

Université Francophone d'Asie 2011 « Identités, démocraties, mondialisation »

ANNEXE :

Constitution du dossier et textes de références

Indications

Il est demandé aux intervenants de choisir l'un des 4 axes suivants :

- 1) droits de l'homme ; citoyenneté ; justice sociale
- 2) immigration et intégration ; nationalisme et cosmopolitisme
- 3) construction des identités individuelles et collectives ; autochtonie
- 4) minorités ; laïcité ; genre

Vous trouverez en annexe un résumé des interventions des conférenciers invités qui serviront de base aux échanges et aux discussions de l'Université. Outre un texte d'introduction, le corpus comprend un texte et une bibliographie pour chaque axe de recherche, et vise à orienter les projets pour les dossiers de candidature comme participant ou comme boursier. Un travail préalable de réflexion à partir de ces textes pourra être réalisé soit dans le cadre de séminaires ou d'ateliers sous la direction d'un professeur, soit dans le cadre d'une recherche individuelle.

Contenu du dossier

1. un CV d'une page mentionnant la fonction actuelle, les diplômes obtenus, les travaux en cours et les travaux effectués.
2. une proposition d'intervention de 3 pages incluant deux parties :
 - le compte rendu d'un article, d'un livre ou d'un corpus francophone sur l'un des quatre axes proposés et abordés par les conférenciers (une page)
 - un projet d'intervention sur la question en Asie ou dans le monde en lien avec les travaux analysés (2 pages).

Calendrier

30 mai : limite de remise des dossiers

30 juin : résultat de la sélection par la commission nationale

Envoi des dossiers

Le dossier sera envoyé à l'un des coordinateurs régionaux. Les projets hors de la zone Chine – Corée – Hong Kong – Japon – Taïwan seront examinés par le référent à Tokyo.

Chine : Mme Mylène Hardy (ACPF) : mylene.hardy@diplomatie.gouv.fr

Corée : Mme Frédérique Penilla (ACPF) : frederique.penilla@diplomatie.gouv.fr

Hong-Kong : M. Benoît Gaudin (ACPF) : benoit.gaudin@diplomatie.gouv.fr

Taïwan : Mme Valentine Gigaudaut (ACPF) : valentine.gigaudaut@diplomatie.gouv.fr

Tokyo : M. Maxime Pierre (ACPF) : maxime.pierre@diplomatie.gouv.fr

Texte n°1 : Hors-thème

Michel Wieviorka

« Identités, démocraties, mondialisation »

Introduction

La question des identités a surgi dans de nombreux pays du monde occidental à partir de la fin des années 60, et donc dans un contexte historique qui était le plus souvent celui de la croissance, du plein emploi, et de la confiance dans le progrès et dans la science. Des groupes particuliers, définis par un passé fait avant tout d'oppression et de violence subie ont alors demandé reconnaissance de ce passé, en même temps que de leur être culturel, linguistique, national ou historique. Leurs demandes, pour l'essentiel, surgissaient au départ dans le cadre d'un Etat-nation, et pouvaient être appuyées sur le travail plus ou moins scientifique d'intellectuels, historiens, sociologues, anthropologues, etc. Elles conjuguent des dimensions « victimaires » à d'autres, constructives, d'affirmation d'une identité culturelle ou autre, elles portent à la fois sur des réparations symboliques, et sur une reconnaissance.

Dans les années 70 et plus encore 80, la dimension religieuse de ce phénomène a commencé à occuper une place importante, en particulier dans les pays où l'immigration en provenance de pays musulmans est devenue une immigration de peuplement soucieuse d'exister aussi dans sa foi. Les enjeux culturels, mais aussi, désormais, religieux sont devenus importants au moment où la question sociale se transformait, où l'industrie cessait d'avoir besoin aussi massivement de main d'œuvre non qualifiée (je parle des pays occidentaux), et la question des identités est devenue inséparable de nouvelles questions sociales –exclusion, précarité, chômage, crise des quartiers populaires (les « banlieues » françaises).

De vifs débats ont partout dans le monde accompagné ces changements. Faut-il être « liberal » (ou « républicain »), ou « communitarian » (ou démocrate) ? Faut-il mettre en œuvre des politiques de reconnaissance ? La discrimination positive est-elle une réponse acceptable ? Le multiculturalisme, comme dispositif institutionnel, juridique et politique, a été abondamment discuté, en même temps que les thématiques proprement religieuses appelaient des réponses spécifiques, que la France appelle « laïques » -en fait l'idée, sinon le terme de « laïcité » n'est en aucune façon un monopole de la France. La démocratie peut-elle s'ouvrir à des demandes qui risquent de fragmenter le corps social ou d'ouvrir la voie au communautarisme ? Ne suffit-il pas de régler les difficultés sociales pour en finir avec ces problèmes –une idée qui rencontre de vifs succès au sein de la gauche traditionnelle, et dans des cercles gauchistes ?

Depuis les années 90, le débat a évolué, en particulier pour tenir compte d'un phénomène majeur, la mondialisation, qui oblige à penser ces enjeux à une autre échelle, dans un autre cadre que celui du seul Etat-nation. C'est ainsi que le sociologue allemand Ulrich Beck a proposé d'en finir avec le « nationalisme méthodologique » pour promouvoir le « cosmopolitisme méthodologique ». La question des différences, elles-mêmes démultipliées et de plus en plus nombreuses à tenter de s'affirmer, s'est mêlée en permanence avec celle de la mobilité internationale des individus et des groupes. Les migrations, par exemple, ne se limitent pas au seul modèle classique (départ d'une société d'origine vers une société d'accueil où l'on s'assimile ou bien s'intègre), elles prennent diverses formes et sont à bien des égards « globales », et par exemple diasporiques. Les personnes vont et viennent, s'ancrent dans des réseaux très larges, et le transnationalisme est devenu l'objet de débats. Dans ces conditions, les réponses des années 70 et 80, à commencer par le multiculturalisme, connaissent des difficultés à s'imposer.

De plus, la poussée des identités a revêtu un tour nouveau lorsque celles-ci se sont réclamées d'elles-mêmes non pas seulement d'une culture d'une origine nationale ou d'une religion, mais d'une nature. En France, par exemple, des mouvements récents, le CRAN notamment, affichent sereinement une couleur de peau, non pas pour en tirer gloire ou profit symbolique, mais parce

que le racisme et les discriminations se fixent sur cette caractéristique. Du coup, le spectre du débat s'élargit encore plus, il tend à se raciaiser ou s'ethnicher.

Eléments de bibliographie :

Mes propres travaux comportent de très nombreuses références :

- Michel Wieviorka, *La Différence*, Paris, Balland, 2000 (il existe une traduction japonaise), en poche à Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues.
- Michel Wieviorka, *Neuf leçons de sociologie*, Paris, Robert Laffont, 2008, en poche chez Hachette-pluriel.
- Michel Wieviorka, *Pour la prochaine gauche. Le monde change, la gauche aussi doit changer*, Paris, Robert Laffont, février 2011.

Lire aussi :

- Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ?* Paris, Fayard, 1997.
- Nancy Frazer, Axel Honneth, *Redistribution or recognition*, Londres, verso, 1998.
- Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys. Navigating the new International Politics of Diversity*, Oxford, Oxford University Press.
- Gérard Bouchard, Charles Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la réconciliation*, rapport, Québec, 2008 –un document qui rend compte des travaux d'une importante commission qui s'est penchée sur les « accommodements raisonnables ».

Texte n°2 : Droits de l'homme ; citoyenneté ; justice sociale (axe n°1)

Yoïchi Higuchi

Droits de l'homme en Asie de l'Est

Il ne s'agit pas ici de dresser l'état des lieux des droits de l'homme (DH) en Asie de l'Est, mais de forger un outil de travail applicable au débat trans-sociétal, c'est-à-dire entre les sociétés ayant des problématiques à la fois communes et propres à chacune.

Approche :

On veut mettre en lumière la tension plus au moins forte entre *ce qu'on appelle* « universalité de l'idée des DH », d'une part, et *ce qu'on appelle* « identité des cultures », d'autre part. On comprendra que cette manière de dire implique certaines réserves de l'auteur sur l'emploi des mots lui-même. Dans quel sens l'idée des DH pourrait-elle être qualifiée d'« universelle » ? Une culture se fige-t-elle vraiment à un moment de son histoire plus ou moins longue ? En effet, l'universalisme innocent de l'idée des DH est complètement dépassé, d'une part. D'autre part, personne ne croit plus à l'illusion que les tenants des pouvoirs dictatoriaux cherchaient à propager, en revendiquant l'identité nationale de la culture à leur gré.

Or, en ce qui concerne la tension entre l'universalité des DH et l'identité des cultures, tout est déjà dit quand il s'agit de raisonnement abstrait. J'aimerais donc développer mes arguments en citant les données fournies par les expériences que le Japon moderne a vécues et vit encore aujourd'hui, afin de les confronter aux données que d'autres participants devraient apporter à notre débat.

Définition des mots :

Pour ne pas tomber dans le piège au cours du raisonnement, il est nécessaire de préciser l'usage des mots. A vrai dire, il faut distinguer plusieurs usages du terme DH. Je ne parle pas de la distinction, chère aux juristes, entre les DH vis-à-vis de l'Etat, c'est-à-dire les Droits-libertés, et les DH exigeant l'intervention de l'Etat, à savoir les Droits-créances, ni d'autres typologies quoiqu'elles soient plus au moins utiles. Ce que nous devons clarifier dans le contexte de notre discussion, c'est la différence entre les DH *lato sensu* et les DH *stricto sensu*.

La comparaison entre les deux expressions, anglaise et française, nous fournit un point de départ pour notre réflexion. D'abord, « Human Rights » en anglais : l'adjectif « humain » suggère la qualité du contenu des DH, c'est-à-dire les droits qui nous apporteraient des choses *humaines*. Quant à l'expression « Droits de l'homme » - je n'entre pas ici dans un autre débat qui fait couler beaucoup d'encre à propos des Droits de la femme -, elle signale le titulaire de ces Droits.

S'agissant des droits dont le contenu est « humain », personne n'oserait s'opposer à ce qui est « humain ». Mais chacune et chacun y attribueraient un contenu extrêmement varié suivant sa conviction. Dans une culture traditionnelle, se conformer à l'atmosphère dominante au détriment de sa propre opinion serait le comportement le plus humain. Ici se trouvent les DH *lato sensu*. Quant aux DH dont le titulaire est l'homme en tant qu'individu, ils portent une signification logiquement et historiquement précise. Ils correspondent au stade de l'histoire où l'on assiste à l'émergence de l'individu, émancipé des réseaux tissés par les corps et ordres de type féodal, a fortiori par la coercition patriarcale. Les avis se partagent nécessairement pour ou contre les DH *stricto sensu*, parce que l'on est finalement amené à choisir entre l'individu et la communauté ou entre l'individualité et la « communautarité ».

Nous pouvons prévoir, par définition, que les DH *lato sensu* pourraient plus au moins facilement se concilier avec l'identité culturelle d'une telle ou telle société. Les DH *stricto sensu* devraient, tout au contraire, rencontrer des difficultés plus ou moins importantes pour s'enraciner

dans une société revendiquant sa propre identité. Or, la thèse universaliste n'est plus à la mode dans les milieux intellectuels d'Occident qui tendent à réclamer « la fin de la modernité » ayant dominé depuis les Lumières. Dans le monde intellectuel extra-occidental, la situation est pourtant loin d'être simple.

Très révélateur est le débat que nous pouvons suivre dans le Compte-rendu du colloque organisé par l'UNESCO le 8 décembre 2001, à savoir peu après le 11 septembre (« Où vont les valeurs ? », « Values : where are they going ? »). Comme nous pouvons l'imaginer, les participants occidentaux y parlent de la disparition de l'universel. Or, les écrivains ou philosophes du Tiers-Monde (tunisiens, sénégalais) posent au contraire leur problème en sens tout inverse, en signalant par exemple que « la diversité et la différence sont devenues des germes de discrimination aussi virulents, aussi intolérants qu'une idéologie raciste. (...) Chaque culture s'arroge ses propres droits à l'inhumain, et les droits culturels sont devenus les prérogatives de l'inhumain. » (Hélé Beji, « Vers une culture de l'inhumain ? »).

Nous sommes ainsi en présence d'un chassé-croisé entre les intellectuels qui prennent respectivement leur position critique en fonction du type des sociétés auxquelles ils appartiennent. Ne pouvons-nous pas trouver là une possibilité pour porter, espérons le, certains fruits au bout de nos échanges de points de vue ?

Analyse

Maintenant je vais essayer de brosser un tableau sommaire des tentatives faites par d'éminents intellectuels japonais qui n'ont pas cédé à la tentation de concilier trop facilement l'universalité des DH avec la spécificité culturelle japonaise, mais qui précisément se sont interrogés sur une question à la fois modeste et audacieuse.

Modeste, parce que pour les intellectuels du Japon moderne qui étaient obsédés par l'idée de manque ou déficit de l'individu, il fallait d'abord rattraper le modèle occidental. La Constitution impériale de 1889 ainsi que son **application** démocratisante dans les années 1910-1935 ont lancé le processus de ce rattrapage. A la suite d'une réaction militariste virulente entre 1935 et 1945, le peuple japonais a fini par obtenir, en 1946, une constitution démocratique signifiant une consécration juridique des principes universels des DH. Il n'en reste pas moins que, dans la réalité sociale, l'idéal constitutionnel engendre une réticence plus au moins forte. La question qui se pose n'est donc toujours pas facile, mais modeste. Audacieuse, en ce sens qu'au-delà d'un simple rattrapage du modèle occidental, nos maîtres à penser devaient se charger de dépasser intellectuellement leur modèle: ne pas suivre l'Occident colonialiste et l'Occident si l'on peut dire belliqueux se réclamant de la guerre juste.

Voici les trois grandes figures intellectuelles que nous allons visiter:

- NAKAE Chômin (1847-1901): son pamphlet publié en 1887 à la veille de la proclamation de la Constitution impériale, intitulé *Dialogues politiques entre trois ivrognes*, traduction française, CNRS Editions, 2008 (<http://www.reseau-asie.com/ouvrage/collection-reseau-asie/dialogues-politiques-entre-trois-ivrognes/>).

- MARUYAMA Masao (1914-1996) : théorie de « basso ostinato » culturel.

- KATO Shuichi (1919-2008): théorie de la « culture métisse ».

Les écrits représentatifs de Maruyama et de Katô sont publiés en français dans *Cent ans de la pensée du Japon*, 1 et 2, Philippe Piquier.

Bibliographie (très) sélective

Outre les trois œuvres principales de nos trois maîtres à penser.

Sur les idées générales et détaillées de l'auteur:

- HIGUCHI Yoïchi, *Le constitutionnalisme entre l'Occident et le Japon* (Helbing et Lichtenhahn, 2001), surtout le chapitre 1 qui développe une thèse des « quatre Quatre-vingt-neuf ».

- du même auteur, *Constitution, idée universelle, expressions diversifiées* (Société de Législation Comparée, 2006).

A propos du commentaire fait par le grand historien français sur le rapport présenté par HIGUCHI lors du Congrès mondial du bicentenaire de la Révolution française:

- Maurice Agulhon, « Lecture de la Révolution », in *Images de la Révolution française*, tome 4 (dir. Michel Vovelle, Pergamon Press, 1989).

Quant à l'observation donnée par l'un des constitutionnalistes représentatifs de France dans son manuel sur les civilisations extra-européennes face à la démocratie:

- Bernard Chantebout, *Droit constitutionnel* (23ème édition, Sirey, 2006), à comparer aux éditions précédentes (par exemple, 14ème édition, 1997) : entre les deux dates, il y a eu un échange de points de vue entre nous deux.

Texte n°3 : immigration et intégration ; nationalisme et cosmopolitisme (axe n°2)

Gérard Noiriel

A propos des usages publics de l'histoire

La question des usages politiques de l'histoire a pris une grande importance depuis quelques années dans un grand nombre de pays, illustrant le retour des logiques identitaires que l'on croyait obsolètes depuis 1945.

Pour comprendre les raisons de cette instrumentalisation de l'histoire, il faut commencer par distinguer soigneusement les termes « histoire » et « mémoire ». En français, comme dans la plupart des langues européennes, le mot « histoire » a plusieurs sens. Dans le langage courant, il désigne la *réalité* du passé, l'ensemble des événements qui ont réellement eu lieu. Mais il désigne aussi les *discours* tenus sur le passé. Parmi ces discours, on peut distinguer deux grands ensembles. Le premier concerne les récits de *fiction*. C'est le modèle du roman ou du conte pour enfant. Il consiste à « raconter une histoire » avec des personnages, une intrigue, etc. Le second ensemble réunit les discours qui affichent une prétention de *vérité*, en s'appuyant sur des événements qui ont réellement eu lieu. Ces discours de vérité peuvent eux-mêmes être répartis en deux sous-ensembles, que j'appelle l'histoire-mémoire et l'histoire-science.

L'histoire-mémoire a une fonction commémorative. Elle vise à « sauver de l'oubli » des événements ou des communautés. Le discours mémoriel est un discours normatif qui juge les acteurs du passé en dénonçant les uns et en réhabilitant les autres. C'est un discours qui met en scène, le plus souvent, des victimes et des coupables. Ce rapport au passé est omniprésent dans toutes les sociétés car tous les êtres humains ont une mémoire qui leur est propre. Cette mémoire est subjective et même affective. Elle est faite des souvenirs laissés par les événements, les bonheurs et les souffrances que nous avons vécus ; elle conserve les traces du passé que nous avons intériorisées. La mémoire collective repose sur un travail de sélection des souvenirs individuels qui privilégie certains aspects du passé au détriment des autres, travail réalisé par des « entrepreneurs de mémoire » qui parlent au nom de leur groupe d'appartenance (« nous » au lieu de « je »). Ce passage du privé au public est essentiel car c'est lui qui permet de conforter l'identité collective d'un groupe social le plus souvent contre des entreprises mémorielles concurrentes. Pendant très longtemps, cette histoire-mémoire a été le seul type de discours développé sur le passé. A partir du XIXe siècle, l'émergence d'une science de l'histoire a permis le développement d'un discours échappant partiellement aux exigences de la mémoire. Le rôle des historiens professionnels est, en effet, de comprendre le passé, pas de le juger. Néanmoins, cet idéal d'objectivité a été d'emblée contredit par le fait que l'histoire-science est apparue au moment même où se constituaient les Etats-nations modernes. Même s'ils disposent d'une autonomie professionnelle, les historiens sont liés à leur Etat. C'est ce qui explique le rôle que beaucoup d'entre eux ont joué dans le développement du nationalisme.

L'exemple de la France montre que le monde des historiens est aujourd'hui partagé entre ceux qui sont proches du pôle scientifique et ceux qui sont proches du pôle mémoriel. Ces divergences sont nettement apparues à propos des lois adoptées par le gouvernement visant à célébrer les aspects « positifs » de la colonisation (loi du 23 février 2005) ou, plus récemment à propos du projet de « musée de l'histoire de France ».

Bibliographie sommaire :

Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1993 (1949).

Marcel Detienne, *Les Grecs et nous*, Paris, Perrin, 2009.

John R. Gillis (ed), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton, 1994.

Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1964.

Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, Paris, Hautes Etudes/Gallimard/Le Seuil, 1997.

Gérard Noiriel, *Dire la vérité au pouvoir. Les intellectuels en question*, Marseille, Agone, 2010.

Gérard Noiriel, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Belin, 1996.

Leopold von Ranke, Zur Geschichte der germanischen und romanischen Völker, 1824.

Texte n°4 : construction des identités individuelles et collectives ; autochtonie (axe n°3)

Marcel Detienne

L'Autochtonie entre l'Identité Nationale et les Peuples Autochtones.

Autochtonie : pour le monde sinisé, le mot et la notion sont, d'évidence, exotiques. *Autochton*, en grec ancien, signifie « qui naît en la terre même où il se trouve », et, en Europe, depuis deux millénaires, tout ce qui est grec est déclaré fondamental, reconnu comme « sacré ».

Le Japon comme la Chine autant que les Amériques savent aujourd'hui que le dit « Evangile-Bonne Nouvelle » parle grec, s'écrit en grec comme la Bible des Septantes. En Europe, la France et l'Allemagne rivalisent dans la revendication de l'autochtonie, depuis le milieu du 19^e siècle. Une petite cité grecque, aux alentours de 450 avant JC, invente une mythologie de l'Autochtone et forge une idéologie de l'Autochtonie dans un discours à soi, prononcé chaque année dans son « cimetière national » pour ses morts à la guerre (en France, le premier site de l'Identité Nationale, c'est le Ministère des Anciens Combattants, et, depuis Barrès, on sait que pour fonder la conscience nationale, il suffit d'avoir un cimetière et une chaire d'histoire) Deux traits caractérisent l'Oraison Funèbre en forme d'éloge de la cité d'Athéna, la plus douée pour l'hypertrophie de l'Ego : le premier, que les Athéniens, surgis de la terre même de l'Attique, sont les mêmes hommes depuis les origines. Le second, que les autres cités, et il y en a des centaines, sont déclarées hybrides, composées d'étrangers, d'immigrés, de non-autochtones. L'autochtonie s'affirme avec le mépris et la haine des autres, ainsi se fortifie l'identité enracinée dans l'autochtonie. Le monde colonial a multiplié les formes d'indigénat : aborigènes, natifs, naturels, « natives ». Aujourd'hui, ce sont les Peuples Premiers et les Peuples Autochtones qui se voient reconnaître des Droits très étendus par l'ONU (29 juin 2006).

Une approche comparative conduit à mettre en perspective aussi bien les différents nationalismes de France, en Allemagne, en Italie et en Espagne que les représentations des Identités Nationales de la Padanie (Italie du Nord) ou de la France contemporaine, celle qui discrimine les nomades, les immigrés avec les sans-papiers au nom de la « préférence nationale », telle qu'elle est affichée au fronton d'un Ministère de l'Identité Nationale (provisoirement rapatrié dans le Ministère de l'Intérieur) et cultivée par une Histoire de la France, née d'elle-même depuis le Néanderthal de Lascaux. Entre la Serbie, la Nouvelle Calédonie, le Rwanda, le Canada, la Chine, le Japon et tant d'autres « nations », une anthropologie comparative et expérimentale permet d'analyser les différentes configurations qui combinent à leur manière des composantes telles que la terre, les morts, le sang, les ancêtres et les racines. Les « imaginaires nationaux », d'hier et de demain, déploient un vaste domaine de recherche essentiel dans l'Europe en devenir avec ses multiples cultures et dans un espace global avec ses identités policières et digitales.

Bibliographie sommaire :

Detienne Marcel, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Seuil, 2003.

Detienne Marcel, *Comparer l'incomparable*, Nouvelle édition augmentée d'une préface, Points, 2009.

Detienne Marcel, *L'identité nationale, une énigme* ; Gallimard, Folio histoire n°177; 05/2010

Noiriel Gérard, *A quoi sert l'identité nationale ?*, Agone, 2007.

Noiriel Gérard, *La tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe, 1793-1993*, Paris, Calman-Lévy, 1991.

Noiriel Gérard, *Etat, Nation et immigration (2001)*, Paris, Gallimard « Folio histoire », 2005.

Consultable en ligne (entre autres) :

« Comment être français ? » : http://www.dailymotion.com/video/xb39d8_marcel-detienne-1-comment-etre-fran_news

« Sur l'identité nationale » : http://www.dailymotion.com/video/xb39ex_marcel-detienne-y-2-sur-l-identite_news

Texte n°5 : minorités, laïcité, genre (Axe n°4)

Micheline Milot

***Laïcité et minorités religieuses.
Du principe de séparation à celui de la reconnaissance***

La notion de laïcité a longtemps été strictement liée à la France, au point qu'elle fut désignée comme une « exception française ». Pourtant, les principes qui constituent l'aménagement politique et juridique de la laïcité ont été mis en œuvre dans divers pays avant que ce ne soit le cas en France. L'Amérique du Nord a notamment instauré le principe de séparation de l'État et des religions (États-Unis) et de liberté de culte (Canada) alors même que le mot laïcité n'était pas encore apparu dans les dictionnaires. Une caractéristique importante et qui contraste avec la situation qui a prévalu en France : en Amérique du Nord, les principes de l'aménagement laïque n'ont pas été érigés par l'État pour s'affranchir du pouvoir d'une institution religieuse hégémonique. Dans le « Nouveau Monde », surtout à partir de la seconde moitié du 18^e siècle, *séparation de l'État et des Églises* s'est produite sans conflit majeur et la *reconnaissance* de la liberté de religion s'est instituée rapidement. Bref, la recherche d'une coexistence pacifique a prévalu sur les aspects anticléricaux qui ont marqué l'imaginaire de la laïcité française en dehors de l'Hexagone.

La notion de laïcité est-elle pour autant pertinente pour aborder, dans la modernité avancée, les modes d'aménagements de la diversité, la reconnaissance des singularités et les préoccupations relatives à l'identité nationale ? Ma réponse est positive. Il faut cependant constituer la laïcité en un concept analytique et comparatif. Pour ce faire, il faut extraire la laïcité du contexte franco-français, de manière à l'affranchir d'une interprétation étroite ou strictement nationale qui ne rend pas compte de la réalité complexe du modèle politico-juridique de l'aménagement laïque. La laïcité française n'est dès lors pas envisagée comme une référence servant à mesurer les régimes de relations entre l'État et les religions, mais comme un cas parmi d'autres.

Si la laïcité n'est pas que française, c'est que les principes constitutifs de la laïcité peuvent exister et se trouver mis en application dans diverses sociétés sans que le terme laïcité ne vienne désigner ces différents dispositifs nationaux. Quels sont alors ces principes constitutifs ? Une erreur courante est d'associer la laïcité à la seule séparation entre l'État et les groupes de convictions. Or, la séparation est l'un des principes, mais non le seul et parfois, elle n'est pas le plus déterminant d'un État laïque. Dans la philosophie politique (par exemple chez John Locke), ce fut d'abord la liberté de conscience et la non-discrimination entre des citoyens qui ne partagent pas les mêmes croyances qui furent formulées comme les finalités recherchées pour la paix sociale. Ces deux finalités comportaient cependant des exigences à l'égard de l'État : que celui-ci se montre impartial et qu'il soit libre d'élaborer des normes collectives pour tous les citoyens.

À partir des deux *finalités* que sont la liberté de conscience et l'égalité, et des deux *moyens* politiques pour les garantir, soit la neutralité et la séparation, il est possible d'analyser différents cas de figure des aménagements politiques relatifs à la diversité des convictions dans une société. Certains considèrent les demandes de reconnaissance des singularités comme une menace à l'unité nationale, alors que d'autres y voient une modalité du vivre-ensemble, voire un *mode de raisonnement éthique*.

Le principe de séparation ne représente sans doute plus, en Occident tout au moins, un bien à conquérir pour garantir la suprématie de l'État et les libertés publiques. Le pluralisme inhérent aux sociétés actuelles rend impossible toute emprise globalisante d'une religion sur l'ensemble du corps social. Selon le processus historique ayant conduit à l'autonomie de l'État vis-à-vis la religion, on retrouve deux configurations de la laïcité. La première renvoie à une promulgation *constitutionnelle*, comme en France et en Turquie. Dans le second cas de figure, la laïcité s'insère dans l'action politique comme une composante *effective* de la protection des libertés, sans que le mot laïcité ne soit formulé dans le droit. On pense ici aux exemples typiques des États-Unis et du Canada. Dans les deux cas, les critères d'évaluation de la neutralité politique résident dans ses

effets empiriques, soit la non-discrimination entre les citoyens, quelles que soient leurs convictions morales ou religieuses.

Si la liberté de conscience et de religion est considérée chose acquise dans les États de droit, elle est sans doute l'une des libertés fondamentales qui suscite le plus de questionnements relatifs à son aménagement, à sa régulation, à sa portée et à ses limites. Les appartenances religieuses des citoyens peuvent-elles s'exprimer dans les institutions publiques ? La laïcité exige-t-elle l'effacement de la religion dans la sphère publique et son repli dans la sphère de l'intime ? On s'interroge sur la position que l'État doit adopter concernant les multiples formes d'expression publiques de la religion. La tradition religieuse à laquelle s'identifie la majorité de la population entraîne-t-elle pour celle-ci des droits ou des privilèges distincts par rapport aux autres confessions, compte tenu de son importance dans le développement historique d'une nation ? Face à la rapidité des changements que provoque la diversité croissante, plusieurs se demandent s'il existe un modèle « idéal » de laïcité, forgeant l'identité nationale par-delà les singularités.

On peut considérer la conduite de l'État concernant les droits fondamentaux en matière de religion comme un indicateur fort du type de laïcité dans la modernité avancée et un révélateur des conceptions dominantes à l'égard du pluralisme. Le respect des libertés et des droits fondamentaux en matière de religion exige une prestation positive de la part de l'État laïque, alors que la neutralité se formule plutôt comme exigence restrictive à l'égard du politique. L'État ne peut se contenter d'affirmer l'importance des libertés religieuses sans veiller à ce que les conditions politiques et institutionnelles garantissent aux citoyens la possibilité de les vivre au quotidien. *L'écart entre la proclamation des droits formels et la reconnaissance des droits concrets peut être plus ou moins prononcé*, avec des conséquences importantes sur le vivre ensemble et la confiance mutuelle entre les citoyens.

Il existe d'ailleurs une grande variabilité dans l'interprétation juridique des libertés religieuses selon les pays. On n'a qu'à penser à la problématique du port du voile islamique : sujet de débats passionnés et objet de législation en France; libre expression de l'adhésion religieuse dans plusieurs pays d'Europe et d'Amérique du Nord. Entrent en concurrence ou même en conflit frontal avec les libertés religieuses d'autres valeurs démocratiques ou systèmes normatifs qui définissent une nation (prédominance de l'appartenance citoyenne ou de l'autonomie de pensée, égalité des sexes, etc.). La recherche d'un équilibre entre ce que l'État considère comme les valeurs fondamentales de l'identité nationale et les limites raisonnables de la liberté religieuse des individus pose tout un défi à l'exercice de la neutralité politique. L'équilibre s'établit en fonction de la conception de la laïcité qui prévaut : ici, « valeur » normative d'une citoyenneté unifiée et là, « cadre d'aménagement » institutionnel d'intégration des différences.

Application à la situation du Québec

Le Québec est la seule province du Canada à majorité francophone et d'origine catholique. C'est une société à la fois tournée vers l'Europe - notamment la France dont elle fut une colonie -, et influencée par l'Amérique du Nord anglo-saxonne. Sous la poussée de l'immigration, particulièrement les nouveaux citoyens d'origine musulmane, deux modèles d'aménagement de la diversité et de l'intégration se trouvent mis en débat depuis quelques années. L'un, inspiré du modèle français, veut faire prévaloir l'identité collective sur les singularités individuelles, surtout religieuses, et un autre, inspiré de la reconnaissance des différences, voit en cette reconnaissance un gage de justice et d'intégration sociale. Les effets de ces débats se font déjà sentir chez les immigrants, mais auront des conséquences importantes sur l'intégration de ceux-ci selon le modèle qui deviendra prédominant. J'examinerai ces conceptions antagonistes et leurs effets sociaux, à la lumière des principes de laïcité et des enjeux de la reconnaissance.

Bibliographie sélective

- Baubérot, J. et M. Milot (2011), *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil.
- Bosset, P., P. Eid, S. Lebel-Grenier et M. Milot (2009). *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Laliberté, R. (dir.), *À la rencontre d'un Québec qui bouge. Introduction générale au Québec*, Paris, Les éditions du Cths.
- McAndrew, M., (2010). *Les majorités fragiles et l'éducation*, Montréal, Les Presses de

l'Université de Montréal.

Milot, M., (2010). « Quand la religion dérange. La laïcité en débat au Québec », *Nos Diverses Cités*, no 7, 90-95. http://canada.metropolis.net/publications/index_f.htm

Milot, M. (2009). Le Québec et la laïcité. In R. Laliberté (dir.), *À la rencontre d'un Québec qui bouge. Introduction générale au Québec*, Paris, Les éditions du Cths p. 63–76.

Milot, M., (2002). *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols Publishers, Bibliothèque de l'École des Hautes Études/Sorbonne.

Milot, M. (dir) (2005). *Bulletin d'histoire politique*, numéro spécial : « Laïcité au Québec et en France », Montréal, 13, 3.

Woehrling, J. (1998). « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », *Revue de droit de McGill / McGill Law Journal*, vol. 43, p. 325-401. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/jspui/handle/1866/1398>