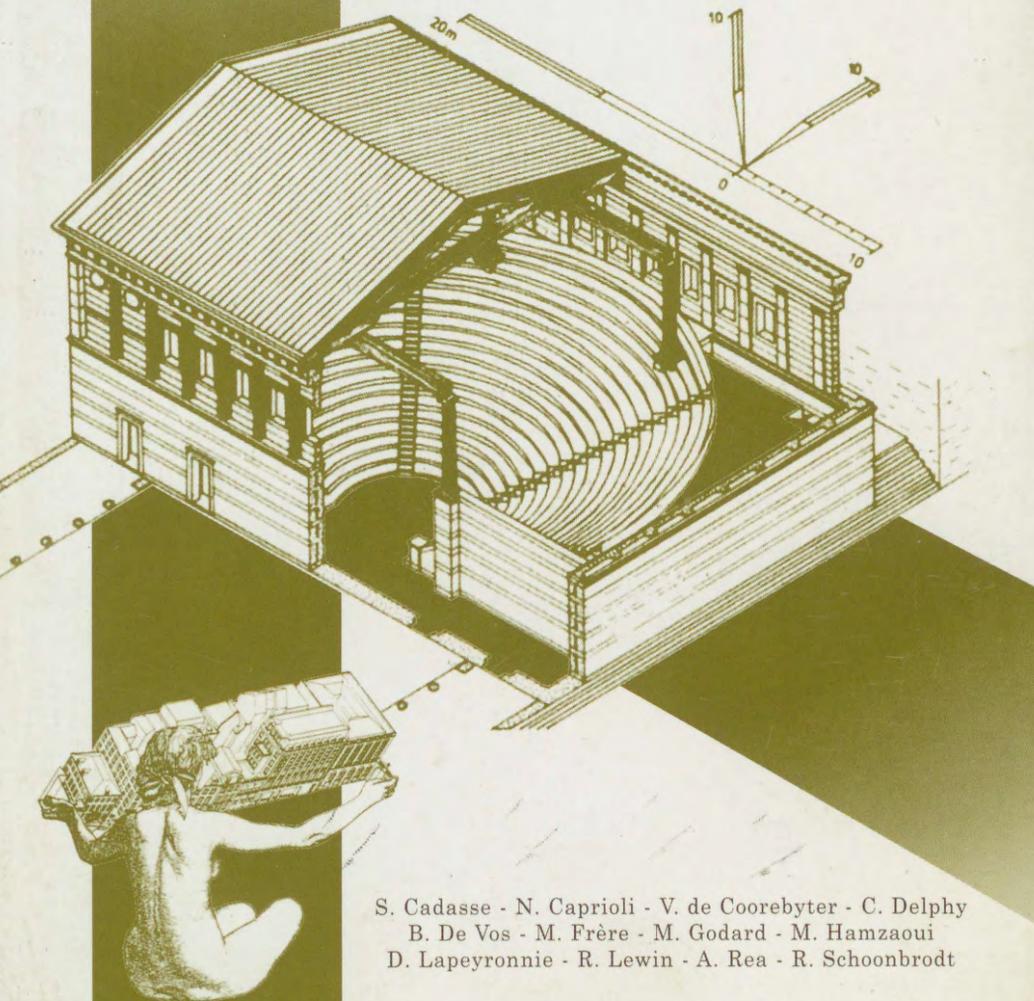


Ville de citoyens ou
mosaïque de communautés ?



S. Cadasse - N. Caprioli - V. de Coorebyter - C. Delphy
B. De Vos - M. Frère - M. Godard - M. Hamzaoui
D. Lapeyronnie - R. Lewin - A. Rea - R. Schoonbrodt

Les Cahiers Marxistes

Référant aux courants marxistes, la revue tend à considérer la société comme totalité ; à privilégier donc une approche multidisciplinaire critique et l'articulation entre théories et pratiques sociales. Les engagements y seront assumés comme clé de scientificité ou comme valeur philosophique et morale. La revue se conçoit comme lien entre chercheurs, citoyens actifs et responsables d'organisations sociales et politiques. Elle procède actuellement plutôt par thème.

abonnement (5 numéros)

pour la Belgique 30 EUR

pour l'Union Eur. 35 EUR

hors Union Eur. 40 EUR

au compte **001-1047600-76** des

CM av. Derache, 94 b. 6,

1050 Bruxelles,

ou carte VISA/MASTERCARD

Tél/fax : 0032-2-650.49.21.

E-mail : cmarx@ulb.ac.be

www.ulb.ac.be/socio/cmarx

comité de rédaction

Mateo Alaluf, Jacques Aron,
Claire Billen, Francis Bismans,
Yannick Bovy, Albert Carton,
Barbara Delcourt, Pascal Delwit,
Pierre Gillis, Michel Godard,
Serge Govaert, Jean-Jacques
Heirwegh, Rosine Lewin, Jean-
Paul Mahoux, Jacques Moins,
Jacques Nagels, Nadine Plateau,
Maggy Rayet, Claude Renard,
Jean-Maurice Rosier, Christian
Vandermotten, Benoît Verhaegen.

rédacteurs en chef

Pierre Gillis & Michel Godard

secrétariat, mise en page & couverture

Thomas Perissino

Sommaire

<i>Edito</i>		3
• Sables mouvants	Marc Frère	11
• Laïcité, séparation, cohabitation	Vincent de Coorebyter	23
• Les références religieuses dans l'éducation à la vie sociale	René Schoonbrodt	43
• Les conceptions de l'intégration en débat	Andrea Rea	61
• Construire la solidarité en actes	Bernard De Vos	77
• Foulard islamique : les vrais enjeux	Rosine Lewin	97
• Vote ethnique ?	Nathalie Caprioli et Rosine Lewin	115
• Du social communautaire à la gestion des problèmes sociaux localisés	Mejed Hamzaoui	121
• Communauté et société, territoire et espace, servitude et liberté	Michel Godard	133
• La ville disjonctive	Didier Lapeyronnie	143
• L'expérience du mouvement français «Ni putes, ni soumises»	Samira Cadasse	163
• La manipulation du genre par le racisme anti-maghrébin	Christine Delphy	175
<i>Mouvement des idées</i>		191
<i>Lectures</i>		197

Ville de citoyens ou mosaïque de communautés ?

Ce numéro s'affiche en logo de couverture comme une co-production CM-ARAU, de notre revue et de l'Atelier de recherche et d'action urbaines de Bruxelles. Le thème, en effet, fut d'abord celui de la 35^e Ecole urbaine de l'Arau au printemps 2004, qui visait d'emblée au-delà du cadre bruxellois de sa formulation¹, et plusieurs intervenants du cycle de conférences de l'Arau se retrouvent contributeurs de ce numéro des *Cahiers*.

S'agissant d'une ambition de ré-articuler laïcité et démocratie, autant dire que le projet fut difficile à construire et que ce numéro ne proclame pas un achèvement, mais plutôt une tension, à dynamiser : entre plusieurs conceptions de la laïcité, de l'Ecole, des relations de genre, des phénomènes communautaires et plusieurs appréciations des dimensions religieuses de ceux-ci. Comme l'indique *in fine* Christine Delphy à propos de la France et du foulard, le débat a divisé les démocrates, la gauche et chacune de ses composantes, dont les féministes,... et il fut vif à l'Arau. Nous avons la conviction qu'il est nécessaire de le poursuivre, non de le couvrir pudiquement, et espérons que nos pages y contribuent utilement.

Côté CM, il ne s'agit pas en l'espèce de ranimer la flamme philosophique d'un athéisme marxiste (parfois erratique, dans certaines de ses dérives soviétiques notamment), mais bien pour nous de revisiter le champ, politique, d'un anti-cléricalisme de gauche : il était, et reste juste de com-

1. Les sténogrammes des interventions sont publiés séparément par l'Arau. Infos sur le site <http://arau.org>. Tél. : 02 219 33 45 – courriel : arau@swing.be.
La semaine des conférences s'est déroulée du 22 au 26 mars 2004 sous le titre «Bruxelles - une ville de citoyens ou une mosaïque de communautés?».

battre l'Eglise catholique comme appareil idéologique d'Etat – bourgeois à la fin, mais aussi d'Ancien régime, et fort longtemps, ci et là encore aujourd'hui militariste et agrarien – notamment comme organisatrice de contrôle (et de division) de la classe ouvrière, de consentement à sa domination ; il était et reste requis simultanément, dans le mouvement ouvrier, de respecter les convictions proprement religieuses des travailleurs chrétiens. Aujourd'hui, celles des travailleurs musulmans doivent sans réserve être respectées de même. Et si possible, mieux, c'est-à-dire en évitant quelques errements. Mais que dire à propos d'une très hypothétique «Eglise» mahométane ?

D'abord que nous combattons tout uniment les formules «*Gott mit Uns + Guide suprême*», quelles qu'en soient les déclinaisons de langues et religions. Et encore, que s'il y a des chrétiens démocrates, des chrétiens progressistes, et des chrétiens engagés pour le socialisme, il doit bien y avoir des musulmans à reconnaître pareillement, aux divers degrés de camaraderie promérités. On attend les «radicaux islamiques» sur le terrain concret des luttes sociales.

Toutefois, les avatars actuels des Eglises «chrétiennes» américaines doivent retenir notre attention. Il ne faut pas nécessairement un organigramme centralisé, façon Vatican-Pologne, pour constituer un appareil idéologique d'Etat : *Dubbelyou* en commandeur des croyants est au moins aussi efficient que feu Hassan II – du moins pour un petit 30.5 % pieux des *cow-boys*² – mais avec en prime, hélas, le Pentagone, Wall Street et les pétroliers.

La mainmise de Riad et d'Ankara sur les mosquées et les cours de religion de Belgique – encore merci à Baudouin de Saxe-Cobourg – doit être refusée et démantelée : cela ne devrait faire aucun doute – mais cela reste à réaliser – pour aucun démocrate. Tout comme la nécessité, étudiée depuis des décennies, de créer une école supérieure belge d'islamologie. Mais s'il faut sans doute relativiser la nuisance d'appareils d'Etat étrangers à l'importation, il ne faut pas pour autant sous-estimer celle d'un réseau hétéroclite de prêcheurs illuminés, même sans papes ou avec plusieurs petits.

De la laïcité ...

Notre numéro commence par trois contributions de fond sur la laïcité. La première de **Marc Frère**, président de l'Arau, indique le questionnement qui a prévalu dans le collectif pour lancer un débat public et en fixer un

2. Les électeurs de Bush en 2004 : 51 % de 60 % de votants.

premier pôle (l'autre étant celui du racisme et de la xénophobie). Au regard du chaud et froid du débat français sur le *hijab*, nous n'avons encore eu en Belgique que quelques éternuements, mais la question de l'École démocratique n'y est pas moins posée : chacun comprend que des ségrégations – sociales, spatiales et finalement ethnicisées – menacent, et pas d'aujourd'hui, ce qui reste un projet émancipateur, et que le voile n'est en l'affaire qu'un modeste... écran, un *string* plutôt. C'est par l'École que Marc Frère en appelle à la tradition libérale et socialiste et à l'histoire de la démocratisation³, à la République et aux Lumières, pour souder démocratie et laïcité. A raison, et honnis soient les cléricaux belges toujours prêts à ànonner sur «l'exception française» ! Mais c'est à la mondialisation et à la marchandisation, à l'individualisme néolibéral qu'il impute le recul du politique et son double corollaire : à la fois, le retour des religieux, les inclinations fondamentalistes, d'une part, et les poussées xénophobes, nationalistes et d'extrême-droite, d'autre part. Symétrie, sinon complémentarité à méditer. Le débat commence sans doute avec les conclusions de Marc Frère sur «*la culture de référence*» – entendre, au singulier, unique, la démocratie-laïcité conquise en 1789 – et avec sa critique conjointe du communautarisme et du multiculturalisme au nom de l'assimilation, ou plus précisément de «*l'intégration républicaine*» : c'est qu'il y a loin de la coupe aux lèvres, *hic et nunc* en matière d'intégration, sans même compter les discussions à l'échelon suivant, celui de l'Europe, «*des nations*» dans la perspective adoptée.

Le deuxième intervenant est **Vincent de Coorebyter**, dont la double approche de philosophe et de politologue du CRISP engage un examen de la laïcité des «*pilliers*» à la belge. L'équation de départ paraît partagée avec Marc Frère : laïcité de l'Etat = démocraties ouest-européennes. Mais il s'agit toutefois d'emblée ici des rapports entre Eglises et Etat – avec l'hypothèse implicite que ce sont en général des appareils essentiellement différents et concurrents, et non pas semblables ou complémentaires – et principalement du mouvement de leur séparation. Si bien que c'est tout à fait explicitement que l'auteur écarte alors une définition de la laïcité qui renvoie le religieux dans la sphère privée : forme adoucie, argumente-t-il, d'un régime de séparation qui, à l'extrême, formerait un régime de ghettos... ne serait donc pas constitutif d'un vivre ensemble,... et donc pas démocratique. Le plaidoyer subséquent pour la cohabitation des religions, et des Eglises, pour la reconnaissance de la diversité, du pluralisme, de l'égalité des convictions, en débordant des

3. Il fait incidemment comparaître Clithène, l'athénien du VI^e siècle avant Jésus-Christ, un des concepteurs de la démocratie de son temps. L'axono du *bouleuterion* de la couverture – la maison de la *Boulé*, l'espèce de parlement révolutionné par Clithène – ne peut former qu'un fraternel salut à la belle dame de l'Arau.

individus et des associations privées pour inclure des institutions cléricales par ailleurs en recul, pourra être reçu comme une ultime manière de «sauver le broi». On ne saurait pourtant minimiser la portée de ce plaidoyer, notamment en mesurant le chemin parcouru, avec l'auteur qui nous en donne une analyse circonstanciée, juridique et historique. Il faut noter en passant un point de cristallisation du débat sur la neutralité et la fonction des écoles publiques : doit-on en sortir «bons petits soldats laïques, idéologiquement neutres et respectueux de toutes les croyances»⁴ ? Question qui, malgré une concaténation de termes étonnante, ramène, entre autres, à celles des rapports de la sphère privée et de la sphère publique.

Le troisième intervenant est **René Schoonbrodt**, qui invoque d'emblée «un pays fragmenté» mais «uni par la culture politique», celle précisément de la séparation du religieux et du politique, «lourde de l'histoire des ajustements» entre lesdits fragments. La séparation qui, pour l'auteur, menace ces ajustements, c'est celle des groupes sociaux, des individualismes et replis entre soi, au détriment des plus faibles. René Schoonbrodt plaide en conséquence pour «un socle culturel fort et partagé afin de tisser solidement des liens sociaux solidaires». Avec en corollaire, un refus articulé du communautarisme, une mise en garde contre son développement informel, notamment sous les formes religieuses qu'il prend parmi les immigrés et enfants d'immigrés maghrébins ; et une critique frontale de ceux qui, à gauche, s'en font directement ou indirectement les défenseurs ou n'en mesurent pas les dangers, notamment sous la forme plus générale du multiculturalisme. C'est sur ce terrain, on s'en doute que le débat fut – avant et pendant l'Ecole urbaine de l'Arau – et reste le plus vif.

... à la stigmatisation des immigrés et/ou des jeunes

Les contributions suivantes nous ramènent à des observations sociales plus directes, et au cadre belge ou bruxellois.

Nous avons d'abord, de la plume d'**Andrea Rea**, une présentation des conceptions à l'œuvre de «l'intégration» – comprendre requise «des immigrés» – qui s'affrontent sur le marché des références : française, britannique, nord-américaine,... Problème des Etats-nations, solution par les villes, l'auteur propose d'abord une «précaution de perspective» : ne pas oublier l'intégration socio-économique. Il passe ensuite en revue les

4. Vincent de Coorebyter répond que non, que ce serait transformer «une obligation que l'Etat s'impose à lui-même en une obligation faite au citoyen».

politiques menées, notamment en matière d'accès à la nationalité, et leur évolution, en insistant notamment sur «*l'injonction paradoxale*» faite aux immigrés européens (et pas aux nord-américains) par les sociétés d'accueil : acceptation et dénégation sont combinées dans l'exigence d'assimilation. Le mythe du retour a piégé les «hôtes», les uns et les autres. La deuxième partie de la contribution rappelle quelques données belges et bruxelloises, en insistant notamment sur le fait que le «*repli entre soi*» est d'abord social – par exemple dans le chef des expatriés internationaux de Bruxelles – et non ethnico-spatial : l'intégrisme eurocratique paraît en somme plus évident que le musulman.

L'expérience relatée ensuite est celle de **Bernard De Vos**. Outre la réalité durcie des ségrégations urbaines, il nous indique que, en matière d'immigration, le problème visé par la grogne populaire, celui des jeunes garçons maghrébins, est d'abord à considérer comme problème de l'ensemble des jeunes pris dans un processus d'exclusion, dans une société qui leur propose peu de place, et aucun projet pour une masse d'entre eux. Le hasard de l'histoire et de la démographie fait qu'il s'agit, dans un certain nombre de villes, de jeunes maghrébins.

Nous ne pouvions évidemment pas passer à côté «*du foulard*», ni des crispations sur le paradoxal succès politique récent des «*nouveaux Belges*». Cette notion même vaut par sa place dans la longue liste des mots politiquement incorrects. **Rosine Lewin**, rejointe par **Nathalie Caprioli**, s'est attachée à nous préparer un dossier à multiples facettes : statut du culte musulman, luttes en première ligne des enseignants,... outre une mise au point sur l'histoire dudit foulard dans les écoles, versions dûment distinguées, la française et la belge. Son propos est centré sur le danger d'interdire, d'ajouter un facteur d'exclusion à l'égard des jeunes musulmanes, d'autant que les motifs de porter, et souvent du choix de porter le *hijab* sont notoirement très divers.

Il y a communautaire et communautaire

La partie belge du numéro s'achève par deux articles de réflexion sur des sujets connexes, ou particuliers. Le premier fait écho aux critiques de Bernard De Vos sur la «*territorialisation*» – de plus en plus réductrice et réduite à des micro-espaces – du travail social mené en milieu jeune (outre sa dimension sécuritaire et faussement éducative).

Mejed Hamzaoui nous rappelle que cette territorialisation est un processus général qui affecte l'ensemble du travail social : les politiques «*sectorielles*», visant des catégories de bénéficiaires et typiques du développement sous scénario keynésien de la sécurité sociale – univer-

selle, solidaire et assurantielle dans son principe – sont battues en brèche par des projets de travail «*social-local*» individualisant et «*acti-vant*» dans son principe. Une image, qui n'est pas de l'auteur, saute aux yeux : on passe du terrain de l'action syndicale à celui de la «*mission locale*» communale.

Ce passage au local prend de plus un sens tout particulier sur un espace urbain ségrégué : voilà le travail social devenu communautaire, mais pratiquement en sens inverse de ce qui s'était construit sous cette dénomination des années 1960-70, travail en collectif *versus* travail social individuel.

Le deuxième texte est de votre bien-aimé éditeur, qui a ressorti son car-table d'urbaniste pour repasser du local au communautaire, et retour, en essayant de repérer les articulations possibles entre deux paires de notions, territoire – espace, communauté – société, en invoquant une troisième : servitude et liberté, pour l'actualiser s'il se peut, au bénéfice d'une politique. C'est-à-dire d'un urbanisme.

Expériences françaises

La question d'une sociologie urbaine est de même posée par **Didier Lapeyronnie**, le premier des trois intervenants français qui clôturent le numéro. Le titre de son exposé, «*la ville disjonctive - classes sociales et ségrégation urbaine*» est assez clair. Mais il faut souligner que ses références britanniques et nord-américaines soutiennent l'analyse menée en France : on lira attentivement, pour faire la part de ladite exception française, et pour bien mesurer la part de ce qui nous concerne déjà.

Nous avons ensuite repris la parole de **Samira Cadasse**, une des animatrices du mouvement «Ni putes ni soumises». Parce qu'il nous donne à voir un projet républicain et laïque porté à la base, et par des femmes, et même par des jeunes issues des «*quartiers*» (innommables ...).

Pour terminer, à l'autre pôle annoncé, **Christine Delphy** diagnostique dans le débat français sur le voile à l'école publique «*la manipulation du genre par le racisme anti-maghrébin*». L'héritage colonial algérien ne pèse pas que sur les filiations OAS-FN (et là, il y a bien une spécificité française), comprend-on, mais le propos de l'auteure va au-delà. Elle suggère, un pas plus loin que les ségrégations socio-urbaines de Lapeyronnie, leur reproduction par une sorte de régime de castes : héréditaires en somme, par la couleur de la peau et les patronymes.

A ce stade, le monde ouvrier et populaire est durablement divisé : les petits blancs rabiques se battent contre les basanés, pour les tenir un échelon plus bas, ... avec les tout noirs africains au plus bas.

On n'y est pas ? pas encore ? Regardons bien autour de nous. On doit mener le combat laïque sans menuiser des escaliers sociaux.

Michel Godard et Sadok Boudoukhane

PS. Nous prenons la liberté de souligner nous-mêmes l'intérêt, voire les mérites de la collaboration entre une revue, qui revendique un travail théorico-politique, et un groupe d'action comme l'ARAU.
Perseverare diabolicum.

Sables mouvants

Marc Frère*

*«On tue, on persécute,
on veut empêcher la terre de tourner,
on condamne l'univers de Copernic,
on brûle Giordano Bruno,
on fait abjurer Galilée,
on emprisonne, on déporte, on fait taire, on torture des hommes et
des femmes dont le crime est d'avoir douté, posé des questions et
découvert, au-delà des doctrines officielles, certaines vérités
d'amour et de solidarité humaine.»*

Arlette GREBEL, *Ecoute c'est la nuit*, Editions Galilée, 1981.

Début septembre, deux jeunes filles voilées sont assises dans le tram. L'une des deux pleure et sa compagne tente de la consoler. Elle pleure en expliquant à son amie que la professeure devant laquelle elle devait présenter son examen de rattrapage lui a demandé d'ôter son voile pour passer l'examen. Devant son refus, la professeure a refusé de poursuivre l'examen avec elle. Avec sa compagne, elle cherche des solutions pour tenter d'éviter de «perdre une année». «*Tu dois introduire un recours*», lui conseille son amie. «*C'est scandaleux, ils ne peuvent pas t'empêcher de passer ton examen pour cela*». Elles échafaudent des plans d'action, envisagent de déposer une plainte contre la direction, d'intervenir auprès de l'inspection de l'enseignement, d'écrire au ministre mais finissent par se sentir totalement impuissantes. A plusieurs reprises, elles répètent

* Urbaniste, Président de l'Atelier de recherche et d'action urbaines (ARAU).

avec conviction qu'on ne peut pas les obliger à enlever le voile, qu'aucun texte en Belgique n'existe pour les y obliger. Finalement, devant l'impasse où elles se trouvent, la compagne avance timidement l'idée qu'elle passe quand même son examen en enlevant le voile. Et la jeune fille répond à son amie : «*Si je l'enlève, mon père me tue*».

En quelques minutes, cette scène presque anodine pour l'observateur inattentif révèle le dilemme dans lequel sont plongées des jeunes filles coincées entre la rigueur d'une laïcité anxieuse et la pression sociale d'un patriarcat archaïque. Elle illustre aussi, de manière exemplaire, les défis auxquels nous confronte la coexistence sur un même territoire de populations d'origines diverses. Elle révèle le désarroi qui habite nos consciences confrontées au choc de deux paradigmes : celui des grandes révolutions scientifiques (l'épistémé moderne selon Foucault) et celui que portent les civilisations extra-occidentales. «*D'un côté, changement, saut qualitatif, progrès et mutation, de l'autre, pesanteur sociologique, inertie traditionnelle, sclérose et idéologies de combat*», affirme le philosophe iranien Daryush Shayegan¹. Tel est aussi, à leur niveau, la réalité vécue quotidiennement par les enseignants au sein des écoles.

L'École en première ligne

«*Le problème est donc le suivant : il s'agit de construire une laïcité scolaire capable de distinguer ce qui relève de l'affirmation culturelle des individus*» et qui est un enrichissement pour la collectivité «*et ce qui renvoie au refus antidémocratique de la laïcité*»² et qui menace le vivre ensemble. La position des enseignants, au contact direct, physique, avec ces réalités, en fait les acteurs privilégiés et souvent démunis de cette confrontation. Confrontation à laquelle ils ne sont, la plupart du temps, pas préparés et qu'ignore leur formation. Et ce ne sont pas les appels multiples et variés à un enseignement de la citoyenneté qui y ont changé quoi que ce soit, d'autant qu'ils sont, jusqu'à aujourd'hui, restés sans véritables effets et que l'enseignement ne semble pas être capable de «*répondre aux formidables défis de la globalité et de la complexité dans la vie quotidienne, sociale, politique, nationale et mondiale*»³.

1. Daryush SHAYEGAN, *Le Regard mutilé – Pays traditionnels face à la modernité*, Editions de l'aube, 1996.
2. François DUBET, «La laïcité dans les mutations de l'école», in *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, La découverte/Poche, 1997; j'ai pris la liberté de préciser la portée de la citation.
3. Edgar MORIN, *La Tête bien faite – Repenser la réforme, réformer la pensée*, Editions du Seuil, Paris, 1999.

Ce sont donc des enseignants démunis, obligés de bricoler des réponses individuelles au sein d'établissements scolaires que n'imprègne plus l'esprit des «*humanités*», qui tentent d'assurer ce dialogue chaotique. Bien souvent d'ailleurs, ils le font moins par conviction que pour garantir leur confort vital ou simplement les conditions minimales de quiétude nécessaires à leur enseignement.

Et qui pourrait leur en faire grief alors qu'au plus haut niveau des responsables scolaires, on semble impuissant à prendre la mesure de la crise fondamentale dans laquelle s'enfoncé l'enseignement et qu'on semble ne plus percevoir qu'une des missions essentielles de l'école vise à recréer, génération après génération, les conditions qui permettent l'instauration et le renforcement du débat démocratique. Comme le répète Philippe Meirieu, «*cette mission consiste à refaire inlassablement, avec les jeunes qui lui sont confiés, le geste de Clisthène ordonnant aux tribus athéniennes de sortir de la spirale infernale de la violence, d'apprendre à se parler, à se dégager de la violence primitive et à accéder à la culture et à la civilisation*»⁴.

Cette tâche implique qu'à tous les niveaux de l'enseignement, de la classe au(x) ministre(s), en passant par les réseaux et les directions, on partage cette même ambition et qu'on lui donne vie en l'inscrivant comme axe prioritaire des missions de l'École. Et il y a urgence, c'est le devenir de nos institutions démocratiques qui pourrait en être compromis à terme.

Comme le constate Edgar Morin, à propos de l'inertie des autorités publiques en matière d'enseignement, «*il ne s'agit pas seulement de moderniser la culture : il s'agit aussi de culturiser la modernité*»⁵, et ceci implique qu'on l'inscrive dans le «*contexte et le complexe planétaire*» en la préservant d'impératifs à court terme qui satisfont sans doute les marchés, mais hypothèquent la pérennité des fondements émancipateurs apparus avec la chute de l'Ancien Régime et l'émergence de la citoyenneté.

L'histoire congédiée

«Messieurs, la liberté de conscience, proclamée en 1789, est aujourd'hui plus qu'une loi de l'Etat ; elle est devenue un axiome politique et social qu'il est superflu, désormais, d'inscrire dans la Constitution de la France. Qu'il s'agisse de la communion catholique ou de la communion juive, de la confession d'Augsbourg ou de celle de Genève ; qu'il s'agisse du déisme, avec ses mille formes individuelles, ou de l'indifférence, ou du scept-

4. Philippe MEIRIEU et Marc GUIRAUD, *L'école ou la guerre civile*, Editions Plon, 1997.

5. Edgar MORIN, *op. cit.*

ticisme, ou de la grande école scientifique qui n'accorde son hommage et sa foi qu'à l'expérimentation et à la démonstration effective ; qu'il s'agisse de la négation même, avec ses formules les plus audacieuses, toute philosophie, toute religion, toute doctrine ont droit de cité parmi nous. Ce n'est pas la tolérance seulement que notre société leur assure, c'est la déférence et le respect.

Dès lors, la religion catholique romaine a perdu complètement ce caractère de généralité, d'universalité juridique et obligatoire dont elle a pu se prévaloir dans le cours des siècles précédents. Et il est évident qu'aucune autre religion, qu'aucune autre doctrine n'a hérité de cette universalité et de cette prédominance.

Dès lors aussi, ni la religion catholique, ni aucune autre doctrine ne sauraient aujourd'hui constituer un service public, intéressant la société tout entière. C'est à chaque conscience, ayant sa libre doctrine purement individuelle et privée, respectée à l'égal de la doctrine voisine, à instituer son culte suivant sa foi et suivant les convenances, en pleine liberté. [...]»

Ce texte est extrait de l'exposé des motifs d'une proposition de loi déposée par une série de députés français le 30 juillet 1879 et visant à l'abrogation – obtenue en 1881 – du Concordat intervenu en 1801 entre Napoléon Bonaparte, alors premier Consul, et Pie VII. La Belgique n'a jamais, quant à elle, franchi ce pas et l'on ne sait s'il faut parler d'une spécificité belge ou d'une originalité française, toujours est-il que l'héritage philosophique et politique des nations européennes est directement redevable aux Lumières des fondements sur lesquels tous les Etats modernes se sont constitués.

Ce qui frappe pourtant, dans la manière dont sont aujourd'hui perçus ces principes fondamentaux, c'est la légèreté avec laquelle ils sont reçus et l'audace avec laquelle certains croient pouvoir les remettre en cause. En refusant de faire de l'approche historique un des axes majeurs de toute forme de savoir, l'Ecole elle-même tend à situer ces principes constitutifs de la démocratie dans le domaine du contingent, de l'ornement, d'une mode à laquelle une certaine forme de modernité insouciant et mondialisée pourrait se soustraire.

Peut-on encore parler des Lumières sans apparaître comme un ringard ? L'invocation de la Révolution française⁶, qui consacra la rupture avec l'Ancien Régime, est-elle encore politiquement correcte ? Insister sur le fait que la Constitution adoptée par la Convention américaine en 1787

6. L'Eglise catholique elle-même n'hésite plus à en reconnaître le rôle émancipateur quand récemment le cardinal Danneels constatait que «L'islam existe en Europe et peut accepter les idéaux des Lumières et de la Révolution française - comme nous avons nous-mêmes été obligés de le faire» (source : apic/lesoir).

est une conséquence directe de l'esprit des Lumières, est-il une impertinence ? Rappeler que c'est en décembre 1794 qu'un décret révolutionnaire institua la gratuité et l'obligation de l'école primaire, est-ce vraiment malséant ? Est-il indécent de se souvenir que Montesquieu posa les bases de l'Etat moderne en inventant la séparation des pouvoirs, le même Montesquieu qui définit avec pertinence la justice comme étant la manière de faire échapper le coupable à la vengeance ?

«Car soyons sérieux !, s'insurge Daryush Shayegan. Quelle meilleure garantie avons-nous pour nous défendre contre les abus du pouvoir exécutif, sinon la théorie de la séparation des pouvoirs, prônée par Montesquieu à l'âge des Lumières et qui inspira largement, comme on le sait, la Constitution des Etats-Unis d'Amérique ? Quel meilleur système de protection individuelle avons-nous, sinon le principe de l'habeas corpus qui nous abrite contre les débordements des tentations tyranniques et totalitaires ? Enfin, quelle arme plus efficace avons-nous pour faire face aux intolérances dogmatiques qui fusent de tous les coins du monde, sinon la pensée critique, réflexive, qui a la capacité de se dédoubler, de sortir d'elle-même, de voir l'autre, de casser l'égocentrisme étouffant des gens qui ne voient les choses que par le petit bout de la lorgnette ?»⁷.

Point de conservatisme dans cette reconnaissance des fondements de nos libertés, simplement, humblement, l'hommage respectueux rendu à ce patrimoine dont nous sommes non seulement les héritiers, mais les indispensables continuateurs. Et la volonté aussi d'affirmer qu'il constitue le socle des principes qui nous permettent aujourd'hui de parler librement et sur lequel nous devons poursuivre l'invention perpétuelle de la démocratie.

Refuser le regard historique, en minimiser l'importance, en particulier dans tous les domaines du savoir et dans toutes les grandes manifestations de la culture en général, nous condamne à l'amnésie et au risque de voir resurgir de vieux démons qui attendent leur heure, tapis derrière les portes de l'ignorance. Il nous faut donc renouer sans cesse les fils de la mémoire et creuser les sillons de l'histoire pour comprendre et vivifier la démocratie qui en est le chantier politique le plus abouti.

«Faire société», «naître à la société», c'est donc accepter d'être les héritiers fiers de cette histoire qui nous pousse à nous dépasser et c'est faire partager cet héritage à ceux que les circonstances de l'histoire ont

7. Dariush SHAYEGAN, «Oui, il y a des valeurs universelles», in *Le Nouvel Observateur*, août 2003.

conduits vers nous et qui souhaitent demeurer dans le pays qui les a accueillis. Serons-nous à la hauteur de cet héritage ? Tout dépend, observe Paul Ricœur, «de la capacité que nos concitoyens ont conservée d'entrecroiser dans une laïcité vivante des héritages aussi divers que ceux reçus du passé judéo-chrétien, de la culture gréco-romaine, de la Renaissance et des Lumières, du XIX^e siècle des nations et des socialismes»⁸.

La politique hors jeu?

«Un peu partout, indique Jean-Marie Vincent, on observe une érosion des vieilles cultures politiques, comme la culture républicaine en France. En effet, elles n'arrivent plus à fournir une symbolique cohérente et convaincante des rapports et des échanges politiques (entre citoyen et Etat) ou encore une symbolique de la perfectibilité des systèmes politiques. On entre en conséquence dans une phase où les points de repère deviennent flottants, où les fidélités et allégeances anciennes tendent à s'estomper»⁹.

Alors qu'elle a longtemps porté les espoirs de changement, l'action politique a aujourd'hui perdu à la fois de son efficacité et de sa lisibilité. Progressivement depuis la fin de l'Ancien Régime, elle était parvenue à incarner en quelque sorte un autre possible, elle offrait le moyen de dépasser les clivages et les pesanteurs que faisait porter la sujétion à l'Eglise. En accordant au peuple souverain la capacité de déterminer ses orientations en matière sociale et économique, elle donnait un rôle au citoyen, au sein de la société.

Mais, l'idéologie de l'argent et la primauté de la marchandise et du marché, en passant, entre autres, de l'internationale des peuples qui pouvait nourrir un projet collectif à la mondialisation des capitaux et de la production, ont du même coup privé les responsables politiques et à travers eux, le peuple souverain d'une partie des leviers qui lui permettaient d'agir sur sa destinée et d'être coresponsable de son devenir politico-économique. Ce qui, en conséquence, crée aujourd'hui et nourrit le désarroi, l'indifférence ou le dégoût à l'égard de la politique vient de l'impression que la politique a cessé de pouvoir peser sur les décisions qui orientent le destin des hommes.

8. Paul RICŒUR, *Le Juste entre le légal et le Bon*, Paris, 1991.

9. Jean-Marie VINCENT, «Quand la politique n'est plus une manifestation interne de la souveraineté», in *Fractures de l'Etat-nation*, sous la direction de Noëlle Burgi, Paris, Kimé, 1994.

C'est dans cette coupure, cette cassure, cette perte d'autorité que se développent alors les extrémismes et les fondamentalismes pour tenter de donner sens – leur sens – à l'avenir. «*Plus l'incertitude de l'avenir est grande, note Danièle Hervieu-Léger, plus la pression du changement est intense, et plus ces croyances prolifèrent, en se diversifiant et en se disséminant à l'infini*»¹⁰.

Chez nous, ce repli s'illustre au sein de la population «autochtone» dans le développement de partis extrémistes et xénophobes qui basent leur action sur la haine de l'étranger chargé de tous les maux de la terre et prennent les populations issues de l'immigration comme cible en les accusant de «prendre le travail des Belges».

Chez nous encore, comme dans la plupart des pays d'origine des populations immigrées, ce sont les fondamentalistes qui profitent de la misère sociale et de l'incapacité des pouvoirs publics à offrir des perspectives à des jeunes embourbés dans l'oisiveté et de minables trafics, pour propager leurs idées tout en effectuant un travail d'assistance sociale et d'entraide dans les quartiers les plus défavorisés. L'action idéologique se pare des atours d'une action sociale, légitimée par la carence des pouvoirs en place.

Pourtant, comme le rappelle Danièle Sallenave, «*lutter contre les communautarismes n'est pas contraindre l'homme moderne à l'isolement ou à la solitude. C'est tout au contraire redonner voix aux anciennes formes de solidarité, d'une solidarité choisie ; c'est méditer sur des modèles alternatifs de société, de développement ; c'est se mobiliser en faveur d'autres modes de production et de distribution des richesses*». C'est peut-être aussi rendre justice et donner corps à la sagesse sans doute trop évidente de Ernst Friedrich Schumacher¹¹, qui lançait en 1973 son *Small is beautiful* en prônant une société à la mesure de l'homme.

Résister - Mobiliser

«*Pour que l'individu soit en mesure de s'épanouir, il faut, paradoxalement, que l'homme puisse vivre dans un milieu sécularisé, sous la férule d'un Etat de droit, à même de le protéger contre les deux fléaux de*

10. Danièle HERVIEU-LEGER, *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

11. Ernst Friedrich SCHUMACHER, *Small is beautiful, une Société à la mesure de l'homme*, (en anglais : *A Study of Economics as if People Mattered*, Editions du Seuil, collection Contretemps, 1978.

notre temps : la violence des régimes répressifs et la violence non moins coercitive du sacré qui, lui, resurgit du fond des âges»¹².

Comment rester sourds aux avertissements inquiets que nous lancent des démocrates lettrés et instruits par l'expérience des dérives mortelles auxquelles nous confrontent tous les fondamentalismes ? Comment ne pas entendre Dalil Boubakeur, le recteur de la grande mosquée de Paris et par ailleurs président du Conseil français du culte musulman, quand il nous invite à résister, comme il le fait lui-même, à cet islam de la quatrième école (hanbalisme) qui nous envahit souvent grâce aux pétrodollars et aux imams wahhabites¹³ ?

Danièle Sallenave ne dit d'ailleurs rien d'autre quand elle écrit que «*la vision manichéenne d'un affrontement inévitable entre l'Islam et nous interdit qu'on entende la voix des musulmans [de France] lorsqu'ils décident d'affirmer leur attachement à la laïcité et à nos institutions démocratiques et se désolidarisent ouvertement des imams radicaux, venus de l'étranger et payés par lui*»¹⁴. Cet attachement dont se revendiquent, par exemple, les représentants du Conseil français du culte musulman lorsque, sur le point de partir à Bagdad, ils manifestent leur indignation à la suite de l'enlèvement des journalistes Christian Chesnot et de Georges Malbrunot. Ils font, à cette occasion, une remarquable défense de la laïcité à la française dont ils déclarent, de manière on ne peut plus claire, qu'elle est la manière la plus efficace de garantir la liberté individuelle en général et la liberté des cultes.

Discours que brandissent aussi dans l'action les jeunes femmes vaillantes de l'association «*Ni Putes, ni Soumises*»¹⁵ qui luttent farouchement pour le respect de la personne humaine et contre l'enfermement communautariste et l'obscurantisme. Comment ne pas, nous-mêmes, brandir cet élément mobilisateur alors qu'il fonde l'action émancipatrice courageuse de celles et ceux qui refusent de se soumettre à la pression ou à l'intimidation du groupe, de la tribu, du clan ou de la communauté. Mais il faut être vigilant et ne jamais oublier que la laïcité n'est pas un état établi, un décor immuable dans lequel se meuvent des acteurs

-
12. Daryush SHAYEGAN, «Oui, il y a des valeurs universelles», in *Le Nouvel Observateur* 21-27 août 2003.
 13. Dalil BOUBAKEUR, «Je demande à l'Europe de dire 'Non à l'Islam politique'», in *Le Soir*, 7 octobre 2004.
 14. Danièle SALLENAVE, *dieu.com*, Éditions Gallimard, 2004.
 15. Fadela AMARA avec la collaboration de Sylvia Zappi, *Ni Putes, ni soumises*, Éditions la découverte, Paris, 2003. Voir dans ce numéro des CM la contribution de Samira Cadasse.

sociaux innocents qui interprètent candidement le jeu de la démocratie. Et cette vigilance suppose une vitalité et une dynamique qui font de la laïcité autre chose qu'un ornement dont se parent quelques rationalistes grisonnants. Pour garantir justement les conditions d'existence des libertés individuelles en les soustrayant à l'emprise et au contrôle des communautés ou des Eglises, pour garantir les conditions d'une coexistence pacifiée de chacun dans la cité, il est essentiel que la laïcité s'impose comme une condition nécessaire à la survie d'une démocratie fondée sur le débat, dans toutes les institutions qui relèvent de l'Etat. Ceci suppose une attitude dynamique qui ne se cantonne pas dans une défense prudente et tolérante de la laïcité, cela suppose qu'on ne considère pas la laïcité comme «une autre manière» d'assumer son rapport à l'existence ou une espèce «d'édulcorant social», comme le propose Jean Baubérot, mais comme le cadre de référence permettant à chaque citoyen de se déterminer librement, dans chaque circonstance de sa vie. Ce cadre de référence est donc, en quelque sorte, le commun dénominateur qui établit les conditions incontournables auxquelles doivent adhérer les citoyens qui «*entrent en société*».

Comme le précise Alain Touraine, «*c'est seulement s'il existe une culture de référence, capable elle-même d'assurer sa liberté, donc de faire respecter la laïcité de l'Etat, ce qui veut dire en fait, capable de gérer ses propres débats et combats internes, que les cultures minoritaires peuvent être reconnues et peuvent être en dialogue entre elles et avec la culture de référence*»¹⁶.

C'est donc aussi revendiquer haut et fort notre conviction qu'il n'y a pas d'alternative démocratique qui puisse exister en dehors du référent qu'est la laïcité et que celle-ci, si elle doit lutter sans relâche contre tous les fondamentalismes qui menacent, ne doit pas craindre de s'affirmer comme le seul cadre de référence possible. Mais elle ne le fera efficacement qu'en renonçant aux raideurs et aux inerties nées de sa confrontation avec le catholicisme, dont on peut très sereinement estimer qu'il n'a plus l'ardeur qu'il avait encore au milieu de XX^e siècle et qu'il tolère et parfois même soutient le pluralisme des idées. Le vrai défi est, comme l'écrit Edgar Morin, qu'«*il ne faut pas abandonner la laïcité, il faut la resourcer. Il ne faut pas moderniser la laïcité, il faut la mobiliser contre les Barbaries et les idoles modernes*»¹⁷.

16. Alain TOURAINE, «Faux et vrais problèmes», in *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte/Poche, 1997.

17. Edgar MORIN, «Le trou noir de la laïcité», in *Le Débat*, 1989, republié en annexe de *la Tête bien faite*, Editions du Seuil, 1999.

Aucune frilosité n'est donc de mise dans l'affirmation sereine et ferme des principes qui ont fondé nos démocraties et qui, depuis la Raison des Lumières, organisent nos sociétés. En quoi le laxisme à l'égard de ces principes et une attitude relativiste les concernant, nous aiderait-il d'ailleurs à instaurer un ordre qui garantisse les droits individuels et les devoirs de chaque citoyen ? Cette faiblesse, au moment où justement les identités collectives font peser leur menace sur la société, ne peut qu'accentuer le désarroi et donc le repli, alors que la société qui se distingue d'une communauté par le fait que les individus qui la composent de manière aléatoire doivent se respecter et s'efforcer d'œuvrer en commun, sans forcément entretenir de liens affectifs avec les autres, implique nécessairement l'existence d'institutions régies par des règles qui ne relèvent pas de l'affectivité ni de l'émotion, mais du droit ; règles et codes qui définissent les garanties élémentaires de survie et de développement psychologique et physique de chaque individu en particulier et de la société en général – garanties lentement construites au cours de l'histoire et sans cesse à réactualiser par le débat démocratique, faut-il le rappeler.

Qu'avons-nous à gagner de la déstructuration des cadres mentaux sur lesquels est fondée notre démocratie ? Quel édifice bâtir sur l'amnésie, la frénésie de mouvement et l'ignorance historique ? Comment ne pas redouter l'individualisme libéral qui fait prédominer les droits individuels en permettant leur extension au détriment des devoirs et des obligations morales réciproques par lesquels se tisse le lien social ? Comment, en un mot, «empêcher que le monde se défasse», comme le disait Albert Camus¹⁸ ?

Et simultanément, comment résister aux discours culpabilisateurs de ceux qui, au nom de la spécificité (communautaire) belge, refusent de voir dans la laïcité à la française une manière de garantir la liberté d'expression des individus et des cultes ainsi qu'une condition nécessaire à l'émancipation des individus ?

«Disons-le clairement : le multiculturalisme, érigé en politique, consiste pour l'essentiel à réethniciser l'espace social, à en légaliser la fragmentation, à en abandonner la gestion aux dirigeants communautaires ou identitaires. D'où une inévitable augmentation de la distance sociale liée à la différence ethnique, soit l'inverse de l'idéal d'intégration dont la variante française est classiquement baptisée 'assimilation' (métaphore certes contestable), qui n'est autre qu'un processus de relativisation des

18. Albert CAMUS, «Discours prononcé à Stockholm le 10 décembre 1957 pour la remise du prix Nobel», *Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

origines et des appartenances ethniques, dont le résultat attendu est une diminution de la distance sociale corrélée à l'appartenance ethnique. Le multiculturalisme normatif ne peut qu'accentuer et durcir les identités de groupes, ainsi que légitimer la clôture sur soi de chaque 'communauté', alors que l'intégration républicaine vise, à travers divers modes d'action, à favoriser le rapprochement des attitudes et des conduites, sur la base d'une communauté de droits, de devoirs et d'obligations réciproques. Le multiculturalisme consiste à imposer à tout individu une identité de groupe, déterminée par sa naissance, définie par ses origines. Il se réalise sous la forme d'une société multicommunautariste, chaque 'communauté' exerçant une forte emprise sur ses 'membres'. Ce qu'on reproche justement au nationalisme ethnique s'y retrouve : l'oppression suscitée par la quête d'une impossible homogénéité au nom de l'idée-force d'une identité commune. La question de la liberté de conscience et de la liberté de penser est ainsi évacuée par le multiculturalisme normatif, comme si le principe de laïcité n'avait plus de sens dans l'univers idéalisé de la coprésence des systèmes de croyance et d'appartenance, cachant mal un espace civil chaotique où se confrontent et s'affrontent des revendications groupales rivales et mutuellement exclusives»¹⁹.

Il nous appartient donc de promouvoir, d'encourager, de soutenir et de défendre, partout où elle est menacée, une laïcité dynamique qui soit le terreau de la démocratie et la condition de l'émancipation des individus auxquels il restera, alors, à déterminer librement, en tant que citoyen, l'orientation qu'ils estiment devoir lui donner.

Emanciper vers quelle forme d'autonomie ? Celle qui transforme l'individu en client et en consommateur – une espèce de privatisation de l'individu – ou celle qui donne à chaque citoyen la capacité critique lui permettant d'investir de manière raisonnée dans le développement humain au service d'un projet collectif ? Celle qui soumet au Destin qu'est l'économie financiarisée, celle qui anonymise pour mieux isoler, ou celle qui valorise au profit du bien commun ? Celle qui confine dans une communauté ou celle qui libère au profit d'une impérieuse société d'égaux, respectueuse de la «Terre-patrie» et qu'illustre l'écologie ? «C'est l'idée d'une démocratie forte, affirme encore Taguieff, susceptible de s'épanouir à tous les niveaux où la participation des citoyens au bien commun peut s'exercer : de la citoyenneté locale (la ville, la région) à la construction de l'Europe pluraliste des nations : une démocratie forte qui associerait le civisme dans l'Etat-nation à la politique planétaire des biens communs de l'humanité»²⁰.

19. Pierre-André TAGUIEFF, *Résister au bougisme*, Editions Mille et une nuits, mai 2001.

20. Pierre-André TAGUIEFF, *L'effacement de l'avenir*, Editions Galilée, 2000.

Laïcité, séparation, cohabitation

Vincent de Coorebyter*

La laïcité sera abordée ici au sens de laïcité de l'Etat, de mode d'organisation de la sphère publique au sens large. Quoiqu'il existe des liens entre les deux thèmes, nous n'aborderons pas le mouvement de pensée laïque, la laïcité comme système de valeurs ou d'acteurs, enveloppant notamment la libre-pensée et l'anticléricalisme. Nous ne traiterons pas non plus spécifiquement de laïcité «belge» ou de laïcité «française», car notre objectif sera plutôt de dégager le noyau dur de la laïcité, c'est-à-dire une organisation de l'Etat que nous croyons commune à la Belgique, à la France et à pratiquement toutes les démocraties occidentales avancées : compte tenu de l'histoire et de l'héritage particulier des Etats-Unis d'une part, des pays de l'ancien bloc communiste d'autre part¹, notre propos devrait valoir pour l'essentiel de l'Europe de l'Ouest. Il s'inspire donc de l'organisation des pouvoirs et des relations Eglises-Etats

* Directeur général du CRISP. Le présent texte a fait l'objet d'un exposé à l'Ecole urbaine de l'ARAU, le 25 mars 2004.

1. Alors qu'en Europe la séparation entre l'Eglise et l'Etat a servi avant tout à garantir l'autonomie de la puissance publique, elle sert d'abord, aux Etats-Unis, à garantir l'autonomie des Eglises : dans ce pays fondé notamment par l'immigration de minorités religieuses persécutées sur le sol européen, la séparation est une conquête des Eglises, de même que «*la tolérance cromwellienne est un avatar de l'esprit sectaire*» dans l'Angleterre du XVII^e siècle (Bernard Cottret, *Cromwell*, Fayard, Paris, 1992, p. 161). Par ailleurs, les relations entre les Eglises et l'Etat ne sont pas encore stabilisées dans les pays anciennement rattachés au bloc communiste, qui restent souvent déchirés entre le souci de préserver l'indépendance de la puissance civile et la légitimité retrouvée des Eglises, qui s'enracine dans l'histoire et qui s'est accentuée là où l'Eglise a été un ferment de résistance au communisme.

dans des pays démocratiques, ce qui est une manière d'assumer la quasi-identification de la laïcité, telle que nous croyons pouvoir en cerner le noyau dur, avec la démocratie : si tout Etat laïque n'est pas nécessairement démocratique, toute démocratie réelle, achevée, est forcément laïque au sens global que nous allons définir.

Les limites de la séparation

Associer laïcité et cohabitation ou laïcité et vivre-ensemble ne va pas de soi, car une définition courante, largement avalisée dans le monde académique, définit avant tout la laïcité comme un système de séparation. Cette définition a connu un vif succès car elle permet de couvrir de multiples cas de figure en dégagant leur trait commun : il importe peu que le système de séparation soit explicite, assumé, constitutionnellement affirmé comme en France, ou passe par une loi de séparation entre les Eglises et l'Etat (comme c'est le cas en France également depuis 1905), ou que le système de séparation et de non-ingérence résulte plutôt d'une série de règles juridiques moins solennelles, voire moins précises, du moment qu'il traverse tout l'esprit des institutions comme c'est largement le cas en Belgique, pays adossé à un régime, sinon de séparation, du moins de non-confusion entre l'Eglise et l'Etat. Quoi qu'il en soit des multiples cas de figure observables, la laïcité de l'Etat se laisserait d'abord définir comme un ensemble de mécanismes de séparation entre deux sphères, privée et publique, d'Eglises et d'Etat. Une des conséquences de la laïcité ainsi entendue serait l'absence, dans la sphère publique d'un Etat réellement laïque, de symboles religieux, de discours ou de fondements religieux, et ce aussi bien dans le fonctionnement de la Justice que de l'administration ou de l'enseignement.

Cette définition de la laïcité est exacte, et se fonde sur la manière dont ce mode d'organisation de l'Etat est advenu historiquement en Europe, dès avant les révolutions démocratiques ou l'avènement des régimes parlementaires. Elle correspond à la réponse apportée à la très vieille question des deux glaives ou des deux pouvoirs, qui constitue une des spécificités de l'Europe. En raison de l'ancienneté, de l'organisation pyramidale et de la puissance de l'Eglise catholique, l'Europe de l'Ouest a été marquée par un gigantesque affrontement entre les pouvoirs temporels et les pouvoirs spirituels, entre les autorités politiques – féodales, monarchiques, parlementaires... – et l'Eglise². Cette opposition a traversé voire dominé au moins huit siècles de l'histoire européenne, du XII^e

2. Les Eglises protestantes, ou réformées, n'ont pas été prises dans la même opposition avec les autorités civiles car dans les pays où elles ont obtenu droit de cité elles ont bénéficié de la protection du pouvoir politique, voire d'un statut de culte officiel.

au XIX^e siècle inclus, le XX^e siècle pouvant être considéré comme un siècle de pacification. A cet égard, la séparation des deux sphères donne effectivement une bonne définition de la laïcité, mais elle est trop courte pour être parfaitement satisfaisante.

Il faut d'abord souligner que si l'on s'en tenait à l'équation «laïcité = séparation», on ne pourrait comprendre la manière spécifique dont la laïcité de l'Etat s'organise dans des démocraties. La séparation des Eglises et des Etats était aussi un trait d'organisation des pays communistes, totalitaires, avec dans ce cas un véritable écrasement de l'Eglise : celle-ci était radicalement séparée de l'Etat mais aussi opprimée. En France également, après la révocation de l'Edit de Nantes en 1685, on peut estimer que le régime avait instauré une certaine séparation des Eglises et de l'Etat – la royauté était largement indépendante de l'Eglise et celle-ci, dans la France gallicane, avait également une certaine indépendance – mais cela n'empêchait pas les religions minoritaires (en particulier la religion protestante, dite «*RPR*» ou «*religion prétendument réformée*») d'être à nouveau traitées comme des minorités suspectes de déloyauté. Le principe de séparation ne suffit donc pas à cerner l'organisation laïque de l'Etat dans un cadre démocratique, c'est-à-dire la laïcité telle que nous la vivons aujourd'hui.

Dans des termes plus contemporains, l'équation «laïcité = séparation» pourrait même conduire à l'équation «laïcité = régime de ghettos», voire d'*apartheid*. Sur base de cette définition, en tout cas, on pourrait qualifier de laïque un régime dans lequel des communautés cloisonnées, séparées, coexisteraient de manière conflictuelle ou en s'ignorant totalement les unes les autres, et connaîtraient avec l'Etat une telle absence de collaboration, un mur de séparation tel qu'il générerait un sentiment de confrontation potentielle des deux sphères, ou au moins un régime de chacun chez soi sans dialogue aucun. S'il s'agit là d'un cas de figure extrême, on en retrouve une forme adoucie dans l'idée selon laquelle le principe de laïcité exigerait de reléguer la religion dans la sphère privée : si cette idée, qui est souvent présentée comme une conséquence de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, était retenue, la laïcité ne pourrait en aucune manière constituer le ferment d'un vivre ensemble ou d'une véritable cohabitation entre toutes les croyances ou toutes les convictions. Elle constituerait plutôt le fondement d'un système de compartimentage.

Or, loin que ce compartimentage reflète la définition la plus essentielle de la laïcité, celle-ci est un système ou un fondement possible pour des relations de cohabitation pacifique, d'acceptation mutuelle entre les différents groupes ou les valeurs divergentes qui traversent la société. La

définition de la laïcité par la séparation, qui est incontestablement exacte et qui sous-tend tout ce qui va suivre, n'est donc pas pour autant suffisante pour cerner les principales conséquences de la notion : elle risque d'en donner un sens trop abrupt, qui doit être nuancé pour pouvoir comprendre en quoi la laïcité constitue davantage un cadre de cohabitation que de simple séparation.

Nous développerons cette thèse en plusieurs temps. Nous commencerons par rappeler qu'au niveau des principes et dans l'histoire, la laïcité repose avant tout sur la reconnaissance de la diversité religieuse et idéologique, sur l'acceptation et la valorisation du pluralisme. Nous montrerons ensuite, sur un plan davantage juridique, que ce fondement de la laïcité a pour conséquence que ses principes de base sont l'égalité entre toutes les convictions et la liberté pour toutes les convictions. A partir de ce fondement et de ces deux premiers principes – reconnaissance du pluralisme, égalité, liberté –, on pourra montrer que la laïcité organise l'Etat et la société de manière à permettre une cohabitation pacifique entre les convictions les plus diverses, mais aussi entre ces convictions et les autorités publiques, moyennant le respect d'un certain nombre de règles du jeu qui sont propres à ce mode d'organisation collective et qu'on peut synthétiser sous l'expression de principe de retenue. Tout ceci permettra d'éclairer, *in fine*, les enjeux et surtout les tensions internes dont l'école se voit investie dans un régime démocratique, c'est-à-dire laïque au sens défini ici.

Egalité sur fond de pluralisme

Le premier principe juridique, le principe d'égalité, est le plus fondamental, mais il n'a de sens que sur fond d'un pluralisme assumé : on ne peut penser une égalité des groupes, des croyances, des Eglises, de toutes les formes d'idéologie ou de systèmes de pensée, que si l'on a renoncé au rêve séculaire d'unité, au rêve premier de la plupart des communautés organisées, c'est-à-dire un rêve de cohésion voire d'identité au sein d'un territoire donné. En France, une formule en était tout à fait emblématique sous l'Ancien régime : «*Un roi, une foi, une loi*». Ce mythe de l'unité doit forcément être rompu – et il faut un renoncement serein, intériorisé, partagé – pour que l'on puisse faire valoir le principe d'égalité et assumer l'irréductible pluralité ou l'irréductible diversité interne d'une population, même si elle vit sur un territoire bien déterminé et sous un pouvoir qui a le monopole de l'organisation de la vie publique.

Ce fondement et ce principe – assumer la pluralité en proclamant l'égalité entre tous les groupes, entre toutes les croyances – constitue une rupture décisive par rapport à ce qu'on appelle conventionnellement

l'Ancien régime, qui ignorait la laïcité au sens où nous la définissons aujourd'hui. Les sociétés d'Ancien régime accordaient en effet des privilèges à une religion dominante, officielle – et éventuellement quelques privilèges mineurs à une deuxième – et, le plus souvent, opprimaient ou laissaient de côté, parfois de manière pratiquement inconsciente, toutes les formes de minorités.

Quelques exemples des problèmes auxquels le modèle d'organisation laïque de l'Etat a répondu méritent d'être rappelés, problèmes posés notamment dans la France du XVIII^e siècle. Il n'y avait pas de liberté de réunion pour l'exercice d'autres cultes que le culte officiel, c'est-à-dire catholique ; pour assurer leur sécurité, les autres cultes devaient se réunir dans une grande discrétion voire en secret. Depuis la révocation de l'Edit de Nantes, la peine de mort était applicable aux prédicateurs protestants. Il fallait une attestation de foi catholique pour pouvoir accéder aux emplois publics. L'état civil était assuré par l'Eglise, qui refusait d'inscrire (ou qui inscrivait en les stigmatisant) ceux qui n'étaient pas nés ou qui ne vivaient pas selon les préceptes de l'Eglise ; il en allait ainsi des enfants bâtards, des mariés qui s'étaient séparés, *etc.* Les funérailles étaient un monopole de l'Eglise, ce qui posait problème pour ceux qui ne se reconnaissaient pas dans ses rites ou qui s'en voyaient refuser le bénéfice pour avoir désobéi à ses préceptes. L'école, sur le plan spirituel, transmettait un message unique qui était celui de la religion officielle, seule admise.

Au regard de ce système d'Ancien régime fondé sur le mythe de l'unité, c'est un basculement tout à fait considérable que de reconnaître le pluralisme des croyances et des opinions et d'en conclure, non à la nécessité d'étouffer les voix dissidentes et de rétablir un maximum d'unité, mais à l'égalité de principe entre tous les groupes, entre toutes les croyances, en ce compris l'athéisme, l'agnosticisme et les autres formes de pensée non religieuse ou antireligieuse. Quelques exemples valant pour la France comme pour la Belgique permettront de rappeler un certain nombre de règles du jeu qui se dégagent du principe d'égalité et qui montrent la profondeur de ce basculement.

La première règle veut que, de façon générale, l'Etat laïque s'astreigne à une stricte neutralité à l'égard des croyances. Cette règle a pour corollaire l'absence de signes ou d'emblèmes religieux dans les institutions publiques : dans le domaine de la Justice (prestations de serment, symboles...), ce corollaire ne s'est imposé qu'avec retard et n'est pas encore admis dans tous les pays, mais la neutralité de l'Etat, y compris au plan symbolique, est une tendance générale. Si plusieurs pays européens possèdent encore, officiellement, une religion d'Etat, ils ten-

dent à traiter les différents cultes sur un pied d'égalité croissante et à émanciper, en pratique, la vie démocratique des références ou des influences religieuses³.

En Belgique, l'absence de toute référence religieuse dans les lois et dans les motivations des lois valait déjà lors des débats du Congrès national en 1830-1831. Il n'y a eu aucune tentative, même parmi les ecclésiastiques qui étaient au nombre de 13 sur les 200 participants au Congrès, de défendre l'idée que l'on puisse s'inspirer explicitement d'une référence religieuse pour élaborer la loi. Il était entendu que la loi serait défendue, présentée, énoncée dans des termes non religieux, quelles que soient par ailleurs les convictions de ceux qui la présentaient et la défendaient en s'inspirant éventuellement d'un corps de doctrine défendu par une Eglise. L'élaboration de la loi et le développement de la vie démocratique ont certes parfois pris les croyances ou les religions pour objet (financement public des cultes, organisation de l'école, etc.) ; mais c'est au nom des intérêts de la société tout entière, ou dans un souci de prise en compte de la diversité avérée des opinions, qu'un certain nombre de droits, de protections et de financements ont bénéficié au monde catholique comme, progressivement ou préalablement, à d'autres univers de pensée. Le financement public des cultes reconnus repose ainsi, en Belgique, sur leur «*utilité sociale*», notion que la loi se garde d'explicitier mais qui constitue sa base formelle et permet de reconnaître des cultes assez divers.

De manière plus générale, le droit a évolué en abandonnant progressivement les normes d'inspiration religieuse dont les démocraties européennes ont hérité à leur naissance. Cette évolution peut certes être lente, comme en témoignent deux exemples relativement peu connus⁴ : la publicité pour les contraceptifs a cessé d'être un délit, en Belgique, en 1973 seulement ; de même, l'adultère a cessé d'être un délit, donc d'être passible d'une peine en correctionnelle, en 1987. Mais si l'évolution du droit a souvent été lente en pratique (que l'on pense au droit au divorce, à l'avortement, à l'euthanasie...), en principe elle pourrait être rapide et massive. Il n'y a aucun frein à la liquidation des anciennes inspirations religieuses du droit, mais pas davantage de freins à la restauration ou au maintien d'une législation d'inspiration transcendante pour autant que la symbolique ou les références religieuses ne soient pas inscrites dans la

3. Pour un rapide panorama des pays d'Europe de l'Ouest (et de la Grèce, située à l'Est de l'Europe), voir Guy Haarscher, *La laïcité*, «Que sais-je?», PUF, Paris, 2004, pp. 46-71.

4. Nous les empruntons à Xavier Mabille, *La Belgique depuis la Seconde guerre mondiale*, CRISP, Bruxelles, 2003, p. 300.

loi : au nom du pluralisme et de l'égalité, le principe est celui de la libre compétition électorale et parlementaire de toutes les opinions⁵, hors allégeance religieuse explicite dans l'orbe du droit.

Sur un autre plan également décisif pour rompre avec une unité idéologique imposée et faire valoir le principe d'égalité, l'école publique est astreinte, dans les pays démocratiques donc laïques, à une neutralité religieuse comme en France, ou à une certaine pluralité religieuse comme en Belgique : soit abstention idéologique, soit ouverture à différents types d'enseignements comme en témoigne notre système de «*cours philosophiques*». Les rapports de force et les compromis historiques peuvent rendre les systèmes d'enseignement apparemment très différents, et laisser subsister des symboles religieux dans les écoles publiques de certains pays d'Europe de l'Ouest, mais ces traces du passé ne font plus consensus comme on l'a vu récemment en Italie (querelle des crucifix), tandis que le principe de base est bien celui de la neutralité religieuse de l'enseignement public, voué à transmettre un *corpus* de connaissances et de valeurs qui ne doit rien à telle ou telle tendance idéologique particulière – nous aurons l'occasion d'y revenir.

En matière de discriminations contre un groupe, les enjeux essentiels dans l'histoire de l'Europe de l'Ouest ont longtemps concerné les juifs et les protestants (ou les catholiques dans les Etats protestants d'Ancien régime). Aujourd'hui il s'agit davantage des musulmans, mais les mêmes règles ont toujours cours, qui traduisent l'assomption du pluralisme et l'affirmation du principe d'égalité.

De multiples articles de la Constitution belge protègent toutes les minorités de quelque discrimination que ce soit. Ils sont éminemment répétitifs, notamment l'article 11, le plus général, mais aussi l'article 24 sur la liberté d'enseignement, qui énonce par quatre fois un principe de liberté absolue sur le plan idéologique et religieux dans le chef des parents et des élèves, et donc leur droit égal à la liberté idéologique. L'interdiction de discrimination vaut aussi pour la France, république laïque, dont on rappellera l'article 1^{er} de la Constitution. Cet article est célèbre pour affirmer la laïcité de la république, mais on oublie souvent de le lire en entier : «*La France est une république indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens, sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les*

5. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle certaines opinions, jugées délétères ou dangereuses, ont été soustraites à ce régime général d'égalité et de liberté et sont désormais traitées dans plusieurs pays démocratiques comme des délits (négationnisme, antisémitisme, racisme...).

croyances. Son organisation est décentralisée». La règle de base, l'égalité de toutes les croyances et donc la neutralité de l'Etat, est ainsi tout aussi clairement affirmée, et même plus solennellement affirmée à certains égards, dans la Constitution française que dans la Constitution belge : loin d'être une idéologie d'Etat comme le discours de certaines élites française peut le donner à penser, la laïcité de la république française est, historiquement et en droit, synonyme d'égalité pour tous. Il faut ajouter que la neutralité républicaine – on l'a oublié en France avec la loi interdisant le port de signes religieux ostensibles à l'école publique – est une obligation que l'Etat s'impose à lui-même : c'est une contrainte que la puissance publique – l'administration, la Justice, l'armée, l'enseignement public... – impose à ses fonctionnaires et à ses fonctionnements, à ses règlements et à ses bâtiments, à la manière de traiter ses relations avec les administrés. La neutralité idéologique n'est absolument pas une obligation faite aux administrés et aux citoyens : c'est même tout l'inverse. C'est bien parce qu'il y a une diversité idéologique, religieuse, philosophique au sein de la population et un respect de cette diversité, un respect de la liberté de croyance et de conviction de chacun, que l'Etat s'impose la plus stricte neutralité pour ne blesser personne et pour ne discriminer personne. Quand on invoque la laïcité, en France, pour conclure que les élèves doivent entrer à l'école ou au minimum en sortir comme de bons petits soldats laïques, idéologiquement neutres et respectueux de toutes les croyances, on transforme une obligation que l'Etat s'impose à lui-même en une obligation faite au citoyen. Cette extension du sens de la laïcité constitue en fait une rupture du principe de laïcité tel qu'il est communément reçu et pratiqué en Europe de l'Ouest. Elle s'enracine dans l'histoire très spécifique de la France, pays dans lequel le combat pour la démocratie s'est pratiquement confondu avec le combat pour la laïcité, avec la république pour point de convergence de cette double lutte contre les différentes forces qui tentaient de restaurer la monarchie ou d'imposer un régime impérial en s'appuyant sur l'Eglise. De là cette formule de Madame de Staël à propos de la république, assez malheureuse sur le fond et qui relève d'une mauvaise compréhension de la version authentiquement laïque de la république, mais qui traduit une certaine idéologie française : *«la République se raffermir quand elle exclut et s'affaiblit quand elle admet»*.

Liberté

Les Etats laïques, au sens où nous définissons ce terme, organisent ou reconnaissent à quelques exceptions près les mêmes libertés fondamentales, individuelles ou collectives : liberté de conscience, liberté de culte, liberté d'organisation interne du culte (en ce compris l'interdiction de voir les évêques nommés par l'Etat), secret absolu de la correspon-

dance, liberté d'expression, liberté d'association, liberté d'enseignement...⁶. Même en France, l'enseignement privé est reconnu et financé par l'Etat (au niveau secondaire, il représente une proportion d'élèves qui tend depuis peu vers les 20 %) : c'est une école dite «*sous contrat*», moins bien subventionnée qu'en Belgique, mais qui a droit de cité en raison du principe constitutionnel de laïcité.

On l'aura noté, ces libertés vont bien au-delà de ce qu'on appelle couramment la sphère privée. La laïcité de l'Etat ne signifie pas la relégation, comme on le dit trop souvent, des convictions religieuses dans la sphère privée. C'est au contraire l'affirmation solennelle du droit aux convictions à s'exprimer dans la sphère publique, dans les débats publics, à la télévision publique, etc. En témoigne, par exemple, la retransmission de la messe, ainsi que d'autres émissions religieuses, tous les dimanches sur France 2 comme à la RTBF ou à la VRT. Il y a donc liberté d'expression des croyances dans la sphère publique, alors que la vraie frontière est tracée autour de la sphère d'Etat au sens étroit du terme que nous avons rappelé. Parler de relégation de la religion dans la sphère privée constitue une mécompréhension philosophique et juridique du principe de laïcité de l'Etat tel qu'il s'applique en Europe de l'Ouest.

La liberté s'entend aussi au plan politique : liberté complète de créer des partis, de déposer des listes aux élections, y compris des listes se réclamant d'une tradition religieuse. Il existe des partis religieux dans un pays aussi laïque que la France, en ce compris d'inspiration musulmane, et on en connaît de plus en plus en Belgique. S'ils décrochent des élus, ces partis devront se soumettre à la neutralité formelle de la loi sur laquelle nous avons insisté, mais ils ont toute liberté de mettre leur inspiration religieuse à l'avant-plan de leur discours.

Retenue...

La laïcité repose sur un troisième principe, plus rarement cité, qui a été remis à l'honneur par un spécialiste français (et très français dans sa vision de la laïcité), Henri Pena-Ruiz, qui incline à l'appeler «*principe de*

6. Mais non liberté de commettre des délits au nom de la liberté religieuse, ce qui placerait les cultes ou leurs fidèles au-dessus de la loi commune ; cette restriction permet de faire triompher le principe d'égalité, qui est bien le plus fondamental comme en atteste l'article 19 de la Constitution belge : «*La liberté des cultes, celle de leur exercice public, ainsi que la liberté de manifester ses opinions en toute matière, sont garanties, sauf la répression des délits commis à l'occasion de l'usage de ces libertés*».

la distance»⁷. Le terme de distance ne nous paraît pas convenir parfaitement car il n'y a pas de symétrie entre l'Etat et les Eglises ou entre l'Etat et les individus, comme le suggère au contraire la notion de distance. Nous plaiderions donc plutôt pour les termes de «retenue», de «discrétion» ou encore «d'abstention». A l'usage, c'est le terme de «retenue» qui nous semble le plus opérationnel, notamment parce qu'il connotte la part de volontarisme ou de bonne volonté que suppose ce principe situé à l'intersection entre le droit, la morale et la psychologie des mentalités.

Dans un premier sens, la laïcité de l'Etat implique une retenue, presque un effacement, des Eglises dans la sphère de l'Etat. Certes, elles peuvent intervenir dans le débat public, elles peuvent inspirer directement – pourquoi pas ? – les convictions et donc les initiatives de parlementaires et de gouvernants. Mais elles ne peuvent pas dicter la loi, ni au sens métaphorique ni au sens strict de l'expression. Elles ne peuvent pas davantage empêcher que des ruptures fortes interviennent dans le domaine du droit ou des mœurs si un mouvement majoritaire se dessine en ce sens ; en d'autres termes, elles n'ont pu empêcher (même si elles ont usé de leur influence pour retarder) ce que leurs adversaires ont considéré comme des conquêtes : le droit au divorce, au mariage civil, au blasphème, etc.

Une autre forme de l'obligation de retenue faite aux Eglises dans un Etat laïque tient dans l'interdiction de pénétrer dans la sphère d'Etat pour y exposer leurs convictions, leurs emblèmes, leurs doctrines. En Belgique, on a mis fin à l'appel à Dieu dans les prestations de serment en 1974 seulement⁸. On n'a certes pas tout à fait vidé la question des crucifix qui subsistent dans quelques écoles publiques, et si les crucifix ont été enlevés des murs des palais de justice, l'art qui s'étale sur ces murs n'est pas également réparti entre toutes les croyances. Mais malgré ces retards dans son application, le principe qui prévaut est bien celui de la neutralité des bâtiments publics, c'est-à-dire la retenue des Eglises dans la sphère d'Etat sous l'angle de la symbolique : l'organisation de la sphère publique ne peut connaître de signes ou d'inspiration formellement religieuse. En des termes plus abstraits, l'article le plus important de la Constitution belge est sans doute l'article 25, quoiqu'il ne soit pas le plus souvent cité : «Tous les pouvoirs émanent de la Nation, et sont exercés de la manière établie par la Constitution» – c'est-à-dire une manière intégralement laïcisée, la Constitution ne comprenant aucune forme d'ou-

7. Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, «Folio/Actuel», Gallimard, Paris, 2003.

8. Emile Poulat, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Cerf/Cujas, Paris, 1987, p. 167.

verture ou d'encouragement donné aux Eglises à intervenir dans la sphère publique. Elle comporte bien le fameux article 181 sur le subventionnement public des cultes reconnus, mais c'est là un héritage historique qui n'enlève rien aux principes exposés ici et qui porte sur des sommes bien moins considérables, en valeur relative, qu'on ne le dit souvent, les cultes reconnus étant par ailleurs loin d'avoir le monopole des aides publiques en matière de vie culturelle.

Ce principe de retenue, d'abstention ou d'interdiction de l'intervention directe du religieux dans la sphère publique nous paraît aujourd'hui naturel, mais il constitue, historiquement, une rupture de grande ampleur. Le renversement s'est fait dans la douleur et sur une très longue période, parfois même dans le sang, car ce principe d'organisation a choqué et choque aujourd'hui encore un certain nombre de croyants, pas seulement parmi les musulmans. Pour un croyant sincère il paraît évident que la justice, la politique, l'organisation des relations des hommes entre eux doivent se fonder sur Dieu ou sur la doctrine qu'il a révélée : sans être un théoricien de la théocratie, le fidèle d'une Eglise devrait logiquement considérer que tout ce qui est légitime est légal, que tout ce qui est légitime au plan religieux doit recevoir une traduction légale. Or le principe fondamental d'organisation d'une démocratie est exactement inverse : il énonce que tout ce qui est légal est légitime, que tout ce qui est voté, adopté dans les formes légales, y compris les formes relativement vulgaires des votes à la majorité (il suffit d'un nombre déterminé de voix, quelles que soient les conditions politiques d'obtention de ces voix), est considéré comme légitime, possédant à la fois des effets de droit et, en théorie du moins, la légitimité symbolique qui est attachée à la loi.

Mettre la légitimité dans la légalité formelle des décisions parlementaires adoptées à la majorité des voix a représenté une inversion tout à fait considérable de nos cadres de pensée. Ainsi, en 1993, l'encyclique *Veritatis Splendor* de Jean-Paul II avait-elle fait grand bruit, car elle plaçait cette inversion au centre de ses attaques : son objet était de dénoncer la dissociation entre la vérité et la liberté, le régime démocratique confiant au peuple et à ses élus la liberté de dire le vrai, de faire la loi, sans s'adosser ou se tenir à des vérités révélées ou universellement admises, soustraites à la critique ou à des évolutions. Le pape, au contraire, entendait réaffirmer «*la dépendance de la liberté par rapport à la Vérité*»⁹ : la liberté verse dans l'errance quand elle rompt avec la Vérité. Le pape invoquait notamment le récit de la Genèse, le péché originel, qui ne consiste pas à croquer une pomme mais à manger le fruit de l'arbre

9. Jean-Paul II, *La splendeur de la vérité. Lettre encyclique Veritatis Splendor*, 6 août 1993, Mame/Plon, s. l., 1993.

de la connaissance du Bien et du Mal. Or, rappelait Jean-Paul II, *«le pouvoir de décider du Bien et du Mal n'appartient pas à l'homme, mais à Dieu seul»*, le péché originel étant de se substituer à Dieu en prétendant se faire législateur¹⁰. L'apparition de la démocratie constitue à cet égard comme un redoublement du péché originel, une persévérance dans l'erreur, d'où le scandale provoqué par cette mutation historique. Comme le disait Quinet, l'historien de la Révolution française qui s'était tellement inquiété de l'absence de politique religieuse dans la Révolution, *«on ne déplace pas un Dieu sans que cela fasse du bruit»* : la Révolution, en France, a été interminable parce qu'elle s'attaquait, sans préparation ni stratégie, à une évidence théocratique profondément enracinée.

Il ne faut donc pas sous-estimer l'ampleur du sacrifice demandé aux Eglises lors du passage à une organisation démocratique donc laïque de la société. Lorsque l'imam-directeur de la mosquée du Cinquantenaire, lors de la première querelle sur le foulard, déclarait publiquement, en février 1990, que *«les musulmanes doivent porter le foulard, même si la loi belge le leur interdit, sinon elles seront qualifiées de désobéissantes»*, il se bornait à rappeler la hiérarchie des normes qui fait figure d'évidence d'un point de vue théocratique. Lui opposer, comme on l'a fait à l'époque, le règlement d'ordre intérieur d'une école communale ne fait pas le poids par rapport à un verset coranique. Comme le disait Rousseau dans son *Contrat social*, *«il faut une longue altération de sentiments et d'idées pour qu'on puisse se résoudre à prendre son semblable pour maître, et se flatter qu'on s'en trouvera bien»* : il y a une formidable violence dans le passage de systèmes d'inspiration théocratique vers nos systèmes démocratiques. Ce qui n'enlève rien, faut-il le dire, au fait qu'une violence plus abrupte encore menace toujours les théocraties puisque ce sont des hommes qui dictent, transmettent, interprètent et appliquent la loi de Dieu, l'imposant assez volontiers à ceux qui ne la partagent pas et, de plus, étant incapables de se mettre d'accord entre eux sur une loi unique, avec tous les conflits que cela a engendrés... C'est pourquoi de très nombreux chrétiens, y compris dans la hiérarchie catholique, reconnaissent aujourd'hui qu'il vaut mieux, si l'on vise une cohabitation sereine, partir des principes de pluralisme, d'égalité et de liberté pour garantir le développement de toutes les croyances, religieuses et non religieuses, dans un cadre pacifique autorisant le dialogue et le débat contradictoire. Quoi que l'on pense de la qualité des discussions qui se développent dans les médias, les Parlements et les cafés du commerce, elles prennent une forme plus apaisée dans les pays qui ont intériorisé ces principes et ont fait le deuil d'une identité collective et contraignante, qu'elle soit d'inspiration religieuse ou profane.

10. *Ibid.*, p. 58.

... et retenue

Par-delà la retenue imposée aux Eglises afin de respecter l'autonomie de la sphère de l'Etat ou de la sphère démocratique, il y a également, dans une organisation laïque de l'Etat, une obligation de retenue en sens inverse, un devoir d'effacement ou d'abstention de la part de la puissance publique.

Nous avons déjà évoqué quelques règles de non-intervention de l'Etat dans les affaires des cultes. En France, la fin du Concordat, autrement dit la séparation de l'Eglise et de l'Etat par la loi de 1905, fut d'abord une libération des Eglises. Jusque-là, le service du culte était un service public, organisé par l'Etat français en application du concordat napoléonien : les ministres du culte étaient des fonctionnaires ; la hiérarchie des quatre Eglises soumises à ce régime de service public était désignée, formellement, par le pouvoir politique. Le principe de laïcité garantit d'abord l'indépendance des Eglises, leur rend leur liberté : liberté d'organisation, non-intervention du pouvoir politique dans la nomination des ministres du culte, secret de la correspondance... (ce dernier point est garanti par la Constitution belge parce que la liberté de correspondance des évêques avec le pape, puissance spirituelle mais aussi chef d'un Etat étranger, le Vatican, posait problème en 1831).

Une deuxième forme d'abstention inhérente à un Etat laïque est l'interdiction pour l'Etat de s'inquiéter ou de s'informer de l'appartenance religieuse de ses citoyens. Un Etat authentiquement laïque ne peut ni admettre ni imposer une marque d'appartenance religieuse sur les pièces d'identité. Il est également très clair – et ceci se fonde en droit belge sur l'article 10 de la Constitution, qui établit l'égalité des citoyens devant la loi – qu'un Etat laïque ne peut pas s'enquérir des affiliations ou des convictions idéologiques des citoyens pour leur permettre d'accéder à la fonction publique ou pour décider de nominations dans la sphère publique. Ainsi l'article 20 de la loi belge du Pacte culturel a-t-il été annulé par la Cour d'arbitrage parce qu'il ne respectait pas ce principe général d'abstention et de respect absolu de la vie privée, les convictions personnelles devant pouvoir rester d'ordre strictement privé. Elisabeth I^{re} déjà, reine d'Angleterre et par ailleurs chef de l'Eglise anglicane dans la seconde moitié du XVI^e siècle, avait remarquablement énoncé les limites du contrôle que l'Etat peut exercer à l'égard des croyances en déclarant : *«Je n'ai pas l'intention d'ouvrir des fenêtres pour regarder dans le cœur de mes sujets»*¹¹.

11. Michel Duchelin, *Marie Stuart*, Fayard, Paris, 1987, p. 448.

Une troisième forme de retenue obligatoire de l'Etat, et non des moindres, réside dans la non-intervention dans la sphère privée au sens le plus étroit, c'est-à-dire la sphère de la famille.

Au XIX^e siècle, ce principe avait reçu une consécration dans des termes qui paraissent aujourd'hui vieillis : on parlait du principe de «*la liberté du père de famille*», qui fonde notamment la liberté d'enseignement et la liberté du choix de l'école, y compris une école religieuse si les parents veulent assurer à leurs enfants une éducation conforme à leur foi. La formule de «*liberté du père de famille*» pose aujourd'hui problème pour des raisons manifestes, mais elle est importante parce qu'elle oppose une puissance à une autre puissance, un droit à un autre droit. C'est une formule profondément libérale, au sens le plus noble du terme : elle définit une frontière de protection entre la sphère privée et ce qui pourrait être un interventionnisme voire un totalitarisme dans le chef de l'Etat. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans un instant à propos de l'école, mais soulignons déjà qu'un Etat laïque ne peut se donner aucun droit d'intervention dans la sphère familiale au nom de la laïcité. Il peut par contre se doter de droits d'intervention au nom de la protection physique ou morale de l'intégrité des personnes, des hommes, des femmes, des jeunes filles, des enfants... Mais ces droits d'intervention ont tout à gagner, si l'on entend les faire respecter de manière non contestable, à se fonder sur les Droits de l'Homme et sur le respect des libertés individuelles, plutôt qu'à apparaître comme des éléments d'un combat laïque contre les Eglises ou les croyances.

Des conditions de fonctionnement

Le mécanisme de double retenue – qui nous semble fondamental – est peut-être plus difficile à cerner, car moins strictement juridique, que les principes d'égalité et de liberté. Mais il est la condition d'une coexistence pacifique au sein de la société en général, ainsi que dans les relations entre la sphère publique et tout ce qui constitue la société civile et la sphère privée. Pour fonctionner correctement, il appelle un certain nombre de conditions. Nous en retiendrons quatre à titre exploratoire.

Première condition, il faut que chacun joue le jeu, que chacun respecte les frontières et les principes, que personne ne cherche à imposer sa logique dans la sphère de l'autre. Il faut aussi, **deuxième condition**, que chacun comprenne le jeu qu'il joue, que chacun en connaisse les règles, ce qui est moins facile qu'il n'y paraît. Il faut que chacun puisse mesurer les avantages qu'il tire de ces règles du jeu, mais aussi les avantages que la société entière en tire, que les cultes, les religions, tous les groupes de croyance, religieux ou non, en tirent, et que la sphère

publique et démocratique en tire. Cette deuxième condition repose elle-même sur une **troisième**, à savoir que chacun admette les principes sous-jacents au jeu, ceux-là mêmes par lesquels nous avons commencé. Il faut donc que chacun admette la pluralité irréductible des croyances, des valeurs, des options ou des idéologies (ce qui entraîne une obligation de respect mutuel), mais aussi le droit de chacun à bénéficier de ce système de liberté et d'égalité : il s'agit d'admettre que le principe de non-discrimination joue à son bénéfice mais aussi au bénéfice de tous les autres. **Dernière condition**, induite à son tour par la précédente : il faut que chacun ait assez de distance à l'égard de ses propres convictions pour pouvoir comprendre les règles du jeu, les avaliser, reconnaître le bénéfice que tous en tirent et jouer le jeu en respectant l'ensemble des règles. Il faut en effet posséder une certaine distance à l'égard de son propre système de valeurs pour admettre la mise en concurrence des différents univers de pensée, pour autoriser l'autre à défendre ses convictions et ne pas chercher à imposer les siennes propres dans la sphère publique et sous des formes qui ne seraient pas celles du jeu démocratique, de l'égalité de principe et de la liberté de débat. Il faut une certaine distance intérieure aussi pour respecter, sinon les idées – elles doivent toujours pouvoir être mises en discussion –, en tout cas les personnes, quelles que soient les idées qu'elles portent. Ce qui est une manière de dire que l'on ne naît pas citoyen d'un Etat laïque : on le devient, notamment par l'école, du moins si l'on en croit l'utopie française selon laquelle les instituteurs doivent *instituer* la République.

La question scolaire

Nous tenterons pour conclure d'appliquer quelques-uns de ces principes à une analyse des éléments de base de l'organisation de l'école dans un système de type démocratique.

L'école est un enjeu très particulier pour l'organisation laïque de l'Etat. En témoigne le fait que dans la quasi-totalité des Etats laïques démocratiques, il y a coexistence des écoles publiques et des écoles privées, et ce au nom de la liberté d'enseignement, qui repose elle-même sur la liberté irréductible du père de famille et sur la liberté religieuse. Un Etat démocratique, donc laïque – l'école apporte une nouvelle confirmation de la convergence des deux notions – se méfie de toute puissance d'Etat qui s'arrogerait le monopole de la façon de forger les âmes, de même qu'il se méfie de la violence qui pourrait s'exercer à travers cette mission. Mais, simultanément – et c'est là que le débat se noue –, toutes les démocraties avancées ont adopté le principe de l'obligation scolaire, et confient à l'Etat le soin de fixer un socle minimal de contenus, de connaissances, voire, à travers certains cours, de valeurs, de principes

éthiques, sociaux, de règles de coexistence, que l'école doit transmettre. Si les Etats démocratiques reconnaissent solennellement la liberté du père de famille, ils affirment en même temps l'obligation faite à l'Etat de scolariser les élèves, et ce au nom de la vertu émancipatrice de l'école, qui requiert d'en rendre la fréquentation obligatoire et gratuite. La liberté du père de famille est ainsi contrebalancée par la charge que l'Etat s'impose de donner des chances d'émancipation, de progression, de liberté, de réflexion, d'accès à la connaissance, de liberté de choix..., à tous les enfants, quel que soit le milieu dont ils proviennent. Ce contrepois doit certes s'analyser, à certains égards, sous l'angle des classes sociales, les partis ouvriers ou progressistes ayant joué un rôle de fer de lance dans la conquête de l'obligation scolaire. Mais celle-ci possède aussi une dimension en rapport avec les questions de laïcité ou de croyance, avec la formation des âmes et des esprits : la possibilité pour des enfants, à travers l'école obligatoire, d'accéder à une instance critique ou en tout cas à une instance plus neutre, plus distanciatrice, que les formes de croyance imposées par la famille, l'entourage familial, le quartier, les Eglises, les appareils idéologiques de toute nature.

La coexistence de ces deux principes, qui s'explique par le fait qu'ils sont également respectables en démocratie, est à l'origine des visions opposées qui continuent à s'affronter sur le rôle de l'école, y compris au sein même du monde laïque le plus pointu. Pour caricaturer (mais cette caricature fait partie intégrante d'un débat très contemporain), l'obligation scolaire et la mission d'émancipation assignée à l'école permettent d'abord d'en déduire une sorte d'apologie de la contrainte : l'école doit imposer ses programmes et des valeurs communes et ne pas craindre d'aller jusqu'au bout de l'imposition, y compris face aux récalcitrants, avec lesquels aucun compromis n'est possible car il mettrait en péril le principe même de l'obligation scolaire et conduirait l'école à renoncer, au nom de la liberté de choix immédiate des élèves, à les doter d'outils critiques susceptibles de les libérer d'eux-mêmes, de prendre une distance émancipatrice à l'égard des représentations et des loyautés imposées par la sphère privée. Mais une autre lecture consiste à considérer que, l'école étant déjà un lieu d'obligation, il faut éviter d'ajouter de la contrainte à la contrainte et veiller plutôt à ce que l'école reste ouverte, souple, pluraliste, négociatrice, qu'elle ménage des espaces de liberté et de libre discussion et qu'elle ne confonde pas son obligation d'enseigner avec une mission d'imposer une doctrine ou d'obtenir une conformité de pensée de la part des élèves. La tension est sans doute irréductible, inévitable, entre ces deux conceptions de l'école ou ces deux impératifs assignés à l'école : d'une part, du fait même que l'école a affaire à des mineurs qu'elle doit conduire à la liberté, l'accent doit être mis sur l'apprentissage de la réflexion, qui ne peut devenir facultatif et passe donc

par l'obligation de fréquentation, la fixation de socles obligatoires de connaissances, le respect des programmes, *etc.* ; d'autre part, du fait même que l'école a affaire à des élèves venant de milieux divers et déjà porteurs de valeurs et d'une culture, l'accent doit être mis sur l'impératif de neutralité et le respect des convictions, sur l'interdiction pour l'école, y compris l'école publique, de transmettre et d'imposer une quelconque idéologie d'Etat.

Cette tension est certes inconfortable, mais il faut en prendre acte plutôt que de rêver de transformer l'école en un «*sanctuaire républicain*», pour reprendre l'expression du président Chirac au plus fort des débats sur le projet de loi d'interdiction du port de signes religieux ostensibles. Même dans la très laïque République française, aucune forme d'athéisme d'Etat ou de laïcité d'Etat ne peut être transmise à travers l'école publique : ce serait contraire au droit français. En 1990, à l'époque de la première polémique sur le foulard islamique, le Conseil d'Etat français et le Conseil d'Etat belge ont répondu à peu près en même temps, mais indépendamment l'un de l'autre, à la question de savoir si l'on pouvait légalement interdire le port du foulard à l'école publique. Or, de manière très frappante, les deux Conseils d'Etat ont abouti à la même conclusion : il est interdit d'interdire en toute généralité le port du foulard à l'école publique. Selon le vocabulaire utilisé en Belgique, cette conclusion découle du fait que l'école publique est une école neutre, et qu'une école neutre n'est pas laïque : elle ne porte pas une laïcité de combat. Selon le vocabulaire utilisé en France, la même conclusion découle du fait que l'école publique est laïque, et que l'école laïque est neutre, c'est-à-dire, à nouveau, qu'elle ne porte pas une laïcité de combat ; elle est laïque au sens où elle doit respecter les croyances des élèves et apporter un savoir commun qui soit acceptable par tous et qui ne heurte pas frontalement ni délibérément les consciences. Même la loi française, récemment adoptée, qui interdit le port de certains signes religieux à l'école publique respecte formellement cette compréhension de la laïcité : le Conseil d'Etat français s'est abstenu de critiquer le projet de loi dans la mesure exacte où il visait à interdire les signes religieux «*ostensibles*», c'est-à-dire dont le port est assimilable à un acte de prosélytisme de la part des élèves et donc à une rupture de l'obligation de neutralité qui s'impose dans le fonctionnement de l'école publique¹². Cette loi s'inscrit sans conteste dans la première des deux visions de l'école que nous clichons ici, mais elle ne peut ignorer l'impératif de neutralité et de respect des croyances qui alimente plus massivement la vision opposée.

12. Cette adéquation formelle avec le droit français et le principe de laïcité n'empêche pas de juger la loi hypocrite et absurde, si l'on estime qu'un signe religieux est ostensible par définition.

Deux pays aussi différents que la France et la Belgique connaissent ainsi les mêmes tensions internes au modèle laïque d'organisation de l'Etat : leur vision de l'école n'est pas identique, mais elle oscille de part et d'autre entre deux principes consacrés par le droit. On peut certes encore souligner, au rang des contrastes, qu'en Belgique l'école publique ouvre des fenêtres de liberté et organise le pluralisme idéologique à travers la mise en œuvre de cours de religion correspondant aux différents cultes reconnus, cours qui constituent une exception au programme obligatoire : ce mécanisme, antérieur au Pacte scolaire qui en a précisé les règles, illustre le second terme de la tension interne dont nous essayons de rendre compte. Mais il est marginal au regard de ce qu'il y a de commun dans l'organisation des deux systèmes d'enseignement : il constitue simplement une manière parmi d'autres de chercher un équilibre entre l'apprentissage de principes de vie commune et la prise de distance à l'égard de toutes les croyances, d'une part, et d'autre part le respect des libertés individuelles et de la pluralité socialement constituée des opinions et des convictions. Pour faire vivre l'organisation démocratique et laïque de la société, l'école doit conduire les élèves à comprendre et intérioriser les principes d'égalité et de liberté à travers un certain nombre de cours, mais sans pour autant imposer un système de croyance et encore moins un comportement uniforme.

Nous voudrions insister, pour conclure, sur le fait que cette mise en balance est d'autant plus délicate que, même dans le cadre de la non-intervention religieuse de l'Etat à travers l'école, une formidable violence symbolique et idéologique est exercée à l'école dans un système laïque. Contrairement à ce que l'on affirme souvent, les programmes ne sont pas neutres. Ils sont neutres au sens que nous venons de définir – non-discrimination, non-imposition d'un système idéologique ou partisan –, mais ils sont fixés par l'Etat et ils relèvent d'une vision du monde plutôt que d'une autre : ils sont, sinon profondément athées, du moins rationalistes et scientifiques, et propagent ainsi une vision du monde déterminée, au détriment de ses concurrentes. C'est pourquoi ils restent sincèrement difficiles à vivre et à accepter pour un certain nombre de groupes qui ne se reconnaissent pas dans cette vision du monde : c'est une vision du monde sans Dieu, même si ce n'est pas une vision du monde contre Dieu. La récurrence des polémiques autour de l'école tient aussi à cette violence symbolique qui est liée à l'immensité de la rupture, évoquée ci-avant, due au passage d'un système de pensée de type théocratique à un système de type démocratique.

Cette violence symbolique est d'autant plus difficilement vécue que le rôle émancipateur de l'école n'est plus clairement assuré. Le rôle d'ascenseur social de l'école n'est plus garanti pour des couches entières de

la population ; l'obligation scolaire ne débouche pas mécaniquement sur l'obtention d'un emploi, ne préserve pas contre les discriminations dans la recherche d'un travail ou d'un logement, ne débouche pas sur une véritable égalité des chances sur le plan social mais aussi sur le plan symbolique. A considérer la maigre diversité et surtout la proportion des personnes d'ascendance étrangère dans les Parlements, les gouvernements ou à la télévision (pour ne prendre que trois exemples), il subsiste encore de vives résistances à l'intégration de la différence. Cette toile de fond rend la violence symbolique exercée par les programmes scolaires d'autant plus sensible, et place tous les responsables sur le fil du rasoir s'ils souhaitent que laïcité rime avec cohabitation plutôt qu'avec séparation. S'il faut refuser toute concession sur les principes fondamentaux de l'école et notamment l'obligation scolaire et un certain nombre de règles démocratiques de base qui y sont enseignées, il faut être attentif aux conditions de la tractation symbolique qui se déroule à l'intérieur de l'école si l'on souhaite que la violence qui y est inévitablement exercée reste légitime et permette l'adhésion de tous et de toutes au système et à ses valeurs.

Les références religieuses dans l'éducation à la vie sociale

interrogations et positions

René Schoonbrodt*

Certaines pratiques éducatives inquiètent parce que leur signification politique dépasse les résultats visés. Ces pratiques posent la question de l'avenir de la cohésion sociale et culturelle de l'environnement qui est le nôtre, à savoir Bruxelles et le pays. Il fut dit mille fois que ce pays est profondément divisé : entre droite et gauche, chrétiens et humanistes, francophones et flamands, régionalistes et unitaristes. Autant d'appartenances portées par des institutions qui déterminent des filiations marquant les personnes parfois à travers plusieurs générations. Fragments d'une société d'où l'on ne sort pas. Ici, chacun est vite identifié, et cette identité est un sceau quasi indélébile. Les sous-ensembles ne se fondent pas, ils coexistent. Au sommet, les grandes institutions privées et publiques nouent le tout ; à la base, les habitants/citoyens vivent chacun dans leur bulle et leur réseau d'affiliation, sauf sans doute dans la vie économique (l'entreprise) et certains lieux de consommation culturelle ou sportive.

* Ancien président de l'ARAU. Professeur émérite de la FOPES.

Cet article résulte de longues conversations avec Monsieur Sadok Boudoukhane qui a le mérite de ne jamais baisser la garde de la critique et, surtout, de connaître de l'intérieur une réalité complexe.

Un pays fragmenté uni par la culture politique

L'intégration de la société globale est minimale. On doit pourtant bien constater qu'elle n'éclate pas, même si elle évolue sous l'accentuation des appartenances singulières. Pour expliquer cette unité persistante, les uns feront appel à l'histoire ou à la fidélité à certaines institutions telle la royauté ; d'autres à la souplesse de l'ingénierie des hommes politiques, d'autres encore à ce qu'on pourrait appeler un utilitarisme partagé, qui fait que chacun préfère se retirer sous la tente plutôt que de prendre les armes ; d'autres enfin à la non-superposition des clivages (des gens de gauche vivent de chaque côté de la frontière linguistique...). Et de plus, il est sûr qu'il existe au tréfonds de la population un code de comportement – si on veut, une éthique – partagé. Ce fond commun trouve son origine, ses justifications, ses formes vécues dans le stoïcisme antique, l'héritage juif, le Christianisme, et l'apport polysémique des Lumières qui va du pur libéralisme au marxisme-léninisme. Les emprunts mutuels entre ces courants religieux et philosophiques, leurs imprégnations réciproques, à travers des conflits séculaires et parfois très violents, constituent aujourd'hui la base de la vie en société et particulièrement de la vie politique. Un point d'accord fondamental a émergé de deux millénaires d'histoire. En quelque sorte, un fondement en négatif de la vie collective et publique : la gestion de la cité se fait par les hommes et les femmes qui la constituent et non par référence à une transcendance, à un extérieur de nature divine ou sacrée. Pour faire court, le quasi-dicton : la séparation de l'Eglise et de l'Etat ou plus généralement du religieux et du politique. Ajoutons un acquis joint : l'émergence du sujet, individu acteur responsable, appelé à la solidarité avec les autres pour vaincre les résistances jouant à l'encontre de son évolution.

Cet accord fondamental est vécu, selon les pays occidentaux, avec plus ou moins de radicalité : la Belgique offre une image incomplète de cette séparation ou, si l'on veut, une façon originale de la mettre en œuvre : ce n'est pas un Etat laïc mais neutre. Elle y tend davantage en 2004 qu'en 1950, sous l'effet de l'évolution des rapports que les catholiques entretiennent avec l'Eglise. Plusieurs pays européens offrent des images différentes d'une symbolique religieuse du pouvoir constituant une part des identités collectives.

Reprenons : l'ordre public et l'organisation de la vie sociale sont donc, en conséquence de la séparation religion/politique, fixés par la loi adoptée dans le cadre d'institutions elles-mêmes vivant selon la loi. Il est vrai aussi que les comportements des groupes et des individus sont encadrés par des usages, des us et coutumes transmis par l'éducation familiale et l'école autant que par la participation à la vie associative ou

religieuse, sans oublier les enseignements de la philosophie. Le tout, lois et habitudes, noué dans la conscience des membres de la société constitue la culture. Cette culture est lourde de l'histoire des ajustements entre les personnes et les groupes qui ont permis de vivre en société. Elle joue un rôle essentiel dans le présent et dans la détermination de l'avenir. Balisant les comportements actuels, elle éclaire les choix d'avenir entre les différentes options possibles. La culture est historique et prémonitoire (ou monitrice) du «comment vivre ensemble?».

Peut-elle évoluer? L'histoire répond positivement parce qu'un des grands acquis culturels donne une définition optimiste de l'évolution de la société: cela ira mieux demain. Ainsi, l'Occident est passé d'une culture politique de l'obéissance absolue due aux autorités héréditaires à l'affirmation de valeurs à instituer: de liberté, d'égalité et de fraternité. Et sans durcir l'opposition, on pourrait dire qu'on est passé du *Décatalogue* aux Droits de l'Homme. Laissant dramatiquement l'homme seul face à lui-même, cette libération est un appel permanent; elle est un mouvement, une tension permanente. Toujours à advenir davantage, elle demande des ruptures des équilibres antérieurs, des renversements dans les rapports de force, ce qui est source de résistances et d'attitudes réactionnaires: les Etats freinent la liberté des villes et des régions, freinent aussi la politique sociale européenne... et les hommes vacillent sous l'évolution des rôles féminins. Toute liberté est toujours arrachement.

Risques et danger d'une séparation accentuée

Au plan global, toute libération est toujours fragile. Aristote déjà craignait que les conflits nés au sein de la démocratie ne génèrent un régime fort: la mémoire historique et ce qu'on voit se dérouler sous nos yeux font craindre qu'il n'ait raison. Postulant une tension permanente de l'esprit, une remise en question constante des acquis politiques, sociaux, culturels, toujours en lutte, la démocratie peut faire naître le refus et la fuite. Les appels aux changements collectifs et individuels «fatiguent». Les bouleversements (ou les menaces de bouleversements) dans la culture, dans la vie économique, du statut social, et les incertitudes sur l'avenir des générations futures créent des insécurités durables conduisant au repli sur soi, frileux mais explicable. Ces insécurités incitent à la séparation de tous les groupes constitutifs de la société globale. La relégation des plus vulnérables dans des quartiers ghettoïsés a son contraire: les «*lotissements retranchés*» où vivent les mieux nantis. L'écart entre les uns et les autres s'ouvre; l'autre disparaît de la vue par l'effet de l'urbanisation et de l'individualisation des moyens de déplacement... Le tout social s'éloigne, le besoin du débat avec l'autre disparaît, les amitiés au-delà des sphères directes d'appartenance, se délitent... L'autre gêne et

on veut n'être qu'entre soi. Dans une identité mythique et mystique... Soit un élément humain (trop humain), tel le groupe linguistique ou la communauté territoriale, va servir de critère de sélection politique entre ce qui doit être et ce qui ne doit pas (voir le *Vlaams Blok*). Soit une (ré)introduction d'un extérieur à l'homme pour fonder la relation des hommes entre eux et justifier le contenu de leurs attitudes : l'autorité politique, les droits et les usages se fondent ici sur la volonté divine telle que connue par les textes sacrés et leurs interprétations, dont la force vient de ce qu'ils échappent à toute critique historique véritable.

La démocratie ne se fonde plus sur la rencontre, sur la contradiction, sur les valeurs de l'argumentation. Le pouvoir se maintient ou se gagne par l'appartenance aux milieux déjà au pouvoir et par l'accès aux médias. Ainsi la démocratie est en voie de délitement. Elle risque de s'effondrer sur elle-même.

Comme d'autres sociétés en Europe, la Belgique accentue ses séparations internes. Les clivages traditionnels deviennent de franches fractures ; toute la politique sociale et culturelle, celle de l'urbanisme actif, la vie politique elle-même semblent bien inspirées par l'objectif d'étouffer toute capacité critique dans le but d'éviter toute forme d'opposition politique. Ce n'est pas par hasard ni sans calcul que les solidarités s'effilochent. Les mouvements économiques s'articulent autour d'une idéologie de la mondialisation que personne ne conteste en son essence propre bien qu'elle signifie fragmentation sociale et culturelle.

Se pose dès lors une question – qui toujours hante les hommes – celle de l'indignation : que faire pour faire ou refaire société ? Quel langage commun établir qui permette de reconstruire un lien social résistant aux forces de rupture ? Quelle raison, d'ailleurs, de résister ? Si ce n'est le refus de ceci : la fermeture sur eux-mêmes des sous-groupes constituant une société se fait toujours au désavantage des plus faibles. Une société de rapports de classes se transformant en rapports de castes est mortifère de toute évolution des plus dépossédés de ressources et de culture. Au contraire, l'accès au tout de la société est accès à la justice.

Toute recherche de justice repose sur un principe d'égalité. Bien que nombre de gens de gauche reconnaissent les diversités des identités premières comme acceptables, parce que leur respect pourrait conduire à l'égalité, ne convient-il pas avant tout d'assurer un socle culturel fort et partagé afin de tisser solidement des liens sociaux solidaires ? Car comment peut-on vouloir sortir d'un autisme social destructeur sans rechercher la rencontre de l'autre ? Comment ne pas voir que cette rencontre

ne peut advenir et donner des fruits qu'en dépassant, dans un dialogue collectif constant, les particularismes séparateurs ?

Clairement dit : pour faire société, il faut dépasser la communauté première. Celle-ci doit s'effacer, devenir un héritage voulu comme dépassable. Toujours présente, mais à transcender parce que la sortie de ses frontières sociales et mentales permet d'atteindre à l'universel ; à n'accepter qu'à la condition qu'elle ouvre sur l'universel non pour le dominer, en être maître, mais pour atteindre, dialectiquement, un niveau plus élevé de liberté et de justice collective. Mais tout à la fois, ne s'éloigner de la communauté qu'avec respect car elle est aussi l'œuvre de gens respectables¹. Aider à sortir de la communauté : telle est la raison d'être (et la condition) de la «*démocratie forte*»² qui appelle tous et dans laquelle l'avenir de chacun est devant et non derrière.

L'appel public à la législation religieuse

C'est sur ce fond théorique qu'il faut réfléchir à certaines pratiques sociales ou éducatives qui se développent sous nos yeux.

Prenons quelques exemples dans lesquels les autorités publiques tentent de faire respecter la loi ou de lutter contre les incivilités en passant par le canal des mosquées. On peut imaginer la réaction laïque si le bourgmestre d'une commune demandait aux curés des paroisses de prêcher sur le thème de la propreté publique. L'appel à la communauté musulmane ne paraît pas poser de problèmes : pourquoi ? Pour certains, si ce n'est pas catholique, c'est acceptable : sans doute parce qu'il n'y a pas de passif avec une communauté musulmane qui est ici minoritaire et ne menace pas les institutions établies. Pour d'autres, c'est le bon sens : parce que sans ce passage on n'obtiendrait rien. Le recours à cette «ficelle» ne doit-il pas ouvrir un questionnement sérieux sur l'acceptation des règles de notre société (dite d'accueil, de domination, colonialiste... peu importe le vocabulaire qui la désigne) tant qu'elles ne sont pas justifiées, décidées, re-votées ou ré-adoptées par la communauté minori-

1. Peut-on ici se référer à Saint Augustin, qui certes propose d'adopter le Christianisme mais en reconnaissant la valeur morale des grandes individualités de l'Antiquité ? Attitude morale identique.
2. Selon Benjamin R. Barber, «*la démocratie forte sera définie formellement comme une politique de participation où le conflit est résolu en l'absence de toute rationalité extrinsèque, grâce à une auto-législation continue, une participation constante et la création d'une communauté politique capable de transformer les individus privés et indépendants en citoyens libres, ainsi que les intérêts privés, partiaux, en bien commun.*» (*Démocratie forte*, Desclée de Brouwer, Paris, 1997, p. 152).

taire ? Cela signifie qu'au sein d'une même société, en l'occurrence, d'une même ville, la règle de la société globale n'est pas la règle de la communauté minoritaire tant que celle-ci n'a pas manifesté son accord dans les lieux de culte symboliquement fort. On est en plein communautarisme. C'est presque une sorte de confédéralisme interne... qui fait penser au mécanisme de l'adoption des directives européennes par les Etats membres.

Mais on peut aussi observer l'intrusion d'une référence religieuse dans des relations plus interpersonnelles qui peuvent s'élaborer à l'occasion de pratiques de médiation (dans les rues). Observons donc un phénomène qui se manifeste sur deux plans différents.

Le premier se situe dans le recours des autorités bruxelloises aux autorités religieuses musulmanes.

- Pour développer le tri sélectif des déchets, l'Agence Bruxelles Propreté établit (accepte) un partenariat avec les associations musulmanes présentes dans la ville : *«L'originalité première de ce partenariat 'mosquées-environnement' réside dans le fait que des musulmans posent ici un acte citoyen à destination de l'ensemble des autres citoyens... (dixit Kissi Ben Jelloum). Question du journaliste : «ce partenariat signifie-t-il que les quartiers de l'immigration sont plus 'sales' que d'autres ?». A cause de l'immigration elle-même ? Didier Gossuin répond : «[cette opération] n'est en rien une stigmatisation de la communauté musulmane...» et d'accuser la politique antérieure de délaissement de certains quartiers³. Que la Région (ou ses organes) se décharge de ses responsabilités sur une ou plusieurs communautés religieuses pour réaliser ses objectifs «publics» a quelque chose de troublant. Dans un Etat de droit tel le nôtre, les institutions doivent s'adresser directement aux citoyens/habitants qui ont le droit d'être informés de la loi et de son application sans devoir appartenir à quelque sous-groupe que ce soit.*

- Le port de la *burqa* dans l'espace public pose différents problèmes tels le risque d'insécurité ou simplement un sentiment de gêne chez d'autres passants ou encore de révolte face au statut personnel de la femme ainsi dérobée au regard (est-elle obligée et par qui ?). Se pose aussi la question de la signification collective de ce voilement : que devient le rapport à l'autre dans une société voulue comme ouverte (ou, à l'inverse, couverte) ?

3. Le Soir du 5 juin 2003.

Le Soir du 5 octobre 2004 rapporte le projet du ministre flamand de l'Intérieur, Marino Keulen (VLD) voulant interdire le port de la *burqa* en public. Diverses communes bruxelloises, dont Molenbeek, ont déjà pris un règlement l'interdisant.

Interrogé, le bourgmestre Philippe Moureaux (PS) précise : «*Nous avons consulté les autorités musulmanes qui nous ont confirmé que la burqa n'était en rien une contrainte religieuse*». Pourquoi cette consultation avant de régler une chose évidente dans une société de droit ouverte : le masque est interdit en rue et dans le tram, point à la ligne. On n'ose penser à l'attitude du bourgmestre de Molenbeek si les autorités musulmanes (lesquelles d'ailleurs ?) avaient décrété que la *burqa* fait partie des obligations religieuses.

Le deuxième niveau d'observation porte sur les relations entre des individus et des médiateurs de rue mis en place par la Région dans le cadre d'une politique d'apaisement des quartiers. Un récit étonnant peut se lire dans l'éditorial ci-après (*voir encadré*) de l'*Agenda interculturel*⁴.

4. Octobre 2001, n°197. Tout ce numéro est consacré à la médiation. L'auteur de l'éditorial est Pierre Guyaut-Genon ; le prénom du second médiateur, parlant arabe, n'est pas précisé.

A l'école de la médiation

Nous venons d'être appelés à City 2. Dans le bureau du service de gardiennage se trouve un jeune Marocain tout tremblant. Il a été pris en flagrant délit de vol de CD à la Fnac. Nous l'emmenons dans notre voiture et Benny le sermonne copieusement.

- C'est bon pour une fois hein, ket ! T'as de la chance que les maisons de correction sont mal fréquentées, sinon je t'y collais aussi sec... Allei, fiche le camp, onnuzel !

Ebahi, l'adolescent s'emble hésiter puis, et bien que je n'aie rien dit, il me lance un regard presque haineux. Ce regard, je le connais bien. Nombre de mes relations me l'ont déjà envoyé. Pour beaucoup d'entre eux, je suis un traître, un vendu à la répression. Je ne partage pas cet avis et, me servant de notre langue maternelle, j'explique à l'adolescent que je ne conçois pas mon métier ainsi. Que je le fais pour aider mes semblables, les ramener dans ce que je considère comme le droit chemin, n'appliquant en fait que les lois du Coran. L'expression du jeune homme se radoucit un peu, dans son regard subsiste toutefois une pointe d'ironie. Puis, il me touche la main et décampe sans demander son reste. Tout en le regardant s'éloigner, je m'étonne un peu du comportement peu réglementaire, pour ne pas dire fantaisiste de Benny, et je lui en fait la remarque. Il se lance alors dans une digression philosophique. Un genre qu'il affectionne ces derniers temps.

- Etre un peu fantaisiste, c'est parfois une façon comme une autre de dire ce qu'on pense. La vie est ainsi faite que l'on doit souvent zigzaguer, mentir, être un peu hypocrite. Ce n'est pas grave si ça peut arranger les histoires sans trop de mal. Sinon la vie en société deviendrait vite impossible.

Analysons le contenu de ce récit. Le jeune voleur est directement qualifié de «*Marocain*» (au lieu de «*jeune étranger*»). Pourquoi ? Parce que l'un des médiateurs l'est probablement aussi, ce que révèlent ses mots : «*me servant de notre langue... les lois du Coran...*». Mais cette proximité exaspère d'abord le jeune voleur qui lance «*un regard presque haineux*» au médiateur, le considérant comme «*traître... vendu à la répression*». Le contact se poursuit en arabe. Ainsi le médiateur parvient à expliquer son propre comportement personnel de guide «*vers le droit chemin*» appliquant de cette manière «*les lois du Coran*». Le gamin se radoucit, son regard devient ironique, il «*touche la main*» du médiateur et décampe.

Dans ce récit, le trouble du lecteur vient du rôle ambigu des médiateurs. Alors qu'ils sont en mission officielle, l'un des deux condamne le système belge d'éducation et de sanction : «*C'est bon pour une fois hein, ket ! T'as de la chance que les maisons de correction sont mal fréquentées, sinon je t'y collais aussi sec...*». On peut accepter que les maisons de correction ne soient pas les meilleurs lieux d'éducation et qu'y envoyer des jeunes est une facilité injustifiable sauf pour les cas désespérants. Mais y a-t-il d'autres solutions ? Aux ratés de l'éducation, oubliant le rappel des lois comme les enseignements de l'Histoire, l'autre médiateur va se référer à l'éthique coranique. Il met en avant son propre exemple, mais en évitant de faire allusion à la *Charia* qui sanctionne le vol d'une manière à donner froid dans le dos.

Certains diront : qu'importe le chemin puisqu'en finale, la propriété est respectée et l'ordre rétabli. Sauf que la loi civile, complétée par les usages et le droit naturel, est remplacée par une législation religieuse (ce qui n'exclut pas son apport dans la morale sociale vu le caractère englobant de l'Islam)⁵.

5. Dans un sens très proche, voir Samad BELHALMOUMI, *L'expérience des éducateurs de rue rifains au sein de leur communauté*, UCL, Presses universitaires, 2003 : «*En tant qu'entrepreneurs moraux, les pères sont les premiers à avoir saisi tout le profit qu'ils pouvaient tirer de ces travailleurs pour asseoir leur position. C'est ainsi que les éducateurs sont en quelque sorte devenus les agents du contrôle social à la solde des pères ; ceux-ci les utilisent pour donner plus de poids à leurs injonctions et pour mieux contrôler le quartier... Nous sommes donc face à un véritable tour de force, par lequel les pères sont parvenus à asseoir leur autorité et leur influence sur les comportements à adopter, dans l'espoir que ceux-ci deviennent immuables et s'imposent au plus grand nombre*» (p. 74). Exemples de comportement déviants : «*[...] le non-respect de la religion, [...] pour les hommes, [...] d'avoir des enfants d'une femme qui n'est pas musulmane [...]; Pour les filles [...] de ne pas se marier avec ... le conjoint choisi ou accepté par la famille [...] d'avoir des enfants avec un 'Flamand' [...]*» (p. 73).

Progression insidieuse du communautarisme

Dans ce cas, il semble bien que l'on puisse conclure que le communautarisme est parfaitement installé. Insidieusement, mais accepté comme référence normale. Par humour posons-nous la question : quel serait l'attitude des pouvoirs politiques (et même des responsables de l'*Agenda interculturel*) si les médiateurs avaient invoqué les Evangiles ou Saint Paul ?

On peut encore voir un indice de l'acceptation du communautarisme dans le petit incident politique qui a contraint la présidente du Parlement de la Communauté française à démissionner pour des raisons de propagande induite en faveur du PS. Interrogée, Madame Simonis, donne une définition nouvelle et erronée de cette institution : «*La Communauté est un espace de solidarité entre francophones de Wallonie et de Bruxelles et avec l'ensemble des communautés qui vivent sur son territoire*»⁶. Selon la Constitution, la Communauté française gère des matières précises dans les limites de certains territoires : la Wallonie et Bruxelles. Or ce que laisse entendre Madame Simonis est tout autre chose : à côté des sociétés bruxelloises et wallonnes existeraient d'autres communautés dont il faut s'occuper (et on imagine mal qu'elle songe aux francophones de Flandre !). Voilà donc un projet politique nouveau subrepticement dévoilé ; il mériterait une analyse serrée.

La question que posent les pratiques des autorités publiques et des médiateurs de rue est celle du sens de l'installation du pays et de Bruxelles dans le communautarisme. Est-ce si mauvais que cela ? Selon quel critère l'apprécier ? Est-ce grave pour la société globale, est-ce grave pour les individus ? Comment apprécier le développement du communautarisme dans un pays comme la Belgique déjà marqué par la fragmentation, comme rappelé au début de cet article ?

L'évolution de la société globale sous la pression de la vie économique prend de plus en plus une orientation dangereuse : la ségrégation, la séparation des groupes sociaux. Cette séparation fragmente la société ; cette fragmentation se dévoile dans l'aménagement du territoire et des espaces urbains. Eric Maurin écrit dans *Le ghetto français* : «*La dramaturgie française de la ségrégation urbaine n'est pas celle d'un incendie soudain et local, mais celle d'un verrouillage général, durable et silencieux des espaces et des destins sociaux. Le tableau des inégalités territoriales révèle une société extraordinairement compartimentée, où les*

6. Interview par M. Lamensch dans *Le Soir* du 15 octobre 2004, «Simonis s'explique...»

frontières de voisinage se sont durcies et où la défiance et la tentation séparatiste s'imposent comme les principes structurants de la coexistence sociale... Ce ne sont pas seulement des ouvriers qui fuient des chômeurs immigrés, mais aussi les salariés les plus aisés qui fuient les classes moyennes supérieures, les classes moyennes supérieures qui esquivent les professions intermédiaires, les professions intermédiaires qui refusent de se mélanger avec les employés, etc.»⁷.

Les conséquences sont multiples : les individus sont assignés dans le présent et dans l'avenir à un statut dont ils ne s'échappent pas. Les inégalités se perpétuent entre autre par la perte de la solidarité collective : pourquoi partager avec des groupes qui vivent autrement et que d'ailleurs on n'aperçoit pas. Par un cloisonnement physique autant que social, la ville perd de son sens qui justement était et est encore d'échapper à l'enfermement dans un groupe et dans une culture qu'est le communautarisme. Certes, cet enfermement communautaire peut-il être rassurant et protecteur, et la ville pleine de risque, et dès lors peut-on voir l'un attirer, l'autre repousser. Mais il n'en reste pas moins que la culture née de notre histoire a préféré le risque à un attachement répressif. Pour produire ses effets, la ville a besoin de neutralité collective, d'une certaine indifférence à ce qui n'est pas l'objet même de la relation entre les citoyens. Les interactions fonctionnelles, quel que soit le domaine, prient sur les relations affectives ou d'appartenance. Si c'est l'inverse, on est plus proche du village que de la ville. On peut espérer la libération, la croissance de l'autonomie dans la solidarité globale : ce que ne peut produire le communautarisme, qui ne peut que conduire à l'enfermement des plus faibles et parmi ceux-ci, des femmes.

Le communautarisme ne peut faire société ; il est le délitement de la démocratie et donc de l'État et la condamnation à résidence des individus. Il bloque la société, le développement de la société, puisqu'il ne considère pas les autres comme porteurs de quelque chose de positif, ce qui empêche toute remise en question et donc tout changement. Dans ce contexte, l'innovation sociale est nulle et ceux qui détiennent le pouvoir n'ont aucune raison d'en lâcher une part.

Si elles se renforcent de contenu religieux, les communautés sont encore moins susceptibles d'évolution, tout questionnement extérieur étant ressenti comme une agression insupportable. Le risque de conflit est évident, variant selon les interprétations (ou les fidélités) propres à chacune d'elles. S'il est de bon ton de questionner et de réfuter la doctrine

7. Eric MAURIN, *Le ghetto français - Enquête sur le séparatisme social*, coll. La république des idées, Seuil, 2004, p. 6.

chrétienne depuis des siècles, y compris dans ses aspects éthiques, il est audacieux sinon dangereux de développer une critique historique de l'Islam⁸. Est-ce cette réalité qui dicte le comportement des autorités belges et bruxelloises et d'une partie de la gauche intellectuelle ?

Quoi qu'il en soit, le développement d'une pratique qui renvoie l'ensemble des immigrés issus de pays musulmans à une identité religieuse qui les catalogue «*musulmans*», est – dans un Etat de droit – une faute grave. Cette attitude (courante dans les lieux d'autorité comme l'école ou la police) est proche du racisme. Si tous les «blancs» ne sont pas catholiques, il n'y a aucune raison *a priori* que tous les «basanés» soient musulmans. Cette détermination «automatique» est une détermination des personnes signifiant leur dépendance et leur manque de liberté et leur déniaient le droit d'évoluer, ce qui est intolérable.

L'installation dans le communautarisme à base religieuse est une faute des autorités publiques vis-à-vis de la solidarité (de la fraternité) globale, de la vie urbaine et des individus.

La seule politique d'accueil juste dans un Etat de droit construit dans la souffrance de son histoire est l'alignement du comportement de tous sur les mêmes normes dès qu'il s'agit de la vie dans l'espace public et de la gestion des institutions. Ceci n'exclut pas le droit d'enseigner les religions respectives et la laïcité, ni d'en suivre seul ou en groupe les enseignements et les pratiques en distinguant nettement la sphère privée des règles de la vie collective. Il est inacceptable et politiquement dangereux de transformer Bruxelles et ce pays en société mosaïque où les droits et les obligations des uns s'écarteraient de ceux des autres. L'histoire des conflits dans cette société a placé la mobilité individuelle, c'est-à-dire la capacité d'autodétermination, au cœur de la modernité. Ceci exclut, en principe, toute capacité d'une communauté d'empêcher pour quelle que raison que ce soit un de ses membres de chercher ses propres voies.

Arguments et contre-arguments

Pourtant le communautarisme a ses défenseurs : les électeurs du *Vlaams Blok* en sont dans ce pays les *leaders* absolus. Mais n'y-a-t-il

8. Ce texte est revu le 3 novembre 2004, le lendemain de l'assassinat de l'écrivain et cinéaste Théo Van Gogh à Amsterdam, sans doute parce qu'il avait rendu compte du statut de la femme arabo-musulmane dans le film *Submission*. Voir aussi le livre de Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'Islam* (Albin Michel, 2004, 288 p.), où il montre la difficulté des croyants musulmans à développer une approche critique intérieure à la croyance. Menaces de mort et exils sont fréquents.

pas une proximité de pensée (sans doute involontaire et à déconstruire) avec nombre d'intellectuels de gauche qui acceptent (ou recherchent) le communautarisme surtout quand il s'agit des communautés arabo-musulmanes ? Cela se manifeste par le soutien au port du voile dans les écoles ou encore par l'acquiescement à l'évocation de textes religieux dans les pratiques éducatives. Ils considèrent généralement, d'une part, que dans notre société de droit libre et égalitaire, la séparation du religieux et du politique est de l'histoire somme toute récente et, d'autre part, que le monde musulman peut évoluer dans le même sens mais qu'il faut lui laisser le temps. Ils avancent aussi un argument : ne pas prolonger le colonialisme en imposant notre mode de voir et de se comporter. Ils ajoutent que l'accès à la société globale s'opère d'autant mieux que l'individu a forgé sa personnalité dans une communauté de base forte plutôt que dans l'anonymat vide d'une grande ville. Ils mettent encore en avant les conditions de vie difficiles, sinon l'exclusion dont seraient frappés les arabo-musulmans, sous-entendant que l'amélioration de leur niveau de vie leur ferait adopter d'autres normes de comportement y compris religieux⁹.

Ainsi donc s'est développé un concept difficile à définir : le respect comme exigence de la vie dans la société globale. Ce concept serait à creuser avec froideur et équilibre au plan philosophique. Car il interpelle. Son interprétation demande toujours une lucide contextualisation. Il faut voir qui invoque le droit au respect et dans quelles circonstances. Le simple examen ne peut suffire tant les implications morales individuelles et sociales sont fortes. Une hypothèse d'interprétation peut cependant s'ouvrir : l'évocation du (ou l'appel au) devoir de respect, entendue si souvent, par exemple dans la bouche des jeunes, n'est-elle pas liée au refus d'accepter l'autre dans son originalité ? N'est-ce pas au moment où cet autre cherche à mettre en avant (et en œuvre) un système de normes différentes, qui appartiennent à son univers, que le refus de ces normes se justifie (de manière discutable) par l'accusation de non-respect ? D'où la difficulté constatée d'enseigner à des jeunes qui s'abritent derrière une revendication de respect pour ne pas suivre les conduites conseillées par les enseignants.

9. Cette approche ignore la réalité du fait religieux par rapport à la situation sociale et économique. Il semble bien que ce qui est vrai du Christianisme l'est plus encore de l'Islam qui, étant une religion législative, n'est pas bâti sur la séparation du religieux et du politique ni sur celle du sujet individuel et de la communauté des musulmans (*Oumma*). Il faut aussi garder à l'esprit que ce sont des milieux jeunes, nantis et instruits qui soutiennent un Tariq Ramadan, par exemple.

Si l'hypothèse dans laquelle respect égale refus de l'autre devait se vérifier, le respect comme exigence absolue renforcerait le communautarisme et empêcherait de faire société et ville. Celles-ci en effet ne peuvent émerger que du changement, que d'une confrontation fructueuse inter-groupes et inter-sujets, ce qui exige de prendre en compte la part de vérité détenue par chacun. Cette reconnaissance simultanée de la fragilité de chaque approche (ou énoncé) est la condition de tout dialogue constructif et rejet d'un double monologue pouvant devenir mortifère. En fait, cette reconnaissance de la fragilité de chacun et en même temps de la part de vérité qu'il porte constitue le vrai fond commun culturel (et moral) qui permet de dépasser le conflit inhérent à toute vie sociale. Le respect devient alors ouverture et non enfermement autiste. La société devient possible puisqu'il est possible d'argumenter et de décider s'il le faut.

Le multiculturalisme peut attenter à ce fond culturel commun qui voit dans l'autre une personne ou un avenir et non un ennemi. On en vante pourtant le mérite autant que celui du communautarisme. Il faut cependant cesser de se gargariser d'un multiculturalisme comme ouverture sur le monde. Voir son contenu (quelques airs de musique ? la cuisine exotique ?) et voir ses effets sur la libération (de qui et pour quoi faire ?). L'accès au multiculturel ne livre pas automatiquement ses bienfaits, ou plutôt enrichit ceux qui déjà ont accès à la culture, quitte à effrayer un peu plus les plus démunis. La comparaison avec l'école est éclairante : l'enseignement ouvert à tous possède des vertus indéniables, mais la sociologie constate que les meilleurs élèves sont les enfants des meilleurs élèves, fréquentant ou ayant fréquenté les meilleures écoles. La multiculturalité butte également contre la réalité sociale. Des milieux de gauche et de droite en chantent pourtant les louanges, en oubliant de s'interroger sur qui en profite et quel changement elle provoque dans les structures du pouvoir. Or nier les réalités sociales, c'est s'exposer à convoquer la stabilité de l'enfermement identitaire plus facilement que l'explosion libératrice. D'ailleurs, il est assez remarquable que la société multiculturelle n'est pas l'antinomie du communautarisme (ni le synonyme du cosmopolitisme). Au contact d'une société ouverte telle que la nôtre (et certainement perfectible... puisqu'on y milite !), l'affirmation identitaire est illustrée contradictoirement par la poussée de la droite politique et par un port public du voile qui s'est multiplié par vingt-cinq.

Question d'identité dira-t-on ? Si celle-ci se fonde sur une histoire – de toute manière mythique – la revendication identitaire est toujours criminogène en puissance. Cela vaut pour les groupes comme pour les individus. L'identité ne se construit pas dans la fidélité à un passé dont on éjecte, par aveuglement volontaire et intéressé, toutes les phases noires

que personne ne peut évoquer sans honte. Ce passé, on doit l'ajouter, est divulgué ou caché au gré des manipulations politiquement utiles à la promotion des intérêts des Nations, des Etats ou des autorités religieuses. Une fois pour toutes le Paradis est perdu.

Tout au contraire l'identité est un projet ; elle est à construire vers un avenir où, les choses étant ce qu'elles sont, les autres sont présents ; et, réalité complémentaire, c'est avec eux qu'il faut vivre et travailler... aussi dérangentant que cela soit. C'est donc à l'ensemble du corps social qu'il appartient de définir cette identité originale qui permettra de vivre dans une société juste. Tous les efforts de formation, d'éducation, de culture doivent tendre à susciter, dans tous les milieux, cette conviction quant au sens fondateur de l'identité.

Dès lors, l'identité collective et du sujet est essentiellement politique. Elle demande la liberté de mobilité (intellectuelle, physique et sociale) : il faut pouvoir sortir et entrer, s'auto-déterminer. Telle est la condition d'une société juste, c'est-à-dire moderne, au sens où aucune communauté ne peut empêcher un de ses membres de s'en éloigner et d'aller vivre dans un ailleurs social, culturel et politique. Telle sera aussi la caractéristique de la «bonne ville». Telle sera la fonction d'un Etat de droit qui sera juste quand ces décisions viseront à l'accroissement de la liberté du plus faible de ses membres.

Mais cette philosophie politique ne conduit-elle pas à l'assimilation des immigrants, niant ainsi leur originalité propre ? Objectif ou résultat condamnés l'un et l'autre par une certaine gauche et utilisés comme arme de combat contre qui pense autrement. Nous disons que ce concept de la sociologie historique est perverti quand il est manipulé contre l'établissement d'un Etat qui est construit sur la séparation du religieux et du politique et qui, dans le même mouvement, promeut implicitement le communautarisme. La question n'est pas d'assimiler, de multiplier les clones... qui d'ailleurs ne se laissent pas avoir, mais de vivre ensemble dans une société dont l'objectif recherché est la libération de chacun émergeant de la solidarité de tout le corps social. Pour ce faire, la catégorisation des politiques doit être remplacée par des politiques pragmatiques, discutées, efficaces et justes... ce qui postule l'ouverture «interne» ou le décroisement de la société. Le reste est littérature.

Ceci nous amène au sens du religieux dans une société libre de «*commandements extérieurs*». S'il en est autrement, la société se replie dans le communautarisme et certaines manifestations (par exemple dans les élections américaines de 2004) doivent mettre les démocrates en alerte. Le problème à résoudre est celui-ci : comment articuler la vie religieuse

d'un individu et d'un groupe à la vie collective de la société globale ? L'Histoire a trouvé la solution dans la séparation, mais le désir d'unité (ou d'intervention) est toujours présent... et le sera toujours. Le souci de l'Etat de droit est d'empêcher cette réunification mais en même temps – car là aussi réside la liberté du sujet – de permettre l'expression religieuse dans la vie publique et sur elle. Il appartient à la démocratie d'autoriser un individu (citoyen) d'avancer des arguments d'inspiration religieuse lors de la discussion d'une loi et des modalités de son application. Tout citoyen peut critiquer une loi de ce point de vue. Mais la loi elle-même ne peut naître que du débat préparatoire et faire référence qu'à lui. Tout écart à la norme démocratique doit être sanctionné même si cet écart trouve sa justification dans la religion. Tel est le *modus vivendi* fragile, et donc à défendre, dans un Etat de droit.

Retour à la Belgique, pays qui, nous l'avons reconnu dès l'entrée de cet article, bâti sur la neutralité vis-à-vis des religions, accepte cependant une fragmentation des écoles, des hôpitaux, des services sociaux... selon des critères confessionnels et philosophiques. Résultat de l'histoire de ce pays et de l'évolution de l'Eglise catholique. Mais les résultats atteints – une extraordinaire atténuation des conflits antérieurs – conduisent à penser que les fidélités, les adhésions ou les clientèles sont construites plus explicitement sur des différences sociales que sur le partage ou non de la foi. Entre les institutions (écoles, hôpitaux, associations culturelles,...), les tensions sont moins religieuses que sociales : puisque leurs clientèles offrent des disparités identifiables. C'est sur cette ligne sociologique que se marquent les différences heurtant, dans les faits, les objectifs d'une démocratie juste où toute action collective doit veiller à améliorer le sort des plus démunis. C'est dans ce champ social et politique qu'il faut introduire des politiques qui assurent la libération individuelle et collective des prédestinations premières. Dans toutes les institutions de l'Etat et des établissements dits religieux, cette vocation doit être une obsession constante. C'est par cette voie que continuera le dépassement des clivages anciens.

Comment faut-il dans cette perspective considérer une demande perceptible (exprimée parfois sous une forme menaçante) – certes encore minoritaire – d'un enseignement organisé sous l'égide des communautés arabo-musulmanes ?

Le seul critère juste serait d'avoir l'assurance que cet enseignement fonctionne et évolue dans le même sens que les autres réseaux d'enseignement, non pas dans des décennies mais *hic et nunc*. Sans quoi, cet enseignement serait une régression, soutenue par un communautarisme inacceptable dans la mesure où le religieux ne serait pas séparé

du politique. Dans le cas de l'Islam, cette séparation n'est pas à l'ordre du jour.

Pour élargir le débat : est-elle encore garantie dans un grand pays comme les Etats-Unis d'Amérique ?

Les conceptions de l'intégration en débat

Andrea Rea*

L'intégration est à la fois un mot utilisé dans le langage courant et un concept fondateur de la sociologie. De ce point de vue, on peut voir que la définition de ce qu'il faut entendre par intégration est objet de luttes pour l'attribution d'un sens légitime. S'il convient de partir du ou des sens communs attribués à la notion d'intégration, cet article cherche aussi à fournir des éclairages sur la manière dont les sociologues ont formalisé ce concept sociologique, en particulier en lien avec le processus migratoire.

Ceci me conduit à formuler deux remarques préalables. Lorsqu'on parle d'intégration ou de conceptions de l'intégration, d'histoire de l'intégration ou de critique du communautarisme, on présuppose systématiquement qu'on parle des immigrés. La notion même d'intégration dans le langage quotidien et médiatique associe intégration et immigrés. Or, cette association ne va pas de soi. Elle doit être interrogée. Pourquoi la question de l'intégration ne relèverait-elle que de ce que certains ont nommé «*le problème de l'immigration*». Un ouvrage paru dans la collection «*Que sais-je?*» entretient cette même confusion dans le champ scientifique. Sous le titre *Sociologie de l'intégration*, l'auteur n'aborde que des ques-

* Professeur de sociologie à l'Université libre de Bruxelles. Directeur du Groupe d'étude sur l'Ethnicité, le Racisme, les Migrations et l'Exclusion (GERME).
Le présent texte a fait l'objet d'un exposé à l'École urbaine de l'ARAU, le 22 mars 2004.

tions relatives à l'immigration en France. Or, c'est précisément en France qu'une formulation théorique de l'intégration a été proposée par un des pères fondateurs de la sociologie, à savoir Emile Durkheim. Pour ce dernier, l'intégration est la manière dont la société attire à elle un individu. Durkheim a proposé son concept d'intégration dans le cadre de l'étude de la différenciation de la société française au XIX^e siècle en étudiant l'impact de l'accroissement de la division du travail. Dans cette conception classique, l'intégration renvoie aux modalités conçues par la société pour intégrer ses membres (et non l'inverse) et sur le rôle fondamental joué par le travail, fondateur de solidarité.

La deuxième remarque porte sur le glissement de la référence à la société à une référence à la ville. Ceci a été mis très tôt en exergue aux Etats-Unis où l'immigration a avant tout été concentrée et inscrite dans le processus de croissance des villes. Par exemple, la sociologie s'est immédiatement posée la question de la coexistence culturelle à l'intérieur de ces espaces particuliers que sont les villes, et qui constituaient des sociétés en tant que telles. C'est donc l'occasion de se demander si le lien entre ville et immigration n'est pas problématique en Europe seulement, là où on a surtout réfléchi l'immigration en référence à l'Etat-nation. Il n'est pas iconoclaste d'examiner les signes d'une modification des Etats-nations, en Europe, par le truchement de la transformation des villes. Non seulement ces villes européennes sont composées effectivement d'anciennes vagues d'immigration, mais elles constituent aujourd'hui la source d'attraction la plus importante des flux migratoires, pour de nouvelles vagues, et le processus ne fait que commencer. Prendre la ville dans sa dimension cosmopolite, avec ses différenciations de classes sociales, de groupes ethniques, de rapports de genre, constitue une nécessité analytique si on veut prendre la question de l'intégration dans sa globalité.

Est-ce que Bruxelles est socio-économiquement «intégrée»? C'est une question qu'on pourrait se poser, et même se poser d'abord, ce qui épargnerait une réduction absolue de la question de l'intégration aux facteurs culturels et ethniques. Ce texte est tout empreint de cette précaution de perspective. En effet, s'il y a de l'ethnique et du culturel, et on va voir quelle place cela occupe, il ne faut pas oublier le reste pour autant, et surtout ne pas perdre de vue qu'à réduire la notion d'intégration à une dimension proprement ethnique et culturelle, on oublie toutes les autres formes de structuration et de déstructuration de la ville, qui tiennent notamment aux questions de résidence, de gestion du territoire, de développement économique et aux déterminants sociaux.

Conceptions de l'intégration

Les différences entre les politiques d'immigration menées par divers pays ne portent pas seulement sur les moyens à mettre en œuvre. Elles révèlent aussi la nécessité, et je commencerai par là, de soumettre la question de l'intégration, la définition même de cette notion à un certain nombre de critiques. Autant dire d'emblée que cette complexité ne conduira pas à une définition simple et précise, mon ambition se limitant à en baliser le champ de manière à limiter les confusions et malentendus.

Le premier paradoxe tient à l'ambiguïté du discours tenu à propos de l'intégration. En témoigne, la phrase ci-après, la plus incompréhensible mais en même temps la plus précise à ce sujet, qui a été prononcée lors du débat à la Chambre relatif au Code de la nationalité de 1984. Interrogé par Philippe Moureaux, qui lui demandait quelle était la définition de l'intégration et si le questionnaire sur la volonté d'intégration allait répondre à cette question, Jean Gol, alors ministre de la Justice a répondu : *«Je crois que c'est Malraux qui a dit un jour qu'il ne savait pas ce qu'était au juste la liberté mais qu'il savait fort bien ce qu'est la libération. Dans le même esprit, je vous dirai que je ne sais pas exactement ce que pourraient être les critères d'intégration mais je reconnais aussitôt clairement une absence de volonté d'intégration»*. En fait, on fonctionne en permanence dans cette logique-là : sans arriver jamais à définir le contenu et les limites de ce que pourrait être l'intégration ; en revanche, on a toujours des images ou stéréotypes de ce que c'est *«ne pas être intégré»*.

Cette logique n'est pas étrangère au fait que, s'agissant des vagues migratoires d'étrangers résidant sur un territoire ou dans une ville, l'histoire de l'intégration est l'histoire d'une désillusion et donc d'une illusion, celle-ci fondant celle-là. L'illusion est de croire qu'il est possible de passer de l'altérité la plus complète à la ressemblance la plus complète. En ce sens, l'intégration n'est qu'un synonyme d'assimilation. Abdelmalek Sayad a défini l'intégration comme un *«processus dont on ne peut parler qu'après coup, pour dire qu'elle a réussi ou qu'elle a échoué ; un processus qui consiste à passer de l'altérité la plus radicale à l'identité la plus totale»*¹. Et il ajoutait qu'elle nécessite du temps et un ajustement de la société toute entière. Cependant, comme le rappellent Albert Bastenier et Felice Dassetto dans leur théorie du cycle migratoire, il s'agit d'un temps social et non d'un temps chronologique. La durée

1. SAYAD A., «Qu'est-ce que l'intégration ?», in *La double absence*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 307.

d'installation, évaluée objectivement en années de résidence, n'est pas un temps social car celui-ci contient nécessairement une part de définition subjective. C'est pour cela que l'intégration est aussi affaire de croyance².

Pour clarifier le débat, je propose d'abord de retenir que la notion d'intégration comporte trois dimensions, qui structurent les différents points dont il va être question à propos de l'intégration, celle des immigrés. La première dimension est celle de l'acculturation. Les anthropologues désignent ainsi un processus comportant l'apprentissage d'une nouvelle langue, de nouvelles coutumes, de nouvelles manières de se vêtir, l'accès à un certain nombre de ressources, notamment alimentaires. La deuxième dimension est celle de l'intégration sociale, économique et politique. Il s'agit du processus d'acquisition d'une position sociale et économique d'abord et ensuite de celui de l'acquisition d'une place dans l'espace politique et dans la représentation politique. Cette dernière phase se réalise dans la plupart des pays après que l'étranger ait acquis la nationalité du pays d'installation et qu'il soit devenu un citoyen. Enfin, la troisième dimension de l'intégration, qui est généralement oubliée, concerne la transformation de l'Etat-nation à la suite des vagues migratoires. Un Etat-nation n'est pas un contenant inamovible. Une société, un Etat, et *a fortiori* une ville, bougent en fonction de la population qui les compose. La troisième dimension est donc celle des transformations que, nécessairement, la société elle-même subit dans ses représentations, ses valeurs, ses normes, ses législations, en raison des modifications aussi de la composition de sa population.

Derrière le contenu normatif de l'interrogation (l'intégration a-t-elle réussi ou échoué ?) se cache l'affirmation de l'illégitimité des nouveaux nationaux à prétendre partager l'héritage et le patrimoine national, surtout si certaines de leurs références identitaires affirmées et mobilisées semblent déroger aux biens symboliques sédimentés de l'Etat-nation. Lorsqu'elle touche aux dimensions de l'espace public de la société, l'intégration se pose avec d'autant plus d'acuité en termes de problème social et politique. On peut alors lire un double processus d'imposition et de séparation dans les politiques d'intégration des immigrés en Europe. L'invention de la notion d'intégration nationale lors du débat sur le code de la nationalité en France (1987-1988) et l'invention du questionnaire sur «*la volonté d'intégration*» dans le code de la nationalité belge ont mis en exergue la permanence du contenu culturaliste de l'intégration : l'exi-

2. BASTENIER A. et DASSETTO F., *Immigration et espace public*, Paris, CIEMI-L'Harmattan, 1994.

gence de la similarité l'emporte sur celle de l'égalité. L'intégration suppose la disparition de la différence culturelle et des minorités, position revivifiée au regard de la visibilité croissante de l'islam et des musulmans dans l'espace national français et belge.

En devenant un objet visible, en particulier depuis l'affaire du port du voile à l'école, l'islam radicalise les débats sur la définition de l'identité nationale. L'intégration devient une injonction passant par l'émancipation individuelle³. Plus précisément, la politique d'intégration peut être interprétée comme une injonction paradoxale⁴ supposant à la fois une autorisation («*on vous accepte*») et une dénégation («*reniez-vous*»). En effet, de nombreuses politiques publiques généralistes à la française ou spécifiques à l'anglaise entendent que les immigrés et leurs descendants puissent devenir des citoyens et des nationaux. Dans le même temps, il subsiste des discours racistes, des pratiques de discriminations raciales, de stigmatisation et de disqualification qui rappellent à ceux-là même qui deviennent des nationaux qu'il leur manquera toujours quelque chose pour atteindre les qualités attendues de l'*homo nationalis*⁵ et pour prétendre partager le patrimoine symbolique national. Dans l'espace public, l'intégration, comme problème politique, représente le conflit persistant autour de ce bien particulier qu'est la propriété nationale (les symboles de la nation) mettant en scène les héritiers de la nation, ceux qui se nomment autochtones, et les *outsiders*, les nouveaux nationaux. Deux conceptions de l'intégration dans l'espace public en découlent : l'intégration complète pour ceux qui s'invisibilisent et l'intégration limitée pour ceux qui ne correspondent pas à la représentation de l'idéal national. Dans ce dernier cas, l'intégration ressemble à un processus de séparation qui résulte de la formation d'une «*communauté imaginée européenne*» et se justifie par le racisme européen⁶. Au sein des Etats européens se forge une représentation des Européens historiques et des Européens illégitimes, ces nationaux juridiques que l'on désigne différemment selon les pays (*ethnic minorities*, immigrés, allochtones, *extracommunitari*, *Auslander*), mais qui représentent les «*Autres*» nationaux de l'Europe, les non-Européens. La construction européenne tend, d'un point de vue politique, culturel et institutionnel, à homogénéiser les différences des

3. GUENIF SOUILAMAS N., *Des Beurettes aux descendantes d'immigrants nord-africains*, Paris, Grasset/LeMonde, 1999.
4. REA A., *Jeunes immigrés dans la cité*, Bruxelles, Labor, 2001.
5. BALIBAR E., *Nous, citoyens d'Europe ?*, Paris, La Découverte, 2001.
6. BALIBAR E., *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992 ; REA A., «*Le racisme européen ou la fabrication du sous-blanc*», in *Immigration et racisme en Europe*, Bruxelles, Editions Complexe, 1998.

archétypes nationaux sous le double critère du religieux et du racial. Ce faisant, elle crée une frontière et homogénéise la catégorie des «Autres», dont l'altérité la plus radicale est représentée par la catégorie culturelle et religieuse du musulman. Ce processus de séparation tend à rapprocher la situation européenne de celle des Etats-Unis : les immigrations européennes (portugaise, espagnole, italienne, polonaise, roumaine, etc.) relèvent des relations ethniques alors que les immigrations coloniales et non européennes relèvent de plus en plus des relations raciales.

Des conceptions différentes selon les pays

Pour évaluer ce qui se passe au niveau belge, comparativement à la situation des Etats-Unis ou du Canada, il me paraît nécessaire d'avoir avant tout une vue sur l'Europe. Il convient aussi de sortir de la représentation stéréotypée d'une France «républicaine» et d'une Grande-Bretagne «communautariste». Ainsi, il est faux de croire ou de prétendre que la France est un pays républicain de la cave au grenier où les communautés n'existeraient pas. On n'y parle que de ça, il suffit de voir l'histoire du voile. La lecture de la presse et l'écoute des médias télévisuels en témoignent.

L'histoire de l'immigration en Europe se fonde sur une illusion et un mythe. L'illusion est celle des pouvoirs publics, qui croyaient que les étrangers allaient repartir et qui ont tardivement posé la question de ce qu'il fallait faire pour inclure ces nouvelles populations. Le mythe est celui que portent les immigrés eux-mêmes, qui croyaient également qu'ils allaient rentrer. Tout cela est fort différent d'une situation à la canadienne, à l'américaine ou à l'australienne. Dans ces pays, les immigrés et les pouvoirs publics partageaient la croyance de l'installation définitive. Fondamentalement, en Belgique comme dans d'autres pays européens, l'intégration s'est faite par un processus de conversion. D'une part, les individus ont dû se faire à l'idée qu'ils allaient rester, et d'autre part, les autorités politiques et la population belge ont dû accepter l'idée que ces personnes faisaient partie du territoire et de l'espace national ; et qu'ils devenaient des citoyens à part entière.

Les études comparées en matière de politiques d'intégration en Europe sont généralement construites à partir de trois éléments : 1°) la place donnée initialement aux travailleurs immigrés ; 2°) les codes de nationalité ; 3°) la prise en considération des minorités ethniques, selon qu'on accepte qu'il en existe ou pas.

En ce qui concerne, la place assignée à l'immigré, l'examen montre qu'à l'exception de la Grande-Bretagne qui avait une immigration particulière,

fondamentalement coloniale, les pays européens ont globalement adopté un modèle à l'allemande (même s'il y a de légères différences entre les pays), celui du travailleur «*invité*» (*Gastarbeiter*), celui de l'hôte temporaire. Dans certains cas, le regroupement familial était prévu, mais les conditions d'installation et surtout d'installation définitive (par exemple, les législations sur les permis de séjour permanent) de ces travailleurs n'ont pas été mises en place. C'était le règne du provisoire. Et forcément, il a fallu en sortir à un moment donné. Pourtant, ce n'est pas toujours aussi clair. En Belgique, l'invitation était censée être provisoire et, en même temps, l'immigration familiale était encouragée. Ainsi, dans le texte *Vivre et travailler en Belgique* qui a été mis à disposition dans les neuf consulats du Maroc en 1965, on lit *grosso modo* : «*venez travailler en Belgique, nous avons la sécurité sociale, nous aimons les grandes familles et nous garantissons la liberté religieuse*». Tous les arguments incitatifs devaient laisser penser que l'immigration familiale devrait nécessairement impliquer l'installation. Des problèmes démographiques propres à la Belgique poussaient à espérer que ces étrangers n'allaient pas repartir.

Le deuxième point, plus intéressant, pour analyser les politiques publiques, ce sont les codes de nationalité. A ce propos, il faut souligner la particularité de la France, seul Etat européen à toujours avoir été un pays d'immigration. C'est le seul pays qui n'a pas connu vraiment d'émigration. De tous les pays européens sont partis des émigrants pour les Etats-Unis (Royaume-Uni, Irlande, Allemagne, Suède, Pologne, Italie, etc.). Au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, tous les pays européens ont été des Etats d'émigration, sauf la France qui est et a toujours été un pays d'immigration (sauf bien sûr vers les pays limitrophes : en 1890, ce sont les Belges qui sont la population immigrée la plus importante en France, et inversement les Français en Belgique). Ce qui caractérise la France comme pays d'immigration, c'est en particulier la législation de 1889 sur le Code de la nationalité : l'inscription dans la loi du *jus soli*, c'est-à-dire de la transmission de la nationalité par le lieu de naissance et non pas par le sang. Alors que tout le reste du continent européen est travaillé par la conception du *jus sanguinis*, le droit du sang, selon lequel ce sont les parents qui donnent la nationalité quel que soit le lieu de naissance.

La France constitue donc un cas très particulier. D'autant que s'y ajoute l'histoire des relations spéciales avec l'Algérie : après 1963, la situation légale a changé, de sorte que, dans une même famille, la moitié des frères peuvent être français tandis que les autres, nés après 63, ne le sont plus suite à l'indépendance. Toutefois, il y a une règle importante : les personnes nées en France deviennent françaises à leur majorité, à

dix-huit ans. Grosse différence d'ailleurs avec la législation belge récente, où on devient belge à la naissance et non pas à la majorité. Le Code de la nationalité a changé en Suède en 1980, aux Pays-Bas en 1984, en Belgique en 1984, en Espagne en 1991, en Italie en 1992 et en Allemagne en 1999. Tous ces pays ont adopté une législation relative à l'inclusion nationale de manière fort tardive, adoptant le principe du *jus soli* et simplifiant les conditions d'accès à la naturalisation. Dans le cas de la Belgique, les premières propositions de modification de la législation – qui à l'époque visaient principalement les Italiens – ont été suggérées en 1962, il y a plus de quarante ans. C'est un débat très ancien, très important et les dispositions n'ont été mises en œuvre que tardivement parce qu'elles modifient la physionomie de l'Etat et la définition du national. Les statistiques signalent qu'au cours des vingt dernières années, plus de 6 400 000 personnes ont changé de nationalité en Europe. Cela transforme fondamentalement la représentation que l'on se fait de la nationalité⁷.

Le Royaume-Uni, pour sa part, a une législation toute particulière. Jusqu'en 1981, date de la première législation relative à la nationalité, tous ceux qui étaient membres du nouveau *Commonwealth* étaient des sujets de la Couronne, et en cette qualité, même s'ils venaient d'un pays indépendant, ils disposaient de tous les droits sur le territoire britannique. J'insiste sur cette particularité, parce que les modèles d'intégration dépendent fortement et renvoient en grande partie aux questions coloniales pour les pays qui avaient des colonies. Pour rappel, les Congolais avaient une nationalité de seconde zone. La nationalité congolaise est définie dans le Code de nationalité de la Belgique de 1932 : c'est une sous-catégorie. Les Congolais étaient des sujets de la Belgique et non des citoyens.

Le troisième critère pour élaborer une catégorisation des politiques publiques porte sur la définition des minorités ethniques. Le plus souvent, on oppose le modèle britannique et le modèle français. En gros, pour les Anglais, il y a minorité ethnique dès lors qu'il y a installation de populations immigrées (ou issues de l'immigration) en Grande-Bretagne, que cette installation ne fait pas de leurs membres des citoyens comme les autres et qu'elles sont donc discriminées. C'est le cas des populations carabéennes, indiennes et pakistanaises qui, durant les années 1980, sont le plus souvent considérées comme formant des colonies de l'intérieur. Les Anglais distinguent d'ailleurs deux termes : les «*commu-*

7. REA A. et TRIPIER M., *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte, Repères, 2003.

nautés ethniques», quand il y a égalité entre les communautés, un respect mutuel et pas de discrimination d'une communauté à l'égard d'une autre ; et les «*minorités ethniques*», quand il existe un rapport de minorisation, un rapport politique tel qu'une population est discriminée par rapport à un groupe majoritaire. Pour les Anglais, s'il y a discrimination, il y a des minorités ethniques ; des minorités qui, par ailleurs, sont des minorités visibles, identifiables sur des critères phénotypiques.

Que fait-on pour les minorités ethniques ? Sur ce plan aussi, la Grande-Bretagne présente un aspect très particulier. Il s'agit aussi d'un Etat, sur certains plans, décentralisé. Les *local authorities* ont énormément de pouvoir. Elles disposent de budgets importants par rapport à ce qui existe dans d'autres pays, et depuis longtemps elles offrent des soutiens conséquents aux associations, notamment aux associations qui défendent un certain nombre de spécificités culturelles. Au Royaume-Uni, les minorités ethniques sont donc reconnues et il existe des politiques publiques qui leur sont destinées. Deux autres pays ont fonctionné en reconnaissant les minorités. La Suède a adopté le modèle multiculturaliste dans les années 1980, mais elle fait marche arrière à présent, tout comme les Pays-Bas. La Hollande inspire fortement la politique des Flamands en la matière, qui lui ont emprunté le terme d'allochtones pour désigner ces nouveaux nationaux. Les Néerlandais prônaient la reconnaissance de la diversité, le soutien aux communautés issues de l'immigration et un soutien financier aux activités culturelles des minorités ethniques constituées. Aujourd'hui, les Pays-Bas ont revu cette politique en se rapprochant des discours politiques européens dominants sur l'intégration.

La France, on le sait, incarne la laïcité : tous les individus y perdent l'ensemble de leurs attributs au profit d'une identité de citoyens de la laïcité. La laïcité rend les gens égaux, rend invisibles leurs spécificités ou leurs différences. Les débats en France sont nombreux sur la question. Et parmi les sociologues, il y a deux grandes tendances. Dominique Schnapper⁸ d'un côté, défend une identité française très républicaine en soutenant que l'identité nationale n'est pas un fait biologique mais politique, qu'on est français par la pratique d'une langue, par l'apprentissage d'une culture, et par la volonté de participer à la vie économique et politique. Elle soutient donc que l'inclusion nationale passe nécessairement par l'abandon de tout ce qui fait partie des traits spécifiques et en particulier des traits d'ordre culturel. Du côté opposé, Michel Wieviorka⁹

8. SCHNAPPER D., *La France de l'intégration*, Paris, Gallimard, 1991.

9. WIEVIORKA M. (éd.), *Une Société fragmentée ?*, Paris, La Découverte, 1996.

et Didier Lapeyronnie¹⁰ soutiennent que cette conception tient du national-républicanisme. Pour eux, il faut tenir compte de la spécificité de la France avec des minorités qui doivent avoir et qui ont un rôle important à y jouer. Ils expriment surtout une conception neuve, considérant qu'aujourd'hui la dimension culturelle fonde davantage les formes d'identification des individus. Pour résumer la thèse de Lapeyronnie en une phrase : le mouvement ouvrier est en crise, il n'est plus structurant dans la société donc ne constitue plus une source d'identification pour les individus ; pas plus que l'Etat-nation et ses institutions, en crise eux aussi ; les identités se constituent donc autour de la diversité culturelle, qui est donc un élément important de l'intégration.

En matière de politiques publiques, il n'existe pas d'exception française, mais bien une dénégation française. Les minorités ethniques existent. Les catégories ethniques sont constamment utilisées par les acteurs – on parle couramment des «Arabes», des «Noirs», etc. – et leur utilisation est systématiquement déniée. En France, tout fonctionne en permanence sur des formes de catégorisation ethnique, même lorsque les politiques publiques qui ne disent pas leur nom. Par exemple, que sont les politiques dites de discrimination positive, ou de zones d'éducation prioritaires ? On prétend ne pas viser des populations immigrées mais viser des territoires, parce que sur ces territoires se trouvent des populations innommables. Il en va ainsi des jeunes «des banlieues» : euphémisation de la catégorie «jeunes issus de l'immigration». Bien sûr, il s'agit des banlieues, mais en termes discursifs, il y a déni. Les politiques publiques fonctionnent de manière paradoxale. Croire qu'en France les minorités ethniques n'existent pas, c'est de l'aveuglement. Il y a surtout une rigidification dans le discours tandis que la réalité est beaucoup plus complexe. On pourrait penser, en considérant ces exemples, que certains Etats fonctionnent de manière communautariste et que d'autres fonctionnent de manière républicaine. En réalité, les modèles sont beaucoup plus imbriqués, et il y a lieu de distinguer entre l'ordre de la pratique et l'ordre du discours.

Aujourd'hui, les controverses portent davantage sur les représentations du monde ou des phénomènes, que sur les politiques publiques, plus ambivalentes parce que travaillées par des gens ayant probablement des positions différentes. Ainsi, aux Etats-Unis de nos jours, on n'ose plus utiliser le terme d'assimilation. Le terme choisi par l'Ecole de Chicago, «*assimilation*», est devenu innommable quarante ans plus tard. On ne

10. LAPEYRONNIE D., *L'Individu et les minorités*, Paris, PUF, 1993. Voir aussi sa contribution dans ce numéro des CM.

parle plus non plus d'insertion, ni d'intégration, le terme d'usage est «*incorporation*». Par contre, certains auteurs ont recours au concept «*d'assimilation segmentée*»¹¹, pour décrire l'inclusion des nouvelles migrations, des Chinois et des Mexicains en particulier.

Des études ont été réalisées auprès de ces nouveaux migrants et des nouvelles deuxième générations. Ce qui ressort de manière très forte parmi eux, c'est la désillusion à l'égard du rêve américain, à l'égard d'un pays où, selon les auteurs, la diversité économique est de plus en plus faible, où l'écart entre les gens excessivement riches et les gens excessivement pauvres est grandissant, où la classe moyenne est de plus en plus réduite et où l'accession à cette classe moyenne par les nouveaux migrants devient de plus en plus difficile. Cette désillusion se donne à voir surtout dans des villes : ce sont les Mexicains à Los Angeles, les Cubains à Miami, les Chinois à New-York et ailleurs. Ils sont à la fois intégrés dans certains segments économiques, mais refusent culturellement les standards américains. Ils maintiennent l'usage de leur langue d'origine – les Chinois parlent chinois entre eux, les Mexicains continuent à parler l'espagnol longtemps après leur arrivée (il y a aussi une pression linguistique due aux autres pays d'Amérique du Sud) – et, dans le cas des Cubains, refusent de s'identifier culturellement à des Américains en revendiquant plutôt une identité particulière, plus complexe qu'américano-cubaine. On se trouve donc dans un schéma intéressant : les individus sont plus ou moins intégrés économiquement, mais ne rencontrent pas les conditions qu'ont connues les vagues d'immigration précédentes, c'est-à-dire la possibilité d'une ascension sociale importante. Ils sont bloqués à un stade du processus, ce qui n'était pas le cas des immigrations ukrainienne, juive, allemande, italienne, polonaise,... du début du XX^e siècle. Ils sont bloqués économiquement et le *credo* se transforme en désillusion. Au *credo* de l'américanisation se substitue la croyance dans les réseaux liés à l'origine culturelle et à la communauté.

Le phénomène est intéressant pour établir la relation entre les formes, la structuration de la mobilité sociale et les formes de structuration des identités culturelles et ethniques. Aujourd'hui, certains auteurs disent d'ailleurs que Mexicains, Cubains et Chinois sont davantage des communautés transnationales que des Américains. Ils s'identifient davantage à une sorte de flux entre leur pays d'origine et le lieu où ils vivent qu'au pays dans lequel ils se trouvent. Leur identification est post-natio-

11. PORTES A. et ZHOU M., «The New Second Generation : Segmented Assimilation and its Variants among Post-1965 Immigrant Youth», *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, n°535, 1993, pp. 74-96.

nale. Elle est d'une part locale, d'autre part transnationale, une identité qui va au-delà de l'identité au-delà de la nation.

Retour sur Bruxelles

Et la Belgique ? Bruxelles en particulier ? Ce qui est vraiment intéressant en Belgique, c'est qu'il y a eu une assez longue période, dans les années 1960-70, où l'intégration a été au centre de beaucoup de discours, mais où il ne s'est jamais rien passé, ou pas grand chose. Alors que l'immigration, en particulier italienne en Wallonie, est aujourd'hui considérée comme étant tout à fait intégrée, du point de vue historique, il suffit de reprendre les textes, et de s'adresser à la mémoire des gens pour s'apercevoir que ce n'était pas aussi simple à l'époque. Ainsi un directeur d'une école sociale en Wallonie me disait-il : *« quand j'étais jeune, il y avait des Italiens, comme aujourd'hui et je trouve que ça vaut la peine de les rencontrer, mais à l'époque, je ne voulais vraiment pas les voir »*. Souvent la mémoire efface ou transforme la réalité : d'anciens ennemis devenus des amis sont imaginés comme des amis éternels. Il faut vraiment faire attention à ce genre de reconstruction historique.

La particularité de Bruxelles est d'avoir connu une progression importante de l'immigration dans un temps fort court. On est passé de 16 % de population étrangère en 1970, à pratiquement 28 % en 1981. C'est la période particulière du regroupement familial, et ces chiffres impliquent que les Belges, dans certains quartiers, ont dû voir arriver beaucoup d'étrangers, qu'il y a eu une transformation durable, forte et rapide des conditions de vie dans les écoles, dans la rue, dans les habitations, dans les services publics, etc. Transformation d'autant plus sensible que tout s'est fait dans une impréparation encore plus grande qu'auparavant, alors que le nombre des personnes concernées allait croissant. Ces changements se sont principalement concentrés sur les derniers venus : les Marocains et les Turcs.

C'est sous la pression de Roger Nols, alors bourgmestre de Schaerbeek, que la nécessité de parler de l'intégration a été mise à l'agenda politique. Dans la presse francophone des années 80, il ne se passe pas un jour sans que le mot intégration n'y figure. C'est l'obsession totale et absolue. En réalité, Roger Nols n'est pas porteur de cette question, mais c'est lui qui, le premier, la formule dans le langage de l'exclusion et va jusqu'à proposer la politique du retour comme solution.

La politique de 1984 en est profondément marquée, puisqu'à la fois on pratique une politique qui vise le retour des immigrés et on élabore un Code de nationalité. On a là un discours extraordinaire, typique du dis-

cours de l'intégration en Belgique, et caractérisé par le *double bind*, l'injonction paradoxale : «*Restez, mais ce serait mieux si vous n'étiez pas là... On vous veut du bien, mais ce serait mieux si vous n'étiez pas là*». On nage en permanence dans cette injonction paradoxale qui donne aux immigrés l'impression d'être admis mais jamais reconnus. Ils peuvent rester mais ils n'acquièrent jamais la position symbolique du citoyen légitime ; et cela structure la situation de manière très forte.

Après la nouvelle loi de 2000, selon laquelle les individus peuvent acquérir la nationalité belge sur simple déclaration après avoir résidé pendant sept ans sur le territoire, il y a eu 61 000 changements de nationalité en 2000 et 62 000 en 2001. La Belgique a ainsi de nouveaux citoyens. La question est de savoir si ce sont des citoyens légitimes. Est-ce qu'ils valent les autres ? Ces nouveaux Belges sont-ils des citoyens à part entière ou des citoyens à part ?

En fait les immigrés, linguistiquement, sont majoritairement plutôt francophones que néerlandophones. Les Flamands tentent de flamandiser ces nouveaux Bruxellois. Les francophones en revanche partent d'un grand *a priori* : tous les étrangers aiment le français, tous les étrangers sont francophiles. Ce n'est plus tout à fait le cas quand on voit les associations aller chercher de l'argent plutôt du côté néerlandophone. Comme dans le cas de la France, la situation est parfois paradoxale. Les écoles à discrimination positive, les ZEP, toutes les politiques sociales du type programmes d'intégration, de cohabitation, politique des grandes villes, contrats de sécurité, volets sociaux, etc., fonctionnent sur des formes de territorialisation qui visent des populations particulières, mais toujours sans le dire et sans le reconnaître. Il y a une reconnaissance, mais pas au niveau symbolique : on admet qu'il y a des étrangers dans la ville et qu'ils ne sont pas tous les mêmes. Ces éléments, aujourd'hui, se radicalisent autour de notions comme celle de communauté.

A mon sens, il n'y a pas de communautés, même parmi les étrangers. De l'extérieur, on croit voir des communautés, on pourrait dire qu'il y a des communautés. Or, je ne suis pas sûr que de l'intérieur les gens se perçoivent comme faisant partie d'une seule et même communauté. On pourrait aussi considérer qu'il existe une communauté flamande et une communauté francophone. Les Belges restant à l'intérieur de leur communauté linguistique, sauf à de rares exceptions. De même, il existe une communauté de fonctionnaires européens, ou une communauté des expatriés. En faisant, la liste des diverses formes de regroupements, on en vient aussi à voir par exemple une communauté marocaine et une communauté turque, auxquelles est trop souvent réservé l'usage légitime du terme communauté.

Le repli urbain existe, mais il s'agit d'autre chose. Les gens du Sud-est de Bruxelles ne veulent pas vivre avec les gens de la première couronne, ils ne veulent pas payer les mêmes impôts. Il y a des tendances séparatistes dans toutes les formes d'identification. S'attaquer à la question de l'intégration, *a fortiori* à Bruxelles, en usant de la notion de ghetto et en ne visant que les minorités ethniques issues de l'immigration maghrébine, étiquetées musulmanes, prétendument constituées contre les autorités politiques, contre les principes de la démocratie et dans le repli est une erreur grossière. Si on tient à la notion de ghetto, si on veut l'utiliser, alors il faut élargir le champ d'application.

Parce que Bruxelles a une particularité incroyable. Dans cette ville, la discrimination raciale à l'embauche est considérable. Le drame aujourd'hui, ce ne sont pas les jeunes filles et leur voile, mais bien leurs frères qui sont dans un désespoir monumental. À comparer avec les résultats d'une étude que j'ai réalisée il y a dix ans dans un quartier de Forest, j'entends aujourd'hui les responsables des associations dire que la situation est beaucoup plus désespérée qu'elle ne l'était hier. La discrimination raciale est grande et pourtant Bruxelles a le *ratio* le plus élevé de conseillers communaux issus de l'immigration. Forte intégration politique donc et forte exclusion aussi. La reconnaissance politique forte – et sûrement très intéressée – entre en contradiction avec les processus de marginalisation et d'exclusion qui, eux, se vivent essentiellement au niveau de l'accès aux ressources économiques et sociales. On se trouve dans une situation fondamentalement éclatée.

Au niveau symbolique, en revanche, on peut dire qu'on n'est nulle part. Les Flamands aiment bien l'idée de «*Bruxelles, ville multiculturelle*», parce que cela permet de noyer l'opposition entre les francophones et les néerlandophones et donc ils l'utilisent beaucoup. De leur côté, les francophones, n'aiment pas le terme «multiculturel» : ils préféreraient que toutes les cultures se dissolvent dans la grande communauté francophone. La notion de ghetto est très fluctuante. Il faut faire attention à ne pas l'utiliser n'importe comment. Il y a des formes de radicalisme qu'il faut combattre sans perdre de vue les autres éléments de séparatisme existant dans la ville et qui concernent des groupes souvent très minoritaires.

Prenons un exemple qui est très loin de la question qui nous préoccupe. Dans son mémoire de fin d'études, Julie Cailliez relève les affirmations suivantes de la part de fonctionnaires européens britanniques à Bruxelles¹² : «*on est intégré à Bruxelles, mais on ne connaît aucun Belge,*

12. CAILLIEZ J., *Schuman-City - Des fonctionnaires britanniques à Bruxelles: entre enclaves et intégration*, Louvain-la-Neuve, Academia, Collection «Cahiers migrations», 2004.

d'ailleurs ils ne font pas d'effort pour nous rencontrer», ou bien «je vis très bien à Bruxelles, cela fait trente ans que j'y suis, mais je n'ai aucun contact avec la population belge, sauf avec l'épicière du coin». Ce sont des fonctionnaires européens qui sont ici depuis vingt ans ou plus. La plupart d'entre-eux disent être résidentiellement intégrés ; ils vivent quelque part sur un territoire, mais socialement, ils vivent dans un réseau communautaire. Et cette dimension de «déterritorialisation» des relations sociales est quelque chose de neuf dans la ville. Les individus peuvent vivre ensemble sans vivre localement : ce qui compte, c'est le réseau. Ils sont là, ils forment ce qu'on pourrait appeler un ghetto, mais un ghetto qui n'a pas de dimension spatiale.

Leur stratégie résidentielle est intéressante. Dans un premier temps, ils viennent en général s'installer aux abords du rond-point Schumann. Ensuite, ils se déplacent presque toujours vers le Sud-est, soit dans les communes bruxelloises, soit en dehors de la Région. D'ailleurs, ce n'est pas une spécificité des seuls Britanniques de la Commission, mais des fonctionnaires européens en général, ou des expatriés. Eux-mêmes d'ailleurs, quand ils se présentent, disent souvent : *«Nous, dans la communauté des expatriés, nous fonctionnons comme ça, comme ça...»*. En fait, ils construisent un ghetto virtuel. Pourquoi leur faible intégration ne gêne-t-elle personne ? Pourquoi n'en fait-on pas un problème ?

Selon moi, dès qu'il est question de ghetto, le danger existe de ne pas voir l'association qui se produit entre deux opérations : l'identification du ghetto culturel et le maintien dans une position d'infériorité les populations que le ghetto est censé recouvrir. Les individus qui possèdent ressources économiques, symboliques, politiques fortes tout en pratiquant des formes de sécession ne sont pas considérés comme appartenant à des ghettos, alors qu'ils se comportent comme dans des ghettos. Ils n'utilisent la ville qu'à des fins privées et cessent de la considérer comme un espace public partagé où l'on construit collectivement un vivre-ensemble. Tandis que ceux avec qui la question du ghetto culturel est posée le plus sont ceux avec lesquels il y a le plus de frictions, c'est-à-dire le voisin, les étrangers qui vivent dans les quartiers à problèmes de Bruxelles, etc. Or, parce qu'il y a des contacts, il y a aussi des étincelles et donc il y a des choses qui se passent.

Aujourd'hui, dans la question de l'ethnisation, on a toujours tendance à renvoyer à l'Autre, au musulman intégriste. On a oublié que nous construisons nous-mêmes l'image – qu'on nous renvoie parfois – de l'Européen, c'est-à-dire de quelque chose qui n'existe pas, une sorte de figure superposée du Finlandais et du Sicilien, une image mythique de ce que peut être un Européen, hybride de l'image des ressortissants des

pays d'Europe par opposition aux autres. Or, quand on observe le phénomène de la Commission européenne en plein milieu de Bruxelles, on voit bien que «l'Européen» ne se mélange pas du tout. Il est important de revenir inlassablement sur cette question-là pour pouvoir poser ensuite celle du comment vivre ensemble. Il faut constamment garder à l'esprit les formes d'infériorisation qui sont à la base de l'utilisation des catégories ethniques, même si parfois ces catégories peuvent être utilisées comme des ressources.

Construire la solidarité en actes Assurer une coexistence citoyenne d'habitants d'origines diverses dans la ville

Bernard De Vos*

Mon propos conduira à un portrait à la grosse louche¹, au risque de la caricature, de la ville dans laquelle je suis né, dans laquelle je vis depuis que je suis né, de Bruxelles donc, en regardant du côté de sa jeunesse, dont l'observation est effectivement un peu ma spécialité.

Pour y arriver, je répondrai à deux questions. La première me taraude depuis très longtemps. C'est une question un peu iconoclaste, parce que beaucoup ont déjà entrepris d'y répondre de façon affirmative, alors que je suis bien plus hésitant : *«Bruxelles est-elle, oui ou non, en proie à des problèmes de cohabitation inter-ethnique ou inter-culturelle ?»*. La deuxième question concerne plus spécialement les jeunes : *«Est-ce que les jeunes bruxellois, de souche ou d'adoption, 'coexistent ensemble', et sont-ils également citoyens, les uns et les autres de la même façon ?»*.

Après cela, je vous ferai part de mes ébauches et pistes de réponses, très imparfaites, mais qui pourraient contribuer à réduire les difficultés auxquelles on doit faire face pour l'instant.

* Directeur de l'association SOS-Jeunes Quartier Libre.

1. Transcription de l'exposé donné à l'Ecole urbaine de l'ARAU, à Bruxelles, le 24 mars 2004.

Première question : le problème de la cohabitation inter-culturelle, inter-ethnique

Je vous invite d'abord à vous replacer dans la situation très délicate, très douloureuse, que nous avons tous connue et partagée, il y a plus de six ans : quand, dans une cave un peu sombre d'un garage pas loin de chez moi, du garage de Monsieur Derochette, on a trouvé les restes de la petite Loubna Benaïssa. Au lendemain de cette découverte, sinon le soir même, une forte émotion s'est emparée de toute la Belgique, pas simplement de Bruxelles, pas simplement d'Ixelles. Tout le monde a partagé cette émotion et on a observé un courant d'empathie entre les différentes communautés. Je me souviens en particulier que, peu de temps après, une très grande cérémonie a été organisée à la Grande mosquée, au parc du Cinquantenaire, et d'y avoir entendu la maman de la petite Elisabeth Brichet, elle aussi disparue, prendre la parole et dire, très honnêtement, combien elle était restée longtemps sur des images stéréotypées d'immigrés dangereux et d'un climat de violence, un climat d'agressivité de la part de la communauté musulmane. Elle s'en excusait : *«C'est ici une occasion pour dire publiquement que je me rends compte que ce que je pensais ne semble pas vrai»*. A ce moment-là, j'avais trouvé cette démarche très sympathique, mais j'avais déploré que les politiques qui étaient présents aient, à sa suite, tenu un discours plus ou moins identique. Quelqu'un de peu informé peut tenir ce genre de discours-là. Les politiques, eux, ne le peuvent pas : ils sont correctement informés, et, sur-le-champ, poussés par l'émotion, dire qu'effectivement, on se rend compte que les populations étrangères sont mal accueillies ; qu'effectivement la question du droit de vote devrait se poser ; qu'effectivement, la question des carrés ou des cimetières musulmans devrait être posée de façon un peu plus décisive ; qu'effectivement la situation du logement de certaines personnes..., je trouvais tout cela un peu hypocrite. Mais si je rappelle cet épisode, c'est plutôt parce que, dans la douleur du moment, on avait le sentiment d'un rapprochement des communautés entre elles. Mon idée était, et est toujours, que ce rapprochement existe. Seulement, il ne se dit pas. Il y a une proximité beaucoup plus importante entre les communautés à Bruxelles, et cela ne se dit pas. C'est seulement poussé par une émotion particulière qu'on en arrive à l'exprimer.

Je vais essayer d'être plus précis en analysant les termes de la question.

D'abord, *«cohabitation»*. Pour cohabiter, il faut passer du temps, rencontrer des gens d'une autre ethnie, d'une autre culture. Or, il faut s'en rendre compte et en convenir, à Bruxelles, des politiques immobilières

éhontées ont conduit à ce que les populations étrangères soient massivement parquées dans certains quartiers de la première couronne, et que la question de la cohabitation ne se pose donc pas pour tout le monde. Elle se pose pour les classes les moins aisées de la population autochtone qui, effectivement, rencontrent des personnes étrangères. Pour le reste, on croise des étrangers, on croise des immigrés : le problème de la cohabitation ne se pose pas pour tout le monde. C'est un premier point.

Deuxième point : problème de cohabitation avec qui ? Si on se pose la question plus honnêtement, ici à Bruxelles, on sait que c'est l'immigration maghrébine qui est importante, même s'il y a eu d'autres immigrations plus récentes depuis les fermetures des frontières en 1974. Et je vous invite d'ailleurs à vous poser la question plus précisément. Est-ce que ce sont les pères qui dérangent ? Les pères de famille venus d'un monde rural du Sud de la Méditerranée, majoritairement ouvriers, qui ont été appelés pour travailler ici. Comme ils sont ouvriers, ils sont fort touchés par le chômage ; ils ont une vie relativement simple. Dans les quartiers dans lesquels ils vivent, travaillent et donnent des coups de main à gauche et à droite ; ils fréquentent des cafés, des salons de thé. Globalement, je ne pense pas que nous puissions dire que nous ayons des problèmes avec les papas de l'immigration maghrébine. Est-ce que ce sont les mamans ? Les mamans ont une vie sociale relativement réduite, elles perpétuent des valeurs ancestrales d'accueil familial, etc., qui étaient nos valeurs, notre mode de vie jusqu'à ce qu'on les délaisse progressivement pour d'autres valeurs plus mercantiles et peut-être plus égoïstes. Est-ce que ce sont les petites têtes crollées, au teint un peu foncé, qui partagent des cours de récréation avec nos enfants blonds, ou au teint plus pâle en tout cas ? Je ne le pense pas : j'ai notamment de toutes petites filles qui sont à l'école gardienne et je ne vois pas de difficultés de cohabitation à ce niveau-là. Est-ce que ce sont les jeunes filles ? Plusieurs études ont mis en évidence que les jeunes filles de l'immigration dépriment un peu plus que la moyenne, pas beaucoup plus, ou éprouvent davantage un sentiment dépressif que les jeunes filles CEE ou belges. Elles dépriment en silence. Je ne pense pas qu'elles ennuient grand monde ni que cela fasse un grand problème en termes de cohabitation. Vous voyez où je veux en venir : et les adolescents, les garçons ? D'autant que l'on sait que les limites de cette classe d'âge ont tendance à éclater vers le haut, il faut reconnaître que ce sont eux qui font problème, parce qu'ils traînent souvent en bande : leur ennui, ou leur désespoir, est criant dans les rues, dans les espaces publics.

On ne doit pas nier qu'il y ait par ailleurs un certain racisme ordinaire lié à la culture, à la religion. Mais si on peut accepter que, globalement, le

problème ce sont les adolescents, il faut alors considérer que la question n'est pas un problème de cohabitation inter-culturelle ou inter-ethnique, mais plutôt, fondamentalement, un problème de cohabitation inter-générationnelle.

Il faut d'abord relativiser le cas bruxellois. Car, par comparaison avec les autres régions de Belgique, on sait que l'immigration maghrébine est limitée à de grandes villes et – j'y reviendrai – à certains quartiers, à certaines communes, à certains quartiers au sein même de certaines communes. Elle est très limitée : Bruxelles, Liège, Charleroi, La Louvière, ce sont les gros foyers. D'autre part, si on considère tous les dispositifs sociaux qui existent en Belgique, beaucoup s'adressent à des publics jeunes, entre douze et vingt ans. Dans les grandes villes où il y a une population immigrée qui est très présente, forcément ces dispositifs s'adressent à des jeunes issus de l'immigration ou d'une lointaine immigration. Mais dans d'autres régions, où il n'y a pas d'immigration ancienne ou récente, les mêmes dispositifs existent néanmoins, avec les mêmes outils qui se mettent en place pour des jeunes, belges de souche, qui ont exactement le même discours, qui entraînent le même ennui, qui ont la même difficulté à s'intégrer, à s'insérer, *etc.* Je pense donc que, globalement, il y a un problème lié à une cohabitation inter-générationnelle et puis un problème de classes sociales. C'est une chose à laquelle je crois très fort et qui me semble trop souvent oublié.

Alors, forcément, on ne doit pas dire que «*ce sont les adolescents maghrébins qui...*». J'ai quelques chiffres de 1989. Ce sont de vieux chiffres, mais ils sont intéressants parce qu'ils comportent une projection. A ce moment-là, un jeune sur trois à Bruxelles était d'origine étrangère. Le Commissariat royal à la politique des immigrés prévoyait qu'à échéance de dix ans, donc en 1999, le rapport passerait à un sur deux. Et aujourd'hui, on sait qu'on y est. Un jeune sur deux en âge de scolarité à Bruxelles est issu de l'immigration. En outre, sur l'ensemble des dix-neuf communes, la répartition est très inégale puisque la plus grande proportion de jeunes étrangers se trouve autour d'un axe de forte concentration composé des communes du Sud-Ouest et du Nord-Est de Bruxelles. Et au sein de chaque commune, on sait qu'il y a encore des concentrations plus fortes dans certains quartiers que dans d'autres.

Ce phénomène est à l'origine de la création de véritables ghettos. Je sais que c'est un terme qui déplaît assez bien : on a toujours dit que Bruxelles ne connaissait pas de ghettos. Ma constatation de terrain est qu'il y en a de plus en plus. Des ghettos où des minorités ethniques en croissance constante connaissent des retards économiques et sociaux de plus en plus importants. Les adolescents de ces ghettos, regroupés dans les éta-

blissements scolaires dits «*sensibles*» pour ne pas dire à forte concentration d'étrangers – ces fameuses écoles «*poubelles*» en comparaison avec les écoles «*forteresses*», connaissent dès leur plus jeune âge une mise à l'écart, une exclusion très importante.

Ces adolescents ont une spécificité ou une particularité. Ils ne sont «*pas tout à fait*» : ils ne sont pas tout à fait enfants, pas tout à fait adultes ; ils ne sont pas tout à fait belges, pas tout à fait étrangers. Et, confrontés à une fracture du lien social et générationnel, à l'affaiblissement du rôle des pères, à l'accroissement du chômage, à la disparition des espaces d'expression, à la déglingue des filières scolaires dans lesquelles ils sont massivement relégués, ils s'organisent pour ne pas sombrer corps et âmes dans la plus totale désespérance. Moi, je prétends que ces adolescents réagissent à la violence insidieuse qui leur est faite, à des violences invisibles, à des violences cachées qui leurs sont faites et qui ne peuvent que les conduire à un détachement progressif de la communauté ou à une appropriation de l'espace pour y nouer, entre pairs, des liens nouveaux. Je résume en une seule phrase : les adolescents font de la résistance à l'exclusion sociale par de l'occupation de l'espace public.

Ce sont ces adolescents, venus de ces nouveaux ghettos que l'on ne connaissait pas vraiment il y a quelques années, qui se déplacent volontiers vers les centres-villes pour goûter au luxe, aux plaisirs de la vie confortable, aux images de la réussite ou simplement pour s'y faire voir. D'où une sur-représentation de cette jeunesse immigrée dans cet espace, une visibilité qui entraîne souvent des réactions d'hostilité, notamment de la part des commerçants pour qui l'oisiveté, le jeu, le déplacement en bandes riment naturellement avec insécurité.

Ce sont ces mêmes adolescents, privés d'espaces à eux dans le logement familial, de lieux propres pour y loger leur vie privée, qui privatisent sauvagement les espaces intermédiaires : ils sont omniprésents dans les cages d'escalier, ils sont omniprésents dans les halls d'immeubles ; ils occupent aussi les squares, les bouts d'espaces verts, les couloirs de métro.

Ils sont très mobiles, souvent provocants, ils induisent du désordre, mettent la ville sens dessus-dessous, suscitant aussitôt des réactions de méfiance et d'hostilité. Au nom de la peur qu'ils provoquent, ils sont accusés bientôt de tous les maux : d'être bruyants d'abord, arrogants, de blesser, d'agresser, de casser ensuite. Et donc, sans vouloir pour autant nier d'autres facteurs qui pourraient expliquer le malaise permanent entre les communautés, notamment les facteurs liés au racisme culturel et religieux, je prétends que les comportements et les agissements des ado-

lescents issus de l'immigration maghrébine constituent aujourd'hui la principale raison de ce malaise.

De sorte qu'il apparaît clairement que l'on ne risque pas de résoudre les prétendus problèmes de cohabitation de communautés entre elles sans alléger considérablement le poids des dysfonctionnements que les adolescents en général ont à supporter. Et si les jeunes maghrébins sont principalement concernés, ce n'est ni en raison de leur culture, ni en raison de leur religion, mais bien parce qu'ils sont majoritairement présents dans des quartiers où l'environnement général, l'habitat délabré, les filières scolaires déclinantes et le racisme au quotidien viennent encore augmenter les problématiques liées au contexte économique et moral vécu par l'ensemble de la population.

Deuxième question : les jeunes bruxellois d'origine, de souche ou d'adoption coexistent-ils dans la ville ou en sont-ils les citoyens ?

La deuxième question est encore plus importante, selon moi. Andrea Rea était ici à la tribune lundi. J'ai eu le plaisir de le rencontrer quelques fois, de même que Philippe Mary de l'Institut de Criminologie de l'ULB. Lors de réunions informelles, je leur ai proposé plusieurs fois en boutade le projet suivant, à mener avec dix étudiants qui voudraient faire un travail intéressant. Vous avez donc dix étudiants, guindailleurs, qui font tous les TD à l'unif, ensemble, qui boivent des verres, qui boivent des bières, ils sont copains, ils se voient régulièrement. Et vous leur demandez pendant deux mois de se répartir en deux groupes. Cinq de ces étudiants vont suivre cinq jeunes qui tiennent les murs à la place Lemmens ou à d'autres endroits emblématiques du mal de vivre dans notre bonne petite ville de Bruxelles ; et cinq autres vont suivre des jeunes qui sont inscrits dans une scolarité correcte, normale, traditionnelle, dans une école comme Saint-Stanislas, Saint-Michel, Saint-Hubert, enfin dans ces écoles bien mises de Bruxelles ou d'autres écoles semblables. Donc, vous les séparez en deux groupes et vous leur demandez de suivre les jeunes dans tous leurs déplacements. La mobilité à Bruxelles... cette ville n'est pas un truc énorme, ce n'est pas une mégalopole, c'est une petite ville comparée à d'autres capitales européennes ou mondiales. J'ajoute toujours : *«Vous leur demandez de les suivre, mais dites leur quand même bien que s'ils veulent continuer à boire des pots ensemble, ils ont intérêt à se donner des rendez-vous fixes et à heures fixes parce qu'ils ne vont jamais se croiser. Jamais, jamais, jamais».*

Au niveau des écoles, c'est clair : les uns vont dans certaines écoles, les autres vont dans d'autres. Les uns vont dans une école classique, traditionnelle, qui va éventuellement mettre en valeur les vertus éducatives ; les autres vont se retrouver dans des filières scolaires complètement déglinguées, qui ne mènent à rien en termes de diplômes, qui ne mènent à rien en termes d'avenir et qui ont, en plus, oublié depuis très longtemps les principes mêmes de l'éducation.

Au niveau des loisirs, c'est assez simple également, il n'est pas besoin de grands discours. Certains jeunes vont être affiliés dans des clubs sportifs de haut niveau ; pas de grand niveau, ils ne sont pas en division un, mais ce sont des clubs sportifs où les entraîneurs, la structure, vont avoir à cœur de développer leurs capacités techniques, leurs capacités sportives, de faire en sorte que ce soient de bons sportifs de bon niveau. Les autres, à l'autre bout de la chaîne, vont se retrouver à jouer dans ces fameux *agora-spaces*, ces machins que l'on parachute au lendemain des émeutes, parce qu'il faut absolument que les jeunes fassent du sport, les occuper, *etc.* Là, c'est le règne du mini-foot, du mini-basket... puisque tout est mini dans les quartiers en difficulté. Les boîtes de nuit ? Il n'y a plus grand chose à expliquer depuis l'enquête de la Ligue des Droits de l'Homme et du MRAX. Elle a bien mis en évidence – et des vérifications régulières sur le sujet montrent que rien n'évolue – que les boîtes de nuit sont réservées d'un côté aux blancs et de l'autre côté aux blacks et aux beurs, et que c'est quelque chose qui est assez connu. En matière de loisir culturel, certains iront plutôt dans des cinémas genre salle d'art et d'essai, d'autres iront dans les grands centres de consommation de cinéma traditionnel (Kinépolis, City 2²). Les mouvements de jeunesse ? On sait bien que certains vont être affiliés là où on aura à cœur d'apprendre des valeurs de citoyenneté, de solidarité active, *etc.*, et que d'autres seront réduits à participer aux activités occupationnelles organisées par une série d'associations bien pensantes, avec un objectif parfois très louable, mais avec des dérives permanentes et de plus en plus présentes en raison des options sécuritaires qui ont été retenues depuis un bout de temps.

En fin de compte, ces jeunes chercheurs qu'on aura séparés en deux groupes se croiseront à City 2. Certains iront pour faire leurs courses, les autres iront pour se faire voir, comme je le disais ci-avant. Ou bien pour goûter au luxe et aux apparences de réussites. Ils vont se trouver à City 2 et expérimenter – comme vous, s'il vous est arrivé d'aller à la Fnac un samedi matin – ce dispositif, surtout pendant les fêtes, où vous

2. Ndlr : il n'y a plus de cinéma à City 2 depuis 10 ans. Voir *infra*.

avez un gardien en bas de l'escalator et un gardien en haut de l'escalator. On nous laisse croire que c'est pour préserver les biens matériels, mais c'est pour préserver les humains ! Des jeunes qui se croisent, qui se méconnaissent, qui ne se respectent pas, des gens qui ne se croisent plus nulle part que dans ces trucs-là, c'est explosif à souhait. Et il faut être très attentif à cela. J'ai eu l'occasion de rencontrer un responsable du gardiennage à City 2 qui disait qu'effectivement, pour quelques interventions sur des vols, sur une série d'incidents liés à des biens matériels, ils ont beaucoup d'interventions sur les frictions, des conflits. On se frôle. On n'a pas l'habitude de se frôler et ça dégénère très vite. Je ne connais pas le nombre de gardiens en fonction à City 2, mais à mon avis, il y en a presque autant qu'à la prison de Saint-Gilles ou de Forest.

Donc, si coexister c'est vivre ensemble, vivre avec, si c'est vivre entre gens différents et sans risque de violence et en espérant tirer un parti positif des différences, alors soyons clairs, il n'y a pas de coexistence entre jeunes à Bruxelles. Il y a une coexistence entre des jeunes d'une certaine qualité, d'une certaine catégorie, d'une certaine appartenance sociale et une autre coexistence entre une autre partie des jeunes. Travaillant dans le secteur de la jeunesse depuis assez longtemps, depuis 1990-91, je n'ai aucune hésitation et aucun malaise à parler de l'apparition de logiques d'*apartheid* et de ségrégation. *Apartheid*, parce que les populations sont séparées en raison de leurs origines ethniques ou sociales ; et ségrégation parce qu'on maintient une population dévalorisée dans une situation où on l'empêche véritablement de bénéficier des outils d'émancipation qui lui permettraient de sortir de conditions déplorables, où on a presque l'impression qu'elle se retrouve en fonction de son appartenance génétique.

Des politiques sécuritaires

En parlant d'*apartheid* et de ségrégation, il faut pouvoir dire pourquoi on en est là, et pourquoi je défends cette thèse-là. Je commencerai par la ségrégation.

Pour qu'il y ait ségrégation, il faut qu'il y ait une ligne, une marque tangible. Il faut pouvoir dire où se trouve la ségrégation. Quand j'ai évoqué les années 90-91, ce n'était pas pour rien : 1990-91, c'est l'apparition en force en Europe – et la montée en est toujours perceptible dans notre pays comme dans tous les pays voisins – des politiques de type sécuritaire³. Les premiers «*contrats de sécurité*» sont signés suite aux fameux

3. *Ndlr* : revoir la contribution de l'auteur «Établir un ordre plus juste, ou justifier l'ordre établi ?» dans le n°200 des *CM - Dérives sécuritaires*.

événements de Forest. Là on a dit : *«Ben franchement, ça marche pas»*. A bien y réfléchir, le fondement philosophique des contrats de sécurité et de tous les dispositifs suivants – *«renouveau urbain», «quartiers d'initiative»,...* – c'est une intervention sur des entités de plus en plus réduites. Les contrats de sécurité, ce sont les communes ; et puis on a fait *«quartiers d'initiative»* parce que l'on s'est rendu compte que dans certaines communes, il y avait des quartiers qui étaient plus emblématiques du mal de vivre que d'autres ; et puis on est allé jusqu'à mesurer presque au décimètre pour un projet bruxellois de haute qualité, qui s'appelait *«bandes urbaines»*. Là, on délimitait dix mètres carrés ou cent mètres carrés pour déclarer : *«là-dessus on va faire quelque chose»*. C'est complètement aberrant, stigmatisant à mourir.

Les politiques sécuritaires tiennent en une formule : ces jeunes-là, il n'y a plus rien à attendre d'eux ; il faut maintenant définitivement les contenir. Faire en sorte qu'ils n'empiètent pas trop sur l'espace public, faire en sorte que la loi soit respectée. Je ne sais pas très bien ce qu'on a voulu y mettre, mais clairement, on a signifié : *«Vous, jeunes issus de l'immigration, vivant dans des quartiers à l'abandon, et étant relativement arrogants, rebelles à l'autorité, vous n'êtes plus susceptibles d'être touchés par des mécanismes de l'éducation, pas les mécanismes éducatifs, par la magnificence de l'éducation»*. Et on a donc inventé un ersatz d'éducation : un couple infernal prévention/répression. Ceux qui ont créé ce dispositif sécuritaire sont encore aujourd'hui relativement persuadés que cet ersatz d'éducation peut contrebalancer la carence de l'éducation, valoir autant. Pour moi, évidemment, il n'en est rien.

Sans vous tenir un laïus, en quoi consiste l'éducation et quel est le discours autour de l'apparition des dispositifs sécuritaires ? Le clivage, la marque dans le temps de cette politique d'*apartheid* et de ségrégation, c'est le retour de l'autorité. On a dit : *«Il faut le retour de l'autorité»*. Se produit alors un glissement, énorme selon moi, avec des dégâts qui vont être, malheureusement et malgré les efforts de quelques collègues insoumis, irréparables : on a confondu autorité et répression.

L'éducation, ça passe du plus âgé vers le plus jeune. Le principe est d'apprendre les codes normatifs, les normes de fonctionnement en société, et forcément, ce sont les plus âgés qui les expliquent aux plus jeunes. Pour y arriver, les adultes, les éducateurs, qu'ils soient professionnels ou bien parents tout simplement, ont deux types de moyens à leur disposition : des moyens négociés et des moyens imposés.

Les moyens négociés fonctionnent sur un mode relationnel égalitaire, et pour faire court, il s'agit surtout de l'exemple : l'adulte se montre en

exemple au jeune, qui peut suivre. La discussion, la négociation, c'est la capacité qu'a l'adulte à accepter la vision originale du monde que le jeune peut avoir, c'est la capacité de l'adulte à se remettre en question par rapport au jeune, *etc.*, toute une série d'outils d'éducation qui se développent dans un ordre égalitaire, dans un rapport égalitaire et donc négocié. Il arrive assez fréquemment, depuis les tout petits – je découvre cela depuis quelques années – jusqu'aux plus grands – et ça, j'en avais déjà l'habitude depuis un bout de temps – que les jeunes se perdent ou ne voient plus l'intérêt de respecter la norme, ne comprennent pas pourquoi il faut absolument la respecter. C'est tout à fait normal, ils sont en devenir, il faut qu'ils se frottent à des limites, et il faut donc que, à un certain moment, les adultes, dans l'intérêt du jeune – j'y insiste – provoquent un arrêt d'agir. Cela s'appelle l'autorité. C'est un moyen éducatif pris dans un ordre relationnel hiérarchique. Il va sans dire que le bon éducateur, professionnel ou simplement parent, est celui qui prend conscience, chaque fois qu'il change d'ordre relationnel, de la responsabilité qu'il a de relancer le jeune dans l'ordre relationnel égalitaire, puisque c'est cela qui fait l'intérêt de l'éducation. On apprend des choses par autorité mais on apprend toujours plus par des moyens négociés.

L'autorité existe dans le cadre d'une relation et dans l'intérêt du jeune

Les dispositifs de type sécuritaire, c'est évidemment tout le contraire. Dans l'éducation *ersatz*, il y a des moyens préventifs, qui sont censés faire le pendant des moyens négociés ; et puis il y a les moyens imposés, c'est la répression. La grosse différence, c'est que dans le préventif, la répression est déjà sous-entendue. Au demeurant, tout le monde prétend faire de la prévention. La police veut faire de la prévention, le travailleur social veut faire de la prévention, les médiateurs, tout le monde veut faire de la prévention. En matière de santé, on fait également de la prévention de tous les côtés. Si bien que plus personne ne sait très bien ce qui se cache derrière le concept. Un concept à l'origine très riche, mais que je ne veux plus employer. Je ne parle plus de prévention parce que sinon, on est tout de suite catalogué, on ne sait plus très bien de quoi on cause.

La répression, soyons très clairs aussi, n'intervient pas dans l'intérêt du jeune, mais bien dans l'intérêt de la société. Que l'on ne me fasse pas dire ce que je n'ai pas dit : je crois que tous les jeunes doivent être soumis à l'éducation, moyen négocié/moyen hiérarchique, et doivent aussi être soumis à un certain moment à la répression. Ces deux pôles doivent coexister. Je ne veux pas dire que les jeunes doivent exclusivement être traités par l'éducation, que l'éducation est capable de tout. Non ! Il est

certain que les éducateurs, à un moment, n'arrivent plus à maintenir la norme, n'arrivent plus à contenir une série de jeunes, et qu'alors, effectivement, ceux-ci doivent se frotter à la loi. Ils doivent se frotter aux interdits légaux, sociétaux, tout à fait explicites : «*on ne peut pas voler une voiture ; on ne peut pas être violent ; on ne peut pas consommer des produits psychotropes*». Il faut effectivement que les jeunes, les adolescents puissent être «réprimés».

La seule chose que j'ajoute toujours, c'est que ceux qui répriment le fassent dans le respect des personnes. Et croyez-en mon expérience, malgré les nombreuses formations dont les corps de police ont bénéficié, notamment celles de la Ligue des Droits de l'Homme, je vous avoue que j'en ai un peu marre : j'ai l'impression que le respect des personnes, notamment des jeunes issus de l'immigration, n'est pas toujours assuré dans la répression, parfois tout à fait normale et logique, de leurs actes. Il y a une façon de faire qui est inadéquate.

La deuxième exigence qu'il me paraît indispensable de rencontrer, c'est que celui qui réprime doit être capable d'expliquer la raison pour laquelle il réprime. Explication comme respect sont deux choses qui sont malheureusement très souvent absentes, surtout pour les jeunes issus de l'immigration. On considère qu'ils ne peuvent de toute façon pas comprendre et donc on n'explique même plus. Or, l'important ce n'est pas qu'ils comprennent, c'est qu'on essaye d'expliquer. Aux petits enfants, un aliment qu'ils n'aiment pas, vous devrez le leur présenter vingt, trente fois pour qu'ils acceptent de le manger. C'est pareil : un jeune, vous lui expliquez parfois vingt ou trente fois la même chose pour que progressivement il intègre. Surtout s'il a été abandonné pendant longtemps, s'il se sent dévalorisé... et s'il se sent dans un rapport de haine, de rage, etc. Il faut expliquer souvent. Or, notamment dans le cadre d'un travail qui a été fait avec des policiers récemment, j'ai encore entendu «*ils ne comprennent pas*». L'important, ce n'est pas qu'ils comprennent ; ce qu'ils ne comprennent pas, il faut quand même le leur dire, leur expliquer, et à la longue, il faut avoir l'espoir que ça avance et qu'ils comprennent un petit peu ce qui se passe.

J'en viens aux constats, rapidement.

Les constats

L'école, c'est quand même vraiment un point sensible. Je vous avoue que je vire un peu ma cuti. Jusqu'il y a trois ou quatre ans, quand on me disait qu'il fallait que les services d'aide à la jeunesse donnent un coup de main aux écoles, je répondais : «*Qu'elles tirent leur plan !*». Je n'en

suis plus là, il y a un enjeu tellement important, les constats de terrain le montrent.

Je travaille dans des écoles professionnelles, dont deux écoles, à Ixelles, qui sont en «*discrimination positive*», des écoles dont on entend parler parfois. Quand j'entre là-dedans, je me dis : C'est pas possible ! Mais quelle violence est faite à tous ces jeunes ! Que ces jeunes soient violents, agressifs, montrent beaucoup de désinvolture, d'arrogance dans la rue, crachent par terre, ne rangent par leurs papiers, cassent des carreaux, ce n'est pas tolérable. Mais ce que l'on fait vivre dans ces écoles n'est pas tolérable non plus, qu'on le dise haut et fort. Ce qu'ils vivent n'est pas tolérable. Comme j'ai eu la chance de fréquenter des écoles privilégiées, où l'éducation avait un sens, j'ai supposé que peut-être cela avait changé, que l'école où j'étais allé avait tellement évolué que l'image que je gardais de ma scolarité n'était plus l'image d'aujourd'hui. Alors, j'ai fait l'effort de retourner dans cette école : c'était la même école ! Il y avait des affiches partout, des invitations citoyennes, des invitations culturelles : la vie, la vie était dans l'école. Il y avait un réfectoire, on pouvait y manger le midi. Là bas, il n'y en a pas : le midi, on ferme la porte. Il paraît qu'on ne peut pas gérer ces jeunes-là, donc ils sont dans la rue. Après on s'inquiète de savoir pourquoi ils sont dans la rue, pourquoi ils cassent des vitres. La commune d'Ixelles a eu de grandes négociations avec les habitants qui collaient des affiches «*On en a marre*». Mais comment est-ce possible que les écoles ferment à midi ?

Est-ce que vous connaissez beaucoup d'écoles bien mises, vous qui êtes sans doute parents ou grands-parents et qui avez des petits-enfants dans votre entourage, où on admet qu'un gamin de dix ou douze ans, juste en première secondaire, douze ou treize ans - imaginez - quand le prof n'est pas là à dix heures le matin, on fasse inscrire dans son journal de classe, «*licencié - prof absent*» ? Et qu'on le mette à la rue ? Est-ce que vous imaginez que dans une école bien mise cela puisse se passer ? Cela ne peut pas se passer. Il y aurait une révolution tout de suite. Mais là, on a des parents qui sont issus de l'immigration, qui ne savent pas lire, qui ne peuvent pas se défendre, qui ont des difficultés à négocier avec le pouvoir scolaire.

Notons encore qu'il y a des enseignants absents. On parle du décrochage scolaire. Mais le décrochage des élèves a comme correspondant le décrochage des enseignants. Proportionnellement à ce qu'ils représentent dans la communauté scolaire, les enseignants sont plus décrocheurs que les élèves ! Dans les classes scientifiques avec lesquelles je travaille actuellement, le prof de science est malade depuis quatre mois et il n'est pas remplacé. Il y a un minimum de respect à avoir.

J'évoquais les affiches mais le mur correspondant dans ces écoles-là, ce sont des carrelages comme dans de grandes salles de bain, pour pouvoir les nettoyer au Kärcher. Vous voyez, c'est le truc hygiène, parce qu'ils sont tellement malpropres. Alors oubliez l'affiche qui dirait que la vie existe en dehors de l'école; qui dirait aux jeunes : *«Tiens, il y a peut être une possibilité de s'intéresser à quelque chose qui vous dépasse»*... Je faisais allusion à une invitation citoyenne. C'est là que se manifeste la plus grande forme d'exclusion, la ligne d'*apartheid* au niveau de l'éducation mais aussi au niveau de l'utilité sociale. La plus grande forme d'exclusion que ces jeunes ont à subir, ce n'est pas tellement d'être relégués dans des quartiers ghettos. Ce n'est pas tellement d'être relégués dans des filières scolaires complètement déglinguées qui ne mènent à rien et dont on ne trouve pas le sens, car même les adultes qui y participent n'y trouvent plus de sens. Ce n'est pas l'absence d'espace privé, ce n'est pas la relégation dans les rues, le fait de devoir travailler, de devoir être soumis à des projets occupationnels, ce n'est pas tellement tout cela qui fait l'exclusion. Pour moi, la plus grosse exclusion, c'est d'être oublié systématiquement dès lors qu'il s'agit d'être solidaires et d'être citoyens. Tandis que si vous êtes soumis à l'éducation dans un milieu privilégié, à l'école, dans les mouvements de jeunesse, on va vous dire : *«tu ne vis pas rien que pour toi, tu dépasses»*, ce que moi j'appelle, *«l'entre soi»*. Et la vie est hors de l'entre soi : *«ce n'est pas avec tes pairs, avec ta famille, avec ta communauté que tu vas vivre. Tu vas vivre dans un ensemble, dans une société beaucoup plus large. Tu as une utilité sociale et tu as une carte à jouer là-dedans, ton investissement»*. Soyons clairs, l'opération 48.81.00, 11.11.11, toutes ces opérations caritatives servent les jeunes qui y participent, parce qu'ils donnent du leur et peuvent ainsi dire : *«je fais partie de la société, je suis utile socialement»*. Les jeunes qui sont dans ces quartiers-là ne sont jamais invités à cela.

L'autre ligne de démarcation, en plus de l'*apartheid* et de la ségrégation, passe entre les utiles et les inutiles. Et c'est terriblement bien intégré par les jeunes issus de l'immigration : *«On sert à rien, on est inutiles, on ne nous reconnaît pas et on nous fait chier»*. Voilà le discours général, résumé en une phrase provocatrice, que j'entends de la part de ces jeunes.

Alors des pistes.

Pistes(1)

Coexister, c'est parvenir à vivre ensemble entre gens différents sans risque de violence et en espérant tirer un parti positif des différences. Le défi de la coexistence est clairement celui de la tolérance à l'égard de la diversité, tolérance qui trouve précisément sa manifestation la plus claire dans l'absence de violence. La tolérance vis-à-vis de la diversité suppose de transformer les identités et leurs mécanismes de reproduction. De telle sorte que, pour se garantir une identité forte, il ne soit plus nécessaire de nier l'identité d'autrui et de l'exclure. La tolérance à l'égard de la diversité suppose aussi d'admettre que les démarches suivies par différents groupes, différentes traditions, pour aborder les questions les plus existentielles, puissent être considérées comme équivalentes, et d'admettre qu'il soit aussi possible et utile que différents modèles de société puissent exister dans une même société globale. Et la tolérance à l'égard de la diversité suppose enfin d'élargir le champ des compromis.

Si on veut parvenir à l'établissement d'une culture citoyenne, il y a quelques priorités qui constituent l'ossature du développement d'une ville citoyenne. En titre générique, la première est de renforcer le respect des règles de coexistence.

En deuxième lieu – j'y viens dans un exemple concret – il faut renforcer chez certains citoyens, notamment chez les jeunes, désireux de s'engager dans la vie de tous les jours, la capacité à encourager les autres à se conformer pacifiquement aux règles. Vous êtes sans doute comme moi, de plus en plus mal à l'aise quand vous voyez des jeunes qui déconcent en rue. Est-ce que vous osez ? Est-ce que j'ose intervenir par rapport à des jeunes que je ne connais pas ? Nous avons pris le parti de considérer que ce ne sont pas nos enfants, que ce ne sont pas nos proches, et d'attendre que d'autres interviennent. Ce retrait n'existait pas il y a quinze ou vingt ans, quand j'ai commencé à travailler comme éducateur. Les adultes intervenaient beaucoup plus rapidement. Certes il y a la crainte de l'agression, de la violence qui fait que parfois, on est paralysé. Je pense qu'il faut, malgré tout, faire en sorte que des citoyens s'engagent de plus en plus à intervenir, à ne pas laisser faire, à ne pas attendre que la police, qui est ailleurs, que les forces de répression arrivent, d'autant que j'ai dit tout le bien que j'en pensais.

Troisième élément : renforcer la capacité de conciliation, de règlement pacifique du conflit. Et j'y insiste, sans médiateur payé pour le faire. Cette capacité doit être développée, peut-être par des formations que l'on

pourrait organiser entre citoyens. Le nombre des médiateurs que l'on nous a inventé est colossal, il y en a pour tout aujourd'hui : médiateur scolaire, médiateur social, médiateur inter-culturel, médiateur urbain... dans tous les domaines, vous avez un médiateur. Et avec eux, l'apparition de multiples «contrats». Tout se fait sur base de contrats. Or, le contrat n'est pas une bonne solution. Prenons l'exemple de ce que je vois souvent, les contrats d'accrochage scolaire. Dans les communes, dans le cadre des contrats de sécurité, on a créé des médiateurs scolaires. Ce sont souvent des gens bien intentionnés et ils ont un métier très ingrat. Par le passé, le directeur d'école parlait au jeune et pouvait lui dire : *«T'as déconné»*, et lui donnait une série de sanctions. Cela se passe de moins en moins : on évite le conflit, on refile la patate chaude à quelqu'un. Et l'aspect relationnel est très dilué : c'est l'autorité par délégation, par contrat. On refile le jeune : *«Tu vas voir le médiateur, t'es pas venu à l'école depuis x temps. Tu es considéré comme décrocheur ; en plus t'as été impoli, t'as traité ton prof de fils de pute. Tu vas aller voir le médiateur, il va arranger ton compte»*. Le médiateur, c'est un travailleur social bien intentionné qui va dire au jeune : *«Ah, ah! Il semble que tu as décroché depuis deux mois de l'école. On va signer un petit contrat et tu vas t'engager à retourner à l'école régulièrement. En plus tu as été impoli, tu vas t'engager à ne plus être impoli et en plus tu vas t'engager à venir chaque semaine montrer ton journal de classe pour bien montrer que tu respectes bien le contrat»*. Le gamin ou, disons cette fois la gamine n'a plus été à l'école depuis deux mois. Elle signe le papier parce qu'elle ne peut pas faire autrement. Parce que sinon, elle se retrouve au Service d'aide à la jeunesse ou au parquet du Procureur du Roi qui va prendre une mesure, ça va mêler ses parents, ça va être délicat. Donc elle signe le contrat. Mais le lendemain, comme elle n'a plus l'habitude de se lever le matin, elle ne se lève pas. Et elle est complètement terrorisée : elle a signé un truc et elle n'y va pas. Elle reste dans son lit. Et le lendemain, elle se dit : *«Je n'ai pas été hier. Si je vais aujourd'hui, je vais me faire engueuler, etc., ça va pas aller. Donc, je vais attendre encore un peu»*. Et une semaine après, elle rentre à l'école, et à la porte, il y a un médiateur qui la reçoit et lui rappelle que pourtant elle avait signé un contrat, il y a une semaine, etc. Elle lui répond : *«Oh toi, fils de pute, fous-moi la paix!»*. Le plus terrible est dans le dénouement annoncé. Parce qu'elle retourne chez le médiateur scolaire qui lui dit : *«Tu n'as pas respecté ton contrat, tu n'as qu'à t'en prendre à toi-même. Tu es responsable de ce que tu fais. On t'a donné une chance et tu ne l'as pas saisie. Donc, je vais prendre ton dossier et je le transmets au procureur du Roi»*. Cette façon-là est extrêmement maladroite, avec des jeunes et avec tout le monde.

Je pense qu'il faut absolument que l'on développe plutôt entre nous des capacités de médiation de façon à être capables de gérer des difficultés sans faire appel à des professionnels, sans faire appel à des gens qui sont délégués pour ça. Les « médiateurs » ne sont pas de « vrais » médiateurs, parce qu'ils sont liés à de vraies institutions.

Pistes(2)

Toutes les politiques se basent de plus en plus sur l'espace. Quand j'ai commencé à travailler, les dispositions d'aide à la jeunesse étaient prises à l'échelle de l'Etat national. Puis on a eu l'Etat fédéral : c'est devenu une responsabilité de la Communauté française, l'espace de décision et de dispositif a commencé à se réduire. Et en 1991, Monsieur Tobbacq a estimé que l'aide à la jeunesse dans le cadre de la Communauté française ne respectait pas son cahier de charges et n'était pas du tout à la hauteur au vu des jeunes « qui traînent », des émeutes, de toutes ces voitures de police qui valsent sur leurs gyrophares. On a créé une politique fédérale et régionale « associée » pour essayer d'avoir enfin la mainmise sur ces adolescents qui nous compliquent la vie.

L'idée de développer des politiques régionales a été de pair avec la considération que ceux qui sont les plus à même de mettre ces politiques en place sont ceux qui sont « *les plus proches des citoyens* », comprendre les communes. A quoi cela rime-t-il de donner la responsabilité de la gestion des problèmes d'adolescents et de jeunes à des bourgmestres qui n'y connaissent rien ? Or ce sont eux les *managers* des contrats de sécurité, et ils n'y connaissent rien ! Ils engagent des gens qui sont à leur botte parce qu'au bout du compte, ce sont eux qui définissent globalement les politiques communales ; et quand les fonctionnaires de prévention qu'ils ont engagés ne conviennent plus, ils sont virés. La valse exceptionnelle des fonctionnaires de prévention dans les communes en atteste : dès qu'on dit un mot de travers, on est parti. A l'étape suivante, il a été jugé que les communes ne formaient pas des ensembles uniformes, que des quartiers sont plus en difficulté que d'autres. On a ainsi fait le projet de s'attaquer aux « *bandes urbaines* » sur un espace très restreint, de quelques dizaines de mètres carrés...

On ne peut pas continuer comme ça. Demain, ils sont dans le *living*... Heureusement, ce projet « *bandes urbaines* » a fait long feu ou en tout cas on n'en parle plus. Ils voulaient en mettre un ici à Ixelles. Ils ne l'ont pas fait, ou alors c'est passé sous couvert de la prévention.

Je voudrais mettre en évidence que, dans toutes les politiques, il y a deux éléments qui doivent être importants : l'espace et le temps. Et que le

temps est oublié. Le temps en plus a tendance à se réduire, car tous ces dispositifs demandent des résultats immédiats. Le temps est gommé. Il faut d'urgence créer un ministère du temps et, dans chaque commune, il faudrait un échevin du temps et de la gestion du temps. On a tellement cherché sur l'espace et on s'est planté à chaque fois : on pourrait innover.

Parce que le temps est libre. Le temps est loisir. Il ne faut pas être grand clerc pour comprendre que, davantage que le travail qui leur fait défaut, ce qui fait problème aux jeunes, c'est le temps qu'ils ont à l'excès. Pour ces jeunes qui ont du temps en excès, la figure emblématique du temps, c'est l'ennui. Et l'ennui, c'est tenace, c'est engluant, s'en défaire n'est pas très évident. On peut interpréter de nombreux événements violents, agressifs par l'ennui. Quand on ne sait plus quoi faire, quand on n'a plus de raison d'être, quand on n'a plus de raison d'exister ni pour soi-même, ni pour les autres, si on est réduit à l'inutilité sociale, effectivement, l'ennui est très important. Il faut à nouveau regretter que la société des loisirs se développe avec une dichotomie énorme entre ceux qui ont accès à des loisirs de qualité et ceux qui ont accès à des loisirs du pauvre : le jeu de hasard, l'activité occupationnelle, le mini-foot, le mini-basket, pour les uns ; des loisirs plus élaborés pour les autres : une activité sportive de qualité, une culture de qualité, un investissement citoyen, enfin toute une série de loisirs aussi. Il faut reconnaître que c'est une catastrophe, véritablement.

Quand on leur propose quelque chose qui les dépasse, beaucoup de jeunes relégués, exclus, qui s'ennuient, sont les premiers preneurs. C'est pourquoi d'autres temps sociaux, indépendamment du travail, des formations, doivent à mon avis être inventés, et pour tout le monde. Quelqu'un a dit : *«Entre quête d'identité et projet professionnel, un temps pour l'ajustement»*. En effet, pour les grands adolescents – ceux qui ont tout raté et qui n'ont pas été à l'école, etc. – il y a un moment de prise de conscience. Entre 18 et 20 ans, ils ont tous des questions existentielles : *«Qu'est-ce que je vais devenir? J'ai pas de formation, j'ai rien, etc.»*. Je pense qu'il y a là une période de rattrapage qui pourrait être utilisée. De ces jeunes qui s'ennuient, les psychologues disent qu'ils ont *«un rapport à l'activité déficitaire ou négatif»*. L'important, c'est que ce rapport à l'activité n'est pas une donnée génétique, c'est un construit social. Si vous viviez dans un environnement où vous voyez tout le monde oisif, si vous viviez dans un environnement où vos parents, vos frères, vos sœurs, vos oncles et vos cousins sont chômeurs, il y a beaucoup de chances que vous développiez un *«rapport à l'activité»* négatif, défavorable du genre : *«Ben, à quoi ça sert ?»*. Ce qui est important, c'est qu'un jour, il faut pouvoir mettre le pied à l'étrier de ces jeunes pour leur dire : *«Ok, bon. Tu peux quand même malgré tout. Ce n'est pas un*

déterminisme génétique, c'est quelque chose dans lequel tu as vécu». Mais effectivement, il y a là un gros problème, entre 18 et 20-25 ans, car c'est un âge où les jeunes sortent de l'adolescence, prennent conscience d'une série de choses : trop tard pour être pris en charge par les dispositifs d'aides à la jeunesse, et trop tôt pour se reconnaître dans les dispositifs d'aides aux adultes. Là il y a quelque chose à faire. Créer un temps particulier, créer un projet particulier pour ces jeunes.

Et puis, il y a le temps de la rencontre. Se rencontrer, cela prend du temps et il faut provoquer des rencontres. Je vous ai parlé des politiques d'*apartheid* : il faut faire en sorte que les jeunes puissent se rencontrer, puissent travailler ensemble, puissent se reconnaître entre eux. Car Bruxelles n'est pas vivable à long terme avec des jeunes qui ne se reconnaissent pas entre eux et qui grandissent séparément.

Je conclus avec un projet que je vous présente rapidement.

Avec quelques collègues, nous en avons eu l'idée, il y a trois ans de cela maintenant. Il s'appelle «*Solidar(c)ité*». Nous avons la conviction qu'il est capable, s'il pouvait être un peu plus suivi et plus soutenu, de contre-carrer ces dispositifs qui semblent un peu foireux. L'idée, le constat, c'est que, entre 16 et 25 ans, il y a des jeunes qui ne trouvent plus leur place à l'école, des jeunes qui ont terminé une scolarité plus ou moins hésitante et des jeunes qui ont terminé une formation complète – humanités ou même un cycle supérieur à 23-24 ans – mais qui se disent : «*ma vie ne me va plus, il y a quelque chose qui me manque, je ne me sens pas bien là-dedans, je veux faire quelque chose*».

Nous proposons à des équipes de huit jeunes de se former au début du mois de septembre – le projet s'appelle «*Solidar(c)ité - Une année citoyenne*». C'est une espèce de renouveau de service civil, comme il en existait dans le temps, à ceci près qu'il ne s'agit pas de s'investir pendant un an au service d'un seul projet, mais de s'investir pendant un an avec une équipe de sept autres jeunes au bénéfice de différents projets qui vont leur permettre de découvrir une série de domaines sociaux différents : l'aide aux handicapés, le secteur de la formation, le secteur culturel, ... On met en place, on essaye de provoquer une alchimie, de faire des mélanges, de provoquer des rencontres dans ces équipes. Comme cela se passait dans le service militaire, dont c'était le seul avantage, à mon avis : on rencontrait des jeunes qui n'étaient pas de notre monde ; un fils de président d'une grosse société et un fils de chômeur, d'ouvrier, qui venait du quart-monde ; même s'il n'y avait pas toujours un grand respect, au moins il y avait une rencontre qui était provoquée. L'idée ici est de provoquer des rencontres entre des jeunes qui partent pour un an

avec un projet de service à la collectivité. Ce projet prend 70 % de leur temps, et des 30 % du temps qui restent, 20 % sont consacrés à un rattrapage en matière de formation : ce n'est pas une formation scolaire mais un rattrapage sur des formations citoyennes (Qu'est-ce que c'est être citoyen ? Qu'est-ce que c'est voter ? Qu'est-ce que c'est un parti politique ? Qu'est-ce que c'est un syndicat ? Qu'est-ce que c'est une mutuelle ?). Des formations relativement simples, censées intéresser tout le monde, même ceux qui ont un bagage scolaire ou intellectuel plus important, parce qu'elles sont données de façon assez intéressante, participatives et ludiques. Et les 10 % qui restent, c'est 10 % que l'on consacre à chaque personne de façon individuelle pour un projet que l'on appelle «*projet de maturation personnelle*». On essaie de voir, pendant cette année-là, comment le jeune va pouvoir orienter sa vie à la fin de l'année : est-ce qu'il va vouloir recommencer une formation ? Est-ce qu'il va vouloir se lancer dans le monde du travail ? Est-ce qu'il va vouloir continuer à «végéter» parce que c'est son choix ? Est-ce qu'il va faire un beau voyage, parce que les voyages forment la jeunesse ?

Ce projet existe et on espère qu'il se développera. On a quelques contacts maintenant. Trois équipes de huit existent sur Ixelles, on passera à quatre équipes en septembre. On a déjà les soutiens pour le faire, cela fera quand même un peu plus de jeunes. Des contacts on été pris avec la Région wallonne pour essayer de développer ce projet-là. Et on espère qu'il va se multiplier.

Foulard islamique

Les vrais enjeux

Rosine Lewin

Après des remous passionnés, le dossier du foulard islamique paraît au point mort. Est-il pour autant classé ? Nous ne le pensons pas.

Pluralismes, crispations : états des lieux

Le professeur Jacques Rifflet, qui préside le groupe de réflexion sur le port du foulard, mis en place en Belgique en avril 2004, a souligné qu'il ne s'agissait pas de faire fonctionner une «*commission Stasi à la belge*», inspirée de l'expérience française (*voir encadré*). Tant mieux ! A notre avis, le débat du groupe Rifflet n'a rien à gagner à une confusion entre les situations française et belge. La laïcité est connotée tout autrement dans notre pays, où la notion reste floue et poreuse et où l'on confond volontiers la laïcité avec une hostilité à toutes les religions. L'objectif du groupe Rifflet est d'aboutir à «*des solutions concrètes, susceptibles d'amener la pacification des crispations culturelles et culturelles*». Son rapport devait être déposé en septembre 2004.

Parallèlement à cette démarche, la ministre Marie Arena, appelée depuis lors à présider l'Exécutif de la Communauté française, a mis en place en février 2004 une Commission du dialogue interculturel, que président Roger Lallemand et Anne-Marie Neyts. Cette commission travaille à un état des lieux en matière de pluralisme et devrait déposer son rapport en février 2005.

En France et en conclusion aux travaux de la Commission Stasi, une loi interdisant le port à l'école de «*signes religieux ostentatoires*» a été publiée au *Journal officiel* le 22 mai 2004, après de très âpres débats. Il aura encore fallu que cette publication soit complétée par un «*mode d'emploi*» sous forme de circulaire, tant divergeaient les interprétations de la loi, entrée en vigueur le 2 septembre.

Laïcité républicaine

On le sait, la laïcité occupe en France une place garantie par la Constitution et forte d'une longue tradition. L'article 1 proclame que cette République est «*indivisible, laïque, démocratique et sociale*». La Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, présidée par Bernard Stasi, a siégé entre avril et décembre 2003. Son rapport commence par un constat : «*La République française s'est construite autour de la laïcité*». Plus loin, il acte que «*la laïcité est constitutive de notre histoire collective*». C'est, rappelle le rapport, la Révolution française qui marque «*l'acte de naissance de la laïcité dans son acception contemporaine*». Entre 1789 et 2004 le chemin parcouru par la notion de laïcité n'a été ni rectiligne, ni indolore... Voir en particulier, dans ce numéro des *CM*, l'analyse de Christine Delphy.

La séparation entre Église et État est complète en France depuis 1905. Les cultes ne bénéficient pas de subvention des pouvoirs publics et l'octroi de subventions aux écoles confessionnelles est un fait récent. Les religions ne font pas l'objet d'un cours dans «*l'école républicaine*» sauf dans trois départements – Haut-Rhin, Bas-Rhin et Moselle – où a été maintenu un régime concordataire : les cours de religion (le plus souvent réformée) y sont donnés dans les écoles publiques et bénéficient de subsides.

Le même rapport Stasi rappelle sobrement quelques uns des tumultes et déchirements qui ont marqué les relations entre l'État français et l'Église catholique, mais estime que la laïcité «*n'a jamais été une construction dogmatique*» et ajoute qu'elle ne saurait se réduire à la neutralité de l'État. «*La laïcité garantit à toutes les options spirituelles ou religieuses le cadre légal propice à cette expression*» (celle de la liberté de conscience).

Question : si toutes ces garanties et tous ces principes étaient respectés, pourquoi une nouvelle loi a-t-elle été jugée nécessaire ?

De 1831 à 1994

En Belgique, la notion de laïcité ne figure pas dans la Constitution. Eglise et Etat sont réciproquement indépendants mais conservent des relations entre eux. Pour définir ce statut, des historiens catholiques ont parlé de «*liberté protégée*» et «*d'union réciproque*». Pour en comprendre la genèse, il faut évoquer la montée des oppositions à la fêrûle de Guillaume d'Orange, entre 1815 et 1830. L'unionisme, alliance tactique scellée dès 1827 entre libéraux et catholiques belges pour mettre fin au régime hollandais, imprime sa marque au Congrès national, élu en novembre 1830. Treize ecclésiastiques y siègent, votant rarement «en bloc». Le vicaire-général et futur cardinal Sterckx fait la navette entre Malines et Bruxelles pour garder le contact avec ses «*bons députés*». Elu par un pour cent de la population, ce congrès ne connaît pas de partis ; la plupart des libéraux vont à la messe, la majorité des catholiques ont foi dans la liberté. Tous s'accordent à interdire coalitions ouvrières et recours à la grève. De l'Eglise, le nouveau pouvoir et le roi Léopold I^{er}, prince d'Ancien régime fraîchement converti au catholicisme, attendent un appui qui ne sera pas marchandé pour «le maintien de l'ordre».

Si Etat et Eglise sont séparés, l'enseignement confessionnel, les cultes et ministres du culte sont subventionnés par les pouvoirs publics. Depuis 1870, les subsides sont accordés aussi aux cultes protestant, anglican, israélite. C'est quasi un siècle plus tard, après la conclusion d'un Pacte scolaire qu'en 1963, on s'est préoccupé de définir la notion non pas de laïcité, mais bien de neutralité.

Neutralité

Un décret de la Communauté française du 31 mars 1994 dispose que «*les élèves ont droit à la liberté d'expression mais ne peuvent faire de prosélytisme ou de militantisme dans l'école*», et que «*les enseignants ne peuvent heurter les convictions philosophiques, politiques et religieuses des élèves*». Une résolution de la Commission du Pacte scolaire fait la part très noble à la notion de neutralité : «*L'école neutre doit contribuer à la formation de la personnalité entière. La neutralité implique la parfaite objectivité de l'exposé des faits, oral ou écrit, et une constante honnêteté intellectuelle au service de la vérité.*

Les élèves doivent être entraînés graduellement à la recherche personnelle et habitués au souci de progresser, grâce au développement de leur esprit critique, sur le chemin des connaissances raisonnées et objectives. Ils doivent aussi être formés au respect de chaque personne dans ses convictions sincères».

Une part très noble, notions-nous. Les exigeants devoirs de l'école neutre sont clairement exposés. Pour autant, ils ne sont pas toujours respectés dans toutes les écoles. Par ailleurs, si la neutralité de l'institution scolaire est un principe judicieux et si chaque enseignant est tenu à la neutralité dans l'exercice de sa fonction, il a le droit, comme citoyen, d'avoir un engagement – syndical, politique, ou religieux.

Pour un cours d'histoire des religions

Entre neutralité et pluralisme les passerelles devront se multiplier : au fil des ans et des combats. La notion – récente – de pluralisme a certes gagné du terrain dans les institutions et les pratiques, mais il reste du chemin à parcourir, par exemple en matière d'enseignement d'histoire des religions. A plusieurs reprises déjà, a été mise en avant l'idée d'un cours inter-réseaux qui initierait les élèves du secondaire à la coexistence des religions dans le monde, à travers les temps. Religions du Livre, mais aussi bouddhisme, indouisme, taoïsme... Il s'agirait de mettre en parallèle, de manière à la fois critique et respectueuse, les divers cheminements religieux, exposant leurs caractéristiques propres, leurs apports communs. Au début de l'année 2004, Richard Miller et Jean-Paul Wahl, députés communautaires du MR, déposaient une proposition de décret visant à organiser un cours « *d'histoire culturelle des religions* », qu'ils voyaient comme une contribution à l'éthique de la citoyenneté. Entre autres initiatives, l'asbl Espace arabesque organisait, en 1995, un débat public sur ce thème ; une plaquette, éditée en 1998, plaide pour la mise en place d'un cours inter-réseaux consacré à l'histoire comparée des religions, à commencer (ordre chronologique) par le judaïsme, le christianisme, l'Islam. Pareille formation apparaît de plus en plus comme répondant à un besoin.

En présentant ses vœux de nouvel an 2004 aux représentants des religions reconnues ainsi qu'à ceux de la morale laïque, Laurette Onkelinx, ministre (de la Justice) et des Cultes a évoqué « *la traditionnelle neutralité de la Belgique* » face aux religions reconnues. La tradition la plus ancienne et la plus solide est pourtant bien celle d'une prédilection marquée pour l'Eglise catholique. Pour s'en tenir aux symboles, l'archevêque de Malines-Bruxelles est numéro 2 dans le protocole du royaume de Belgique (après le chef de l'Etat). Les *Te Deum* avec participation de l'armée, le jour de la fête nationale, étaient encore de mise en l'an 2000. La cérémonie a été civilisée, mais point encore laïcisée. En revanche le financement du culte musulman, culte reconnu en 1974, n'est toujours pas correctement assuré. Neutralité, terrain miné ? L'attrait exercé en Belgique par l'Arabie saoudite ne saurait être négligé (*voir infra l'aide-mémoire*).

Foulard – du danger d'interdire

Les remous autour du port du foulard dans les écoles ne datent pas d'hier. Déjà en 1989, des incidents se sont produits à l'Institut technique Edmond Machtens de Molenbeek, des élèves revendiquant le droit d'être foulardées en classe. Plusieurs actions judiciaires furent entreprises. Treize élèves furent exclues.

En 1997, l'École ouvrière supérieure de Bruxelles refuse à son tour le port du foulard. S'ensuivent six exclusions et une action judiciaire initiée par les parents, qui seront déboutés.

Il faut savoir que le règlement de la Ville de Bruxelles interdit le port du foulard dans ses écoles secondaires. Au niveau de la Région bruxelloise, plus de 80 % des écoles refusent le port du foulard, en vertu d'un règlement d'ordre intérieur. La Région flamande serait sur le point de prendre des mesures d'interdiction. Le réseau des écoles confessionnelles se vante de ne pas interdire. Un membre de l'épiscopat belge qui passe pour spécialiste de l'Islam, M^{gr} Harpigny, s'oppose lui à une interdiction du voile, et va plus loin. Cet évêque plaide pour un dialogue avec les musulmans et verrait d'un bon œil la création d'un réseau d'écoles islamiques soumises à un contrôle officiel. Notre priorité est bien plutôt de renforcer le réseau de l'école ouverte à tous.

L'institution scolaire est en crise, personne ne l'ignore. La violence, pas seulement verbale, y est présente et le respect dû à la fonction enseignante trop souvent absent. Une ségrégation d'abord rampante, puis très visible a – dans les deux réseaux – relégué les élèves faibles ou «difficiles» dans des écoles-ghettos. Les familles qui le pouvaient ont inscrit leurs enfants dans une «bonne» école, les autres sont restés en rade et des classes se sont trouvées surpeuplées de jeunes, catalogués cancre ou violents. Il est avéré que souvent les enfants d'immigrés y sont nombreux. Ne serait-il pas indispensable d'analyser les causes – économiques, sociales, urbanistiques – qui ont mené à ces relégations ?

En septembre 2002, l'Exécutif de la Communauté française, présidé par Hervé Hasquin, ajourne *sine die* un projet de règlement du port à l'école de signes distinctifs, religieux, philosophiques ou politiques. Le Conseil d'Etat venait de se déclarer incompétent en la matière et le Centre pour l'égalité des chances rappelait opportunément que l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme ne permet pas d'interdire le foulard.

Ce n'était qu'une pause. L'année suivante, nouveaux incidents, cette fois à l'athénée de Laeken. Le ministre Hazette, appuie le directeur qui s'oppose au port du foulard dans l'établissement. Des élèves seront exclues

mais un «arrangement» sera finalement trouvé. On notera qu'au total, le nombre d'élèves «rebelles» est dérisoire. Et on observera qu'en rue en tous cas, foulardées et non-foulardées se fréquentent ostensiblement : pas de barrière entre elles.

Loin de nos écoles, il se produit le 11 septembre 2001 un événement qui aura des effets sur la polémique autour du foulard islamique. Les attentats terroristes contre les Tours jumelles de Manhattan et contre le Pentagone à Washington ont secoué le monde et créé en Belgique aussi une pesante suspicion à l'égard de l'Islam, amalgamant «musulman», «islamiste», terroriste. Le battage entretenu autour de la menace terroriste a fait oublier le rôle exemplaire joué voici dix ans par la sœur de Loubna Ben Aïssa après le meurtre de la fillette. Sur les marches du Palais de Justice, Nabela Ben Aïssa a appelé au calme une foule immense qui l'a ovationnée. Elle portait un foulard.

Dissocier deux images

Le dossier du foulard a été largement débattu dans le monde associatif, dans les universités, au sein des partis et des syndicats, dans les milieux féministes, dans les mondes religieux.

Avant d'entrer dans le débat, il importe de bien distinguer d'une part le refus de l'interdiction, que nous préconisons, et d'autre part l'enthousiasme pour le foulard. Pareil enthousiasme nous est tout à fait étranger, le foulard aussi. Mais à l'évidence, «la question du foulard» a surgi dans le contexte d'une présence de plus en plus visible dans nos sociétés de personnes se réclamant de la religion musulmane. Elle ne vise que les personnes de sexe féminin et concerne avant tout mais pas exclusivement l'Ecole.

A nos yeux l'enjeu du débat ne concerne pas le bout de tissu (grand ou petit, gris, blanc ou noir) qui enserme la tête, mais bien l'avenir des jeunes musulmanes de Belgique qui entendent l'utiliser. On peut s'interroger sur la valeur symbolique du foulard comme indicateur de l'Islam, on peut s'interroger sur l'identification entre foulard islamique et soumission féminine, mais on doit savoir qu'en Belgique en ce début du XXI^e siècle, le port du foulard à l'école a des significations très diverses. Les réduire à une injonction paternelle ou à la pression d'un imam, c'est ignorer les réalités. Les études et observations indiquent qu'il s'agit très souvent de choix individuels, diversement modulés d'ailleurs.

Ce qui importe, nous semble-t-il, c'est de dissocier deux images, deux phénomènes : foulard d'une part, programme scolaire d'autre part. Au

lieu de se focaliser sur le premier, faisons en sorte que dans toutes les écoles, le programme des études soit scrupuleusement respecté.

Le port du foulard dans les rues de Bruxelles, de Wallonie et de Flandre s'est sensiblement amplifié en vingt ans. Nous ne disposons pas de statistiques, mais le constat est pratiquement unanime : les têtes foulardées se sont multipliées et les voiles se sont parfois allongés ou épaissis. Cette évolution n'indique-t-elle pas d'entrée de jeu que le rapport entre Coran et foulard est moins rigide que certains ne le croient. Le Coran n'a pas changé. Il peut être lu et interprété de manières différentes dans les années 1980, dans les années 1990, ici et ailleurs. Et, bien entendu, des éléments autres que religieux interviennent.

Le centre du problème

Pour le Belge de la rue, le foulard est généralement considéré comme le symbole de l'Islam, comme un signe extérieur de la soumission de la femme à l'autorité masculine. Dans cette optique, démocrates et féministes sont spontanément contre le port du foulard. Les uns et les autres manifestent leur inquiétude face à ce qui leur apparaît comme une régression et une menace contre les droits de la personne. Inquiétude tout à fait légitime si le foulard se situait véritablement au centre du problème, ce qui n'est pas le cas.

Que revendiquent les élèves musulmanes porteuses du foulard ? Le droit en tant que musulmanes de le porter à l'école, le droit de ne pas devoir le cacher dans un cartable en arrivant à l'école ou en pénétrant en classe. Cette revendication induit dans un certain nombre de cas un repli, une dangereuse tendance à l'*apartheid*. Menace-t-elle l'égalité femmes/hommes ? A nos yeux la vraie menace serait que, chassées de l'école, les filles foulardées aillent fréquenter une école islamique, avec régression garantie. C'est pourquoi, au lieu de s'arc-bouter sur le foulard, nous proposons de centrer le débat sur l'enseignement : que des mesures soient prises afin de rendre effectivement obligatoires tous les cours inscrits au programme des écoles. Et de laisser par contre facultatif le port du foulard.

Sans entrer dans une dispute théologique, on notera que deux islamologues, invités comme experts (en 2004) par un groupe de travail du Conseil belge des femmes francophones, ont tous deux contesté la valeur de l'équation «foulard = symbole de l'Islam». Pour le professeur de religion islamique Yakub Mali, il s'agit d'un rite dont la non-observance n'est pas un péché. Pour Xavière Remacle, le Coran recommande le port du foulard sans l'imposer. C'est aussi l'avis de M. Maloujahmoum,

alors président de l'Exécutif des musulmans de Belgique. Il observait en effet que si la doctrine théologique dominante considère le port du foulard comme impératif, «*il ne s'agit pas du tout d'un port forcé, mais d'un cheminement spirituel de chaque musulmane*». Par contre dans un numéro de *Tribune immigrée* de mars 1990, l'imam-directeur du Centre islamique du Cinquantenaire à Bruxelles, tenait un propos plus rigide : «*Le port du foulard est imposé par la loi coranique et s'impose donc à toutes. Il ne peut être discuté ni être soumis à l'appréciation par un vote ou un referendum par exemple. L'Islam n'est pas une religion forte par les hommes, mais par Dieu. Alors, qui peut la changer ? Personne à mon avis, sauf Dieu*».

Arguments avancés pour une loi d'interdiction

Partant d'un point de vue plus juridique et des principes de séparation Etat/Eglise, et d'égalité femmes/hommes, des avocats de l'interdiction du foulard affirment que le port du foulard est imposé à des fillettes dès huit ans et que cette forme d'oppression réduit ces filles à l'état d'objets sexuels, victimes de troubles psychologiques. C'est ainsi que Patrik Dewael, vice-premier ministre, appelle à «*démasquer les véritables motivations de ceux qui imposent le foulard*». Il est réjouissant que M. Dewael s'élève contre la réduction de filles à l'état d'objets sexuels ; un domaine vaste s'offre à son indignation, ne fût-ce qu'en publicité commerciale. En Belgique, le port du foulard ne concerne pas l'enseignement de niveau primaire. Laissons donc les fillettes de huit et dix ans hors de la controverse.

Des pédagogues défendent l'idée qu'il est du devoir des pouvoirs publics de dire clairement «non» quand des citoyens ou des élèves refusent de respecter les lois et les règles de vie de leur pays. Ils ont raison et nous ne proposons pas une école plus laxiste, mais bien une attention concrète à un choix personnel, en même temps qu'une rigueur accrue en matière d'assiduité à tous les cours. Nous ne croyons pas que le port du foulard constitue un déni et encore moins un défi à la Constitution. Par contre nous sommes très attentifs aux témoignages d'enseignants – comme celui que nous publions ci-après (voir aide-mémoire) – et qui résonnent comme des appels à l'aide.

Aux féministes qui dénoncent la violence de l'Islam envers les femmes, nous demandons de ne pas être aveugles face aux violences de l'immigration qui ont un effet particulièrement déstabilisateur sur les adolescent(e)s. A celles qui, à juste titre, dénoncent la *burka*, nous suggérons de ne pas transposer mécaniquement la situation de l'Afghanistan en Belgique, qui a cessé depuis longtemps d'être une société tribale.

Oui, il existe dans la culture traditionnelle arabo-musulmane une conception inégalitaire de la condition féminine. Des tensions surgissent entre parents et jeunes filles – ainsi qu'entre les filles et leurs frères – dans les familles fidèles à cette tradition... Il arrive que ces tensions débouchent sur des violences – des mariages forcés en constituent une forme extrême, plus fréquente dans les premières générations, et encore pratiquée de nos jours. Mais il arrive aussi que les jeunes filles cherchent à négocier avec les pères, et que le port du foulard leur serve de stratagème pour accomplir leurs projets scolaires. L'obligation scolaire exerce un effet de moratoire sur les stratégies matrimoniales des parents. Au demeurant, prend-t-on assez en compte les immenses bouleversements qu'a connus la famille dans les sociétés occidentales depuis un demi-siècle ? Il y a à peine cinquante ans, la non-mixité scolaire était générale et des instructions étaient données dans les athénées (pour garçons), comme dans les lycées (pour filles) afin que les adolescents ne se rencontrent pas devant les écoles...

Ne pas confondre causes et effets

Avec nombre de démocrates, nous pensons que les sources du «mal» – en l'occurrence l'extension du port du foulard, comme signe d'un certain repli identitaire – doivent être recherchées avant tout dans le champ social, économique et culturel, dans la manière dont est traitée la dynamique interculturelle. Une dynamique contradictoire, avec des aspects très positifs, par exemple la représentation politique des «*nouveaux Belges*», et des aspects très négatifs, tels les discriminations à l'école, à l'embauche, au logement ; tels la tendance à attendre desdits nouveaux Belges qu'ils soient exactement pareils aux «anciens». Ces aspects négatifs concernent un très grand nombre de jeunes-filles et garçons le plus souvent nés ici. Pour tous ceux-là, globalement le sentiment dominant est la frustration, la non-reconnaissance. S'ajoute à cela l'écho plus ou moins puissant de la situation au Moyen-Orient – impasse pour la Palestine, guerres en Irak, chaos en Afghanistan et l'obsession «*anti-terroriste*».

Le recours plus fréquent au foulard en rue, à l'école n'est qu'un aboutissement de ces expériences. Ne confondons pas causes et effets. Ce qui est essentiel, c'est de découpler le «bout de tissu» et les obligations scolaires fondamentales, telle que la participation aux cours, à tous les cours, gymnastique, natation et biologie comprises. Là, les convictions religieuses ne peuvent être invoquées : la scolarité est obligatoire et l'élève ne choisit pas les cours à la carte. On peut discuter de l'apport de Darwin, on ne peut l'évacuer. Imposer des sanctions pour refus de suivre certains cours, qui seraient jugés incompatibles avec la culture

musulmane, voilà qui nous paraît un moyen efficace de désamorcer «la bombe» du foulard.

Le statut du culte musulman

L'organisation et la représentativité des musulmans de Belgique se sont heurtées à maints obstacles et ce long cheminement n'est pas abouti¹.

On notera que la première initiative visant à la reconnaissance du culte musulman émane de trois sénateurs CVP. Elle date de 1971.

L'attrait de l'Arabie saoudite ou le péché originel

Trois ans plus tôt un «Centre islamique et culturel» se constituait en association internationale de droit belge. Ce CIC se rattachait à la Ligue islamique mondiale, sous influence de l'Arabie saoudite dont la doctrine religieuse officielle (wahabite) est rigoriste et puritaine, «*totale­ment étrangère à la majorité des musulmans vivant en Belgique*», observe Xavier Mabille.

L'auteur de *La Belgique depuis la seconde guerre mondiale* note aussi, mais en refusant d'y voir un facteur déterminant, que les années 1973-74 sont celles du choc pétrolier et d'un intérêt marqué de la Société Générale pour divers pays arabo-musulmans.

Hors pétrole, l'Arabie saoudite avait eu un geste qui dut impressionner le pouvoir : elle accordait en 1967 une aide financière aux victimes de l'incendie de l'Innovation. Donnant, donnant. En 1969, Pierre Wigny, ministre de la Justice remet solennellement au roi Fayçal – et pour 99 ans – les clés du Pavillon oriental du Parc du Cinquantenaire. Le pavillon devient la Grande Mosquée, dont l'imam-directeur sera considéré comme le porte-parole des musulmans. De même, le CIC jouera longtemps le rôle de principal interlocuteur des autorités belges, sans en avoir le statut.

A notre connaissance, le désaveu de la reconnaissance du Centre n'a jamais été prononcé. Le geste auguste du ministre Wigny, c'est le péché originel des relations entre la société belge et «ses» musulmans. Trente cinq ans plus tard, on est devenu plus prudent : présenté comme un signal bienveillant envers l'Islam, le prénom de Gabriel a été attribué à un prince

1. Nous avons fait ci-après de larges emprunts au *Courrier du CRISP*, n°1703/1704.

et Reza Pahlevi, fils du Chah, est devenu «*parrain de cœur*» d'une princesse. Dans les chaumières musulmanes, on a festoyé...

Marécages en série

La loi de 1974 qui porte reconnaissance des administrations chargées du temporel du culte musulman, assigne assez archaïquement à la province le rôle de base territoriale : 129 mosquées, dont la moitié à Bruxelles, ont alors introduit une demande de reconnaissance, mais cette loi ne prévoit rien en matière de représentation des musulmans de Belgique.

Un arrêté royal du 3 mai 1978 aborde enfin le problème. Des comités devront être formés par province ; le CIC est chargé d'organiser les élections ; pour être électeur, il faut être inscrit dans une mosquée. Ces dispositions, qui renforcent l'influence du CIC et des mosquées, sont très diversement appréciées. De fait, l'arrêté de 1978 n'a pas été appliqué.

En 1985, le ministre de la Justice propose de créer un Conseil supérieur des musulmans de Belgique, organisme qui aurait le statut de chef de culte. Le Conseil d'Etat objecte et le projet est retiré.

Novembre 1989 : le Commissariat royal à la politique des immigrés prend l'initiative de proposer l'élection d'une instance collective qui pourrait être agréée comme chef

de culte. Le CIC s'en empare. Des élections ont lieu en janvier 1991 ; les résultats n'en seront pas publiés.

Un Conseil provisoire des sages avec rôle consultatif pour l'organisation du culte islamique, initié par le gouvernement, n'aura pas plus d'efficacité. Fin 1992, le Centre pour l'égalité des chances amorce un processus de négociation ; il débouchera sur une Constituante qui élira un Exécutif provisoire en 1994.

Quatre ans plus tard, le 13 décembre 1998, se déroule une élection à laquelle prennent part, selon certaines sources, deux tiers du corps électoral potentiel. Applaudissements quasi unanimes. Mai 1999 : un arrêté royal reconnaît l'Exécutif des Musulmans de Belgique. La saga n'est cependant pas terminée. L'Exécutif nouveau-né est fragilisé par ce qu'on a appelé l'Opération *screening* : le ministère de la Justice avait en effet refusé près de la moitié des candidats et même quelques élus sur base de suspicions diverses et au nom de la Sûreté de l'Etat. Cette opération a été critiquée non seulement par des associations musulmanes, mais aussi par des juristes. Dans un avis donné en février 2003, le Conseil d'Etat déniait tout fondement légal à un projet d'arrêté royal portant création d'une Commission *ad hoc* concernant le sort des «*avis négatifs*» prononcés contre des candidats. Mais le

screening n'est pas le seul facteur de fragilisation de l'Exécutif des musulmans de Belgique. Ses vicissitudes sont dues par ailleurs à des tensions intérieures : entre courants islamiques, entre pays d'origine (majoritairement Maroc et Turquie), entre francophones et néerlandophones. Il y aura des démissions. Puis démission en avril 2003 de l'Exécutif, aussitôt remplacé à titre provisoire.

«Pour pacifier»

En novembre 2002, l'ancien ministre Philippe Moureaux et la sénatrice Agalev Meryem Kaçar sont chargés par le gouvernement de chercher des solutions. Ils n'ont pu s'accorder sur leurs propositions. Pour sa part, Moureaux propose pour l'avenir une limitation du rôle de l'assemblée générale, le renouvellement de la moitié de ses membres, le contrôle strict d'une nouvelle opération *screening* – jugée nécessaire – mais assortie d'une possibilité d'appel devant un organisme indépendant.

Dans le monde musulman de Belgique, comme partout ailleurs en Belgique, les réunions et les lettres aux ministres sont nombreuses. Laurette Onckelinx fait volontiers état de celles qu'elle reçoit en faveur d'élections non pas partielles mais générales, soit un renouvellement complet des organes élus. L'Exécutif encore en place s'en tient à l'engagement ancien en faveur d'élections partielles. Les couteaux sont tirés.

Juillet 2004. Sur proposition de la ministre Onckelinx, un texte organisant l'élection d'une assemblée et d'un Exécutif est soudain soumis et approuvé au Parlement, en moins de temps qu'il ne faut pour le dire. Il ne s'agit pas de créer une commission de supervision du processus électoral (il y a bien eu des observateurs lors des présidentielles aux USA), mais bien de créer une commission «chargée du renouvellement des organes du culte musulman». Parmi ses missions : «prendre toutes les mesures nécessaires pour l'organisation des élections générales». Pas d'erreur possible : l'Etat belge se substitue aux musulmans pour organiser le choix de leurs représentants. C'est clairement une ingérence, comme devait le souligner la députée Ecolo Zoé Genot.

Le Conseil d'Etat, consulté en urgence sur le projet de texte, qui n'était alors qu'un projet d'arrêté royal, avait dès le 2 juillet déclaré : «En l'état actuel du droit interne, le Conseil ne peut que conclure, sur la base de l'article 105 de la Constitution, à l'absence de toute base légale pouvant fonder l'arrêté royal en projet».

Qu'à cela ne tienne ! L'arrêté a été aménagé en projet de loi que le Parlement a adopté à la hussarde. Cette précipitation, justifiée en haut lieu par une volonté pacificatrice, survenant après de longs attermoissements, a suscité une double démarche de l'Exécutif des

musulmans, qui a introduit le 5 novembre 2004 un recours au Conseil d'Etat et un autre auprès de la Cour d'arbitrage, contre ce qu'il juge être une ingérence et une discrimination inadmissibles. Ces recours ne sont pas suspensifs. On attend la suite.

A noter qu'au cours du même mois de juillet 2004 et parallèlement à l'initiative gouvernementale, une proposition de loi dans le même sens a été déposée à la Chambre. Elle est signée par Thierry Giet (PS), Tony Van Parys (CD&V), Hendrik Daems (VLD), Daniel Bacquelaine (MR), Dirk Van der Maelen (*SP.a/Spirit*). Contrairement au projet de loi déposé par la ministre de la Justice, la proposition a fait l'objet d'un débat, dont rend compte un document de la Chambre. Filip De Man (*Vlaams Blok*) s'y est opposé au principe du financement du culte islamique. La reconnaissance de ce culte a été une erreur, professe-t-il, car ce culte ne respecte pas la séparation de l'Eglise et l'Etat. Le député VB estime urgent de remettre en question le principe même.

Une sénatrice *SP.a*, Mimount Bousakla, vient de réclamer à grands cris la suppression de l'Exécutif des Musulmans de Belgique, pour le motif qu'il ne compte ni Flamands, ni femmes. Pour certains spécialistes, tel Ural Manço, l'Exécutif vient trop tard². «*Nous allons*

vers un islam intellectualisé, peu pratiqué et socialement engagé», dit-il.

Du côté des musulmans turcs de Belgique

Il y a plus de 80 mosquées turques en Belgique, dont 36 % en Flandre. Environ 65 % des mosquées turques sont assemblées au sein de fédérations encadrées par le Directorate des affaires religieuses de Turquie. Ce service du gouvernement turc est représenté en Europe par la voie diplomatique³.

Dans un article de mai 1993, Altay Manço, observait à propos des cours de langue et de culture turques prodigués aux jeunes Turcs en Belgique, qu'ils étaient assurés par des instituteurs dans des locaux scolaires belges⁴. «*Ces enseignants, notait-il, choisis parmi les éléments politiquement les plus en vue de l'Education nationale turque, sont envoyés en mission pour une durée de six ans*». Il estime leur efficacité pédagogique «*des plus douteuses*» et précise que, «*en vertu de traités culturels bilatéraux, le contenu, les*

2. *Nouvelle tribune immigrée*, n°34, décembre 2003.

3. *Sociographie de la population turque et d'origine turque*, édité par le Centre des relations européennes, Bruxelles, 2000, p. 187.

4. «*Organisation de l'Islam et positions des leaders d'opinion turcs en Belgique*», *Agenda interculturel*, mai 1993. Altay Manço est chercheur à l'IRFAM (Institut de recherche, formation et action sur les migrations - Liège et Namur).

supports et la méthode de leur travail sont laissés à l'appréciation du ministre de l'Education du pays d'origine».

Quant aux enseignants de religion islamique, ils sont pour l'essentiel des «*théologiens désignés par le Directorate des Affaires religieuses, dépendant du premier ministre turc*». Dix ans plus tard, Mohamed Boulif, président de l'EMB, se réjouissait de la nomination par la Communauté française de deux inspecteurs pour l'enseignement de la religion islamique, ajoutant que des programmes ont été élaborés et distribués dans les réseaux franco-phonie et néerlandophone⁵.

Ajoutons cependant que, toujours selon A. Manço, les cours de catéchisme islamique *alla turca* «*sont caractérisés par la volonté d'imposition d'une connaissance figée, sans qu'aucune démonstration ou preuve empirique ne soit apportée quant à la véracité de cette connaissance*», et il observe que si les méthodes sont archaïques, les contenus sont militaristes, nationalistes et islamistes.

Il est clair pour A. Manço que les enseignants turcs opérant en Belgique veulent contribuer à l'installation en Occident d'un *lobby* turc et musulman, dont le but est de «*former des adultes ayant le sens*

du devoir envers la famille, la patrie, la religion»⁶.

Mosquées, imams

Une étude réalisée par Mohamed El Battiui, sous la houlette de la directrice de l'Institut de sociologie de l'ULB pour la Fondation Roi Baudouin, recense les mosquées en Communauté française. La région bruxelloise en compte 77 et la Wallonie 89. Elles ont été créées par des mouvements s'inscrivant dans une tradition musulmane, par des mouvements politico-religieux ou encore par des instances étatiques (Turquie : *Diyanet*) ou inter-étatiques (Centre islamique et culturel).

L'étude distingue deux types de formation des imams turcs : ceux du réseau *Diyanet* sont recrutés et rémunérés par l'Etat turc ; ils sont détenteurs d'un diplôme en théologie et possèdent une formation professionnelle minimale de quatre ans. Les imams des mosquées patronnées par les mouvements politico-religieux sont généralement formés dans des institutions privées. «*La plupart des imams des deux catégories n'ont aucune connaissance du contexte belge et ne parlent pas ou très peu la langue du pays*». Mohamed El Battiui ajoute : «*A l'instar de ce que propose l'Exécutif des musul-*

5. Nouvelle Tribune Immigrée, août 2003.

6. NB. : La revue *Politique* a consacré un dossier en octobre 2004 aux Turcs et turcophones de Belgique.

mans, il faut créer un institut de théologie en Belgique, qui puisse enseigner en tenant compte de la culture européenne. Des imams aguerris aux cultures et lois du pays permettraient d'alléger la pression sur les jeunes».

Il y a en Belgique quelque 750 professeurs de religion islamique se répartissant dans plus de 850 écoles et donnant cours à près de 30 000 élèves.

RL.

A l'école de M., enseignante

M. est professeur dans une école professionnelle de Bruxelles, bénéficiaire d'un statut de «discrimination positive». La population de cette école est à 90 % de souche immigrée, soit de deuxième génération devenus Belges, soit primo-arrivants issus d'Europe centrale, d'Afrique, d'Amérique latine.

Le règlement d'ordre intérieur interdit le port du foulard dans les classes. Un certain nombre de filles le portent dans les couloirs, l'enlèvent en entrant en classe – certaines attendent un rappel à l'ordre du professeur pour retirer le foulard – elles le remettent à la fin du cours. M. observe que les élèves foulardées se regroupent entre elles, s'isolent volontiers : elles s'asseyent ensemble au fond de la classe. Motif invoqué : le

souci d'être loin du regard des garçons, assis devant.

Ce signe de non-convivialité n'est pas le seul.

Contrairement à ce qui se passait il y a dix ans à peine, époque à laquelle les jeunes filles demandaient à leurs professeurs d'intercéder auprès de leurs parents afin de leur permettre de participer à une excursion, à une activité théâtrale, etc., un discours normatif s'est imposé à elles et bon nombre d'entre elles l'ont fait leur. Ce discours a pris la forme d'un prescrit leur interdisant de quitter le domicile familial en soirée et surtout de passer une nuit à l'extérieur. Par conséquent, les activités parascolaires n'ont l'adhésion que d'un nombre limité d'élèves et parmi ceux-là, pour l'essentiel des garçons.

Par ailleurs, la démarche vers l'autre se heurte à des réflexes de recentrage communautaire dans la mesure où les repas entraînent quasi automatiquement la recherche d'établissements qui proposent des menus «*hallal*». Les photos, la représentation humaine d'une manière générale, posent problèmes et sont mal acceptées. Le cours de gymnastique, les leçons de natation sont systématiquement boudés, le plus souvent sur la base d'un certificat médical de complaisance. Devant ces attitudes de repli, certains enseignants capitulent et remplacent la gym par le patinage ou la natation par le *bowling*. Dans la section

Services aux Personnes, des interprétations restrictives du programme du cours de cuisine sont consenties de sorte à bannir le porc, les mets à la bière ou au vin. De même, certains sujets deviennent tabous et il est donc difficile d'organiser des débats sur des thèmes tels que l'avortement ou l'euthanasie, l'homosexualité...

L'interdit religieux est évoqué dans ce contexte. Parler de sexe est interdit pendant le Ramadan. La lecture de *Madame Bovary* se voit contestée. Dans une école primaire, des parents ont refusé de laisser participer leurs enfants à une fête des mères, parce que «chez nous, cela ne se fête pas». Un père a refusé que sa fillette de douze ans participe à une classe de neige (gratuite) à moins de lui fournir au retour un certificat de virginité de l'adolescente.

Ainsi s'accroît au fil des ans, le caractère dual de l'école «chez nous/chez vous», c'est-à-dire l'écart entre jeunes musulmans et jeunes non musulmans. Ainsi se précise et se renforce une revendication à caractère religieux, s'aggrave le repli sur le religieux et s'affirme une tendance à l'*apartheid*.

Le travail des enseignants qui visent à l'ouverture, au dialogue, au débat, à l'usage de la critique est sinon anéanti, en tous cas fort raboté. D'où une réelle tristesse et une inquiétude : va-t-on «*du foulard islamique au voile islamiste ?*» D'où aussi le souhait d'être mieux

soutenus par les pouvoirs publics, afin que l'empreinte du religieux ne marque pas le devenir et le fonctionnement du projet scolaire. Le souci porte sur la séparation du temporel et du spirituel dans les structures publiques, et scolaires en particulier. Dans ce contexte, une loi visant l'interdiction de signes manifestant une appartenance religieuse dans le cadre scolaire pourrait constituer un pas, mais un pas seulement, dans cette direction. Autres formes de soutien souhaitées : formation des enseignants sur l'Islam et le contexte international, formation des élèves à l'égalité hommes-femmes, cours d'histoire des religions, cours de philosophie.

Dans l'école de M., quarante nationalités sont représentées. Cette diversité pourra-t-elle contribuer à contrer la tendance à l'*apartheid*, à combattre l'envahissement du religieux à l'école ? C'est l'espoir qu'elle cultive.

Sur quoi avons-nous encore prise ? demande M., qui s'inquiète du pouvoir des imams, étrangers à la vie de la société belge, mal ou non contrôlés et qu'aucune frontière nette ne sépare des musulmans intégristes. Or ceux-là existent et on sait ce que signifie leur pouvoir dans certains pays, où les droits des femmes sont bafoués, où sont pratiquées lapidation, polygamie, répudiation, excision. Les jeunes filles musulmanes qui brandissent les prescrits du Coran dans nos écoles sont-elles tentées par ces

«modèles» ou arrivent-elles à se solidariser avec les femmes qui dans ces pays luttent pour l'égalité des droits, pour la liberté et la justice ? Elles devraient s'exprimer à ce sujet.

Les enseignants devraient préciser quel projet scolaire et par delà quel projet de société ils souhaitent développer, quelle politique ils attendent, estime M., qui ajoute : au delà du foulard, les enjeux vrai-

ment importants sont les combats pour plus de liberté, plus d'égalité, plus de justice sociale, plus de paix.

Précisons que notre témoin, elle-même issue de l'immigration, défend l'école comme un outil de promotion sociale et culturelle. La culture de ses élèves suscite son intérêt et sa sympathie ; elle a suivi diverses formations, dont des cours de langue arabe.

Vote ethnique ?

Nathalie Caprioli* et Rosine Lewin

Comparée aux autres Etats européens, la Belgique fait figure de pionnière en matière de représentation politique des citoyens issus de l'immigration. Les cinq assemblées parlementaires belges comptent en effet 39 élus d'origine étrangère : 6 à la Chambre, 8 au Sénat, 5 au Parlement de la Communauté française, 2 au Parlement flamand et 18 au Parlement de la Région de Bruxelles-Capitale. Ce dernier se distinguant comme exception, dans le sens où les élus «*nouveaux Belges*» occupent 20 % du parlement et sont en majorité d'origine marocaine et membres du PS.

Avant même que soit posée – dans la presse et dans les instituts de recherche – la question de l'existence d'un «*vote ethnique*», des observateurs ont vu dans l'apparition d'élus d'origine étrangère ou issus de populations immigrées «*un formidable laboratoire démocratique de gestion des diversités ethnoculturelles*». Pour Sylvie Lambert et Altaï Manço¹ en effet, la participation politique active des citoyens d'origine étrangère compte parmi les pratiques les plus efficaces de développement social des populations issues de l'immigration. «*Elle permet également la présence dans l'arène politique belge de personnes issues des classes populaires, au sens large*», estiment-ils.

* Nathalie Caprioli est journaliste et travaille depuis dix ans sur les thèmes de la coopération au développement et de l'interculturel.

1. Sylvie LAMBERT et Altaï MANÇO, «Les élus d'origine étrangère : quelles ressources pour la démocratie en Belgique francophone ?», in *Osmose*, n°28, sept. 2003, Institut de recherche, formation et action sur les migrations (IRFAM).

Laboratoire démocratique, présence renforcée des classes populaires : voilà deux aspects de la novation politique que nous tentons de cerner. Lambert et Manço soulignent aussi le rôle «*d'intermédiaires culturels*» que jouent les élus «nouveaux Belges».

Plus récemment, des chercheurs du Centre d'étude de l'ethnicité et des migrations (CEDEM) abordaient lors d'un séminaire² la question de savoir si la notion de vote ethnique est fondée, si ces élus représentent spécifiquement et exclusivement leur communauté.

Voici quelques réflexions inspirées à la fois par les propos de Marco Martiniello et Hassan Boussetta et par des déclarations d'élus concernées.

Première réflexion : De quelle communauté parle-t-on ?

Les listes multiculturelles des partis répondent à la réalité de notre société. Si à travers elles les partis cherchent à s'élargir à une nouvelle clientèle, il faut alors présupposer que certains électeurs choisissent le candidat qui représentera leur communauté et répondra au mieux à leurs intérêts. Mais de quelle communauté parle-t-on ? La communauté musulmane marocaine par exemple est loin d'être monolithique – le seul débat sur le port du voile à l'école permet de l'affirmer. Les enfants et petits-enfants d'immigrés ont-ils tous des intérêts identiques ? Non, bien sûr ! Quel(le) candidat(e) peut alors prétendre représenter cette communauté, à l'évidence plurielle ?

Deuxième réflexion : Le danger du double discours

Les partis bannissent le communautarisme ainsi que les quotas de candidats issus de l'immigration. Aucun parti ne reconnaîtra qu'il courtise des candidats issus de l'immigration pour s'approprier des votes. En tous cas, pas ouvertement. Isabelle Simonis, présidente du Parlement de la Communauté française, a dû démissionner pour avoir sous-estimé ce principe. Pourtant, des élus témoignent officieusement que leurs collègues en politique leur rappellent souvent leur origine, par paternalisme selon les uns, sous l'effet de la concurrence selon d'autres.

2. Marco MARTINIELLO et Hassan BOUSSETTA sont respectivement directeur et chercheur au Centre d'étude de l'ethnicité et des migrations (CEDEM) de l'Université de Liège. Le séminaire a été organisé à Bruxelles les 18 et 19 octobre 2004 par l'initiative belge inter-universitaire sur immigration et intégration.

Chacun a pu observer qu'il y a souvent tendance dans les assemblées politiques à donner la parole à des militants issus de l'immigration quand il s'agit de questions relatives au voile ou au statut de la religion musulmane. Comme si les militants «autochtones» n'osaient pas se prononcer sur ces questions, de peur de passer pour xénophobes. Certains jouent le double discours : devant la communauté *«on vous comprend et on est d'accord»*, à côté de la communauté on a un discours laïcard. Ce double discours est dangereux.

Troisième réflexion : Compétence et proximité

La logique des quotas, tout comme celle du vote ethnique, suppose que le candidat est davantage élu sur le critère d'appartenance que sur celui du savoir-faire et de l'expertise. Pour caricaturer, l'élu musulman ne s'occuperait que de questions liées à l'Islam – c'est absurde. Certes, l'électorat est sensé choisir son représentant sur un bilan positif et sur un programme qui lui paraît judicieux. Il n'y a pas de raison que les électeurs «nouveaux Belges» agissent autrement. Existe-t-il chez eux une tendance à octroyer plus de confiance au candidat issu du même monde, et supposé avoir les mêmes références, parler le même langage ?

Probablement. Mais les 33 000 voix recueillies par Fadila Lanaan en Communauté française dépassent très vraisemblablement le cadre ethnique. Elle-même, devenue ministre, déclarait dans *Le Soir* du 4 août 2004 : *«je ne suis pas le porte-drapeau de ma communauté d'origine, mais je connais ses difficultés. Je n'ai pas oublié mon histoire. S'il s'agit de se battre contre les discriminations, je suis la bonne personne. Cela vaut pour toutes les minorités»*.

Même son de cloche chez Talbia Belhouari, députée fédérale : *«je me sens profondément PS. Et laïque. Rien n'est plus riche que le mixage. Se retrouver entre soi n'est pas un signe d'épanouissement»*.

Quant à Fatiha Saïdi, députée au Parlement bruxellois, elle nous a dit, au cours d'un entretien, son exaspération par rapport à l'obstination de certains médias à toujours ajouter à son nom la formule *«d'origine marocaine»*. *«Je suis Belge, citoyenne et députée socialiste, cela devrait suffire à me définir. Mais bien évidemment, j'ai des spécificités 'immigration' de par mon histoire personnelle, traversée par un parcours migratoire, mon environnement social, culturel et familial, mon réseau militant et professionnel. Toutes ces dimensions et appartenances me rapprochent, me rendent plus sensible aux problèmes sociaux vécus parfois plus lourdement – ou doublement – par des personnes issues de l'immigration.*

Cette double appartenance est parfois inconfortable, mais néanmoins aussi très enrichissante car elle est sans cesse source de réflexion et de remise en question sur mes agissements et actions. Cela demande beaucoup d'habileté mais surtout une personnalité forte car, le cas échéant, la paralysie dans l'action guette. Il y a aussi une dimension dont on parle très rarement lorsqu'on évoque les élus d'origine étrangère, c'est celle de la formation et du sentiment d'appartenance. En tant que parlementaire, mes cinq années vécues dans le giron politique m'ont apporté plus d'enseignements que toutes les formations que j'ai faites. Et je ne me suis jamais sentie aussi Belge, aussi Bruxelloise que depuis 1999, date de mon élection.»

Une élue communale PS : *«je ne suis pas du genre à poser forcément des questions liées à la communauté maghrébine, mais il est clair que je suis amenée à relayer ces questions. Des gens m'interpellent directement, spontanément, en se disant sans doute que je puis mieux les comprendre que ma collègue Vanpiperzeele. C'est clair que je les reçois. Je reçois aussi des Africains, des Bosniaques, des Russes. La réalité sociologique existe : qui éprouve le plus de difficultés ? Ce n'est pas le Belge moyen, qui a une information minimum sur ses droits et sait où s'adresser. Les personnes issues de l'immigration ont encore un retard à combler à cet égard, elles viennent d'office chez moi.»*

Tamimount Essaidi, échevine Ecolo de l'intégration sociale à Schaerbeek : *«Le vote ethnique ? Cela existe ! Cela ne me dérange pas. Il existe un grand nombre de lobbies belgo-belges. Cela ne me dérange pas si le mandat obtenu est utilisé au service de tous. Un élu qui doit un certain nombre d'électeurs à des facteurs d'affinités culturelles se doit d'être encore plus vigilant et plus responsable dans son action».* Une action que Tamimount Essaidi exerce dans un souci constant d'ouverture. Exemple : un éducateur de rue apprend qu'une vieille habitante d'un quartier de Schaerbeek n'ose plus sortir de chez elle parce que *«des gamins l'embêtent»*. Après discussion au sein de l'équipe des éducateurs (qui dépendent de l'échevinat de l'intégration), l'un d'entre eux rend visite à la dame et sort avec elle à son bras. Il s'agissait de démontrer calmement et ostensiblement que cette citoyenne âgée a une place légitime dans le quartier et qu'elle a droit au respect.

Quatrième réflexion : Un cercle vertueux ?

Le sociologue Hassan Boussetta pose la question : le fait pour la communauté marocaine de Belgique d'être politiquement sur-représentée la place-t-elle dans un cercle vertueux ? La question est pertinente car la

tentation d'instrumentaliser les élus existe dans certaines chapelles politiques. De plus, assurer à tous les candidats valables la place dont ils rêvent n'est pas facile. L'enjeu des élus issus de l'immigration devient aujourd'hui de «*transformer leur victoire électorale en victoire politique*». Enjeu qui concerne non pas une communauté ou un parti, mais l'essor de la démocratie. Car il reste beaucoup à faire pour que la situation sociale des enfants et petits-enfants d'immigrés soit satisfaisante. «*Les élus, a dit Marco Martiniello, sont les représentants du monde sociologique, sexuel, culturel, ethnique auquel ils doivent d'être devenus ce qu'ils sont*». On pourrait ajouter qu'ils sont devenus ce qu'ils sont en se servant de toutes les opportunités proposées par la société. Ils sont en mesure, par leur expérience et leur connaissance des classes populaires immigrées, de faire progresser sensiblement la situation en matière de logement, d'orientation scolaire et professionnelle, d'emploi. A l'évidence, cet objectif n'est pas «ethnique». Il est politique et concerne tous les démocrates. Si des facteurs d'ordre ethnique interviennent dans un vote, ces facteurs ne sont pas exclusifs : le vote ethnique à l'état pur n'existe pas.

Aujourd'hui, la représentation politique est mise à l'épreuve avec l'apparition des élus d'origine étrangère non européenne qui font fantasmer ceux et celles qui craignent les retombées d'une démocratie interculturelle et redoutent une activation de la démocratie.

Du social communautaire à la gestion des problèmes sociaux localisés

Mejed Hamzaoui*

On assiste depuis quelques années au développement d'un certain nombre de pratiques sociales qualifiées d'initiatives sociales locales ou communautaires, en direction de publics de plus en plus hétérogènes et composites. Selon leurs promoteurs, il ne s'agit plus, dans les nouvelles pratiques sociales, de juxtaposer plusieurs secteurs d'intervention sociale au sein d'une même action publique locale. Au nom du «local», l'ambition est ici de rompre avec le travail social sectoriel et catégoriel lui-même, de faire intervenir ensemble des représentants de différents secteurs, sur un objectif commun, en direction de catégories sociales ancrées sur un territoire ou marquées par une communauté d'appartenance. Nous parlerons de social-local.

Il est aisé de vérifier que les nouveaux dispositifs d'action sociale¹ s'appuient largement sur ces initiatives locales ou communautaires. L'irruption ou la ré-émergence des notions telles que le local, le territoire, la zone, la proximité, la spécificité,... dans les programmes socio-économiques et culturels, et principalement dans la politique publique, sont considérées par certains auteurs et militants, qui luttent en faveur d'un modèle d'action économique et sociale à l'échelon local, comme l'ex-

* Institut des Sciences du travail de Université Libre de Bruxelles.

1. Régies de quartier, Développement social de quartier, Zone d'initiative privilégiée, Missions locales, etc.

pression de la critique d'un modèle centralisé de développement et symptomatiques de la crise des analyses et des explications globalisantes de la société, crise dans laquelle se reflètent des transformations sociales essentielles. Dans ce sens, la mise en place d'une politique sociale-locale, que nous qualifions de «*politique sociale différenciée et territorialisée*»² apparaît comme un instrument plus rigoureux de connaissance et de pratique de la société, surtout «*locale*».

Ainsi les tenants de cette thèse ont-ils vu dans la mise en œuvre des récentes «*initiatives sociales locales*» un «*retour vers la société civile*», dont l'objectif serait, non seulement de répondre à la nouvelle question sociale (chômage, exclusion et ethnicisation des rapports sociaux), mais aussi de développer une image valorisante de soi et de construire le lien social qui permet à chaque individu de se sentir citoyen.

Que signifie ce retour au local ou communautaire ? Et en quoi le traitement de la nouvelle question sociale confinée dans un cadre de gestion localisée de problèmes différents peut-il œuvrer à sa résolution ?

En quoi les «*initiatives sociales locales ou communautaires*» d'aujourd'hui sont-elles différentes du travail social communautaire «classique», de la période dite des Trente glorieuses ? Sur quel cadre référentiel et idéologique reposent-elles ?

Du communautaire pré-capitaliste au social moderne et sectoriel

Quelques travaux sur l'organisation publique de la cité et de la société³ ont analysé le modèle qui constitue et structure les sociétés traditionnelles et pré-capitalistes. En fait, c'est un modèle communautaire et territorial qui structure, parmi d'autres éléments constitutifs (les échanges économiques avec d'autres territoires, la religion,...), les identités et organise les rapports sociaux caractérisés par la faible division du travail et une mobilité réduite.

-
2. Nous prenons la liberté de renvoyer à notre ouvrage : M. HAMZAoui, *Le travail social territorialisé*, Editions de l'Université de Bruxelles (Coll. Sociologie du travail), 2002.
 3. J-A. MAZERES, «Essai d'analyse archéologique de la décentralisation», *Les Cahiers du LERASS*, n°21, Toulouse, 1990 ; P. MULLER, *Les politiques publiques*, Ed. PUF, Coll. «Que sais-je ?», Paris, 3^e édition, 1998.

Cette organisation sociale se caractérise par «une distribution hiérarchisée des individus»⁴ – l'élément communautaire – et par «(...) des assemblages plus ou moins intégrés de territoires relativement autonomes»⁵ – l'élément territorial.

Ce modèle communautaire et territorial, sans disparaître complètement, est affaibli et ébranlé par la logique de production capitaliste établie sur la nécessité de la circulation des marchandises, des hommes et des capitaux. En effet, le communautaire et le territorial perdent leur pertinence au fur et à mesure de l'extension de la division sociale du travail dans la société industrielle émergente et sont supplantés par une logique sectorielle⁶.

Avec l'émergence d'une nouvelle structuration des rapports sociaux, la logique sectorielle «apparaît comme une structuration verticale de rôles sociaux (en général professionnels) qui définit ses règles de fonctionnement, de sélection des élites, d'élaboration des normes et des valeurs spécifiques, de fixation de ses frontières, etc.»⁷.

Dans cette perspective, «le social» émergent prend progressivement sa place dans cette nouvelle structuration de l'organisation publique de la cité et va se développer comme secteur spécifique et faire l'objet de politiques adaptées. Autrement dit, à chaque secteur correspond une catégorie de bénéficiaires intégrée soit dans l'axe assurantiel, soit dans l'axe assistantiel. Ces deux axes seront les deux modes majeurs de structuration et d'organisation de la politique sociale.

Ce qui nous intéresse ici, n'est pas «le social» au sens du langage courant de la sociologie qui touche à la vie en société, aux relations réciproques entre ses membres, comme par exemple les «faits sociaux», «l'évolution sociale». C'est le social au sens restreint du terme qui va constituer le cadre d'une politique sociale. On pourrait dire que ce social fut élaboré au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle pour résoudre la question sociale.

En effet, la sectorisation progressive de la politique sociale n'a pas de raison d'être dans une société traditionnelle où les problèmes sociaux des pauvres et des indigents se traitent sur le mode rapproché et de

4. F. GARISSON, *Histoire du droit et des institutions : le pouvoir des temps féodaux à la Révolution*, cité par Jean-Arnaud Mazeres, *op. cit.*, p.100.

5. P. MULLER, *op.cit.*, p. 16.

6. P. MULLER, *ibidem*.

7. *Ibidem.*, p. 19.

proximité. «Avec l'émergence de la forme sociale du salariat et l'affaiblissement des solidarités locales, on voit se développer une nouvelle forme de solidarité ou de lien social : c'est le welfare state qui tente d'apporter une réponse à la fin de l'ordre territorial en offrant à chaque groupe social 'non territorial' une place et une protection minimale dans la société. C'est le passage de l'assistance, qui relève de l'ordre du territoire, à la technique assurantielle qui renvoie à la sectorialité»⁸. Les assurances sociales «marquent la transition d'une protection sociale organisée sur une base territoriale vers une protection sociale organisée sur une base professionnelle»⁹.

Au risque d'une schématisation rapide, on pourrait dire que depuis le XIX^e siècle jusqu'à la veille de la seconde guerre mondiale, la politique sociale a affronté deux modèles dominants.

D'une part, le modèle qualifié par Robert Castel¹⁰ de «politique sans Etat», c'est-à-dire où l'Etat devra rester en dehors des interventions et des traitements sociaux émergés de la question sociale. Ces interventions sociales sans Etat se définissent soit en termes de charité, de bienfaisance et d'initiative privée qui s'adressent aux indigents invalides (axe hors-travail), soit en termes de prévoyance individuelle dont l'instrument privilégié est l'épargne assurée par les ouvriers (axe travail). Cette conception de la protection individuelle constitue la base de l'idéologie libérale qui met en exergue le libre-choix et la volonté individuelle pour se protéger contre les aléas de la vie et pour laquelle toute forme de prévoyance collective n'est qu'un encouragement à l'irresponsabilité individuelle, à la paresse et remet en cause les «véritables intérêts sociaux» des «nations civilisées» (actuellement, cette rhétorique réactionnaire refait surface dans le courant néolibéral et néo-conservateur).

D'autre part, le modèle d'une intervention sociale de l'Etat qui s'inscrit progressivement dans la logique protectrice, assurantielle et organisatrice des relations professionnelles. Ce modèle minimaliste de l'intervention sociale est concrétisé, notamment, par une politique hygiéniste et démographique – due entre autre, au développement des techniques de «l'enquête sociale» et de la médecine – mais aussi par la mise en place

8. *Ibidem*.

9. D. RENARD, «Une définition institutionnelle du lien social», *Revue française de sciences politiques*, n°3, vol 38, juin 1988, p. 381.

10. R. CASTEL, *Les métamorphoses de la question sociale, Une chronique du salariat*, Ed. Fayard, Paris, 1995 ; «Insertion-Intégration», *Annales de Vaucresson*, n°32-33, 1990, p. 16.

des dispositifs de protection légale des travailleurs (voir les nombreuses lois sociales votées entre 1880 et 1939).

Depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, avec l'édification de la société salariale et de la protection sociale aux logiques multiples, la politique sociale, assurée par l'Etat social, est généralisée et consolidée dans ses formes modernes assurantielles et assistantielles.

Les premières sont assurées par le travail pour le secteur de la sécurité sociale en s'adressant à un public salarié qui a le statut des ayant-droit ; les secondes par la solidarité nationale pour sa branche d'assistance, reconvertie en aide sociale dans les années 1970 et dont les bénéficiaires relèvent plutôt de «l'ancienne» handicapologie. En d'autres termes, *«tous ceux qu'une déficience due à l'âge (enfant ou vieillards), à la maladie (physique ou mentale), à certaines péripéties de l'histoire familiale (veuvage, mort des parents...), etc., jointe à une situation socio-économique proche de l'indigence [R. Castel évite les termes de pauvres et de pauvreté] rendent incapables d'assurer leur existence par eux-mêmes ou avec l'aide exclusive des réseaux primaires».*

L'avènement de l'Etat-social et la division du travail ont accéléré le phénomène d'extension croissante de la prise en charge des problèmes sociaux en les structurant dans des activités qui fonctionnent selon la logique de solidarité de type assistantiel ou assurantiel. Dans ce sens, le social assistantiel moderne et professionnalisé (devenu travail social fin des années 1960) va être organisé et structuré selon la logique sectorielle, en faisant référence à la notion de risque social et à une catégorisation «handicapologique» (qui, comme indiqué, distingue pauvreté, vieillesse, chômage, accident de travail, handicap physique ou mental, enfance inadaptée, etc.).

L'évolution et la généralisation de la sectorisation sociale s'est affirmée durant le XX^e siècle, celle-ci devenant le modèle générateur des institutions tant publiques que privées. Dans cette perspective, on assistera en Belgique au développement d'une politique sectorielle, dont les frontières entre secteurs font l'objet de transferts et de conflits permanents, tant sur le plan politique, institutionnel que professionnel et territorial. Citons quelques exemples de la politique sectorielle : le secteur de protection de la jeunesse (la loi de 1912 dite «Carton de Wiart», modifiée par la loi de 1965¹¹) ; le secteur de l'enfance (création de l'Œuvre nationale de l'enfance - ONE en 1918, loi modifiée par les décrets des 30 mars 1983 et

11. Le décret de 4 mars 1991 relatif à l'aide à la jeunesse constitue un des démembrements de la loi du 8 avril 1965 (MB 12/06/1991).

12 mars 1990 portant création de l'Office de la naissance et de l'enfance) ; le secteur de l'assistance publique (la loi organique du 10 mars 1925 instituant la Commission d'assistance publique – CAP, modifiée par la loi du 8 juillet 1976 organique des CPAS) ; le secteur scolaire (les PMS, selon la loi du 1^{er} avril 1960, AR organique du 13/08/62 modifié par l'AR n°467 du 1^{er} octobre 1986, et l'IMS, réglementée dans la Communauté française par la loi du 21 mars 1964 et l'AR du 16 mars 1980) ; le secteur de la santé mentale (1975) ; le secteur de l'éducation permanente (en 1971, un arrêté royal vient compléter la loi de 1921 sur l'Education populaire et en modifier l'approche ; de populaire, l'éducation devient permanente et le décret d'avril 1976 (modifié en 2003) définira légalement et pour la première fois l'Education permanente), etc.

C'est dans le cadre de la consolidation de Etat social que d'autres initiatives sociales «post 68» sont nées par opposition à l'institutionnalisation, à la sectorisation et au morcellement du champ social. Certaines ont été reconnues par les pouvoirs de tutelle, comme ce fut le cas en 1980 pour la première reconnaissance des AMO - services d'Action en milieu ouvert. D'autres ont été des expériences alternatives et dénonciatrices du contrôle social, comme le développement communautaire, les *self-help* et les groupes autonomes. Ces expériences communautaires, qui visent une promotion globale de la communauté locale et quelles que soient les appartenances culturelles et ethniques, fonctionnent tantôt selon le modèle conflictuel, tantôt selon le modèle participatif avec le pouvoir local (comités de quartiers, maisons médicales, associations de locataires, etc.).

Le communautaire des *sixties* comme pilier de l'Etat social

L'intérêt central pour le local, présenté comme une idée novatrice dans le travail social par les partisans actuels de la gestion «territoriale» des problèmes dénature la riche tradition théorique, méthodologique et pratique du travail social ancré dans la réalité locale. Car souvent *«l'action sociale est née d'initiatives locales, publiques ou privées. L'assistance notamment, se caractérise par la multiplication de dispositifs adaptés à des situations particulières et très étroitement définies, et l'action sociale privée s'est développée à partir d'initiatives dont l'objectif n'entraîne pas nécessairement dans une politique d'ensemble»*¹². Ensuite, les expériences de *«l'action communautaire»* qui ont longtemps occupé une large place dans le champ de l'innovation sociale et du travail social, ont joué

12. B. LORY, *La politique d'action sociale*, Ed. Privat, Toulouse, 1975, p. 127.

un rôle important – principalement dans les pays anglo-saxons et aux Pays-Bas – dans la reformulation de l'idéal participatif au sein des communautés locales et de la gestion des problèmes au niveau local. Ces remarques préliminaires nous invitent à relativiser la nouveauté des analyses des récentes initiatives de politique sociale différenciée et territorialisée et à raisonner plutôt en termes de continuités/discontinuités.

En effet, redécouvrir le local comme le lieu idéal d'appréhension, d'analyse et d'intervention sur des problèmes n'est pas neuf dans le travail social. Les pays anglo-saxons puis l'Europe continentale (principalement l'Europe du Nord) ont contribué à l'essor du développement communautaire et local¹³. Déjà depuis la fin des années 1950, le développement local et communautaire a pris plusieurs formes, dont les plus répandues réfèrent à la théorie du développement endogène dans le domaine économique¹⁴, et à celle de l'action communautaire dans le domaine social¹⁵.

Ce sont des approches localistes et volontaristes, axées sur un territoire restreint, qui conçoivent le développement comme une démarche partant du bas, privilégiant les ressources endogènes. Elles font appel aux traditions de solidarité primaire et industrielle locales et insistent particulièrement sur la prise en compte des valeurs culturelles et le recours à des modalités coopératives¹⁶, ou conflictuelles et alternatives¹⁷.

Malgré la réticence idéologique de plusieurs pays d'Europe et principalement de la France¹⁸ – dont les raisons sont liées, entre autres, à une tradition de pouvoir centralisé, de société conflictuelle (opposition de classes) et de culture du travail social/de politique sociale essentielle-

13. Voir J-F. MEDARD, *Communauté locale et organisation communautaire aux Etats-Unis*, Ed. Armand Colin et Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1969.

14. J. FRIEDMANN et W. STOHR.

15. Voir S. ALINSKY, *Manuel de l'animateur social*, Ed. le Seuil, Paris, 1976 (trad. Fr).

16. Cf. K. KOLOSZY, «Le développement local : réflexion pour une définition théorique du concept», in *Horizon local 1997*, www.globenet.org.

17. S. ALINSKY, *op.cit.*

18. En France, on préfère utiliser la notion d'intervention collective, plutôt que celle de développement communautaire. La définition au sens large de l'intervention collective est «l'ensemble des actions menées pour l'amélioration du bien-être d'une collectivité généralement retardée ou confrontée à des difficultés d'adaptation, et qui répondent à deux caractéristiques principales : ces actions associent aux efforts des pouvoirs publics les efforts propres de la communauté, de ses groupes, de ses organisations, de ses membres, de ses leaders locaux dont on stimule la prise de conscience de leurs problèmes et le sens des responsabilités, et dont l'initiative, l'adhésion et la participation, aussi active que possible, sont systématiquement recherchées ; J..

ment référée à l'individu¹⁹ – la vulgarisation du travail social communautaire en Europe continentale – par l'ONU²⁰ dans les années 1950, par la diffusion de l'enseignement des approches méthodologiques dans les écoles de service social²¹ – la production d'un savoir théorique et pratique²² et la généralisation des expérimentations alternatives et contestataires après mai 68, ont renforcé la normalisation d'une approche et d'une méthodologie d'intervention sur le local.

Une différence importante aux niveaux historique et culturel réside dans la conception du rôle de l'Etat social et les différentes formes d'organisation de masse de la société civile en Europe continentale. Ce qui fait que l'approche de la question locale ne s'y fait pas en référence, comme c'est le cas de la tradition anglo-saxonne, à la *community*.

La résurgence, le renforcement et la généralisation de la question locale durant les années 1980 et 90 signalent la constitution d'un «*social-local*» qui n'est pas le résultat d'un passage linéaire du développement communautaire au développement social, économique et culturel local (traduit souvent par les notions génériques de développement local et d'initiative locale) mais serait devenue le lieu de passage obligé pour confronter et traiter la question sociale.

J... elles visent à une promotion globale de la communauté, et s'intègrent dans un plan de développement équilibré, à la fois économique et technique, social et culturel appelant le concours d'administrateurs et de techniciens de diverses disciplines et une coordination des moyens».

Dans un sens restreint, c'est une démarche par laquelle «la collectivité par une prise de conscience, spontanée ou suscitée, de ses besoins propres, prend l'initiative, même dans un secteur limité, d'un processus d'amélioration de ses conditions de vie soit en se servant de structures, institutions et activités existantes, soit en provoquant la création de nouvelles structures, institutions ou activités» (C. DE ROBERTIS et H. PASCAL, *L'intervention collective en travail social. Groupes et territoires*, Ed. Bayard (2^e édition), Paris, 1995, pp. 16-17).

19. J-F. MEDARD, *op.cit.*
20. En 1955, l'ONU a publié une brochure intitulée *Le progrès social par le développement communautaire* et a organisé ensuite trois séminaires européens sur le même thème : 1958 à Palerme (Italie), 1959 à Bristol (Angleterre) et 1961 à Athènes (Grèce). Voir à ce sujet, C. DE ROBERTIS et H. PASCAL, *op. cit.*
21. Voir le programme des cours des écoles de service social de la Communauté française de Belgique.
22. Plusieurs publications : des ouvrages et des revues spécialisées, comme par exemple la revue *Comm* (ne paraît plus) de l'Institut européen interuniversitaire d'action sociale à Marcinelle (Charleroi), l'*European Regional Clearing House for Community Work* et la *Revue Internationale de l'action communautaire (RIAC)* au Québec (récemment le nom a changé : *Lien social et politiques - RIAC*).

Autrement dit, ce qui est radicalement nouveau, c'est que le débat et le traitement de la question sociale, éducative, sécuritaire ou encore la question de développement économique de proximité, se déroulent prioritairement au niveau local.

L'idée avancée est que la gestion de la crise et le traitement de la question sociale actuelle s'effectueront «à la base» et non plus depuis «le sommet». Pour amortir l'impact social des mouvements de capitaux en période de restructuration, l'Etat central va jouer son rôle de régulateur, mais le discours et les pratiques des politiques sociales s'orienteront de plus en plus vers les pouvoirs régionaux et locaux.

Si dans le passé, l'intervention sociale globale et locale relève d'une politique ancrée dans la philosophie redistributive et déterritorialisée, par contre le travail social actuel, qui tire sa légitimité d'un discours critique de l'intervention de l'Etat social et du développement par le haut, tend de plus en plus vers une politique dite «active» par une démarche de territorialisation, de ciblage et de responsabilisation des «bénéficiaires». Cependant, la politique sociale distributive centralisée ou locale de type communautaire, qualifiée par certains de politique «passive», n'a pas disparu du paysage institutionnel et politique, mais elle est de plus en plus concurrencée et mise à mal par le «social-local» qui opte pour une démarche de gestion territoriale des problèmes (à situations inégalitaires, traitements inégalitaires). Dans ce sens, nous assistons à l'abandon progressif de l'idéal égalitaire comme principe organisateur de la communauté locale au profit de «l'individualisation du social» et des «rapports sociaux ethniques» qui renvoient à une demande de sécurité.

Nous avons indiqué dans l'introduction que l'approche du traitement social du chômage et de «l'exclusion» est confinée dans un cadre de gestion localisée de problèmes différents. Cette approche se focalise sur les segments les plus vulnérables du salariat, avec un traitement spatial de l'inégalité sociale. Le postulat avancé est que le local et le territoire, comme lieu de prise de conscience des phénomènes de précarisation et de marginalisation, sont des terrains d'action relativement maîtrisés, et qu'on peut en déduire que c'est localement que ces phénomènes peuvent être résorbés. Si souvent il y a une correspondance entre les inégalités sociales et les inégalités spatiales, l'idée apparaît de considérer les problèmes sociaux comme des problèmes spatiaux, alors qu'on sait que les facteurs de précarisation et d'exclusion sont pour la plupart extra-territoriaux²³.

23. Voir V. BERTHET, «Charmeuse et agaçante territorialisation», *Economie et Humanisme*, n°338, Lyon, octobre 1996.

Autrement dit, «s'il est (...) possible d'identifier à l'échelle des sociétés locales des enjeux spécifiques, relevant précisément de la sphère de la territorialité (occupation/appropriation collective d'un espace commun), le traitement social de ces enjeux déborde dans ses implications structurelles et institutionnelles (rapports de classes, réseaux de pouvoir, appareils de contrôle social) la sphère proprement locale»²⁴. Plutôt que de la considérer circonscrite et délimitée localement, la nouvelle question sociale, comme nous l'avons démontré²⁵, est avant tout le produit d'un mouvement de déstabilisation du salariat qui traverse l'ensemble de la formation sociale et qui remet en question l'ensemble de la société.

Déstabilisation de l'Etat social et valorisation des initiatives locales

Le travail social sectoriel et le développement communautaire sont aujourd'hui remis en cause suite à la prolongation de la crise économique, à la déstabilisation de l'Etat social et au «*désenchantement*» à l'égard des institutions sociales sectorielles ayant pour fonction l'intégration maximum des gens. A l'optimisme rationalisateur des réformistes – partisans d'une construction politique de réparation qui sera prise en charge par des professionnels spécialisés dans des secteurs bien déterminés – semble avoir progressivement succédé une vision pragmatique d'inspiration libérale et managériale. On assiste, d'une part, à un «*retour d'une rationalité économique au cœur des institutions sociales*» pour limiter les dépenses dites improductives et passives générées, selon cette vision, par des modes d'action administrative de l'Etat social (centralisme, bureaucratie, sectorisation rigide et mode d'information pyramidal, etc.) et, d'autre part, «*au retour massif de la rationalité libérale dans la conduite de la politique sociale : le social étatique ne doit pas constituer un frein à l'initiative et à la responsabilité individuelle qui sont les ressorts de la croissance économique*»²⁶.

Dans ce cadre, la vision pragmatique libérale et managériale tente de développer des modes d'intervention sociale basés sur la proximité en mettant en place un processus venant des «*initiatives locales*» afin d'apporter des solutions transversales et déssectorisées à des problèmes sociaux.

24. M. IMBERT, «Travail social de communauté, dynamique associative et appareils institutionnels», *Espaces et Sociétés*, n°40, janvier-juin 1982, pp. 37-38.

25. Nous renvoyons à nouveau à notre ouvrage (note 2).

26. M. AUTÉS, *Les paradoxes du travail social*, Ed. Dunod, 1999, pp. 78-79.

Dans ce sens, la politique sociale différenciée et territorialisée est ancrée localement, et celles que les évaluateurs d'un rapport sur la politique sociale bruxelloise²⁷ appellent «*les politiques intersectorielles*» sont basées sur la définition d'un territoire d'action, par opposition aux approches sectorielles qui avaient prévalu auparavant et qui se sont montrées, selon les partisans de la «*nouvelle*» politique, impuissantes à combattre les causes de «*l'exclusion*» et du chômage massif. Autrement dit, le social différencié et territorialisé vu comme réponse à l'échec relatif des politiques sectorielles classiques²⁸. Ainsi a grandi l'intérêt pour les stratégies des politiques sociales dites actives et localisées qui pourraient offrir des réponses plus structurelles aux besoins de groupes cibles spécifiques²⁹.

La référence à la gestion territorialisée du social induit l'idée que le traitement de la nouvelle question sociale devrait être confiné dans un cadre de gestion localisée des problèmes sociaux. Cette démarche – au moins curieuse du point de vue d'une politique sociale à vocation universaliste et généraliste – de localisation des problèmes (et par là une construction du social par des initiatives locales) impose une lecture locale de la question sociale. Les acteurs institutionnels, politiques et professionnels du travail social seront amenés à enrayer les «*exclusions*» à partir d'une valorisation des potentialités et des ressources d'un territoire.

Les politiques sociales différenciées et territorialisées sont à cet égard illustratrices de ce processus de redéfinition et de valorisation du local comme territoire privilégié de l'intervention publique sur le social. Cette valorisation du local qui s'inspire des théories du développement local consiste, selon ses promoteurs, «*à tirer le parti maximal de la reconversion et de la mobilisation des ressources existantes, parfois cachées, dans un domaine*»³⁰.

27. P. ANSAY et A. STENGELE, *Optimisation des services et équipements sociaux bruxellois relevant de la compétence de la Commission communautaire française, Synthèse du Rapport final de l'étude rédigée par la Fondation Roi Baudouin à la demande de la Commission communautaire française (Cocof)*, Bruxelles, 12 décembre 1996.

28. J. ION, *Le travail social à l'épreuve du territoire*, Ed. Privat, Toulouse, 1990.

29. F. MOULAERT et L. LEONTIDOU, «*Localités désintégrées et stratégies de lutte contre la pauvreté : une réflexion méthodologique postmoderne*», *Espace et Sociétés*, n°78, 1995.

30. Ph. MONDOLFO, *Repenser l'action sociale*, Ed. Dunod, Paris, 1997, p. 145.

Dans ce cadre aux contours ambigus, l'Etat fédéral belge et les entités fédérées font de plus en plus appel à la mobilisation et à la participation des pouvoirs locaux³¹. Ces derniers se trouvent en position, mais sans les moyens, d'assumer un nombre croissant d'interventions et de tâches pour gérer les effets sociaux des choix économiques, assurer une paix sociale par une revitalisation et le développement social des quartiers dégradés, créer des emplois de proximité, gérer les relations inter-ethniques, maintenir une sécurité, etc.

Mais il est illusoire de croire que la mobilisation des seules ressources de territoires en voie de relégation, par exemple en Wallonie et à Bruxelles, suffise à amorcer un processus d'intégration et de «*cohésion sociale*». Ou encore, que fera-t-on si les territoires investis ne dégagent pas de potentialités, d'abord économiques et sociales, et si les facteurs de l'émergence de la nouvelle question sociale circonscrite et délimitée localement apparaissent pour la plupart extra-locaux (voir la thématique de la mondialisation) ?

La logique des initiatives locales actuelles est, donc, largement tributaire de la perception donnée actuellement de la nature du chômage (chômage de longue durée) et de «*l'exclusion*». Cette logique aborde en grande partie la question locale sous l'angle de la politique d'activation de l'aide sociale, de l'emploi et du sécuritaire.

L'usage politique et professionnel du concept d'initiative locale s'inscrit de plus en plus dans la logique d'activation et de contractualisation du social plutôt que dans la logique de l'action communautaire. En effet, on est loin de l'action sociale communautaire qui a pour but et moyen la multiplication des espaces de parole, de lutte et de mobilisation du citoyen dans les solidarités de la vie quotidienne.

31. Le processus de fédéralisation de l'Etat belge, avec la régionalisation et le transfert de certaines prérogatives en matière sociale, voire même sécuritaire (par exemple le contrat de sécurité), consolide la territorialisation de l'action publique et affirme l'influence grandissante des entités fédérées et du pouvoir local (commune, CPAS) sur le fonctionnement des institutions et des dispositifs sociaux publics, parapublics et associatifs.

Communauté et société, territoire et espace, servitude et liberté

Michel Godard

La problématique du débat initié par l'ARAU, par le choix même de l'appel lancé, *Une ville de citoyens ou une mosaïque de communautés*, dépasse la conjoncture et le cadre bruxellois où elle a été formulée¹. Non seulement parce que nombre d'autres villes et pays européens y sont confrontés, mais parce qu'elle oblige à reprendre les termes d'une vieille question, ici évoquée en titre : *Gemeinschaft und Gesellschaft*, selon la formulation de Ferdinand Tönnies, datant de 1887 et devenue ou proclamée un classique de la sociologie. Si cette formulation est toujours reprise dans la plupart des cours de sociologie générale, le contenu de la question a été retravaillé dans bien des directions, à mesure d'un effet de ritournelle académique qui laisse peu de place, sinon aucune à la lecture de l'ouvrage original². Qui lui sait l'existence d'un sous-titre, et *a fortiori* en comprend la portée : *Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Culturformen (Traité... comme formes de civilisation)* ? En version française, à partir de 1922, c'est devenu *Catégories de la sociologie pure* ! Retenons d'emblée que Tönnies (1855-1936) est d'abord un philosophe, et que son approche se réclame de la psycholo-

1. Cet article s'insère dans le projet commun ARAU-CM articulé autour de la 35^e Ecole urbaine de l'ARAU organisée du 22 au 26 mars 2004.
2. La première édition française date de 1922 : *Communauté et société*, PUF, Paris ; la dernière date de 1977, dans la collection Classiques des sciences humaines.

gie autant que de la sociologie. Ainsi son traducteur français³ le compare-t-il à Bergson, en insistant sur ce que son parcours doit à Schopenhauer, Nietzsche et Spengler.

La critique de la société industrielle, urbanisée, capitaliste au nom de ladite communauté, rurale et artisanale, villageoise et non capitaliste, voire primitive a certes représenté un vaste carrefour dans l'histoire des idées, on dirait même un giratoire avec des sorties de gauche et de droite, utopistes ou non, régressives ou progressistes. Au XIX^e siècle, mais encore, sinon à nouveau, à la fin du XX^e si on pense à certaine écologie primaire. Le propos sera ici centré sur un aspect particulier de la problématique, celle du rapport à l'espace et au temps.

La rupture haussmannienne

Au XIX^e siècle en Europe occidentale, la révolution industrielle a été de pair avec un vaste mouvement de migration des paysans vers les usines, et elle a pris la forme d'une urbanisation massive : explosion des villes anciennes, villes-champignons au milieu de nulle part,... le phénomène a frappé les contemporains dès le milieu du siècle, Engels et Marx parmi d'autres. Les premiers acteurs en furent des spéculateurs qui, ici et déjà, au centre-ville empilaient les migrants, là, en périphérie tiraient des avenues pour mettre en valeur leurs propriétés agricoles en permettant leur lotissement. La nécessité de réguler l'ensemble urbain ne s'imposa qu'ensuite, et parfois bien plus tard, le nom en français de la nouvelle discipline, «urbanisme» n'émergeant qu'au début du XX^e siècle.

Le zélé préfet de Napoléon III, Haussmann, marque en cette matière une rupture instauratrice dont on doit noter quelques traits⁴. Le premier tient à la constitution même de la ville en objet, ce qui ne s'était guère vu jusque là – sinon pour des constructions coloniales ou militaires *ab nihilo*, ou des morceaux de ville depuis la Renaissance – et précisément en objet unifié chaque fois que nécessaire : non plus deux, trois ou quatre cités (ancienne, nouvelles, juive,...) mais une ville, y compris les faubourgs jusque là de statuts distincts. Le deuxième trait, plus qu'un corollaire, est l'appel au géomètre pour réaliser un seul levé : non seulement on évitera les surprises topographiques, mais surtout on réfléchit désormais «sur plans». Et tout d'abord, troisième trait, se définit un ensemble fonctionnel : fonctions politiques (dont les casernes), économiques

3. J. LEIF, «Introduction du traducteur», dans l'édition de 1977.

4. Je suis sur ce point le premier travail d'histoire et de théorie de l'urbanisme concernant Haussmann sous la plume de F. CHOAY, *The modern city : City-planning in the XIXth century*, Braziller, New-York, 1969.

(Bourse, Halles), récréatives (Opéra) et circulation entre elles (boulevards) ; la logique circulatoire – vitesse et flux des charrettes – et de réseau domine et est imposée à travers tout, au nom d'une nouvelle définition de l'utilité publique et en taillant dans les quartiers existants aux venelles inadaptées⁵. C'est aussi un ensemble hygiénique de réseaux : égouts, distribution d'eau, et verdure (dispositif hiérarchisé : arbres d'alignement dans les nouvelles rues, squares, parcs, Bois)⁶.

Ce plan, et sa réalisation, donnent une ville construite ou reconstruite, un espace fonctionnel, logiques pour leurs ingénieurs et gestionnaires, mais décalés ou illisibles pour nombre de leurs utilisateurs empiriques, qui notamment ne savent pas lire une carte. On est loin aussi de l'esthétique paysagère du XVIII^e siècle, avec ses perspectives et ses avenues qui ne mènent nulle part ou seulement à quelque bergerie aristocratique. La rupture est bien plus profonde.

Il faut développer ici ce qui a déjà été abondamment dit du passage du travail agricole au travail industriel. Ce passage est aussi celui du paysan à la ville : l'expérience séculaire et quotidienne du travail des champs, du territoire des familles, des saisons et des jours doit céder le pas à un espace-temps mesuré, celui du chrono et de la pointeuse de l'usine, de la productivité et du salaire ; l'horloge et l'espace métrique abstrait s'imposent. Et aussi le plan de ville.

A la différence près qu'ils sont «sur place», dans les villes existantes et dans les ateliers en voie d'industrialisation, et que les transformations présentent donc pour eux une certaine continuité, les artisans urbains connaissent une mutation semblable. Le territoire des corporations et des paroisses, la «mixité sociale» dans la maison du maître, les qualifications de métier disparaissent avec le travail libre, le capital libre et sont écrasés par l'espace urbain, industriel et prolétarisé.

Un siècle après Haussmann, le décalage entre l'espace-temps des urbanistes et celui des habitants ou utilisateurs est toujours essentiel, et il ne s'agit pas principalement d'une affaire esthétique. On a pu croire, après les réalisations des années 1950-1970, que c'était une affaire de «modernisme», de «blocs en béton». Une expérience comme celle de

5. La préoccupation militaire de pouvoir charger à cheval les révoltes populaires n'est probablement pas nulle chez Haussmann, un homme de l'après-1848, un réactionnaire suppôt du coup d'Etat de 1852. Mais elle est très secondaire dans son plan : au demeurant, la Commune de 1870 s'en accomodera.

6. Dans ses Mémoires, Haussmann insiste de plus abondamment sur ce qu'il appelle sa théorie des «dépenses productives». S'agissant de l'intervention économique de l'Etat, il y a là un point d'histoire à examiner, mais il sort du sujet ici traité.

Louvain-la-Neuve montre qu'une forme aux références historisantes – venelles sinueuses, décrochages dans la volumétrie,... – reflet d'une doctrine néo-culturaliste, peut rester tout autant «incompréhensible» pour beaucoup, notamment parce qu'elle est articulée à une logique de planification, entre autre des circulations, qui échappe aux utilisateurs.

Certes, dans la ville moderne, on peut s'habituer. Au minimum, à partir d'un certain âge et jusqu'à un certain âge de développement psychique, l'habitant se repère selon des séquences mémorisées, des itinéraires, mais avec une faible triangulation : on n'a peu ou pas «le plan» en tête – voyez les essais d'en dessiner un de mémoire – et certainement pas les plans des urbanistes et aménageurs⁷. S'imposent des outils et codes de soutien-substitution : plaques de rue, numérotations et signalisations diverses, d'abord (et bouquins guides grand public) ; plus récemment, doctrines des «repères» monumentaux (sculptures, bâtiments hors norme,...), plus ou moins artificielles elles aussi.

Un espace politique

L'industrialisation et l'urbanisation ont été, en Europe occidentale⁸, conduites sur fond de révolutions politiques contrôlées par les bourgeoisies, avec des jeux d'alliances divers. S'il paraît nécessaire de considérer «la démocratie» comme «insurrection permanente»⁹, et donc plutôt comme démocratisation pour en bien voir la nature proprement historique – par exemple de 1830 à 1921 et 1948 en Belgique – il ne faut pas pour autant ignorer la rupture initiale, par exemple autour de 1789 dans le monde français. Elle a en particulier une dimension spatiale. Non seulement parce que tout Etat, tout pouvoir politique se définit par un espace de déploiement de sa force et de ses lois, mais parce que les Etats-nations bourgeois qui se mettent en place au cours du XIX^e siècle rompent avec les anciens territoires et les anciennes communautés. La formule de Mirabeau, «La France n'est qu'un agrégat inconstitué de peuples désunis», avant la Fédération fêtée le 14 juillet (1790), mérite d'être rappelée pour souligner que de 1789 à... 1918 (selon l'historien Paxton),

7. L'apprentissage de l'usage professionnel de la ville, par exemple pour les chauffeurs de taxi, met bien ce point en évidence. Voir, déjà ancien : Jean PAILHOUS, *La représentation de l'espace urbain*, PUF, Paris, 1970. Beaucoup plus intéressant, et empiriquement consistant que Kevin LYNCH, *The image of the City*, MIT, Cambridge, 1960, toujours cité mais peu approfondi.
8. Voir *a contrario*, les contributions de Nicolas Bardos sur l'Europe centrale, notamment dans les *CM*. En particulier, *De la Yougoslavie à la Belgique*, n°207, oct.-nov. 1997.
9. Voir l'effort éditorial des *CM*, notamment marqué dans les numéros 185 et 186 de 1992, qui portaient sur ce thème.

l'unification française est un projet, qui voit par exemple les «provinces» d'Ancien régime, avec leurs particularismes divers, remplacées par les départements, préfectures et préfets (depuis Napoléon). Si les tracés anciens des limites survivent, et certaines hiérarchies urbaines, ils perdent leur sens pour en prendre un nouveau : l'égalité des composants (y compris dans leur rapport à la capitale) est constitutive d'un nouvel espace politique, celui de la démocratie bourgeoise nationale.

A l'échelon des villes, les maisons communales et les écoles publiques s'imposent, et pour repasser par Paris et Haussmann, les vingt arrondissements qu'il instaure et délimite ne sont précisément pas autant de villes, de villages ou de paroisses. C'est un nouvel espace politique.

Toutes choses par ailleurs bien différentes, on ne résiste pas à mobiliser nos lettres classiques pour évoquer Clithène, l'Athénien réformateur au pouvoir de la fin du VI^e siècle avant Jésus-Christ, présenté depuis Aristote et Hérodote comme le père de la démocratie athénienne, celle du siècle de Périclès¹⁰. Sur un territoire de la *polis* approximativement triangulaire d'environ 50 x 60 km de côtés, celui de l'Attique, les *genè*, tribus anciennes, sont remplacées par cent *dèmes* regroupés en trente *trittyes* formant dix nouvelles tribus (à raison chaque fois d'une de la ville-centre, une de la côte et une de l'intérieur agricole), pourvues de nouveaux noms ; chacune envoie cinquante citoyens-délégués à la nouvelle *Boulé*, et exerce à tour de rôle la *prytanie* – le pouvoir administratif – pendant un mois de trente six jours, selon un nouveau calendrier civique, distinct du calendrier religieux, lunaire. Et la nouvelle *Boulé* se voit pourvue sur l'*Agora* d'un bâtiment en dur, le *Bouleutérion*¹¹. La réforme politique, qui réfère à l'isonomie, l'égalité des citoyens et des tribus par rapport à l'*Agora* et à la *Boulé*, transforme l'espace et le temps civiques au propre et au figuré. La poli-tique et l'urbanisme se révèlent là étroitement liés.

Dans un registre différent, l'histoire coloniale européenne apporte d'autres enseignements. Par exemple, le sort des Bororo du Brésil a été rendu célèbre par Claude Lévi-Strauss dans *Tristes tropiques*¹². On en a généralement retenu que l'intervention des missionnaires, en proposant

10. Travail repris par Pierre LEVEQUE et Pierre VIDAL-NAQUET, *Clithène l'Athénien*, Besançon-Paris, 1964 (1^{re} édition), et commenté par Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, vol. I, «Espace et organisation politique en Grèce ancienne», Maspéro, Paris, 1971, pp. 207-229.

11. Dont l'image reconstituée est en couverture de ce numéro des *CM*, pour la bonne cause.

12. Claude LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955 ; pp. 223-256, en particulier p. 229.

ou imposant des alignements de cases en tôle ondulée, fixes, en lieu et place des villages traditionnels circulaires, et mobiles, de cases en chaume avait provoqué l'effondrement culturel des Bororo, ou du moins y avait sensiblement contribué. Une lecture plus attentive à la documentation scientifique¹³ permet d'être plus précis : l'espace du village traditionnel Bororo est immédiatement celui d'un régime matrimonial ; en l'occurrence matrilinéaire (l'enfant appartient au clan de sa mère et de son oncle maternel) et matrilocal (le mari vient habiter dans la case de son épouse), ce qui ne peut pas fonctionner sans une dualisation du territoire villageois, chaque alliance impliquant un mouvement diamétral vers l'autre moitié, et par exemple un rôle particulier pour une case centrale de « transition » des hommes célibataires ; s'y ajoutent d'autres subdivisions, et la cosmogonie Bororo qui s'articule à ce schéma. Dans cette situation, le territoire n'est pas l'objet d'un discours spécifique, il est simplement et indissociablement connoté par le code matrimonial et la cosmogonie ; ainsi, réciproquement, supprimer la dimension territoriale a conduit à déstructurer le régime matrimonial, et la cosmogonie. La conversion au catholicisme a suivi.

Autre exemple d'histoire coloniale, et plus proche de nos soucis à l'immigration, celui des guerres en Kabylie examinées par Pierre Bourdieu dans ses tout premiers travaux¹⁴. *Le déracinement*, titre de l'ouvrage, vise clairement la doctrine de guerre française des « villages stratégiques », de déplacement et regroupement forcés des populations¹⁵, avec cette particularité que celle de 1954-1962 s'avère une réplique des mesures dites de pacification des années 1845, 1856 et suivantes (jusqu'en 1875, dernière insurrection tribale), à un siècle d'intervalle. Il s'agit tout bonnement de « désorganiser la tribu », comme disait A. de Broglie en 1860, et en particulier à l'époque, celui-ci visait la suppression des formes collectives de propriété du sol, condition de déploiement du colonat (et processus de paupérisation paysanne jamais inversé depuis). L'analyse de Bourdieu et Sayad montre la déstructuration organisée des tribus, des clans familiaux et de leurs solidarités essentielles, la production de « citadins sans cité » sur un espace en damier militaire (comme depuis les Romains...), qui parmi bien d'autres caractéristiques, ne reconnaît pas la différenciation du domaine masculin, avec son lieu d'assemblée, et du domaine féminin, avec la fontaine et les chemins séparés

13. Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958 ; pp. 133-180, articles originaux de 1952 et 1956.

14. Pierre BOURDIEU et Abdelmalek SAYAD, *Le déracinement*, Minuit, Paris, 1964.

15. Les auteurs précisent, sur données administratives : en 1960, un quart de la population totale est « regroupée », soit 2 157 000 ; la moitié de la population rurale est déplacée si on ajoute l'exode vers les villes.

qui y mènent. *Idem* pour les maisons imposées, pavillons-gourbis «deux pièces - cuisine» sans aucun rapport avec les maisons traditionnelles à cours et patios clôturés ; *idem* pour les rues et les espaces vides entre les pavillons, la perte de «l'intimité» est complète. La culture communautaire et son organisation territoriale spécifique de déploiement sont attaqués, y compris spatialement par les aménageurs militaires, les humanitaires y compris.

Communauté et société

Les références conceptuelles et théoriques développées ci-avant ne sont pas neuves (elles ont été balisées par Françoise Choay, notamment, à partir de 1967 déjà dans ses enseignements à La Cambre et à Paris VIII - Vincennes). Le regard sur l'immigration, que l'actualité sociale et politique impose, conduit à re-mobiliser l'acquis.

La communauté, rurale et villageoise, celle de nos aïeux ouest-européens, était déjà considérée comme perdue il y a un siècle, sous l'effet de l'industrialisation et de l'urbanisation. Celle des pays du Sud a-t-elle résisté à l'acculturation coloniale ? Nombre de travaux d'ethnologues et de sociologues du (sous-)développement nous disent que non, que les bidonvilles du Sud dominé et exploité d'aujourd'hui n'ont pas grand' chose à envier – la contrainte militaire en moins, la contrainte économique en plus – aux camps de regroupement étudiés par Bourdieu et Sayad il y a cinquante ans. Ils sont seulement gérés – façon de parler – par des autochtones. *Compradores*, comme on avait raison de dire.

Au moment de s'interroger sur un «*communautarisme*» contemporain, il faut donc être attentif au jeu des mots. Il y a communautaire et communautaire, local et local, par exemple en matière de travail social¹⁶. D'autre part les cercles culturels, par exemple les wallons à Bruxelles, vivent depuis longtemps, et on doit à l'évidence s'interroger sur leur dimension proprement communautaire, le débat institutionnel belgo-belge mis à part (de même que le petit clientélisme minable, et en perte de vitesse, de quelques politiciens «petits blancs» rescapés du FDF). Les cercles italiens et espagnols, notamment, ne sont-ils pas eux aussi sur un chemin culturel, voire folklorique, en recul des ambitions déclarées communautaires et encore vivaces dans les années 1970, mais minées par le refus d'y souscrire des deuxièmes ou troisièmes générations ?

16. Voir notamment la mise au point de Mejed Hamzaoui dans ce numéro des *CM*, et le chapitre 4 de l'ouvrage issu de sa thèse de doctorat, *Le travail social territorialisé*, PUB, Bruxelles, 2002.

La «communauté», au sens inauguré par Tönnies et sans même discuter de la démarche psycho-sociologique où elle s'inscrit, vise un groupement humain caractérisé par une certaine stabilité, celle d'une histoire lente, sur un territoire marqué, structuré par des liens familiaux multidimensionnels, tout à la fois économiques, génétiques, moraux, religieux et politiques. L'autorité des conventions non écrites y est forte, la liberté d'y échapper, faible sinon nulle. Le contrôle communautaire, celui des familles étendues, place les individus, à peine reconnus comme tels, en état de quasi-servitude à l'interne ; et la communauté, villageoise souvent, sous le contrôle de seigneurs, à l'externe.

Les analyses d'agressions sur les villages bororo et kabyles autorisent à insister sur le rapport spécifique de la communauté à son territoire.

A supposer, *quod non*, qu'elle ait réchappé dans quelque forme rurale dans le Tiers-monde – au Maroc ou en Turquie par exemple, ce qui reste à prouver – et au transit par les bidonvilles – de Tanger, Casa, Ankara... ou de plus petites villes du *bled* – peut-on imaginer que la communauté résiste au déracinement et à la transplantation dans les villes ouest-européennes ? Quelques cas de migration groupée, du genre Emirdag-Schaerbeek ne peuvent apporter que des bémols à une impossibilité structurelle et globale, celle de l'atterrissage en ordre dispersé, atomisé, dans un espace «hausmannien» et une société industrielle qui s'impose aux migrants, totalement, avec autant d'effet que le damier missionnaire ou militaire. Qui s'impose par exemple encore, même à l'échelle du logement, où notre «trois pièces en enfilade» est peu adapté à intégrer vraiment le modèle de quelque maisonnée du genre kabyle. Et pour ne rien dire de la pression culturelle générale (TV mondialisée en tête), celle du *soft-porno* par exemple infime, omniprésente et contre laquelle le *hijab*, beaucoup l'on dit, ne peut peser bien lourd.

Ségrégations sociales et spatiales

Si l'espace politico-urbain hausmannien est celui de la démocratie bourgeoise, la poussée à la démocratisation exercée ensuite par le mouvement ouvrier s'est souvent appuyée sur la ségrégation spatiale et socio-économique que l'industrialisation et l'urbanisation ont entraînée de fait, et qui n'avait pas trop d'importance politique au long temps du vote censitaire. Quartiers riches et pauvres, au centre et/ou en banlieue, selon, ce n'est pas nouveau. La banlieue ouvrière, les quartiers ouvriers et les corons ont fonctionné comme lieux de résistance (et épouvantail politique), avant d'être «rouges», un point d'appui ou un lieu de percée sous des régimes électoraux pas très proportionnels ou carrément censitaires.

Les ségrégations socio-spatiales ne sont donc pas bien neuves, et la mixité sociale, prônée originellement par la doctrine démocrate-chrétienne n'a jamais pu ranimer le fantôme de la maison corporative¹⁷.

Le compromis social-démocrate, si on peut lui reconnaître une forme physique, ce devrait être celle d'un «*droit à la ville*», selon l'expression inaugurale de Henri Lefèbvre : le droit d'accès aux, et à disposer des équipements collectifs que la ville réunit, économies externes, valeurs d'usage et espaces-temps compris. Ce serait aussi la forme d'une sociabilité où la liberté individuelle et les solidarités trouvent à s'organiser dans des échanges, l'association, le débat public.

Il faut redire d'abord que les ségrégations dérangeantes sont celles des exploiters-possédants, et celles de leurs valets. Et que c'est l'exploitation qui est évidemment le nœud. Dans une société d'Egaulx, la ségrégation n'aurait pas de sens, il n'y aurait que des affinités de sentiments. On peut travailler en ce sens.

Mais il y a aussi des lieux de regroupement-ségrégation populaire. Surtout transformés en lieux de résistance sociale, ils se sont parfois vu attribuer une identité «communautaire». Certes, voilà encore un jeu de mots, cette fois en confondant psychologie groupale – sous bénéfice d'inventaire, sentiment plus ou moins établi d'appartenance plus ou moins consistante – et structures sociales. Mais faut-il pour autant mésestimer de telles micro-reconstitutions défensives de communautés, même *erzats* ? Celles des voisinages migratoires, par vagues successives, ont déjà rendu nombre de services et de réconforts, et pas seulement sous des formes charitables plus ou moins perverses : faut-il spécialement s'en inquiéter pour les dernières vagues méditerranéennes ?

La clé, d'un point de vue anti-clérical par exemple, est celle de l'autonomie, de l'unité *versus* la division de «la classe ouvrière», toute précaution prise sur l'extension concrète et actualisée du concept. Le syndicat de travailleurs, toutes identités ethniques ou religieuses mises de côté (renvoyées au privé) et pas la corporation. Les partis démocratiques, et non les envoyés de dieux. La solidarité, la sécurité sociale, les services publics, et non la charité ; l'islamique non plus.

Pour les premières générations de l'immigration, on ajoutera l'importance de la langue maternelle et de la culture pour la formation personnel-

17. Voir le numéro 211 des *CM – Bruxelles : Mixité sociale en théorie, ségrégation en pratique*, décembre 1998 - janvier 1999.

le : contre le sens commun, on apprend mieux la langue du pays d'accueil quand on maîtrise sa langue maternelle¹⁸.

Mais il faut aussi agir sur l'espace, de la ville-région à Bruxelles, de la Région wallonne. La démocratie bourgeoise a défini la citoyenneté, la Nation, contre l'Ancien régime assez simplement : le citoyen, c'est celui qui paie les impôts et qui vote ; notamment pour contrôler le budget et la loi fiscale. Aujourd'hui, la ségrégation, c'est le refus du vote (pour toutes sortes d'habitants) et le refus de payer des impôts, la rage anti-fiscale et notamment celle des ghettos de «riches».

Un Clisthène est requis, avec l'ambition, pour une nouvelle étape de démocratisation, d'instaurer l'isonomie régionale : par exemple à Bruxelles, 40 communes recomposées, et mises à égalité en matière d'équipements et de services, de moyens financiers et administratifs. Un Clisthène moderne : collectif, capable d'articuler urbanisme et politique.

18. Depuis les années 1920, c'est un acquis classique de la sociologie quantitative nord-américaine, construit sur l'exemple de la diaspora polonaise. Généralement donné comme exemple de fausse évidence : les migrants qui ne parlent (plus) qu'un polonais rudimentaire sont aussi ceux qui n'apprennent et ne maîtrisent qu'un américain rudimentaire, alors que ceux qui ont (gardé) une bonne maîtrise du polonais sont aussi ceux qui ont (acquis) une bonne maîtrise de l'américain.

La ville disjonctive

Classes sociales et ségrégation urbaine

Didier Lapeyronnie*

En vingt ans, les banlieues des grandes villes françaises ont profondément évolué comme en témoignent sur un plan strictement statistique les recensements successifs. La situation sociale s'est dégradée avec un accroissement important du chômage et un renforcement cumulatif de difficultés de tous ordres qui ont accentué la distance sociale entre quartiers populaires de banlieue et villes-centres. Mais surtout, le fait notable est aujourd'hui la «fermeture» des quartiers sur eux-mêmes, la généralisation des logiques de «repli». Cette situation est le résultat d'une évolution rapide qui a vu l'affaiblissement social et politique du monde ouvrier se traduire par une fragmentation des classes populaires et une forte ségrégation urbaine. De ce point de vue, nous pouvons distinguer trois âges de la banlieue qui ont conduit aux problèmes actuels.

Les années 80 ont été celles du «*retour des classes dangereuses*». Elles sont marquées par «*la galère*», analysée comme la conséquence de la fin du monde ouvrier, de ses protections et formes d'organisations mais aussi de ses capacités politiques¹.

* CADIS, Université Victor Segalen, Bordeaux II. Le présent texte se distingue sensiblement de l'exposé présenté à l'ARAU, le 23 mars 2004.

1. François DUBET, *La galère, jeunes en survie*, Paris, Fayard, 1987. Pour des observations similaires et une analyse très proche de la désagrégation du monde ouvrier et du «*retour des classes dangereuses*» : Stéphane BEAUD et Michel PIALOUX, *Violences urbaines, violences sociales*, Paris, Fayard, 2003.

La seconde période, au tournant des années 90, est définie par un accroissement sensible des «violences urbaines», c'est la période des «classes moyennes paupérisées». La référence ouvrière a disparu et la croissance économique stimule une consommation qui devient omniprésente et engendre de fortes frustrations ainsi que la formation d'une sous-culture juvénile plus ou moins déviante. Le vide politique enferme les classes populaires dans la marginalité et la référence exclusive au privé et à la consommation².

Enfin, depuis quelques années, nous sommes entrés dans une troisième période : les quartiers populaires se ferment et les «cités» deviennent auto-référentielles dans les discours et les propos des acteurs. Un «ordre social segmenté» se met en place, qui ne concerne plus seulement les jeunes mais l'ensemble des quartiers et qui répond à l'accroissement important des phénomènes de ségrégation sociale et d'isolement par le haut des classes supérieures et des classes moyennes³. Bien qu'elle soit souvent niée en France, soit au nom de l'unité républicaine, soit au nom d'une spécificité américaine (la France n'est pas l'Amérique !), la réalité de la formation de ghettos, produits de la ségrégation urbaine et de la séparation des classes sociales tout autant que des inégalités, s'impose aujourd'hui comme une des caractéristiques centrales de la vie sociale et de la vie urbaine.

Cette situation de construction des ghettos «par le haut» que nous nous proposons de décrire, en nous appuyant sur une enquête en cours, impose un renouvellement des catégories d'analyse de la banlieue : les catégories «urbaines» ont retrouvé une pertinence certaine dans la compréhension que nous pouvons avoir des phénomènes contemporains. Ces vingt dernières années, les catégories sociales paraissaient plus utiles à l'explication des problèmes sociaux. Mais les évolutions récentes et l'émergence de phénomènes de ghettoïsation ont mis en évidence l'importance de l'inscription des rapports de classes et des inégalités dans le fonctionnement des villes et dans l'expérience proprement urbaine des individus et des groupes sociaux. Autrement dit, l'évolution des «banlieues difficiles» ne s'explique pas simplement par la dégradation des indicateurs sociaux, elle doit aussi être replacée dans le contexte plus général de l'évolution sociale des villes : celui du renforcement de la ségrégation et de son changement de sens.

2. David LEPOUTRE, *Cœur de Banlieue*, Paris, Odile Jacob, 1995 ; Agnès DUPONT-VILLECHAISE, *Amère banlieue*, Paris, Grasset, 2000.

3. Michel KOKOREFF, *La force des quartiers. De la délinquance à l'engagement politique*, Paris, Payot, 2003.

La ville produite par les XIX^e et XX^e siècles

La polarisation sociale des villes et l'inscription dans l'espace urbain des inégalités de classes sont des réalités déjà anciennes. Elles s'enracinent dans la modernité urbaine et se développent dès le XVIII^e siècle pour se cristalliser avec force au XIX^e. Comme l'avait bien vu Tocqueville, l'affirmation de l'égalité des conditions a conduit à la séparation «physique» et «spatiale» des groupes sociaux et des groupes ethniques. La ville traditionnelle était un monde d'apparences : les différences sociales s'y lisaient directement dans la présentation de soi, par le costume ou l'attitude. Elle était aussi un univers urbain fortement hétérogène. Les activités sociales et personnelles, comme les individus s'y mêlaient avec une grande proximité. Au fond, l'espace n'y avait que peu d'importance. Mais cette proximité spatiale ne signifiait pas une proximité sociale, bien au contraire. L'apparence permettait aux groupes sociaux de se différencier nettement et établissait des hiérarchies strictes et intangibles. Avec la modernité, les hiérarchies sociales, autrefois inscrites dans le costume et l'apparence, s'effacent pour se matérialiser dans la distance physique et sociale.

Le développement industriel et l'apparition des classes moyennes fait disparaître la ville traditionnelle. Les lieux de travail se séparent des lieux d'habitation, les activités se différencient en même temps que les populations deviennent plus homogènes, l'apparence de chacun perdant petit à petit de sa pertinence et de sa signification. Au monde des apparences et à l'ordre de l'apparence succèdent l'espace et un ordre spatial : dans la vie moderne, les activités ont leur espace spécifique et les interactions urbaines sont d'abord commandées par le lieu où elles se déroulent, et les individus s'identifient d'abord en fonction de leur lieu d'appartenance. La ségrégation urbaine remplace l'apparence et le costume comme système d'identification et comme forme de l'ordre social⁴. L'individu moderne crée ainsi un ordre particulier fait de signes et de comportements qu'il peut interpréter et affronter d'abord à partir de son inscription urbaine. Les classes moyennes et supérieures, effrayées par les classes dangereuses, cherchent à s'en protéger en les tenant à l'écart et en les identifiant plus sûrement. La séparation des classes, la division entre les beaux et les mauvais quartiers sont la réponse apportée à la question de la sécurité : en divisant l'espace urbain, en le compartimentant, en mettant à distance les classes dangereuses, les classes supérieures rendent la ville beaucoup plus prévisible et donc beaucoup plus sûre. Dans un univers urbain anonyme et fondé sur l'égalité des conditions, la sécurité passe par l'iden-

4. Sur tous ces thèmes voir : Lyn H. LOFLAND, *A World of Strangers. Order and Action in Urban Public Space*, New York, Basic Books, 1973.

tification des espaces, par une sorte d'écologie de la peur. Si on ne peut plus très bien savoir à qui on a affaire, on peut savoir où on se trouve. Depuis lors, les questions de sécurité jouent un rôle central dans la géographie des villes. Sur le plan social, paradoxalement, l'espace acquiert une signification sociale et culturelle d'autant plus forte que le développement économique et technique permet de s'en affranchir.

Cette logique de séparation s'est inscrite différemment dans les espaces urbains selon les cultures et les pays.

Depuis le XVIII^e siècle, à Londres ou Manchester, les classes supérieures ont cherché à s'éloigner de la ville et des catégories sociales dangereuses, en inventant la banlieue. La banlieue se définit à la fois négativement par la distance entretenue avec la ville populaire et industrielle mais aussi positivement par les liens qu'elle entretient avec elle : si la famille doit être protégée de la ville, le « chef » de famille doit pouvoir se rendre facilement à son travail et continuer à diriger ses affaires. La banlieue ne doit donc pas être ni trop près ni trop loin de la ville. Surtout, moins que les évolutions technologiques en matière de transport, ce sont les transformations culturelles de la famille, l'apparition de la famille bourgeoise nucléaire à cette période, qui expliquent le développement de la banlieue⁵. Elle exprime une vision moderne du monde fondée sur la famille et la volonté de libérer cette famille de la corruption urbaine, de retrouver une harmonie avec la nature, d'affirmer son indépendance tout en lui assurant la protection d'une communauté stable. Famille nucléaire, éloignement de la ville jugée corruptrice, harmonie avec la nature, intégration communautaire et indépendance donnent naissance à une nouvelle forme d'établissement qui n'est certainement pas un accident ou un monstre informe mais bien la manifestation d'une culture cohérente et positive particulière. La banlieue signifie le triomphe de l'idéologie domestique et religieuse de la bourgeoisie et le rejet ou l'exclusion de ce qui peut entraver ce triomphe. La banlieue exalte notamment le rôle familial des femmes en les tenant à l'écart du travail, de la ville et des lieux du pouvoir et de la production. Dès l'origine, la banlieue est marquée par cette exclusion et cet enfermement des femmes de la bourgeoisie conjugués à l'éloignement des classes sociales inférieures.

En France, l'isolement des femmes et les oppositions de classes ne furent pas moins vigoureuses et la recherche de la ségrégation urbaine ne fut pas moindre qu'elle ne le fut en Angleterre puis aux Etats-Unis. En 1848, la « mixité sociale » urbaine a débouché sur les affrontements san-

5. Robert FISHMAN, *Bourgeois Utopias. The Rise and Fall of Suburbia*, New York, Basic Books, 1987. Fishman montre bien que la banlieue n'est pas le produit de la révolution des transports. Elle existe avant comme projet « culturel » et « familial ».

glants de juin, la garde nationale et les bourgeois massacrant des milliers d'ouvriers dans un climat de haine de classe. Mais la différence entre le monde anglo-saxon et le monde français tient à l'absence du puritanisme religieux et à l'hostilité des bourgeois à l'industrie. Les bourgeois français ne voyaient pas de contradiction entre leur conception de la vie familiale et la vie urbaine. Leur idéal était plutôt de combiner la vie privée et l'isolement familial avec l'accès à la consommation et la participation urbaine, notamment à la fréquentation des cafés, des bals et des restaurants qui avaient été jusque là le privilège de l'aristocratie. Le XIX^e siècle est ainsi marqué par la «*démocratisation du style vie urbain des aristocrates*». Avec le remodelage de Paris par Haussman, la création des grands boulevards et l'intervention massive de l'Etat, la bourgeoisie française pu trouver dans le centre de Paris et des grandes villes de province, les appartements suffisamment vastes et clairs pour y isoler leurs familles tout en profitant de la vie urbaine. Bien plus, les pauvres et les industries furent rejetés à la périphérie. C'est pourquoi, dans le langage courant, en France, la banlieue désigne spontanément l'inverse du monde anglo-saxon : elle est le lieu où résident les classes populaires et des petites classes moyennes tenues éloignées du centre des villes et notamment du centre de Paris. Alors que dans les villes américaines le revenu moyen par ménage croît proportionnellement à l'éloignement du centre-ville, la relation est inverse en France.

Depuis le milieu du XIX^e siècle, la question sociale est venue donner une signification politique plus positive à cette séparation : l'opposition des beaux quartiers et des quartiers populaires correspondait étroitement à la lutte des classes opposant bourgeois et ouvriers. Et même si ce conflit a pris parfois des dimensions tragiques, il signifiait la fin des «*classes dangereuses*» et marquait l'intégration politique des ouvriers dans la vie de la nation par le biais de la reconnaissance et de l'institutionnalisation du conflit industriel. Par delà ce conflit, et grâce à ce conflit, la ville «*faisait société*», juxtaposant les populations dans des ensembles sociaux et urbains qui se définissaient à la fois par leur segmentation sociale et culturelle, mais aussi par leur «*intégration conflictuelle*» et politique, par une lutte des classes s'inscrivant dans l'espace unifié de la représentation politique. La séparation des lieux de travail et des lieux d'habitation, caractéristique du capitalisme industriel, n'avait pas empêché la mise en place de formes d'organisation sociale et politique des milieux populaires, fondés sur des cultures de classes ou, dans le cas français plus particulièrement, sur des cultures politiques, comme en témoigne la banlieue rouge⁶. En d'autres termes, le conflit de classe au sein de l'entre-

6. Michael YOUNG et Peter WILLMOTT, *Family and Class in a London Suburb*, London, Routledge & Kegan Paul, 1960. Sur les relations entre luttes de classes dans J..

prise, autour du travail, «refluait» dans la ville, permettait la constitution de quartiers ouvriers et d'une politique ouvrière et donnait un sens politique à la structure urbaine. Les divisions sociales et spatiales de la ville étaient ainsi «informées» par la lutte des classes au sein de l'entreprise. A travers la représentation politique des oppositions de classes, la ville acquérait son unité. La ville était constituée en un «théâtre» urbain et politique où se donnaient à voir et à éprouver les distances sociales mais aussi les oppositions et les conflits à travers notamment les manifestations de rue ou les défilés mettant en scène les acteurs sociaux et politiques. L'expérience urbaine moderne, comme l'ont souligné les sociologues, bien après les écrivains, a été construite autour de cette tension entre d'un côté l'anonymat, la fragmentation de l'espace, les logiques de mise à distance et de séparation et, d'un autre côté, les logiques unitaires d'opposition, de conflits et de luttes politiques⁷. L'individu devenait citoyen à travers sa condition urbaine, par sa relation à un «lieu» particulier et son inscription dans la ville. En ce sens, la «ville faisait société» : malgré leur éloignement et leur mise à l'écart, elle intégrait symboliquement les classes inférieures dans un théâtre politique et urbain, lieu de représentation politique et sociale. La ville, espace urbain de la représentation, conjugait unité politique et séparation sociale.

Des segmentations urbaines en cours

Depuis une trentaine d'années, ce modèle unifié associant les divisions sociales de l'espace urbain et la lutte des classes autour du travail s'est effacé. Le langage politique qui permettait de structurer l'expérience urbaine s'est décomposé et a disparu. Du coup, les villes sont devenues «impossibles à décrire» : leurs centres ne sont plus aussi centraux, leurs limites ne sont plus très nettes et il n'existe pas de terme admis pour décrire la réalité des agglomérations urbaines contemporaines⁸. La ville n'est plus un lieu de «représentation» sociale et politique et a perdu sa capacité de donner sens aux divisions sociales. Deux évolutions liées

-
- ..J. l'entreprise et espace urbain : Peter SAUNDERS, *Social Theory and the Urban Question*, New York, Holmes & Meier, 1981 ; Ira KATZNELSON, *City Trenches. Urban Politics and the Patterning of Class in the United States*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981.
7. Marshall BERMAN, *All That is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*. New York, Simon & Schuster, 1982. David HARVEY, *Paris, Capital of Modernity*, New York, Routledge, 2003.
8. Thomas BENDER, *The Unfinished City. New York and the Metropolitan Idea*. New York, The New Press, 2002, pp. 219 et suiv.

sont venues la désagréger et la vider de toute unité politique et symbolique : l'enrichissement général et l'effacement de la lutte des classes.

L'élévation du niveau de vie dans les pays européens s'est poursuivie tout au long du dernier demi-siècle engendrant des transformations profondes dans les modes de consommation mais aussi dans la nature des inégalités. En France, de la fin des années 1960, période déjà prospère, au milieu des années 90, le pouvoir d'achat du revenu disponible des ménages a été multiplié par 2,3 en dépit de l'accroissement du chômage. Cet enrichissement général a accompagné le passage d'une consommation et d'une économie de nature industrielle à une consommation et une économie de services. La part de l'alimentation et de l'habillement décroît dans les budgets de 2 % en moyenne par an ; automobile et électroménager ne sont plus des secteurs « porteurs » car les ménages sont équipés ; à l'inverse, tourisme, restauration, soins, garde d'enfants sont de plus en plus importants dans les budgets des ménages. Les entreprises elles-mêmes se sont réorientées vers les services et la demande de service. La première conséquence de ces changements a été la destruction massive de l'emploi ouvrier et surtout de l'emploi peu qualifié : *« si la consommation domestique se distribuait aujourd'hui de la même façon qu'en 1970, la part des emplois ouvriers dans l'emploi total serait de 50% plus élevée »* et celle des hommes sans diplôme de deux tiers plus élevée. *« L'évolution de la demande domestique explique, à elle seule, une part du déclin de l'emploi des non-diplômés deux fois plus importante que l'ensemble des autres facteurs »*⁹. En d'autres termes, l'enrichissement général a été en quelque sorte « payé » par les catégories sociales les plus faibles, notamment à travers l'accroissement de la précarité. Si les inégalités entre individus et groupes sociaux n'ont pas augmenté fondamentalement, les barrières entre les groupes se sont renforcées, ou pour le dire autrement, l'inégalité des chances est aujourd'hui plus élevée. La probabilité pour qu'un fils d'ouvrier ne soit pas ouvrier est plus faible qu'en 1980¹⁰.

Ces évolutions « objectives » dans la distribution des inégalités entre les groupes sociaux se traduisent aussi par des comportements et des relations dans l'espace urbain marqués par la mise à distance et des logiques d'évitement de plus en plus fortes. Dans une société riche et urbanisée, les individus et les groupes ont la possibilité d'éviter les

9. Pour tous ces éléments voir : Christian GOUX et Eric MAURIN, « La nouvelle condition ouvrière », *Notes de la Fondation Saint-Simon*, octobre 1998.

10. Voir sur toutes ces questions : Eric MAURIN, *L'égalité des possibles. La nouvelle société française*. Paris, Le Seuil, 2002.

conflits. Leurs ressources leur permettent de multiplier les choix et donc leur offrent la possibilité de s'éloigner. Pourquoi assumer le coût d'un conflit, s'il est possible de s'éloigner, d'aller ailleurs ? Pourquoi supporter un voisinage difficile, s'il est possible de déménager pour trouver un environnement plus tranquille ? Cette logique générale conduit effectivement à l'effacement des conflits ouverts et à la recherche d'un «entre-soi» protecteur, mais elle ne fait pas disparaître les disparités sociales et les différences culturelles. Simplement, celles-ci ne se traduisent plus par des affrontements, mais par de la distance.

Si cette logique a toujours été celle de la bourgeoisie dans l'élection de ses quartiers d'habitation, elle s'est aujourd'hui étendue avec l'élévation du niveau de vie. Être plus riche signifie avoir plus de choix, être moins contraint ou être plus libre. Albert Hirschmann a montré comment «*l'exit*» est l'option la plus rationnelle dans les situations où l'individu ou le groupe disposent de choix et dans les situations où la «loyauté» envers l'institution ou le groupe social est faible¹¹. Dans tous les milieux sociaux, et notamment dans les catégories populaires, toute élévation du niveau de revenu engendre un accroissement de la participation urbaine et donc la recherche d'espaces symboliquement et pratiquement plus «satisfaisants».

Dès lors, la ville aspire en quelque sorte les habitants par le haut : elle concentre les pauvres «en bas», dans des quartiers de relégation qu'il est très difficile de quitter et qui constituent un handicap pratique et symbolique pour les gens qui y résident. Ainsi, en matière d'emploi, les quartiers de banlieue sont le plus souvent éloignés des lieux de travail et ce d'autant plus que les transports en commun y sont déficients ; mais, et peut-être surtout, ils sont aussi marqués négativement et constituent un véritable stigmate pour ceux qui y résident : tout individu à la recherche d'un emploi évitera soigneusement de mentionner son adresse. Les individus ne sont plus identifiés par leur «classe» et situés socialement par leur appartenance à une «classe». Ils sont définis par leur «quartier», par un espace urbain et le stigmate attaché à cet espace. Pour désigner un jeune appartenant à un milieu ouvrier ou populaire, l'expression consacrée est aujourd'hui : «*jeune des quartiers*».

Si les barrières entre les classes se sont renforcées, la conscience de classe et les luttes de classes se sont à l'inverse affaiblies. Les transformations du travail ouvrier notamment ont conduit à une redéfinition de l'expérience et de la condition ouvrière : le travail peu qualifié exercé au sein d'un collectif, comme dans l'industrie par exemple, a été remplacé

11. Albert O. HIRSCHMANN, *Face au déclin des entreprises et des institutions*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1973.

par un travail de plus en plus isolé, en contact direct avec la «demande», travail plus soumis au marché qu'aux logiques de rationalisation et dont la composante «relationnelle» est devenue centrale¹². Cette nouvelle condition ouvrière engendre une «personnalisation» de l'expérience ouvrière et des inégalités, accroît la vulnérabilité en faisant disparaître les collectifs et surtout, détruit la conscience de classe. Les conflits du travail n'alimentent plus la conscience «communautaire» et politique des ouvriers ou des classes populaires. La lutte des classes ne fournit plus le «cadre interprétatif», le «sous-texte», permettant d'interpréter et de comprendre les comportements urbains et les distances sociales. Dès lors, en l'absence de langage politique et urbain, l'anonymat se renforce et les difficultés d'identification des individus augmentent, posant à nouveau la question de la sécurité. Ainsi, au fur et à mesure que la lutte des classes s'efface, l'insécurité se développe et la ségrégation urbaine apparaît comme la solution la plus rationnelle et la plus raisonnable à ce problème. La vieille opposition entre les beaux quartiers et les quartiers populaires a été ainsi redoublée par une segmentation forte, des processus d'exclusion et de ségrégation dont les dimensions sont multiples. Les quartiers populaires se sont bien souvent désagrégés et décomposés sous le double effet du chômage et de l'exclusion. Plus encore, la participation «urbaine» de groupes sociaux entiers s'est réduite. Dans le monde populaire, les formes d'intégration par une culture conflictuelle ont laissé la place à la formation de quartiers de plus en plus clos sur eux-mêmes. L'espace urbain s'est fragmenté et, surtout, s'est fortement différencié à cause du renforcement des logiques de mise à distance entre les groupes sociaux. La ville comme espace unifié de représentation politique s'est effacée pour faire place à une multitude de «villes» juxtaposées dans la même agglomération.

Avec l'accroissement du niveau de vie et les transformations de la nature de l'économie, le mouvement des catégories moyennes et supérieures, ces dernières années, a été de renforcer leur isolement. Dans nombre de villes européennes ou américaines, les classes supérieures se sont éloignées un peu plus. A la périphérie des villes, l'apparition des «lotissements fermés» manifeste une logique de séparation radicale et de volonté d'échapper à un environnement jugé dangereux¹³. Les questions de sécurité sont effectivement centrales : plus que «le crime» et la

12. Eric MAURIN, *op. cit.*

13. Teresa P-R. CALDEIRA, *City of Walls. Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo*, Berkeley, University of California Press, 2000 ; Setha LOW, *Behind the Gates. Life, Security and the Pursuit of Happiness in Fortress America*, New York, Routledge, 2003.

croissance incontestable de la délinquance, la prolifération des discours et le sentiment d'insécurité contribuent à redéfinir la signification des espaces urbains, à identifier les catégories sociales, à « stabiliser » l'appréhension de la ville et à justifier la recherche de protection. Les discours de l'insécurité sont aussi des discours politiques, non pas qu'ils relèvent d'une manipulation idéologique, mais ils sont des constructions permettant de donner sens au monde social, de l'appréhender, de s'y définir et de s'y situer par l'identification « d'ennemis » responsables et de « lieux » dangereux. Les villes se couvrent de murs et de barrières destinées à sécuriser en séparant. L'espace public est bien souvent partiellement privatisé et les logiques de « filtres » et de limitations d'accès s'imposent au cœur même des villes. Le théâtre politico-urbain est segmenté et s'efface puisqu'il est interdit aux plus pauvres. En France, comme partout, cette double logique d'accroissement des distances et d'érection de murs et de barrières s'impose aussi avec force dans la plupart des villes. Plus encore, elle est au principe de politiques en direction des plus défavorisés : les sociétés HLM pratiquent une « politique de résidentialisation » qui consiste le plus souvent à installer des digicodes pour interdire les entrées aux personnes indésirables, à placer des obstacles de façon à empêcher tout stationnement prolongé dans l'espace public ou encore à poser des grilles pour couper les « cités », pour en réduire la taille, mais surtout pour séparer les habitants et rétrécir les espaces de circulation.

Cette logique des « murs » et « barrières » est d'autant plus forte que les villes françaises, suivant en cela une évolution déjà observée en Grande-Bretagne, ont été soumises à un processus important de *gentrification* et de mise à l'écart accrue des classes populaires et ouvrières des centres. De nouvelles classes supérieures sont venues occuper les centres populaires ou les quartiers populaires des centres-villes. Il en résulte une double évolution de l'espace urbain : les centres deviennent de plus en plus « chers » et sont occupés prioritairement par les classes moyennes supérieures et, en France, par les classes moyennes appartenant au secteur public (42 % des cadres et professions intellectuelles supérieures appartiennent au secteur public) ; les classes populaires et les classes moyennes inférieures sont chassées par l'augmentation des prix et alimentent l'étalement urbain et la péri-urbanisation. Elles ne peuvent accéder aux logements sociaux et notamment aux banlieues des grands ensembles car leurs revenus sont trop élevés ou parce qu'elles refusent de s'identifier à la population qui les habite.

La conséquence est une polarisation sociale forte des centres urbains, entre classes moyennes supérieures ou liées à l'Etat, d'un côté, et une population pauvre et souvent majoritairement issue de l'immigration, qui

occupe les logements sociaux et les quartiers où les immeubles qui n'ont pas encore été rénovés mais dont le nombre décroît rapidement¹⁴.

Dans les zones péri-urbaines, les classes populaires développent un double ressentiment contre les bénéficiaires des changements économiques et les salariés du secteur public, d'un côté, et contre un monde de pauvres et d'immigrés d'un autre côté, monde qu'elles jugent négativement comme des « assistés » ou comme les principaux bénéficiaires d'un Etat-providence qui n'a pu les protéger.

Comme l'a bien observé Jacques Donzelot pour la situation française, reprenant les analyses de Neil Smith, la ville se coupe en trois : des centres de plus en plus riches et protégés, mais aussi « dualisés », regroupant des classes moyennes et supérieures ainsi que des « enclaves ethniques » ; des banlieues pauvres comportant souvent une forte proportion d'immigrés et ou de populations issues de l'immigration et un monde populaire renvoyé dans les zones péri-urbaines ou rurales¹⁵. Dans ces zones, émerge une « ville de la revanche » ou du ressentiment, marquée par un éloignement de la vie politique et plus spectaculairement par une forte poussée du vote d'extrême-droite¹⁶. A l'inverse, les centres villes sont de plus en plus des lieux d'enracinement de la gauche, les classes moyennes et les nouvelles classes supérieures se démarquant par leurs styles de vie consumériste et leur ouverture culturelle des bourgeoisies traditionnelles. La forte proportion de salariés du secteur public explique aussi leur attachement à un Etat-providence et à des services publics dont elles sont les premières bénéficiaires et qu'elles identifient à la gauche.

Professions libérales (avocats, médecins, architectes, notaires, pharmaciens), cadres et professions intellectuelles (ingénieurs de l'Etat, magistrats, professeurs, chefs d'établissement, journalistes, auteurs, artistes, etc.) constituent ces « nouvelles classes moyennes supérieures » qui occupent le « cœur » des métropoles urbaines françaises et y imposent leur niveau de vie et leur mode de vie¹⁷. Surtout, les catégories ouvrières et employées ou les petites classes moyennes qui sont chassées voient leurs propres conditions de vie se dégrader fortement. Une grande par-

14. Voir le rapport de l'Association des Maires des Grandes Villes, *Les revenus des foyers fiscaux. Evolution sur 10 ans, 1992-2001*. Etude n°208, septembre 2004.

15. Neil SMITH, *The New Urban Frontier. Gentrification and the Revanchist City*, London, Routledge, 1996 ; Jacques DONZELOT, « La ville à trois vitesses, relégation, péri-urbanisation, gentrification » in *Esprit*, n°303, mars-avril 2004.

16. Michel GRÉSILLON, « La grande spatialité du vote d'extrême-droite », in Denise Pumain et Marie-Flore Mattei, *Données urbaines*, Paris, Anthropos, 1998.

17. Christophe GUILLY et Christophe NOYÉ, *Atlas des nouvelles fractures sociales en France*, Paris, Autrement, 1994, p. 17.

tie d'entre elles continuent de travailler dans les centres-villes sans pouvoir y habiter (40 % des emplois sont concentrés dans les centres-villes contre 9 % dans le péri-urbain et 80 % des habitants des communes péri-urbaines travaillent dans une commune différente de celle de leur résidence contre 32 % des habitants des centres¹⁸). Elles se retrouvent donc prisonnières des transports et doivent en assumer le coût en temps et en termes financiers, situation souvent aggravée par les politiques urbaines récentes qui consistent à chasser l'automobile des centres afin de favoriser l'installation des classes moyennes supérieures.

Les classes populaires sont aujourd'hui, petit à petit, exclues des lieux de pouvoir politique et économique et éloignées des lieux de production culturelle qui ont, au contraire, tendance à se concentrer dans les centres-villes. L'opposition traditionnelle entre les beaux quartiers et les quartiers populaires qui structurait la ville depuis le XIX^e siècle a laissé la place à une segmentation des groupes sociaux placés sur une double échelle centre/périphérie et banlieues riches/banlieues pauvres. Lyon, Nantes, Rennes, Toulouse, Strasbourg, Bordeaux, Nancy sont fortement marquées par ces transformations et ces nouvelles logiques de ségrégation entre les groupes sociaux. Mais c'est à Paris et en Ile de France que le processus est le plus net et le plus violent dans la mesure où il atteint aussi très directement les classes moyennes et se marque par l'exclusion des « professions intermédiaires » du centre de la capitale¹⁹.

Un nouvel espace de / une nouvelle conflictualité

Dans les villes industrielles, la ségrégation urbaine trouvait sa signification dans l'unité générée par le conflit de classe. Avec l'effacement de la lutte des classes, le territoire urbain a pris la place du travail comme enjeu politique. La distance spatiale a remplacé le conflit comme mode de relation central entre les classes. La ségrégation urbaine n'est donc pas seulement le produit d'une recherche de l'entre-soi et de la mise à distance des classes populaires, elle s'inscrit plus profondément dans la logique même des comportements sociaux et institutionnels des classes dominantes. En d'autres termes, elle est constitutive d'une véritable « culture » de classe et d'une véritable politique institutionnelle d'autant plus invisibles qu'elles paraissent évidentes et naturelles dans le monde urbain. C'est pourquoi, l'éloignement des classes supérieures et le processus de *gentrification*, avec leur envers, l'exclusion des catégories

18. *Ibidem*.

19. Guy RICHARD, « La mixité sociale dans les grandes villes françaises », in Denise Pumain et Marie-Flore Mattei, *op. cit.* Sur le cas de Nancy, voir Monique REAUX, « La nouvelle géographie sociale des grandes villes », *Le Monde*, 17 novembre 2004.

populaires, engendrent des tensions sociales fortes autour des institutions et de l'espace urbain et son identification.

Les classes moyennes supérieures, dont le mode de vie est beaucoup plus conquérant dans l'espace urbain que les bourgeoisies traditionnelles plus centrées sur la famille, imposent leur ordre social et moral dans les quartiers qu'elles occupent, centres ou banlieues riches, ordre social et moral dont le fonctionnement positif repose sur la distance : elles mettent en place une forme de contrôle social fondé sur un minimalisme moral²⁰. Le minimalisme moral est essentiellement négatif : il se définit par ce qui n'est pas fait en cas de tension. Il est une sorte de philosophie de l'évitement, une façon « efficace » d'éviter et de négocier les conflits que ce soit dans les familles, le voisinage ou face aux étrangers. Il s'explique en grande partie par la nature des liens sociaux. Dans un univers urbain de liens « faibles » et d'isolement, supporter une confrontation ou s'engager dans un conflit est extrêmement difficile. Il n'existe aucun soutien social pour l'individu, personne pour le supporter. Il n'y a pas non plus d'assistance vis-à-vis de laquelle il pourrait se sentir obligé de garder la face. De plus, toute médiation et tout contrôle qui pourraient être exercés par cette assistance sont aussi absents. Aucun « tiers » n'est susceptible de réguler le conflit, surtout dans un univers où chacun est plutôt réticent à intervenir. L'évitement est donc plus simple et plus rationnel. Face à toute forme de déviance, les habitants ont tendance à se montrer tolérants, à s'éloigner ou à chercher un accommodement. Il y a donc peu de disputes et de conflits ouverts. « Ne rien faire » et « oublier », telle la stratégie la plus répandue dans la vie urbaine dans les quartiers riches. Cependant, il ne faut pas en déduire que la vie sociale serait dépourvue de tout contrôle. Au contraire, le passage progressif de l'action à l'évitement marque la désapprobation. Mais il débouche rarement sur une véritable action tant les liens sociaux sont distendus.

Les différences de classes sont ici marquées. Les confrontations directes et les disputes sont plus fréquentes chez les jeunes et dans la classe ouvrière, de même que le recours à un tiers. L'origine de cette différence est peut-être moins culturelle qu'économique : le manque de ressources empêche les ouvriers de se déplacer et réduit singulièrement leur choix. De plus, la fréquentation des mêmes institutions notamment scolaires accroît les liens entre jeunes dans les quartiers populaires.

20. M-P. BAUMGARTNER, *The Moral Order of a Suburb*, New York, Oxford University Press, 1988. Je m'appuie ici sur les analyses de l'anthropologue M-P. Baumgartner qui a mis en évidence et décrit le minimalisme moral.

De ce point de vue, un des effets d'un statut social élevé et de l'âge est d'augmenter les possibilités de départ et de décourager l'implication des tiers dans ses propres affaires. Les classes moyennes vivent et imposent ainsi une «*culture des liens faibles*». Elles compartimentent soigneusement leurs relations et les restreignent à une dimension et les limitent dans le temps. Elles effacent les conflits et recherchent un «entre-soi» de plus en plus exclusif, de plus en plus distant. Trois raisons se cumulent pour alimenter cette logique²¹.

Tout d'abord, la faiblesse des liens sociaux rend le recours à l'action directe peu attractif en raison du manque d'opposition, l'adversaire potentiel préférant probablement l'évitement dans la mesure où il se sent peu lié à son adversaire et où il a la capacité d'annuler littéralement le problème en s'éloignant ou en s'isolant. Cette faiblesse des liens sociaux rend aussi difficile l'accumulation de griefs et limite la capacité des individus à accumuler de l'information sur les autres notamment en permettant de garder les offenses en dehors de toute publicité. Elle débouche sur une «vie de quartier» qui reste exempte de «réputation». Les habitants ignorent tout de la vie réelle des uns et des autres. Sans public, sans le regard d'autrui et sans sentiment d'appartenance à une communauté, ils n'ont pas d'honneur à défendre. Comme le souligne M.-P. Baumgartner, la logique de l'honneur, qui implique de répondre aux offenses, de garder la face ou de se venger comme c'est le cas dans les quartiers populaires, présuppose une audience qui connaît la nature du différend et dont le regard et le jugement importent aux protagonistes. Enfin, cette culture des liens faibles décourage tout engagement des individus dans des relations, y compris les relations de type conflictuel dans la mesure où la vie sociale est très fragmentée et compartimentée. L'implication dans «une» relation est improbable tout simplement par manque de temps.

Le minimalisme moral est une conception de la vie urbaine, une conception morale et de classe de la ville. Dans les quartiers de classes moyennes gentrifiés, il a pour conséquence «*une extrême aversion envers tout exercice personnel du contrôle social*» : les habitants délèguent ce rôle aux institutions et notamment à la police et ne s'impliquent jamais dans le maintien de l'ordre public. De ce point de vue, l'isolement des individus n'est pas simplement un état de fait, c'est aussi une obligation morale. Chacun doit se comporter dans les espaces publics de façon fluide et doit éviter de constituer un obstacle. Tout autre usage de la rue est perçu comme une menace et une déviance : les jeunes notamment sont souvent mal considérés et font peur à cause de leurs ras-

21. *Ibidem*, p. 92.

semblements faisant en quelque sorte obstacle. Mais ce sont surtout les SDF et leurs rassemblements dans les centres-villes qui suscitent le plus de désapprobation et de craintes. Ils ont ainsi été l'objet d'une multiplication d'arrêtés municipaux destinés à les chasser des quartiers riches ou gentrifiés des centres villes. Le plus souvent, les habitants justifient leur méfiance par l'insécurité et la peur du crime que de tels rassemblements favoriseraient. Mais leurs réactions restent identiques : s'ils assistent à un comportement déviant de la part d'un jeune ou d'un SDF, leur premier réflexe est de ne rien faire, d'attendre que l'individu s'en aille et que le problème disparaisse. Ils peuvent parfois préférer partir eux-mêmes, de façon à ignorer et éviter toute implication dans un incident. Néanmoins, pour les habitants, la police et l'administration doivent les «protéger» de tout incident et notamment des «étrangers» à leur ordre moral avec lesquels ils pourraient se trouver confrontés. Avec l'évitement, la délégation est donc leur stratégie préférée. La police surtout doit être à leur service : elle doit se tenir en dehors de leurs relations privées et avec leurs pairs en échange de leur soutien dans son travail de contrôle des «étrangers», des «personnes suspectes» et, surtout, des jeunes. Les jeunes, avec leur habitude de se regrouper en public, de chahuter, d'avoir des comportements insolents ou agressifs sont jugés être les premiers responsables de l'insécurité. Dans les conversations quotidiennes, le terme «jeune» et *a fortiori*, «jeune des quartiers» inspire une inquiétude plus ou moins explicite et surtout une hostilité évidente. C'est pourquoi l'éducation est perçue comme le principal problème par les habitants : les incivilités et les comportements des jeunes, notamment leurs rassemblements, sont interprétés comme les résultats d'une éducation déficiente. Les jeunes, de leur côté, se plaignent de façon récurrente de l'absence d'espace et de lieu où ils pourraient se réunir et de la police qui passe son temps à les harceler. Ils ne cessent aussi de dénoncer la méfiance dont ils font l'objet dans les magasins et surtout dans les espaces publics. Les policiers considèrent, comme les habitants, que les jeunes sont une source de désordre et un problème social permanent. Dès qu'un incident, même très minime est signalé ou observé, les habitants en attribuent immédiatement la responsabilité «aux jeunes» et délèguent à la police ou aux institutions la responsabilité de la résolution du problème.

Le minimalisme moral domine la vie urbaine ségréguée, dans les quartiers riches et dans les quartiers gentrifiés : il se traduit par l'association de la tolérance, de l'évitement et de la délégation. En ce sens, la vie sociale dans ces quartiers ressemble à celle d'une plage : chacun est isolé dans son propre monde, ne doit pas empiéter sur celui des autres et l'ordre et la sécurité sont assurés par la police et les sauveteurs. La ville est ainsi un monde de «l'anarchie contrôlée», marquée par un véri-

table syndrome de l'aversion du conflit. Les habitants jugent très négativement ceux qui s'engagent dans des confrontations et des conflits. La violence leur paraît relever de la maladie mentale. Rester à l'écart n'est pas simplement pour eux un choix stratégique, c'est aussi une réponse naturelle et morale. La contrepartie de cette morale est l'indifférence. Si s'engager dans un conflit n'a aucun sens, cela n'a guère plus de sens de s'engager dans l'altruisme. La tranquillité publique se paye de l'érosion de la solidarité, la sécurité suppose la dissolution des liens sociaux car si les liens communautaires permettent plus d'entre-aide, ils sont aussi générateurs de conflits et de violence. Le minimalisme moral est bien un ordre social, un ordre individualiste et civil.

La culture de l'évitement des classes moyennes engendre un ordre social particulier, à la fois atomisé par l'indifférence et la tolérance et en même temps extrêmement contraignant en termes de politesse, de civilité et de «fluidité» des relations sociales. Il repose sur une association d'individualisme et de «familialisme» et une recherche de plus en plus affirmée de l'entre-soi «social» et «ethnique» contrepartie du besoin de sécurité. Les infractions à cet ordre ne suscitent pas des condamnations ou des punitions, elles provoquent mises à l'écart et prises de distance, voire diverses expressions de mépris. La banlieue riche ou le quartier gentrifié sont des mondes urbains de liens faibles extrêmement efficaces. Ils ne nécessitent que peu d'engagement mais exigent un auto-contrôle strict sanctionné par l'exclusion ou la mise à l'écart des éléments perturbateurs. Au fond, contrairement aux affirmations des théories sociologiques classiques, la similitude n'est pas un facteur de cohésion communautaire, elle permet, au contraire, l'affirmation d'un individualisme exacerbé, d'une logique «égoïste» pour parler comme Tocqueville. La participation et la recherche de la vie sociale ne sont pas au centre de la vie de ces quartiers. Il s'agit plutôt de l'inverse : la recherche de l'entre-soi comme condition d'une tranquillité maximum permettant l'affirmation de la vie privée et individuelle. Ne pas être dérangé est la règle de la vie en commun. La non-participation à la vie collective est donc profondément enracinée dans la vie sociale et la recherche de l'évitement des conflits. Dans un quartier ou une «enclave», l'adversaire éventuel est aussi un voisin. Il vaut donc mieux «détendre» les relations sociales car toute vie sociale est productrice de conflits.

Cette forme d'ordre «civil» de la distance et de l'évitement produisant la ségrégation n'est pas donnée. Elle est aussi une construction : elle ne s'impose pas d'emblée dans un quartier ou une banlieue. De façon paradoxale, elle est liée à l'identité urbaine du quartier et donc à une allégeance au quartier. Le respect de l'ordre civil et la non-participation ou le non-engagement permettent de faire vivre le quartier. Ils supposent

un effort constant, individuel et collectif, pour valider cette identité et la faire partager à l'ensemble des habitants. En ce sens, le minimalisme moral n'est pas à concevoir négativement. Il apparaît bien comme une forme de «communauté», certes une communauté à «liens faibles» mais une communauté dont les règles de «similitude» et de «fluidité» doivent être respectées et dont la morale suppose la mise à l'écart des classes populaires.

S'il engendre la ségrégation urbaine et s'impose comme une norme évidente, le minimalisme moral ne suffirait pas à «séparer» complètement les groupes sociaux. Dans le cas français, les politiques institutionnelles construisent aussi avec efficacité la ségrégation urbaine. Les institutions, notamment les institutions en charge de la sécurité, police et justice, sont «au service» de l'ordre normatif des classes moyennes et dominantes. La définition de l'ordre appartient à ces catégories et se traduit par le renforcement de politiques répressives dans nombre de pays. Les peines ont été alourdies, les prisons n'ont jamais été aussi pleines. Mais surtout, police et justice surveillent et sanctionnent plus durement les membres des classes populaires. A délit égal, un individu appartenant au monde populaire a plus de chance d'être arrêté, d'être emprisonné et de recevoir une peine plus lourde. Surtout, dans le monde urbain, la police pratique une politique de contrôle et travaille à la mise à l'écart des plus pauvres et surtout des «auteurs de troubles» potentiels. Inversement, elle se montre plus discrète et plus distante si les troubles ne débordent pas des quartiers populaires²². De façon traditionnelle, dans les quartiers populaires, elle est perçue beaucoup plus comme une instance de contrôle social, qui cherche à réprimer un mode de vie et à écarter de la vie sociale, que comme une institution de sécurité.

Mais c'est surtout le système scolaire qui constitue l'instrument ségrégatif le plus important. Le diplôme est un discriminant des plus efficaces dans la vie urbaine et sociale : le degré de concentration des personnes diplômées dans des quartiers spécifiques est plus élevé que pour la richesse²³. En d'autres termes, le diplôme est un facteur important de ségrégation. C'est pourquoi, l'école constitue un enjeu politique de plus en plus central pour les catégories aisées. En l'absence de patrimoine à transmettre, c'est le niveau d'éducation qui permet de «reproduire» le

22. Sur ce thème, voir : Loïc WACQUANT, *Les prisons de la misère*, Paris, Raisons d'agir, 1999 ; Laurent BONELLI & Gilles SAINATI, dir, *La machine à punir. Pratiques et discours sécuritaires*, Paris, L'Esprit frappeur, 2000 ; Laurent MUCCHIELLI, *Violences et insécurité. Fantasmes et réalités dans le débat français*, Paris, La Découverte, 2001.

23. Eric MAURIN, *op. cit.*

statut social. Dès lors, les familles mettent en œuvre des stratégies plus ou moins complexes pour permettre à leurs enfants d'obtenir des diplômes les plus élevés et les plus rares possibles. Éviter les «mauvaises» écoles est donc primordial. La ségrégation scolaire est aussi une solution à ce problème : en écartant les enfants des classes populaires et en particulier les enfants issus de l'immigration, l'école assure ainsi aux enfants des classes moyennes et supérieures une sorte de monopole sur la «bonne» éducation et les diplômes. En région parisienne, la combinaison des inégalités de l'offre scolaire avec le recrutement différentiel des enfants par les établissements renforce les disparités entre quartiers riches et pauvres et aboutit à écarter les enfants des classes populaires. Dans les communes les plus riches de l'agglomération, 83 % des jeunes de 19 à 24 ans poursuivent des études après le bac ; ils ne sont que 51 % dans les communes pauvres²⁴. Dans les zones de «mixité sociale», la compétition entre établissements aboutit à des différences nettes de recrutement et à leur hiérarchisation. Les enseignants eux-mêmes, par leurs demandes de mutation, valident cette hiérarchisation, puisqu'ils recherchent en priorité les écoles les plus réputées, situées en centre-ville et fréquentées par les élèves issues des classes moyennes et supérieures. La double ségrégation scolaire, attirance pour les bons établissements et fuite des établissements concentrant les enfants des classes populaires, est un moteur puissant du renforcement de la ségrégation urbaine au moment de l'entrée des enfants au collège : nombre de familles font le choix de déménager pour trouver un établissement correspondant mieux à leurs attentes sociales.

L'ordre normatif et institutionnel des classes moyennes et supérieures structure et façonne la ville. Il retourne en quelque sorte le modèle industriel : l'espace prend une signification politique, le territoire devient un enjeu et donne son sens aux oppositions et aux intérêts des groupes sociaux. Une société divisée trouvait à travers la représentation du conflit des classes une unité politique dont elle tirait la signification des espaces urbains. Aujourd'hui, la division inscrite dans la ségrégation donne son sens à la vie sociale : elle génère l'évitement, la mise à distance, la négation des conflits, bref un monde fait de juxtaposition et d'indifférence, de recherche de l'entre-soi dont la projection urbaine signe la disparition de l'unité symbolique et politique. La ségrégation urbaine enferme les populations dans des sociétés différentes, dans des langages et des cultures

24. Bruno MARESCA et Guy POQUET, *Les ségrégations sociales minent le collège unique - l'exemple de l'île de France*, Paris, CREDOC/DREIF, 2003. Sur Bordeaux voir : Georges FELOUZIS, «La ségrégation ethnique au collège et ses conséquences», *Revue Française de Sociologie*, 44-3, 2003.

différentes, dans des villes différentes. Elle est devenue le langage politique qui s'est substitué à celui de la lutte des classes.

Un espace politique

L'isolement croissant des classes populaires et leur enfermement dans des ghettos doit être compris comme le produit d'un affrontement de classes, comme un mode de domination d'une classe sur une autre. Les classes moyennes et supérieures structurent l'espace urbain de façon à «désorganiser» les classes populaires, à les priver d'accès aux lieux centraux du pouvoir, de l'éducation et de la production culturelle. La ville n'est plus un théâtre urbain et politique où les différences et les oppositions de classes pouvaient se manifester et se représenter. Elle est fragmentée, décomposée en lieux exclusifs et juxtaposés, elle est hérissée de barrières et de murs. Elle multiplie les «codes d'accès» explicites ou implicites. Elle n'est plus un espace public. La ségrégation urbaine aujourd'hui n'est pas plus un problème que la banlieue autrefois. Elle est une solution politique : la solution mise en œuvre par les classes moyennes et supérieures aux problèmes de leur sécurité et de leurs rapports avec les classes populaires. La banlieue au XIX^e siècle était en outre la concrétisation d'un projet culturel, une «*utopie bourgeoise et familiale*». De même, la ségrégation ne saurait être définie en termes exclusivement négatifs. Elle est l'expression de l'ordre normatif et institutionnel des classes dominantes, un ordre individualiste et civil, «*utopie urbaine*» des classes moyennes supérieures.

L'expérience du mouvement français «Ni putes, ni soumises»

Samira Cadasse*

En guise de contribution au débat de l'ARAU¹, je voudrais faire le point, pour ceux qui ne le connaîtraient pas, sur le mouvement «*Ni putes, ni soumises*», et sur son histoire.

Je vais commencer par le commencement, c'est-à-dire par la question que tout le monde se pose : comment et pourquoi en sommes-nous arrivées à la création d'un mouvement qui porte un tel nom ? Comment et pourquoi «*Ni putes, ni soumises*» ?

Dans les quartiers, quand on est une fille un peu émancipée, un peu libérée qui a décidé de vivre de manière, somme toute, tout à fait normale, se faire taxer de «*pute*» par les garçons arrive souvent. Dans les quartiers populaires où j'ai grandi, ce genre d'insultes dérive de l'adage, fâcheusement banal, «*toutes des putes sauf ma mère*». Voilà pour le «*ni putes*».

«*Ni soumises*» parce qu'au moment où la question de la condition des filles et, en règle générale, de la condition des populations dans les quar-

* Vice-présidente de «*Ni putes, ni soumises*».

1. Transcription de l'exposé présenté à l'Ecole urbaine de l'ARAU, à Bruxelles, le 26 mars 2004, sous l'intitulé général du cycle «La démocratie et la coexistence peuvent-elles se développer dans une société morcelée en communautés ?».

tiers a été soulevée (même si on a commencé par les filles, dans notre combat, on a rapidement remarqué que la condition des garçons était tout aussi essentielle, et nous l'avons intégrée par la suite), on entendait souvent dire dans des couches un peu plus intellectuelles de la société, dans des sphères un peu plus «hautes», que les femmes – coincées à la maison, sans emploi, «victimes» d'une certaine règle sociale propre à ces quartiers – avaient accepté cette situation à cause de leurs origines, à cause de l'histoire récente de leur arrivée sur le territoire français, qu'elles s'y soumettaient tant bien que mal, avec une certaine dose de résignation et de bonne volonté. Nous avons répondu à ces gens-là que la soumission n'était pas un choix mais qu'elle était imposée par un autre individu, par un ensemble d'individus ou par une société toute entière.

«Ni putes, ni soumises» nous a aussi permis d'échapper à l'anonymat. En s'appelant «Femmes contre les intégristes», «Femmes solidaires» ou «Femmes du monde», le mouvement serait passé inaperçu comme les milliers d'associations qui travaillent en France et en Belgique. Nous n'aurions pas pu profiter autant de l'attention des médias qui nous ont fait connaître à l'ensemble de la population française.

Les frères... et les soeurs

La Fédération nationale «la Maison des potes» rassemble en France environ trois cents associations dites populaires, qui ont pour but de promouvoir diverses actions dans les quartiers, du type repas de quartiers, arbres de Noël, vacances citoyennes, chantiers internationaux (notamment dans des pays d'Afrique où se créent des liens avec d'autres associations étrangères). Quand Fadela Amara, qui travaillait depuis longtemps sur la question des femmes à Clermont-Ferrand, a repris la présidence de la Fédération, elle s'est rapidement rendu compte du lien entre l'accroissement de la violence faite aux femmes et la situation des quartiers : accroissement du repli communautaire, accélération de la ghettoïsation pourtant dénoncée quelques années plus tôt, transformation de certains quartiers en zones de non-droit chaque jour un peu plus désertées par la police et les services publics,... sans parler des écoles et de la manière dont certains établissements avaient été désintégrés par l'application de la carte scolaire (il est devenu très difficile d'envoyer un nombre suffisant d'enseignants dans les écoles des quartiers depuis que la majorité d'entre elles ont été classées en zone d'éducation prioritaire...). Les premières victimes de cette situation étaient les femmes, qui comme toujours dans les contextes dramatiques – que ce soit en France ou n'importe où ailleurs – sont en première ligne.

Pour le comprendre, il faut remonter à la fin des années 60, début des années 70. A cette époque-là, les femmes émigrées du Maghreb qui travaillaient à l'extérieur se comptaient sur les doigts de la main et n'occupaient que des emplois précaires de femmes de ménage ou de gardes d'enfants. Les femmes de cette génération-là n'ont jamais été assimilées professionnellement à la société française. D'ailleurs, beaucoup pensaient, comme leurs maris, repartir au pays. Mais par souci d'intégration – on parlait encore d'intégration, même si le terme aujourd'hui me fait bondir² – elles ont abandonné une partie de leur identité en arrivant en France. Elles ont pour la plupart retiré leur voile parce qu'elles ont compris que dans une société occidentale, le meilleur moyen de donner des outils d'émancipation à leurs enfants, en l'occurrence à leurs filles, n'était pas d'importer ni de véhiculer les références culturelles ou religieuses, ou traditionnelles qu'elles avaient vécues en Algérie, au Maroc ou en Tunisie.

Lors de la forte crise de l'emploi qui a frappé la France au milieu des années 90, beaucoup de pères de famille se sont retrouvés au chômage ; dans les quartiers, c'est la majorité des pères qui ont perdu leur boulot et la cellule familiale en a été déstructurée, puis s'est transformée autour de ce problème : la responsabilité économique s'est déplacée des pères aux fils. En soi, le phénomène est plutôt positif – on peut tous avoir à subvenir aux besoins de ses parents à un moment ou à un autre – mais dans ce cas-ci, le déplacement du pouvoir économique dans la famille s'est accompagné d'un déplacement du pouvoir tout court avec un chantage à l'égard des sœurs, des filles.

Cela s'est traduit d'abord par des injonctions : *«Tu ne sors pas habillée comme ça !», «je veux pas te voir discuter avec untel», «je veux ton emploi du temps à la sortie des cours», «je veux que tu sois rentrée à telle heure»,...* Il y a toujours eu des garçons pour protéger les filles par rapport à l'extérieur du ghetto, mais ces consignes-là étaient du domaine de l'instinct de survie et du lien social qui s'était tramé dans la communauté, de la solidarité qui y prévalait.

D'ailleurs, au même moment, ce lien social disparaissait. Simultanément à ce passage du pouvoir familial des mains des pères dans les mains des fils, les politiques ont coupé les robinets des subventions accordées

2. J'ai beaucoup de mal avec ce mot-là aujourd'hui, en tout cas en ce qui concerne les gens de ma génération. J'ai trente ans, je suis née en France donc je suis française. Je n'ai pas besoin de montrer à qui que ce soit si je m'intègre ou si je ne m'intègre pas et comment. Je m'intègre professionnellement, dans mon environnement professionnel ; ou je m'intègre en société, avec d'autres individus ; mais je n'ai pas à m'intégrer en tant que personne issue de l'immigration.

aux associations de quartier, préférant acheter la paix sociale aux associations culturelles auxquelles on demandait de régler les problèmes de délinquance, de trafics et de violence entre communautés. La solidarité et le tissu social qu'entretenaient des associations populaires au travers de cours d'alphabétisation pour les mères, de colonies de vacances pour les enfants, de centres de loisirs, *etc.*, tout cela n'a pas survécu.

Il faut ajouter à cette description que l'ascenseur social n'a pas fonctionné : quand on vient d'un quartier, on subit discrimination à l'emploi, discrimination au logement,... souvent aussi interpellation pour délit de sale gueule. Dans un tel contexte, des enfants nés en France – donc au regard du droit, des enfants français – sont, dans les faits, exclus de cette citoyenneté. On organise des débats dans les quartiers et dans les écoles sur la question de la République, mais on oublie de dire que cette fameuse République, à laquelle on est si attaché, a oublié, négligé, et longtemps laissé ses enfants en déshérence au point qu'on se retrouve aujourd'hui face à des jeunes qui ne savent pas ce que c'est la République, ce que cela veut dire... Alors la laïcité ! J'ai fait l'exercice la semaine dernière avec deux garçons de dix-neuf ans, qui m'ont répondu que la laïcité était une loi votée il y a un mois à l'Assemblée nationale...

Le déclic des Etats généraux

En janvier 2002 ont été organisés les premiers Etats généraux des femmes des quartiers. La Sorbonne, qui a été symboliquement choisie par référence aux premiers rassemblements féministes, a été ravie de nous accueillir. On s'était rendu compte à travers toute une série de petites commissions, réunies un peu partout en France, du besoin énorme des femmes de dire la violence qu'elles subissaient dans les quartiers et qu'elles n'avaient jamais pu raconter. L'idée principale de ces Etats généraux, c'était de libérer la parole, de briser la loi du silence.

Pendant la préparation, les garçons avaient été admis. On discutait avec eux, on était souvent en désaccord, on se disputait. Ils n'étaient pas nombreux, mais présents tout de même. A l'ouverture des Etats généraux, en revanche, la majorité des femmes – à peu près trois cents, tous âges confondus – ont souhaité que les garçons n'y assistent pas et que la séance ait lieu à huis clos. Et là,...

Pendant longtemps des tas de choses avaient été entendues dans les commissions locales mais les Etats généraux ont donné lieu, en l'espace d'une journée, à une condensation de récits et de travaux de deux ans : les unes après les autres, des participantes sont venues raconter leur viol, leur mariage forcé, la dureté de leur quotidien. Certaines

mamans ne comprenaient pas pourquoi leurs filles étaient voilées, d'autres ne comprenaient pas pourquoi leur fils faisait régner la terreur dans la famille, etc. Il n'était pas systématiquement question de violence. Il s'agissait parfois simplement d'un témoignage ou d'un constat, et de l'étonnement qu'on ait pu en arriver là. Ce fut très dur. On ne s'attendait pas à une telle vague, à un tel élan de parole et de libération de la part de ces femmes-là.

Dans l'entourage de Fadela Amara – qui est à la tête du mouvement – il est vite devenu inconcevable qu'après avoir libéré leur parole, on puisse dire à toutes ces femmes de rentrer dans leur quartier et de retourner à leurs cours de couture, de cuisine, ou d'alphabétisation – quand il leur en reste.

On se souvenait de la marche des Beurs en 1983, de la marche des afro-américains sur Washington quelques années auparavant. On a voulu prendre exemple sur ces communautés qui s'étaient levées pour aller crier leur ras-le-bol. Quand on ne comprend pas bien le malaise exprimé, quand on n'a aucune compétence professionnelle dans ce domaine, qu'on n'est pas psychologue ou juriste, quand on est seulement une écoutante, une oreille tendue mais qu'on ne peut pas non plus se taire sur ce qu'on entend, aller rapporter le témoignage de ces femmes devient la seule option possible.

Il fallait faire quelque chose, il fallait interpeller la société civile et les politiques sur le mal-être qui régnait dans les quartiers et au-delà.

Dramatique concours de circonstances : pendant la préparation de la Marche des femmes contre le ghetto et pour l'égalité, en octobre 2002, une jeune fille, Soane, a été brûlée vive dans un local à poubelles à Vitry. Quinze jours plus tard sortait le livre de Samira Bellil*, *Dans l'enfer des tournantes*. Ce fait divers tragique et le bouquin de Samira ont concentré sur nous l'attention des médias : tout le monde était persuadé que nous marchions parce que nous étions bouleversées par la mort de Soane. Et quand on a dit depuis combien de temps on planchait sur la question, que dans les quartiers c'était la misère sociale, la misère économique, la misère sexuelle,... quand on a dit qu'on crevait de manque d'argent, d'amour, d'être ghettoïsées, de vivre les uns sur les autres, les médias se sont emparés du slogan de la Marche des femmes contre le ghetto et pour l'égalité : «*ni putes, ni soumises*».

* Ndlr : Samira Bellil est décédée le 6 septembre 2004 à l'âge de 33 ans, des suites d'un cancer.

Du 1^{er} février au 8 mars, on a fait un tour de 23 villes françaises qui s'est clôturé par une manifestation à Paris, pour la Journée internationale des femmes. A notre grande surprise, nous nous sommes retrouvées avec 30 000 personnes derrière nous. On ne s'attendait pas du tout à mobiliser autant de monde.

La Marche, en avant

C'est là que l'aventure «*Ni putes, ni soumises*» a véritablement commencé. Le matin de la manifestation, nous avons été reçues par Jean-Pierre Raffarin à l'Élysée. On lui a soumis nos cinq propositions.

- **1^{re} proposition** : l'augmentation des hébergements d'urgence, l'existant étant saturé. Evidemment, on n'est pas là pour remplacer ce qui existe déjà, il s'agit d'ajouter une roue supplémentaire au carrosse (même si j'ai envie de dire qu'il faudra, hélas, encore beaucoup de roues pour pouvoir orienter correctement les victimes quand elles viennent vers nous).
- **2^e proposition** : un accueil spécifique dans les commissariats. En effet, on s'est rendu compte que les jeunes filles qui trouvent le courage de porter plainte – et il en faut quand on a été victime de violences, quelles qu'elles soient – doivent le plus souvent faire face à un agent de la fonction publique qui leur dit, en substance : «*Retournez dans votre quartier... Vous êtes sûre que vous ne l'avez pas cherché ?... Je n'enregistre pas votre plainte, retournez d'où vous venez... Réglez vos comptes entre vous*». On a donc fait appel au Ministère de l'Intérieur et à ses équipes pour mettre en place des structures spécifiques. Il paraît que c'est en cours, que ça devrait se développer. Mais on n'en a pas encore vu.
- **3^e proposition** : le financement des premières Universités des filles des quartiers. Elles ont eu lieu les 3, 4 et 5 octobre 2003 à Dourdan ; avec succès dans la mesure où plus de six cents militants et sympathisants y ont participé. Il y avait des formations à la vie associative, des débats sur la laïcité, la mixité, la ghettoïsation avec des personnalités politiques, avec des gens des médias, des acteurs de terrain, des gens avec qui on travaillait depuis longtemps...
- **4^e proposition** : la rédaction d'un *Guide d'éducation au respect* et une campagne autour de ce guide. Ce guide, qui a été rédigé par nos soins – j'insiste – et qui va être validé par le Ministère de l'Éducation et de la Jeunesse, est un outil pédagogique très important puisqu'il est à la fois le prolongement du discours que nous portons et un support qui nous permet d'entrer dans les établissements scolaires. Il traite de quatre axes majeurs : le poids des traditions, la sexualité, les violences et la laïcité, dont on s'est rendu compte qu'elle était entourée d'un épais brouillard, en tout cas auprès des gamins de 4^e et 3^e et par-

fois même auprès de ceux du lycée. Ce projet devrait voir le jour à la rentrée 2004 et être suivi d'une grande campagne de sensibilisation. On s'est donné pour mission d'aller dans les écoles et de débattre autour de ce petit guide. Semaine de la citoyenneté ou semaine du respect, le titre n'est pas encore choisi.

- **5^e proposition** : la mise en place d'un site pilote – la *Maison itinérante des femmes* – qui devrait être lancé également à la rentrée 2004. Le projet a obtenu le Prix des Droits de l'Homme cette année. Il s'agirait d'une maison qui se déplacerait de quartier en quartier et qui mélangerait *planning* familial, maison de quartier, antenne «*Ni putes, ni soumises*» avec des juristes et des psychologues, centre de documentation : un lieu d'information et d'orientation qui permette aux habitants des quartiers de nouer des contacts avec d'autres associations, d'autres structures, d'autres institutions qui n'existent plus là où ils vivent.

Perspectives, alliances et divergences

Tant que «*Ni putes, ni soumises*» est célèbre et populaire, et arrive à décrocher des subventions pour financer des projets du même type, on se rattache d'autres associations, comme le GAMS qui lutte contre les mutilations sexuelles et qui s'adresse plus spécifiquement à la population d'origine africaine. On en a beaucoup parlé en février dernier à l'occasion d'une semaine de sensibilisation à la lutte contre les mutilations sexuelles, qui sont pratiquées sur les femmes maliennes pour la plupart. Comme vous le savez peut-être, c'est une coutume très répandue au Mali. Or, après Bamako, la plus grosse concentration de Maliens dans le monde, c'est Montreuil dans le quatre-vingt treize... Le GAMS a beaucoup de travail à Montreuil et dans sa périphérie : un exemple concret de ghettoïsation. Je n'en reviens toujours pas que la plus grosse ville malienne après la capitale du Mali soit une ville de la périphérie parisienne.

Quant à nos cinq propositions, certaines ont avancé, d'autres font leur chemin dans les rouages administratifs concernés. Je vais parler crûment de la volonté politique de notre gouvernement de les mettre en application. Un mouvement populaire comme le nôtre ne fait pas toujours plaisir à entendre...

Notre médiatisation a beau être décriée par certains, elle fait en sorte qu'il est aujourd'hui impossible en France – qu'on habite au fin fond de l'Auvergne ou dans le 16^e arrondissement – d'ignorer ce qui se passe dans les quartiers. De sorte que maintenant, si la donne ne change pas, on saura clairement qu'il n'y a pas de volonté politique de transcrire nos revendications et de prendre en compte ce que nous avons dénoncé.

Visiblement, les choses changent : le Ministère de la Ville a créé un comptoir de rénovation urbaine qui s'engage à hauteur de x milliards d'euros – dont un millième sera fourni par le Gouvernement, et les 999 autres millièmes par les partenaires... La volonté politique reste de ne pas injecter d'argent dans tous ces grands projets de rénovation, pas plus que dans les projets qui concernent l'emploi d'ailleurs.

Nous essayons d'œuvrer du mieux que nous pouvons contre les discriminations en général et contre les discriminations à l'égard des femmes en particulier. Nous sommes conscientes qu'il y a beaucoup de travail. Cela dit, nous avons la force d'être un mouvement féministe mixte, ce qui change par rapport aux anciens combats, ceux du MLF par exemple. Nous n'avons pas toujours été d'accord avec les militantes du MLF, mais elles ont fini par nous reconnaître et légitimer dans notre lutte. Elles ont fini par entendre les jeunes de trente ans, comme moi, qui disent que le féminisme les intéresse, mais auxquelles ça ne parle pas tellement de l'envisager comme dans les années 1970. Je pourrais leur dire : *«vous ne vous êtes pas intéressées à la question des femmes dans les quartiers, donc je considère que vous avez raté une partie de votre travail, qui était à la portée des intellectuelles et de la bourgeoisie féminine de l'époque ; qu'il ne faut pas se voiler la face sur cette question»*. Par ailleurs, elles ont combattu sur des fronts importants et ont déjà conquis beaucoup en matière de contraception, d'IVG, de droit de vote,... Je ne nous vois pas devoir lutter encore sur ces questions-là. Heureusement, parce qu'on a déjà assez de travail.

Pour illustrer la distance qui nous sépare, lors de la manifestation du 6 mars (le 8 étant un lundi, nous avons été obligées de la faire le 6), on n'est pas parvenues à s'entendre : on n'a pas été capables de former un seul et même cortège, on a été obligées de former un cortège *«Ni putes, ni soumises»* et un cortège CNDF (c'est-à-dire la CADAC, des anciennes du MLF). Elles portent des combats tout aussi intéressants que les nôtres mais avaient décidé de mettre plus l'accent sur la question sociale et sur la politique gouvernementale que sur celles des femmes, tandis que nous tenions surtout à faire porter la manifestation sur la mixité, le respect et la laïcité.

Notre mouvement s'est inscrit en faveur d'une loi sur les signes religieux et ostensibles à l'école, à l'école publique puisque l'enseignement privé a été écarté des débats. Dans un premier temps, nous n'étions pas favorables à une législation en la matière, dans la mesure où nous considérions l'exclusion des filles voilées – observée à la fin des années 80, lors des premiers remous sur le sujet – comme un échec de l'École républicaine. A ce moment-là, nous n'avions pas encore compris qu'il existait

plusieurs catégories de filles voilées. Après nos interventions dans les quartiers, après les rencontres que nous avons faites avec des filles voilées et non voilées, nous nous sommes aperçues qu'il y en a trois : celles qui portent le voile à cause de la pression familiale et à cause de la pression de certains religieux ; celles qui le portent pour se protéger – on a beaucoup dit que sous le voile on était une femme respectable et respectée, qui n'avait à subir aucune question, de quelqu'ordre que ce soit, de la part des garçons et qui pouvait se déplacer tranquillement ; et celles qui le portent par véritable volonté politique, celles que j'ai encore vues à Villeurbanne au début du Tour de France républicain et qu'on voit systématiquement sur les plateaux de télévision, celles que nous appelons très clairement les soldates du fascisme vert. Certaines sont des disciples de Tarek Ramadan et déblatèrent systématiquement le même laïus. D'après elles, nous portons le même combat, nous œuvrons pour la même chose, pour l'émancipation des filles dans les quartiers, alors qu'elles professent un Islam qui est très différent de notre vision d'un Islam de culture française et évoluant dans une société républicaine laïque. Avec elles, on se bagarre régulièrement. Je le dis haut et fort, je le dis d'un point de vue individuel comme au nom du mouvement : le voile, pour celles qui ne le portent pas par choix, est un symbole d'oppression et de soumission des femmes. ✓

Tout à l'heure, j'ai évoqué nos grand-mères. La mienne est arrivée en Europe à la fin des années 60. Elle a aujourd'hui soixante-quinze ans, et elle ne comprend pas ce retour en arrière. Et dans les quartiers, des grand-mères et des mères qui disent la même chose, j'en ai entendu beaucoup. Comme si on n'avait pas été suffisamment ghettoïsés, repliés sur nous-mêmes, comme si l'École ne nous avait pas suffisamment rappelé ce que c'est que d'être un bon petit français et enseigné l'histoire de «*nos ancêtres les Gaulois*», comme si tout cela ne suffisait pas à nous particulariser dans cette société (qui est pourtant la nôtre), il faudrait s'ajouter un truc supplémentaire sur la tête pour se différencier du genre masculin et, à l'école, des autres filles. Moi qui suis mère de famille, je n'ai aucune envie que mon fils ou ma fille viennent me demander pourquoi la petite voisine à côté d'eux en classe est obligée de porter le voile. Aujourd'hui, j'apprends la neutralité à mes enfants.

La neutralité est une des notions qui guident l'enseignement public et le service public. Les enfants qui aujourd'hui décident de venir à l'école avec un voile sur la tête, s'empêchent d'accéder demain à des professions comme avocate, médecin, infirmière, enseignante,... la liste est longue. Trouver du travail est déjà difficile, comment peut-on s'autocensurer de la sorte ? Et comment les soldates du fascisme vert peuvent-elles avoir la prétention d'aller traiter leurs voisines de mauvaises musul-

manes parce qu'elles ne sont pas voilées ? Je n'ai à dire à personne si je suis musulmane, bouddhiste ou juive. Cela ne regarde que moi.

Je me suis fait taxer d'arabe reconvertie en française parce que j'avais des mèches blondes dans les cheveux... Le débat vole rarement plus haut quand on essaie d'entrer dans le vif du sujet et qu'on essaie d'aborder les règles qui ont cours dans nos sociétés d'origine, au Maroc, en Algérie, en Afghanistan, en Iran : le code de la famille, le statut personnel, la *mudawanah* (en passe d'être réformée). D'après ces règles, on est une mineure à vie, c'est-à-dire que pour partir de chez soi avec ses enfants, pour voyager, il faut demander l'autorisation du mari, et s'il n'est pas là, du père, et s'il n'est pas là non plus, du frère,... si l'un d'entre eux est bien disposé, alors peut-être pourra-t-on voyager avec ses enfants. Ne parlons pas du divorce, ne parlons pas de l'adultère... dans ce dernier cas, le mari n'est jamais inquiété. En revanche, malheur à celle qui le commettrait.

Dans mon parcours personnel, je n'ai jamais eu de problème ; selon moi, parce que ma mère m'a toujours élevée dans la neutralité et le respect des individus, sans souci du bord auquel ils appartiennent. Contrairement à certains de mes amis juifs ou noirs, jamais je ne me suis fait traiter de sale arabe, par exemple, alors que j'ai grandi et évolué dans les quartiers et que tout le monde sait que je le suis. Ce n'est pas ma marque de fabrique. Ma marque de fabrique, c'est ce que je suis en tant qu'individu et en tant que femme. Le reste appartient au domaine privé et ne regarde personne.

C'est ce qu'on explique quand on parle de laïcité. Quand on revendique notre attachement à la laïcité comme à un symbole fort, on donne l'exemple de ce qui se passe aujourd'hui au-delà des frontières, et on rappelle les luttes du début du siècle dernier pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat, pour que l'enseignement soit dissocié des Eglises – qui à l'époque avaient la mainmise sur le pays – pour qu'on ait un vrai pays laïque. Comme pour tout le reste, il a fallu combattre et des gens en sont morts. Or, à présent, on constate – c'est d'ailleurs pour cela que le mouvement existe – que le statut des femmes régresse. En 2004, après ces combats que je viens d'évoquer, après toute cette histoire de luttes, et alors qu'en France nous avons la chance rare de vivre dans un pays démocratique et laïque (tandis qu'il existe des pays pseudo-démocratiques, des pays pseudo-laïques, et de vrais totalitarismes dans lesquels, en tant que femmes, on n'existe pas), on nous ressort obscurantisme et intégrisme pour nous les vendre comme de l'émancipation. «*Ni putes, ni soumises*» ne sera jamais d'accord avec cela et la majorité des

filles des quartiers non plus. Elles sont d'accord avec ce que revendique le mouvement.

De nos jours, on ne montre que le côté négatif de l'Islam : les intégristes. On ne montre pas ceux que j'appellerais les musulmans modérés ou libéraux – ou musulmans tout court – la majorité des musulmans tout simplement, qui vivent leur foi tranquillement sans avoir besoin de crier à tue-tête qu'ils sont musulmans et qu'il faut les reconnaître en tant que tels ; ceux qui disent plutôt *« je suis d'abord un individu, reconnais-moi comme tel, donne-moi du travail, donne-moi un toit ; le reste ne regarde que moi et les miens »*.

Bien sûr, nous avons encore beaucoup de travail, mais nous sommes entendues. Nous avançons. A pas de fourmis, mais nous avançons.

La manipulation du genre par le racisme anti-maghrebin

Christine Delphy*

À l'automne 2003, une polémique, qui dure encore, a éclaté en France à propos du foulard ou voile islamique – en arabe, le *hijab* – un foulard qui couvre les cheveux et le cou des femmes. Deux élèves de lycée ont été renvoyées pour avoir refusé de l'enlever. Des articles pour et contre leur exclusion ont rempli les journaux, un livre vient d'être publié sur la courte expérience de ces deux jeunes sœurs de quatorze et seize ans¹.

Déjà en 1989, puis en 1994, le foulard islamique s'est trouvé au centre d'une controverse nationale². En 1994 le gouvernement français a décidé de laisser les directeurs de lycées et collèges libres d'accepter ou de refuser le port du foulard. Mais quand ils décidaient l'expulsion et que les parents de l'élève faisaient un recours devant les tribunaux, le Conseil d'Etat a en général invalidé leur décision, disant que tant qu'il n'y avait pas de prosélytisme, le droit des enfants à l'éducation devait primer.

* L'auteure est directrice de recherche en sociologie au CNRS et directrice de la revue *Nouvelles questions féministes*. La récente publication, en deux volumes, sous le titre *L'ennemi principal - Penser le genre* (Syllepse, Paris, 2001-2002), de nombre de ses articles, de 1970 à 1998, donne une bonne idée de son action de féministe et de marxiste.

1. Alma LEVY, Lila LEVY, Véronique GIRAUD et Yves SINTOMER, *Des filles comme les autres - Au-delà du foulard*, éd. La découverte, coll. Cahiers libres, Paris, 2004.
2. F. GASPARD et F. KHOSROKHAVAR, *Le foulard et la République*, La Découverte, Paris, 1995.

Cette fois, en 2003-2004, le gouvernement a mis en place deux commissions (Debré et Stasi) chargées de procéder à des auditions en vue de recommander ou non une loi interdisant le port du foulard. En fait le président de la République a décidé de légiférer avant que les travaux ne soient terminés.

Je pense que cette troisième affaire du foulard révèle l'existence d'un fossé profond entre la société française «blanche» et les descendants d'immigrés nord-africains ; et qu'elle démontre de plus un type d'interaction spécifique entre genre et race³.

Introduction et rappel historique

La France, comme la Grande-Bretagne, a été un pouvoir colonial majeur jusque dans les années 60. Son empire comprenait, entre autres parties du monde, le Maghreb : l'Algérie, la Tunisie et le Maroc. L'Algérie a été un département français entre 1830, date de la conquête, et 1962, quand elle devint indépendante après six ans d'une guerre cruelle. Ce département français comptait deux catégories de citoyens : d'une part les Français et autres Européens (surtout Espagnols), qui y avaient émigré, avaient reçu des terres du gouvernement français, s'appelaient officiellement «*Français de souche*» et possédaient la pleine citoyenneté. D'autre part, les autochtones qui avaient pour nom «*Français musulmans*», et dont le vote valait le cinquième de celui d'un Français de souche. Après la Deuxième guerre mondiale, les Algériens autochtones commencèrent à émigrer en France à la recherche de travail. Ils étaient 500 000 en 1950, et leur nombre augmenta régulièrement jusqu'au milieu des années 70, quand avec la crise pétrolière, l'immigration fut stoppée. A ce moment-là, entre deux et trois millions d'immigrants tant d'Algérie que de Tunisie et du Maroc, étaient établis en France.

Ils n'étaient pas venus pour rester. Mais le projet de retourner au pays demeura pour beaucoup d'entre eux un rêve. Un grand nombre firent venir leur femme et eurent des enfants. La loi française fait que les enfants d'étrangers nés en France et élevés en France deviennent français à leur majorité, sauf s'ils choisissent la nationalité de leurs parents. Ces enfants ont maintenant des enfants à leur tour.

3 . Ndlr. - Dans sa récente intervention au 4^e Congrès Marx international à Paris (29 sept.- 2 oct. 2004), l'auteure a davantage développé la proposition d'utiliser la notion de «*système de castes*» pour caractériser la situation qui s'est développée en France, une hiérarchie raciale rendant en somme héréditaire la division en classes et plus particulièrement la reproduction d'une sous-classe d'exclus et d'exclus dans le prolétariat. Cette intervention – «*Race, caste et genre en France*» – est à paraître dans la revue *Actuel Marx*.

Racisme et discrimination : l'échec de l'intégration

La France a une longue histoire d'immigration. Pendant tout le XX^e siècle, des immigrants arrivèrent de toute l'Europe. Ils furent exploités et discriminés. Mais leurs enfants ont été assimilés. On trouve beaucoup de noms italiens, espagnols, portugais, polonais, russes, arméniens en France, et ils ne constituent pas un handicap pour qui les porte. Cependant ceci ne s'applique pas aux descendants d'immigrés nord-africains et plus généralement non européens. Bien qu'ils aient la nationalité française, ils ne sont pas perçus comme étant français. Ils sont la cible d'un racisme qui est aussi fort que celui à l'encontre des Noirs, le racisme anti-asiatique n'étant pas pour l'instant très repérable.

Par exemple, on les appelle couramment «*immigrés de la deuxième génération*», un mot de code qui signifie dans les médias «*d'origine nord-africaine*», jamais utilisé pour les personnes d'origine asiatique ou portugaise. Bien que cette expression n'ait aucun sens – car il est difficile de concevoir le statut d'immigré comme un trait génétique – son usage démontre que, à la différence des enfants d'autres immigrés, ceux-ci sont perçus comme des étrangers.

Le racisme est régulièrement dénoncé en France. Le sujet est étudié par les chercheurs. Cependant, il l'est le plus souvent sous un angle idéologique : c'est le discours raciste qui est étudié. Le racisme est vu comme un ensemble d'attitudes fausses ou immorales, comme une idéologie. Beaucoup moins de gens étudient le fonctionnement du racisme, sa composante matérielle, c'est-à-dire la discrimination. Il existe un obstacle technique rendant ces études difficiles, obstacle révélateur sur la société française. Cet obstacle est constitué par l'opposition louable de la France à admettre que la race fasse partie de l'identité d'un individu. Ni la race ni la religion ni l'origine ethnique ne peuvent être inscrits sur aucun papier ou registre : seule la nationalité est enregistrée. De plus, il est interdit de poser des questions sur ces matières⁴.

La pratique sociale ne tient pas compte de ces bonnes intentions ; elle distingue les gens selon la couleur de leur peau et la forme de leur visage et relie ces caractères à des catégories ethniques ou raciales. Ces distinctions, qui sont utilisées pour discriminer ces personnes, n'étant

4 . P. SIMON, «La statistique des origines : l'ethnicité et la 'race' dans les recensements aux Etats-Unis, Canada et Grande-Bretagne», in *Sociétés contemporaines* n°26, 1997, pp. 11-44. ; et M. TRIPIER, «De l'enjeu des statistiques 'ethniques'» in *Hommes et migrations*, n°1219, 1999, pp. 27-31.

inscrites nulle part, il est quasiment impossible de les étudier. Il est même difficile d'avancer des chiffres : on dit souvent qu'il y aurait entre quatre et cinq millions de personnes potentiellement musulmanes, et que l'islam serait, en nombres, la seconde religion de France après le catholicisme, mais on ne sait pas d'où sortent ces chiffres.

Le résultat de ces scrupules honorables est qu'on ne dispose d'aucun chiffre précis, et que l'on doit se contenter d'estimer que les descendants d'immigrés maghrébins sont entre deux et trois millions de personnes, soit 5 % de la population.

En dépit de ces obstacles, quelques études ont construit des échantillons prenant en compte l'origine nationale des parents, ce pour quoi elles ont été critiquées. Elles ont cependant pour la première fois démontré de façon statistique, et non pas impressionniste, l'étendue des discriminations subies par les descendants d'immigrés maghrébins⁵. Elles et ils réussissent moins bien à l'école que les enfants d'origine française. Les garçons restent plus longtemps à l'école mais y gagnent moins de diplômes. Les filles, dont on croyait pendant longtemps qu'elles étaient des « gagnantes », réussissent moins bien que les filles d'origine française et que leurs frères. Mais c'est surtout sur le marché du travail que les différences entre la population d'origine maghrébine et la population générale sont marquées. Même à diplôme égal, les chances des jeunes hommes d'être au chômage sont quatre fois plus élevées que pour l'ensemble (10 % en moyenne générale pour le groupe des 18-25 ans, 40 % pour les jeunes hommes d'origine maghrébine). Une jeune Française de 18 à 25 ans a deux chances sur dix d'être au chômage en moyenne générale, presque le double (35 % de risque de chômage) si ses parents étaient algériens.

Un rapport récent sur la discrimination raciale montre que celle-ci est systémique : elle résulte tant des fonctionnements formels que des fonctionnements informels de la société. L'un des mécanismes utilisés est, par exemple, la mention dans les offres d'emploi d'exigences de « BBR » (Bleu-Blanc-Rouge, les couleurs du drapeau), « O1 », ou « bonne présentation » : à l'examen, tous ces mots apparaissent comme des codes signifiant « pas d'origine maghrébine »⁶.

5. M. TRIBALAT, *Faire France - Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, La Découverte, Paris, 1995.

6. S. BEAUD et M. PIALOUX, *Violences urbaines, violences sociales*, Fayard, Paris, 2003, p. 63.

La gestion du rejet : demandes d'égalité et contre-racisme

Comment des gens nés dans un pays promettant l'égalité et la démocratie réagissent-ils à l'inégalité et à la discrimination ? Les réactions des enfants d'immigrés maghrébins peuvent être classées en deux phases historiques.

D'abord, ils essaient de s'intégrer, ce qui signifie en France s'assimiler : être aussi semblables que possible en tous points aux Français moyens. Puis, confrontés à la discrimination, ils organisent en 1982-1983 une formidable «*marche pour l'égalité*», qui parcourt toute la France. Mais le mouvement sera récupéré par le Parti socialiste, qui crée SOS-Racisme, destiné à désamorcer cette protestation, et qui y réussira.

Ces efforts ne produisirent aucun résultat. Comme le disait un jeune homme, exprimant un sentiment très général dans cette population : «*Je me sens comme tout le monde, mais 'ils' me parlent tout le temps de ma différence*». Les Français d'origine française ou européenne refusèrent d'accepter les Arabes comme un groupe français parmi d'autres, les Bretons ou les Alsaciens par exemple. Les jeunes Arabes ont, au moins pour une grande partie, décidé de revendiquer cette différence, puisqu'elle leur est imposée de toutes façons, et cela peut signifier différentes choses. Parfois ils adoptent une façon de vivre délinquante – en tant que *dealers* de drogue par exemple – ce qui est souvent la seule alternative à être condamné à l'assistance d'Etat. Ils se voient alors, comme tous les délinquants, comme supérieurs aux «*caves*», aux «*bourgeois*». En général, ils renversent les stéréotypes négatifs qui leur sont assignés, et leur attribuent une valeur positive. Cette stratégie de gestion du racisme diffère selon les groupes, les individus, et bien évidemment, le genre. La délinquance est plus probable chez les jeunes hommes sans diplômes, de même que le sentiment de haine à l'égard des Français d'origine qu'ils appellent «*Blancs*» ou «*Gaulois*». En revanche, les jeunes hommes ayant des diplômes veulent à tout prix récompenser leurs parents ouvriers des sacrifices que ceux-ci ont dû consentir pour qu'ils fassent des études. Mais pour réussir, même d'une manière modeste, ils doivent sans cesse contrôler ce qu'ils ont en commun avec les délinquants : la colère que le racisme provoque en eux.

Pour les jeunes femmes, les enjeux et les choix sont différents. Leurs parents souvent envisagent pour elles un destin traditionnel, l'attachement des parents à la tradition étant en général renforcé et non amoindri par l'exil. Les filles sont donc soumises à une division du travail très inégalitaire, devant aider leur mère à la maison, et elles ne bénéficient pas, sauf exception, d'un intérêt des parents pour leurs études. Elles sont

aussi prises dans un filet d'interdictions héritées de la tradition maghrébine imposant la virginité au mariage dont l'honneur de la famille dépend – et toutes les interdictions censées préserver cette virginité et donc cet honneur.

Le rôle du genre dans la situation coloniale passée et dans la situation de caste présente

Comme tous les colonisateurs, les Français, peu après avoir conquis l'Algérie, construisirent une image négative des Arabes. Ils les montraient fourbes, paresseux, menteurs. Aveugle à l'oppression qu'il faisait subir à ses femmes, le groupe dominant condamnait les hommes arabes pour leur « *dureté* » vis-à-vis des femmes⁷. Les Nord-Africains, décidèrent-ils, traitent les femmes comme des esclaves ; la polygamie indisposait les Français. Elle devint la preuve de l'état de non-civilisation des indigènes. Réciproquement, la monogamie et la sainteté du mariage devinrent les marques distinctives des peuples conquérants, et donc de la civilisation. Ainsi, très tôt pendant le XIX^e siècle, le statut des femmes dans les pays arabes et plus largement musulmans devint une sorte de test à l'acide séparant les cultures valables des fondamentalement invalides ; et il l'est resté, dans la vie politique française et dans le racisme de tous les jours.

Pendant la guerre d'indépendance algérienne, les militaires français entreprirent de dévoiler les femmes autochtones, afin d'amener les femmes de leur côté et de briser le moral algérien⁸. La réaction des combattants algériens fut de mettre un accent réciproque sur le voile comme partie intégrante de l'identité algérienne⁹.

Aujourd'hui aussi, le « contre-racisme » constitue l'une des réactions du groupe stigmatisé : la construction de valeurs qui inversent celles de la culture dominante, et en particulier la revendication en positif des traits considérés comme négatifs par celle-ci. Ainsi, l'attitude « macho », condamnée – en paroles – par la société française, devient un marqueur identitaire ; les femmes françaises sont considérées par les Arabes comme « *faciles* » et les hommes français comme « *trop coulants avec leurs femmes* », et donc émasculés. Cette stigmatisation réciproque de la

7. J. CLANCY-SMITH, « La femme arabe » in A. SONBOL *et al.*, *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse University Press, Syracuse, 1996.

8. F. FANON, « L'Algérie se dévoile » in *L'an V de la révolution algérienne*, recueil de textes réédité aux Editions La Découverte et Syros, Paris, 1959, pp. 16-50.

9. M. GADANT, *Le nationalisme algérien et les femmes*, l'Harmattan, Paris, 1995.

culture de «l'ennemi» ressemble – dans son contenu comme dans son caractère réactif – à l'attitude du FLN algérien il y a quarante ans.

Par exemple, ce n'est pas seulement par les hommes que la virginité des femmes est vue comme un marqueur identitaire positif. Aux yeux de nombreuses jeunes femmes, la virginité est moins une valeur traditionnelle qu'une façon de se différencier des femmes françaises et des manières de vivre françaises¹⁰. Toutes les femmes n'adoptent pas cette position, mais toutes doivent prendre position. Certaines au contraire rejettent leur culture et l'importance de la virginité et de la pudeur, et se conforment à ce qu'elles pensent être l'*ethos* français pour les femmes, c'est-à-dire la promiscuité sexuelle ; cette position est corrélée avec leur fuite du foyer des parents dont elles ne supportent plus l'autoritarisme, fuite qui entraîne une rupture avec leur famille, leur milieu, et les met souvent dans des situations de grande fragilité sociale et sexuelle.

Si tous les enfants d'immigrés nord-africains subissent un *double bind* (voir *infra*), les femmes et surtout les jeunes femmes en subissent les pires conséquences. Elles sont amenées à être quasiment schizo-phrènes. Elles sont mieux acceptées que leurs frères, les Français les perçoivent comme «gentilles» tandis qu'ils perçoivent les garçons comme «dangereux» ; mais pour gagner et conserver l'approbation des Français, elles doivent renier leur origine et leur famille, effacer d'elles-mêmes la plus petite trace d'arabité, qui sera toujours connotée négativement aux yeux français.

En effet, la société française leur fait une proposition, quoique cette proposition ne soit pas explicite. Des réactions françaises aux jeunes filles et femmes d'origine maghrébine, on peut déduire logiquement que la société française leur offre une espèce de marché. Elle continue de les voir, comme dans l'époque coloniale, tels des relais de la civilisation dans leurs propres familles. Mais en pratique, le fardeau que la demande de jouer ce rôle place sur les épaules de ces jeunes femmes a pour effet d'agir comme une injonction à rompre avec leur famille. Car, comment peuvent-elles couper tous les liens avec leur origine sans aussi rompre avec leur famille et leur quartier ? Ce message subliminal adressé par la société française aux «gentilles beurettes» est le même que celui que l'armée française a envoyé explicitement il y a cinquante ans à leurs mères et grands-mères : quittez vos hommes et venez avec nous !

10 . Ch. HAMEL, *L'intrication des rapports sociaux de sexe, de 'race', d'âge et de classe : ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les Français descendant de migrants du Maghreb*, Paris/Thèses, EHESS, 2003.

Or même si et quand elles le veulent, elles ne peuvent qu'exceptionnellement le faire, car on ne leur donne pas la base économique nécessaire. Les jeunes femmes doivent ainsi apparaître «françaises» et «libérées» pour être acceptées par les Français, et de retour chez elles le soir se montrer pudiques et soumises. Cette oscillation permanente entre deux modes opposés, cette double vie, sont évidemment très coûteuses sur le plan psychologique.

Ainsi, il pourrait paraître que c'est de leurs parents que les enfants d'immigrés maghrébins ont hérité, sans hiatus, une définition du genre qui sépare le monde des femmes en «putains» et «femmes respectables» (ce qui n'est d'ailleurs pas particulièrement maghrébin). Mais en réalité, il s'agit d'une reconstruction de la tradition dans des conditions d'exclusion morale et matérielle ; dans ce contexte, la revalorisation des rôles traditionnels, qui est une provocation à l'égard de la société dominante, fait partie de la revalorisation de tout ce qui est considéré par celle-ci comme différence négative. Le racisme a donc la conséquence paradoxale de renforcer, au lieu de l'atténuer, le caractère sexiste qu'il reproche à la culture maghrébine. Ce reproche, de toute évidence frappé de mauvaise foi, a pour fonction d'une part d'absoudre la culture française de ce péché, et de l'autre de trouver une raison «honorabile» de capturer les femmes de «l'autre». C'est un des aspects classiques du combat entre deux peuples également patriarcaux : chacun est incarné exclusivement par ses hommes, et chacun essaie de priver l'autre de sa possession la plus précieuse, ses femmes.

De la revendication d'égalité à la revendication identitaire : le *double bind* et le nouvel islam

Les travailleurs nord-africains, quand ils arrivèrent en France, durent accepter d'être discrets quant à leur pratique religieuse, rendue quasiment clandestine par le refus des autorités de les laisser construire des lieux de culte. Leurs enfants allèrent à l'école publique où ils s'imbibèrent des valeurs et des modes de vie français, et ne furent pas élevés en tant que musulmans ; la pratique religieuse fut interrompue pendant presque une génération. Mais après l'échec, dans les années 80, de la voie laïque et républicaine vers l'égalité, beaucoup des militants de cette époque se tournèrent dans les années 90 vers l'islam¹¹. Un islam complètement différent de celui de leurs parents, sous deux aspects : leur pratique religieuse n'est pas celle apprise à la maison, et elle n'a pas le même contenu. On ne saurait trop souligner cette discontinuité.

11. F. KHOSROKHAVAR, *L'islam des jeunes*, Flammarion, Paris, 1997.

L'identification nouvelle et récente à l'islam est, de l'avis des spécialistes, clairement une conséquence de l'échec de l'Etat français à donner les mêmes droits à tous ses citoyens. C'est le résultat du racisme, qui met les personnes stigmatisées dans un *double bind*.

En quoi consiste-t-il ? D'un côté, l'intégration en France exige en réalité une assimilation : les descendants d'immigrés doivent s'habiller, manger, parler comme des Français «de souche» ; de plus, ils ne peuvent jamais évoquer leur passé, leur enfance, la vie et l'histoire de leurs parents, ni l'Afrique du Nord, où parfois les parents les emmènent pour visiter la famille. Le monde de leurs parents n'est pas considéré comme l'est le monde des parents d'autres Français, comme une expérience fondamentale – à la fois commune, tout le monde a eu une enfance, et spécifique, tout le monde a eu des parents différents – dont on parle et que l'on compare avec celle de ses amis. Au contraire, dans la vision raciste, l'origine et la famille de ces Français-là est quelque chose dont ils doivent avoir honte et dont on attend qu'ils la cachent.

D'un autre côté, même quand ils s'intègrent, c'est-à-dire s'assimilent en gommant leurs origines, ils ne sont pas traités à l'égal des autres : on les appelle «différents». Leur apparence révèle cette origine et la culture honteuse qui va avec. Leur «différence» est négative, et elle est la première chose qui est perçue d'eux. C'est en ceci que consiste le *double bind* : quoi qu'ils fassent, ils ne satisferont jamais ce qu'on exige pour considérer des gens comme français, puisque ces exigences excluent par définition toute personne d'origine nord-africaine.

Que l'islam des jeunes soit une réponse à une aliénation sociale subie là où ils vivent et non la continuation d'une tradition étrangère est prouvé par le fait que cette religion est adoptée par des jeunes d'origine française qui vivent dans les mêmes quartiers et les mêmes conditions que les descendants d'immigrés, et qui se sentent aussi loin de la société dominante. L'islam est ainsi en passe de devenir en France la religion des pauvres et des exclus.

Mais la nouvelle tournure que prennent les réactions des descendants d'immigrés à leur exclusion constitue aussi une aggravation du malentendu entre eux et les Français d'origine. Ces derniers voient cette renaissance islamique comme une agression et la preuve que leur défiance était fondée. Depuis des années des tonnes de livres sont produits en France chaque année dont l'argument unique est que l'islam, de toutes les religions, est la seule à être incompatible avec la démocratie. Et la dernière affaire du voile a été pour les Français «de souche» l'occasion d'exprimer, de façon indirecte et hypocrite, une rancœur contre

les personnes d'origine maghrébine, par le biais de la défense de la laïcité et du droit des femmes¹². Pour la majorité des Français d'origine européenne, les femmes d'origine nord-africaine, en portant le foulard, font un choix absurde, choisissant l'oppression quand elles pourraient choisir la liberté. Si encore cela n'était qu'incompréhensible : mais, pire, c'est reçu comme une claque dans la figure. En portant le foulard, ces femmes font un pied de nez à la société française. En effet, cette dernière perçoit le foulard comme le refus d'une occasion inespérée pour elles de se délivrer des chaînes de la culture retardataire de leurs parents, de devenir des femmes «libérées», bref de devenir des femmes françaises.

Cela est incompréhensible, on l'a dit, non seulement pour la majorité des Français, mais pour les féministes françaises aussi. La plupart prétendent, en dépit de l'évidence qu'il s'agit d'un choix libre dans la plupart des cas, que ces jeunes femmes sont forcées par leurs pères ou leurs frères. Quand les femmes «voilées» disent qu'elles obéissent à Dieu, et pas aux hommes, personne ne les croit. D'ailleurs, personne ne leur demande rien.

Tout le débat tourne autour d'elles : comment les sauver, ou comment les empêcher de nuire à d'autres, et les personnes les plus diverses sont conviées à donner leur avis, sauf elles. Quand elles parviennent à parler et à dire qu'elles portent le foulard par choix religieux, les gens secouent la tête avec incrédulité. L'hypothèse qu'elles sont manipulées par des groupes musulmans extrémistes est la plus communément admise. Le fait que beaucoup de femmes voilées aient des convictions féministes, en France comme dans d'autres pays, occidentaux ou musulmans, n'est pas cru, et fait rire ; car l'islam, prétend-t-on, est la seule religion qui ne puisse pas être interprétée d'une façon qui accorde le moindre liberté aux femmes, ni à quiconque d'ailleurs. Le seul choix approuvé pour les femmes d'origine maghrébine, est donc toujours le même : elles doivent rompre avec leur groupe et renoncer à la religion musulmane.

Bien sûr, les questions internationales affectent le débat français. Les événements et les débats internationaux récents ont joué un rôle important dans l'exacerbation des positions. En France, les racines de la défiance vis-à-vis de l'islam sont beaucoup plus anciennes que ces événements, puisque la religion a été historiquement le prétexte utilisé pour dénier la pleine citoyenneté aux Algériens pendant cent trente ans. Mais

12. Ch. DELPHY, «Une affaire française», in Ch. NORDMAN, *Le foulard islamique en questions*, Paris - Amsterdam, 2004.

depuis vingt ans maintenant, la série de guerres contre le monde musulman – commencée par l'opposition à la révolution islamique iranienne, poursuivie par la première guerre contre l'Irak, la guerre contre l'Afghanistan puis par la seconde guerre contre l'Irak aujourd'hui – a favorisé la redécouverte de l'islam par les enfants d'immigrés nord-africains, qui voient les pays arabes et musulmans comme la première cible de l'impérialisme occidental. Mais réciproquement, les mêmes événements ont renforcé la méfiance des Français à l'égard de l'islam et des Arabes. Depuis les attentats du 11 septembre 2001 aux USA, les vieux préjugés contre l'islam, toujours soupçonné d'être intrinsèquement fanatique, se sont combinés avec une nouvelle peur d'un islam terroriste qui serait décidé à plonger l'Occident dans le sang et le chaos. Enfin le conflit israélo-palestinien joue un rôle important depuis des années. Les descendants opprimés des immigrés arabes s'identifient aux Arabes opprimés de Palestine, dans le même temps que les milieux pro-israéliens relaient en Occident l'image négative que les Israéliens propagent des Arabes. Dans les trois dernières années, les tensions qui étaient nées en 1991 avec la première guerre contre l'Irak entre les représentants officiels de la communauté juive – tous pro-israéliens – et les jeunes d'origine maghrébine sont arrivées à un point d'ébullition. Les critiques de la politique israélienne sont régulièrement taxées d'antisémitisme, un antisémitisme réel réapparaît, tandis que le racisme anti-maghrébin prend de plus en plus la forme d'islamophobie. Ainsi la question locale de la transformation de hiérarchies raciales en France en système de castes héréditaire est-elle aussi surdéterminée et exacerbée par des enjeux internationaux.

Un degré de plus dans la spirale de la séparation

Les Français pensaient que les enfants des Nord-Africains prendraient simplement la place de leurs parents, une place de travailleurs immigrés exploités, méprisés, sans droits et n'osant rien dire. Ils ont été traités comme des immigrés, comme s'ils n'étaient pas nés en France. Quand ces enfants ont demandé leurs droits de naissance, la société française a été choquée ; elle a vu chacune de leurs demandes comme la preuve de leur «incapacité à s'assimiler» et de leur «refus des valeurs républicaines». A toutes les demandes pour l'égalité et la dignité, la société française a répondu comme si ces demandes étaient injustifiées, illégitimes, une menace, et une preuve que ceux qui les faisaient ne méritaient pas d'être français. Cela a conduit à un repli des enfants de Nord-Africains et à des demandes qui sont encore plus extravagantes pour les Français, demandes dont le foulard islamique est à la fois le signe et le symbole.

Cette population a changé de cap et exige maintenant que l'islam soit traité sur un pied d'égalité avec les autres religions, qu'il soit reconnu comme une religion française. Quand ils ont demandé leurs droits de façon purement politique, on leur a répondu non. Maintenant ils demandent des droits en tant que musulmans, et le fossé s'approfondit. En effet, qu'on puisse demander des droits en tant que musulman est incompréhensible pour les Français : à leurs yeux, c'est une tare et une honte – c'est ce qui empêchait les Algériens d'être français. Ils seraient prêts à le pardonner, si les intéressés continuaient de s'en cacher. Mais qu'on l'affiche et même qu'on en soit fier ! C'est pour la société française à la fois un paradoxe et une provocation.

Epilogue : la loi sur le foulard

Le 15 mars 2004, le Parlement français a ratifié une loi interdisant le port dans les écoles publiques de signes religieux ostensibles, suivant les recommandations de la commission Stasi, après six mois d'un intense débat public reflété dans les médias par des prises de position de syndicalistes, d'intellectuels, de politiciens, de militants, *etc.* Cette controverse a divisé tous les groupes politiques et militants, au point que dans beaucoup d'entre eux il fut impossible d'arriver à une position commune. Ces divisions furent peu reflétées dans le vote mais laissent des contentieux durables, en particulier chez les féministes et dans les groupes d'extrême-gauche.

Officiellement la loi renforce un principe fondateur de la Troisième République, reconduit depuis, celui de la laïcité ; mais dans cette nouvelle version, la laïcité ou neutralité est exigée non seulement de l'Etat, mais aussi des élèves. Cependant, les arguments de fond soulevés en faveur de la loi ont été les droits des femmes, que les partisans de la loi prétendent bafoués par le port du foulard. Le foulard, tout le monde en est d'accord, est un signe d'infériorité des femmes ; certains vont plus loin et disent que c'en est un symbole sinon LE symbole ; et encore plus loin, en prétendant que pour cette raison il ne peut pas être toléré. Les opposants à la loi arguèrent que le foulard a plusieurs significations, et que les femmes qui le portent peuvent mettre en avant d'autres sens que celui de leur infériorité ; que par ailleurs il existe de nombreux signes ou symboles de l'infériorité ou de l'oppression des femmes qui sont parfaitement tolérés, voire approuvés, et que dans tous les cas et quoi qu'on en pense, exclure des jeunes filles de l'école était un traitement trop cruel puisque cela mettrait en danger leurs chances d'avoir une éducation, et que leur droit à l'éducation devait l'emporter sur tout autre considération. Ces arguments n'eurent aucune prise sur la classe politique et ne mitigèrent en rien la répulsion que les Français éprouvent à la vue d'un foulard

islamique ; un sentiment exprimé par Chirac lors d'une visite en Tunisie : «*Les Français étant ce qu'ils sont, dit-il, le foulard est une agression pour eux*».

Cependant, derrière cette répulsion, il se cache une vision non dite et coloniale de la population «arabe». Pour justifier l'interdiction du foulard, ses partisans ont eu recours à une théorie de plus en plus populaire : celle du complot islamique mondial – le «*choc des civilisations*» popularisé par Bernard Lewis puis Samuel Huntington. Cette théorie – qui constitue la toile de fond par exemple du rapport Stasi, mais aussi des articles journalistiques – permet à son tour de dire que les droits des femmes sont immédiatement menacés par les jeunes filles qui portent un foulard à l'école. En effet, cette théorie débouche sur la proposition que le port du foulard serait un galop d'essai pour les fondamentalistes musulmans qui chercheraient ainsi à «*tester les limites de la tolérance républicaine*» (Commission Stasi). Le raisonnement est le suivant : accepter le foulard aujourd'hui, c'est encourager ces fondamentalistes à continuer de saper les fondements de la République française dans le but de remplacer le code civil français par la *sharia*¹³. C'est seulement dans ce scénario-catastrophe, qui fait appel à la théorie des dominos que l'on peut voir dans le foulard une menace pour les droits des femmes. Que personne dans la communauté musulmane, encore moins arabe, n'ait jamais exprimé une telle intention, c'est non pertinent dans une théorie du complot : on ne s'attend pas à ce que les conspirateurs révèlent leurs plans.

Au fur et à mesure que le débat progressait, les accusations et les peurs exprimées devinrent de plus en plus paranoïaques, montrant ainsi aux «Arabes», musulmans ou non, que les Français, non contents de les discriminer, les tiennent en suspicion. Ce soupçon que les fondamentalistes musulmans opèrent librement dans les rangs de la population d'origine maghrébine et lui dictent sa conduite et son calendrier politique a l'effet de présenter cette population comme une cinquième colonne, volontaire ou involontaire, agissant dans le but d'un renversement islamique de l'Etat. Cette opinion extrême est propagée par des personnalités habituellement modérées, telle Corinne Lepage, ancienne ministre de l'Environnement et candidate aux dernières élections présidentielles : «*Il est incontestable qu'un bras de fer est engagé entre ceux qui voudraient que la France modifie ses traditions républicaines et ses lois pour laisser la possibilité de l'application de la charia et ceux qui veulent que l'emporte le principe d'intégration républicaine et militent [...] pour une appli-*

13 . A. GRESH, «Les faux-semblants de la commission Stasi», *Politis*, 5-11 février 2004.

cation sans failles et dans tous les domaines du principe de laïcité et celui d'égalité des droits entre hommes et femmes»¹⁴.

Les injustices subies par la population d'origine maghrébine ont été négligées au profit de la menace qu'elle est censée représenter. On le voit clairement dans la loi elle-même. La commission Stasi s'est dite «*déçue*» que les mesures pour l'intégration et contre les discriminations, qu'elle avait également recommandées, aient été abandonnées, et qu'on n'ait retenu de ses recommandations que l'aspect répressif, l'interdiction du foulard.

Cependant ces protestations peuvent paraître hypocrites ; en effet, il est plus que probable que l'accent sur le foulard, et sur la menace qu'il représente, ait été mis consciemment de façon à rejeter dans l'ombre les torts faits à la population d'origine maghrébine. La nécessité de redresser ces torts sera vue comme moins urgente dès lors que cette population est soupçonnée d'un complot anti-national.

La plupart des groupes féministes ont adopté cette argumentation, ce qui implique qu'ils aient accepté que, du jour au lendemain, la plupart des hommes politiques aient mis la défense des droits des femmes au sommet de leurs priorités. Les féministes sont entrées dans le débat selon les lignes tracées par le gouvernement, acceptant de considérer la lutte contre le port du foulard comme l'objectif prioritaire, avant des revendications anciennes, importantes et jamais satisfaites, comme la protection du droit à l'avortement, la lutte contre les violences masculines ou l'égalité des salaires.

On peut penser que ce débat aurait dû être au contraire l'occasion pour les féministes de dénoncer le *bluff* du gouvernement, son imposture quand il dit se préoccuper des droits des femmes alors que ni celui-ci ni les précédents n'ont jamais montré d'intérêt pour les combats féministes. Ce débat aurait pu être l'occasion d'exiger que ces revendications de changements dans la réalité soient satisfaites d'abord. Étonnement, la plupart des féministes ont été d'accord avec le gouvernement qu'un changement d'ordre symbolique prenait la priorité sur les changements dans la situation réelle des femmes.

Du point de vue de l'Etat, la loi est un succès. Il a fait d'une pierre trois coups. La loi sur le foulard a diminué les pressions en faveur de la lutte contre la discrimination raciale, ainsi que l'urgence de s'attaquer à la dis-

14. C. LEPAGE, «Retrouver les valeurs républicaines», *Respublica* (journal en ligne), 23 avril 2004.

crimination de genre, puisque les féministes ont accepté le marché qui consiste *de facto* à échanger la satisfaction de revendications substantielles pour une satisfaction symbolique. Enfin, ce débat a détourné l'attention pendant que le gouvernement procédait au démantèlement accéléré de l'Etat-providence.

Une division durable est née dans le mouvement féministe ; mais surtout, le fossé entre les descendants d'immigrés maghrébins et le reste du pays s'est élargi. Tandis que les premiers insistent sur leur intention d'exercer pleinement leur citoyenneté, l'Etat français vient de signifier son intention de continuer à les traiter comme des indigènes subordonnés et tout juste tolérés dans le pays.

Mais les jeunes – et moins jeunes – descendants d'immigrants ne sont plus prêts à accepter ce traitement et ce message ne fait qu'accroître leur ressentiment. La loi contre le foulard, qui accompagne une politique de répression policière de plus en plus brutale des ghettos et qui se présente comme le premier acte d'une criminalisation de l'islam, et par extension, de tous les Musulmans potentiels, loin de résoudre les problèmes, annonce un futur de tensions exacerbées.

Le Mouvement des Idées

Le droit de vote, plus qu'un symbole

Les politiques menées en Belgique en matière d'intégration des immigrés sont décidément fort contrastées. Si le scrutin régional du 13 juin 2004 a confirmé que les «nouveaux Belges» se voient confier de nombreux et importants mandats politiques, l'octroi d'un parcimonieux droit de vote communal aux étrangers non européens aura été l'occasion de scénarios parlementaires lamentables. La droite flamande s'y est distinguée, l'acharnement du *VLD* le disputant à la haine raciste du *Vlaams Blok*.

L'accord gouvernemental entre les partis socialistes et libéraux avait prévu que le problème du droit de vote communal aux non-Européens serait réglé au Parlement. Mais Karel De Gucht, le président du *VLD* avait averti ses partenaires : «pour le *VLD*, ce sera non». Il s'en est tenu à ce «non», couvrant de son autorité la flibuste menée par Hugo Coveliers. Flibuste signifie en l'occurrence piraterie : des heures durant, les élus du *VLD* et du *Blok* occupèrent la tribune du Sénat pour lire, sans en omettre une page, des catalogues de tourisme. Il s'agissait de bloquer la procédure de vote en défiant ouvertement le Premier

ministre Verhofstadt, figure de proue du *VLD*. De surcroît, le président De Gucht introduisit *in extremis* un amendement qui amputait encore la portée du texte. Excédé, le Premier ministre a joué au maître d'école, privant son ami Karel de sa responsabilité de président de parti. Désaveu largement compensé depuis lors : le même Karel De Gucht a été promu ministre fédéral des Affaires étrangères au lendemain des élections régionales du 13 juin.

Le droit de vote à l'échelon communal pour les étrangers non européens fut finalement acquis le 20 février 2004 par 80 voix pour (PS, *SP.a*, MR, CDH, Ecolo) contre 58 (*VLD*, *CD&V*, *VB*, FN). Parcimonieux, il l'est car entaché de deux discriminations : ces électeurs ne seront pas éligibles ; et ils sont tenus de prêter le serment de respect à la Constitution, ce qui n'est exigé d'aucun autre électeur.

Parallèlement aux manœuvres des flibustiers, droite et extrême-droite ont tenté d'accréditer l'idée que «la Flandre» s'opposait au droit de vote des étrangers. Les quotidiens *Gazet van Antwerpen* et *Het Belang van Limburg* ont publié en octobre 2003 les résultats d'un sondage qui demandait aux gens de se prononcer pour ou

contre l'octroi du droit de vote aux étrangers. Résultat : 79.6 % de contre en Flandre, 56.6 % dans le Sud du pays. Un sondage du *Soir* débouchait un mois plus tard sur un résultat différent : 58 % de francophones et 54 % de Flamands se déclaraient «plutôt» ou «tout à fait favorables» à la proposition. La manière de poser les questions a fait la différence. Il reste néanmoins, semble-t-il, une grosse couche de méfiance à l'égard de ces étrangers, apparentés pour certains à l'islamisme, voire à la mouvance Ben Laden.

Quel pourrait être l'impact de ce droit de vote tant redouté ou décrié ? Les experts répondent qu'ils n'en savent rien. Le chiffre de 150 000 nouveaux électeurs potentiels a été cité ; il est approximatif et à coup sûr provisoire. En effet, les naturalisations ont réduit le nombre de ressortissants marocains et turcs qui, ensemble, sont encore quelque cent mille. Par ailleurs, les flux migratoires ne s'arrêtent pas. D'autres immigrés pourraient, dans cinq ans, répondre aux conditions requises. Le poids des non-Européens qui voteraient en 2006 se limiterait en fin de compte à 26 000 personnes dont les options seraient diversifiées et se neutraliseraient mutuellement.

Si le débat au Parlement a été proprement escamoté, le *VLD* a fait valoir dans la presse ses arguments contre le

projet qui mijote depuis trente ans. Les voici : le vote de ces étrangers profitera aux francophones, la vaste majorité des Flamands est contre, il ne s'agit que de symboles. Karel De Gucht a très clairement affirmé dans une *interview* à la *Libre Belgique* (15 décembre 2001) que le refus du droit de vote aux étrangers non-Communauté européenne ne constitue pas une atteinte aux droits fondamentaux. «*Je ne suis pas prêt à avoir une querelle de symboles*», a-t-il ajouté.

Que ce droit de vote ait une portée symbolique, personne ne le conteste. Mais divers porte-parole du PS et d'Ecolo ont montré qu'au-delà du symbole, il y va d'un droit démocratique essentiel. Un Norvégien débarqué avant-hier à Bruxelles peut voter aux communales, alors qu'un Turc installé depuis vingt ans se voit écarté des urnes : affaire de symboles, vraiment ?

«*L'extension du droit de vote mettra fin à une injustice que plus rien ne justifie. Chaque fois qu'elle franchit un pas dans le sens d'une plus grande égalité entre tous, notre société se grandit*», déclarait Elio Di Rupo à l'heure du vote, évoquant «*un devoir de mémoire*» envers les immigrés.

Pour rappel, les premières initiatives parlementaires en faveur du droit de vote communal des étrangers portaient les signatures d'Ernest Glinne, socialiste, et de Marcel Levaux, communiste. Elles datent de 1971 et de

1972. Le devoir de mémoire a eu le temps de mûrir...

Autre rappel du contexte dans lequel s'est situé le dossier. A peine un an auparavant, une «grand'messe» se tenait à Val Duchesse, en présence des altesses Philippe et Mathilde, pour lancer par la voix de la ministre Laurette Onckelinx un solennel appel «à vivre les uns avec les autres, en égalité de droits et de devoirs».

Solennité et discours faisaient suite au meurtre d'un jeune professeur de religion islamique à l'athénée d'Anvers, abattu à bout portant par son voisin, un autochtone de Borgerhout. Ce meurtre à caractère raciste – il y avait eu un précédent à Schaerbeek six mois auparavant – avait suscité à Anvers des rassemblement de protestation et une forte mobilisation policière. Pour les forces de l'ordre, pour l'extrême-droite et la droite, la cause de ces remous s'appelait Dyab Abou Jahjah, un jeune Arabe de souche libanaise, domicilié à Deurne, président d'une Ligue arabe européenne. Cette Ligue a eu le tort de constituer des patrouilles de surveillance de la police, mais cette initiative – de nature à accentuer le repli communautaire – n'avait pas été frappée d'interdit par la police. La panique a cependant gagné le gouvernement : le Premier ministre annonce en séance plénière de la Chambre, le 28 novembre 2002 que Abou Jahjah va être arrêté. Aus-

sitôt fait, et ensuite défait par la Chambre du conseil d'Anvers.

Revenons à la grand'messe. Elle a eu pour heureux effet l'adoption, le 12 décembre 2002, de deux lois, l'une renforçant la répression d'actes racistes, l'autre réprimant toute discrimination, qu'elle soit liée au sexe, à la couleur de la peau, à l'origine nationale, à l'âge, à l'état de santé. Le Centre pour l'égalité des chances voit ses missions étendues. Fort bien ! Mais peut-être le plus important dans le parcours parlementaire de ces lois aura-t-il été l'éclatante confirmation que persistent des discriminations graves en matière d'embauche, de logement, d'orientation scolaire. Les victimes ? D'innombrables Mohamed, Brahim, Mustapha ou Kenza, coupables de «sales gueules» même s'ils ont la nationalité belge.

Frank Vandembroucke, alors ministre fédéral de l'Emploi et des Pensions, a fourni sur ces injustices des chiffres impressionnants. *«En Belgique, 30,7 % de la population non européenne âgée de 15 à 64 ans est au travail. En Europe, le taux d'emploi des non-Européens est de 52,6 % en moyenne... Les conséquences sont dramatiques : en Belgique, le chômage touche 33,5 % des non-Européens, le double de la moyenne européenne. La discrimination entrave l'accès des allochtones au marché du travail et doit être réprimée»* (Le Soir du 03/01/04).

Le constat du ministre est accablant, mais incomplet : dans le système scolaire aussi, la discrimination sévit et il en est de même en matière de logement. Les effets de ces frustrations cumulées sont dévastateurs. Très émues quand se produit un drame spectaculaire, les autorités semblent ne pas voir le rapport entre frustrations et colère, entre colère et repli...

Rosine Lewin

EMIM **Espace mémorial** **de l'immigration** **marocaine**

Pourquoi, dans un pays saturé de commémorations, le quarantième anniversaire de l'émigration marocaine en Belgique a-t-il pu à ce point étonner les médias, forcer l'attention de milieux les plus divers, provoquer une série d'activités scrutant au plus près la réalité vécue par des centaines de milliers de personnes, révélant la dureté du chemin parcouru en trois générations ? Comment a-t-elle pu impulser une réflexion collective sur chacun des termes de l'événement : émigration, quarante ans, Maroc ?

Je ne sais. Mais il s'est produit un choc. Avant qu'il ne soit oublié ou digéré, tentons de le mesurer.

Ce qui a frappé nombre d'observateurs, c'est la découverte, via le 40^e anniversaire, de contrastes aigus au sein de ce qu'il est convenu d'appeler «*la communauté marocaine*». On connaissait des petits délinquants et des méchants imams ; on a été surpris de dénombrier universitaires pointus (surtout en sciences humaines), comédiens de talent, femmes savantes, anciens combattants de fronts très occidentaux, peintres, théologiens, travailleurs sociaux, enseignants, journalistes, mécaniciens, musiciens, échevins, députés... Et peu après les célébrations, de découvrir même une ministre bruxelloise appelée Fadela Lanaan.

On a été surpris de devoir admettre qu'au départ de l'aventure, les Marocains de 1964 étaient ignorés ou méprisés. Leurs petits-enfants portent encore les mêmes prénoms, les mêmes noms, mais ceux de 2004 ont cessé d'être de la main-d'œuvre importée par nécessité. Ils restent néanmoins, dans l'ensemble, mal aimés et encore suspects, inscrits comme écrit Hassan Boussetta «*dans les catégories de l'illégitime et de l'indésirable*».

Il fallait donc qu'ils écrivent leur histoire. Il en est résulté notamment un ouvrage collectif sur les trajectoires des Marocains émigrés en Belgique depuis 1964. Travail de mémoire qui se sait incomplet, l'ouvrage a été coordonné par Nouria Ouali (ULB) et compte treize contributions de

sociologues, historiens et autres spécialistes des migrations, associés à diverses universités de Belgique, d'Espagne, du Maroc, des Pays-Bas*. Ce *Trajectoires et dynamiques* constitue un solide point d'appui et un stimulant à des recherches nouvelles.

Celles-ci fermentent en divers lieux. Et les multiples forums tenus dans le cadre du 40^e anniversaire en ont montré la richesse.

Côté femmes, d'abord pathétique, la volonté de reconnaître la dette contractée envers les Marocaines arrivées dans les premières années du regroupement familial. Elles venaient rejoindre leur mari dans un pays gris et lointain, dont les langues leur étaient inconnues et les mœurs surprenantes. Elles ont connu misère et humiliations, corrigées parfois par des gestes solidaires et généreux. Elles se sont battues contre l'isolement, le dépaysement. Des enfants sont nés, qui allaient devenir très vite des médiateurs habiles. Pour rappeler ces années sombres, il y aura eu des petites réunions dont des survivantes de la première génération furent les héroïnes, fleuries et honorées. Il y eut aussi des colloques remarquablement

préparés, tel celui qui s'est déroulé au théâtre du Résidence-Palace. La gravité des injustices commises envers des épouses «répudiées» est apparue au travers de rapports accablants, mais aussi de sketches drôles. L'évolution des rôles familiaux, le relatif déclin de l'autorité paternelle, une redéfinition jamais achevée du masculin et du féminin, la place des grands frères, les itinéraires scolaires souvent heurtés, l'attrait de la drogue sur fond de précarité... tout cela a été analysé avec sérieux, étant entendu que le thé à la menthe et les gâteaux aux amandes n'étaient jamais loin.

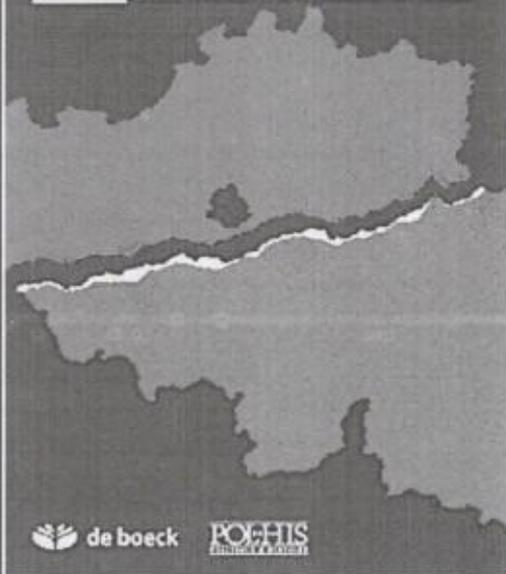
Il y eut aussi des rencontres moins majestueuses : forum sur la santé des immigrés depuis le moment où la convention d'Etat à Etat de 1964 faisait à la santé une place plus que modeste ; forum sur la vie associative des Marocains de Belgique – à laquelle les organisations syndicales donnèrent une première impulsion, etc. Additionnez à tout cela expositions, concerts, spectacles – mention spéciale à *Gembloux* de et avec Sam Touzani et Ben Hamidou – animations à gogo, vous aurez un aperçu non exhaustif de ce jubilé pas ordinaire.

Rosine Lewin

* Nouria OUALI (éd.), *Trajectoires et dynamiques migratoires de l'immigration marocaine de Belgique*, Academia Bruylant, Collection Carrefour, Préface d'Anne Morelli, 390 pages.

L'ÉTAT DE LA BELGIQUE

1989-2004 QUINZE ANNÉES À LA CHARNIÈRE DU SIÈCLE



*L'état de la Belgique
1989-2004 Quinze années
à la charnière du siècle*

Marie-Thérèse Coenen,
Serge Govaert,
Jean Heinen

éditions De Boeck
Collection : POL-HIS

Bien des choses ont changé depuis la création de la collection POL-HIS. Ses deux premiers titres paraissent fin 1989. C'est l'année où les réformes institutionnelles donnent à la Belgique le visage d'un véritable Etat fédéral dont l'appellation sera d'ailleurs consacrée par la révision de la constitution de 1993. C'est aussi l'année de la chute du Mur de Berlin qui ouvre une période de refondation du projet européen.

La mutation de nos structures politiques s'est poursuivie parallèlement à la construction européenne engendrant pour elles de nouvelles

contraintes. Les partis, qui ont connu de profonds changements, sont à la recherche de nouvelles légitimités. Autre signe de changement : l'émergence de l'idée d'un Etat social actif conduit à s'interroger sur l'évolution de notre sécurité sociale. La société pour sa part a évolué, comme en témoignent, par exemple, le débat sur la laïcité et les religions ou encore, l'exigence citoyenne d'une réforme de la justice.

1989-2004 : quinze années d'évolution de notre vie publique sur laquelle le présent ouvrage entend faire le point, à la charnière du siècle.

L e c t u r e s

Féminité, minorité, islamité **Questions à propos du hijab**

coordonné par FABIENNE BRION

Academia Bruylant, 2004

Une profusion de documents et de réflexions ont été édités autour de la signification multiple du foulard islamique. Parmi tous ces titres, un recueil de petite dimension, coordonné par Fabienne Brion, m'a paru particulièrement stimulant. Intitulé *Féminité, minorité, islamité*, il fait suite à une rencontre organisée il y aura bientôt deux ans dans le cadre du programme «Faire part» de la Fondation roi Baudouin. Il n'a pas vieilli pour autant. Le titre indique bien la transversalité de l'approche, dans laquelle Brion voit *«une invitation à franchir le pas qui va du simple voile que portent des musulmanes au double nœud de ses usages et de ses fonctions pour des non-musulmans»*.

La rencontre de Louvain-la-Neuve a mis en lumière l'existence de dispositifs d'exclusion et de marginalisation des femmes musulmanes. Il en est ainsi du foulard, depuis une vingtaine

d'années, en pays d'immigration maghrébine. Par ailleurs, depuis plus de cent ans, la question de la femme en Islam fonctionne comme un dispositif servant à légitimer la domination exercée par des occidentaux sur des populations musulmanes, *«au prétexte de la domination exercée par les hommes musulmans sur les femmes musulmanes»*. D'amalgame en amalgame, l'émergence d'un féminisme intérieur à l'Islam a été longuement entravée, et l'est encore. Que ce féminisme en gestation puisse prendre l'aspect d'une (re)découverte religieuse, les recherches de plusieurs contributeurs le démontrent, et en particulier les entretiens de Brion avec Aisha, une jeune fille qui a choisi le voile pour cesser d'être une *«personne déplacée»*, pour se trouver une identité... Mais ce constat ne mène pas à la conclusion que le cheminement religieux épuise les significations du *hijab*. Le *hijab* est aussi un cri, écrit Brion dans son introduction. Un cri contre la réduction à l'état de «bras» des parents et grands parents de jeunes filles aujourd'hui porteuses du foulard. Un cri contre l'occultation de l'histoire de l'immigration.

Parmi les contributeurs au recueil, Nadia Ben Mohamed analyse les effets du port du foulard sur le marché de l'emploi : le refus d'embauche est dominant. Nousha Bensalah, sociologue elle aussi, prolonge l'analyse en examinant les conséquences «neutralisantes» du port du foulard sur l'ascension sociale des jeunes musulmanes. Jean Jacqmain situe délibérément le problème sur le plan du genre et montre que l'affirmation abstraite de l'égalité des sexes risque d'aggraver la discrimination de genre. Avec Nfina Bouselmati, Hocine Mohamed Benkhera, Eric Chaumont, Ouardia Derriche, Eliane Deproost et Jean-Pierre Dupont le débat porte davantage sur les enjeux du port du *hijab* par rapport aux droits belge et européen et par rapport au droit musulman.

On vous le disait : petit recueil, mais substantiel.

RL.

Mémoires sur la Régence et la Question royale

ANDRÉ DE STAERCKE

éd. Racine, 2003, 380 pages

Les anti-léopoldistes avaient de bons arguments pour défendre leur cause. A titre posthume, André de Staercke leur fournit des arguments supplémentaires, d'une pertinence percutante.

André de Staercke est mort en 2001 ; il avait 88 ans et avait abandonné la politique depuis longtemps. Brillant élève des jésuites, croyant fervent mais atypique, l'homme a joué un rôle important mais peu visible dans la politique belge entre 1943 et 1950. Les documents et textes qu'il a laissés ont été édités à sa demande par feu Jean Stengers et par Ginette Kurgan-Van Hentenryk.

En 1942, il quitte la Belgique occupée, où Léopold III a décidé de rester comme «prisonnier de guerre», pour rejoindre Londres. Il devient presque aussitôt, à titre intérimaire, chef de cabinet du Premier ministre Pierlot et secrétaire du Conseil des ministres. Pas de «petits boulots» pour André de Staercke...

Au début de l'année 1945, en Belgique libérée, il est nommé secré-

taire du prince Charles, devenu Régent. Ce sont des années d'âpres affrontements : gauche contre droite, mais aussi au sein de la droite catholique et, bien sûr, au sein de la famille royale.

Sur cette âpreté, de Staercke apporte un témoignage précis, parfois féroce. De sa plume élégante, d'un classicisme un peu désuet, il retrace les positions des gouvernements Pierlot puis Van Acker, les tentatives (toujours vaines) de faire comprendre à Léopold III que son comportement nuit gravement à la monarchie et au pays, relate les « négociations » avec ce roi toujours convaincu d'avoir raison contre tout le monde. Car l'opposition d'André de Staercke à Léopold III est fondée sur son attachement à la monarchie et sur sa conviction que le dictateur raciste nommé Hitler perdra la guerre.

Un des points centraux qu'André de Staercke met en lumière est l'interprétation vicieuse que Léopold s'est entêté à donner de la Constitution belge. « Il crut toujours qu'elle était un statut qu'il fallait défendre contre le pouvoir législatif » : il nourrissait en effet un solide mépris à l'égard du Parlement. C'est au nom de la Constitution qu'il prétendait sanctionner ceux qui l'avaient respectée. A cela s'ajoutent « une mystique de la mission » dont

Léopold se croyait investi, et la quasi inébranlable confiance qu'il eut dans la victoire hitlérienne.

A cela s'ajoute aussi le rôle joué par Liliane de Réthy et par la *camarilla* de l'entourage, larbins enfermés dans leur bulle, loin des réalités de la Belgique et du monde. Cela nous vaut quelques portraits (grand maréchal Comet, comte Capelle, baron Van Zuylen) où le picrate n'est pas nécessaire tant éclate la médiocrité des personnages. André de Staercke règle aussi quelques comptes personnels, par exemple à l'égard de Van Zeeland et dit tout le mal qu'il pense de la reine Elisabeth, « dénuée de tout sens politique » et qui avait « choisi » Léopold contre Charles... Il ne ménage pas le nonce apostolique, M^{gr} Micara, dont la place sous l'occupation était à Londres, auprès du gouvernement belge, mais qui ne rejoignit jamais son poste.

Au delà des anecdotes et des confidences, ces *Mémoires* constituent un document de poids pour la connaissance de la Question royale – ce qui ne veut pas dire que toutes les appréciations d'André de Staercke, par exemple sa déférente affection pour Salazar, nous paraissent fondées.

RL.

L'eurocommunisme en Belgique

NICOLAS NAIF

édité par le
Centre des archives
communistes
et le Centre d'Histoire
et de sociologie des gauches

Bruxelles, 2004, 356 pp., 23 euros

Pour analyser l'accueil réservé par le Parti communiste de Belgique à l'idée de l'eurocommunisme, on ne pouvait assurément s'enfermer dans la douzaine d'années où l'idée – et le mot – furent débattus puis abandonnés, au sein du mouvement communiste. Le sous-titre du travail de Nicolas Naif est explicite : *Crises et débats autour d'une voie belge au socialisme (1954-1982)*.

Pour rappel, ce sont les communistes italiens, français et espagnols qui, dans les années 1970, ont adopté avec des nuances propres, le terme symbolique d'eurocommunisme pour signifier leur volonté de se démarquer du «modèle» soviétique. Des communistes belges ont tenté d'amener la direction de leur parti à rallier le mouvement.

Le ralliement n'a jamais été que formel, et encore. La volonté de se démarquer du «modèle» et d'affirmer le lien entre démocratie et socialisme

était cependant ancienne. C'est cette histoire que nous narre Nicolas Naif, avec clarté et précision.

Peut-être la référence dans le sous-titre à l'année 1954 est-elle discutable. 1954, c'est le fameux Congrès de Vilvorde, devenu mythique au fil des ans, mais véritablement «*moment unique dans l'histoire du PCB*», voire des partis communistes, puisqu'il a défenestré la direction en place, condamnée pour sectarisme et bureaucratisme. Il s'est agi d'une rupture avec des pratiques relevant du stalinisme, rupture qui s'accommodait (en ouverture des assises) d'un fervent hommage à Staline, décédé l'année précédente.

Sans sous-estimer l'importance de l'événement, on pourrait plaider pour une autre datation que celle de Nicolas Naif, et suggérer 60-82 plutôt que 54-82, l'auteur reconnaissant volontiers l'apport significatif du congrès de 1960 dans la recherche de «*voies belges*» au socialisme. Mais n'ergotons pas sur une date. L'essentiel est ailleurs.

L'essentiel est d'abord, nous semble-t-il, dans la finesse de perception du jeune historien nommé Naif. L'objet de son étude n'est pas «dans le vent», c'est le moins qu'on puisse dire. Mais l'histoire du PCB est complexe et passionnante. Concourent à cette complexité, la position de carrefour cultu-

rel de la Belgique, le passé de sa classe ouvrière, une marginalité presque constante, le rôle des militants communistes qui de 1921 à 1989 ont lutté pour donner consistance et dynamisme à leur parti.

«*La force des mots est plus grande que partout ailleurs*», observe Naif à propos des textes officiels du PCB, et singulièrement à propos d'une thèse du 13^e congrès intitulée «*La marche au socialisme dans les conditions particulières de la Belgique*». C'est vrai qu'au niveau de ceux qui élaboraient les thèses des congrès, chaque mot était pesé et parfois âprement discuté. La «*force des mots*» était-elle aussi considérable au niveau des adhérents de la base ? On peut douter d'un acharnement général à lire des documents congressuels, toujours amples, parfois subtils. Certes, statutairement et pratiquement ces documents étaient débattus en assemblées des sections locales et d'entreprise. Et l'auteur a cent fois raison de souligner «*la vigueur et la publicité des débats internes*» et d'ajouter : «*Peu de partis politiques pouvaient se vanter d'avoir des discussions aussi ouvertes et aussi variées*». Cela dit, et bien dit, la force des mots était variable, et sans doute existait-il ici ou là une tendance à transformer les raisonnements les plus nuancés en slogans.

Comment le PCB est-il passé d'un attachement inconditionnel à l'URSS, au stade de la solidarité critique, puis à une solidarité de plus en plus critique ? Que signifie le concept de solidarité par rapport à celui d'autonomie ? Comment la revendication d'autonomie pour chaque parti se concilie-t-elle avec celle de «*camp de la paix*» ?

L'étude de Naif montre combien l'évolution est tourmentée. De 60 à 68, l'aspiration à l'autonomie s'exprime de manière de plus en plus précise. La longue période où toute critique de l'URSS passait pour iconoclaste est officiellement dépassée. En janvier 76, Jean Terfve alors vice-président du PCB, signe une chronique dans *Le Soir* où le mot «*eurocommunisme*» apparaît pour la première fois sous la plume d'un dirigeant communiste belge. Avec les précautions que voici : «*La liberté des composantes du mouvement (communiste international) et l'autonomie de la recherche de leurs propres voies n'est pas en contradiction avec l'impératif de leur entente et de leur solidarité qui d'ailleurs, sert aussi bien les communistes que leurs alliés en puissance*».

En réalité, la (ou les) contradiction(s) sont apparues vives et fortes. Il est vrai que la guerre froide les aiguïait : l'Union soviétique était à la fois un contrepoids à l'impérialisme améri-

cain, et le pays qui violait droits et libertés individuels. On soutenait le contrepoids et on dénonçait la torture – ce qui s'apparentait parfois à d'irritants exercices d'équilibre.

Ils ont été nombreux et actifs les militants du PCB – surtout bruxellois et gantois – à opter pour l'eurocommunisme, persuadés que le choix des PC italien, français et espagnol était une chance de sortir des équivoques de la solidarité critique, la condition d'un essor décisif de l'action communiste en Europe occidentale. L'auteur cite à bon escient les noms (et des textes) de Jacques Moins, Jean-Paul Vankeerbergen, Jean Dubosch, Jean-Marie Chauvier, Jef Turf. Qu'on n'en déduise pas qu'ils furent les seuls à condamner les atteintes à la démocratie et aux droits de l'homme perpétrés en URSS : à cet égard la prudence quasi proverbiale des communistes belges a reçu quelques démentis cinglants – notamment le rapport de Claude Renard au Comité central de décembre 78, et la sévérité de critiques émises bien avant cette date dans *Le Drapeau rouge* par plusieurs rédacteurs.

Mais l'eurocommunisme avait évidemment une dimension internationale, même si celle-ci n'a guère été structurée. Deux grands partis, plus un moins grand mais très prestigieux appelaient à un combat commun. Quelle serait la place du petit PCB dans cette aventure, alors qu'il était encore marqué par la scission prochinaise, que l'expérience de l'Union démocratique et progressiste lancée par René Noël avait échoué et que plusieurs fédérations ouvrières s'entenaient à une vision mythique de l'URSS ? *«Un processus de désintégration était en marche»*, vers 1976 acte l'auteur.

Ainsi s'éclaircissent les longues hésitations de dirigeants, hantés par le souci de concilier les courants et la crainte de voir éclater le parti.

Dans une conclusion très attachante, Nicolas Naif écrit : *«Plus que le seul PCB, c'est l'ensemble du mouvement communiste qui aurait dû se transformer»*. La mutation n'a pas été entreprise et le petit navire a sombré.

Quoi qu'il en soit, les recherches de Nicolas Naif aident à pénétrer dans l'histoire récente d'un parti mal connu.

MM.

Les CM – numéros parus ces dix dernières années

- La Wallonie et ses intellectuels co-édition *Toudi* n°7 187, novembre 1992
- Rejets/reconstructions du politique 188, janvier-février 1993
- Sport : jeux et enjeux 189, mars-avril 1993
- Dossier liégeois 190, juin-juillet 1993
- Femmes / histoire au tournant du siècle 191, août-sept. 1993
- Notre adieu au roi 192, nov.-décembre 1993
- Etre de gauche et maçon ? 193, février-mars 1994
- Positions matérialistes sur l'écrit 194, juin-juillet 1994
- Régions, régionalisme :
conjuré le crépuscule industriel ? 195, août-septembre 1994
- Y a-t-il un économiste (socialiste) dans l'avion ? 196, décembre 1994
- Parcours dans le monde catholique *réédition* 197, février-mars 1995
- La droite existe. Et la gauche ? 198, mai 1995
- Notes d'Amérique latine 199, juillet-août 1995
- Dérives sécuritaires 200, nov.-décembre 1995
- Luxembourg, un échantillon d'Europe 201, avril-mai 1996
- *Numerus clausus* et enseignement 202, juin-juillet 1996
- Néolibéralismes, renouvellements régressifs
et totalitarisme marchand 203, août-septembre 1996
- William Morris, un héritage rouge et vert
et centenaire 204, nov.-décembre 1996
- Services publics: on brade? 205, avril-mai 1997
- Ce qui ne peut plus durer en Belgique 206, juin-juillet 1997
- De la Yougoslavie à la Belgique 207, octobre-nov. 1997
- L'Afrique nouvelle est-elle arrivée? 208, janvier-février 1998
- Chiapas dialogue pour la dignité 209, juin-juillet 1998
- 150 ans (et ½) après le manifeste 210, sept.-octobre 1998
- Bruxelles : mixité sociale en théorie, ... 211, déc.- janv. 1998-99
- Des sciences et des hommes 212, juin-juillet 1999
- Albert Marteaux 1886-1949 213, nov.-décembre 1999
- A l'Est, dix ans de recyclage des nomenklaturas 214, décembre 1999
- Casino planétaire 215, avril-mai 2000
- La prostitution : un droit de l'homme ? 216, juin-juillet 2000
- Fédéralisme - stop ou encore ? 217, oct.-nov. 2000
- Mal-être au travail 218, déc.-janvier 2000-01
- Casino planétaire - suite : résister 219, juin -juillet 2001
- école@business.com 220, nov.-décembre 2001
- Lézards plastiques 221, mars-avril 2002
- Petites fleurs rouges de la grande grève - 1960-65 222, juin-juillet 2002
- L'Europe avant le Big-bang 223, octobre-nov. 2002
- Etre de gauche et flamand 224, avril-mai 2003
- Copernic : le manager, soleil de la fonction publique 225, août-sept. 2003
- 1302 revisité/herbekeken 226, sept.-oct. 2003
- Le socialisme est-il solluble dans l'Ethique ? 227, avril-mai 2004
- L'épreuve du blairisme 228, août-sept. 2004

Les *Cahiers Marxistes*
sont déposés
dans les librairies suivantes :

- ABELARD Bouquinerie
Rue F. Dons, 5 (Quartier ULB) - 1050 Bruxelles
- AGORA Louvain-la-Neuve
Agora, 11 - 1348 Louvain-la-Neuve
- ALINEA
Rue Beaumont, 21 - L- 1536 Luxembourg
- A LIVRE OUVERT
Rue St Lambert, 116 - 1200 Bruxelles
- LA DERIVE
Grand'Place, 10 - 4500 Huy
- LIBRAIRIE FILIGRANES
Av. des Arts, 39 - 1000 Bruxelles
- LE LIVRE INTERNATIONAL
Bd. Lemonnier, 171 - 1000 Bruxelles
- L'ILE AUX CHATS
Rue Defacz, 62 - 1050 Bruxelles
- LIBRAIRIE ANDRE LETO
Rue d'Havré, 35 - 7000 Mons
- LIBRAIRIE ENTRE-TEMPS (Centre culturel Barricade)
Rue Pierreuse, 19/21 - 4000 Liège
- LIBRIS - TOISON D'OR Espace Louise
Av. de la Toison d'Or, 40/42 - 1060 Bruxelles
- POINT VIRGULE
Rue Lelièvre, 1 - 5000 Namur
- PRESSES UNIVERSITAIRES DE BRUXELLES
Av. Paul Héger, 42 - 1050 Bruxelles
- TROPISMES
Galerie des Princes, 11 - 1000 Bruxelles
- WALLONIE - BRUXELLES
Rue Quincampoix, 46 - F - 75004 Paris

REVUE BIMESTRIELLE ISSN: 0591-0633

Editeur responsable: Pierre Gillis
6, N-D Débonnaire
7000 - Mons

Production, propriété & copyright : FREE, mouvement
d'éducation permanente reconnu par la Communauté française
Membre de l'Association des Revues scientifiques et culturelles

Dépôt: Bruxelles X

8 EUR