



Instructions for authors, subscriptions and further details:

<http://rimcis.hipatiapress.com>

Une Nouvelle Laïcité Multiculturelle

Lena de Botton¹ & Miguel Ángel Pulido-Rodríguez²

1) University of Barcelona. Spain

2) University Ramon Llull. Spain

Date of publication: November 30th, 2013

Edition period: November 2013-March 2014

To cite this article: De Botton, L., & Pulido, M.A. (2013). Une Nouvelle Laïcité Multiculturelle. *International and Multidisciplinary Journal of Social Sciences*, 2(3), 236-256. doi: 10.4471/rimcis.2013.23

To link this article: <http://dx.doi.org/10.4471/rimcis.2013.23>

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

The terms and conditions of use are related to the Open Journal System and to [Creative Commons Attribution License](#) (CC-BY).

Une Nouvelle Laïcité Multiculturelle

Lena de Botton
University of Barcelona

Miguel Ángel Pulido-Rodríguez
University Ramon Llull

Résumé

L'apport de cet article réside dans le concept de « laïcité multiculturelle ». Dans les sociétés du XXI^e siècle, ce concept représente un progrès vers une *égalité de différences* où toutes les croyances et religions seraient traitées de façon égalitaire. Le principe de laïcité a constitué un pas en avant vers une plus grande égalité des droits, en Europe la démarche a été au début du XX^e siècle. Un siècle plus tard, l'impact sans précédents du phénomène international des migrations a rendu les sociétés européennes multiculturelles de nouveau. Dans ce nouveau cadre, la conception traditionnelle de la laïcité, au lieu d'assurer l'égalité des droits, est devenu un principe arbitraire nuisant, plus particulièrement à la communauté musulmane. Pour surmonter le trait discriminatoire de la conception traditionnelle de laïcité envers certaines confessions, un nouveau concept s'avère nécessaire, celui d'une « laïcité multiculturelle » fondée sur l'*égalité de différences* et le *dialogue égalitaire* entre les différentes cultures.

Mots clés: laïcité traditionnelle, laïcité multiculturelle, inégalité, égalité de différences, dialogue égalitaire

A New Multicultural Laicism

Lena de Botton
University of Barcelona

Miguel Ángel Pulido-Rodríguez
University Ramon Llull

Abstract

The contribution from this article resides in the concept of “multicultural laicity” (secularism). In the XXIst century, this concept represents a progress towards an *equality of differences* where all beliefs and religions would be treated equally. At the beginning of the XXth century, the principle of laicity has constituted one step forward towards a greater equality of rights. A century later, the unprecedented impact of the phenomenon of international migrations has made of European societies, multicultural ones again. In this new framework, the traditional conception of laicity, instead of guaranteeing the equality of rights, has become an uncomfortable arbitrary principle, particularly for the Muslim community. To overcome the discriminatory treatment of the traditional conception of laicity towards certain confessions, a new concept becomes necessary: namely that of a “multicultural laicity” founded upon the grounds of the *equality of differences* and the *egalitarian dialogue* among the different cultures.

Keywords: traditional laicism, multicultural laicism, inequality, equality of differences, egalitarian dialogue

Una Nueva Laicidad Multicultural

Lena de Botton
University of Barcelona

Miguel Ángel Pulido-Rodríguez
University Ramon Llull

Resumen

La aportación de este artículo reside en el concepto de « laicidad multicultural ». En las sociedades del siglo XXI, este concepto representa un avance hacia una *igualdad de las diferencias*, donde todas las creencias y tradiciones religiosas serían tratadas de forma igualitaria. El principio de laicidad ha constituido un paso adelante hacia una mayor igualdad de derechos, en Europa el proceso se inicia en los albores del siglo XX. Un siglo más tarde, el impacto sin precedente del fenómeno internacional de las migraciones ha convertido de nuevo las sociedades europeas en multiculturales. En este nuevo marco, la concepción tradicional de laicidad, en lugar de asegurar la igualdad de derechos, se ha convertido en un principio arbitrario con prejuicios, y especialmente hacia la comunidad musulmana. Para superar este rasgo discriminatorio de la concepción tradicional de laicidad hacia ciertas confesiones religiosas, un nuevo concepto se erige necesario, aquel que se refiere a una "laicidad multicultural" fundada sobre la *igualdad de diferencias* i el *dialogo igualitario entre las diferentes culturas*.

Palabras clave: laicidad tradicional, laicidad multicultural, desigualdad, igualdad de diferencias, diálogo igualitario

Dans les sociétés actuelles, nous identifions les personnes sous différents caractères, traditions culturelles, religions, idéologies, mouvements sociaux, cela tient au fait que les sociétés deviennent de plus en plus multiculturelles (Kymlicka, 1996). Les migrations internationales ont contribué à accroître de nouveau la diversité culturelle et religieuse des sociétés européennes. Cependant face à cette réalité, le principe de laïcité a renoncé à son objectif initial, celui de garantir l'égalité de droits de tous les citoyens et il est devenu, dans sa conception traditionnelle, un principe arbitraire de gestion de la diversité religieuse.

Plusieurs auteurs ont déjà remis en question la conception traditionnelle de la laïcité, à cause des difficultés qu'elle entraîne pour la cohabitation de différentes cultures et religions. Ces auteurs ont chacun apporté leur contribution aux concepts de «laïcité» et «sécularisme» des diverses traditions culturelles et dans le même temps ont analysé le changement et l'évolution des rapports entre personnes de différentes cultures et religions dans nos sociétés (Berger, 1999; Touraine, 2006; Habermas, 2003). Malgré tout, la littérature scientifique internationale sur la «laïcité» et le «sécularisme» se focalise sur la communauté musulmane, un débat qui s'est animé surtout à partir des attentats terroristes du 11 septembre. Cet article manifeste ainsi à travers l'exemple de la religion musulmane le traitement arbitraire que la conception traditionnelle de la laïcité adopte à l'égard des différentes confessions, car elle figure parmi les plus gravement affectées (Kohut, 2006).

Tout d'abord, cet article analyse l'évolution de la conception traditionnelle de la laïcité vers l'arbitraire, qui s'est éloignée des valeurs de démocratie et d'égalité de droits (Touraine, 1997). Ensuite, il accomplit un pas en avant à travers le développement du concept de «laïcité multiculturelle» (Flecha, 2004). Ce concept permet de mieux saisir nos sociétés, multiculturelles et multireligieuses, tout en aidant à résoudre les graves répercussions dans la réalité actuelle des problèmes théoriques, tels que le débat sur la laïcité en Europe autour de l'« affaire du foulard » ou, au niveau international, ce que Samuel P. Huntington (1996) a nommé «le choc des civilisations». Finalement, cet article s'efforce de montrer comment le principe de « laïcité multiculturelle » contribue à l'identification scientifique de réponses pour une société plus égalitaire dans les différents domaines de notre vie (sociale, économique, politique et culturelle).

La Conception Traditionnelle de la Laïcité Entraîne des Inégalités

La conception traditionnelle de la laïcité s'est consolidée en Europe au début du XX^e siècle comme une réponse à la réalité socioculturelle des sociétés qui la composaient. La loi française sur la séparation entre les Églises et l'État approuvée en 1905 s'inscrit dans le contexte si problématique, que Jean Baubérot (2005) a nommé conflit des «deux Frances». Avec cette loi, a triomphé la vision de la France républicaine et laïque face à la France catholique et royaliste. Dès lors, le principe de séparation entre religion et État a été celui qui a défini le modèle républicain français de laïcité. Si la France a adopté la plus radicale des conceptions traditionnelles de laïcité (la loi de séparation de 1905 exclut de fait la reconnaissance juridico-politique des religions), sa conception a exercé une grande influence sur plusieurs pays comme la Turquie et, plus récemment, sur les gouvernements européens de la Belgique, la Suède, la Norvège, les Pays Bas, la Grande-Bretagne et certains États d'Allemagne.

La laïcité du modèle républicain français a permis une plus grande égalité de droits (Casanova, 2005) et même de surmonter les cadres de la sécularisation (Hayat, 2005), bien qu'il s'agisse d'une conception traditionnelle de la laïcité déjà remise en question par plusieurs auteurs d'origines et traditions culturelles très différentes. Ainsi, Bernard Descouleurs (2005) considère qu'une certaine pratique de la laïcité en France a réduit les religions au domaine du culte et a nié leur légitimité culturelle. Pour cette raison, il l'a qualifiée de « laïcité d'incompétence » en même temps qu'il propose d'avancer vers une «laïcité d'intelligence» laquelle, à travers le dialogue entre la société laïque et les communautés religieuses, parvient à la reconnaissance culturelle des religions.

Historiquement, la laïcité en France émerge d'une force révolutionnaire qui réclamait le droit à la différence¹. Déjà depuis 1791, selon le Rapport de Condorcet, l'éducation devrait se détacher de la religion et se fonder sur la raison. Pourtant, la réalité a changé et aujourd'hui la laïcité est confrontée à un défi nouveau : respecter les différentes options de vie, et en conséquence, concilier l'unité d'une vie en commun avec la diversité et la pluralité. En 1989, la première «affaire du foulard» a rappelé que l'accommodation et l'intégration des minorités n'était pas résolue et a rendu plus visibles dans le débat national les différentes perspectives de la laïcité.

Le débat de la laïcité nous renvoie en Europe à la notion même de citoyenneté. Selon Touraine, celle-ci doit embrasser autant les droits collectifs que les droits individuels, bien que ces derniers soient, pour l'auteur, prioritaires. Il dénonce ainsi «*l'universalisme abstrait*» qui enfermerait l'égalité dans une vitrine et en conséquence devienne inutile. Dans un état de droit, les citoyens concilient liberté et égalité (Touraine, 1997). La liberté existe quand il y a une pluralité de cultures, langues, religions, styles de vie qui sont reconnus. Pour que la différence ne se transforme pas en inégalité d'accès aux institutions publiques, le principe d'égalité est nécessaire. Si Kymlicka (1996) faisait mention d'une «*identité partagée*», Touraine nous fait penser à la solidarité comme au principe qui contribue à renforcer l'unité sociale: la solidarité est l'expression concrète de la citoyenneté (1997). La solidarité entre les citoyens se fonde désormais sur de nouvelles fidélités, autres que la solidarité civile nationale. L'accord partagé doit se renouveler au fur et à mesure que la composition sociale change. Selon la proposition politique formulée par Habermas, la citoyenneté devrait donc s'appuyer sur une solidarité, le «*patriotisme de la constitution*» (1989). Ainsi, une des questions les plus importantes dans la construction de cette société diverse, est celle des relations interculturelles.

En ce sens, l'universalisme abstrait aveugle aux différences culturelles, linguistiques ou religieuses à l'extrême cache les formes d'une culture majoritaire. C'est le cas de la position prise par le gouvernement français lors de la polémique déclenchée par le foulard musulman. Pouvons-nous aboutir à l'objectif d'isoler et de cuirasser les institutions étant donné la réalité extérieure? Comment aboutir à la reconnaissance publique des groupes culturels sans un réaménagement de l'universel abstrait? Le soutien d'un universalisme qui reconnaît les diverses façons d'être citoyen ne doit pas se fonder sur l'affirmation de valeurs mais sur la reconnaissance de critères universels et de communication (Habermas, 1999). C'est ainsi, que Asma Barlas reprend aussi la question des droits des minorités culturelles, et elle le fait à propos de la femme musulmane et les contradictions existantes au sein du féminisme (Barlas, 2013).

Le débat autour de la démocratie est repris par Ismail Mohsen (2006) à propos de la Turquie, en même temps qu'il reconnaît que les apports occidentaux sur la modernisation de la Turquie, critique sévèrement la conception traditionnelle de la laïcité imposée jusqu'à nos jours dans ce

pays-là. Cet auteur dénonce une laïcité *imposée par le haut* qui, en Turquie ainsi que dans d'autres pays, est devenue un concept réactionnaire. Parmi les conséquences négatives de ce qu'il appelle «laïcité imposée par le haut», Ismail Mohsen signale la radicalisation des couches traditionnelles de la Turquie et des pays arabes, comme une conséquence directe de l'emploi arbitraire de la laïcité, aussi bien en Europe que dans les pays arabes pendant les périodes de colonisation européennes. Au lieu de baser sa lutte pour l'égalité, la conception traditionnelle de la laïcité se dirige contre les personnes religieuses et les symboles les plus visibles de la tradition locale. Cependant, les citoyens croyants ou s'identifiant à l'Islam ont très bien compris le fondement de cette laïcité: l'hostilité à l'encontre de leur culture.

L'Islam dans l'Europe

La multiculturalité caractérisant notre société fait réapparaître des préjugés et des stéréotypes existant depuis des siècles en Europe, où ceux de nature anti-musulmans s'avèrent particulièrement vifs. Face aux attentats terroristes perpétrés par les fondamentalistes islamiques en Europe, Liz Fekete (2004) a montré que, même si les fondamentalistes représentent une minorité parmi les musulmans du monde, un consensus implicite dans les débats politiques attribue la responsabilité des musulmans, en général, des pratiques réactionnaires développées par des mouvements, en fait, très minoritaires. Contrairement à cette perception, Modood et Ahmad (2007) expliquent qu'en Grande-Bretagne, l'autocritique s'est renforcée dans les discours des musulmans après les attentats du sept juillet 2005. Des musulmans ont émis des *fatwas* contre le fanatisme et ont accusé de fascistes et xénophobes les terroristes, explicitant ainsi leur désir, en tant que musulmans, de ne pas placer les fanatiques sous le concept de «British Muslims». Ainsi, ces auteurs montrent que la majorité des musulmans/es anglais/es s'insèrent dans un «pro-multiculturalisme» incluant la foi comme une dimension de la différence (Modood & Ahmad, 2007).

Ake Sander (2006) a analysé les effets des réactions contre les musulmans/es suédois: l'impact négatif désenchaîné, comment voient-ils l'Islam eux-mêmes et quelle image se font-ils des autres musulmans/es. Cette analyse a montré également les processus de dialogue existant au sein

même du groupe et comment, à partir des attentats du 11 septembre les musulmans/es suédois ont multiplié des discussions intra-islamiques sur ce qu'est être musulman. Pourtant, ces efforts d'autocritique et ces expériences fondées sur le dialogue, ne se répercutent pas sur l'opinion publique avec la même intensité que celle du fanatisme religieux et du terrorisme islamiste, qui renforcent quant à eux une image stéréotypée de l'Islam.

La diversité culturelle a augmenté en Europe, la confession musulmane est devenue plus visible et a appelé à sa reconnaissance et à des participations publiques. Mais en même temps, des critères arbitraires soutenant la conception traditionnelle de la laïcité sont apparus. Ces critères varient selon la confession, le moment ou la situation, et ne suivent pas une logique égalitaire. Jean-Paul Willaime (2004) a déjà fait remarquer que le foyer du débat public s'était dirigé contre la communauté musulmane avec l'interdiction des signes d'appartenance religieuse des étudiants et étudiantes, en particulier à travers l'interdiction du voile islamique.

Les proportions que «l'affaire du foulard» a prise en France ont amené Fekete (2004, p. 26) à parler de «chasse aux sorcières moderne» (*modern witch-hunt*), une persécution qui entraîne la multiplication de mesures assimilationnistes au niveau européen. En mars 2004, le gouvernement français a approuvé une loi interdisant le port de signes ou de tenues manifestant ostensiblement une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics. En avril de cette même année, deux États allemands ont interdit le port du voile aux enseignantes musulmanes. Sous cette même conception traditionnelle de laïcité, en février 2007, la municipalité d'Anvers (Belgique) a interdit le port du voile aux femmes fonctionnaires travaillant face au public. La même année, en Grande-Bretagne, la Cour supérieure de justice (*High Court of Justice*) ainsi que le Département d'Éducation, ont annoncé l'interdiction du port du voile aux étudiantes et enseignantes musulmanes dans les écoles britanniques. Le débat s'est enflammé encore plus à partir de la prohibition du voile intégrale à l'espace publique en France, ceci a touché le noyau même du féminisme à l'égard du principe d'égalité des citoyennes et notamment par rapport la femme (Spohn, 2013).

En fait, comme signale Göle, la rencontre entre l'Islam et l'Occident s'exprime par la femme musulmane. Elle signale *ces notions, nécessairement imbriquées du civilisé et du «barbare» reprend, sous une*

forme dérivée, l'opposition entre Occident et islam (entre autres), au cœur de laquelle se pose la question de la femme. Car la subjectivité [...] la plus parlante du point de vue de l'altérité, est celle qui touche au domaine de la femme (Göle, 2005, p. 91). Le fait que l'Islam fasse partie de l'Europe signifie qu'il y a une réaffirmation de soi. La population musulmane fait appel au droit d'être reconnu. Sa présence est véhiculée dans l'espace public par divers modes d'action religieux, ce qui n'est pas exempt de conflits. La femme musulmane est une figure clé dans la création d'un imaginaire collectif musulman en Europe car la question du genre articule le privé et le public (Göle, 2005). Or, c'est bien là le noyau pour l'avenir du sujet islamique. D'abord pour la rencontre Islam et «Occident» à partir de l'égalité des sexes dans les deux espaces mais aussi pour la transformation du radicalisme islamique. Aussi Barlas se demande si peuvent-elles être démocrates, féministes et musulmanes (Barlas, 2013).

Sous prétexte de garantir la laïcité, définie depuis 1905 comme pilier de la démocratie, la remise en question du voile instaure une hiérarchie entre cultures «avancées» et «arriérées» (De Botton, Puigvert, & Taleb, 2004, p. 47). Dans la pratique, il s'agit d'un processus accompagné d'un double discours cachant de vifs préjugés à l'encontre de la communauté musulmane. Pendant que l'occident s'approprie les drapeaux de la démocratie (Sen, 2006), de la liberté et de l'égalité, la conception traditionnelle de laïcité se retourne contre les femmes manifestant leur identité musulmane dans les espaces de leur vie quotidienne (travail, école, université, politique, télévision). Comme il a déjà été dit par divers auteurs (De Botton et al, 2004, p. 34), le voile islamique n'est pas le problème, l'enjeu réside dans le domaine politique. Quand les gouvernements imposent le port du voile, ils nient la capacité de décision des femmes. La même logique est suivie par les gouvernements européens lorsqu'ils interdisent son usage. Au nom de la conception traditionnelle de la laïcité, les États déterminent comment les femmes musulmanes doivent s'habiller, sans tenir compte si le port du voile a été choisi ou bien imposé, alors qu'il semble plus pertinent de favoriser leurs droits de citoyenneté et leur participation dans la sphère publique. Le critère qui favorise autant la politique de contrainte que celle d'interdiction consiste à ne pas laisser choisir aux femmes comment s'habiller.

La conception traditionnelle de laïcité est apparue comme la garante de la démocratie et une réponse face aux abus de pouvoir de l'Église catholique et des monarchies absolues. Les lois d'interdiction du port de symboles religieux tels que le voile islamique usent, dans la pratique, de ce principe-là pour empêcher la visibilité et l'accès dans la sphère publique d'une des religions à laquelle s'identifie une grande partie de la population européenne, l'Islam. Cette partialité dans le traitement des conflits culturels en Europe entraîne une forte stigmatisation à l'encontre des personnes musulmanes. Elle constitue, comme a déjà signalé Farhad Khosrokhavar (1997), une porte ouverte aux conflits et à la radicalisation.

Les Mouvements pour l'Egalite des Droits et les Mouvements pour la Reconnaissance

L'Europe culturellement homogène de 1905 est devenue une Europe multiculturelle où différents groupes revendiquent depuis plusieurs décennies une égalité qui inclut les voix et les revendications des différentes cultures. Les années 1980 en France se sont caractérisées par un mouvement très important basé sur la solidarité et promu par les jeunes beurs du pays. Dans les années 1950 et 1960, les populations arrivées en France de l'Algérie, le Maroc ou la Tunisie ont accompli de gros efforts d'intégration (assimilation) pour obtenir une égalité de droits en tant que citoyens/nés français/es. La conception traditionnelle de la laïcité devait garantir cette égalité citoyenne, mais dans la pratique, les jeunes beurs, bien que citoyens français, continuent à subir des discriminations. Les Jeunes Arabes de Lyon et Banlieues (JALB) se sont unis pour revendiquer «la citoyenneté pour les parents» et ont dirigé leur revendication pour l'élément ethnique différenciateur (Khosrokhavar, 1997). La «Marche des beurs» s'avère à ce titre exemplaire. Elle a débuté le 15 octobre 1983 à Marseille dans un climat de conflit, où l'extrême droite avait renforcé son influence. Certains jeunes français d'origine arabe ont été blessés et d'autres ont été tués au cours d'affrontements avec la police. Leur revendication était l'égalité promise à la génération de leurs parents, ils scandaient les devises: «vivre ensemble, avec nos différences, dans une société solidaire» et «blancs, beurs et noirs tous égaux».

Le mouvement des jeunes beurs a connu une grave crise dans les années 1990 pour finir par échouer. Il en résulté non seulement un désenchantement et une perte de sens, mais encore aujourd'hui, vingt ans plus tard, la lutte pour l'identité se traduit par de violents conflits, dont l'un des plus marquants s'est produit au cours de l'automne 2005, où il fut nécessaire de déclarer «l'état d'urgence» dans le pays pendant une semaine. Cette année-là, les conflits les plus graves se sont passés entre la police et des centaines de personnes (surtout des jeunes) des quartiers les plus pauvres, catalogués de «sensibles», de plusieurs villes françaises où se concentrent la population immigrée et celle issue de l'immigration, plus particulièrement d'origine arabe et de confession musulmane. Le déclencheur des conflits a été la mort, le 27 octobre 2005, de deux adolescents de quinze et dix-sept ans, électrocutés dans un transformateur alors qu'ils fuyaient la police. Selon les données du Ministère de l'Intérieur, le mois de novembre 2005 a enregistré une hausse de 6,96% des crimes et délits constatés par rapport au mois de novembre 2004. Cette hausse s'explique par les conflits des jours suivants à la mort des deux jeunes, tels que dégradations et incendies volontaires, outrages ou violences aux dépositaires de l'autorité, aux personnes, ports d'armes, etc.

Mais au même temps, des rapports de pouvoir entre dominants (extérieur) et dominés (intérieur) sont créés et renforcés dans cet isolement forcé. Catherine Wihtol de Wenden (1999) a analysé comment les phénomènes de la pauvreté des banlieues, la déstructuration familiale et la perte de force du mouvement associatif ont exercé une forte influence au sein des nouveaux repères identitaires de ces jeunes. Au cours des vingt dernières années, la conception traditionnelle de laïcité a favorisé l'exclusion de la sphère politique des revendications identitaires des jeunes beurs, ce qui a provoqué un profond désenchantement et un enfermement vers les valeurs privées.

La conception traditionnelle de la laïcité est basée sur une conception homogénéisatrice de la citoyenneté qui nie la différence et rejette l'analyse de l'exclusion sociale à travers l'élément identitaire. Pourtant, l'omission de cet élément, loin de favoriser l'égalité de droits des citoyens, revient à cacher l'existence d'une discrimination culturelle et contribue à perpétuer les inégalités. Entre 1992 et 1998, dix-sept jeunes nord-africains sont morts sous la garde de la police, mais aucun officier de police n'a été accusé d'homicide ni de meurtre (Fekete, 2004). Fekete identifie dans la conception

traditionnelle de laïcité une des raisons du manque d'intervention de l'État pour défendre ces citoyens-là:

Pendant ce temps, l'idéal français de la «République indivisible», selon lequel chaque citoyen(ne) doit être considéré(e) uniquement comme français(e) et que l'existence des minorités n'est pas officiellement reconnue, garantit que l'impact du Vigipirate vers les musulman(e)s ne soit jamais examiné (Fekete, 2004, p. 12)².

La Société du XXI^e Siècle: Vers une Laïcité Multiculturelle

Historiquement, et surtout au cours des XIX^e et XX^e siècles, les actes racistes les plus graves et sanglants ont été dirigés plus particulièrement contre les communautés religieuses juive et islamique. Armando Salvatore (2004) montre que le génocide contre les musulmans bosniaques et albanais-kosovars ont été les deux cas les plus importants de violence organisée, d'effroyables dimensions et justifiés à travers le christianisme par des discours identitaires européens. Selon le rapport annuel de 2005 du Centre Européen de Surveillance du Racisme et de la Xénophobie (EUMC, 2005) les Rom sont le groupe le plus vulnérable au racisme et à la discrimination raciale dans l'Union Européenne. Parmi les autres groupes exposés, le rapport remarque que les travailleurs migrants d'Afrique, des pays de l'Est, d'Asie, d'Amérique Latine et les membres, ou perçus comme membres, des communautés juive et musulmane sont aussi sujets à des incidents racistes. Le rapport annuel de 2006 sur le racisme et la xénophobie dans les États membres de l'Union Européenne (EUMC, 2006) continue à signaler cette tendance, les rom constitue une cible facile pour la violence raciste et les crimes, suivis des juifs qui sont encore victimes d'actes de racisme et les musulmans, qui ont multiplié des plaintes sur leur situation auprès des ONG pour avoir été victimes d'actes racistes. Les demandeurs d'asile, les réfugiées, les migrants sans papiers, les rom, les juifs et les musulmans sont, actuellement en Europe, les groupes les plus vulnérables au racisme et antisémitisme.

D'un autre côté, il est impossible d'obvier à l'influence des débats théoriques sur les législations et les pratiques sociales d'exclusion, tels que les discours catastrophistes, notamment celui du «choc des civilisations» défendu par Samuel P. Huntington (1996). La contraposition que cet auteur

développe entre Islam et Démocratie, le fait de concevoir la démocratie comme un patrimoine occidental et le multiculturalisme comme une menace pour l'occident, sont des affirmations déjà réfutées par des auteurs de grande réputation scientifique internationale. Amartya Sen qualifie Samuel P. Huntington de «simplificateur intellectuel» et «classificateur culturel» (Sen, 2005, p. 165) et démontre au moyen de nombreuses données historiques que les droits et les libertés individuelles ont été favorisés, mais aussi rejetés, tant par l'occident que par l'orient (Sen, 2005, pp. 76, 284).

La littérature scientifique la plus actuelle fournit aussi d'autres contributions d'auteurs de différentes origines et traditions culturelles (Cesari, 2005; Göle, 2005; Khosrokhavar, 1997; Modood, 2000; Mohsen, 2006). Ces auteurs signalent, d'un côté, les problèmes que la conception traditionnelle de la laïcité entraîne dans les sociétés actuelles mais, d'un autre côté, ils contribuent aussi au débat multiculturel de la laïcité. Dans les années 1980, la tendance à critiquer l'universalisme a renforcé l'exclusion sociale. Le changement apparaît dans les débats sur le futur du modèle républicain, lesquels incluent la notion du multiculturalisme, la signification de l'égalitarisme et l'importance de la solidarité comme concept politique (Beland, 2003). Les Droits de l'Homme par exemple, universels et inaliénables, sont un apport indiscutable à l'égalité des droits pour toute l'humanité et, comme a montré Antoine Casanova (2003), le principe de laïcité y est totalement uni. Pourtant, bien qu'ils soient revendiqués et défendus par différentes cultures, ils ont été élaborés à partir du point de vue occidental et, donc, ils doivent être revus pour inclure les contributions des différentes cultures.

Dans le contexte homogénéisateur favorisé par la conception traditionnelle de la laïcité des dernières années, l'émergence d'un débat pour plus d'égalité se révèle impossible. Pour cette raison, l'apport d'Amartya Sen (2005) à travers son analyse sur l'Inde contemporaine s'avère crucial. Celui-ci explique que, à la différence de la conception traditionnelle de la laïcité selon le modèle occidental, le fondement du sécularisme indien ne réside pas tant dans son caractère d'interdiction, mais dans la neutralité entre différentes religions. Sen inclut l'agnosticisme et l'athéisme dans le plan religieux de l'Inde et considère que l'équidistance entre l'État et les différentes religions ne doit pas annuler la liberté de chacun pour décider comment s'habiller, et ni même interdire à personne de décider des

symboles. Sa conception de la laïcité s'éloigne totalement du modèle traditionnel basé sur l'interdiction de la symbolique religieuse et le sécularisme. Ainsi, le besoin de neutralité de l'État par rapport aux différentes croyances ne peut jamais justifier l'interdiction pour une personne de choisir librement (Sen, 2005, p. 44). La laïcité que Amartya Sen défend, elle répond à une réalité complexe et s'oriente par une logique différente, où toutes les religions, confessions et postures contraires à la religion, comptent également et, par conséquent, participent de façon égalitaire dans la société. En ce sens, par exemple Sen souligne figures tel que l'empereur mogol Akbar qui déjà au XVI siècle en partant du principe de la pluralité, il organisait débats ouverts parmi membres de différents traditions religieuses. Dans le même sens, Eoin Daly encourage à repenser la laïcité rigide française et à incorporer une «pluralité raisonnable» pour gérer la diversité religieuse présente en Europe (2012).

Ismail Mohsen (2006), comme nous, considère qu'un nouveau concept de laïcité peut contribuer à résoudre une partie des conflits sociaux et théoriques actuels. Il propose un concept de laïcité différent et adapté aux pays arabes, qui réponde à la réalité de la société actuelle et assure la libération de l'homme, la démocratie, la liberté d'expression et l'égalité répartition des richesses. Nous proposons la «laïcité multiculturelle» comme un concept comprenant ces valeurs universelles, sur lesquelles se basent les mouvements sociaux égalitaires, tant dans les pays arabes qu'occidentaux. Nous proposons un concept de «laïcité multiculturelle» assurant que chaque personne puisse manifester ses croyances librement et profiter des droits que toute l'humanité, et pas seulement l'occident, a obtenus tout au long de l'histoire à travers d'âpres luttes pour l'égalité et la liberté. Habermas signale que *sur le point de vue de la justice distributive, le principe de l'égalité de traitement exige que tous les citoyens aient les mêmes opportunités d'utiliser droits et libertés répandus de façon égalitaire pour réaliser leur projet de vie* (2003, p. 11).

À la différence de la conception traditionnelle, la «laïcité multiculturelle» se caractérise par une attitude de neutralité de la part de l'État et sur la garantie d'égalité dans l'expression des différentes croyances. Le concept de «laïcité multiculturelle» développé dans cet article est basé sur le principe d'*égalité des différences* et celui du *dialogue égalitaire* (Flecha, 2000). L'*égalité des différences* prend l'égalité comme point de départ et comme

fondement pour l'inclusion des différentes options culturelles et religieuses, parce que le respect de la différence ne peut pas exister sans poser l'égalité au premier plan. Comme nous l'avons déjà vu, la controverse actuelle autour du voile islamique en Europe a fait réapparaître le débat sur la laïcité et a mis la religion, en particulier l'Islam, au point de mire. Féministes islamiques, parlementaires turques, femmes d'origine arabo-musulmane et de la banlieue parisienne, associations de femmes, étudiantes universitaires, l'iranienne Shirin Ebadi prix Nobel de la Paix, parmi d'autres, défendent le droit de toutes les femmes à décider comment s'habiller. Ce droit inclut celui de «se voiler» dans les différents espaces de leur vie quotidienne, au travail, à l'école, à l'université ou à la plage. La conception traditionnelle de laïcité considère ces contributions comme contraires à l'égalité de genre et qu'elles répondent à une utilisation arbitraire des principes de démocratie et liberté que l'occident s'est approprié. Toutefois, l'égalité s'avère possible seulement si les différentes identités peuvent se développer dans la société, sans qu'aucune ne soit minorisée ou exclue.

La «laïcité multiculturelle» respecte le droit de toutes les femmes à choisir leur identité et leur façon de s'habiller selon le principe d'*égalité de différences*. Ce principe est basé sur la capacité des personnes de différentes cultures à s'accorder sur des normes communes à travers un dialogue libre et égalitaire et dans une égalité de droits, où les différentes identités sont renforcées. Les normes et les valeurs sont apparues grâce à des accords, et non pas des contraintes, qui permettent d'exercer les libertés de façon égalitaire. L'*égalité de différences* établit un lien entre la communauté culturelle et/ou religieuse et la communauté sociétal multiculturelle, envisage autant l'identité particulière que les droits universels de tout individu. L'*égalité de différences* est le droit pour tous de vivre de façon différente, celui qui pose les bases pour avancer vers des sociétés plus égalitaires dans une réalité culturellement très diverse.

Le *dialogue égalitaire* est le deuxième principe définissant la «laïcité multiculturelle». Celui-ci rejette l'ethnocentrisme qui respecte aussi peu les différences que le relativisme nie l'équité (Flecha, 2000). Le *dialogue égalitaire* est basé sur les prétentions de validité et non pas sur celles de pouvoir (Habermas, 1987), où ce qui compte le plus est le meilleur argument et non pas l'ethnie, la religion ou la position de pouvoir des individus participant au dialogue. Ce principe est basé sur l'action, sur la recherche des

consensus et sur la participation de toutes les personnes, en particulier, celles dont les voix ont été historiquement étouffées.

Le discours hégémonique sur la conception traditionnelle de la laïcité basé sur une égalité homogène s'effondre face aux nouvelles contributions des différents agents sociaux participant dans la sphère publique depuis divers points de la planète. En 1999, Daniel Barenboim et l'écrivain palestinien-américain Edward Said (Barenboim & Said, 2002) ont fondé la *West-Eastern Divan Orchestra* où le vivre ensemble, le dialogue et les projets communs entre personnes juives, musulmanes et chrétiens sont devenus une réalité : presque la moitié des 100 musiciens formant l'orchestre sont des juifs israéliens et presque tout le reste sont musulmans et chrétiens palestiniens d'Israël, de Gaza, ainsi que du Liban, de Syrie et d'Égypte. En 2002, pour le premier anniversaire des attentats du 11 septembre, une messe œcuménique avec une représentation de toutes les religions du monde a été organisée au campus de l'Université de Harvard en plein air. Des représentants des religions majoritaires au campus y ont assisté. L'événement a connu un vif succès, un grand nombre des personnes d'origines religieuses et culturelles très différentes y ont assisté. On peut citer encore l'exemple du *Consensus Social sur les Migrations*, une expérience entamée en 2005 en Espagne où des organismes très divers, associations de voisins, d'immigrés, de femmes, organismes religieux, laïcs, etc., discutent sur la convivialité et l'enrichissement que la diversité culturelle représente pour la société et font parvenir leurs demandes au gouvernement. Ce dialogue leur a permis de se mettre d'accord pour consolider des valeurs communes : des principes démocratiques rendant possible l'égalité des droits sans nier la diversité culturelle et religieuse.

D'un côté, le *dialogue égalitaire* est la seule voie à même de répondre aux demandes de personnes très diverses qui vivent ensemble sur le même territoire et qui ne veulent pas renoncer à leur identité, distincte de la majorité ou de celle dominante: la reconnaissance des différentes identités, cultures et religions et la participation de toutes les voix dans les espaces publics de débat et décision, parmi d'autres demandes. D'un autre côté, le *dialogue égalitaire* est le principe rendant possible la création d'un discours multiculturel sur la laïcité, où les apports des différentes cultures cohabitant ensemble dans nos sociétés y soient représentées et valorisées de façon égalitaire, de façon à préserver quiconque de toute coercition. Les bénéficiaires

de ce dialogue s'installent, entre d'autres raisons, sur le besoin d'enforcer la cohésion sociale et du développement des savoirs.

La laïcité dans les sociétés multiculturelles doit assurer la liberté de choix de tous par rapport à ses croyances, et que ces choix soient respectés et reconnus de façon égalitaire. Cependant, ce type de laïcité doit permettre également le libre choix, qu'il soit religieux ou pas, de chaque individu quand il participe dans la sphère publique, sans se soumettre à aucune contrainte, à travers un dialogue égalitaire où ce qui compte est le meilleur argument. Par conséquent, la «laïcité multiculturelle» tend vers cette direction, car elle est fondamentale pour l'avancée démocratique et égalitaire des sociétés d'aujourd'hui. Elle assure le respect et la participation égalitaire de différentes religions et traditions culturelles cohabitant au sein d'une société, de manière à ce que toutes personnes (croyantes ou non, pratiquantes ou non, agnostiques) s'y voient représentées.

Conclusion

La conception traditionnelle de la laïcité fondée sur une Europe culturellement homogène est devenue obsolète, d'une part parce qu'elle ne répond plus à la réalité sociale multiculturelle, et d'autre part parce qu'elle est basée sur des critères apparaissant de jour en jour plus arbitraires. Cet article montre comment la conception traditionnelle de la laïcité a laissé de côté les valeurs qui, auparavant donnaient le sens à ce principe, l'égalité de droits et la démocratie, mais l'apport de cet article réside dans la défense du concept de «laïcité multiculturelle». Les mesures prises en Europe, au nom de la laïcité, se focalisent sur l'Islam, en particulier au sujet du voile islamique, elles n'ont pas tenu compte des contributions des femmes voilées, ni de la diversité d'identification à la religion musulmane. La «laïcité multiculturelle», par contre, est fondée sur le principe de *dialogue égalitaire*, lequel exige l'inclusion équitable des voix et apports des différentes cultures et confessions de l'Europe actuelle.

Au cours du premier semestre d'application de la loi française interdisant le port des signes religieux dans les écoles, collèges et lycées publics, cinquante filles et garçons ont été expulsé(e)s. On leur nie ainsi le droit fondamental à l'éducation. Dans le cas de l'expulsion de Turquie d'une

femme voilée élue députée du parti pro-islamique, la notion traditionnelle de laïcité rejette le droit des citoyens et citoyennes à choisir leurs représentants politiques. L'autre principe sur lequel se base la « laïcité multiculturelle » consiste en l'*égalité de différences*, qui assure la convivialité entre toutes les cultures et religions dans un cadre égalitaire et de respect à l'égard de la différence. Ainsi, en même temps qu'il permet la manifestation libre et égalitaire de toutes les croyances, la « laïcité multiculturelle » préserve chacun, de toute dépossession des droits fondamentaux à cause de leurs croyances et des contraintes religieuses.

La partialité avec laquelle sont traités les conflits culturels en Europe engendre plus d'exclusion, d'inégalité et de mécontentement. Toutefois, le débat scientifique international avance vers une redéfinition du concept traditionnel de laïcité, servant à l'occident de justification pour des actions discriminatoires envers certaines confessions. Le nouveau concept de « laïcité multiculturelle » représente un pas en avant par rapport aux critiques formulées depuis longtemps à l'encontre de la conception traditionnelle de laïcité. D'un côté, ce concept répond à la réalité actuelle et autorise l'expression de toutes les croyances et identités de façon égalitaire ; d'un autre côté, la neutralité de l'État, lui permet d'instaurer le cadre institutionnel nécessaire pour assurer l'expression et le traitement égaux de toutes les croyances dans les divers domaines de la vie des citoyens et citoyennes.

Notes

¹ L'église catholique était alors celle qui « possédait » la vérité et le bien. Par conséquent, la liberté a dû être arrachée à l'église comme une conquête de la raison.

² Traduction des auteurs à partir de l'original en anglais : *Pendant ce temps, l'idéal français de la « République indivisible », dont signifie que chaque citoyen est considéré comme français seulement et que l'existence de minorités ethniques n'est pas officiellement reconnue, il assure que l'impact du plan Vigipirate sur la communauté musulmane n'a jamais été enquêté.*

Références

Barenboim, D., & Said, E. (2002). *Parallels and paradoxes. Explorations in music and society*. New York: Pantheon Books.

- Barlas, A. (2013). Uncrossed bridges: Islam, feminism and secular democracy. *Philosophy & Social Criticism*, 39(4-5), 417-425. doi: [10.1177/0191453713477346](https://doi.org/10.1177/0191453713477346)
- Baubérot, J. (2005). Conclusion. In Baubérot, J., & Wieviorka, M. (Eds), *Les entretiens d'Auxerre. De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité* (pp. 353-362). Paris: Éditions de l'aube.
- Beland, D. (2003). Identity politics and French republicanism. *Society*, 40(5), 66-71. doi: [10.1007/BF03008261](https://doi.org/10.1007/BF03008261)
- Berger, P. (Ed.). (1999). *The desecularisation of the world. Resurgent religion and World politics*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center/Grand Rapids: Eerdmans.
- Casanova, A. (2003). Égalité des droits, libération humaine, laïcité. *La Pensée*, octobre-décembre(336), 87-100.
- Casanova, A. (2005). Égalité des droits, laïcité: mouvement historique, dimensions et enjeux d'aujourd'hui. *La Pensée*, avril-juin(342), 5-22.
- Cesari, J. (2005). Mosque conflicts in Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(6), 1015-1024. doi: [10.1080/13691830500282626](https://doi.org/10.1080/13691830500282626)
- Daly, E. (2012). The ambiguous reach of constitutional secularism in republican France: Revisiting the idea of laicite and political liberalism as alternatives. *Oxford Journal of Legal Studies*, 32(3), 583-608. doi: [10.1093/ojls/gqs011](https://doi.org/10.1093/ojls/gqs011)
- De Botton, L., Puigvert, L., & Taleb, F. (2004). *El velo elegido*. Barcelona: El Roure Ciencia.
- Descouleurs, B. (2005). La place problématique de la religion en régime de laïcité. *La Pensée*, avril-juin(342), 107-118.
- EUMC (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia) (2005). *Annual Report 2005*. Retrieved May 12, 2013, from http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/121-wp05_en.pdf
- EUMC (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia) (2006). *Annual Report 2006*. Retrieved May 12, 2013 from http://fra.europa.eu/sites/default/files/ar07p1_en.pdf
- Fekete, L. (2004). Anti-Muslim racism and the European security state. *Race & Class*, 46(1), 3-29. doi: [10.1177/0306396804045512](https://doi.org/10.1177/0306396804045512)
- Flecha, R. (2000). *Sharing words*. Lanham M.D.: Rowman & Littlefield (p.o. 1997).

- Flecha, R. (2004). Laïcitat multicultural. *Papers d'Educació de Persones Adultes, març*(44), 24-25.
- Göle, N. (2005). *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*. Paris: Galaade.
- Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel, t.I-II*. Paris: Fayard (p.o. 1981).
- Habermas, J. (1989). *Identidades Nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós
- Habermas, J. (2003). De la tolerancia religiosa a los derechos culturales. *Claves de la razón práctica. Enero/ Febrero*(129), 4-12.
- Hayat, P. (2005). A l'école des principes élémentaires de la laïcité. *La Pensée, avril-juin*(342), 49-60.
- Huntington, S. P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- Khosrokhavar, F. (1997). *L'Islam des jeunes*. Paris: Flammarion.
- Kohut, A (sous dir.). (2006). *Europe's Muslim More Moderate. The great divide: how westerns and muslims view each other. 13- Nation Pew Global Attitudes Survey*. Washington: Pew Global Project, Retrieved 14 May, 2013 from <http://www.pewglobal.org>
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós
- Laffitte, M., & Wieviorka, A. (2006). *Juif dans la France allemande: Institutions, dirigeants et communautés au temps de la shoah*. Paris: Tallandier.
- Lentin, R. (Ed.). (2004). *Re-presenting the Shoah for the twenty-first century*. New York-Oxford: Berghahn Books.
- Modood, T. (2000). La Place des Musulmans dans le multiculturalisme laïc en Grande-Bretagne. *Social Compass*, 47(1), 41-55. doi: 10.1177/003776800047001006
- Modood, T., & Ahmad, F. (2007). British Muslim perspectives on multiculturalism. *Theory, Culture & Society*, 24(2), 187-213. doi: 10.1177/0263276407075005
- Mohsen, I. (2006). *Quelle laïcité pour le monde arabe? La Pensée, avril-juin*(346), 91-102.
- Salvatore, A. (2004). Making public space: Opportunities and limits of collective action among Muslims in Europe. *Journal of Ethnic and*

- Migration Studies, 30(5), 1013-1031. doi:
[10.1080/1369183042000245679](https://doi.org/10.1080/1369183042000245679)
- Sander, A. (2006). Experiences of Swedish Muslims after the terror attacks in the USA on 11 September 2001. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32(5), 809-830. doi: [10.1080/13691830600704214](https://doi.org/10.1080/13691830600704214)
- Sen, A. (2005). *The argumentative Indian. Writings on Indian culture, history and identity*. London: Penguin Books.
- Sen, A. (2006). *La démocratie des autres*. Paris: Payot & Rivages (p.o. 1999).
- Spohn, U. (2013). Sisters in disagreement: The dispute among French feminists about the "Burqa Ban" and the causes of their disunity. *Journal of Human Rights*, 12 (2), 145-164. doi: [10.1080/14754835.2013.784661](https://doi.org/10.1080/14754835.2013.784661)
- Touraine, A. (1997). *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*. Paris: Fayard
- Touraine, A. (2006). *Le monde des femmes*. Paris : Ed. Fayard
- Wihlto de Wenden, C. (1999). *L'immigration en Europe*. Paris: Documentation française.
- Willaime, J. (2004). The cultural turn in the sociology of religion in France. *Sociology of Religion*, 65(4), 373-389. doi: [10.2307/3712320](https://doi.org/10.2307/3712320)

Lena de Botton is Associate Professor in the Department of Sociological Theory at the University of Barcelona

Miguel Ángel Pulido-Rodríguez is Assistant Professor in the School of Social Education and Social Work Pere Tarres at the University Ramon Llull

Contact Address: Pg. Vall d'Hebron 171. Mundet Campus. Llevant Building. Floor 0, desk 12-13, University of Barcelona. Phone: +34 934 035 099. Email: lenadebotton@ub.edu