

Mondialisation et crises identitaires

Le cas de l'islam politique

Mounia Chadi

Résumé :

L'occident vit une phase de recherche d'un modèle sociétale qui puisse à répondre aux nouvelles questions que pose la problématique identitaire dans le cadre de sociétés de plus en plus culturellement bigarrées. Ainsi, après que les luttes se soient menées autour des droits civils, ensuite politiques, puis sociaux, l'enjeu est à présent celui de l'affirmation des identités culturelles. Cet enjeu identitaire est majeur et est dans son essence foncièrement politique, puisqu'il en va de l'avenir de l'humanité, de la cohabitation à l'intérieur des États-nations, mais aussi entre nations et entre peuples au niveau mondial. Comment dès lors faire pour que cette mondialisation rapproche au lieu de diviser ? Comment faire pour que les tendances extrémistes qui utilisent la violence sous prétexte religieux ne puissent plus se trouver une justification de leur action par l'hégémonie et l'agression de l'autre, cet autre étant «l'occident» ou le «Nord» ou plus spécifiquement «les États-Unis». Le long de cette réflexion, nous aurons à l'esprit, un cas précis de crise identitaire, celui de l'islam politique au Québec.

Mots Clés : politique, culture, mondialisation, identité, immigration, Islam, Québec.

L'activiste José Bové clame avec François Dufour que « le Monde n'est pas une marchandise¹. » Il s'agit là plutôt d'une contestation et d'un vœu, car le « Monde » est bel et bien une marchandise. L'évolution actuelle confirme la tendance à la globalisation des économies par le biais des marchés. Cette marchandisation du «Monde» intègre non seulement les biens mais aussi la culture.

1-La mondialisation : Une homogénéisation qui fragmente

En effet, à partir de 1990, avec l'effondrement de l'Union soviétique et du bloc de l'Est, la circulation des capitaux, des biens et des produits de la culture dans le cadre d'un marché sans limites s'est affirmée. L'ouverture de la Chine a mis fin aux restants d'éventuelles alternatives existantes à l'économie de marché. Les accords de l'OMC ne sont venus que dorer le blason de ce processus. Dans le cadre de cette économie globalisée où les flux migratoires s'accroissent vers les pays riches et se constituent en tendances ethnoculturelles diverses, on assiste à une montée des revendications de reconnaissance identitaire qui prennent le devant de la scène sociale et politique. L'occident vit ainsi une phase de recherche d'un modèle sociétale qui puisse répondre aux nouvelles questions que pose la problématique identitaire dans le cadre de sociétés de plus en plus culturellement bigarrées.

La mondialisation s'effectue donc par une globalisation des marchés, ceux des flux de capitaux, des biens matériels, mais aussi des produits culturels. Ces derniers sont de plus en plus le fait d'une grosse machine industrielle. « Ce qui frappe l'observateur, c'est l'extrême inégalité entre pays, et entre catégories sociales à l'intérieur d'un même pays, devant les flux mondiaux de la culture industrialisée »², remarque Jean-Pierre Warnier. « Il s'agit en fait d'un vaste brassage culturel sous l'emprise hégémonique des industries privées du triangle Amérique-Europe-Asie riche encouragées par les États »³, ajoute-t-il.

Jacques Beauchemin dresse le tableau d'une conjoncture où tout encourage à l'abandon d'une certaine dynamique de socialisation et où tout pousse vers l'individualisme. Deux éléments caractérisent cette conjoncture, Le capitalisme mondialisé et une nouvelle éthique sociale, qui tous deux résident en dernière instance derrière l'explosion des revendications particularistes. « La société est alors vidée

par le haut et par le bas de sa réalité communautaire, celle qui l'a faite histoire et mémoire, sujet collectif et communauté morale. Par le haut, le capitalisme transnational et ses institutions cherchent à instrumentaliser les États nationaux afin de favoriser les avancées du commerce et de l'investissement. Par le bas, la société des individus recompose en une myriade d'identités une communauté politique devenue incapable de trouver le lieu de leur rassemblement. »⁴. Danilo Martuccelli résume cette étape de l'évolution des démocraties, en considérant que «le nouvel idéal démocratique est l'affirmation publique des différences. »⁵. Dans le même sens, Dominique Wolton relève que « plus les individus circulent, s'ouvrent au monde, participent à la modernité et à une sorte de ``culture mondiale``, plus ils éprouvent le besoin de défendre leurs identités culturelle, linguistique, régionale.»⁶.

Ce grand développement de l'information et de la communication à l'échelle planétaire, La globalisation des économies par les marchés, dont le marché de la culture via la grosse machine industrielle, tout cela donne l'impression d'une homogénéisation du monde, qui va jusqu'au plan de la pensée, de la culture. Pourtant, La tendance est tout au contraire, nous disent à leurs manières certains sociologues : La tendance est à la fragmentation. C'est ainsi que Michel Wieviorka parle de fracture sociale et de fragmentation culturelle et que Jules Duchastel parle de fragmentation identitaire et d'incorporation de la citoyenneté. En se penchant sur le modèle français et en le plaçant dans le contexte de l'évolution du capitalisme mondialisé, Wieviorka précise le vocabulaire du moment en faisant correspondre à la misère le terme « exclusion » et à la précarité de l'existence le terme « fracture sociale ». Il estime que dans cette évolution complexe «la définition identitaire des populations concernées pèse lourd : La question sociale est aujourd'hui indissociable du processus de fragmentation culturelle⁷.» De son côté, Duchastel considère que « la fragmentation interne des sociétés représente la contrepartie du mouvement de mondialisation⁸». Ainsi, il parle d'une «crise de légitimité» que connaît la démocratie occidentale et qui s'exprime à travers un double mouvement contradictoire fait de « fragmentation et de mondialisation de la communauté des citoyens⁹.» Sur le plan culturel, le processus de la mondialisation s'exprime par une tendance à l'homogénéisation au point de la ressemblance totale des cultures, sous la domination d'une culture hégémonique, celle des Etats-Unis. Un mouvement contraire allant dans le sens de la différenciation des cultures s'opère au niveau interne dans ces sociétés caractérisées de plus en plus par

le multiculturalisme. Cette dynamique interne aboutit à «la fragmentation identitaire et l'incorporation de la citoyenneté», de conclure Duchastel.

Les événements du 11 septembre 2001 ont révélé que le malaise ethnoculturel ne se limite pas aux pays riches caractérisés par une diversité des origines et des cultures des diasporas. Le besoin de s'affirmer contre la culture industrielle hégémonique s'accroît aussi dans les pays du sud, dont les pays musulmans, où des citoyens se convertissent en kamikazes au nom de la religion. La contestation de l'hégémonie économique et culturelle occidentale -américaine notamment-, s'exprime donc politiquement, entre autres, sous forme de tendances extrémistes qui font usage de la violence contre l'occident et ses symboles.

Ainsi, après que les luttes se soient menées autour des droits civils, ensuite politiques, puis sociaux, l'enjeu est à présent celui de l'affirmation des identités culturelles. Cet enjeu identitaire est majeur et est dans son essence foncièrement politique, puisqu'il en va de l'avenir de l'humanité, de la cohabitation à l'intérieur des États-nations, mais aussi entre nations et entre peuples au niveau mondial.

Dès lors, la problématique dont nous souhaitons traiter rejoint le questionnement suivant fait par Dominique Wolton : «À quelles conditions se supporter mieux dans un monde plus visible, mais aussi plus incompréhensible ? À quelles conditions apprendre à cohabiter et à se tolérer ? À quelles conditions la révolution des techniques de l'information et de la communication peut-elle rester liée à l'idéal de progrès et de rapprochement entre les peuples, et éviter de devenir un facteur de guerre¹⁰ ?» Comment donc assurer un vivre ensemble où les citoyens dans les pays du Sud aussi bien que la diverse diaspora que constituent les immigrants dans les pays du Nord, sentent leurs spécificités culturelles respectées, sans pour autant que les autres citoyens des pays riches ne sentent que leurs valeurs communes en soient affectées ?

Théoriquement, c'est toute la question de la reconnaissance identitaire réciproque qui est posée. Mais au cœur de cette problématique se pose aussi la question de la lutte des citoyens, et des pays du Sud et des pays du Nord contre la main mise de la grosse machine hégémonique des industries culturelles dont le but est ultimement non pas la culture en soi, mais au-delà, le cumul des profits.

Théoriquement toujours, il ne s'agit pas seulement d'une problématique de reconnaissance réciproque du droit à ses propres spécificités ethnoculturelles, mais aussi de répondre à une autre question qui y est liée : Pour un vivre ensemble qui unit au niveau d'un État-nation, mais aussi à l'échelle du monde, il importe de tisser un lien commun fait de valeurs et de principes qui font le consensus entre les humains pour se respecter et se considérer les uns les autres. Le monde est tellement globalisé et visible à travers les communications éclairées (télévision, internet, cellulaires, etc.) qu'une partie du monde (le Nord) ne peut dorénavant plus ignorer le mal de vivre dans l'autre partie du monde (le Sud). Dans son malheur fait de pauvreté, de dictatures, d'analphabétisme, d'injustice sociale et de guerres, le Sud, grâce à la gigantesque machine d'information, est au courant au quotidien du «paradis», à portée de main et de vue, de l'autre côté de la planète terre. Les flux migratoires légaux et clandestins du Sud vers le Nord sont l'expression de l'aspiration au bien vivre de ce «paradis». Néanmoins, les croyances religieuses et les traditions culturelles ont une histoire qui les enracine. Les gens du Sud veulent la technologie du Nord, aspirent à son «bien être», mais ne s'attachent pas moins pour autant à leurs racines où qu'ils soient, dans leur pays d'origine ou dans leurs pays d'accueil. Par la globalisation, le monde est devenu si petit mais il est toujours aussi diversifié culturellement et encore plus injuste économiquement et socialement.

Comment dès lors faire pour que cette mondialisation rapproche au lieu de diviser ? Comment faire pour que les tendances extrémistes qui utilisent la violence sous prétexte religieux ne puissent plus se trouver une justification de leur action par l'hégémonie et l'agression de l'autre, cet autre étant «l'occident» ou le «Nord» ou plus spécifiquement «les États-Unis».

Nous présenterons dans le cadre de ce travail des théories qui essaient plus ou moins de renouer le lien entre le spécifique et le général, le particulier et l'universel, l'identitaire et le politique pour trouver des ouvertures en vue d'un meilleur vivre ensemble à l'intérieur des États-Nations et entre nations. Nous expliciterons notre problématique au fur et à mesure de la présentation de ces théories.

Le long de cette réflexion, nous aurons à l'esprit, un cas précis de crise identitaire, celui de l'islam politique au Québec. Nous signifions par Islam politique toute action organisée avec l'ambition d'un projet de société basé sur la charia ou lois islamiques, dans le sens d'une interprétation plus ou moins conservatrice du Coran et du Hadith (paroles du prophète Mohammed). En parlant de fondamentalisme islamique, nous désignons l'appartenance à une idéologie qui appelle au retour de rapports économiques, sociaux et culturels à l'image des premières sociétés de l'Islam, y compris des rapports patriarcaux faits de soumission des femmes à la domination des hommes. Nous aborderons donc la montée du fondamentalisme islamique, en tant qu'expression de repère identitaire, voire de repli identitaire, de crise «de soi», en tant que mouvement locale (au Québec), tout en rappelant qu'il s'agit d'un phénomène international de la fin du 20^{ième} et du début du 21^{ième} siècle, qui risque de se prolonger dans le temps et de se propager dans l'espace.

Mais tout d'abord, nous exposerons les théories qui mettent l'accent sur le spécifique, le particulier, l'individuel, en plaçant la reconnaissance identitaire au centre des solutions aux questions sociales de notre temps, notamment dans des sociétés caractérisés par la coexistence de différentes communautés ethnoculturelles. Nous aborderons ces théories essentiellement à travers les points de convergence et de divergence entre Charles Taylor et Jürgen Habermas.

2-L'identitaire : entre particularisme et universalisme

Selon Charles Taylor l'identité est «qui nous sommes, `` d'où nous venons``, etc. En tant que tel, c'est l'arrière plan sur lequel nos goûts, nos désirs, nos opinions et nos aspirations prennent leur sens.» Elle est aussi «la perception que les gens ont d'eux-mêmes et des caractéristiques fondamentales qui les définissent comme êtres humains¹¹.» L'on comprend, en nous penchant sur le contenu que lui donne Taylor, que l'identité ne peut s'épanouir que quand le milieu où elle évolue lui reconnaît le droit d'exister. En effet, Taylor établit un lien étroit entre identité et reconnaissance : «La thèse est que notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres¹².» Ainsi la non-reconnaissance constitue une sorte d'oppression «en emprisonnant certains dans une manière d'être fautive, déformée et réduite¹³.»

Il s'en suit cette question posée au cœur même de la démocratie : Comment assurer un vivre ensemble où tout un chacun peut sentir ses droits respectés, même si à plusieurs égards, ils n'acquiescent pas l'unanimité entre toutes les composantes de la société ? La question est d'autant plus sensible qu'il s'agit de droits à caractère ethno-culturel.

Ce que Taylor reproche à la politique de dignité universelle, bien qu'elle ait constitué un progrès dans l'évolution des droits en démocratie, c'est qu'elle ait revendiqué des formes de non-discrimination qui étaient «parfaitement ``aveugles``¹⁴» aux façons dont les citoyens étaient différents les uns des autres. C'est pour cela que la politique de la différence, dont le multiculturalisme, se donne pour mission de faire des discriminations reliées à la non reconnaissance de la différence le fondement même d'un traitement différentiel.

Face à cette réflexion, Jürgen Habermas formule la question suivante : «une théorie des droits dont la structure est à ce point *individualiste* peut-elle rendre compte de luttes pour la reconnaissance dans lesquelles il semble s'agir d'articuler et d'affirmer des identités *collectives*¹⁵ ?» Il cite deux formes différentes de reconnaissance qu'Amy Gutman considère comme devant être protégées par l'Etat libéral : Le respect pour l'identité unique de chaque individu et le respect pour les pratiques et idées

associés à des groupes désavantagés¹⁶. C'est là où Habermas diverge nettement avec Taylor qui considère que ces formes de reconnaissance, ces deux exigences de droits, l'un protégeant les droits universels des individus (le droit à des libertés subjectives) et l'autre protégeant des droits spécifiques (les identités collectives) risquent d'entrer en conflit. A l'encontre de Taylor et en qualifiant de communautarienne sa conception, Habermas veut démontrer «qu'une théorie des droits bien comprise n'est nullement aveugle aux différences culturelles¹⁷.» Il considère qu'on n'a nul besoin d'un autre système de droits qui tienne compte de la différence identitaire ou des droits collectifs. Ce qui est nécessaire, c'est une dynamique des mouvements sociaux et politiques qui permette de réaliser de façon conséquente le système de droits déjà en place, d'explicitier une politique de la reconnaissance qui protège l'intégrité du citoyen, en tant qu'identité individuelle, mais aussi en tant qu'identité collective.

Ainsi Habermas considère que « la culture politique commune » cimente l'unité des citoyens autour d'un minimum de valeurs sans lesquelles la cohésion sociale serait rompue. Ces fondements constituent «le point de repère fixe de tout patriotisme constitutionnel¹⁸.» Cette unicité de valeurs n'empêche pas l'ouverture à la différence. Le contenu éthique de la culture commune se doit d'être «neutre» par rapport aux différences entre les communautés qui conservent leurs spécificités en termes de cultures éthiques.

Il s'en suit que le fonctionnement d'une démocratie qui adopte le multiculturalisme pour gérer les différences entre les différentes communautés qui la composent, nécessite de la part des citoyens «un certain degré de loyauté vis-à-vis de leur *propre* État¹⁹». Or cette loyauté ne s'impose pas par le droit, il s'agit d'y adhérer. Ce qui n'est pas nécessairement une réaction unanime de tous les citoyens. Par exemple, le Québec a vécu des événements où des juifs hassidiques ont refusé d'avoir affaire à une femme policière et ont exigé de dialoguer avec un homme. On a aussi vécu tout un processus où des Imams au niveau du Canada et du Québec ont appelé à l'instauration de tribunaux d'arbitrage sur les litiges familiaux, basés sur la charia, avec tout ce que cela implique en termes d'atteinte aux droits des femmes. Ces deux exemples témoignent des difficultés de certains groupes au sein des communautés issues de l'immigration à faire preuve de «loyauté» vis-à-vis des valeurs communes qui constituent le fondement constitutionnel du pays d'accueil.

Dans le sens inverse, les flux migratoires ont un impact sur le pays d'accueil en termes de changements dans la culture éthique. D'où le questionnement sur le droit d'une nation à se protéger contre un tel effet. Habermas parle du droit à l'autodétermination d'une nation, droit qui passe par l'affirmation de son identité vis-à-vis d'une nation d'immigrants qui risquent de «redéfinir cette forme de vie définie en termes de culture politique et qui a une histoire²⁰.» Ergo, la question suivante se pose : est-ce que l'assimilation de l'immigrant peut trouver une légitimité dans le droit d'un Etat de droit démocratique de préserver l'intégrité de sa forme de vie ? Habermas trace une frontière subtile, en dessous de laquelle l'immigré est en mal d'intégration et au-delà de laquelle commence le risque de son acculturation ou de son assimilation «négative». Cette frontière est clairement percevable quand il dit : «Il faut attendre des immigrants qu'ils aient la volonté d'accepter la culture politique de leur nouveau pays, sans devoir, par là même, renoncer à la vie culturelle de leurs origines²¹.»

3-L'islam politique : à l'encontre du commun qui unit

Or, les courants fondamentalistes se situent nettement en dessous de cette frontière subtile. Si l'on se penche sur le cas du Québec, il s'agit d'infimes minorités, par exemple, au sein de communautés sikhes, musulmanes ou juives. Une adhésion à la culture politique commune exige que les revendications de ces communautés sous formes de demandes d'accommodements n'entrent pas en contradiction avec les chartes canadienne et québécoise relatives aux droits et libertés.

Loin des valeurs universelles des droits de l'homme adoptées par la charte des Nations-Unies, de laquelle s'inspirent les chartes canadienne et québécoise, les courants fondamentalistes, quel qu'ils soient, revendiquent un statut exclusif à la forme de vie qu'ils privilégient. Le danger du fondamentalisme est qu'il constitue par son dogmatisme une invitation explicite à la ghettoïsation. En effet, aucune place n'est laissée à l'ouverture sur autrui, «aucune place à une réflexion sur leur relation à d'autres visions du monde²².»

Se pose conséquemment la question suivante : L'État de droit, doit-il intégrer dans ses législations les formes de vie basées sur le fondamentalisme ? Habermas répond négativement car «la coexistence à droits égaux entre ces formes de vie suppose que les différentes appartenances culturelles se reconnaissent réciproquement²³.» Ce qui est loin d'être le cas du fondamentalisme. La religion est souvent l'instrument des fondamentalistes pour amplifier la différence au point du refus de s'intégrer. Les différences culturelles et ethniques entre le pays d'origine et le pays d'accueil constituent une réalité sur laquelle peut être construite une identité nouvelle dans le cadre d'une démarche constructive. Mais ce n'est pas cette voie qu'emprunte le fondamentalisme. Il joue plutôt sur les différences pour en faire un antagonisme.

Dans le cas de l'islam politique au Québec, le statut de la femme, voire la visibilité physique de la femme est au cœur des revendications : droit de jeunes filles à porter le hijab (voile islamique) lors de l'exercice de différents sports et différents métiers ainsi qu'à l'école, droit d'élèves musulmanes à passer leur examen de natation à l'abri du regard des hommes, droit de femmes musulmanes à avoir un gynécologue de sexe féminin, et bien entendu droit des communautés musulmanes à avoir leurs propres

tribunaux pour juger de l'habilité des femmes à l'obtention du divorce ou de la garde des enfants (projet de tribunaux islamiques.)

Ces demandes qui tournent autour des femmes, se font individuellement sous forme de demandes d'accommodements, mais sont portées politiquement sur la place publique, essentiellement, par le Conseil musulman de Montréal (CMM), où siègent la plupart des Imams montréalais. Ces Imams (encouragés par les médias qui aiment à ne médiatiser que l'Islam conservateur) se donnent ainsi un rôle de représentants politiques, en plus de celui de guide spirituel et de conseiller juridique. Leur activisme aussi bien à l'intérieur de leurs mosquées que sur la scène politique va dans le sens de faire primer le particulier sur le général, le spécifique sur l'universel, les lois islamiques (tel qu'ils les interprètent) sur les chartes canadiennes et québécoises des droits et libertés. À ce propos, la députée libérale Fatima Houda- Pépin, qui a initié une motion adoptée par l'Assemblée nationale contre tout projet de tribunaux islamiques au Québec, considère que «la stratégie des islamistes, qu'ils avancent dans les cercles fermés, n'est pas l'intégration des musulmans au Québec et au Canada, mais leur intégration à une communauté sans frontières, une planète islamiste où un musulman doit être régi selon la charia, indépendamment du pays où il vit²⁴.» En effet, lors de nos visites à une dizaine de mosquées montréalaises, nous avons constaté un discours qui pousse à l'enfermement et à la ghettoïsation, un discours qui dessine un projet de société islamique idéalisé, basé dans plusieurs de ses aspects, notamment concernant le statut des femmes, sur le dogme wahhabite. L'influence de ce dogme dans les milieux fondamentalistes au Québec exprime une volonté de repli sur soi et d'adhésion à un idéal de retour en arrière, à une ère de société islamique fermée à toute autre façon de penser ou de vivre.

Rappelons que le Wahhabisme constitue la tendance idéologique la plus radicale en Islam, qui propose un retour au passé, en ressuscitant une société dite à l'image de l'ère du prophète. Cette doctrine porte le nom de son créateur au milieu du 18^e siècle Mohammad Ibn Abd Al Wahhab dont l'enseignement préconise «l'application la plus stricte de la charia, la loi islamique, dans la vie quotidienne, seule propre à ``réformer`` l'islam, à le purger des scories humaines dont il est pollué, et à retrouver le souffle divin qui l'inspire²⁵.» Ce dogme a fondé le royaume de l'Arabie Saoudite ainsi que le projet des Talibans en Afghanistan et le jihadisme (guerre sainte) de

l'organisation Al-Qaïda au niveau international. Son influence est en montée, comme expression extrême d'un mal identitaire face à une mondialisation qui tend à bouffer toutes les économies et toutes les cultures, ignorant de la sorte les différences ethnoculturelles, voire civilisationnelles.

La mondialisation uniformiste renforce, dans les pays musulmans et parmi les communautés musulmanes en occident le sens de l'appartenance à la Oumma (la grande nation de l'Islam). Ce repère identitaire rapproche dans la douleur de l'humiliation des peuples qui sentent comme une injustice les invasions militaires de l'occident (en Afghanistan, en Irak...) ainsi que la non résolution du problème palestinien. Hugh Roberts, directeur du bureau Afrique du Nord de l'International Crisis Group considère que depuis le 11 septembre, «la façon dont la ``guerre contre le terrorisme`` a été conduite, avec l'accent mis sur la stratégie militaire, a créé un terrain propice au développement du jihadisme. En ce sens, la guerre en Irak est un vrai cadeau au jihadisme²⁶». Il rappelle que les jeunes musulmans de la diaspora développent un sentiment d'exclusion et «ont tendance à porter leur regard sur les drames que traverse la Oumma ailleurs²⁷.»

C'est dans ce terrain fertile, fait de misères sociales, d'écrasements des cultures, de mal d'intégration, de sentiment commun d'injustice de l'occident, que l'islam politique propage «une conception de l'identité et un certain individualisme musulman qui sont peut-être déjà en train de compliquer sérieusement la question des rapports entre la diaspora musulmane et les sociétés occidentales dans lesquelles elles évoluent²⁸.»

L'Islam politique au Canada et au Québec, par ses revendications quant aux tribunaux islamiques, par sa façon de porter sur la scène politique les demandes d'accommodements, par son discours dans les mosquées et dans les écoles coraniques, renforce cet individualisme à l'encontre de toute adhésion à la «culture politique commune» du Québec. Ce qui constitue selon les termes de Habermas une non «loyauté» de ces citoyens «vis-à-vis de leur propre État».

4-Le politique comme repère pour des solutions globales

Passer par le politique pour résoudre la question identitaire est en fait une réponse au multiculturalisme qui envisage l'identitaire comme étant du domaine du particulier et donc ne pouvant trouver réponse dans l'universel. Plusieurs sont ceux qui ont élaboré des théories qui réhabilitent l'importance du politique pour réfléchir aux défis de notre temps, dont les revendications ethnoculturelles. Ce n'est pas pour autant qu'ils aboutissent aux mêmes réponses. Il arrive même qu'ils s'opposent foncièrement.

En mettant la culture et l'identité au cœur des conflits mondiaux, Samuel Huntington envisage plutôt un avenir de confrontation inévitable entre civilisations²⁹. Jean-François Bayart met plutôt les rapports de pouvoir, donc le politique au centre de la dynamique identitaire³⁰. Dans le même sens, J.P. Warnier constate que «les identifications culturelles sont subordonnées aux alliances politiques³¹», en ce sens que ce sont les conflits d'intérêts qui fragmentent la culture et non pas l'inverse³². Classiquement, c'est par la tradition que les références culturelles se transmettent. Or, dans le cadre de la mondialisation, la culture industrielle s'ingère dans la tradition et procède par innovation, souligne-t-il. Le 11 septembre 2001, illustre politiquement ce conflit entre culture-tradition à références religieuses et culture industrielle hégémonique. Cet événement est en fait l'expression d'un conflit politique et non pas civilisationnel, bien que le vocabulaire en soit religieux.

En annonçant la fin du politique au niveau des États-nations, Ulrich Bech voit dans l'action politique transnationale la seule voie vers un cosmopolitisme, qui donne naissance à une sorte de citoyen du monde, dont l'identité, est composite, étant sous plusieurs influences culturelles. Il entend par cosmopolitisme la reconnaissance de l'altérité des autres, approuver l'existence de l'autre dans sa différence et son égalité. Il oppose le cosmopolitisme au multiculturalisme qui se base sur l'idée «d'une identité essentialiste des cultures et d'une rivalité entre ces mêmes cultures³³.» Il s'agit d'«un particularisme universaliste au nom du particulier³⁴», estime-t-il. Le cosmopolitisme est différent en cela qu'il présuppose l'individualisation sans pour autant tomber dans le communautarisme. «L'individu est membre de différentes communautés à la fois, qui souvent s'excluent au niveau territorial. On vit différentes vies (...) À la rigueur, la société mondiale se réalise dans le microcosme du champ

d'expérience de chacun³⁵.» Politiquement, cela veut dire que les luttes de pouvoir se jouent désormais au niveau transnational et que l'on se dirige vers la fin du politique au niveau des États-nations.

Dominique Wolton, tout en soulignant l'importance du politique, s'oppose à U. Beck : «Il n'y a pas de cosmopolitisme, sauf pour ceux qui en profitent. Et le cosmopolitisme est moins une avant-garde qu'un moyen de distinction et de hiérarchie sociale. Cette idéologie du citoyen mondial est réellement celle des gens «d'en haut», (...) C'est encore plus vrai quand les identités nationales sont bousculées par la mondialisation, et qu'elles sont, surtout dans le Sud, la seule chose qui reste³⁶.» Il taxe l'analyse de Beck de naïveté et lui oppose que « la mondialisation ne provoque pas la fin des États, elle appelle leur existence, comme contrepoids indispensable. Seuls les États et leurs regroupements régionaux peuvent introduire un peu de régulation³⁷.»

Jacques Beauchemin va aussi dans le sens de réhabiliter l'importance des institutions de la démocratie représentative au sein des États-nations, institutions mises en question par la société civile qui pratique une sorte de ``contre-démocratie``. Il s'inquiète du politique, où se situent les réponses globales et rassembleuses aux questionnements d'une société. Sa préoccupation s'exprime dans le cadre d'une réflexion sur ce qu'il appelle «la société des identités», cette société occidentale qui va vers l'individualisation des projets d'émancipation. Beauchemin parle de la crise du politique «en ce sens très particulier où il est devenu difficile de formuler au sein du politique une représentation de la société comme totalité signifiante et comme projet pour elle-même³⁸.» Il considère que la légitimité de l'action de la société civile n'enlève en rien l'importance de la représentation par les institutions. Au contraire, cette représentation permet ce que les revendications identitaires particularistes ne peuvent dégager, à savoir «la formation d'une conscience collective qui sert de référence à l'existence de la société³⁹.» Il critique cette dynamique politique qui fait que la différence identitaire soit élevée au rang de valeur éthique et de principe de régulation des rapports sociaux. Il appelle à réconcilier éthique et politique. «Ce qui s'évanouirait si nous devions renoncer à réconcilier éthique et politique, c'est l'idéal d'universalisation que la société moderne a institué dans le politique⁴⁰», prévient-il.

5-Un vivre ensemble envisageable ?

L'adhésion des communautés immigrantes au minimum que constituent les valeurs de la société d'accueil et qui converge avec les droits universels tel qu'adoptés par les Nations Unies, semble constituer un bon point de départ pour un vivre ensemble, auquel s'ajouteraient d'autres valeurs communes au niveau de l'État-Nation. «Agir, dans le monde moderne, c'est transcrire dans le politique une certaine conception socialement construite de la vie bonne (...) Cette disposition à entrer en rapport au monde sur le mode éthique représente le donné anthropologique sur la base duquel peut se concevoir une représentation politique du vivre-ensemble⁴¹.» Ce qui n'exclut pas la liberté de vivre différemment, dans le sens du choix du mode de vie et des convictions et pratiques ethnoculturelles, et dans le sens que l'État adapte sa gestion des rapports sociaux à cette donnée qu'est la coexistence de différents mode de vie et de cultures au sein de la même société. «L'Etat, les institutions et le système politique doivent être pensés en des termes autorisant et même promouvant la conciliation du général et du spécifique, de la raison et du droit, d'un côté, et des identités, de l'autre⁴²», insiste M. Wieviorka dans sa critique du modèle laïc de la république française. Néanmoins, un État ethnique risque d'être juge et partie, la laïcité des institutions tout en respectant les libertés ethnoculturelles permettrait un meilleur arbitrage de l'éthique. «On le voit dans plusieurs régions du monde, la religion subvertit la culture, et la culture devient politique au travers de la religion. Établir progressivement la laïcité est sans doute l'une des conditions les plus fortes de la diversité culturelle⁴³.»

Le terme «libre choix» revêt une signification importante. La culture que l'on adopte n'est pas nécessairement celle de notre naissance, de notre société d'origine ou de notre communauté. Un tel automatisme signifierait la ghettoïsation. On est tenté de penser avec Habermas que l'état d'immigration est plutôt un privilège, dans le sens que le citoyen immigré côtoie et sa propre culture et celles des autres (des autres communautés et du pays d'accueil.) La coexistence dans une société multiculturelle entre plusieurs cultures et à égalité de droits offre la possibilité pour une femme qui vient de l'Afghanistan ou de l'Arabie Saoudite de rompre totalement avec les traditions patriarcales de sa propre communauté; libre choix dont elle ne disposait nullement dans son pays d'origine. Cela ne l'empêcherait pas de garder d'autres

aspects qui lui sont précieuses de cette culture : «c'est-à-dire la chance de s'expliquer avec cette culture- comme avec toute autre-, de la perpétuer de façon conventionnelle ou de la transformer, mais aussi celle de se détourner avec indifférence de ses impératifs ou de s'en émanciper dans un esprit autocritique⁴⁴.»

D'ailleurs souvent des oppositions quant à l'interprétation et même au contenu de la culture en question partagent une même communauté ethnoculturelle. A titre d'exemple, des parents musulmans ont demandé en 2007 à la commission scolaire Marguerite Bourgeois à Montréal, de retirer leurs enfants des cours de musique, car disent-ils, leur religion et leur culture musulmanes prohibent la musique et le chant. Il suffirait de jeter un coup d'œil rapide sur le répertoire millénaire de la musique arabo-musulmane pour réaliser que ces parents-là ont une interprétation de l'Islam sur laquelle peu de membres des communautés musulmanes seraient d'accord. De même, à l'occasion de la proposition de tribunaux islamiques dans plusieurs provinces du Canada, dont le Québec, les communautés musulmanes se sont scindées en deux grands groupes : D'une part, un groupe encadré par les Imams fondamentalistes prônant une interprétation très conservatrice de la charia et voulant l'appliquer dans la résolution des litiges familiaux au Canada, et d'autre part un groupe considérant qu'une interprétation progressiste de l'Islam rejoint les valeurs universelles auxquelles le Canada adhère, et que par conséquent on n'a pas besoin de tribunaux spécifiques pour les musulmans. De telles divisions à l'intérieur de la même communauté révèlent que certaines revendications sont portées par une infime minorité qui rejoint une vision fondamentaliste de l'ethnicité et de la culture et qui se refuse à tout effort d'adhérer à la culture politique commune du pays d'accueil.

Au moment de l'écriture de ce texte la commission Bouchard-Taylor est sur le point de publier son rapport quant aux consultations publiques sur les accommodements et ce, après avoir écouté, à cet effet, des voix dissonantes, allant de l'extrême «nous» de fondamentalistes religieux à l'extrême «nous» de certains québécois « de souche», en passant par des voix plus nuancées et plus conciliantes. Les recommandations de cette commission réussiraient-elles le défi de rapprocher les différentes composantes ethnoculturelles de cette société vers une «culture politique commune» pour un vivre ensemble? La difficulté du consensus semble venir des tendances fondamentalistes minoritaires, qui se figent dans une lecture très restrictive d'une religion, d'une

culture ou d'une tradition. La réflexion sur les accommodements en faveur des minorités ethnoculturelles devrait prendre en considération les questions suivantes : Qui accommode-t-on ? Est-ce que le sujet de la revendication d'accommodement n'entre pas en contradiction avec les valeurs communes en matière des droits de la personne et des droits des femmes ? Est-ce que les accommodements prennent en considération le souci de ne pas reproduire des ghettos et d'encourager la communication entre les cultures ?

Toutes ces préoccupations posées par la problématique d'un vivre ensemble ne trouvent encore leur réponse dans aucun modèle sociétale concret, ni dans la France laïque, ni dans le Canada multiculturel. Même dans les pays du Sud, le vivre ensemble est en crise. Si on prend le cas de l'islam fondamentaliste, il crée un malaise identitaire aussi bien dans les pays d'origine qu'au sein des diasporas. Les minorités fondamentalistes, étant politiquement très actives, savent se faire entendre et rappellent qu'il n'y aura pas consensus sur des valeurs communes sans leur acquiescement. Dans les pays de l'Islam, le mouvement féministe et progressiste mène une lutte au quotidien contre l'Islam politique et son projet de société. Dans le Canada multiculturaliste, la société civile est moins tranchante dans son opposition à l'Islam politique, car le conservatisme de ce dernier s'y déguise sous la légitimité de la spécificité culturelle. Les lois du pays et de la province permettent donc une bonne marge de manœuvre à l'Islam radical pour la satisfaction d'une partie de ses demandes.

Espérons avec C.Taylor qu' «il doit exister une voie moyenne entre -d'un côté- la demande inauthentique et homogénéisante pour la reconnaissance d'égale valeur, et - de l'autre- l'enfermement volontaire à l'intérieur de critères ethnocentriques⁴⁵.» Cependant, à notre époque où le monde est devenu un petit village, le défi ne peut se limiter à la recherche d'un consensus pour un vivre en commun à l'intérieur d'un État-nation, mais s'étendre au questionnement sur les conditions pour qu'on s'accepte dans nos différences ethniques et culturelles entre nations, entre peuples. L'adhésion commune à des valeurs humaines considérées comme universelles par tous serait un début de réponse. Malheureusement, même ce début de réponse est à construire, puisque certaines tendances politiques dans les pays du Sud, dont l'Islam politique, considèrent que la charte des droits de l'homme adoptée par les Nations-Unies est un

reflet de l'occident. Mais au-delà de la polémique ethnoculturelle, de la façade des oppositions religieuses, le conflit entre le Nord et le Sud n'a-t-il pas pour fond le grand gouffre entre la richesse et la misère que la globalisation des marchés ne cesse de creuser ? Il est prouvé par exemple que l'extrémisme religieux dans le monde musulman exploite la misère pour en faire de la politique. Même parmi les diasporas en occident, la misère et l'isolement des banlieues en France sont un terrain fertile pour attirer vers le fanatisme religieux. Au Québec où l'on se concentre sur des accommodements religieux, une grande partie du malaise des populations immigrantes ne vient-elle pas des barrières à l'insertion économique et sociale ? La réponse à la question d'un vivre en commun au niveau des États-nations et entre nations, est-elle seulement à dimension ethnoculturelle ? Ne devrait-elle pas passer par un autre aspect important qui doit se joindre au respect de la différence pour assurer la dignité humaine : un minimum de bien être économique et social ?

-
- ¹ Bové, J. et Dufour, F., *Le Monde n'est pas une marchandise*, Paris, La Découverte& Syros, 2000
- ² Warnier, J.P., *La mondialisation de la culture*, La Découverte, troisième édition 2004, p.58
- ³ Ibid., Warnier, p.60
- ⁴ Beauchemin J., *La société des identités, Éthique et politique dans le monde contemporain*, Éditions Athéna, deuxième Édition, 2007, p.16
- ⁵ Danilo,M., *Les contradictions politiques du multiculturalisme*, Dans , *Une société fragmentée, Le multiculturalisme en débat*, sous la direction de : Michel Wieviorka, p.68
- ⁶ Wolton, D., *L'autre mondialisation*, Flammarion, 2003, p.23
- ⁷ Michel Wieviorka, *Culture, société et démocratie*, Dans : *Une société fragmentée, Le multiculturalisme en débat*, p. 14
- ⁸ Duchastel, J., *La citoyenneté dans les sociétés contemporaines*, dans Larouche Jean-Marc, *Reconnaissance et citoyenneté, Éthique publique*, Vol.7, no 1, 2005, p.76
- ⁹ Ibid., Duchastel, J., p. 76
- ¹⁰ Ibid., Wolton,D., p.10
- ¹¹ Taylor, C., *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Aubier, 1994, p. 41
- ¹² Ibid., Taylor, p.41
- ¹³ Ibid., Taylor, p.42
- ¹⁴ Ibid., Taylor, p. 59
- ¹⁵ Habermas, *L'intégration républicaine, essais de théorie politique*, Fayard, 1998, p. 205
- ¹⁶ Amy Gutman, dans : Charles Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Aubier, 1994, p. 20
- ¹⁷ Ibid., Habermas, p. 210
- ¹⁸ Habermas, J., *L'intégration républicaine*, p.230
- ¹⁹ Ibid., Habermas, p.230
- ²⁰ Ibid., Habermas, p.233
- ²¹ Ibid., Habermas, p.234
- ²² Ibid., Habermas, p.229
- ²³ Ibid., Habermas, p.229
- ²⁴ Houda Pépin, Fatima : *Planète islamiste*, La Presse, 3 mai 2007
- ²⁵ Kepel, Gilles : *Fitna, Guerre au cœur de l'islam*, Gallimard, 2004
- ²⁶ GUIBAL, Claude, *Interview avec Hugh Roberts*, Libération, 19 mars 2005
- ²⁷ Ibid., Libération.
- ²⁸ Ibid., Libération.
- ²⁹ Huntington, S., *Le choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris, 1997
- ³⁰ Bayart, J.F., *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Fayard, Paris, 2004
- ³¹ Ibid., Warnier, p.96
- ³² C'est ainsi que la rencontre d'intérêts ralle des États tel que les États-Unis, l'Arabie Saoudite et Israël, dont les références culturelles sont très différentes.
- ³³ Ibid., Beck, U., p.514
- ³⁴ Ibid., Beck, p.514
- ³⁵ Ibid., Beck, p.514
- ³⁶ Ibid., Wolton p.50
- ³⁷ Ibid., Wolton, p.68
- ³⁸ Ibid., Beauchemin, p.17
- ³⁹ Ibid, Beauchemin, p.105
- ⁴⁰ Ibid, Beauchemin, p.28
- ⁴¹ Ibid., Beauchemin, p.132
- ⁴² Ibid., Wieviorka, p.52
- ⁴³ Ibid., Wolton, p.103
- ⁴⁴ Ibid., Habermas , p. 227
- ⁴⁵ Ibid., Taylor, p. 97

Bibliographie

-
- Bové, J. et Dufour, F., *Le Monde n'est pas une marchandise*, Paris, La Découverte& Syros, 2000
 - Warnier, J.P., *La mondialisation de la culture*, La Découverte, troisième édition 2004
 - Beauchemin J., *La société des identités, Éthique et politique dans le monde contemporain*, Éditions Athéna, deuxième Édition, 2007
 - Michel Wieviorka (direction), *Une société fragmentée, Le multiculturalisme en débat*,
 - Wolton, D., *L'autre mondialisation*, Flammarion, 2003
 - Habermas, J., *L'intégration républicaine, essais de théorie politique*, Fayard, 1998
 - Taylor, C., *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Aubier, 1994
 - Habermas, J., *Une époque de transition*, Fayard, 2005
 - Duchastel, J., *La citoyenneté dans les sociétés contemporaines, chapitre 4*, Dans : *Reconnaissance et citoyenneté, Au carrefour de l'éthique et du politique*, sous la direction de Jean-Marc Larouche, Presses de l'Université du Québec , 2003
 - T. H. Marshall, *Class, Citizenship and social class*, dans *Class, citizenship and social development*, Garden city (N. Y.), Anchor books, 1965, p. 71-134.
 - Huntington S., *Le choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris, 1997
 - Bayart, J.F., *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Fayard, Paris, 2004
 - Pouillon J., *Tradition*, in P.Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1991
 - Dominique. Schnapper, *La démocratie providentielle*, Paris, Gallimard, 2002
 - Ulrich Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Flammarion, Alto, Aubier, 2003