

REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 73-74.

**L'interculturel en acte, identités
et émancipations.**

Identités et interactions dans des nouveaux cadres sociaux
Felice Dassetto

Identités et interactions dans des nouveaux cadres sociaux

Felice Dassetto*

RÉSUMÉ

L'auteur reprend (à travers la relation Occident-Islamisme) les relations identitaires possibles dans le monde actuel. Tandis que, traditionnellement, l'identité a été construite par la confrontation, l'auteur soutient que le processus de planétarisation produit une complexification du paysage des oppositions et des alliances. Dans le texte, il revient sur cette transformation du contexte, sur les modèles possibles des relations et les modalités contemporaines d'identification. Et, à partir de là, il construit l'idée selon laquelle cette planétarisation, qui inclut les processus de diffusion, de mondialisation et de globalisation, génère une co-implication tellement poussée que les simples notions d'interrelation ou de cohabitation s'avèrent insuffisantes. Face aux possibilités d'un repli sur des identités fermées ou sur un modèle de domination, il signale la nécessité et la possibilité de réussir un modèle de co-inclusion.

Mots clé : Occident, islamisme, ethnocentrisme, globalisation, multiculturalisme, interculturalité

Les relations entre le monde musulman et l'Occident, dans leurs expressions et leurs enjeux, se nouent d'une manière qui n'a pas d'équivalent dans l'histoire. Leurs relations, même lorsque ces deux ensembles étaient fortement imbriqués, comme dans le cas des colonisations, restaient toujours extérieures : la puissance coloniale occupait le territoire, imposait ses institutions, mais restait externe, bien distincte du monde musulman colonisé. D'ailleurs, ces deux mondes ont construit aussi une partie de leur identité en fonction de leur opposition à l'autre. La thèse de l'historien Henri Pirenne est radicale à ce

*Professeur de Sociologie. Université Catholique de Louvain
dassetto@anso.ucl.ac.be

sujet : l'Europe s'est pensée comme Europe et comme Europe chrétienne, à travers son affrontement avec les musulmans arabes et turcs. Et depuis quatre-vingt ans, certaines parties du monde musulman construisent leur identité en opposition à l'Occident.

Ces relations ne furent pas seulement marquées par la controverse entre deux religions irréconciliables, mais aussi par la rivalité et l'affrontement. Il est inutile de chercher qui a fait mieux ou qui a fait pire dans cette histoire d'affrontement. Le bilan est affreusement équilibré. Il s'agit également d'un affrontement dans l'ignorance : jusqu'au XIX^{ème} siècle, ces deux civilisations et religions, tout compte fait, se connaissaient très peu et très mal. Les informations de quelques marchands, de convertis, de rares diplomates, d'intellectuels se mêlent à des récits imaginaires et, des deux côtés, à des arguments apologétiques et contre-apologétiques relevant de la controverse. Réciproquement, l'Autre est avant tout l'inconnu, qu'il importe de nier et de dénigrer. Malgré cette toile de fond, des échanges se produisent, des hommes se fréquentent, parfois s'apprécient. Les deux civilisations rivales sont aussi objet de fascination et d'attirance. L'image négative de l'Autre a pour contrepoint des références positives : la vie « orientale » est critiquée pour ses mœurs, mais elle est séduisante comme art de vivre. L'Occident est stigmatisé pour sa volonté de domination, mais son économie et sa culture sont attrayantes.

Il ne faudrait pas penser, d'ailleurs, que cette relation ambivalente, faite d'affrontements accompagnés, malgré tout, de liens et de fécondations réciproques, est exclusive de l'Islam et de l'Occident. Elle est le propre de l'histoire des civilisations. Si fossé il y a eu entre Islam et Occident, un même fossé existait entre le monde chrétien latin et le monde chrétien orthodoxe, entre islam et bouddhisme, entre le monde chinois et le monde indien. La violence s'est exercée de manière généralisée : entre les Mongols et les musulmans, entre musulmans et hindous, entre Occidentaux et Amérindiens, entre musulmans, Occidentaux et Africains.

Aujourd'hui, les personnes, les messages, les objets circulent, les activités économiques se croisent, de nombreuses institutions s'intègrent. En Europe, ce sont des Occidentaux, des Européens à part entière, ou en train de le devenir, qui sont musulmans et, du même coup, l'Europe a aussi un visage musulman. Et les uns comme les autres sont englobés et investis par des processus planétaires communs. Bien entendu, ces nouvelles formes de relations ne concernent pas uniquement ces deux mondes, mais sont le résultat de la phase actuelle de mise en forme de la planète. Cependant, dire que le monde est interconnecté n'est pas suffisant : il importe de préciser, au cas par cas, les modalités de cette connexion. Celles-ci sont influencées par des cadres nouveaux de l'action et en particulier par les processus de convergence planétaire, par les modes de construction identitaire et par les nouveaux rapports des sociétés à leur devenir. Les cadres sociaux du rapport entre l'Occident et monde musulman deviennent ainsi plus complexes. Le face-à-face hérité de l'histoire, et toujours présent, se double d'un côte-à-côte et, parfois, d'une redéfinition des acteurs en présence.

On voudrait montrer dans ce texte que la phase actuelle de rencontre entre civilisations, dans un monde qui se globalise et qui s'interpénètre, se pose dans des termes nouveaux. On pense aux indispensables lieux de régulation entre nations, alors que l'on se trouve face à des processus qui débordent les États-nation issus du XIX^{ème} siècle. Souvent on continue à penser ces rencontres avec les catégories anciennes, on cherche à restaurer des équilibres perdus, à éteindre des points de friction qui s'enflamment, alors qu'il s'agit plutôt d'inventer une nouvelle manière de bâtir les relations entre des mondes qui se rencontrent.

La question à laquelle on voudrait répondre consiste à tenter de comprendre les implications, pour les constructions identitaires et les relations entre ensembles humains, de l'actuelle phase de transformation du monde. L'Occident ou plutôt, les occidents, réinventent une énième fois des aspects de leur existence. Dans le monde musulman, on réinvente depuis quelques décennies l'identité islamique, on se réapproprie le patrimoine de la croyance et de ses sources fondatrices pour les réactualiser et en faire à nouveau un moteur civilisationnel. L'Occident, au moins l'Occident européen et en partie l'Occident américain, a construit, au contraire, la phase moderne de sa civilisation sans références religieuses ou en opposition souvent radicale à celles-ci. Parfois il ne les a pas exclues, mais les a gardées à la manière d'un accessoire, ou comme un instrument de confort personnel.

LA PLANÉTARISATION

Les relations entre ensembles humains ainsi que les constructions identitaires se nouent aujourd'hui dans le cadre d'une phase nouvelle de la planétarisation, en entendant par là la phase nouvelle des processus de convergence et d'interpénétration de l'espèce humaine. Je préfère utiliser ici le terme de « planétarisation », afin d'utiliser ceux d'usage courant, tels que mondialisation et globalisation, dans des sens plus spécifiques.

Cette phase de convergence planétaire n'est absolument pas nouvelle, car depuis que l'espèce humaine s'est formée, les relations, les interpénétrations font partie du devenir (Robertson, 1990 ; Robertson, 1992 ; Bayart, 2004). Elle n'est pas du tout nouvelle non plus par rapport au temps de la modernité qui a connu une phase de mouvement planétaire poussée par le capitalisme économique et par l'impérialisme politique. Mais cette phase a des traits nouveaux en relation à certaines modalités et peut-être à une accélération de la vitesse du processus. Elle force, néanmoins, à repenser les relations et à redéfinir les identités.

On utilise le terme d'« occidentalisation » et celui associé de « modernisation » pour désigner le fait que cette nouvelle intégration planétaire se réalise d'après l'impulsion de l'« Occident » et concerne l'économie, les modes de vie et les formes de régulation politiques (sur ce dernier point voir (Beck, 2003). Le sociologue iranien Ali Naqavi parle d'« *occidentisme* » pour désigner le fait qu'il s'agit dans la même mesure d'un processus social que d'une idéologie, d'un « penchant vers ». Il faudrait ajouter que cette phase de planétarisation –à l'inverse que la coloniale– a lieu sous l'hégémonie des Etats-Unis qui orientent les buts et les moyens. On pourrait dès lors parler d'« *USAïsme* », comme modèle hégémonique à l'intérieur duquel les élites dominantes des autres pays « occidentaux », mais aussi du reste du monde, visent à s'inscrire. D'ailleurs, ces élites se constituent à l'échelle planétaire comme « caste » à part, relativement isolée du monde et se taillant de larges privilèges (Lasch, 1995 ; Dassetto, 1999). George Ritzer, dans une lecture critique de ce modèle, avait parlé de « *Macdonaldisation* » (Ritzer, 1998). Il parle aujourd'hui d'une « *globalization of nothing* » pour désigner un mouvement qui se caractérise moins par ses contenus que par sa forme, celle de la croissance et que Ritzer désigne comme « *globalization* » (*grow+globalization*) (Ritzer, 2004).

Les relations entre islam et Occident doivent donc être replacées dans le cadre de la centralité de l'*USAïsme*. Toutefois, la sociologie contemporaine a fortement souligné la nécessité de ne pas isoler les processus de planétarisation des processus d'ancrage, de réappropriation, de résistance locale : nous les appellerons « territorialisations ». Certains sociologues les appellent aussi « indigénisation » (Appadurai, 1996).

En somme, les dynamiques planétaires ne planent pas hors du monde, ne sont pas déterritorialisées (même dans le cas de ce qu'il est convenu d'appeler les « réalités virtuelles »), ne s'imposent pas en absolu et nécessairement. On se trouve en présence de ce que Robertson appelle les processus de « *glocalisation* » en fusionnant les deux termes de globalisation et de localisation (voir aussi Friedman, 1990). On se trouve face à un « cosmopolitisme localisé » (Hannerz, 1990) qui résulte du fait que tant les acteurs cosmopolites comme les acteurs locaux ont avantage à garder les spécificités, cette articulation entre local et global mettant d'ailleurs en question le travail ethnographique classique (Appadurai, 1996). Encore faut-il, par l'analyse, spécifier les modalités par lesquelles s'articulent, se connectent, s'opposent des réalités planétaires et des réalités locales. Afin d'affiner l'analyse, on devrait tenir compte du fait que cette articulation doit être plutôt considérée comme la mise en place de logiques sociales parallèles et qui cohabitent côte à côte. Plus que penser une « société » intégrée, on devrait penser à un monde d'entités parallèles et en disjonction (Appadurai, 1996) : aux effets systémiques et potentiellement mondialisants (due au système économique-technique et médiatique) ; locale où s'exprime le vécu, la quête de communauté, d'amitié, mais aussi le conflit, les tensions sociales ; politique qui gère l'articulation entre les effets systémiques et les réalités locales (Dassetto, 1999).

La planétarisation se décline selon trois processus qu'il s'agit de spécifier, ce qui m'amène à redéfinir en quelque sorte l'usage courant de certains concepts.

– Tout d'abord, un processus que j'appellerais de « *diffusion* », en entendant par là la propagation dans l'espace, d'un lieu à l'autre, de modèles culturels consistant en modèles d'action, systèmes d'action qui visent à maintenir, à circonscrire le développement d'une action. La diffusion est un phénomène qui avait été mis en évidence par l'école diffusionniste en anthropologie, lorsqu'elle s'interrogeait par exemple au sujet de la propagation de certaines techniques ou expressions artistiques, comme la poterie, le tissage, les masques, etc. La diffusion donne lieu à des contacts, à des échanges, à des emprunts aboutissant à la création de domaines et de modèles culturels. On peut dire qu'il s'agit d'une phase planétarisée nouvelle de mise en forme de modèles de comportement, de consommation, de styles de vie, mais aussi de modes d'action qui se calquent à partir d'un modèle *USAïste*.

Il me semble utile de distinguer trois formes de diffusion. L'une, qui pourrait être appelée par « *contagion* », consiste dans la propagation de modèles ou de traits culturels. C'est le sens propre des processus diffusionnistes que je viens d'évoquer. Son contraire serait l'isolement. Une deuxième est « *l'essaimage* », qui consiste non pas dans la propagation d'un trait ou d'un modèle culturel, mais dans la diffusion d'institutions, un peu à la manière d'un stolon de fraisier. Son contraire serait la singularité, à savoir, le fait de pouvoir se dire et se préserver comme individu singulier, voire unique. Une troisième forme de diffusion est celle qui parvient en même temps à capter des ressources, à les ramener à soi, un peu à la manière de racines gourmandes qui se propagent et qui aspirent de la nourriture. Son contraire serait l'autarcie, sa propre production et reproduction de ressources.

Certains sociologues mettent l'accent sur les fluidités sociales et culturelles contemporaines (Urry, 2003) et font du « métissage », de la « créolisation » (Lechner, 1993), du « global écoumène » (Hannerz, 1992) les issues majeures des processus de planétarisation. Ils soulignent ainsi les circulations et les équivalences des échanges. Même si ces effets sont visibles dans des formes d'expression artistique (donnant lieu, par exemple, à une « world music »), on préfère ne pas postuler au départ ce type de résultat, car on assiste bien à une impulsion majeure de la diffusion culturelle à partir des centres de l'*occidentisme*.

– Deuxièmement, on peut parler de « *mondialisation* » pour désigner les processus d'intégration ou d'interpénétration fonctionnelle de certaines activités à l'échelle de la planète qui passe notamment à travers des institutions, des organisations, des réseaux. Trois vecteurs de mondialisation peuvent être soulignés : la mondialisation de l'économie en raison de la division internationale du travail, de l'action d'entreprises mondiales, de l'intégration des marchés financiers, etc ; il y a également une mondialisation des entités politiques et militaires dans les multiples instances interétatiques et supranationales (ONU, UE, Ligue Arabe, OCI, etc.) ; il y a enfin une mondialisation des ONG qui intègrent leurs activités à l'échelle planétaire, (tels Médecins sans Frontières, Greenpeace, etc.).

Se constituent ainsi des canaux multiples qui véhiculent les flux mondiaux et les font converger dans des points du réseau, des nœuds à partir desquels ils rebondissent. Le contraire de la mondialisation serait la régionalisation qui consiste en une intégration centrée sur un espace particulier, le territoire devenant la référence par excellence de l'action. La mondialisation est compétitive entre différentes instances économiques (par exemple les entreprises multinationales). Elle s'inscrit dans des rapports de force politique et dans un imaginaire démocratique. Le cas de la troisième Guerre du golfe est significatif de la complexité des processus du rapport entre des dynamiques globales et locales (comme la relative résistance de pays européens dans l'engagement militaire à côté des Etats-Unis).

– Tertio, a été désigné comme « *globalisation* » le fait qu'on assiste, comme l'ont écrit D. Harvey (1989), et ensuite Giddens (1990) et Robertson (1992), à une compression de l'espace-temps et à un équilibre nouveau entre temporalité et spatialité. On entend par là le fait que, dans le prolongement d'une dynamique inscrite dès l'origine dans la modernité, des événements éloignés dans l'espace connaissent des chaînes de causalité très rapprochées ou parfois quasi instantanées dans le temps. Ainsi, un effondrement de la Bourse dans un pays déterminé de la planète a une répercussion immédiate à l'échelle mondiale. L'attentat des *Twin Towers* est vu immédiatement dans le monde (parmi ceux qui sont branchés sur les télévisions) et a des conséquences dans une grande partie du monde. La globalisation est bien une conséquence de la mondialisation. Mais il s'agit d'un phénomène spécifique, à analyser en lui-même. Sa spécificité s'appuie, entre autre, sur des technologies d'accélération et d'amplification des communications, telles Internet ou les communications satellitaires. D'ailleurs, les technologies de communication (télégraphe, téléphone, automobile, bateau à vapeur) avaient déjà frappé et interpellé des sociologues du début du siècle, comme R. E. Park, ou des mouvements intellectuels, comme le Futurisme.

Le contraire de la globalisation serait la localisation, en entendant par là que l'action se réalise en fonction des espaces-temps des interactions des personnes du lieu. Si, comme le signale A. Giddens, la globalisation implique une dé-localisation de l'action, puisque l'action réalisée dans un lieu est liée à des dynamiques dont le rythme vient, d'ailleurs, d'effets distants, la localisation implique une de-distanciation et une « *proximisation* » de l'action.

Résumons cette polarisation entre planétarisation et territorialisation dans le tableau suivant :

PLANÉTARISATION	TERRITORIALISATION
<p>Diffusion: propagation dans l'espace, d'un lieu à l'autre.</p> <p>-Contagion culturelle : diffusion de traits ou de modèles culturels ;</p> <p>-essaimage : transplants d'institutions ou d'organisations à la manière d'un stolon ou d'un rhizome .</p> <p>-captage de ressources à l'extérieur l'extérieur de son propre système d'action.</p>	<p>Centration: singularité ou unicité dans l'espace</p> <p>- Isolement : actions qui tendent à renforcer la spécificité des caractéristiques culturelles ;</p> <p>-singularité : affirmation de l'identité singulière, voire unique ;</p> <p>- Autarcie de la production et reproduction des ressources.</p>
<p>Mondialisation : processus d'intégration d'activités économiques, politiques, civiques à l'échelle du monde à travers des réseaux et des nœuds.</p>	<p>Régionalisation : processus d'intégration d'activités sur base du territoire</p>
<p>Globalisation : compression à l'échelle du monde de l'espace-temps de l'action et distanciation des causalités de l'action réalisée dans un lieu.</p>	<p>Localisation : activités réalisées dans l'espace-temps d'un lieu et de ses acteurs et donc ancrage du rythme de l'action par rapport à un lieu.</p>

Concernant les deux ensembles qui nous occupent ici, on peut constater la mise en place de plusieurs modèles d'articulation entre la planétarisation et la territorialisation. A l'intérieur des *occidentismes* nous pouvons en repérer trois :

D'une part, l'« *USAïsme* » a comme modèle idéal typique le modèle de développement et le style de vie USA : le local territorialisé USA devient l'universel planétarisant. Ce modèle est approprié et il est reproduit dans les pôles traditionnels des pays développés (pays OCDE). Il est défendu par les majorités politiques au nom d'une majorité des citoyens. Il est relayé par des élites et dans des lieux de la planète entière aussi bien dans les pays « développés » que dans les Nouveaux Pays Industrialisés NPI ou dans les pays en développement. Ce modèle est régi par un système de gouvernance planétaire (FMI, Banque mondiale, OMC, etc.).

L'« *européisme* » se présente comme une variante de l'*USAïsme* en tentant de proposer un modèle –le modèle social européen– qui corrige certains traits de l'*USAïsme* en matière de maintien d'un *Welfare State* plus favorable aux travailleurs et aux populations moins nanties. La Constitution européenne dont il est question ces temps-ci est

l'expression la plus accomplie de l'effort *européiste*. Ce modèle ne questionne pas fondamentalement le modèle *USAïste* mais tend à corriger ses conséquences¹.

L'« *ethno-occidentisme* » constitue une réaction de repli face au modèle *USAïste* mais à l'intérieur de celui-ci : repli nationaliste (type FN, Vlaamsblok, etc.), repli culturel par une fuite dans l'imaginaire sectaire ou par une centration sur soi, sur son corps, sur ses expressivités artistiques, etc.

Un dernier modèle est celui de l'« *alter-occidentisme* » (défini comme altermondialisme, mais dont la visée critique déborde la mondialisation). Il est porté par des acteurs divers, peu convaincus des vertus intrinsèques de l'*occidentisme*. Qu'il s'agisse d'acteurs proches des populations pauvres des occidents, des populations marginalisées ou des populations du Tiers-Monde.

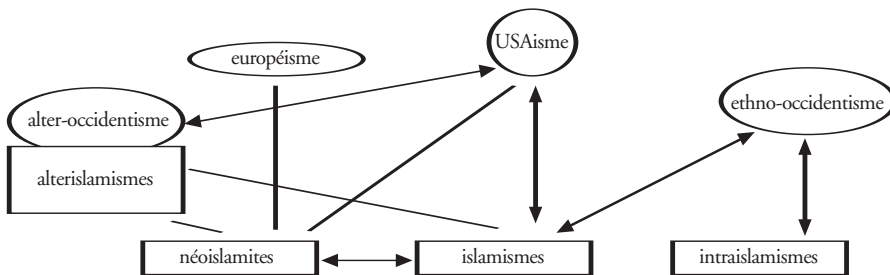
À l'extérieur des *occidentismes*, les modèles alternatifs d'inspiration communiste ont été balayés depuis une quinzaine d'années. Les pays du Tiers-Monde n'ont pas donné naissance à des modèles alternatifs. Au sein du monde musulman, des contre-modèles sont apparus.

Les « islamismes », sous leurs diverses formes (iranien, wahabites-saoudiens, frénien, néosalafistes, etc.), ont pensé et pensent pouvoir se poser comme contre-*occidentisme*, en proposant un modèle culturel à diffuser, des instances politiques et de la société civile à intégrer et en fixant un agenda et une modalité de la globalisation islamique.

Des « intraslamismes » sont aussi apparus, portés par des acteurs en repli, vaincus ou effrayés par les enjeux et qui choisissent plutôt des affirmations identitaires fondées sur une reconnaissance immédiate entre soi, plutôt que sur les grands projets des islamismes. Ils peuvent adopter des tournures mystiques ou ritualistes.

Des « néoislamites » visent à dépasser les orientations dominantes dans le monde musulman dans les trente dernières années et qui ont amené à une confrontation avec les occidents et cherchent la voie d'une conciliation qui prend les formes d'un « islam des Lumières », d'un « islam laïc », consistant globalement à préserver un espace pour le religieux en l'incluant à l'intérieur du modèle économique, culturel, politique de l'*occidentisme*. On évite d'utiliser ici le suffixe en « -isme » qui a été utilisé pour désigner les mouvements de réactivation islamique ayant une solide composante « contre-occidentiste ». Les néoislamites sont en quelque sorte la version contemporaine des modernistes des années 1950-60 (mouvement *baas*, *nahda*, etc.).

Les « *alterislamismes* » tentent une voie alternative aux modèles précédents. Ils jettent des ponts avec l'*alter-occidentisme*, tout en préservant un questionnement contre-occidentiste. (cf. T. Ramadan).



Les lignes indiquent les connexions. Les flèches les oppositions.

Autrement dit : le positionnement face à la planétarisation impulsée par les occidents est une clé centrale pour comprendre les constructions identitaires et les attitudes réciproques. La situation coloniale avait déjà connu cette situation. La nouveauté consiste ici dans le fait qu'à l'intérieur de chaque partie (Occident et monde musulman) les positions sont différenciées.

Si dans les années 1970-1990 la tension s'est située de manière quasi exclusive autour de l'axe *occidentisme* (*USAïsmes*) versus islamisme, depuis le milieu des années quatre-vingt-dix d'autres tensions apparaissent. Celles entre les formes d'*ethno-occidentisme* et des formes d'*intraislamismes* ou d'islamismes pourraient donner le ton et déterminer un agenda à venir. Celles qui se nouent entre ceux qui cherchent d'autres issues aux *occidentismes* ou aux islamismes pourraient également nouer des relations significatives pour l'ensemble. En somme, le paysage des oppositions et des alliances s'est complexifié.

Porteur d'un projet intra-européen, à mi-chemin entre l'*occidentisme* (comme modèle culturel et économique), l'*ethnisme européen* (comme modèle social) et un *alter-occidentisme* (comme affirmation de valeurs universelles de justice, équité...), l'euro-péisme est relativement isolé.

Tous ces modèles d'action et ces acteurs, bien qu'ils soient opposés, ont tout de même un double trait partagé : le monde des objets et le monde des mâles.

Le monde des objets issus des technologies du capitalisme est impulsé par l'*occidentisme* et il est produit dans des multiples lieux dans le monde (Japon, Chine, NPI, etc.). Il se diffuse à une vitesse surprenante sur la planète entière. C'est le monde des sodas, des TV, des vidéos, de l'automobile, mais aussi celui des téléphones cellulaires et de l'Internet et demain, probablement, celui des biotechnologies. Le tout fait que le monde tend vers une base matérielle et vers une « expérience de vie technologisée » (Lash 2001) largement partagée et constituant le liant matériel de la planète : les villes et même les zones rurales du monde se ressemblent de plus en plus.

Et, d'autre part, le monde de l'*occidentisme*, tout comme celui de l'islamisme, voit en première ligne les mâles, dans les affaires ou en prière ou à la guerre, les femmes jouant

un rôle ambivalent, désirant des hommes pugnaces, désirant les objets et pleurant les hommes morts ou pleurant, elles-mêmes victimes des mâles fabriqués par d'autres femmes.

FORMES DE RELATIONS

Nous avons ainsi dessiné les contours des relations possibles, ceux impulsés par les grandes forces qui donnent la direction du monde. Essayons maintenant de préciser les formes que peuvent prendre ces relations.

Nous avons utilisé jusqu'ici de manière générale le terme de relation. On espère qu'il soit entendu de la manière la plus neutre possible et qu'il ne soit pas perçu comme l'expression d'un naïf irénisme. Derrière ce mot peuvent prendre forme des processus bien différents. On peut en identifier au moins cinq. Dans la vie collective, ils se juxtaposent et s'entremêlent.

– *L'injonction* : la relation se réalise dans un rapport inégal de domination politique, militaire, culturelle, économique d'une partie sur l'autre ou les autres. La rencontre coloniale, ou celle associée à toute conquête, a été de ce type. Celui qui reçoit l'injonction ne peut qu'accepter le modèle que l'autre lui attribue. S'il entend s'en dégager, la logique de l'affrontement est inévitable, si l'enjoignant ne modifie pas sa perspective.

– *L'assimilation* : une des deux parties acquiert les traits économiques, culturels ou politiques de l'autre partie. Il s'agit, dans ce cas aussi, d'un rapport objectif de domination. Mais celui qui s'assimile aspire, ou pour le moins accepte, d'entrer dans les perspectives de l'autre. Il s'assimile culturellement, ou économiquement, ou politiquement. Les logiques d'injonction espèrent évidemment parvenir à l'assimilation, de telle sorte que la domination soit acceptée. La plupart des migrations en Occident ont fonctionné dans la logique de la rencontre assimilatrice, même si c'est partiellement. L'immigrant gardait des éléments de sa culture dans la vie privée ou associative et pour sa vie publique il assimilait les traits de la société majoritaire.

– *La cohabitation* : dans ce cas les parties en présence réduisent au maximum leurs relations et se juxtaposent dans l'espace et dans le temps sans véritablement se rencontrer. Le ghetto peut être une forme possible de cohabitation, plus ou moins pacifique. Les notions de « pluralisme culturel » ou de « multiculturalisme » désignent un processus de cohabitation entre des composantes culturelles diverses. Bien qu'on puisse considérer que ce modèle soit intenable dans les sociétés contemporaines très connectées, il s'agit d'une réalité concrète de la vie collective. Ainsi, les relations entre l'élite dirigeante et les classes populaires sont souvent assimilables à la cohabitation. Bien entendu, l'Etat met en place des mécanismes de relation plus intense, de solidarité. Mais ils res-

tent externes aux populations qui, dans le concret de la vie, maintiennent très peu de relations et se limitent à « cohabiter ».

– L’*interrelation* : elle a lieu lorsque des groupes entrent en contact, établissent des échanges, voire des coopérations, chacun restant dans sa logique. L’interrelation peut avoir un vécu positif ou négatif, peut plaire ou agacer. Le tourisme donne lieu à des contacts sous forme d’interrelations. Le terme d’« interculturelisme » souvent utilisé indique bien cette intention de réaliser des échanges, qui commencent par une connaissance réciproque et vont jusqu’à la réalisation d’activités conjointes.

– La *co-inclusion* : ce processus désigne une rencontre plus en profondeur, rendue parfois nécessaire par la vie collective. Cohabiter ou avoir des relations d’échange interculturel peut parfois s’avérer insuffisant lorsque des questions communes relatives à la vie collective sont en jeu. Ce processus consiste en une interpénétration réciproque, qui amène chacune des parties à inclure l’autre, le point de vue de l’autre, l’histoire de l’autre, la relation à l’autre dans la définition et la compréhension d’elle-même et de son projet d’avenir. A terme, le résultat de ce processus est celui d’une nouvelle forme de vie sociale, née de la symbiose entre les formes présentes.

On le disait plus haut : dans les dynamiques concrètes, les logiques de domination, d’échange, de cohabitation, d’assimilation et de co-inclusion peuvent se succéder ou se juxtaposer selon les moments et les domaines de la vie collective. On pourrait ainsi envisager les relations entre mondes occidentaux et mondes musulmans sous l’angle de la cohabitation. Mais les dynamiques mondialisantes de l’économie occidentale posent les rapports plutôt en termes de domination et d’assimilation. Ce qui est refusé du côté de certains acteurs musulmans qui envisagent par ailleurs, à d’autres niveaux, leur propre logique de domination ou tout au moins de contre-dominance de l’Occident.

Si telle semble être l’image qui résulte de l’histoire récente, on pourrait toutefois se demander si désormais, pour certains aspects, les relations entre occidents et mondes musulmans ne sont pas amenées à dépasser les termes de domination. Les mondes musulmans, par la réactivation des référentiels islamiques ne semblent pas l’accepter ni accepter des logiques d’assimilation (si la tendance des quarante dernières années se poursuit). Leur co-implication est tellement grande que les seules notions d’interrelation ou de cohabitation s’avèrent insuffisantes. Il faudra probablement parvenir à une co-inclusion, sous peine que, si la rencontre n’est pas pensée ainsi, un processus progressif de « schismogénèse », pour reprendre les termes de Gregory Bateson, s’installerait (Bateson 1977).

La raison en est que ces deux ensembles ont une histoire tellement dense, une définition d’eux-mêmes tellement forte, une appréhension de soi tellement en relation à l’autre –le plus souvent par la négation– et ont en même temps noué de telles relations, que leur rapport devra désormais assumer la question de leurs définitions réciproques. Pour chacun, l’autre est devenu, ou s’est imposé, comme trop significatif pour qu’il puisse être mis au simple rang d’interlocuteur externe avec lequel on se limite à cohabiter,

à entrer en relation. Et chacun est trop réactif pour penser à s'assimiler ou à accepter une pure et simple imposition de l'autre.

LES COMPLEXIFICATIONS DU JEU DES RELATIONS

Le cadre des relations subit un changement à travers les processus de planétarisation, mais le tableau entre entités humaines se complexifie à cause du fait que nous assistons –au sein même du modèle *occidentiste*, mais en raison du mouvement de planétarisation à une échelle plus large– à une transformation de l'être au monde individuel et collectif et de la manière de penser le devenir.

L'ensemble de ces transformations a été cerné comme l'entrée dans un temps post-moderne (Bauman 1992 ; Smart 1992) ou bien comme l'entrée dans une modernité réflexive (Lash 1990 ; Beck, Giddens et al. 1994).

Identités individuelles et collectives

Les constructions identitaires semblent se produire sous des formes renouvelées. La notion d'identité sert à désigner une affirmation de soi qui assure une permanence dans la durée. Si l'identité prémoderne et moderne semblait être le résultat de l'incarnation de valeurs (par exemple, les vertus de la religion ou du capitalisme) et de l'actualisation de normes données, l'identité contemporaine semble être surtout un questionnement sur soi, sur son être et son corps, dans une forme poussée de narcissisme, inquiète de soi par rapport au monde et presque trouvant sa stabilité et sa permanence dans cette inquiétude (Giddens 1991 ; Taylor 1998 ; Kaufmann 2004) et en recherche inquiète de reconnaissance (Honneth 2002). C'est la composante subjective de cette modernité réflexive dont parlent Giddens, Beck et bien d'autres.

Cette identité ainsi construite peut être assortie d'un rapport avec les valeurs qualifiable de postmoderne, c'est-à-dire touché par une certaine dose de relativisme ou, tout au moins, ayant fortement déplacé les frontières de l'absolu et de la vérité. Pur produit de l'*occidentisme* et encore plus de l'*USAïsme*, le postmodernisme pourrait aussi être approprié par le monde musulman (Ahmed 1992 ; Gellner 1992 ; Ahmed et Donnan 1994)

Cette analyse courante devrait, toutefois, être nuancée, car cet individu aux valeurs flottantes a au moins une grande certitude : le culte de soi et de son immersion dans le monde des objets, qui fait de cet individu « incertain » (Ehrenberg 1995), un être agissant avec la conviction d'un croyant pour s'approprier, user, s'immerger et s'évertuer à se défaire de l'univers des choses (Dassetto 1999).

Les identités collectives se construisent aussi selon des modalités différentes. Dans les sociétés traditionnelles, l'identité collective était une donnée liée à la vie du groupe lui-même (le clan, la tribu, le village, etc.). Dans la modernité, les identités collectives se construisent à travers des fortes identifications idéologiques à un *nous* (la race, la patrie, le prolétariat, la nation, etc.). Dans la modernité réflexive, les identités collectives se construisent par imitation de pratiques et d'images d'individus qui deviennent exemplaires parce qu'ils aboutissent à une réalisation de soi. Les identités collectives se construisent en tant que stratégies identitaires pour la réalisation de soi, plus que par immersion dans un système de valeurs (Bayart 1996).

Arrivés à ce point, on peut noter la cacophonie que peut naître lorsque des identités construites selon ces deux modes entrent en relation, lorsque des références aux valeurs (ou au religieux) modernes ou postmodernes se confrontent. Les Pays-Bas ont expérimenté cette situation : dans les années quatre-vingt, au nom du pluralisme culturel et d'une vision postmoderne du religieux (le religieux est un trait de culture ordinaire), ils ont pensé accepter les diverses facettes de conduites inspirées par l'islamisme, qui avait plutôt une vision absolue, non-postmoderne du religieux. Aujourd'hui, les Pays-Bas sont amenés à une marche arrière et surtout au constat désespérant d'un dialogue difficile, voire impossible.

Controverses et pluriverses

Si les modes de construction identitaire interfèrent dans la construction de relations, le mode de définition des enjeux collectifs connaît aussi des changements. Entre autre, en raison du fait que la plupart des enjeux contemporains voient l'intervention dans l'espace public d'une multiplicité d'acteurs qui se juxtaposent à ceux constitués par les instances représentatives classiques. Ce phénomène a toujours existé ; il semble aujourd'hui amplifié par au moins trois facteurs : (1) l'individualisation qui rend les appartenances collectives plus flottantes et qui favorise la constitution de groupes « ad hoc », selon les circonstances, selon des appartenances différenciées ; (2) l'accroissement de la scolarisation et donc une capacité relative d'appropriation ; (3) Mais aussi et surtout l'expansion de l'information médiatisée, surtout télévisuelle. A travers cette information, des événements sont (ou ne sont pas) mis en scène, des acteurs sont créés, les individus et les collectifs se voient, s'imaginent par l'image que leur renvoie la scène médiatique. Un rôle nouveau est joué par l'imagination (Appadurai 1996).

Ainsi, des opinions s'affrontent, non plus dans les règles et par les acteurs reconnus des enceintes parlementaires ou institutionnelles, mais dans un espace public fluctuant, à travers des médias multiples, chacun ayant sa rhétorique (celle de l'image télévisuelle n'est pas celle de la radio, de la presse, du livre...). Plus que de controverses au sein desquelles des acteurs se trouveraient en face-à-face, les pour et les contre, on se trouve souvent face à des pluriverses, portées par des acteurs qui ont des positions diverses, souvent pas trop tranchées, submergées par un flot continu d'information.

Ce phénomène, apparu de manière éclatante dans les controverses (pluriverses) relatives aux innovations technologiques, devient un mode habituel de rapport aux enjeux publics. De telle sorte que l'on introduit désormais le terme (fort ambigu, par ailleurs) de gouvernance pour exprimer cette modalité de régulation publique qui ne peut plus se limiter au fonctionnement de l'espace institutionnel.

Il est clair que les relations interculturelles sont également prises par ces espaces de controverse qui constituent les cadres sociaux nouveaux de l'action collective. La logique du plurivers pourrait inviter à quitter les positions tranchées des pour et des contre, de la « philie » et de la « phobie » pour favoriser les positions de négociation, de transaction, du clair-obscur.

Société de risque et modernité réflexive

D'autre part, les sociétés contemporaines semblent angoissées par la nécessité d'anticiper le plus possible l'avenir. Le présent est de plus en plus pensé en fonction d'un avenir pensable et probable. C'est ce que U. Beck a appelé la « société de risque », donnant naissance à une nouvelle forme de modernité « la modernité réflexive ». Ceci non pas dans le sens qu'il est plus risqué de vivre aujourd'hui que par le passé ou qu'aujourd'hui on réfléchit mieux que dans le passé, mais dans le sens que l'anticipation des conséquences, que l'on veut aussi précises que possibles, pèse sur le présent. La décision politique est déterminée par l'exigence d'une forte anticipation de l'avenir (Franklin et Institute for Public Policy Research. 1998 ; Beck 2001), ce qui se traduit par l'introduction d'une règle d'action, désormais traduite dans le droit, qu'est celle jadis énoncée par H. Jonas du « principe de précaution » (Jonas 1990 ; Lascoumes 1996 ; Kourilsky, Viney et al. 2000 ; Zaccaï et Missa 2000 ; Ewald, Golliet et al. 2001).

Cette analyse (à vrai dire on est en présence d'énoncés analytiques mélangés à des énoncés normatifs) en termes de risque-précaution semble s'appliquer avec pertinence aux enjeux liés aux innovations technologiques. On n'a pas encore identifié l'implication de cette mentalité dans les enjeux culturels et sociaux. Et pourtant, on pourrait se demander si des réserves ou des hostilités dans des relations avec l'islam ne relèvent pas d'une inquiétude relevant de la modernité réflexive plutôt que, d'office, de l'islamophobie (comme on le dit facilement).

EN GUISE DE CONCLUSION

La mise en présence des ensembles humains par le processus de planétarisation rend inévitable une redéfinition des identités. Ou bien celles-ci prennent la forme de l'injonc-

tion d'un modèle qui pense dans des catégories de domination, ou bien elles se replient dans des formes identitaires closes ou bien elles acceptent de se redéfinir en tenant compte de l'autre (des autres) et de son rapport à eux. Ce modèle co-inclusif semble être une issue possible. Elle est loin d'être simple, car elle se confronte d'abord à un passé –même récent– de relations qui visent plutôt l'opposition et l'exclusion. Par ailleurs, ces relations sont immergées dans un changement dans la manière même de définir les identités individuelles et collectives, ce qui peut être source de malentendus et de cacophonies. Et ces relations ne peuvent que se nouer dans un débat plurivers, renvoyé et construit par les images médiatiques et au sein de sociétés soucieuses d'anticiper des conséquences, d'inclure les décisions relatives au présent dans une rationalisation de l'avenir. La confiance dans le présent et dans les relations nouées dans le présent ne suffit plus, mais cette confiance doit inclure l'anticipation du devenir.

C'est dans ces multiples écueils, qui peuvent être aussi des ressources inattendues, que des relations entre les occidents et les islams pourraient se nouer.

Note

1. Sur la spécification européenne par rapport aux Etats-Unis voir Lamont, M. et L. Thévenot, Eds. (2000). *Rethinking Comparative Cultural Sociology. Repertoires of Evaluation in France and the United States*. Cambridge, Cambridge University Press. Collection d'analyses spécifiques qui devraient comparer les Etats-Unis et France (racisme, média, Rotary Club...) dans le but de comparer des cultures nationales. La référence est la théorie de la justification. (phot. intro et concl.), Wagner, P. (2001). *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*. London, Sage.

Références citées

- AHMED, A. S. (1992). *Postmodernism and Islam : predicament and promise*. London, Routledge.
- AHMED, A. S. et H. Donnan (1994). *Islam, globalization, and postmodernity*. London, Routledge.
- APPADURAI, A. (1996). *Modernity at large : cultural dimensions of globalization*. Minneapolis ; London, University of Minnesota Press.
- BATESON, G. (1977). Contact culturel et schismogénèse. *Vers une écologie de l'esprit*. Paris, Seuil. 2 : 77-87.
- BAUMAN, Z. (1992). *Intimations of postmodernity*. London, Routledge.
- BAYART, J.-F. (1996). *L'illusion identitaire*. Paris, Fayard.
- BAYART, J.-F. (2004). *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*. Paris, Fayard.
- BECK, U. (2001). « La politique dans la société de risque » *Revue du M.A.U.S.S.*(17) : 376-392.

- BECK, U. (2003). *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*. Paris, Aubier.
- BECK, U., A. Giddens, et al. (1994). *Reflexive modernization politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Cambridge, Polity Press.
- DASSETTO, F. (1999). *L'endroit et l'envers. Regards sur les sociétés contemporaines*. Bruxelles, Labor.
- EHRENBERG, A. (1995). *L'individu incertain*. Paris, Calmann-Lévy.
- EWALD, F., J. GOLLIET, et al. (2001). *Le principe de précaution*. Paris, Presses universitaires de France.
- FRANKLIN, J. et Institute for Public Policy Research. (1998). *The politics of risk society*. Cambridge, Polity Press.
- FRIEDMAN, J. (1990). Being in the World : Globalization and Localization. *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. M. Featherstone. London, Sage : 311-328.
- GELLNER, E. (1992). *Postmodernism, Reason and Religion*. London, Routledge.
- GIDDENS, A. (1990). *Les conséquences de la modernité (tr.fr. 1994)*. Paris, L'Harmattan,.
- GIDDENS, A. (1991). *Modernity and self-identity : self and society in the late modern age*. STANFORD, Calif., Stanford University Press.
- HANNERZ, U. (1990). Cosmopolitans and Locals in World Culture. *Global Culture*. M. Featherstone. London, Sage : 237-251.
- HANNERZ, U. (1992). *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York, Columbia University Press.
- HARVEY, D. (1989). *The condition of postmodernity : an enquiry into the origins of cultural change*. Oxford, Blackwell,.
- HONNETH, A. (2002). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris, Cerf.
- JONAS, H. (1990). *Le principe de responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*. Paris, Éditions du Cerf.
- KAUFMANN, J.-C. (2004). *L'invention de soi : une théorie de l'identité*. Paris, Armand Colin,.
- KOURILSKY, P., G. Viney, et al. (2000). *Le principe de précaution*. Paris, O. Jacob : La Documentation française.
- LAMONT, M. and L. THEVENOT, Eds. (2000). *Rethinking Comparative Cultural Sociology. Repertoires of Evaluation in France and the United States*. Cambridge, Cambridge University Press. Collection d'analyses spécifiques qui devraient comparer les Etats-Unis et France (racisme, média, Rotary Club...) dans le but de comparer des cultures nationales. La référence est la théorie de la justification. (phot. intro et concl.)
- LASCH, C. (1995). *The Revolt of Elites and the Betrayal of Democracy*. New York, Norton.
- LASCUMES, P. (1996). « La précaution comme anticipation des risques résiduels et hybridation de la responsabilité » *L'année sociologique* 46(2) : 359-382.
- LASH, S. (1990). *Sociology of postmodernism*. London, Routledge.
- LASH, S. (2001). « Technological Form of Life » *Theory, Culture & Society* 18(1) : 105-120.
- LECHNER, F. J. (1993). *Global Fundamentalism. A future for religion ?* W. H. Swatos. London, Sage. 1993.
- RITZER, G. (1998). *The McDonalidization thesis : explorations and extensions*. London ; Thousand Oaks, Calif., SAGE Publications.
- RITZER, G. (2004). *The Globalization of Nothing*. London, Pine Forge Press/ Sage.

- ROBERTSON, R. (1990). Mapping the Global Condition : Globalization as the Central Concept. *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*. M. Featherstone. London, Sage : 15-30.
- ROBERTSON, R. (1992). *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London, Sage.
- SMART, B. (1992). *Modern Conditions, Postmodern Controversies*. London, Routledge.
- TAYLOR, J. (1998). *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Paris, Seuil.
- URRY, J. (2003). *Global Complexity*. Cambridge, Polity Press.
- WAGNER, P. (2001). *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*. London, Sage.
- ZACCAÏ, E. et J.-N. Missa (2000). *Le principe de précaution : significations et conséquences*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.