

Vivre ensemble

PLURALISME CULTUREL MIGRATION DIVERSITÉ RELIGIEUSE



Au-delà des débats sur les chiffres en matière migratoire

PAR MOULOUD IDIR

La ministre de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion, Kathleen Weil, a rendu public l'automne dernier le Plan d'immigration du Québec pour l'année 2017. On y apprend que le Québec envisage de recevoir autour de 51 000 personnes immigrantes, toutes catégories confondues. Le gouvernement a aussi annoncé la mise sur pied d'un comité interministériel sur l'immigration.

Sur ces 51 000, c'est plus de 60 % qui seront des immigrants sélectionnés sur la base de « leurs compétences » et de « leur contribution économique au marché du travail ». Le poids des acteurs privés s'avère ici déterminant. On se retrouve donc loin de l'accueil généreux. Ce sont des gens formés par des budgets étatiques de pays le plus souvent déjà désavantagés dans la division internationale du travail que nous recevons et pour lesquels notre société constitue un pôle d'attraction.

Le poids des regards anxiogènes

Les débats sur les seuils d'immigration sont interminables et polarisés. On peut poursuivre le débat éternellement sur le nombre de personnes à recevoir que l'on n'arriverait pas à un argument qui clôt de façon irréfutable les questions nombreuses soulevées par les uns et les autres. Si certains prônent la réduction du nombre d'immigrants – en appelant notamment à des politiques plus natalistes –, force est de reconnaître qu'un tel choix par le Québec serait somme toute contraire à ce qui se fait dans la grande majorité des pays industrialisés.

Le démographe Victor Piché nous rappelait récemment¹ de simples données d'un rapport de l'ONU de 2013

sur les politiques migratoires dans le monde. On y apprend que la proportion des « pays développés » qui visent à réduire l'immigration était de 60 % en 1996, mais seulement de 10 % en 2011. Ce rapport, ajoute-t-il, indique en somme que la vaste majorité des pays considèrent qu'ils ont besoin de l'immigration et qu'elle leur est indispensable. Il y a lieu de se demander en quoi le Québec ferait exception à cela. Et pourtant nos débats donnent lieu, dans certains segments de la société, à un courroux anti-immigration de plus en plus désinhibé.

Des études² ont cependant montré la faiblesse et les limites des arguments et approches anxiogènes en matière migratoire, qu'il s'agisse de l'apport de l'immigration à l'économie canadienne ou du maintien de l'équilibre démogra-

sommaire

Dieu hôte : accueil de l'autre et hospitalité inconditionnelle

CLAUDIO MONGE 3

Une expérience de dialogue privilégiant le pluralisme et la lutte contre l'oppression

JANET DENCH 9

Un féminisme islamique en dialogue : une chance pour le féminisme et un approfondissement de la foi

SAMIA AMOR 11

Recension de livre : *La guerre des civilisations n'aura pas lieu. Coexistence et violence au XXIe siècle*

ANDRÉ BEAUCHAMP 16

prique dans le Canada, pour nous en tenir à ces deux seuls aspects. Ces études abordent de façon détaillée et sans complaisance la complexité de l'immigration et ses corrélations avec différents enjeux.

Un choix de société

On peut d'ailleurs se demander, en suivant les conseils d'un démographe et économiste comme François Héran, si, en invoquant « les capacités d'accueil » des sociétés comme le font certains, on ne présente pas le problème à l'envers. Aux arguments affirmant notamment que l'immigration n'a pas de lien avec le dynamisme économique ou qu'elle constitue un fardeau aux finances publiques, on peut rétorquer que les migrants posent les mêmes défis que toute hausse de population. Et au moment du baby-boom, alors que la pénurie de logements était à son comble, on ne s'est pas demandé s'il était raisonnable de limiter les naissances.

Ce qui soulève une question de fond : quels choix politiques sommes-nous collectivement prêts à faire? Car il s'agit bien ici d'un choix de société. Ce sont nos structures d'accueil et notre volonté politique qu'il faut avoir à l'esprit. Et à cet égard, les recherches ne permettent pas d'affirmer que le Québec est incapable d'accueillir un nombre plus élevé d'immigrants.

On peut répondre dans le même esprit aux arguments de ceux qui avancent que les emplois doivent d'abord être offerts aux personnes natives, un point de vue qui tend à céder à une conception assez simpliste de l'économie et du marché du travail, réduits à un réservoir bien précis.

Et, c'est surtout perdre de vue que les immigrants n'occupent pas seulement des emplois déjà existants, mais qu'ils contribuent à en créer de nouveaux en induisant de nouvelles possibilités. La société n'est pas une donnée fixe et immuable dont on peut tout prévoir. Elle se réinvente et se re-produit dans des modalités contingentes et non données d'avance.

Pour un accueil égalitaire et démocratique

Les débats actuels sur l'immigration ne doivent pas se limiter au nombre de personnes, mais doivent s'ouvrir à une interrogation encore plus fondamentale. Il faut poser en parallèle ces débats dans une perspective de justice sociale et de citoyenneté active. Il faut se rendre à l'évidence que la citoyenneté, comme la démocratie, ne s'octroient pas mais qu'elles se prennent et s'élargissent dans un acte qui démocratise la démocratie.

La citoyenneté est en quelque sorte conceptuellement liée à une « référence originnaire à l'insurrection » ainsi qu'au débordement de ses frontières. Ce qui induit un élargissement de l'espace du commun. Elle évoque une « capacité collective d'instituer l'espace de la politique » où puisse se dire et s'énoncer le juste et l'injuste, voire l'acceptable et inacceptable. Mais surtout réinterroger le décompte social traçant les frontières de l'inclusion et de l'exclusion.

Il faut replacer les débats sur l'immigration dans cette optique. Et cela va des questions touchant à l'accueil des migrants jusqu'aux formes inédites et à imaginer de vivre-ensemble. Une perspective démocratique se voulant critique et sans cesse perfectible devrait se réjouir des défis de l'accueil et de l'hospitalité. L'enjeu de l'immigration ainsi abordé serait l'épreuve au cours de laquelle la démocratie prouverait la supériorité de son idéal, notamment en apportant le témoignage de sa faculté d'adaptation face à la contingence, héritée de sa culture de la conflictualité et de son caractère éminemment « historique »³. ●

Retour au sommaire



Le webzine *Vivre ensemble* est consacré aux débats sur l'immigration, la diversité religieuse et le pluralisme culturel. Il a un parti pris pour la justice sociale et une citoyenneté active.

Coordination: Mouloud Idir (midir@cjf.qc.ca)
Mise en page : Christiane Le Guen
Corrections: Christine Cadrin-Pelletier et Denis Dionne

Pour s'abonner à la liste d'envoi :
<http://www.cjf.qc.ca/fr/ve/inscription.php>

Le webzine est une production du secteur Vivre ensemble du Centre justice et foi.

ISSN 2291-1405
Reproduction autorisée avec mention complète de la source.

www.cjf.qc.ca

1 http://plus.lapresse.ca/screens/dc6713c3-9cf5-419da5fa-e1e1236972a4%7C_0.html

2 Sébastien Arcand en évoque plusieurs dans cette note critique : « Posologie d'une lecture », *Recherches sociographiques*, vol. 53, n° 2, 2012, p. 451-466. Accessible sous ce lien : <http://www.erudit.org/revue/rs/2012/v53/n2/1012408ar.pdf>

3 Voir à cet égard les stimulantes réflexions de Martin Deleixhe, notamment : *Aux bords de la démocratie. Contrôle des frontières et politique de l'hospitalité*, Paris, Classiques Garnier, coll. « PolitiqueS », 2016, 218 pages. Un texte de Martin Deleixhe est attendu dans le webzine *Vivre ensemble* dans les prochaines semaines.

Dieu hôte : accueil de l'autre et hospitalité inconditionnelle

PAR CLAUDIO MONGE

Ce texte est la conférence d'ouverture donnée dans le cadre du colloque « Dieu hôte et accueil de l'autre. L'hospitalité dans les traditions abrahamiques » conjointement organisé les 26 et 27 février 2016 par le Centre justice et foi et l'Institut de pastorale des Dominicains.

Nos politiques d'accueil, fondées sur l'économie, manifestent une volonté de ségrégation ou de contrôle de l'hôte accueilli. Face à ce constat, nous avons besoin de raviver l'esprit originaire de l'hospitalité sacrée. L'hospitalité des religions abrahamiques entend montrer que le beau geste de l'accueil n'est pas une simple interaction entre des êtres humains. Il devient alliance entre le divin et l'humain, lieu d'échange d'un don.

Extraits du roman *Eldorado* lus avant la conférence.

Les migrants sont plus de 500, entassés, au milieu des arbres et de couvertures. Il y a un chef par nationalité. Les Maliens, les Camerounais, les Nigériens, les Togolais, les Guinéens et les Libériens, chaque communauté a désigné un chef pour prendre les décisions qui concernent tout le groupe. Si nous nous ruons sur les barrières de Ceuta de nuit – dit Abdou – si nous sommes aussi nombreux à courir avec rage, ils ne pourront pas tous nous arrêter. C'est à cela qu'il faut travailler désormais. La barrière qui sépare Ceuta du Maroc fait 6 mètres de haut. Mais il est des endroits où elle n'en fait que trois. C'est là que nous attaquerons. Nous avons la nuit et la journée pour construire des échelles. Il faut partir à l'assaut de Ceuta comme d'une citadelle. Si nous passons de l'autre côté, nous sommes sauvés. Une fois passés, nous ne pouvons plus être renvoyés. Une fois passés, nous sommes riches. Il suffit d'un pied posé sur la terre derrière les barbelés, un petit pied pour connaître la liberté... Nous allons courir comme des bêtes et cela me répugne. Nous allons oublier les visages de ceux avec qui nous avons partagé nos nuits et nos repas depuis six mois. Nous allons devenir durs et aveugles...[...] Je ne veux pas répondre à Boubakar, mais il continue à parler et à me serrer le bras. « Si tu tombes, Soleiman, ne compte pas sur moi



pour revenir sur mes pas. C'est fini. Chacun court. Nous sommes seuls, tu m'entends? Tu dois courir seul. Promets-le moi ». Alors je cède. Et je promets à Boubakar. Je lui promets de le laisser s'effondrer dans la poussière, de ne pas l'aider si un chien lui fait saigner les mollets. Je lui promets d'oublier qui je suis. Nous nous en remettons à Dieu parce que nous savons que nous ne pouvons pas compter sur nous. Nous serons sourds aux cris de nos camarades, et nous prions que Dieu ne le soit pas. Je vais me concentrer sur mon corps. Le souffle. L'endurance. Je serai fort. C'est l'heure de l'être. Une fois pour toutes. Mais je me pose cette question : si je réussis à passer, qui sera l'homme de l'autre côté? Et est-ce que je le reconnaitrai ?

L'Eldorado et sa force d'attraction

Il y a 10 ans, Laurent Gaudé, jeune romancier et dramaturge français, lauréat du prix Goncourt en 2004, écrivait *Eldorado*. Un roman bouleversant, un récit croisé sur la tragédie des migrations africaines vers l'Europe. Migrations qui continuent de nos jours, même si elles ont été quelque peu éclipsées médiatiquement par l'actuelle tragédie

L'auteur, dominicain, est responsable du Centre de documentation interreligieuse des Dominicains d'Istanbul et consultant auprès du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux depuis 2014.

[Retour au sommaire](#)

des migrants syriens. Dans le roman, tout se passe en Méditerranée, lieu de confrontation entre les pauvres hères d'Afrique qui veulent passer et la police des frontières qui doit défendre comme un bastion, comme la dernière citadelle, l'entrée de l'Europe. Récit croisé. Car c'est d'abord la vie de souffrance et d'abnégation du commandant Piracci, gardien de la citadelle Europe, un navigant au large des côtes italiennes et traqueur de migrants désespérés.

Un jour, une femme le suit et lui demande une arme pour tuer le passeur qui lui a permis d'entrer en Europe sans son fils, sacrifié au Dieu de la mer sur une embarcation de misère abandonnée par les marins-brigands. Piracci ne sait plus quoi faire : il comprend s'être battu non seulement pour rien, mais surtout contre une humanité en mouvement. Il se révolte contre un système qu'il a servi pendant vingt-ans. Il abandonne tout, se défait de lui-même en devenant un vagabond. Il reprend désormais le voyage dans le sens inverse, vers l'Afrique. Il veut essayer de comprendre les sources et les motivations poussant ces gens désespérés à quitter leur terre à la recherche de l'Eldorado. Au risque de leur vie.

Par un mouvement inverse, mais paradoxalement identique, l'histoire de deux frères soudanais, qui quittent leur terre pour tenter leur chance en Europe, s'offre au lecteur. Leur chemin sera long, pénible, fait d'abnégation constante et de violence. À commencer par la séparation : car l'aîné, Jamal, n'a accompagné son cadet que pour le pousser en avant; lui se sait perdu, mangé par la maladie. Alors Soleiman va tout endurer : les brigands, la faim, la fatigue, les coups - ceux qu'il reçoit en nombre et ceux qu'il donne le premier. Les humiliations des pauvres gens ponctuent les pages. Toutes les lâchetés et calculs pour survivre sont évoqués. Tel est le tribut de ces parcours migratoires. Pour atteindre l'Europe. Une Europe forteresse.

Des vies en lambeaux : noire Méditerranée

D'après les spécialistes, fermer les frontières ne résout aucunement les enjeux posés par les mouvements inéluctables de populations : les stratégies de contournement se multiplient. Chaque fois qu'on ferme une porte, une autre s'ouvre ailleurs. C'est sans fin. Les migrants ont réinventé la route de l'ex Yougoslavie,

de la Turquie à la Serbie via la Grèce et la Macédoine. Ceuta et Melilla - dont il est question dans l'extrait littéraire qu'on vient d'entendre - sont des enclaves espagnoles au Maroc. La barrière, que le roman *Eldorado* décrit, a été construite par

l'Espagne à partir de 2001 pour un montant de 30 millions d'euros payés en partie par l'Union européenne, dont aujourd'hui le projet politique risque l'effondrement justement à la suite de la crise liée aux phénomènes migratoires. Mais Ceuta n'était que la première des dizaines de barrières qui se seraient multipliées partout en Europe¹.

Profonde déception pour qui avait vécu, avec une émotion indicible, le moment historique de la chute du mur de Berlin, il y a 25 ans. Frustration totale aussi, quand on constate qu'au pied des murs de barbelés, des centaines de personnes ont déjà perdu la vie : 244 victimes durant le seul mois de janvier de cette année 2016. Selon l'Organisation internationale pour les migrations (OIM), au moins 350 enfants sont morts en Méditerranée dans l'indifférence quasi générale, seulement depuis septembre 2015². L'Occident est en train de réduire ces histoires tragiques en pures et seules données statistiques. Et quand des êtres humains deviennent une simple statistique, ils ont déjà perdu leur visage et donc leur humanité.

Aujourd'hui, on certifie une apparente désintégration de la communauté humaine, déchirée par la montée d'un souci identitaire obsessionnel qui est, en réalité, l'expression paradoxale d'une crise des identités, autrement dit, d'une faiblesse identitaire. Désintégration versus intégration, comprise comme « cohabitation », à savoir la capacité de vivre ensemble dans le respect des différences et des distinctions. S'agissant de l'intégration, il y a certes une question fondamentale qu'on doit se poser : peut-on vivre de vrais rapports avec les autres, sans ostracisme mais aussi sans désir d'uniformisation?

Hospitalité et accueil de la différence

Cette question nous conduit vers la notion de responsabilité mutuelle fondée sur la confiance. Il faut aussi prendre en considération le souci de ne pas éliminer la différence enrichissante, préalable requis pour une rencontre possible. C'est exactement dans ce contexte que se situe l'expression la plus pure de l'hospitalité :

En évoquant la dimension transcendante, nous sommes en train de raviver une tradition - attestée au cœur des religions abrahamiques - affirmant la sacralité du geste hospitalier respectant non seulement la revendication du droit à la différence mais plaidant pour un accueil des différences!

[Retour au sommaire](#)

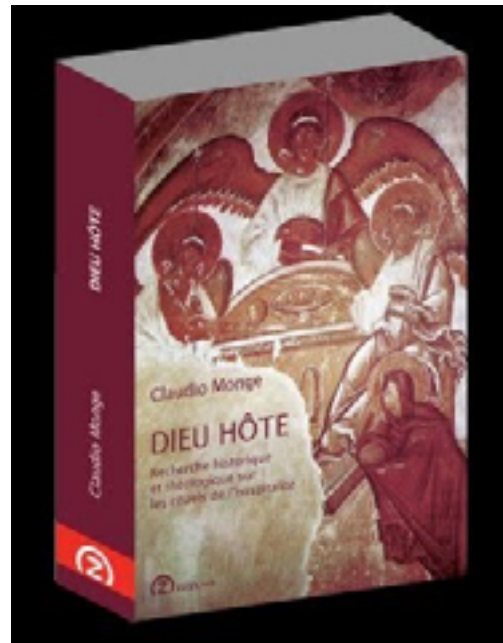
non seulement comme ancienne vertu, mais comme un principe d'humanisation. Ceci n'est possible que si elle devient tout d'abord le lieu de la réconciliation avec soi-même. Ce qui signifie la prise en compte du fait d'exister comme un être mis au monde. Nous n'avons pas choisi de vivre, ni de vivre dans des conditions précises (de type social, culturel, religieux, politique ...) qui sont les nôtres. Donc on est accueilli bien avant d'accueillir : c'est notre histoire à tous et toutes!

Or, si j'assume ma condition, que la présence de « l'autre que moi » met au grand jour, je peux entrer dans un vrai échange hospitalier; car ce qui est échangé est tout d'abord leur « être humain » et non leur manque d'être ou leur défaut d'être, ou l'effacement de l'être que nous avons évoqué en parlant du réfugié devenu pure donnée statistique. L'hospitalité met donc en route des processus de connaissance et de reconnaissance réciproques et elle est exigence d'humanité aussi bien pour l'accueilli que pour l'accueillant (autant pour celui qui reçoit que pour celui qui est reçu), pour lesquels nous avons seulement un mot en français : hôte. C'est probablement par-là que l'on peut possiblement repérer les raisons et les causes de la crise actuelle du sens de l'hospitalité. Pour Ivan Illich, cela coïncide, entre autres, avec le passage de l'hospitalité à l'hospitalisation. Il y voit une procédure qui métamorphose le rapport avec le prochain : de la figure du nécessaire qui interpelle de nouveaux Samaritains, il est réduit en un simple client de services humanitaires³.

En effet, s'il ne fait pas de doute que la première réaction à une institutionnalisation majeure de la pratique hospitalière consiste en un affaiblissement de l'ouverture individuelle au devoir de l'accueil, l'avènement de l'hospitalisation est pour sa part l'expression sociale d'une nouvelle façon de concevoir et de percevoir le corps humain (et secondairement la personne qu'il incarne) comme un objet de services plus que le signe d'une Présence transcendante.

Hospitalité et traditions abrahamiques

En évoquant la dimension transcendante, nous sommes en train de raviver une tradition - attestée au cœur des religions abrahamiques - affirmant la sacralité du geste hospitalier respectant non seulement la revendication du droit à la différence mais plaidant pour un accueil des différences! Cependant, nombreux sont ceux qui parmi vous feraient tout de suite remarquer que dans la perception commune des gens, surtout et notamment depuis septembre 2001, les reli-



gions (en particulier l'islam) sont plutôt considérées comme facteurs d'obscurantisme et de division qui nuisent à l'hospitalité. La peur et le soupçon opèrent ici à plus d'un titre : des barrières se créent ainsi. Il est certes juste et compréhensible de se poser des questions, mais il faut aussi éviter tout automatisme et toute généralisation. Les religions peuvent servir de justification à la violence, mais le danger est grand de vouloir situer la violence dans une source unique.

Il convient plutôt d'écarter, par exemple, l'illusion qui consisterait à croire que les vérités d'ordre religieux sont plus intolérantes que les idéologies athées. L'histoire récente du 20^e siècle nous montre que de grands génocides ont aussi été le fait d'idéologies athées! Les religions n'ont pas le « privilège » de la violence : la violence fait partie de l'humain, elle est une constante anthropologique! De plus, l'histoire nous enseigne que toutes les religions peuvent engendrer le fanatisme quand elles sont manipulées par le pouvoir politique pour défendre une cause, une race, une ethnie, une classe sociale. Il faut en effet constater que nous nous trouvons devant un détournement de l'histoire des religions par les courants intégristes. Mais, il faut savoir aussi qu'on ne combat pas une idéologie avec une autre idéologie. Rabbins, imams, pasteurs et éducateurs religieux doivent être conscients que seule une révision radicale de la manière de parler du judaïsme, du christianisme et de l'islam coupera l'herbe sous les pieds des intégristes.

Retour au sommaire

Paul Ricœur disait que « les religions, si elles doivent et veulent survivre, devront satisfaire à de nombreuses exigences. Il leur faudra en premier lieu renoncer à toute espèce de pouvoir autre que celui d'une parole désarmée. Elles devront en outre faire prévaloir la compassion sur la raison doctrinale. Il faudra surtout chercher au fond même de leur enseignement ce surplus, non-dit, grâce à quoi chacun peut espérer rejoindre les autres...»⁴. Un bienfaiteur anonyme qui avait parfaitement compris cette leçon, en déposant un don pour les victimes du tsunami de 2004, avait écrit sur le registre de la mairie du 17^e arrondissement à Paris cette phrase : « Je ne te demande pas ta race, ni ta religion. Je te demande seulement quelle est ta souffrance ».

Si les religions semblent parfois nuire à l'hospitalité en creusant l'arrière fond des mythes, des symboles, des motifs littéraires et d'un certain univers mental qui constitue, plus ou moins directement, l'héritage proche oriental commun et intégré dans les textes sacrés des trois religions monothéistes, j'ai aussi constaté qu'il y a dans chaque tradition, à des degrés différents, une trace formidable de cette pratique hospitalière. De plus, l'hospitalité n'est plus seulement la marque du raffinement d'une civilisation s'exprimant par exemple dans la production littéraire, mais elle se sacralise, en « mêlant quelque part Dieu lui-même », car son attitude devient une sorte de code moral de comportement pour les hommes.

La sacralité de l'hospitalité

En effet, dans la sensibilité juive, l'hospitalité me semble rester une institution et un devoir moral que tous les rabbins jugeront plus importants que le don de la *shekinah* même : un terme hébreu qui désigne la « Présence » de Dieu au milieu de son peuple, accompagnant le peuple dans son errance. Cette constatation est intimement liée à une considération théologique : la révélation biblique dans la compréhension juive est tout d'abord une éthique. Elle n'est pas de l'ordre d'un dévoilement, où l'on comprend « qui est Dieu », mais de l'ordre d'une action dans laquelle l'on découvre ce que « Dieu fait pour l'homme ».

Nous comprenons aussi que la souveraineté absolue de Dieu est le fondement de toute attitude humaine vis-à-vis de son semblable et ce constat est vrai, selon des mesures différentes, par rapport à chacune des traditions religieuses (du moins les monothéistes). Voilà que l'homme qui accueille, « l'hôte sacré », est lui-même élevé à la hauteur de la gratuité divine.

Cette image du Dieu qui agit est à la base de la « justice » biblique comme réseau de rapports qui favorisent la vie et la dignité de tous les êtres humains.

Et voilà qu'Abraham et Job sont normalement cités en exemple comme modèles d'hospitalité. L'*Haggadah* présente plusieurs légendes à cet égard : les portes de leurs maisons étaient ouvertes sur les quatre côtés (vers tous les points cardinaux), évitant ainsi aux pauvres venant des régions les plus disparates de tourner en rond autour de la maison d'accueil et exprimant justement une disponibilité inconditionnelle à

l'accueil. Hospitalité, donc, comme impératif religieux, comme acte éthique humain en imitation de ce que Dieu fait pour les hommes.

De même, dans l'islam, d'après un verset coranique très connu, dédié aux divers aspects de la *pietas*, la « véritable piété » - à savoir la droiture *Al birr* (s. 2,177) - , le bon Samaritain est celui qui donne une partie de ses biens, si attaché qu'il y soit, ajoute le Coran, aux proches, aux orphelins, aux miséreux et aux « fils du chemin » (*ibn al-sabil*), dans lesquels la tradition exégétique reconnaît généralement l'hôte, en arabe *dhayf*. Le Coran reconnaît dans le pèlerin / hôte une catégorie protégée. Ce n'est pas par hasard que le livre sacré associe le « fils du chemin », non seulement aux membres de la famille (consanguins) et aux parents, mais aussi aux nécessiteux par excellence : les orphelins. De cette manière, l'hospitalité qui est due rentre dans le grand devoir islamique de la charité. Toujours dans la Sourate II, il est dit : «... ce dont vous faites dépense en bien doit aller aux père et mère, puis aux plus proches, aux orphelins, aux pauvres, au fils du chemin. Ce que vous faites de bien, Dieu en est le Connaisseur » (s. 11,215).

À la différence du français « hôte » et, par exemple, de l'italien, « ospite », le terme *dhayf* est à sens unique et indique celui qui demande et éventuellement reçoit hospitalité. Ceci à partir d'un radical verbal *adhafa* qui signifie justement *accueillir quelqu'un* (chez soi)... Il y a pourtant d'autres significations littérales aussi : « incliner vers, décliner (soleil), dévier (flèche) », d'où « se détourner (du chemin) » et « s'arrêter en visite chez quelqu'un » et, donc, le sens de « hôte » pour le substantif⁵. Bref, *dayf*, c'est-à-dire l'« hôte », c'est celui qui donne une

Retour au sommaire

direction nouvelle à son chemin⁶. Il est clair que, pour la loi de la survie (quand tu marches en plein désert, rares sont les haltes qui te permettent de te restaurer), ce changement de direction du chemin, orienté vers un autre, peut contribuer à redéfinir cet autre comme « vertueux » s'il témoigne, par l'accueil, d'une vraie pitié.

L'on comprend par-là que la notion islamique à la base de la pratique de l'hospitalité est celle de la « protection » *djra* (protection ou voisinage), terme qui renvoie au *djar*, c'est-à-dire à la personne protégée, mais aussi - bien que moins fréquemment - au protecteur⁷. *Djiir*, comme le terme hébreux *gër*, prend une signification socio-religieuse en harmonisant la protection octroyée par les humains à la protection divine : car le véritable protecteur est Dieu et nul n'accorde la protection contre Son vouloir. Si on réfléchit théologiquement sur ces données terminologiques et sur les pratiques sociales, on constate que dans la pensée islamique, l'idée d'une commune soumission à un principe unique et unificateur est bien plus fondamentale que celle d'une commune responsabilité vis-à-vis de l'autre, fût-il un frère du même clan ou un pèlerin inconnu ... Si l'on privilège le concept de protection divine à celui d'hospitalité humaine, dans un contexte islamique on préférera analogiquement parler de « proximité » plutôt que de « communion », à l'exemple d'un Dieu qui est plus proche (*aqrab*) de l'homme que sa veine jugulaire (« Certes, Nous avons créé l'Homme. Nous savons ce que lui suggère son âme. Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire »⁸: s. L, 16).

Nous comprenons aussi que la souveraineté absolue de Dieu est le fondement de toute attitude humaine vis-à-vis de son semblable⁹ et ce constat est vrai, selon des mesures différentes, par rapport à chacune des traditions religieuses (du moins les monothéistes). Voilà que l'homme qui accueille, « l'hôte sacré », est lui-même élevé à la hauteur de la gratuité divine.

Malheureusement, l'actualité semble contester une fois de plus cette lecture théologique qui s'inspire du message des religions abrahamiques. Face aux tragédies en cours, serait-il naïf et anachronique de faire appel au beau geste de l'hospitalité que l'on retrouve dans ces traditions? En réalité, la chronique au quotidien semble nous dire, comme nous l'évoquions au début, que la véritable naïveté est celle de croire pouvoir endiguer le déferlement des vagues migratoires par des barrières physiques. Toutes les frontières des pays occidentaux, depuis les États-Unis jusqu'à l'Europe, n'ont jamais été aussi vulnérables :



Claudio Monge en 2016.

ables : non à cause d'une faiblesse des systèmes de contrôle, mais plutôt en raison des conséquences de la globalisation économique¹⁰ et des modèles culturels qui lui sont concomitants.

L'hospitalité inconditionnelle : un « jovialisme » ?

Non, il n'est pas naïf de croire que l'hospitalité est plus que jamais nécessaire! Car l'hospitalité implique la reconnaissance de l'humanité de l'autre et induit par là un chemin de redécouverte de notre propre humanité : l'humanité de l'homme occidental chosifié dans une culture marchande... Où rien n'est plus gratuit, où tout semble avoir un prix...

À ce propos, en vivant la perspective du drame proche-oriental et tout particulièrement syrien et irakien actuels, permettez-moi d'ajouter une remarque. La reconnaissance de l'humanité ne peut pas être sélective... Assez de la comptabilité confessionnelle des victimes de la tragédie au Moyen-Orient! En Occident, probablement à cause de la mauvaise conscience pour la catastrophe à l'origine des politiques cyniques et malavisées, on utilise (j'allais dire on exploite) le « bouc émissaire » chrétien oriental pour alimenter le discours christianophobe... Or, je le crie en tant que chrétien qui vit comme minoritaire en terre d'Islam : Assez de la stratégie victimaire à outrance qui alimente la polarisation stérile, qui fait le jeu de tous les intégrismes (celui des salafistes ou des wahabbites aussi bien que celui des traditionalistes chrétiens, de l'Europe jusqu'aux États-Unis, bien épaulés par ceux qu'en Italie on a appelés, avec une expression très heureuse, les *atei devoti* ou athées pieux)!! Ce qu'on vit en Syrie, en Irak et au Proche-Orient en général, ce n'est pas la simple tragédie d'une minorité de chrétiens, mais une tragédie humanitaire de proportions inouïes, où hommes et femmes, vieux et enfants innocents meurent chaque jour dans l'indifférence la plus totale!

[Retour au sommaire](#)

On ne choisit pas d'accueillir. L'autre vient à notre rencontre en nous arrachant à notre repli pour nous rendre, de ce fait, plus humain¹. Certes, dans un cadre d'interdépendances globales, la présence de l'autre, du divers dans notre espace de vie, relativise les valeurs éthiques que l'on considèrerait comme universelles. Ainsi, à côté d'une globalisation irréversible (amplifiée par la culture des médias), on assiste à des phénomènes opposés de repli identitaire. La reprise des mouvements nationalistes qui se traduit par une nouvelle vigueur des souverainetés nationales, est l'expression d'une éthique autoritaire.

Dans ce contexte, la montée du souci obsessionnel des identités - on l'a déjà évoqué - est l'expression paradoxale d'une crise des identités : autrement dit, d'une faiblesse identitaire. C'est l'Occident qui meurt peu à peu du fait de son indifférence envers les victimes. Dans *Eldorado*, le roman auquel nous avons fait référence en ouvrant cette soirée, émerge aussi le portrait d'une Europe, et plus généralement d'un Occident, qui n'a plus de rêves, comme l'explique un inconnu que Salvatore Piracci rencontre dans le cimetière de Lampedusa : « *L'Eldorado, commandant. Ils l'avaient au fond des yeux. Ils l'ont voulu jusqu'à ce que leur embarcation se retourne. En cela, ils ont été plus riches que vous et moi. Nous avons le fond de l'œil sec, nous autres. Et nos vies sont lentes* ». *Eldorado* pourrait sembler un titre ironique. On sait bien que ça n'existe pas. Pourtant, ça ne nous empêche pas d'y croire. On a tous un *eldorado* en soi. C'est la part précieuse du désir. ●

¹ La Grèce, dès 2012, a érigé en Thrace une barrière de 12,5 km. Cela correspond à la portion de frontière terrestre avec la Turquie. Pour sa part, la Bulgarie a installé en 2013 une barrière sur une trentaine de kilomètres. Elle est en train d'être prolongée sur 58 kilomètres. La Macédoine, devenue une voie d'accès vers le nord de l'Europe, a commencé à son tour la construction d'une clôture. Le cas plus emblématique est la Hongrie : dans un premier temps, ce pays a fermé l'accès à son territoire sur 175 km, le long de sa frontière avec la Serbie. Mais les candidats au passage se sont reportés reportés sur la Croatie. Le gouvernement hongrois a alors entrepris d'ériger des murs de barbelés sur deux sections de 38 et 78 km.

² Garder en perspective que la présentation d'où est issue ce texte date de février 2016.

³ Ivan Illich, *La perte des sens*, Paris, Fayard, 2004, p.11 et suites.

⁴ Cf. dans François Laplanche, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XXe siècle*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 604.

⁵ Autre élément sémantique, c'est le recours au verbe arabe *qarraba*, qui signifie « approcher » et « se laisser approcher », mais aussi « offrir à Dieu » et donc « faire un sacrifice ».

⁶ Évidemment, celui qui se détourne du chemin peut aussi être identifié à l'idolâtre quittant son chemin d'égarment pour revenir au lieu de sûreté de la véritable foi en Allah (voir s. IX, 6). On retrouve ainsi l'idée déjà évoquée d'un Dieu qui se fait vrai protecteur des hommes (littéralement le *ua/ f*).

⁷ De cette racine résulte probablement aussi la notion de *dhimma*, l'institut juridique par lequel la communauté islamique doit accorder l'hospitalité et la protection aux membres des religions du livre (voir l'expression *ah/ al dhimma*, « gens de la protection »).

⁸ À proprement parler, Dieu est proche de l'homme par l'intermédiaire de ses anges, car sa toute-puissance l'empêche de s'approcher directement de l'homme.

⁹ Un concept très important car il conteste l'idée que les monothéismes seraient particulièrement violents et intolérants parce qu'ils se présentent en détenteurs d'une vérité qu'ils sont censés imposer de manière exclusive. En réalité, il y a un caractère profondément universel dans la confession du Dieu unique : si les monothéismes confessent un seul Dieu, c'est aussi parce qu'ils considèrent que tous les hommes sont frères par-delà toutes les distinctions, raciales, politiques, ethniques, sexuelles, culturelles.

¹⁰ Il est intéressant de constater à quel point le néolibéralisme économique veut intensifier, entre le Sud et le Nord, la libre circulation des marchandises et des capitaux, bien entendu à des conditions qui lui sont fort avantageuses; par contre, il ne souhaite pas la libre circulation des personnes qui corrompraient l'identité nationale.

¹¹ Dès la naissance, l'homme venant au monde est hôte de l'humain ! Voilà pourquoi il est tout simplement absurde d'appeler « clandestin » un nouveau-né sur un bateau de désespérés qui débarquent sur les rivages de l'Occident !

[Retour au sommaire](#)

Une expérience de dialogue privilégiant le pluralisme et la lutte contre l'oppression

PAR JANET DENCH

Ce texte est une des présentations faites lors d'un atelier organisé par le groupe [Maria'M](#) dans le cadre du Forum mondial théologie et libération tenu au sein du Forum social mondial de 2016 à Montréal, en août 2016. Il reprend les idées fortes d'une démarche originale et unique de dialogue interreligieux, celui de féministes qui enracinent leur engagement pour l'égalité et la justice sociale dans leurs traditions religieuses respectives tout en réfléchissant à la transformation de celles-ci par leur lutte féministe.

Du point de vue de mon engagement professionnel, la possibilité de participer au groupe Maria'M¹ m'a tout de suite séduite. Je travaille en effet pour le Conseil canadien pour les réfugiés (CCR) qui est profondément influencé par des groupes religieux, tout en étant un organisme laïc. Les Églises et des organismes juifs ont joué un rôle clé dans sa fondation, et les organismes religieux y sont toujours des acteurs importants. Depuis quelques années, une conversation se poursuit au CCR concernant la motivation inspirée par la foi qui guide plusieurs participants, chacun selon sa religion.

Qui plus est, l'accueil des réfugiés est souvent une occasion de contact interreligieux, notamment lorsqu'une congrégation ou une communauté religieuse parraine des réfugiés d'une autre confession. Dans le contexte actuel, l'islamophobie constitue malheureusement un obstacle important auquel doivent faire face de nombreux nouveaux arrivants, ce qui donne toute sa valeur et son importance au dialogue entre personnes musulmanes et chrétiennes.

Le groupe Maria'M, un dialogue féministe entre chrétiennes et musulmanes, est en lui-même un projet de justice sociale. Le simple fait que des femmes s'organisent pour parler de féminisme et de religion va à l'encontre des structures et des stéréotypes qui nous oppriment. Le féminisme et la foi sont en effet perçus dans les représentations dominantes comme des univers antithétiques et irréconciliables.

Par notre dialogue, nous défions de plus l'attente trop répandue, dans la société en général et encore plus dans nos religions, qu'il revient aux hommes de prendre la parole. C'est malheureusement souvent

Maria'M
Théologie chrétienne et musulmane
en dialogue

Forum mondial de théologie et de libération

ATELIER EN PARTENARIAT AVEC LE FORUM MONDIAL DE THEOLOGIE ET DE LIBERATION

Le dialogue interreligieux féministe

Le 10 août à 13h au Cegep du Vieux Montréal, 255, Rue Ontario E. local 215

L'atelier présente une démarche originale et unique de dialogue interreligieux, celui de féministes chrétiennes et musulmanes engagées pour l'égalité des femmes et pour la justice sociale. Les intervenantes présenteront leurs réflexions sur le dialogue et sur le féminisme croyant à partir de leur tradition, dénomination ou courant.

Intervenantes
Sania Anwar, doctorante en droit
Carmen Chouinard, doctorante en science des religions
Janet Dench, directrice du Conseil canadien pour les réfugiés
Sabrina Di Matteo, directrice du Centre étudiant Benoît Lacroix

Animatrice
Elisabeth Garant, directrice du Centre justice et foi

[Retour au sommaire](#)

le cas en ce qui concerne les porte-paroles de nos traditions religieuses.

La société n'encourage pas non plus les liens entre les représentants de différentes religions. Chacune de notre côté, nous fréquentons des lieux de culte et nous circulons dans des réseaux distincts : rares sont les occasions de nous fréquenter. Les préjugés contre les personnes musulmanes dans notre société s'expliquent, entre autres, par cette séparation et contribuent à la renforcer.

La justice sociale au cœur du dialogue

La préoccupation en faveur de la justice sociale est au cœur de la démarche du groupe Maria'M. Elle l'est d'abord dans la méthodologie qu'il emprunte.

L'auteure est directrice du Conseil canadien pour les réfugiés.

Conscientes de l'importance du principe d'égalité, les membres de groupe s'efforcent d'équilibrer la diversité interne et la prise de parole. Dans une société où les personnes musulmanes sont non seulement minoritaires, mais également défavorisées dans l'accès au pouvoir, cette recherche d'égalité est une lutte constante. Le groupe Maria'M est donc un projet qui rame à contre-courant, une caractéristique commune à ceux et celles qui œuvrent pour la justice sociale.

Le souci de représentation équitable implique par ailleurs de représenter la diversité qui existe au sein même de chaque tradition. Je suis pour ma part anglicane et, de ce fait, je représente une minorité tant religieuse que linguistique dans le contexte du Québec contemporain. J'ai aussi le devoir d'être consciente du contexte colonial et du rôle historique de l'Église anglicane au Québec et dans le monde.

Il n'y a pas si longtemps, les anglophones, dont beaucoup étaient anglicans, se trouvaient dans une position dominante à Montréal. Ceci est illustré encore aujourd'hui par l'emplacement privilégié de la cathédrale anglicane au centre-ville, rue Sainte-Catherine. Sous l'Empire britannique, l'Église anglicane a joué un rôle de partenaire dans le projet colonial. Les structures actuelles de l'Église au plan international continuent de suivre le modèle impérial : le leader spirituel de la communion anglicane est l'évêque en chef de l'Église d'Angleterre. Ces réalités font partie du contexte dans lequel nous essayons de créer des relations égalitaires.

L'invariant colonial

La dimension coloniale, qui n'est pas réductible au passé, s'invite ainsi dans les réflexions du groupe Maria'M, notamment à propos des peuples autochtones. Nous nous réunissons sur des territoires autochtones non-cédés, sans avoir de membres autochtones - nous sommes toutes, de ce point de vue, des nouvelles arrivantes. Mais, à la différence des musulmanes, la majorité des chrétiennes du groupe sont membres d'Églises qui ont joué un rôle dans l'oppression des Premières Nations. C'est le cas de l'Église anglicane.

De nos jours, nous sommes particulièrement conscientes du rôle central des Églises dans les pensionnats autochtones. Ceux-ci ont été, pendant plus d'un siècle, des lieux de violences physiques, psychologiques, émotionnelles et culturelles pour des milliers d'enfants autochtones. Après les excuses offertes par les Églises impliquées, la Commission de vérité et réconciliation a proposé aux chrétiens et chrétiennes du Canada une autre étape dans le processus de prise de conscience de cette injustice historique. Un élément essentiel de celle-ci est l'éducation et la sensibilisation par rapport aux réalités vécues par les Autochtones dans les pensionnats. Au sein du groupe Maria'M, nous avons pris le temps de réfléchir à cet enjeu primordial de justice sociale, tout en notant que la responsabilité des Églises dans l'affaire imposait aux chrétiennes un rôle différent de celui des musulmanes.

La réflexion sur les suites de la Commission de vérité et réconciliation nous a menées à la notion de relations basées sur des traités. Pour de nombreux peuples autochtones, les traités qu'ils ont signés avec les pouvoirs coloniaux demeurent le cadre essentiel au sein duquel des relations saines peuvent être établies. Il peut paraître étrange que le respect des traités n'ait pas eu plus d'importance pour les Européens et leurs descendants, qui pratiquaient une religion dans laquelle la notion de relation d'alliance joue un rôle primordial. Le concept de traité peut nous aider à envisager des relations plus justes, tant entre Autochtones et non-Autochtones, qu'entre musulmanes et chrétiennes. ●

1. Pour en savoir plus sur le dialogue féministe Maria'M : <http://cjf.qc.ca/fr/ve/mariam.php>

Un féminisme islamique en dialogue : une chance pour le féminisme et un approfondissement de la foi

PAR SAMIA AMOR

Ce texte est le deuxième d'une série de quatre présentations faites lors d'un atelier organisé par le groupe [Maria'M](#) dans le cadre du Forum mondial théologie et libération tenu au sein du Forum social mondial de 2016 à Montréal, en août 2016. Il reprend les idées fortes d'une démarche originale et unique de dialogue interreligieux, celui de féministes qui enracinent leur engagement pour l'égalité et la justice sociale dans leurs traditions religieuses respectives tout en réfléchissant à la transformation de celles-ci par leur lutte féministe. [Un premier texte](#) a déjà été publié. Les deux autres suivront dans les semaines à venir.

« Je ne suis pas à l'aise avec ces termes « féminisme » ou « féministe », mais là c'est trop!... Les droits des femmes sont utilisés, plus que jamais pour contribuer à la répression, ils deviennent l'instrument le plus invoqué pour justifier des mesures discriminantes, racistes et répressives.

Il est temps de redonner aux luttes des femmes leur dimension subversive »

Françoise Vergès¹

Je souhaiterais faire partager mon expérience de dialogue interreligieux au sein d'un groupe de féministes croyantes, en expliquant comment ma foi a d'abord questionné le féminisme, ensuite, comment les féminismes ont conforté ma foi et, finalement, comment ma foi féministe se positionne face à la justice sociale et comment les mouvements de justice sociale nourrissent ma foi.

Comment ma foi a d'abord questionné le féminisme

Chronologiquement, mon expérience de croyante et de féministe dans le groupe Maria'M se situe dans le prolongement de mon rapport avec le féminisme, qui a débuté dans ma jeune vingtaine. Ce retour dans le temps est nécessaire pour montrer comment l'islam m'a aidée à me réconcilier avec le féminisme.

J'ai vécu pendant des années dans un dilemme que je pensais insoluble du fait que le féminisme



Samia Amor © Maria'M.

Retour au
Sommaire

algérien s'inspirait du féminisme français. Alors que j'adhérai à ses idéaux d'égalité et de justice sociale, je percevais dans ce féminisme une contradiction qui me mettait mal à l'aise sur trois plans : le statut de « femme » représentée par ce féminisme, les revendications de ce féminisme et sa posture face à la religion.

Sur le plan du statut, ce féminisme énonçait une universalité abstraite de la femme. Érigé à l'exemple du modèle universel abstrait représentatif de l'identité blanche masculine supérieure en race, ce féminisme représentait la femme universelle blanche. Et, je ne me reconnaissais pas sur le plan du statut, puisque mes aïeux, mes grands-mères, mes grands-tantes, ma mère, qui étaient visées par « la mission civilisatrice » de la colonisation étaient réduites, au même titre que les hommes, au statut d'indigène, c'est-à-dire que les uns et les autres étaient sujets certes français, mais sans droits. Autre-

L'auteure est docteurante à la Faculté de droit de l'Université de Montréal.

ment dit, des Français qui n'étaient « ni vraiment [dans] une inclusion, ni tout à fait [dans] une exclusion »². Ayant hérité de cet état de ni-ni bancal, je ne pouvais me sentir la « femme » représentée par le féminisme blanc français, même si certaines figures de ce féminisme, sa marge radicale, faut-il le préciser, avaient défendu les prisonnières algériennes considérées comme terroristes parce qu'elles défendaient la libération du joug colonial. Je demeure une femme de couleur, dans le sens de dominée idéologiquement.

Sur le plan des revendications féministes. Je prendrais deux exemples de revendications qui ne collent pas à la réalité algérienne.

La première est l'émancipation par le travail. Comment la revendiquer lorsque les Algériennes ont toujours travaillé dans les champs, dans les maisons (tissage, broderie, couture, poterie, bijouterie, etc.). Ce qui devait être revendiqué était, par contre, la nécessité d'une rémunération de ce travail invisible.

Le second exemple touche au corps des femmes. L'émancipation passerait par le droit de disposer de son corps et donc du droit à l'avortement. Or, en Algérie, la question de l'avortement constitue une distorsion historique. En effet, la pénalisation de l'avortement et la pratique administrative de la reconnaissance des naissances sous X ont été imposées en Algérie à travers la législation coloniale. Parce que dans la tradition malikite du Maghreb, l'avortement est possible avant que « l'âme ne soit insufflée », ce qui signifie qu'il demeure possible dans un délai de 120 jours. Bien plus, la tradition malékite avait élaboré la « doctrine de l'enfant endormi », c'est-à-dire la possibilité d'une gestation de plus de 24 mois.

Cette interprétation doctrinale produisait plusieurs effets : d'une part, la reconnaissance de l'enfant par le mari (notamment lorsqu'il est absent), d'autre part, le non-recours à l'avortement, et finalement, la protection des femmes adultérines. Ce qui, soit dit en passant, désavoue la croyance d'une pratique répandue de la lapidation. La possibilité de l'avortement et la doctrine de l'enfant endormi mises en corrélation répondent à un devoir coranique, pour tout croyant, de prendre en charge les enfants abandonnés et les orphe-

lins. Aujourd'hui, en Algérie, l'esprit de la législation coloniale quant à la pénalisation de l'avortement demeure présent dans le code criminel. Au point que le Haut Conseil islamique a élaboré une fatwa en 1998, pendant la décennie noire, pour autoriser les avortements en cas de viol.

Finalement, ma réticence envers le féminisme algérien concerne sa dimension anticléricale. Dans sa transposition du féminisme français, il se fait le pendant de l'amalgame, toujours présent, entre le cultuel et le culturel. Conséquemment, les paradoxes de ce féminisme qui reproduit la hiérarchie coloniale

entretiennent ma frilosité à l'égard de la version algérienne d'une universalité née dans la « culture de la suprématie occidentale »³. Alors que ma préoccupation est de lutter contre la culture de la suprématie culturelle machiste locale.

Comme je le précisais antérieurement, mon malaise était d'autant plus grand que je n'étais pas en opposition avec les objectifs du mouvement féministe. En effet, tant l'islam que le féminisme sont porteurs d'un projet similaire : la transformation des rapports sociaux afin d'établir une égalité et une justice sociale. Dès lors, je ne voyais pas, et je ne vois toujours pas, de dichotomie entre ma foi et les objectifs du féminisme. Et je peux me percevoir comme une croyante féministe. D'autant plus que ma lecture personnelle me permet d'affirmer que le message coranique dans sa globalité n'est pas genré. Même si certains versets ont fait l'objet de lectures patriarcales (4 : 34 ou encore les versets sur la succession ou même sur le témoignage). Les interprétations machistes à l'origine d'une norme religieuse et juridique détiennent, depuis des siècles, une valeur sacrée qui a marginalisé et quasiment fait oublier, le texte originel. Ce qui rend impératif le souci de se le réapproprier et de sortir de l'interprétation patriarcale qui a utilisé la religion comme un instrument de légitimation (donc de complicité) pour renforcer le système existant qu'elle était censée combattre.

Conséquemment, la présence de féministes chrétiennes dans le groupe Maria'M m'a confortée dans l'idée de me réconcilier avec le féminisme et de pouvoir transformer ma perception du féminisme. Ce qui m'amène à ma deuxième explication.

Je ne voyais pas, et je ne vois toujours pas, de dichotomie entre ma foi et les objectifs du féminisme. Et je peux me percevoir comme une croyante féministe. D'autant plus que ma lecture personnelle me permet d'affirmer que le message coranique dans sa globalité n'est pas genré.

Retour au sommaire

Comment le féminisme (ou les féminismes) interpelle ma foi et ma définition du féminisme

Les féminismes, du Nord et du Sud, m'interpellent sur deux points, l'herméneutique féministe et l'écoféminisme :

- L'herméneutique féministe. Nous tenons cet atelier dans le cadre du forum « Théologie et libération ». À la juxtaposition des deux termes, je préfère, pour parler de l'apport féministe à ma foi, leur union pour évoquer la théologie de la libération. Dans l'univers islamique, cette dénomination émerge au XIX^e siècle avec le mouvement de revivification de l'islam, avec la réflexion d'un Mohammed Abdu, puis plus tard d'un Ali Shariati et d'un Mohammed Iqbal. De manière contemporaine, ce sont les féministes islamiques, c'est-à-dire des intellectuelles ancrées dans le paradigme coranique, qui conçoivent l'émancipation à partir du Coran. Pour moi, cette émancipation se veut surtout des interprétations machistes. L'appui du Coran permet de les contrer et de développer une herméneutique féministe, antisexiste et antipatriarcale. Je souscris à cette démarche dans laquelle le message coranique épuré des interprétations conjoncturelles favorables aux privilèges patriarcaux pourrait se comprendre dans sa plénitude comme un message égalitaire et de vivre-ensemble. Ce qui m'amène au deuxième point vers lequel les féminismes ont interpellé ma foi;
- Comme je le soulignais précédemment, le dialogue interreligieux entre croyantes s'est avéré, entre autres, une source de questionnement de ma foi envers le féminisme hégémonique, mais les féminismes ont également nourri ma foi. De nombreuses féministes chrétiennes du groupe Maria'M font partie de la collective L'autre Parole. Leur travail depuis une quarantaine d'années a touché à de nombreuses thématiques, dont l'une d'elles a retenu mon attention. Grâce à ce travail, j'ai découvert une compatibilité entre ma foi et l'écoféminisme spirituel⁴. Une phrase écrite par Agathe Lafortune m'avait marquée. Je la cite :

Le cheminement dans la foi et le parcours dans l'écoféminisme s'accomplissent dans une dynamique symétrique. Leur jonction expose une éthique de comportement personnel dirigé vers la collectivité. En conséquence, foi et écoféminisme conduisent à une responsabilité sociale. Elle se manifeste à travers des gestes au quotidien (refus de produits d'entreprises polluantes, exploiteuses d'enfants, soutien à la campagne BDS, etc.).

« Revoir la théologie selon une approche cosmique ou cosmogénique, c'est être conduit à penser que chaque être participe à la réalisation d'un grand tout possédant une cohérence propre et cela d'ailleurs dans une perspective de création évolutive. Ainsi, toute personne joue un rôle dans ce processus. Chaque être a une responsabilité : vu comme créateur, il a même le devoir de contribuer à mettre un frein à la destruction en cours. »⁵

Ultérieurement l'écoféminisme m'a permis de verbaliser la triple domination que je réfutais, c'est-à-dire celle des hommes sur les femmes, des humains sur la nature et la domination coloniale et postcoloniale⁶. Ce courant s'accommode également d'un renouveau religieux dans lequel j'étais à l'aise. L'écoféminisme spirituel me permet de concilier ma foi et un type de féminisme tourné vers la justice sociale et la préservation de la nature à l'intérieur de laquelle je vis.

Cela correspondait à ma compréhension de la foi islamique : l'univers et ce qu'il contient sont une création de Dieu. Certains versets détiennent un caractère écologique⁷. Dès lors, nous sommes en Dieu et nous sommes partenaires les uns des autres, ce qui exclut, par exemple, toute idée d'exploitation de la terre et de ses produits. Cet univers appartient à Dieu qui nous a désignés comme *khalif*⁸. Un terme souvent traduit par celui de gestionnaire ou d'usufruitier ou encore d'administrateur. Pour ma part, j'adhère à l'idée de Mohammed Iqbal reprise par Abdenour Bidar qui le définit comme le successeur. Autrement dit, l'homme et la femme sont des héritiers de Dieu sur terre. Et en tant qu'héritier responsable, chacun de nous doit veiller à préserver cet héritage remis en dépôt (*amana*). Ce qui se traduit par :

- Dans un rapport vertical par une reconnaissance envers Dieu et témoigner de Son existence;
- Dans un rapport horizontal par :
 - Une prise de conscience écologique vis-à-vis de la nature qui est une preuve (*aya*) de l'existence de Dieu. Et de laquelle l'homme et la

Retour au sommaire

femme font partie. Ils ne se trouvent pas au-dessus, mais dans ce bien commun qui va servir à la subsistance plutôt qu'à l'exploitation. Il devient impératif de changer d'attitude envers la nature lorsqu'on voit la crise de l'environnement provoquée par la domination de la nature (agriculture intensive) et la surpopulation, auxquelles s'ajoutent les catastrophes climatiques, la sécheresse, le déséquilibre ressources-démographie, etc. Or, le Coran recommande de ne pas commettre de corruption (*fassad*) sur terre (2 :11)⁹. Même si les sociétés à majorité islamique n'en tiennent toujours pas compte tant elles sont imprégnées de la logique marchande néolibérale.

- Une éthique relationnelle vis-à-vis des individus avec lesquels nous sommes dans une interconnexion. La diversité de personnes (au sens de genres, de couleurs, de langues, de cultures) fait partie du dessein divin en vue d'une « entre-connaissance ». Ce qui place les relations au rang de la coopération plutôt que dans celui de la compétition. Et toute compétition ne saurait exister que dans la réalisation du Bien. Une telle conception favorise l'abandon de l'esprit de domination et d'exploitation et l'adoption d'un comportement de *muhsin*, soit une éthique de la préservation des liens affectifs (la sollicitude). Dès lors, l'interaction devrait se caractériser par la construction d'une relation de bienveillance et d'indulgence vis-à-vis d'autrui. Elle conduit à une transformation interne qui participe à une transformation sociale, dans laquelle tous et toutes relèvent du sacré.

Comment ma foi et mon féminisme enrichissent mon engagement pour la justice sociale

Ma foi et l'écoféminisme spirituel dans lequel je me situe convergent sur le point de la justice sociale. Car la justice, en tant que condition *sine qua non* de la foi, trouve application à travers l'égalité. Ce qui correspond, à travers le prisme de l'écoféminisme, à une connexion entre la protection de la terre et une répartition égale des ressources. Le cheminement dans la foi et le parcours dans l'écoféminisme s'accomplissent dans une dynamique symétrique. Leur jonction expose une éthique de comportement personnel dirigé vers



la collectivité. En conséquence, foi et écoféminisme conduisent à une responsabilité sociale. Elle se manifeste à travers des gestes au quotidien (refus de produits d'entreprises polluantes, exploiteuses d'enfants, soutien à la campagne BDS, etc.). Utiliser le pouvoir d'achat comme levier de résistance pour induire un changement social de suppression de la pauvreté et de l'inégalité.

Comment les mouvements de justice sociale dans la société civile interpellent ma foi et mon féminisme

Ces mouvements de justice sociale tels que ceux qu'abrite ce Forum social mondial permettent d'oser imaginer un monde de justice et d'égalité. Ils participent au renforcement de mon engagement motivé et éclairé par ma foi. Cependant, cet espace d'expression soulève des questions quant à son efficacité à atteindre son objectif de changement social, lorsque sa survie dépend du financement des fondations (Rockefeller et Ford) créées par les entreprises néolibérales qu'il dénonce. Et aujourd'hui, ma foi dans le FSM est vacillante, même si je me dis que ce genre d'espace favorise un échange d'expériences et suscite une solidarité contre toute forme d'oppression. ●

[Retour au sommaire](#)

1 Françoise Vergès, « À propos des luttes des femmes et du burkini », *Révolution Permanente*, 19 août 2016, version numérique <http://www.revolutionpermanente.fr/A-propos-des-luttes-feministes-et-du-burkini> consulté le 19 août 2016.

2 Fatiha Talahite, « À propos de la colonisation. La représentation du colonisé ne cesse pas avec la colonisation », *Mouvements*, n° 43, 2006/1, p. 3. p. 158 à 160.

3 Sophie Bessis, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte, 2003, 350 pages.

4 L'écoféminisme émerge en 1970, à l'intersection de l'activisme pacifiste, antinucléaire, féministe et écologiste. Premier usage et théorisation du terme : Françoise d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*, Édition Horay, 1974.

Susan Griffin, *Woman and Nature*, consacre le « *cultural ecofeminism* » en établissant une corrélation entre les femmes et la nature en raison de la similarité de leurs fonctions de génération et de régénération.

Il comprend deux courants : l'écoféminisme économique et politique, qui établit un lien entre la domination des femmes et la dégradation des écosystèmes (la femme et la nature sont sujets passifs et subissent les mêmes forces d'oppression et d'exploitation devant le capitalisme financier et la mondialisation masculine); et l'écoféminisme spirituel, qui favorise la croyance qui n'instaure pas un rapport de domination entre les hommes et les femmes et entre les êtres humains et la nature. Repenser le religieux est une vision politique.

L'écoféminisme est méprisé par les féminismes matérialistes/constructivistes axés sur le politique (changements structurels), car essentialiste (proximité entre femmes et nature et occultation des déterminismes historiques, sociaux et économiques). Vision qui conforterait les stéréotypes sur les rôles sexuels. Or, cela n'a rien à voir avec une nature féminine ou une nature masculine. Car une vision écoféministe n'est pas contre le travail, mais sur la nécessité, l'utilité et les conditions du travail. Exemple : les femmes continuent à chercher l'eau, à s'occuper de la collecte du bois et d'agriculture : est-ce nécessaire d'opter pour une surproduction et une destruction des écosystèmes? Les guerres touchent les femmes et les enfants : trouver d'autres moyens de résoudre un conflit. Sortir de la logique de la domination et de l'oppression pour être dans une approche de résolution à long terme. L'écoféminisme est pacifique et non violent. Il est selon Française d'Eaubonne un humanisme qui porte une société assainie de toute lutte pour le pouvoir.

5 Agathe Lafortune, « Écologie, féminisme, écoféminisme et théologie », *L'autre parole*, n° 74, été 1997, p. 7. (p. 4-9).

6 Maria Mies et Vandana Shiva, *Écoféminisme*, Paris, L'Harmattan, 1998 : [croisement de regards de femmes du Nord et du Sud sur les apports des femmes aux enjeux environnementaux]. Leur définition de l'écoféminisme : « Nous voyons comme des problèmes féministes la dévastation de la terre et de ses êtres par les guerriers d'entreprises et la menace d'annihilation nucléaire par les guerriers militaires. C'est la même mentalité masculiniste qui voudrait nous dénier notre droit sur notre propre corps et notre propre sexualité et qui dépend de multiples systèmes de domination et de pouvoir étatique pour arriver à ses fins » : 1993, p. 27.

7 2 :164 : « Dans la création des cieux et de la terre, dans l'alternance de la nuit et du jour, dans les vaisseaux qui sillonnent la mer, chargés de tout ce qui peut être utile aux hommes; dans l'eau que Dieu précipite du ciel pour vivifier la terre, après sa mort et dans laquelle tant d'êtres vivants foisonnent; dans le régime des vents et dans les nuages astreints à évoluer entre ciel et terre; dans tout cela n'y a-t-il pas autant de signes éclatants pour ceux qui savent réfléchir? »

6 :38 : « Nulle bête rampant sur terre, nul oiseau volant de ses ailes, qui ne vivent en société à l'instar de vous-mêmes. Et nous n'avons rien omis dans le Livre éternel. Puis c'est vers leur Seigneur qu'ils feront tous retour »;

6 : 99 : « Et c'est Lui Qui, du ciel, a fait descendre l'eau. Puis par elle, Nous fîmes germer toute plante, de quoi Nous fîmes sortir une verdure, d'où Nous produisîmes des grains, superposés les uns sur les autres; et du palmier, de sa spathe, des régimes de dattes qui se tendent. Et aussi les jardins de raisins, l'olive et la grenade, semblables ou différents les uns des autres.

Regardez leurs fruits au moment de leur production et de leur mûrissement. Voilà bien là des signes pour ceux qui ont la foi. »

17 :37 : « *Et ne marche pas avec insolence sur la terre.* »

41 :53 : « Nous leur montrerons Nos signes dans l'Univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'il leur devienne évident que c'est cela [le Coran], la vérité. Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose? »

51 :20-21 : « Il y a sur terre des preuves pour ceux qui croient avec certitude; ainsi qu'en vous-mêmes. N'observez-vous donc pas? »

55 :1-11 : « *Quant à la nature, il l'a préparée pour tous les êtres vivants. Il s'y trouve des fruits et des palmiers aux fruits recouverts d'enveloppes. Tout comme les grains dans leurs balles, et les plantes aromatiques.* »

8 2 :30 « La terre, les animaux, la Création sont au service de l'homme qui a été institué comme lieutenant, khalife, successeur de Dieu sur terre. De par ce dépôt, il est responsable de ses actes sur terre, envers lui-même, les autres et la nature.»

9 2 :60 : « Mangez et buvez des dons que Dieu vous a octroyés; ne semez pas le trouble sur la terre! »

Retour au sommaire

RECENSION DE LIVRE :

La guerre des civilisations n'aura pas lieu. Coexistence et violence au XXI^e siècle

PAR ANDRÉ BEAUCHAMP

Liogier décrit l'émergence d'une civilisation globale et l'homogénéisation de la plupart de nos pratiques, fussent-elles culturelles (pratiques alimentaires, vestimentaires, numériques, musicales, universitaires), voire de nos émotions, par l'intensification des échanges planétaires, le « grand bain informationnel », la contagion des valeurs. S'y dessine une universalisation des espaces de désirs collectifs qui échappent aux logiques territoriales.

La guerre des civilisations n'aura pas lieu.

Coexistence et violence au XXI^e siècle

Raphaël Liogier

Paris, CNRS Éditions, 2016,

238 pages.

Sociologue et philosophe, Raphaël Liogier s'intéresse à la mouvance des mouvements religieux et aux tensions qui marquent notre monde. Le livre qu'il nous propose analyse de plus près ce que l'on appelle la « guerre des civilisations » souvent vulgarisée comme une guerre sainte de l'islam contre le christianisme, ou l'Occident. Cette lecture des conflits actuels est, selon l'auteur, inadéquate. Les civilisations et surtout les religions qui les sous-tendent glissent vers un ordre nouveau, la globalisation, ou l'individuo-globalisme. Dans le monde globalisé aux frontières poreuses, l'État ressemble à un instrument obsolète. Il faut aller vers une gouvernance qui n'est pas synonyme d'État mondial.

Le livre comprend trois parties assez distinctes : *De quoi les « civilisations » sont-elles le nom?; Le religieux dans la civilisation planétaire; Guerres et paix dans la civilisation globale.* On a l'impression au début de la lecture de trois essais sur des sujets assez différents : le premier sur l'anthropologie culturelle, le second sur les mouvances au sein des religions et le troisième sur la gouvernance.

Mais à y regarder de près, le tout fait corps et suggère que le conflit avec le monde musulman est un leurre par rapport à d'autres enjeux plus cruciaux, écologiques par exemple. « Ce ne sont plus des temps malheureux, atroces, catastrophiques, avec l'anéantissement de millions voire de milliards d'existences, que nous risquons, mais l'arrêt du temps tout court, de tous les temps pos-



[Retour au sommaire](#)

sibles, de toute existence, de tout frémissement de vie » (p. 229-230).

La première partie du livre comprend deux sections : une sur les ambiguïtés de la modernité et l'autre sur l'islam comme point de fixation. Le point de départ de la réflexion, qui donne aussi le titre du livre, est une citation datant de 1957 de Bernard Lewis¹ qui, parlant du Moyen-Orient et du conflit autour du canal de Suez, utilise l'expression *choc des civilisations*. La formule est reprise partout comme la clé d'interprétation d'un certain terrorisme et de conflits ouverts avec des milieux qui se réfèrent à l'islam.

L'expression *choc des civilisations* avait déjà été évoquée par Basil Mathews en 1926 dans un livre très hostile à l'islam. Bernard Lewis est un auteur plus sérieux et plus nuancé. « Il est pourtant difficilement contestable qu'il y a dans la pensée de Lewis un point commun avec l'étrange récit de Mathews : la perception d'un islam monolithique, dont les reliefs internes et les dynamiques sociales ont été gommés » (p. 22). Mais l'idée de choc des civilisations est systématisée et devient une

L'auteur, théologien et environnementaliste, est collaborateur du secteur Vivre ensemble du Centre justice et foi.

référence obligée grâce à Samuel Huntington dans un article publié en 1993 dans la revue *Foreign Affairs*, puis dans un livre publié en 1996 (*Le choc des civilisations*, Ed. Odile Jacob, 2000).

Une évolution naturelle des sociétés?

Ici, l'auteur procède à une analyse complexe des conceptions relatives à l'évolution des sociétés. Y a-t-il dans l'évolution des sociétés un processus « naturel » qui permettrait de qualifier les sociétés et de les jauger? Avec sa conception de la démocratie, des droits humains, des rapports sexuels, l'Occident détiendrait le dernier mot de la sagesse? On pense aux trois âges d'Auguste Comte : théologique, métaphysique, positif ou scientifique. On pense au relativisme culturel. Raphaël Liogier ne traite pas du sujet à fond mais il évoque différents courants de pensée. Il s'en prend surtout au différentialisme, d'abord dans son introduction, puis dans le corps du texte :

Du point de vue intellectuel la thèse du choc des civilisations n'est que le nouveau visage d'un courant anthropologique remontant au 19^e siècle. Ce courant, le différentialisme, qui postule l'existence de différences infranchissables entre certains groupes humains, est à l'origine du racialisme (la vision de races essentielles) qui a lui-même justifié le racisme (la discrimination raciale). (p. 8)

L'auteur précise sa pensée dans un paragraphe très fort : « Le choc des civilisations est différentialiste » (p. 51-52). En lisant cette section (surtout p. 54), on ne peut pas ne pas penser à la droite américaine et à l'élection de Donald Trump aux États-Unis.

La deuxième section de la première partie (L'islam comme point de fixation) offre en 26 pages (p. 57-83) un très beau portrait de l'islam réel, décrivant les débats sur l'interprétation du Coran, abordant la démocratie en acte, la variété des régimes politiques, l'arabité. « L'opposition supposée entre l'islam et l'Occident n'est pas l'expression d'un quelconque choc des civilisations, mais le produit d'une histoire qui remonte au processus de colonisation par l'Europe du reste du monde » (p. 66). « L'Europe ne conquiert pas *stricto sensu* le reste du monde, mais elle le satellise » (*ibid.*). L'auteur aborde la question du djihad archaïque et moderne et explique les racines de la haine actuelle. Sur la question des valeurs, il affirme : « La majorité des populations vivant dans des sociétés musulmanes sont acquises à l'idéal démocratique et à la liberté d'expression » (p. 80). En ce qui concerne la polygamie, par exemple, j'y ai même appris qu'au Tchad son taux de présence était de 46,8 % chez les catholiques et de 35,6 % chez les musulmans!

Mythologies communes aux religions et globalisation

La deuxième partie explore la place et l'évolution des religions dans la civilisation planétaire. Ici encore, on a une unité d'une soixantaine de pages (p. 87-146) très suggestives et inspirantes. L'auteur s'intéresse de longue date à ces questions et a déjà publié à Paris, chez Armand Colin, en 2012, *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale?*

Il existe aujourd'hui une nouvelle dynamique mythique générale, un métarécit émergeant en phase avec la globalisation, l'*individuo-globalisme*, qui refond progressivement les traditions religieuses dans son moule imaginaire. De plus en plus dominant, particulièrement dans les sociétés industrielles avancées, cet imaginaire se comporte comme une force magnétique, objet d'attraction et de répulsion. Les trois phénomènes religieux majeurs contemporains, qui sont en apparence indépendants, redeviennent compréhensibles lorsqu'on les envisage comme des expressions de cette force. On se rend alors compte que, loin de s'opposer frontalement, ils font système (p. 89).

Selon l'auteur, on peut répartir en trois catégories les phénomènes religieux majeurs actuels : le courant issu du New Age, l'expression planétaire des groupes néo-évangéliques (principalement pentecôtistes), l'essor de nouvelles figures de l'islam. « Le point nodal de la « spiritualité » est l'articulation, conçue comme une mystérieuse osmose, entre l'individu et le tout. L'*individuo-globalisme* est le métarécit de la spiritualité » (p. 94).

Les frontières des religions classiques sont brouillées par des tendances transnationales et transconfessionnelles. Ces trois tendances sont le charisme, le spiritualisme et le fondamentalisme. Le charisme insiste sur la chaleur de l'expérience actuelle et sur le rapport communautaire chaleureux dans des milieux souvent plus pauvres. Le spiritualisme souvent influencé par le bouddhisme vise l'individu isolé, plus fortuné et se retrouve davantage dans les sociétés industrielles avancées. Le fondamentalisme se retrouve à la fois dans les pays sous-développés comme dans les sociétés prospères » (p. 97) mais en déficit de capital symbolique. L'auteur évoque plusieurs aspects, comme le facteur HS (à la fois Holy Spirit et Higher Self) et l'évangile de la consommation. Surgissent de nouvelles institutions religieuses transnationales grâce à l'émergence de nombreuses ONG. Les mouvements religieux sont beaucoup plus souples que les États. Ils ont une culture d'entreprise. L'auteur ne manifeste pas de grande inquiétude à l'égard des tendances fondamentalistes. Au total, « il n'y a pas sortie des religions hors de la culture. Il y a

Retour au sommaire

remplacement des cultures traditionnelles, dont il subsiste les habillages, par une culture globale » (p. 123).

Dans une courte section sur l'hyper modernité religieuse, l'auteur s'attarde davantage aux mutations et tendances à l'intérieur de l'islam. Tout à fait intéressant. L'ensemble de cette deuxième partie du livre m'a fait penser au livre de Gilles Lipovetsky et Jean Serroy, *L'esthétisation du Monde* (Paris, Gallimard, 2013). Un univers flou, mobile, échappant aux institutions et se globalisant envers et contre tout.

La troisième partie du livre, « Guerres et paix dans la civilisation globale » (p. 147-238), cherche à analyser les aspects complexes de ces conflits dont on ne comprend bien ni les enjeux officiels et cachés, ni les partis, ni les tenants et aboutissants. « Peut-on sérieusement soutenir que le conflit qui éclata au Mali en 2012 était une guerre entre États? Certainement pas. Était-ce pour autant une guerre civile? Nullement. Un peu des deux : guerre civile et conflit international » (p. 149).

L'auteur refuse d'interpréter les conflits actuels comme un choc de civilisations s'affrontant à la manière de blocs bien différenciés, les voyant plutôt comme une stratégie de marketing pour s'accaparer des parts de marché. « Si Daech veut réussir à supplanter AlQaïda, (...) il doit jouer l'escalade de la terreur : plus il terrifie les Occidentaux (...) plus il devient attrayant pour les groupes éparpillés en phase de jihadisation de par le monde (p. 152).

Des formes de désir solubles dans le marché globalisé

En montrant que nous sommes comme dans un marché, que le flux d'information échappe à tout contrôle, que les identités sont diffuses, l'auteur conclut que l'on n'est pas devant un choc de civilisations mais plutôt, je dirais, devant l'entrée dans un autre type de civilisation globalisée et universelle. Il ne définit pas la civilisation à la manière traditionnelle mais comme un « territoire de désir » (p. 159). Désir de vivre, de survivre, d'être. Comme les images circulent à flots, chacun désire le bien-être, le confort, le bio, l'accomplissement à la manière européenne ou américaine. Il n'y a plus d'autorité religieuse ou étatique pour définir et encadrer le désir. « Cette décentralisation mythique constitue la situation propre de la globalisation, qui se caractérise par deux types de phénomènes majeurs : d'une part, des mouvements humains et matériels intensifiés, stratifiés et s'effectuant à l'échelle planétaire suivant des trajectoires particulières, et d'autre part, l'émergence et le déploiement d'espaces de désir déterritorialisés » (p. 163). D'où un désir de mobilité accrue, de promotion matérielle et financière, la fascination du bain informationnel, de la connexion infinie.

Dans la deuxième section de la troisième partie, l'auteur revient sur les manières dont l'islam s'insère dans cette nouvelle civilisation. Il y a manifestement hybridation et résistance. Il revient sur les événements douloureux du 11 septembre 2001 et du 13 novembre 2015. Il s'attarde sur le cas de Charlie Hebdo. Les auteurs de l'attentat ne sont pas mus par une doctrine mais par la promesse d'un exploit guerrier. « Ce n'est pas une interprétation radicale de la doctrine qui peut les convaincre mais la promesse de l'exploit guerrier. C'est directement le djihadisme qui est désirable. C'est a posteriori que, devenus jihadistes, ils vont jouer les fondamentalistes, les musulmans religieux, parce que cela fait partie de la panoplie du légionnaire de l'islam » (p. 197).

L'auteur ne propose pas de solution. Mais il a la conviction qu'il faut parvenir à une nouvelle gouvernance mondiale, à un véritable parlement mondial, voire à un Observatoire des identités plurielles². Mais le temps se fait court et la crise écologique risque de nous anéantir avant que l'humanité se ressaisisse.

Dans l'ensemble, un livre puissant et très stimulant qui déconstruit l'hypothèse du complot, du choc des civilisations et qui invite à des actions moins violentes et plus adaptées aux vrais problèmes. Il eût fallu un chapitre entier sur la définition de la civilisation comme espace de désir et montrer comment la civilisation peut se *déterritorier* sans que soit anéantie l'appartenance au territoire, si essentielle à l'identité écologique. Il a par ailleurs, et c'est rare, bien intégré la question religieuse au cœur de la question civilisationnelle comme métarécit et puissance symbolique. Un livre brillant, souvent difficile, mais à lire. ●

¹ Historien influent et prolifique - sur le monde arabe et l'islam. Il a enseigné dans les prestigieuses universités Princeton et John Hopkins. L'intellectuel palestinien-étasunien Edward Saïd lui a consacré d'importantes discussions quant à ce qu'il considère comme les biais orientaliste et néoconservateur présents dans ses positions.

² Pour Raphaël Liogier, un tel observatoire viendrait fournir des informations sur la réalité des identités, sur la façon dont elles se construisent, à travers Internet, à l'école, ailleurs. Il faudrait, rappelle-t-il, pouvoir s'appuyer sur des données de terrain, et que ces données soient portées par une institution nationale neutre, en l'occurrence. On saurait notamment ce que représentent vraiment les différences vestimentaires. Cette initiative serait beaucoup moins coûteuse et pourtant plus efficace pour le vivre-ensemble et la prévention du terrorisme que d'éventuelles mesures sécuritaires supplémentaires.

Retour au sommaire