



Deo Campos Dutra

**Le Droit à l'épreuve du multiculturalisme:
reflexions des expériences Brésilien et Française**

Tese de Doutorado

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientadora: Prof^a. Gisele Guimarães Cittadino
Co-orientadora: Prof^a. Véonique Champel-Desplats

Volume I

Rio de Janeiro
Novembro de 2015



Deo Campos Dutra

**O Direito à prova do multiculturalismo
reflexões das experiências brasileira e francesa**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Gisele Guimarães Cittadino

Orientadora
Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof^a. Véonique Champel-Desplats

Co-orientadora
Paris X Nanterre

Prof^a Bethânia de Albuquerque Assy

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Márcia Nina Bernardes

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Carlos Miguel Herrera

UCP

Prof. Arnauld Le Pillouer

UP

Prof^a. Stéphanie Hennette Vauchez

Paris X Nanterre

Prof^a. Monica Herz

Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de
Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 30 de novembro de 2015..

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Deo Campos Dutra

Graduado em Direito pelo Instituto Vianna Junior- Juiz de Fora; Especialista em Direito pela UFJF; Mestre em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela Puc-Rio; Avaliador ad hoc para cursos de Direito do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP/MEC); Professor e coordenador de pesquisa na Graduação da Faculdade Doctum de Juiz de Fora/ MG.

Ficha Catalográfica

Dutra, Deo Campos

Le Droit à l'épreuve du multiculturalisme: reflexions des expériences Brésilien et Française / Deo Campos Dutra; Orientadora: Gisele Guimarães Cittadino— Rio de Janeiro PUC, Departamento de Direito, 2015.

1. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito.

2 v. ; 29,7 cm.

Inclui referências bibliográficas.

1. Direito – teses. 2. multiculturalismo liberal. 3. republicanismo crítico. 4. multiculturalismo republicano. 5. minorias étnicas. 6. diversidade cultural. 7. direitos humanos. 8. direitos culturais. Rio de Janeiro. I. Cittadino, G. G. (Gisele Guimarães Cittadino). II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD: 340

À mes parentes
Pour Raquel.

Agradecimentos

Après toutes ces années, je souhaiterais remercier de nombreuses personnes.

Sans mes directrices de thèse, mesdames Gisele CITTADINO et Véronique CHAMPEIL-DESPLATS pour lesquelles j'ai évidemment une grande admiration, mais surtout une immense affection, je n'aurais jamais réussi à mener cette recherche à son terme.

Aux professeurs Will KYMLICKA et Yvon LE BOT, pour m'avoir reçu dans leurs centres de recherche à Queen's University et à L'EHESS. Ma sincère gratitude pour avoir partagé avec moi leur sagesse avec toute la générosité que seulement les grands chercheurs possèdent.

À Bethânia ASSY et Nadia de ARAUJO, merci pour toutes les opportunités. Votre confiance dans mon travail est la raison de grand honneur et responsabilité. Je vous remercie du fond de mon cœur pour tout.

Au CREDOF et, spécialement, à la PUC /Rio pour l'accueil et pour m'offrir une ambiance pleine de connaissance et de grands échanges intellectuels. J'ai passé les meilleures années de ma vie dans leurs centres de recherche exceptionnels.

Cette thèse ne serait pas possible sans le dévouement et le professionnalisme d'Alessandra STEIGER. Merci de m'accompagner si chaleureusement dans ce moment important de ma vie.

Bien sûr, je dédie cette thèse à mes parentes et à mon frère Daniel. Mon plus grand bonheur est de vous voir heureux.

À Raquel, mon amour, qui me permet de rêver. Mon cœur est à elle. C'est avec ma main dans la sienne que j'ai l'intention de continuer mon histoire

Resumo

Dutra, Deo Campos; Cittadino, Gisele Guimarães. **O Direito à prova do multiculturalismo: reflexões das experiências brasileira e francesa.** Rio de Janeiro, 2015. 479p. Tese de Doutorado. Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presença da pluralidade cultural como parte integrante do cotidiano dos Estados democráticos de Direito é um fato irreversível da realidade social. A multiplicidade de culturas que dividem em conjunto um mesmo espaço social torna as sociedades contemporâneas dos países ocidentais verdadeiros desafios compostos de mosaicos de crenças, com visões de mundo e comportamentos culturais distintos e muitas vezes, conflitantes. Surge, com isso, um novo desafio. Novas realidades sociais demandam novos comportamentos sociais, novas perspectivas e propostas teóricas cujo processo de instalação detêm uma complexidade capaz de resultar muitas vezes em imobilidade por parte tanto das instituições sociais quanto do próprio conjunto normativo que ordena os espaços sociais. É necessário, portanto, constituir novas maneiras de se pensar a pluralidade cultural, incorporando novas perspectivas que, subsidiando o direito, auxiliam de maneira importante para a formulação de novas proposições jurídicas. Nossa problemática principal está centrada no desafio de responder a seguinte pergunta: como poderemos melhor acomodar as minorias culturais, protegendo seu direito fundamental à cultura, dentro dos Estados liberais democráticos? Desta questão principal surgem, por sua vez, dois novos questionamentos. O primeiro dele procura identificar qual teoria política é a mais apropriada para responder nossa questão principal no Brasil e na França, países analisados por este trabalho. O segundo questionamento preocupa-se essencialmente em perceber e apontar como a contribuição do direito neste processo pode potencializar esta acomodação entre as majorias e as minorias culturais dentro desses Estados. Nosso esforço está, portanto, em confeccionar uma razão jurídica que, fundada nos direitos humanos, se utiliza e incorpora chaves teóricas procedentes da filosofia política normativa. Esta razão jurídica, por sua vez, tem um único objetivo principal: ela pretende constituir propostas substanciais para que as minorias culturais de ambos os Estados possam ser

incluídas e acomodadas em suas sociedades ao mesmo tempo que seus direitos fundamentais são protegidos. Em suma, esse trabalho objetiva oferecer proposições jurídicas que permitam que as mais distintas culturas possam, uma vez dividindo o mesmo espaço geográfico, viver de uma maneira onde o diálogo intercultural seja o principal instrumento de comunicação social. Paralelamente pretendemos propiciar subsídios normativos para que os Estados possam garantir a seus cidadãos um espaço democrático onde o fato da pluralidade cultural não impeça a afirmação da autonomia individual, proveniente do exercício da herança cultural pertencente a cada ser humano, para que, por fim, possamos experimentar uma acomodação social promotora da dignidade de todo e qualquer indivíduo independente de sua origem cultural.

Palavras chave

multiculturalismo liberal; republicanismo crítico; multiculturalismo republicano; minorias étnicas; diversidade cultural; direitos humanos; direitos culturais.

Resumée

Dutra, Deo Campos; Cittadino, Gisele Guimarães (Directeur de thèse). **Le Droit à l'épreuve du multiculturalisme: réflexions des expériences Brésilien et Française**. Rio de Janeiro, 2015. 479p. Thèse de doctorat. Departamento de Direito, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

La présence de la diversité culturelle comme une partie intégrante des États démocratiques de Droit est un fait irréversible de la réalité sociale. La multiplicité des cultures qui partagent ensemble le même espace social rend les sociétés contemporaines des pays occidentaux de véritables défis composés de mosaïques de croyances avec de différents comportements culturels et des visions du monde souvent contradictoires. De nouvelles réalités sociales exigent de nouveaux comportements sociaux et de nouvelles perspectives et propositions théoriques. Le processus d'organisation de cette complexité sociale vers le droit peut mener les institutions sociales qui ordonnent les espaces sociaux à l'immobilité. Il est donc nécessaire d'établir de nouvelles façons de penser la diversité culturelle, par l'intégration de nouvelles perspectives thoriques qui peuvent aider le droit de manière significative à développer de nouvelles propositions juridiques. Notre principal problème est axé sur le défi de répondre à la question: comment pouvons-nous accueillir au mieux les minorités culturelles en respectant leur droit fondamental à la culture au sein des États démocratiques libéraux? Cette question principale pose, à son tour, deux nouvelles questions. La première est identifier la théorie politique qui est la plus appropriée pour répondre à notre question principale au Brésil et en France, pays cités dans ce travail. La deuxième question concerne essentiellement à remarquer et à souligner combien la contribution de la loi dans ce processus peut améliorer cet établissement entre les cultures majoritaires et minoritaires au sein de ces États. Notre effort est donc de préparer une « raison juridique », fondée sur les droits humains, qui utilise et intègre des clés t héoriques provenant de la philosophie politique normative contemporaine. Cette « raison juridique », à son tour, a un objectif principal: elle veut faire des propositions substantielles de sorte que les minorités culturelles des deux pays soient incluses et les accommoder dans leurs sociétés, tout en protégeant leurs droits fondamentaux. En bref, ce travail vise à

fournir des propositions juridiques qui permettent aux cultures distinctes mais qui partagent le même espace géographique, de vivre d'une manière dont le dialogue interculturel est le principal instrument de communication sociale. Dans le même temps, nous avons l'intention de fournir des subventions normatives pour les États pour garantir à leurs citoyens un espace démocratique où le « fait de la diversité culturelle » n'empêche pas l'affirmation de l'autonomie individuelle, de l'exercice du patrimoine culturel appartenant à chaque être humain, de sorte que finalement, nous puissions essayer une expérience sociale provenant de la dignité individuelle de chaque personne, indépendamment de leur origine culturelle.

Mots-clés

multiculturalisme libéral; républicanisme critique; multiculturalisme républicain; minorités ethniques; diversité culturelle; droits de l'homme; droits culturels.

Sommaire

Introduction	14
Partie I	35
Pluralité Sociale Et La Philosophie Politique	35
1 Un monde pluriel: Les sociétés multiculturelles	37
Section 1 –L'État, la Nation et la Pluralité	38
Section 2 – États et la diversité culturelle: les conceptions de la minorité	63
2 Multiculturalisme et intégration	90
3 Le Multiculturalisme Libéral	134
Section 2 - La citoyenneté multiculturelle: le multiculturalisme libéral de Will Kymlicka et ses critiques	169
4 Le Republicanisme Critique: une alternative possible?	191
Section 2 Sophie Guerard de Latour et le multiculturalisme libéral en France:	217
Partie II La Fonction Du Droit Dans Une Societé Multiculturelle : La Loi Comme Outil D'integration	232
5 Droits de l'homme et l'intégration culturelle	234
6 La Réception du multiculturalisme par le droit international	283
7 Un pluralisme « à la Française »: nouvelles propositions et nouvelles perspectives	326

8 Nouveaux temps, nouvelles politiques: une constitution multiculturelle pour le Brésil?	372
9 Conclusion	425
10 Bibliographie	429

Table des abréviations

I. Organisations et textes

A. International

ONU: Organisation des Nations Unies

DUDH: Déclaration Universelle des Droits de l'Homme

OIT: Organisation Internationale du Travail

UNESCO: Organisation des Nations Unies pour l'Education, la Science et la Culture

PIDCP : Pacte International des Droits Civils et Politiques

PIDESC : Pacte International des Droits Economiques Sociaux et Culturels

CPDEC: Convention de l'UNESCO sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles

DUDC: Déclaration Universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle

B. Régional

1. Europe

CDFUE : Charte des Droits Fondamentaux de l'Union Européenne

PE : Parlement Européen

UE : Union Européenne

CE: Conseil de l'Europe

CEDH : Cour Européenne des Droits de l'Homme (ou CourEDH)

CESDH : Convention Européenne de Sauvegarde des Droits de l'Homme et des libertés fondamentales

CEDH : Convention européenne des droits de l'homme

CCPMN: La Convention-Cadre Pour La Protection des Minorités Nationales du Conseil de l'Europe

2. Amérique

OEA : Organisation des Etats américains

DADH : Déclaration Américaine des Droits de l'Homme

CADH : Convention Américaine des droits de l'Homme

CIADH : Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme

DADPA: Déclaration américaine sur les droits des peuples autochtones

Introduction

Il n'est qu'une erreur et qu'un crime: vouloir enfermer la diversité du monde dans des doctrines et des systèmes. C'est une erreur que de détourner d'autres hommes de leur libre jugement, de leur volonté propre"

Stefan Zweig

"To see what is in front of one's nose needs a constant struggle."

George Orwell

L'idée d'incommunicabilité est peut-être le thème le plus central mais aussi le plus ignoré de ceux qui sont impliqués dans la question de la diversité culturelle aujourd'hui au sein des démocraties libérales de Occidentales. L'échec du dialogue ou son incapacité est l'une des caractéristiques principales des sociétés modernes et elle atteint profondément les relations sociales.

C'est ce manque d'interaction entre les individus au sein des États qui touche de près l'une des caractéristiques humaines les plus importantes – l'altérité-, puisque c'est elle qui nous offre l'opportunité de reconnaître l'autre précisément par sa différence, qu'elle soit ethnique, sociale, culturelle ou religieuse.¹

Le silence qui imprègne les relations sociales a deux grandes conséquences. La première consiste à construire une barrière invisible qui empêche l'instauration de nouveaux accords concernant la coexistence des êtres humains en société. Nous vivons comme des machines sociales qui réagissent automatiquement à des actions extérieures aux nôtres, puisqu'elles sont déjà bien reconnues et assimilées dans nos vies. Tout signal de changement ou de nouveauté dans ce processus d' "action et réaction sociale" peut entraîner des actions irréfléchies ou des immobilisations de l'objet concerné.

Ce silence empêche également l'instauration de tout type d'évaluation conjointe de la société civile sur les changements possibles des sociétés. Les changements de comportement des groupes sociaux et les nouvelles formes de relations privées confrontés à l'apparition de nouveaux mouvements sociaux ou de nouvelles formes d'organisation sociale ne sont généralement pas discutés

¹ Voir: Emmanuel Levinas, *Entre nous (Essais sur le penser-à-l'autre)*, Paris, Le Livre de Poche, 1993 et Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Livre de Poche, 1987

suffisamment sérieusement, d'une manière large et publique comme ils le mériteraient. Ils ont tendance à être réduits à l'état de particularités contemporaines d'origine comportementale ou sociale.

La barrière de l'incommunicabilité empêche la société de réfléchir sur elle-même avec l'attention et la sérénité qu'elle mérite. En général, une grande partie du discours sur la diversité est le résultat du simple reflet des positions officielles défendues par des groupes (politiques ou sociaux) qui occupent la presse nationale afin de faire prévaloir leurs intérêts particuliers.

En conséquence, s'il y a beaucoup à dire sur des sujets sensibles comme la diversité, nous ne les comprenons effectivement pas beaucoup. Pourtant, il existe beaucoup de questions importantes à poser.

La première et la plus simple d'entre elles pourrait être, par exemple, la suivante: Est-il possible de vivre dans un monde où diverses cultures ne cohabitent pas avec les autres? La réponse est claire, et c'est non. Il n'est pas possible d'introduire une de réflexion sur la diversité culturelle sans commencer par cette affirmation urgente et éclairante que nous vivons dans un monde multiculturel.² Et cela constitue un fait de la réalité sociale irréversible³. La multiplicité des cultures qui partagent ensemble le même espace social transforme les sociétés contemporaines des pays occidentaux en de véritables mosaïques composées de croyance, avec des visions de monde et différents comportements culturels souvent très contradictoires⁴.

Et c'est précisément cette diversité qui forme les grandes villes métropoles avec leurs petits "villages étrangers" dispersés à travers leurs quartiers, et la facilité conséquente à trouver un repas provenant des parties les plus éloignées du monde ou une librairie spécialisée dans la littérature africaine en Amérique Latine. Cette diversité accroche le monde. En ce sens, la diversité culturelle est un élément décisif pour la constitution du cosmopolitisme et elle peut être comprise comme une caractéristique qui est acceptée par la société civile et qui la satisfait⁵

² Michael Walzer, *The Politics of Difference: Statehood and Toleration in a Multicultural World*, Ratio Juris, Volume 10, Issue 2, 1997, p.165

³ Sophie Guerard de Latour, *Multiculturalisme*, In: Catherine Achin et Laure Berene (ed), Dictionnaire. Genre et science politique, Paris, Presses de Sciences Po, 2013, p. 356

⁴ Amy Gutman, *The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics*, Philosophy and Public Affairs, vol 22, n°3, 1993, p. 171

⁵ Stephanie Lawson, *Cosmopolitan Pluralism: Beyond the Cultural Turn*, Cosmopolitan Civil Societies, vol. 3, n° 3, 2011, p. 27-46

L'autre facette de ce phénomène est l'existence de victimes du silence suffocant, indifférent et immobilisateur qui marque les sociétés d'aujourd'hui. Les sociétés multiculturelles sont confrontées à des ennemis qui lui sont intimes. Ces ennemis sont, en grande partie, intangibles dans la mesure où ils sont incorporés de forme abstraite comme des préconceptions de leurs habitants.

La pire perception préconçue et irréfléchie pour le multiculturalisme est celle qui considère que l'existence de la diversité culturelle n'exigera pas nécessairement une nouvelle réflexion ni une nouvelle attitude de la vie en société.

En conséquence, le processus de dialogue dont on a besoin pour construire une compréhension sociale renouvelée est exceptionnellement compromis. La pluralité jusqu'ici exaltée par des bénéfices potentiels qu'elle apporte à la société, est remise en question tout simplement parce qu'elle exige l'exercice d'une altérité abandonnée par les composants d'une société civile mécanisée et marquée par l'incommunicabilité.

Parallèlement, des phénomènes encore plus dangereux pour la diversité se présentent et le racisme, l'ethnocentrisme, xénophobie et l'intolérance prennent forme et un contenu.⁶ Or, pour comprendre l'autre, il est nécessaire, tout d'abord, de lui donner la condition de sujet social, détenteur de raisons qui sont légitimes et de sentiments intimes qui seront, en grande partie, absolument différents de la majorité de la population précisément parce qu'il n'y a pas de partage des mêmes bases culturelles. Le nouveau défi se situe donc là. Les nouvelles réalités sociales exigent de nouveaux comportements sociaux, de nouvelles perspectives et des propositions théoriques dont le processus d'installation présente une complexité qui peut souvent conduire à l'immobilité de la part des institutions sociales et de l'ensemble de normes qui ordonne les espaces sociaux⁷.

C'est le stimulus initial de cette thèse. Lorsque nous nous rendons compte que la société civile et, par conséquent, les institutions politico-juridiques ne parviennent pas à répondre adéquatement aux nouvelles demandes engendrées par la réalité présentée par le multiculturalisme, nous nous voyons engagés à

⁶ Peter Leuprecht, *Difficult Acceptance of Diversity*, Vermont Law Review, Vol. 30, 2006, p. 551

⁷ Abigail Saguy et Forrest Stuart, *Cultures and Law: Beyond a Paradigm of Cause and Effect*, Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol 619, Cultural Sociology and Its Diversity, 2008, pp. 149-164

entreprendre un processus de réflexion qui a comme objectif principal d'offrir un premier regard sur le thème.

Ce thème présente plusieurs complexités qui défient catégoriquement l'univers du droit, spécialement le domaine des droits humains⁸. Faire face à cette vigoureuse réalité pour y trouver les meilleures propositions normatives ne peut être que notre ultime et plus grand objectif.

Nous cherchons ici à offrir des propositions qui permettent que les cultures les plus distinctes puissent vivre de manière à ce que la compréhension est le principal outil de communication, en partageant le même espace géographique, et que la distinction culturelle n'empêche pas l'affirmation de l'altérité. Il s'agit finalement d'éprouver un accommodement social promoteur de la dignité et de chaque individu, indépendamment de l'origine culturelle.

Ce texte est le résultat d'un travail qui s'est proposé depuis son début d'être interdisciplinaire. Notre projet est de construire des ponts entre les connaissances en établissant un dialogue capable de croiser des contenus scientifiques, en les intégrant pour affronter un défi théorique et méthodologique important.⁹

Il s'agit d'un travail qui se situe à l'intersection du droit et d'une théorie politique normative. Et cela est certainement l'une des raisons de l'importante quantité de défis trouvés. Ces difficultés ont des origines à la fois méthodologiques et substantielles.

La confirmation que le droit est une discipline qui ne peut pas abdiquer de penser d'une manière philosophique, et dans notre cas particulièrement en convoquant la théorie politique, nous a mené à explorer des études, des théories et des auteurs avec une assiduité et un dévouement que nous n'aurions pas si nous avions fait un travail strictement dogmatique¹⁰.

Comme nous le savons, le but de la philosophie est de comprendre les choses telles qu'elles sont réellement, peu importe la manière dont elles paraissent. Elle est l'art de voir à travers l'apparence pour identifier la réalité qui est cachée. C'est cette apparence trompeuse de la réalité, qu'elle soit sociale ou

⁸ Yvonne Donders, *Do cultural diversity and human rights make a good match?*, International Social Science Journal, Volume 61, n° 199, 2010, p. 15

⁹ Julie Thompson Klein, *A taxonomy of interdisciplinarity*, In: Robert Frodeman, Julie Thompson Klein, Carl Mitcham, *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p.21

¹⁰ Michel Rosenfeld, *Philosophy in law? A legal-philosophical inquiry*, Benjamin N. Cardozo School of Law Yeshiva University, Faculty Research Paper No. 346, 2011

juridique, qui rend la philosophie nécessaire pour que l'étude du droit atteigne un plus grand potentiel¹¹.

Pour nous, il n'y a aucun doute sur l'impossibilité de penser au droit avec une seule approche dogmatique qui nous détourne d'un regard critique, sans utiliser la philosophie comme un outil d'appui. Et c'est exactement cela que nous essayons de faire ici.

Nous arrivons à la même conclusion pour la sociologie. Si nous n'avions pas utilisé d'outils et de conclusions de ce champ de connaissance, nous ne pourrions pas conclure sur l'identification de notre problème, en isolant les catégories les plus distinctes qui lui sont liées.

La sociologie nous a servi d'un outil important pour la présentation et la consolidation des concepts et des cadres théoriques sans lesquels nous ne pourrions pas connaître scientifiquement le phénomène social et la multiplicité des interprétations. Tout comme la philosophie, la sociologie est un outil fondamental pour que le travail du chercheur juridique puisse être scientifiquement plus précis et complet dans les réponses aux questions.¹²

Parallèlement, il est important de préciser qu'il ne s'agit pas d'un travail de droit comparé. Bien qu'à plusieurs moments nous réalisons des comparaisons entre deux États, nous n'essayons pas d'effectuer une recherche qui adopte la méthodologie du droit comparé, principalement parce que nous n'avons pas l'intention de confronter les systèmes juridiques, ni de faire une analyse comparée entre les sources normatives en explorant les similitudes et les différences entre les systèmes juridiques¹³.

Cela ne signifie pas, cependant, que nous n'adopterons pas la perspective critique du droit comparé, dans la mesure où elle se pose comme une connaissance critique du droit¹⁴. Nous recherchons une source inépuisable de réflexion, dont l'objectif est l'ouverture à de nouvelles raisons juridiques.¹⁵

¹¹ Alan Ryan, *On Politics*, London, Penguin Books, 2012, p. 41

¹² Theodore Abel, *The Nature and Scope of Sociology*, Social Forces, Vol. 11, No. 2, 1932, p. 176-182

¹³ Vicki C Jackson, *Comparative Constitutional Law: Methodologies* in Michel Rosenfeld et Andras Sajó (eds), *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 54

¹⁴ Rodolfo Sacco, *La comparasion juridique au servisse de la connaissance du droit*, Paris, Economica, 1991, p.115

¹⁵ Horatia Muir-Watt, *La fonction subversive du droit compare*, *Revue international de droit comparé*. Vol 52, n° 3, 2000. p. 503

Notre problématique principale est centrée sur le défi de répondre à la question de savoir comment pouvons-nous mieux accommoder les minorités culturelles, en protégeant leur droit fondamental à la culture au sein des États démocratiques libéraux?

De cette question principale se pose, à son tour, deux nouvelles questions. La première cherche à identifier la théorie politique la plus appropriée pour répondre à notre question principale dans les pays analysés ici. La deuxième question concerne essentiellement à remarquer et à souligner la contribution du droit dans ce processus.

Notre effort est donc d'élaborer une raison juridique ¹⁶ qui est fondée sur les droits de l'homme et guidée par une philosophie politique normative. Cette raison juridique, pour sa part, a un seul objectif principal: elle essaie de construire des propositions substantielles pour que les minorités culturelles des deux États puissent être incluses et « accommodées » dans leurs sociétés, et voir leurs droits fondamentaux protégés.

Les propositions qui seront faites ne sont pas considérées comme définitives. Elles ont l'intention d'être, tout d'abord, motivées. Notre expérience dans ce projet démontre que l'un des principaux obstacles rencontrés lors de l'étude de la diversité culturelle est d'origine sociologique. La réalité sociale est constamment en mouvement et cherche à formuler un large et détaillé réseau d'actions et de normes. Il s'agit d'une tâche qui pourra être mieux réalisée par des politiques publiques ultérieures.

Cependant, celles-ci ne constituent pas notre objectif. Nous cherchons plutôt à réaliser un travail théorique, ayant comme perspective principale une analyse qui se considère de fond, capable de fonder de nouveaux projets de gouvernement à l'abord de ce thème. Si ce texte n'a pas de raisons pratiques, il vise certainement à influencer la pratique d'une certaine manière.

Ce que nous sommes prêts à faire ici est, avant tout, d'identifier les théories politiques que nous considérons comme les plus appropriées pour chaque contexte social, d'identifier les arguments les plus importants et d'établir une connexion avec le droit en essayant de démontrer comment la conjonction

¹⁶ Sur le thème, voir: Simone Goyard-Fabre, *Philosophie critique et raison juridique*, Paris, PUF, 2004

théorique entre le droit et la philosophie politique peut permettre de formuler des propositions raisonnables pour l'accommodement culturel.

Pour cela, nous avons adopté le plan de recherche suivant. Ce travail est divisé en huit chapitres regroupés en deux parties principales. La première a un engagement méthodologique clair d'origine analytique et descriptive. Dans ce premier moment, nous cherchons à établir une description qui soit informative et qui offre des conditions pour une large compréhension de la liste des thèmes abordés.

Nous entreprenons ce processus de description de forme analytique, dans la mesure où nous voulons décomposer les thèmes étudiés pour trouver leurs hypothèses théoriques ainsi que leurs hypothèses politiques.¹⁷

Dans ce premier moment, notre intention est d'adopter une posture qui vise à essayer de comprendre deux grandes questions. La première est le phénomène que nous étudions: le multiculturalisme. Nous cherchons donc à identifier le sujet principal de notre thèse, ses origines, ses caractéristiques et les théories politiques qui sont dédiées à le comprendre.

La deuxième partie de ce travail vise à comprendre la manière dont le droit peut faire face à la large gamme de défis rencontrés par les États qui vivent avec la réalité de la diversité culturelle. Ici, le droit est en face à face avec la pluralité et les obstacles qui en découlent.

Nous espérons que notre contribution vienne à cette rencontre. Nous cherchons à identifier quel peut être le rôle du droit dans la quête de faire des sociétés multiculturelles des espaces sociaux plus accommodés où les minorités et la majorité culturelles puissent vivre de façon autonome, sous l'égide de liberté et de l'égalité dans le plein respect des droits fondamentaux en tant que ligne directrice des relations sociales.

Dans les chapitres cinq et six, nous avons les mêmes préoccupations méthodologiques que dans les chapitres précédents. Nous cherchons à décrire et analyser le processus de formation des normes internationales qui se préoccupent du pluralisme et des minorités culturelles. Les deux derniers chapitres, quant à eux, adoptent une approche différente.

¹⁷ Véronique Champeil-Desplats, *Méthodologies du Droit et des Sciences du Droit*, Paris, Dalloz, 2014, p.12

À partir du titre de la deuxième partie de ce travail, nous avons choisi la perspective prescriptive en tant que méthodologie. A ce moment final du travail, nous cherchons à offrir des propositions et des chemins qui, nous le pensons, seront de bons modèles pour un meilleur accommodement de la diversité culturelle au sein des États.

Nous pouvons dès lors présenter le cheminement de notre travail comme suit.

Le premier chapitre essaie de comprendre le phénomène de la formation de l'État moderne. Ici nos efforts sont dirigés à déchiffrer les raisons qui ont conduit à l'apparition de ce modèle homogénéisateur de l'État qui se perpétue encore.

Nous voulons également identifier la manière dont la naissance de ce modèle, guidée par l'idéal d'une identité commune, mais fictive, a contribué à la prolifération de l'idée que l'homogénéisation des sociétés représente mieux l'idéal de cet État. L'objectif est d'identifier les raisons pour lesquelles l'assimilation est devenue le thème central de la modernité et la raison pour laquelle la différence est considérée comme un problème pour les États modernes. La deuxième section de ce chapitre est destinée à fournir au lecteur les données nécessaires à l'un des points fondamentaux de cette thèse: les minorités.

Le travail consiste avant tout à identifier les différents concepts associés au mot « minorités ». Du sens grammatical au sens proposé par la philosophie politique, nous cherchons à identifier les points d'accroches et la distance du concept, assumant ici l'importance de connaître attentivement la façon dont la sociologie, le droit international et la philosophie comprennent le mot. Après avoir épuisé toutes les possibilités, nous pouvons continuer notre travail avec l'assurance de connaître exactement le sens du terme dans chacune de ses approches. Il s'agit donc d'un chapitre de caractère éminemment analytique.

Notre deuxième chapitre cherche à identifier l'approche que les pays étudiés adoptent lorsqu'ils traitent les diversités qui occupent leur espace. Nous abordons le comportement juridique et politique de la France avec ses immigrants et tous les résultats complexes que la politique publique adoptée par le pays a produit au cours des dernières décennies. Au Brésil, nous abordons le processus complexe du métissage provoqué par la colonisation européenne et son résultat encore plus embarrassé d'un peuple merveilleusement mélangé, mais tristement

séparé par des critères qui ne sont pas seulement économiques, mais aussi profondément ethniques.

De cette analyse, nous pouvons conclure que tant le pluralisme externe français, en tant que résultat d'un processus continu d'immigration au pays, que le pluralisme interne brésilien, fruit du processus de colonisation et esclavage, ont comme résultat pour les deux pays un fort processus d'exclusion et de formation de sous citoyennetés où les minorités culturelles souffrent d'un mouvement continu de criminalisation et d'exclusion quand elles ne choisissent pas d'être complètement assimilées par les cultures (blanches et chrétiennes) qui détiennent le pouvoir politique et économique dans les deux pays..

Le second titre de la première partie de la thèse vise principalement à identifier, dans les chapitres trois et quatre, les principales contributions de la théorie politique sur la diversité culturelle et les effets sur les États démocratiques de droit. Dans le chapitre trois, nous cherchons à analyser attentivement les écoles liées au multiculturalisme libéral de Will Kymlicka. Dans le chapitre quatre, l'objet de l'analyse est le Republicanisme Critique de Cécile Laborde et le Multiculturalisme Républicain de Sophie Guerard-Latour.

Il s'agit du moment où nous essayons de comprendre la manière dont la philosophie politique normative répond aux exigences très complexes apportées par la diversité ethnique. Ici, nous essayons d'identifier et de définir les principales clés théoriques, leurs caractéristiques, leurs défis et critiques ainsi que le dialogue établi avec le droit.

Le chapitre trois est entièrement consacré au multiculturalisme dit libéral. La richesse conceptuelle, la rigueur méthodologique et l'importance d'une raison politique jusque-là inexplorée nous montrent que le travail de Will Kymlicka est un élément clé pour comprendre ce que la théorie politique libérale pense de la diversité culturelle.

Initialement nous devons nous préoccuper de clarifier les questions concernant l'un des sujets les plus débattus, mais encore mal compris de la théorie politique normative. Nous essayons ici de préciser que la perspective du libéralisme que nous avons adoptée est essentiellement celle de sa sphère politique mais elle est éloignée de sa version économique ; elle est marquée par une idéologie progressiste opposée à l'individualisme.

Ainsi, nous essayons tout d'abord de déconstruire un mythe créé en résultat du moment historique politique appelé « Guerre froide », celui qui considère le libéralisme comme une doctrine essentiellement individualiste.

Nous avons l'intention de préciser que, lorsque nous traitons le libéralisme, nous n'opposons pas l'individu à la collectivité, où la priorité serait la figure de l'individu et de ses intérêts au lieu des intérêts de l'État. Au contraire, nous voulons affirmer précisément l'idée que le libéralisme est un pacte social qui a plusieurs perspectives antagoniques de principes et idéaux¹⁸.

Ainsi, il est nécessaire de comprendre que l'engagement du libéralisme n'est pas l'individualisme mais l'autonomie de l'individu, afin de fournir les conditions pour que celui-ci réalise ses choix de manière autonome, permettant même l'interférence de l'État pour atteindre cet objectif¹⁹.

En même temps, nous avons l'intention de démontrer que ce même libéralisme a un engagement avec les idées de gauche, dans le sens où il est identifié avec un courant politique dont la préoccupation est centrée sur la liberté individuelle, sur les droits politiques, sur l'égalité de chance et sur le pluralisme²⁰.

Ce processus d'éclaircissement du sens du terme libéralisme est important car il nous aide à mieux comprendre la base de la pensée politique du multiculturalisme libéral. Cette pensée, comme nous le savons, offre pour la première fois une approche systématique de la perspective du libéralisme pour la situation des minorités ethniques.

La construction de tout le cadre référentiel de la philosophie politique normative de Will Kymlicka, a comme point de départ l'intention de réhabiliter le libéralisme qu'il considère ancien. Tout en essayant de récupérer les auteurs libéraux d'avant la Seconde Guerre mondiale, la théorie vise à combler le vide que les penseurs libéraux des nouvelles générations ont laissé dans leurs théories pour proposer une citoyenneté multiculturelle fondée sur des principes libéraux²¹.

En ce sens, l'auteur canadien adopte une perspective qui croit en l'importance de l'intervention de l'État dans la vie des personnes pour la réalisation

¹⁸ Will Kymlicka, *Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst*, Constellations, Volume 4, Issue 1, 1997

¹⁹ Colin Bird, *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge University Press, 1999

²⁰ Will Kymlicka, *Left-Liberalism Revisited*, In: Christine Sypnowich (ed.), *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*, OUP Oxford, 2006

²¹ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, New York, Oxford University Press, 1995

d'un état de bien-être social, ainsi qu'en une intervention destinée à créer des conditions politiques et juridiques pour permettre que chaque individu exerce le plus librement possible son autonomie individuelle.

Il est donc plus facile de comprendre l'intervention de l'État pour la positivisation de droits des minorités culturelles, lorsque ces groupes n'ont pas de conditions sociales pour exercer leur autonomie à travers leur culture. Pour Will Kymlicka, il est possible de penser à un libéralisme qui lie efficacité de la liberté individuelle et possibilité pour un individu de faire partie d'un groupe ethnique. Par conséquent, lorsque l'Etat protège ces droits, nous favorisons l'égalité et l'exercice de l'autonomie de tous les citoyens.

La valeur de la culture pour les culturalistes libéraux est essentielle puisque son exercice contribue fondamentalement au développement de l'autonomie individuelle. Ainsi, les culturalistes concluent que les valeurs libérales exigent que la liberté individuelle permette un choix dans un contexte culturel donné. De cette façon, la communauté culturelle est considérée comme un bien primaire, puisque sans elle, il est impossible d'exercer pleinement l'autonomie de chaque être humain.²²

La pensée de Will Kymlicka est également précieuse pour l'importante contribution de l'auteur dans le développement de nouveaux et précis concepts sur le thème. Conscients de la valeur de sa contribution pour une plus grande rigueur scientifique du débat, nous essayons d'incorporer dans notre travail des catégories importantes créées par le multiculturalisme libéral.

La contribution de la pensée libérale sur les minorités culturelles est ainsi essentielle dans la mesure où notre ligne directrice est le droit fondamental à l'autonomie individuelle. La théorie politique développée ici nous donne les bases nécessaires pour définir précisément les concepts qui seront appropriés dans le reste du travail, comme l'idéal de la liberté et l'autonomie et pour proposer, un ensemble de propositions juridiques qui pourront servir de source pour les autres.

Dans le chapitre suivant, la perspective du Republicanisme gagne de l'espace avec deux auteures françaises qui étudient le thème. Avec Cécile Laborde et Guerard Latour, nous prenons soin de saisir les sens du concept du multiculturalisme dans l'héritage de la pensée républicaine. De cette façon, des

²² Will Kymlicka, *Liberlism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 169

concepts tels que la non-domination prennent une position importante dans le débat sur l'accommodement de la diversité culturelle au sein des États.

La pensée de Cécile Laborde peut être considérée comme l'héritière de la position néo-républicaine solidifiée dans la première décennie des années 2000 par des auteurs tels que Quentin Skinner et Phillip Pettit. Pettit, à son tour, a pour principale préoccupation la fundamentalité de la liberté pour l'individu. Ici la liberté doit être comprise comme l'expression de la “non-domination”, c'est-à-dire, la possibilité que l'homme soit émancipé de toutes les formes de dépendance ou de subordination arbitraire à tout type de contrôle qui soit en dehors de sa volonté individuelle.²³

Cécile Laborde utilise cette clé théorique de manière importante pour penser à la diversité culturelle. La proposition de Laborde consiste essentiellement à adopter l'idée de liberté comme “non-domination” élaborée par le néo-républicanisme pour repenser à la façon comme le concept de républicanisme doit être abordé en France.²⁴

L'objectif de l'auteur est de réaliser un “tour critique” qu'elle appelle républicanisme critique. Selon cette théorie politique, il y a trois dimensions qui doivent être considérées pour une réforme égalitaire des sociétés.

La première dimension de son travail vise à identifier un ensemble de principes normatifs capables de transformer le monde réel. La deuxième dimension comprend que les attitudes sociales et l'Éthos des citoyens sont aussi importants que les institutions et que les lois pour créer et maintenir une société idéale.

La troisième dimension pense spécifiquement à la question des relations entre les identités culturelles et la puissance. Cette pensée, à son tour, comprend qu'il est essentiel que dans une société qui se considère égale, les minorités ethniques soient protégées contre la domination. C'est-à-dire, il est important que les citoyens ne soient pas soumis à des institutionnalisations culturelles et donc qu'ils soient empêchés d'être considérés comme des pairs dans la vie sociale.

Les soi-disant “dominating social norms”, lorsqu'elles sont internalisées, affectent frontalement le droit à la liberté et à l'égalité des membres de certains

²³ Cecile Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008

²⁴ Cecile Laborde, *The culture(s) of the Republic: Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought*, *Political Theory*, vol 29, n°5, 2001

groupes sociaux. Ces normes, complète l'auteur, affrontent les droits des groupes minoritaires culturels précisément parce qu'elles sont constamment des sources d'obstacles pour l'exercice complet de leur participation. Ces normes qui créent des obstacles symboliques et discursifs, ajoutées aux obstacles socio-économiques, empêchent le plein développement de ces groupes et doivent donc être éliminées le plus rapidement possible.

Pour cela, l'adoption d'une stratégie d'incorporation civique est importante à travers des normes qui ont comme objectif principal la “déméthanisation” des relations sociales, c'est-à-dire, l'élimination des obstacles institutionnels, sociaux et culturels qui empêchent la participation civique des membres des groupes minoritaires²⁵.

Ainsi, selon l'auteur, nous pouvons penser à une intégration sociale qui, tout en maintenant l'idéal républicain, est plus efficace pour l'inclusion des membres des minorités ethniques dans la société française.

L'étude de la pensée de Sophie Guerard Latour absorbe beaucoup de propositions de Laborde et Kymlicka pour former ses propres propositions politiques. Sa principale préoccupation est de renouveler le débat sur le sens du multiculturalisme en France d'une manière que lorsqu'il est concilié avec le républicanisme, il puisse produire une formulation théorique qui récupère l'importance de la solidarité sociale, qui lutte contre la “domination” et qui puisse concevoir une identité sociale collective qui soit capable de vivre pleinement avec la différence.

Convaincu de sa “culture de référence”, terme créé par Alan Touraine, le multiculturalisme républicain propose la formulation d'une conscience sociale qui comprend que les représentations collectives, comme l'identité nationale, sont un bien commun indispensable et sont en sécurité dans une société²⁶. Mais cette même société est marquée par la pluralité et elle doit être respectée. En somme, l'objectif est de construire un nationalisme qui est ethniquement diversifié.²⁷

L'originalité d'une telle pensée entièrement dédiée à comprendre la France, consiste en une contribution riche en propositions qui cherchent à échapper au lieu commun jusque-là établi sur le thème dans le débat français. Les deux écoles

²⁵ Cecile Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains!*, Paris, Seuil, 2010

²⁶ Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble: Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997

²⁷ Sophie Guerard de Latour, *Vers La République des Différences*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2009

offrent au droit un ressort théorique pertinent qui nous aide à relever le défi à travers le droit.

Le débat sur la diversité culturelle dans le monde juridique est en effet aussi largement sédimenté et c'est le thème de notre deuxième partie de la thèse. Ici, le but est de comprendre la fonction du droit dans les sociétés multiculturelles.

Notre première perspective juridique, abordée dans le chapitre cinq, est la perspective internationale. Le droit, à travers les droits de l'homme, solidifie chaque jour l'idée que la culture doit être considérée comme une partie fondamentale de l'ensemble des droits qui sont essentiels pour la réalisation de la dignité de chaque être humain.

Après avoir compris la complexité du concept de culture, son origine et ses sens, ainsi que les questions politiques et économiques importantes liées au terme, nous pouvons avancer l'objectif de délimitation plus stricte et précise du sens d'expressions comme « identité » ou « diversité culturelle ».

Le but est de montrer l'important débat qui est déjà né avec l'origine du sens de ces termes, et qui met en évidence l'hétérogénéité des productions normatives sur les minorités ethniques.

En ce sens, nous pouvons affirmer que le chapitre cinq est motivé par une préoccupation d'origine méthodologique, qui se confronte à une énorme et importante discussion conceptuelle qui devait être envisagée sous peine d'être imprécis.

Une fois relevé le défi conceptuel, le droit international est l'objet de notre attention. Le droit international lui-même doit être compris comme un produit interculturel.²⁸ Ce produit interculturel, résultat d'un débat permanent et démocratique entre les différentes cultures, a développé un cadre juridique international solide pour le respect de la diversité culturelle. Cette source, à son tour, doit être considérée par le droit interne de l'État et son analyse nous aide par son impact théorique ainsi que par sa force politique normative.

L'analyse des normes produites par le droit international, à la fois dans les organisations universelles et régionales, nous permet d'identifier la protection assurée par les organismes internationaux en faveur de cette sphère des droits

²⁸ René-Jean Dupuy, *Conclusions du colloque / Conclusions Of The Workshop*, Brill | Nijhoff, Leiden Boston, 1984, p. 471

humains composée par les droits culturels protégés et principalement promue au sein de l'État démocratique du droit.

Les textes internationaux sont donc des facteurs essentiels pour le développement des questions liées à la diversité culturelle. Ils nous aident à la production de possibilités juridiques qui visent à avoir un meilleur accommodement culturel dans les États. Conscients de la contribution importante et influente du droit international, nous affrontons les perspectives internes de chaque pays que nous avons choisi d'analyser. Le premier moment est dédié à la France.

Dans le chapitre sept, nous cherchons à identifier des réponses à ce que nous appelons un pluralisme "à la française". Nos propositions sont fondées sur les contributions de Laborde et Guerard la Latour en accord avec ce qu'il y a de plus productif dans la sphère du droit international. Nous proposons une nouvelle perspective pour le traitement d'une pluralité marquée principalement par l'immigration, qu'elle soit légale ou non, dans l'État français. L'objectif de ce chapitre est principalement offrir au lecteur une nouvelle proposition pour penser à l'accommodement actuellement en France. Nous avons l'intention de présenter une façon redimensionnée de la relation entre l'État et ses minorités culturelles.

Nous pensons qu'en adoptant le républicanisme critique et le multiculturalisme républicain comme des piliers normatifs, nous pouvons offrir une proposition normative raisonnable qui soit compatible avec le droit national de l'État français et avec le droit international et qui a comme sa principale préoccupation le droit fondamental de chaque individu à exprimer de façon autonome et libre de tout type de domination son l'identité culturelle.

Nous nous dirigeons donc vers la conception d'une perspective de construction d'une citoyenneté interculturelle. Cette citoyenneté interculturelle possède dans l'éducation civique l'un de ses principaux piliers. La citoyenneté interculturelle est le résultat d'un long processus de prise de conscience de l'importance et de la valeur de la diversité culturelle. Cette diversité est comprise comme un droit fondamental et facteur de convergence parmi les individus qui, conscients de l'irrévocabilité de la présence du multiculturalisme dans leurs sociétés, comprennent l'importance de l'expression de l'individualité que l'exercice de chaque culture apporte à chaque personne.

Ainsi, nous proposons de formuler un patriotisme et une responsabilité civique. L'intention principale est de construire une proposition assez solide pour que le patriotisme serve comme instrument de solidarité républicaine. La création d'un nouveau sens du terme “nous” devient alors le grand défi. Ce nouveau “nous” serait un collectif qui comprend le multiculturalisme comme un véritable dialogue national où chaque culture, leurs caractéristiques et leurs contributions, conscients de la valeur et l'importance de la “culture de référence” du pays où ils immigreront, contribuent à la formulation de nouvelles traditions nationales aboutissant à une identité nationale plus proche de la réalité multiculturelle du pays.

Une fois que le respect pour la diversité culturelle de chaque personne est établi, et une fois que la connexion et le respect pour les principales bases qui soutiennent la culture dominante du pays sont implantés, nous pouvons imaginer la construction d'un certain nombre d'opportunités où les débats publics, généraux et fondés sur les droits fondamentaux se reflètent dans les institutions conscientes de l'importance d'adopter une nouvelle position et qui pourront incorporer ce nouveau “contrat social” de manière à se protéger contre les diverses formes de domination économique, symboliques et culturelles.

En somme, un nouveau sentiment d'appartenance sociale, avec une solidarité sociale renouvelée peut produire des espaces publics guidés par le respect de la dignité humaine, dans la valorisation de l'expression culturelle de l'autonomie individuelle et la préoccupation pour l'extinction de la domination en formulant des conditions idéales pour que l'accommodement culturel dans les pays rencontrant un taux élevé de pluralité externe soit réussi.

Au Brésil, d'autre part, la pluralité peut être considérée interne. Elle est le résultat d'une histoire de processus de colonisation qui a culminé dans une société qui, en dépit d'être mélangée, ne peut pas être caractérisée comme une société intégrée. L'objectif du chapitre 8, qui est le dernier de cette thèse, est d'offrir des propositions capables de changer la situation.

Marqué par un profond processus de réaffirmation de la ségrégation économique et sociale qui marque les relations ethniques dans le pays, le Brésil a une histoire de démocratisation récente. Nous essayons d'identifier le résultat de ce processus dans la Constitution fédérale de 1988, l'instrument juridique d'où nous avons retiré la source juridique capable d'agir de façon complémentaire et parallèle aux perspectives apportées par la théorie politique.

Le processus de démocratisation expérimenté par les brésiliens, avec la formulation d'une constitution "citoyenne", fait partie d'un mouvement encore plus grand qui se produit en Amérique latine appelé le nouveau constitutionnalisme d'Amérique latine. Ce constitutionnalisme expérimenté dans des pays comme l'Équateur, la Bolivie et le Pérou peut être considéré essentiellement multiculturel.²⁹

Ce constitutionnalisme se caractérise par une préoccupation envers la diversité culturelle de ces peuples et en même temps envers l'exercice de l'autonomie individuelle de chaque individu. Par conséquent, nous avons identifié l'apparition de ces nouveaux instruments. La constitution de ces pays est le miroir de cette nouvelle perspective. Guidée par une légitimité démocratique, elle a une base extrajuridique et veut donner la priorité à la participation du public dans le processus démocratique des États³⁰.

Parallèlement à ces nouvelles idées qui sont mises en pratique par les textes légaux, la préoccupation à l'égard de la diversité ethnique est placée au centre. Autrement dit, l'intégration des minorités culturelles, notamment les indiens, devient la préoccupation centrale des États. Pour cela, un certain nombre d'instruments, tels que, entre autres, la juridiction autochtone et l'autonomie territoriale prennent forme et force et sont adoptés dans plusieurs États du continent.³¹ Nous pensons que l'exemple du Brésil est sur ce point beaucoup plus parlant que nous le supposions.

Mais la réalité brésilienne est fondamentalement différente de tout espace géographique du monde et penser au Brésil exige de nouvelles perspectives et différentes hypothèses. Même si nous sommes inspirés par d'importantes constructions théoriques et juridiques du monde entier, nous devons tout de même refléter les particularités des sociétés et de leur droit.

²⁹ César Rodríguez Garavito (ed), *El derecho en América Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores S.A, 2011

³⁰ Roberto Viciano, Rubén Dalmau, *Aspectos generales del nuevo constitucionalismo latinoamericano*. In: Corte Constitucional del Ecuador. Corte Constitucional del Ecuador para el período de transición, *El nuevo constitucionalismo en América Latina*, Latinoamericano, Quito, Editora Nacional, 2010

³¹ Roberto Viciano Pastor, Rubén Dalmau, *Se puede hablar de un Nuevo constitucionalismo Latinoamericano como corriente doctrinal sustentada?* Voir: <http://www.juridicas.unam.mx/wcccl/ponencias/13/245.pdf>

Il est donc nécessaire de construire une trajectoire privée pour l'inclusion de nos minorités nationales. Nous croyons que cette trajectoire passe par la solidification de l'identité constitutionnelle brésilienne: les droits fondamentaux.

Ici, l'intention est d'unir des forces et de munir le droit des fondamentaux qui permettront une lecture de la Constitution fédérale brésilienne d'une manière que nous considérons multiculturelle. Ainsi, dans un premier temps, nous essayons de comprendre quel serait le sens de la Constitution brésilienne et quelle serait son identité. Pour nous, souligner cette identité constitutionnelle signifie d'abord préciser l'engagement que le gouvernement brésilien a pris en établissant son système politique et juridique. Il s'agit essentiellement de clarifier quels sont les engagements juridiques, politiques et sociaux d'un État.

À notre avis, le Brésil a adopté les droits fondamentaux comme identité constitutionnelle. Reflet en négatif de plusieurs années d'un gouvernement dictatorial, la Constitution de 1988 a été transparente dans afin de donner aux droits fondamentaux, dans leurs différentes sphères, un rôle central dans le système juridique national. Nous pouvons donc dire que l'État brésilien, et par conséquent son droit, existe pour protéger et promouvoir l'homme, en lui accordant le plein exercice de tous ses droits³².

Comme nous avons l'intention de le soutenir pendant tout ce travail, les droits culturels font partie de cet ensemble de normes axiologiques du texte constitutionnel brésilien. Rien de plus cohérent donc que de lire la Constitution brésilienne comme un document qui fournit au droit la mission d'assurer à chaque individu l'exercice de sa culture comme une de ses principales préoccupations.

Après avoir reconnu cette perspective de lecture du texte de la constitution et la centralité de sa préoccupation pour les droits culturels, nous commençons un processus de propositions qui peuvent et doivent être comprises comme de véritables extensions de cette instance qui compose l'identité constitutionnelle brésilienne. L'objectif est d'appliquer de manière plus ponctuelle la véritable intégration des minorités culturelles, le pire problème que nous considérons dans la société brésilienne.

Enfin, la dernière partie du dernier chapitre exprime une ouverture à un certain nombre de propositions normatives que nous croyons être potentiellement

³² Gisele Guimarães Cittadino, *Pluralismo, direito e justiça redistributiva*, 3a ed, Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2004.

précieuses pour l'inclusion des minorités ethniques brésiliennes, en particulier les indiens et les communautés des quilombos, comprises dans ce travail comme de véritables minorités nationales spécifiques de la réalité historique brésilienne. D'abord, nous comprenons qu'il est fondamental que l'État adopte une posture qui ne soit pas neutre et qu'il comprenne clairement que sa participation à la réalisation de droits directs de ces minorités culturelles est essentielle. Cela signifie également que nous devons repenser au manque de neutralité culturelle aujourd'hui en discutant plusieurs questions sociales qui, après tout, agissent comme de véritables perspectives qui améliorent les conditions d'isolement de ces groupes.

Ces groupes, à leur tour, doivent voir leur condition d'autonomie personnelle et sociale réaffirmée. De cette façon, nous comprenons que la maximisation de leur autonomie territoriale est nécessaire en leur offrant la liberté de conditions pour que l'exercice de leurs cultures ne soit pas mis en risque par l'appareil d'État. Il est important de préciser que cela ne signifie pas que ces groupes seront des associations fermées, où la législation brésilienne, notamment celle qui concerne les droits fondamentaux, n'aura aucune efficacité.

La possibilité « d'entrée et de sortie » des individus de ces mêmes collectivités est également garantie. La possibilité de l'exercice de l'autonomie individuelle est l'un des présupposés les plus importants de ce travail et il vaut également en interne au sein des groupes ethniques minoritaires. Personne n'est obligé de vivre dans une culture qu'il ne veut pas.

Enfin, nous proposons deux critères normatifs qui visent à établir des paramètres pour une « convivence » (« *convivir* ») plus pacifique entre les minorités et les majorités nationales. Nous proposons la constitution d'un minimum de « standard moral » pour marquer la relation entre les minorités ethniques et les minorités culturelles. Ces valeurs, notamment celles fondées sur les droits humains, comme la vie, la liberté, l'égalité et la paix seront de véritables balises morales afin que les relations entre ces groupes soient toujours fondées sur le plus profond respect et considération.

De cette façon, nous pouvons proposer un dernier présupposé, celui qui valorise l'importance du dialogue multiculturel. Ce dialogue doit toujours être guidé par l'identité constitutionnelle brésilienne, c'est-à-dire, par les droits

fondamentaux et par la recherche d'un espace social fondé sur l'autonomie individuelle, l'inégalité sociale et la démocratie.

Ainsi, les tensions que la diversité culturelle apporte aux sociétés peuvent être transposées très naturellement, trouvant dans le droit un point d'ancrage solide, critique et réfléchi pour l'inclusion et le développement social.

Il est évident que nos propositions ne sont que la partie initiale de notre collaboration à un débat qui dure des années, mais qui se montre chaque jour plus contemporain et urgent. En arrivant jusqu'ici, nous espérons que nous connaîtrons suffisamment la problématique envisagée par les sociétés multiculturelles, ainsi que son cadre théorique complexe. Nous espérons que nous pourrions convaincre de la contribution du droit de sorte qu'à la fin, nous puissions offrir de nouvelles perspectives, surtout dans le cas du Brésil et de la France.

Quoi qu'il en soit, ce texte a l'intention principale de collaborer au débat académique sur le multiculturalisme dans le domaine des sciences juridiques. Il ne sera efficace que s'il réveille chez les juristes la nécessité d'une réflexion sur l'importance du thème dans le champ du droit.

Les lignes qui suivent n'ont absolument pas l'intention d'être définitives. Bien au contraire. Elles prétendent ouvertement être introductives et leur seule prétention est de fournir une introduction critique aussi complète que possible dans les études qui font l'intersection entre la théorie politique et le droit.

L'objectif principal de cette étude est d'être un projet qui foment une nouvelle réflexion, propose de nouvelles perspectives et défie les positions établies sur le thème dans les deux pays. Il est évident que nous ne pouvons pas avoir l'audace d'affirmer que nos réponses sont absolument correctes. D'un autre côté, elles prétendent être soutenues méthodologiquement et de forme cohérente.

La seule insolence scientifique que nous affirmons ouvertement est celle qui prétend ériger ce travail en une source de réflexion critique pour la communauté juridique au sujet de la problématique de la diversité culturelle dans les États libéraux.

Un travail scientifique n'ai jamais fini. Le fait de mettre un point final à la dernière phrase du dernier chapitre d'un texte n'est qu'une "lettre d'intention" de l'auteur. Plus important que de mettre le dernier mot sur tout sujet, la fin d'un texte signifie, fondamentalement, l'ouverture d'un ensemble de nouvelles

questions. Nous comprenons que tout travail scientifique ne peut être réussi que s'il est dans cette perspective. Nous serons heureux si nous atteignons cet objectif.

Partie I

Pluralité Sociale Et La Philosophie Politique

La première partie de ce document vise à faire deux analyses principales. La première présente les raisons de la formation des États modernes qui sont liés d'une façon problématique à la diversité culturelle. Dans le même temps, nous essayons de définir la signification du terme amplement étudié par de nombreux domaines d'étude : « minorités ». Dans ce sens, nous avons adopté, la signification développée par la théorie politique.

Nous essayons également de comprendre le phénomène de la diversité culturelle au Brésil et en France. La France, marquée par ce que nous appelons « pluralité externe », a une réalité marquée par le phénomène de l'immigration. Le Brésil, pour sa part, a une réalité appelée « pluralité interne » comme principale caractéristique. Les Noirs et les Autochones sont le sujet lorsque nous parlons de la diversité culturelle dans le pays.

L'intention est donc de comprendre les pluralités et la manière comme l'État a réagit à travers ses normes.

Dans le titre deux de cette partie, nous allons commencer l'étude de la théorie politique normative qui prétend fournir des propositions pour l'accommodement culturel dans les pays occidentaux. De cette façon, nous consacrons un premier chapitre pour comprendre la théorie politique développée par Will Kymlicka. Cette théorie politique, nommée « multiculturalisme libéral » est peut-être la plus grande influence actuelle dans ce domaine.

Deux nouvelles propositions, notamment à propos de la réalité française, font également l'objet de notre analyse. Le travail de Cécile Laborde examine la question de la laïcité en France et, inspiré par le républicanisme de Phillip Petit, essaie de comprendre une alternative pour la réalité de la diversité culturelle en France.

À son tour, influencée par les travaux du professeur canadien, Sophie Guerard Latour fait face à l'épineuse question du libéralisme et de sa proposition d'accommodement culturel, en offrant une perspective unique et audacieuse.

Toutes ces propositions, à leur tour, échangent de manière intense avec le droit et servent de manière exemplaire pour la construction de notre point de vue personnel, dans la deuxième partie de ce travail.

1

Un monde pluriel: Les sociétés multiculturelles

Le premier chapitre de ce travail propose d'analyser attentivement les trois objets. Le premier est la formation des États modernes qui privilégie l'assimilation au détriment de la diversité culturelle.

Le deuxième objet à analyser est le concept de minorités. Nous avons alors l'intention de préciser le sens du terme minorités, en particulier les minorités culturelles.

Le troisième et dernier thème de cette première partie du travail est d'analyser la pluralité trouvée au sein des pays qui sont objets de notre étude, en notant que concomitamment comme ces mêmes États développent leur politique publique sur le thème.

L'intention principale à ce moment est de comprendre la manière comme les sociétés multiculturelles sont ancrées dans la réalité actuelle du monde dans lequel nous vivons.

Section 1 –L’État, la Nation et la Pluralité

Toute complexité qui implique la diversité culturelle³³ et sa relation avec le système juridique d’un État doit être comprise, avant tout, dans une perspective qui essaie d’expliquer les raisons par lesquelles ce thème génère tant de divergences et trouve des obstacles aussi évidents encore aujourd’hui, au milieu de la deuxième décennie du XXI^{ème} siècle. Pourquoi les États assument-ils timidement ou alors nient-ils politiquement qu’ils sont, essentiellement, composés d’un groupe de personnes qui n’ont pas une hégémonie ethnique et/ou culturelle? Quelle est l’origine des raisons pour lesquelles l’immigration est, aujourd’hui encore, un thème aussi polémique pour les dirigeants politiques en Europe? Pourquoi ces États adoptent-ils des politiques publiques qui reproduisent encore un modèle de pays qui n’a jamais existé?

³³ Selon Etienne Balibar, “L’identité culturelle apparaît comme un ensemble de structures objectives

(comme telles spontanément pensées dans la dimension du collectif, du social, de l’historique) et comme un principe ou un processus de subjectivation (spontanément pensé dans la dimension du “vécu”, de l’individualité “consciente” ou “inconsciente”). Etienne Balibar. *Identité culturelle, identité nationale*. In: Quaderni. N. 22, Hiver 1994. *Exclusion-Intégration : la communication interculturelle*. pp. 53-65.

L’Unesco, à son tour, dans “l’ Déclaration universelle sur la diversité culturelle”, la notion de diversité culturelle devrait inclure la lecture des quatre premiers articles de la Déclaration, “Tout d’abord la Déclaration promeut le principe que « La culture prend des formes diverses à travers le temps et l’espace. Cette diversité s’incarne dans l’originalité et la pluralité des identités qui caractérisent les groupes et les sociétés composant l’humanité. Source d’échanges, d’innovation et de créativité, la diversité culturelle est, pour le genre humain, aussi nécessaire qu’est la biodiversité dans l’ordre du vivant. En ce sens, elle constitue le patrimoine commun de l’humanité et elle doit être reconnue et affirmée au bénéfice des générations présentes et des générations futures. » (Article 1). Deuxièmement, la Déclaration insiste sur le passage de la diversité culturelle au pluralisme culturel. « Dans nos sociétés de plus en plus diversifiées, il est indispensable d’assurer une interaction harmonieuse et un vouloir vivre ensemble de personnes et de groupes aux identités culturelles à la fois plurielles, variées et dynamiques. Des politiques favorisant l’inclusion et la participation de tous les citoyens sont garantes de la cohésion sociale, de la vitalité de la société civile et de la paix. Ainsi défini, le pluralisme culturel constitue la réponse politique au fait de la diversité culturelle. Indissociable d’un cadre démocratique, le pluralisme culturel est propice aux échanges culturels et à l’épanouissement des capacités créatrices qui nourrissent la vie publique. » (Article 2). Troisièmement, la Déclaration délimite la diversité culturelle comme un facteur de développement. « La diversité culturelle élargit les possibilités de choix offertes à chacun ; elle est l’une des sources du développement, entendu non seulement en termes de croissance économique, mais aussi comme moyen d’accéder à une existence intellectuelle, affective, morale et spirituelle satisfaisante. » (Article 3). Enfin, la diversité culturelle présuppose le respect des droits de l’homme « La défense de la diversité culturelle est un impératif éthique, inséparable du respect de la dignité de la personne humaine. Elle implique l’engagement de respecter les droits de l’homme et les libertés fondamentales, en particulier les droits des personnes appartenant à des minorités et ceux des peuples autochtones. Nul ne peut invoquer la diversité culturelle pour porter atteinte aux droits de l’homme garantis par le droit international, ni pour en limiter la portée. » (Article 4)” Pour avoir plus de détails, voir: <http://www.unesco.org/new/fr/social-and-human-sciences/themes/international-migration/glossary/cultural-diversity/>

Dans cette première section, l'objectif est de diagnostiquer quelles ont été les bases de formation de la structure de l'état moderne sous la perspective de la diversité culturelle. L'intention est justement de comprendre comment la formation des États modernes, organisés et fondés surtout dans le trinôme territorial, la population, la souveraineté (pouvoir politique)³⁴, a influencé dans la constitution d'une idée d'État (et essentiellement de nation) et qui a laissé comme héritage une grande difficulté pour penser dans les relations de la pluralité culturelle afin de construire un accommodement culturel démocratique et réciproque.

Le propre effort de constitution de l'État moderne empêche encore aujourd'hui dans beaucoup de pays, l'acceptation d'un point qui était très évident au moment de la formation de l'organisme politique-juridique État-nation: la pluralité culturelle de ses membres.

Sans trop nous approfondir dans les spécificités des pays qui sont objets de notre recherche, nous montrerons à travers de l'analyse de la formation et des premières années de l'État moderne, que les caractéristiques qui ont marqué le processus de formation de l'État – comme nous le connaissons aujourd'hui- ont contribué de façon décisive dans la relation déficitaire entre l'État et la pluralité culturelle.

Nous pensons que la constitution de l'État moderne a eu comme une des principales caractéristiques, la construction d'une idéologie culturellement homogénéisante, assimilationniste et faussement intégrative qui, paradoxalement, a entraîné un processus continu d'exclusion et de conflit culturel et social au lieu d'une très attendue intégration socio-culturelle.

Il est évident que ce travail ne propose pas une analyse historique ou sociologique digne de ce nom. Mais en raison de la complexité du thème, il est impossible de construire une étude sans traverser le domaine des plus divers savoirs juridiques et sans dépasser les frontières artificielles qui limitent les sciences humaines et sociales. Nous devons assumer depuis notre introduction, l'interdisciplinarité de cette étude³⁵. C'est un chemin nécessaire et sans retour.

³⁴ À cet égard, voir: Georges Burdeau, *O Estado*, São Paulo, Martins Fontes, 2005. Sur définition du terme, voir aussi: Simone Goyard-Fabre, *L'état figure moderne de la politique*, Paris, Armand Colin, 1999

³⁵ D'une certaine manière notre proposition est compatible avec les préoccupations épistémologiques d'Edgar Morin et sa proposition de mettre en place une pensée complexe. Selon

Nous pensons qu'ainsi, nous pourrions offrir au lecteur, qui dans un premier moment est un lecteur familiarisé avec des textes juridiques, l'opportunité d'avoir une compréhension plus globale de tous les phénomènes qui impliquent le Multiculturalisme. Et la majorité de ces phénomènes n'appartient pas au contexte du droit. Le contrat présumé est, évidemment, dangereux et tortueux pour un chercheur habitué à faire des recherches dans les limites du droit. Mais cela est absolument nécessaire.

Dans ce §1 de la section 1 de notre texte, nous essayerons de reconstruire, dans la perspective de la diversité culturelle, la formation de l'État moderne et le phénomène de nationalismes, puis d'obtenir de ces informations, de possibles conclusions qui nous aideront d'une manière fondamentale dans la compréhension des difficultés trouvées dans la constitution et l'efficacité des droits humains des minorités ainsi que la déclaration de ces droits dans leurs pays. Il s'agit, donc, d'un chapitre analytique³⁶. Nous n'affirmerons pas que notre analyse est appropriée pour tous les États du monde. Ce n'est pas notre intention. On souhaite plutôt reconstruire une narration qui corresponde à l'apparition des États de droit démocratiques tels que nous les connaissons aujourd'hui.

C'est justement dans ce modèle d'État que nous pouvons intégrer le Brésil et la France et en prenant les précautions nécessaire lorsque nous analysons ensemble deux sujets éminemment différents. Nous pouvons trouver dans cette formulation historique des points – en commun ou non - que nous considérons cruciaux pour comprendre les difficultés que les deux pays rencontrent pour s'accommoder de leur diversité culturelle, qu'elle soit d'origine interne ou externe³⁷.

Nous commencerons notre analyse par des articles écrits entre les années 1960 et 1989³⁸, justement quand la fiction juridique de l'État-Nation Moderne s'est concrétisée.

Morin, "La pensée complexe est animé par une tension permanente entre l'aspiration de connaître non fragmentée, non compartimentée, non réducteur et la reconnaissance de l'inachevé et l'incomplétude de toute connaissance." Edgar Morin, *Introdução ao Pensamento Complexo*, 4^o ed, Porto Alegre, Editora Sulina, 2011, p.7

³⁶ Veronique Champeil-Desplats, *Méthodologies Du Droit et des Sciences Du Droit*, Paris, Dalloz, 2014, p. 11

³⁷ La détermination de l'objet de cette thèse -Les minorités - sa complexité et de ses différentes catégories peuvent être consultés en détail dans la deuxième partie de ce chapitre.

³⁸ Ces choix sont le résultat de l'alignement du texte de l'auteur avec la division historique et chronologique proposé par des auteurs tels que Hobsbaw et Bayly. Les deux historiens admettent même que ce pouvoir discrétionnaire est sujet à de petites inexactitudes dans la précision du temps

Dans les prochains paragraphes, nous analyserons tous ce processus qui sont très important pour comprendre comment notre société possède encore deux de ses principales caractéristiques : l'assimilationnisme et l'exclusion.

§1. Le phénomène de la Formation de l'Etat-moderne au XVIIe et XVIIIe siècle:

La période précise de l'ample et connue "Période des révolutions" selon les auteurs qui ont étudié sur ce thème³⁹. Malgré la difficulté de situer précisément le temps historique de ce moment unique de l'humanité, c'est à partir de la moitié du dix-huitième siècle que nous pouvons identifier des espaces économiques et politiques qui structurent l'Europe et qui ont donné une nouvelle représentation du monde et de la société⁴⁰. Cette représentation est encore reproduite aujourd'hui: Ce sont les États-nation.

Du point de vue de l'histoire politique, l'État-Nation⁴¹ se constitue au dix-huitième siècle comme une forme particulière d'investissement de la politique dans un espace territorial⁴². Il se constitue par la production d'un territoire, spécifiquement un espace de souveraineté politique homogène et clairement délimitée différemment des villes des états médiévaux et des empires jusque-là identifiés.⁴³

Le droit, souligne Rosanvallon, est le responsable de cette homogénéisation. L'unité territoriale, par exemple, n'est pas donnée par la

historique, mais ne fuit pas la réalité globale des changements sociaux, économiques et politiques dans l'historique de temps à analyser.

³⁹ Eric Hobsbawm dans son ouvrage classique, *The Age of Revolution*, date de 1789. Michael Mann sur le livre *The Sources of Social Power* commence son compte en 1760. Le historien anglais C.A. Bayly, choisit de 1780, dans *The Birth of Modern World*.

⁴⁰ Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique: histoire de l'idée de marché*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p.113

⁴¹ Le point de vue juridique ne aide pas beaucoup dans la compréhension du phénomène politico-social appelé État. L'État, selon Didier Truchet "est une fiction juridique qui repose sur des faits. C'est une fiction puis que l'État n'existe pas comme réalité matérielle : invisible, il n'est ni un être vivant ni une chose » L'auteur nous montre le chemin à parcourir pour mieux comprendre ce phénomène quand il dit que l'État "repose sur des faits.". Analyser les faits est donc la meilleure façon de comprendre le droit" Didier Truchet, *Le droit public*, P.U.F. « Que sais-je ? », 2010, p. 11)

⁴² Cela ne signifie pas nécessairement que dans les siècles précédents nous ne pouvions pas identifier l'état de la figure, avec des caractéristiques distinctes de futurs États-nations, mais déjà propres caractéristiques. Détails, voir: Bernard Guenée, *Y a-t-il un État des XIVe et XVe siècles ?*, In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 26e année, N. 2, 1971. pp. 399-406.

⁴³ Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique: histoire de l'idée de marché*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p.114

géographie naturelle mais, par les normes juridiques, le droit joue un rôle important, et ce des législateurs réels aux tribunaux de la justice.

L'homogénéisation juridique agit comme un point d'appui formel pour la création de l'État, mais ce n'est pas la seule observée dans cette période. L'apparition d'une certaine standardisation de comportements sociaux et institutions, comme la religion est une marque de cette époque. Cette homogénéisation n'atteignait pas seulement les grandes institutions comme les tribunaux, l'église ou le système de justice. Elle pouvait aussi être identifiée dans les pratiques sociales, comme dans la manière que les personnes mangeaient, s'habillaient, parlaient et se mettaient en relation dans leur vie intime et dans leur famille.⁴⁴

C. A. Bayly, en analysant le début d'une période marquée par la standardisation aussi importante, souligne de manière correcte que ces connexions peuvent avoir contribué à l'apparition d'une certaine extranéité et l'évidence de la différence entre les différentes sociétés de cette époque.

L'État-Nation est en ce moment guidé par une forte politique de différenciation entre l'externe et l'interne. La construction de limites géographiques est faite dans une politique de réduction d'enclaves, de délimitation de frontières et de territorialisation d'une communauté visant la réalisation d'une société uniforme⁴⁵. Pour cela, complète Rosanvallon, l'Etat "n'aura de cesse que de détruire méthodiquement toutes les formes que constituaient des communautés naturelles suffisamment importantes dans leur dimension pour être relativement autosuffisantes: les clans familiaux, communautés villageoises, confréries, métiers, partis, etc."⁴⁶

L'homogénéisation est une des marques de la période et peut être identifiée comme instrument constant du processus de construction de sociétés comme elle l'a été par la suite au moment de formation des grands empires coloniaux. Aujourd'hui encore, elle est observée dans la globalisation de la consommation et la culture, par exemple, dans les plus différentes diverses

⁴⁴C.A.Bayly, *The Birth Of the Modern World 1780-1914*, Oxford, Blackwell Publishing, 2013, p.1

⁴⁵Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique: histoire de l'idée de marché*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p.115

⁴⁶Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique: histoire de l'idée de marché*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p.115

sociétés dans le monde. Pour nous, elle est une des clés originaires qui culminent dans le rejet de la pluralité.

Cette caractéristique unificatrice apporte des conséquences qui vont du conflit entre le local/global dans le processus de colonisation à celle qui nous intéresse: la constitution d'un sentiment de différence et de détachement fondé dans l'antagonisme, dans l'affirmation des contrastes afin de les diminuer par obligation, souvent juridique, constituant ainsi une tension constante sociale, résultat direct de l'aliénation provenant d'une supposée naturelle différence culturelle. Le contact entre un mouvement ordonné de standardisation et une diversité culturelle existante mène à un conflit imminent. Homogénéisation sociale et diversité culturelle sont intrinsèquement différentes.

La différence culturelle empêche la continuité de ce phénomène de standardisation observé depuis le début du siècle. Elle devient alors ennemie, comme nous l'observons encore aujourd'hui. Mais comment ce processus de standardisation dans l'État-nation a-t-il été constitué? Quelles en sont les raisons?

Ici, de façon préliminaire, il est nécessaire de formuler une observation d'ordre méthodologique. La manière dont le lecteur pourra observer notre analyse sur la formation des États modernes ne se limitera pas à une justification guidée par la logique marxiste de l'apparition et la prédominance du capitalisme industriel, comme celle qui ont été faites par Éric Hobsbawm et Pierre Rosanvalon. Nous essayerons de comprendre le phénomène dans une perspective qui englobe des mouvements économiques, idéologiques, politiques, militaires⁴⁷.

La force économique du capitalisme industriel est peut-être le phénomène le plus important pour comprendre la formation des États Modernes. Elle a été, sans aucun doute, le moteur propulseur de la transformation de toute une époque et de l'apparition d'une nouvelle période. L'analyse de théories marxistes est aussi une source d'extrême importance pour comprendre le phénomène analysé ici. Ce sont des auteurs essentiels dans leurs observations.

⁴⁷ Selon Michael Mann quatre sont les sources qui déterminent fondamentalement le pouvoir social: le militarisme, l'idéologie, l'économie et la politique. La grande question serait de comprendre ce que sont les relations entre ces sources dinâmicadas sociaux et quelle partie d'entre eux, seraient les sources les plus structurelles (ou primaires) de la société dans le cours historique analysé. Selon l'auteur, au cours du XVIIIe siècle, deux étaient les principales sources de pouvoir social: l'économie et la puissance militaire. Aucun d'eux ne aurait emporté sur l'autre. Michael Mann, *The Sources of Social Power Vol. 2: The rise of classes and Nation-States*, 1760-1914, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, .p1:

Mais la perspective économique de forme individuelle ne peut aller très loin pour comprendre à quel point la formulation de l'Etat affectera la possibilité de vivre dans une ambiance pluriculturelle. Si nous limitons nos études à cette perspective, nous affaiblirons notre objectif principal dans ce chapitre, à savoir comprendre la formation de l'État moderne influence l'intégration d'une minorité culturelle et sa relation avec la majorité qui compose un État déterminé. Comme le rappelle Bayly et, de manière indirecte, aussi Hobsbawm⁴⁸, une "période" où prédomine un pouvoir ne peut pas être réduite à une période qui appartient strictement à ce pouvoir. Il y a toujours plusieurs mouvements et leur intégration donne, enfin, l'image générale d'un temps.⁴⁹

La période du capital a vraiment marqué la période de formation de l'Etat moderne, mais il était impensable pour tout "homme du capital" d'atteindre un statut et une respectabilité s'il ne partageait pas l'influence avec une série de rois, aristocrates, propriétaires de terre et bureaucrates. Cette époque était une période de forte hiérarchie sociale et de force politique de la religion.⁵⁰

Cette constatation porte une complexité dans l'entente du processus de formation de l'État moderne qui nous oblige à faire une analyse plus attentive du phénomène. Pour cela, et en suivant Michael Mann, nous analyserons quelques pouvoirs sociaux, comme le militarisme (B) ou l'idéologie (C) qui ont contribué à ce processus de formation de l'État-nation moderne et à sa relation avec la diversité culturelle dans ce même Etat. Nous commencerons par la plus évidente force social: le capitalisme (A°).

A. Le Capitalisme

Selon Etienne Balibar, l'apparition des États-nations est directement connectée au développement des structures de marché et la conséquente

⁴⁸ Hobsbawm affirme que même en plein âge de la capitale, dans le milieu du XIXe siècle, les propriétaires fonciers et les aristocrates toujours détenus une grande partie de la puissance dans les différentes sociétés Pour avoir plus de details: Eric Hobsbawm, *Era do Capital*, 14^a ed, São Paulo, Editora Paz e Terra, 2009, chapitre 10.

⁴⁹ C.A. Bayly, *The Birth Of the Modern World 1780-1914*, Oxford, Blackwell Publishing, 2013, p. 5

⁵⁰ C.A. Bayly, *The Birth Of the Modern World 1780-1914*, *op. cit.*, p. 7

apparition de classes propres au capitalisme moderne⁵¹. La formulation de l'État moderne, souligne l'auteur, ne serait pas nécessairement un projet planifié et exécuté par la bourgeoisie, mais une donnée factuelle.⁵²

Au moment de la constitution des nations, il y avait une forme historique concrétisée: "l'économie monde", hiérarchisée et organisée dans un centre et une périphérie qui correspondent à des méthodes différentes d'accumulation et d'exploitation de la force de travail et qui établissent entre eux une relation d'échange inégale et avec une forte domination.⁵³

Les États, alors, "se constituent à partir de la structure globale de l'économie-monde, en fonction du rôle qu'elles y jouent dans une période donnée, en commençant par le contre. Mieux: les se constituent les unes contre les autres en tant qu'instruments concurrents de la domination du centre sur la périphérie".⁵⁴ La nation moderne serait donc, le produit d'un processus de colonisation principalement économique.

D'autre part, selon Michael Mann, les quatre plus grands phénomènes cristallisés par l'État pendant cette période – capitalisme, militarisme, représentation et nationalisme – ont été institutionnalisés ensemble. Pour expliquer sa position, Mann commence sa démarche par ce qu'on appelle la révolution économique. Pour l'auteur, l'industrialisation britannique a été formulée par un capitalisme commercial existant en Angleterre. Dans cette période, l'industrialisation n'a été le facteur de pouvoir collectif et géopolitique que dans les limites territoriales du pays.

Michael Mann est d'accord quand Marx affirme que le capitalisme a été un phénomène révolutionnaire dans plusieurs sens.⁵⁵ D'un autre côté, il s'éloigne de

⁵¹ Pour Heers, le capitalisme est né précisément dans le Moyen Âge qui constituaient ses fondations pour la solidification à venir déjà dans la période de l'État moderne. Détails, voir: Jacques Heers, *La naissance du capitalisme au Moyen Âge*, Paris, Tempus, 2014

⁵² Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 1997, p.121

⁵³ Pour avoir des détails: Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I – Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Berkley, University of California Press, 2011

⁵⁴ Selon l'auteur: "en un sens, tout l'État moderne est un produit de la colonisation et a toujours été à quelque degré colonisatrice ou colonisée par l'un et l'autre. Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 1997, p.121

⁵⁵ Entre autres, l'auteur affirme que le capitalisme a accéléré les forces de production, se propager rapidement et de façon extraordinaire les relations de libre marché et de leurs rapports de production universellement ensemble de la société civile, et son incroyable capacité à diffuser leurs messages idéologique.

l'auteur dans la mesure où il conteste que la transition du féodalisme par le capitalisme a eu un impact révolutionnaire au sens de constituer une lutte politique et de classe entre les seigneurs féodaux et la bourgeoisie capitaliste.

Selon l'auteur, les tensions pourraient même exister être latentes, mais elles étaient localisées et apolitiques. Beaucoup de seigneurs féodaux, notamment, sont devenus capitalistes, analyse l'auteur. En revanche, les capitalistes ont été insérés dans l'ancien régime politico-économique et ils ont acquis leur influence dans les tribunaux et dans les parlements, à travers des négociations économiques pour renverser d'anciens monopoles et privilèges. Des arrangements sociaux établis depuis longtemps, comme les mariages, ont été utilisés pour que les capitalistes participent aux réseaux d'influence.⁵⁶

Toutes ces caractéristiques suggèrent que les relations entre la nouvelle bourgeoisie et l'ancien régime ont été guidées par des concessions pragmatiques des deux côtés et sans rupture. Ce que nous pouvons observer, c'est que l'apparition de cette nouvelle classe peut, à plusieurs moments, déstabiliser d'anciens régimes à travers des insatisfactions locales, puisque beaucoup de capitalistes de l'époque ne fréquentaient pas le centre politique du territoire. Son organisation était toutefois plus propice à être segmenté qu'elle n'était de classe ; elle n'était donc pas un ennemi réel du régime féodal.⁵⁷ Comme les Etats n'étaient pas des acteurs centraux de la vie économique, la révolution capitaliste n'a pas été capable de favoriser seule l'apparition de nations. Il est possible que de petits bourgeois insatisfaits ont été un centre de luttes pour une citoyenneté et contre l'ancien régime, et donnant même leur contribution pour l'apparition d'une future conscience nationale. Mais seuls, ils n'ont pas été capables de constituer un phénomène complexe comme l'État.⁵⁸

B. Le Militarisme

⁵⁶Michael Mann, *The Sources of Social Power Vol. 2: The rise of classes and Nation-States, 1760-1914*, Cambridge, CambridgeUniversity Press, 2012, p.220

⁵⁷ Pour plus de détails, mais pas nécessairement dans la même direction , voir: Immanuel Wallerstein, *From Feudalism to Capitalism: Transition or Transitions?*, Social Forces, Vol. 55, No. 2 (Dec., 1976), pp. 273-283

⁵⁸Michael Mann, *The Sources of Social Power Vol. 2: The rise of classes and Nation-States, 1760-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p.44-45

Un autre phénomène a contribué avec le capitalisme naissant à la constitution de l'État comme nous le comprenons aujourd'hui. Le militarisme a été un des stimulants le plus efficace pour la constitution, la croissance et la modernisation de l'État, influençant de manière fondamentale la transformation de l'État.⁵⁹

La guerre était une réalité constante à l'époque et pendant les années soixante du seizième siècle (1760), elle a consommé presque 30% des dépenses des États comme la Prusse qui a consommé jusqu'à 40% de ses dépenses pendant les guerres napoléoniennes. Cet effort a entraîné beaucoup de pays dans des crises fiscales importantes. D'un autre côté, ces crises ont mené les États à institutionnaliser des augmentations de ressources à travers des taxes et ils ont fait une pression aux petits commerçants qui se sont organisés politiquement pour se défendre de l'appétit fiscal de l'État. Plus l'appétit a été grand, plus grande a été la tension politique et sociale, cette fois-ci au niveau national et non seulement local comme les désaccords économiques observés à l'époque⁶⁰.

Le militarisme régnant à l'époque a fait que les États soient plus conscients de leurs objectifs en tant que pays et qu'ils se sont modernisés. Mais d'un autre côté, ils ont augmenté leurs impôts désespérément, ce qui a provoqué un mouvement de protestations politiques et de luttes de classes. Des groupes locaux se sont organisés de à niveau national, afin de conquérir une influence de lutte de classe interne, ce qui a culminé dans l'inclusion de sujets comme la représentation et la nation⁶¹ dans l'agenda nationale. La cible principale de ces revendications a toujours été le mécontentement face à la politique fiscale et c'est justement ce mouvement qui a mené, paradoxalement, à une constitution d'une série d'idées démocratiques.

La guerre, avec l'augmentation des taxes, ses pressions sur la population qui, jusqu'alors, se posait des questions concernant l'État, mène une société qui était alors apolitique, à un questionnement d'une petite couche de personnes qui commandent le pays. Parallèlement et intrinsèquement lié à la guerre et à sa consécutive militarisation, nous constatons l'émergence de deux importants

⁵⁹ Charles Tilly, *The formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975

⁶⁰ Michael Mann, *The Sources of Social Power Vol. 2: The rise of classes and Nation-States, 1760-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p.214

⁶¹ Michael Mann, *The Sources of Social Power Vol. 2: The rise of classes and Nation-States, 1760-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p.215

mouvements dans les pays d'Europe: la constitution d'un nationalisme guidé dans le stéréotype de l'ennemi et les demandes de représentation.⁶²

Le militarisme contribue à la cristallisation de l'idée de nation parce qu'il a augmenté la "verticalité de la nation": Pour la première fois, l'idée d'un corps social commun, mais pas nécessairement homogène, avance dans les classes nobles, religieuses et populaires qui occupaient le territoire et dépassaient les lignes sociales jusque-là établies en constituant un point commun. Même avec toute la différence existante dans ce territoire, l'ennemi essentiellement stéréotypé sera toujours celui qui est hors de la logique interne constituée. Dans ce premier moment, notamment, cela peut être un autre pays avec lequel l'État est en guerre⁶³

D'un côté, le militarisme fait naître des revendications communes comme la lutte pour la représentation qui, à ce moment, étaient préoccupées à contrôler les dépenses des frais élevés exigés. Cette préoccupation explique par exemple que l'élite austro hongroise oblige l'empereur Joseph II, à permettre l'organisation politique de provinces comme l'actuelle Hollande et la Hongrie.⁶⁴

D'un autre côté, il contribue principalement à la constitution du sens de l'ennemi, de l'étranger. Par le propre besoin phatique – la guerre – est favorisée par une cohésion sociale autour de certaines valeurs communes. Encore une fois, la logique interne-externe est réaffirmée. Ces valeurs constituent une des bases qui constituera l'État-nation moderne.

C. L'Idéologie

Le troisième pouvoir social qui a influencé l'apparition de l'État moderne, l'idéologie, est fondamental pour comprendre l'argument de ce travail. L'idéologie occupe un rôle de grande importance dans la formation de la personnalité nationale et dans les conséquences pour la pluralité culturelle. Sans elle, il n'y aurait pas de raisons militaires ou économiques suffisantes qui puissent soutenir cette nouvelle formulation politique-juridique appelée État-nation.

Selon le philosophe post-marxiste Étienne Balibar, la représentation idéologique de nation consiste à une grande illusion. Une illusion qui est double.

⁶²Michael Mann, *The Sources of Social Power Vol. 2: The rise of classes and Nation-States, 1760-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p.226

⁶³ A.D. Smith, *Theories of Nationalism*, London, Duckworth, 1972.

⁶⁴ Alan Sked, *The decline and fall of the Habsburg Empire, 1815-1918*, London, Routledge, 2001

La première illusion consiste à croire que les générations successives ont un projet commun unique et invariable dans un territoire pratiquement stable et que – deuxième illusion – le destin de ce groupe, c’est de mettre en pratique ce projet, toujours en évolution, toujours amélioré. Selon lui, “Projet et destin sont les deux figures symétriques de l’illusion d’identité nationale.”⁶⁵

La constitution de l’illusion idéologique identifiée par Balibar peut aussi être localisée au milieu du dix-huitième siècle. La croissance du capitalisme dans les États a fomenté une vraie révolution dans le pouvoir dont les bases pouvaient être identifiées dans l’église. Les successives luttes de classe ou des nations ont requis un système social incarné dans des valeurs, des normes et des pratiques sociales. Pour que ce système soit un succès, celui-ci fait appel à une idéologie en un double sens.

L’idéologie agit comme une collectivité morale immanente et un message transcendant qui confère une moralité à une propre identité collective qui, à son tour, est rejetée à l’opposant, “totalisant la lutte ”et conférant à la société une raison pour cette bataille⁶⁶. En ce sens, l’idéologie a guidé dans la construction d’une différence entre deux collectivités: le commun, l’égal et l’autre, le distingué. Une différence est donc constituée et justifiée ; il est important de rappeler, pour la bataille, l’affrontement, la séparation, ce qui justifierait une société militariste et, dans un certain sens, étoufferait plusieurs arguments contraires aux guerres menées.

Mais comment cette construction idéologique belligérante et de ségrégation a pu réussir dans tous ses objectifs comme, par exemple, la cohésion sociale autour de la formation et défense des classe et États. Selon Mann, la réponse se trouve dans la mesure où toute cette ferveur morale, cette passion, a été constituée après la mobilisation de l’État par rapport à l’institution où il y a le plus grand lien social des individus: la famille, comme le principal agent moral et émotionnel.

L’idéologie qui constitue ce qui s’appellerait « nationalisme » a pour idée la constitution d’une famille fictive dans ses racines. Cela comprend l’opportunité

⁶⁵Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 1997,p;117-118

⁶⁶Michael Mann, *The Sources of Social Power Vol. 2: The rise of classes and Nation-States, 1760-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p.227

de reproduction de la canalisation sociale de sentiments typiques des relations familiales comme la haine et l'amour.⁶⁷

Dans cette logique, la nation est présumée, par erreur, comme une communauté de descendants, comparée à un père ou une mère. Selon Mann, la ferveur morale du nationalisme dérive de son habilité de connecter la famille, la communauté locale et le sens national. Cette ferveur morale ajoutée à une idéologie divisionniste et exclusive peut nous mener à quelques pistes pour identifier les raisons par lesquelles des minorités ont été si modérées pendant toute l'histoire de l'État moderne. En ce sens, la "famille" n'admet pas les "bâtards".

Il est important d'invoquer ici une observation d'Etienne Balibar lorsqu'il analyse la participation du groupe familial dans la constitution de l'État-nation. L'auteur observe que, malgré la discussion entre le moment et la forme avec laquelle les familles obtiennent les caractéristiques observées⁶⁸ aujourd'hui, il convient de noter la croissante implication de l'État dans l'institution de l'état civil et des relations familiales. L'État-national, à travers le droit, joue un rôle de régulateur de la vie privée des individus, soit à travers la réglementation de l'héritage ou de l'organisation du volume de naissances. Un vrai père.

Cette complication, poursuit le philosophe, peut être observée sous deux dimensions. Dans une dimension plus superficielle, tout d'abord : "c'est le discours familialiste, précocement associé au nationalisme dans la tradition politique, notamment française". A un niveau plus profond ensuite : "c'est l'émergence simultanée de la vie privée, de l'intimité familiale restreinte et de la politique familiale de l'État, qui fait surgir dans l'espace public la notion nouvelle de population (...) de son contrôle moral et sanitaire, de sa reproduction"⁶⁹. De telles actions font que la sphère la plus intime de l'individu devienne publique ou civique, selon les mots de l'auteur, recevant ainsi une énorme charge d'obligations et restrictions.

⁶⁷L'hypothèse d'une tribu de la reproduction est adopté par Glover em: Jonathan Glover. Nations, Identity and Conflict In: Robert McKim et Jeff McMahan, *The Morality of Nationalism*, Oxford: OUP, 1997, p.16.

L'auteur souligne la distinction entre deux perspectives théoriques différentes qui ont analysé le sujet. Selon Aires et Shorter, la famille est un phénomène spécifiquement moderne, liée par des formes bourgeoises de sociabilité. Pour Godoy, la famille serait le résultat d'une évolution à long terme élaborés par les autorités chrétiennes à travers le droit ecclésiastique Voir: Edward Shorter, *Naissance de la famille moderne, XVIII –XX*, Paris, Seuil, 1977 et Jack Godoy, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, A Cohin, 1985.

⁶⁹Etienne Balibar et Immanuel Wallerstein (org), *Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 1997, p.138

En même temps, se constitue une dissolution d'une série de comportements et de principes comme la solidarité entre les générations et les fonctions économiques des familles qui ne sont remplacées ni par une "micro-société naturelle", ni par une relation purement individualiste, mais par une nationalisation de la famille. De façon inédite, celle-ci s'identifie avec la communauté nationale comme dans une grande société unie par un lien de parenté symbolique, délimité par des règles juridiques et morales communes et détenteur d'un héritage commun.⁷⁰

Les liens familiaux et communautaires créent d'importantes conséquences quand ils sont connectés à cette dynamique. Toutefois, d'après Mann, ils ne sont pas capables d'étendre une solidarité commune pour toutes les classes dans un État, ni de justifier la formation d'une société fondée dans le conflit et dans la suppression de l'individu qui ne respecte pas certaines conditions fabriquées par ce nouveau État-moderne pour la reconnaissance d'une identité commune.

La participation d'autres organisations sociales, plus puissantes et structurées sont nécessaires. Dans un premier moment précédent la formation de l'État moderne, l'église joue ce rôle et pendant longtemps, elle a empêché le monopole de la moralité formelle et morale⁷¹. Ses rituels, comme le baptême et le mariage, par exemple, étaient l'expression publique de ce monopole qui a imposé aux mécontents la possibilité d'être lissés dans l'ambiance sociale. Dans une dernière phase précédant à la modernité de l'Etat, appelée par Mann de "protonational", le capitalisme commercial et le militarisme remplacent l'église comme propulseurs de ce mouvement et deviennent les principaux détenteurs du discours idéologique qui, enfin, se constitue comme une force intégrante de pouvoirs sociaux.⁷²

Cependant, la production de ce discours a été faite de forme timide aussi bien par la bourgeoisie que par l'état militaire. Leur effective contribution a été de rendre possible l'apparition de conditions pour la formation d'un discours cultivé. De ce nouveau groupe résulte une "intelligentsia" qui occupe les espaces politiques.

⁷⁰Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein (org), *Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 1997,p,138

⁷¹ Details, voir: Jeannine Quillet, *Les clefs du pouvoir au Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1971

⁷²Michael Mann, *The Sources of Social Power Vol. 2: The rise of classes and Nation-States, 1760-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p.230

Cette intelligentsia, qui vient de l'extérieur de la bourgeoisie, a fourni les bases qui ont créé le pouvoir idéologique et, porteuse d'un discours moralisant, a contribué au développement d'un sentiment dit national et de classes.⁷³

Il y a plusieurs caractéristiques qui montrent que le discours idéologique a contribué à la formation de l'État moderne. Guidée par un principe transitif qui dépasse des particularismes et la nature ensemencée des anciens régimes, la connaissance est conçue comme une vérité universelle. Elle est universalisée. Elle peut être appliquée dans tous les contextes du savoir et à toutes les conditions. Le savoir est le même partout, en toute optique et, par conséquent, c'est la source du pouvoir social.

Cette transitivity du discours idéologique peut être observée quand des discours qui avant étaient vus comme un dogme sont, désormais, traités comme une connaissance moralisante. Auparavant réservé, le discours littéraire, par exemple, est largement diffusé et les désaccords entre les fractions conservatrices et progressistes de la communauté sont verrouillés publiquement. Les bars, les tavernes, les journaux, les académies générées par le capitalisme, constituent à présent des infrastructures pour le discours littéraire et les points de désaccords intellectuels sont rendus publics, ce qui augmente l'étendue du champ et de l'influence de ces opinions. Des réseaux de discours littéraires sont formés, favorisés par le capitalisme.

Le discours idéologique, initialement créé par l'église et postérieurement par l'État et par le capitalisme, se développe comme un pouvoir individuel et rétroagit sur les autres sources sociales. Il fait confiance à sa supériorité intellectuelle, à sa science et à sa moralité qui sont de son côté et le légitime. Il devient une forte arme sociale qui connecte les tensions qu'il y a entre l'église, l'économie et le militarisme et influence – ensemble avec les crises fiscales provenant du militarisme – la formation de l'identité des classes, la conception du conflit entre les anciennes et récentes sociétés, entre la corruption du féodalisme et

⁷³ Cette position est également adoptée par Lénine affirmant que la conscience révolutionnaire suppose une direction faite par l'avant-garde intellectuelle qui viennent de couches externes de classes dirigées. Pour avoir des détails, voir: V. I. Lenin, *What is to be done?* Manchester, Panther Books, 1970.

l'indépendance, l'honnêteté et le lourd travail des classes qui composent et encadrent un nouveau système social : la nation.⁷⁴

C'est l'idéologie qui connecte les relations entre les classes. Aux classes, créées par la nouvelle dynamique économique capitaliste, les forces d'une société militariste sont ajoutées. Elles sont toutes intégrées par l'idéologie. La même qui fonde le discours politique. L'idéologie accomplit son rôle en présentant une proposition de rationalisation de la vie, du moment historique et des événements. Le discours intellectuel se constitue, enfin, dans un vrai "capital culturel".⁷⁵

L'État moderne est la somme de ces sources sociales précisément parce que le discours idéologique a été supposé être une source plausible pour la solution d'une série de problèmes réels touchant des autres sources de pouvoir social. C'est lui qui cherche, à travers la voix de l'intellectualité, fidèle croyant de la raison, de la connaissance et de la morale, permettant de comprendre, justifier et appuyer la nouvelle complexité sociale qu'offre le XVIIIe siècle.

Dans le cas de l'État, cette intelligentsia cherche à justifier les raisons dans lesquelles la nouvelle organisation politique doit prévaloir, unie et cohésive. De la "raison" naît alors le concept de nationalisme.⁷⁶

§2. La production du peuple et le phénomène du nationalisme: raisons de l'exclusion?

Malgré quelques points de désaccord, tous les facteurs sociaux étudiés ci-dessus peuvent être considérés responsables de la formation de l'État moderne avec les caractéristiques que nous lui conférons aujourd'hui. Cet État a apporté avec lui la formulation du concept de nation.

⁷⁴Michael Mann, *The Sources of Social Power Vol. 2: The rise of classes and Nation-States, 1760-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p.233

⁷⁵ Pour avoir plus de détails sur l'expression, voir: Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983

⁷⁶Certains auteurs, comme Liah Greenfeld, croient que l'idée nationale est venue avant l'industrialisation et est le résultat de plusieurs facteurs de éventuels liés à aucun fait précis de la politique de certains pays. En Angleterre, où il est apparu au début du XVIe siècle comme un moyen de soutenir la lutte contre Rome. Comme en France, l'Allemagne et les États-Unis l'idée de nation aurait servi les intérêts d'un groupe d'élite particulier. Cet argument ne contredit pas le rôle que l'idéologie peut avoir eu dans la construction de ce concept, mais à partir de maintenant, rompt avec l'idée de la nation de construction idéale avec la révolution industrielle et l'influence du capitalisme Voir: Liah Greenfeld, *Nationalism: five roads to Modernity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

Pour Alain Touraine, la nation est une catégorie descriptive : “si on appelle nation française l’ensemble de ceux qui ont reçu de l’État la nationalité française, elle est aussi la collectivité des citoyens, ensemble si particulier qu’on ne peut pas appliquer le mot de nation à la population de tous les États”. Selon l’auteur, “L’idée de nation est plus politique que culturelle ou communautaire”⁷⁷

Ayant moins de préoccupation pour la prépondérance d’un des facteurs sociaux sur l’autre, dans un certain moment de l’histoire, une série d’actions sociales, politiques et idéologiques ont été constituées promouvant, ainsi, l’apparition de l’État-nation et, plus tard, du nationalisme qui peut être considéré, jusqu’à présent, comme l’une des caractéristiques principales de l’État moderne.

L’analyse de ce nationalisme avec ses caractéristiques et son influence est importante pour comprendre la relation de l’État avec sa diversité culturelle interne et avec les étrangers, aujourd’hui encore. Ce phénomène est directement lié à la pluralité de l’État et il est, en grande partie, le responsable pour la complexe et tendue relation de la diversité culturelle et l’État. C’est dans le nationalisme que nous pouvons identifier clairement le comportement homogénéisateur de ce nouveau sujet appelé État-nation.

Historiquement, le mot nationalisme semble avoir été utilisé pour la première fois en Allemagne en 1774 et en France en 1789. Le terme n’a pas été utilisé agressivement et ne présentait pas un niveau d’opposition à d’autres nations. À l’instant initial de son utilisation, on pensait qu’il s’agissait d’un nouvel argument contre les dynasties actives de la lutte pour la mise en œuvre de la liberté.⁷⁸

Le probable changement du sens du terme provient de deux événements concomitants. Le premier est le besoin de mobilisation des masses populaires pour les guerres. Pour cela, on a constitué un discours de formulation d’un (stéréotype) national de ceux qu’on appelle peuples étrangers, les ennemis. Commence alors un processus de construction d’idoles nationales.

De façon concomitante, l’augmentation d’impôts et les constantes réformes politiques conduit au développement d’un discours national de

⁷⁷ Alain Touraine, *Pourrons-nous Vivre ensemble: Égaux et différents*, Paris Fayard, 1997, p.241

⁷⁸ W.J. Mommsen, The varieties of the nation state in modern history: liberal, imperialist, fascist and contemporary notions of nation and nationality. In: Michael Mann, *The Rise and Decline of Nation State*, Oxford, Blackwell, 1990.

collaboration, fuyant des particularismes et préconisant les principes universels de l'administration, les services militaires et de la moralité⁷⁹.

Si, dans un premier moment, le nationalisme a été associé avec la formation ou la défense de la nation et du fonctionnement des sociétés modernes, son concept a immergé dans l'idée d'unification. Pour Touraine, "loin d'ouvrir un espace de rencontre, de dialogue, de négociation, l'idée nationale impose alors, de plus en plus, une image unitaire"⁸⁰

A ce sujet, Niel McCormick ajoute que la conception du dix-neuvième siècle du nationalisme a encore été aggravée et a été fondée non seulement dans l'homogénéisation mais dans la hiérarchie des demandes des membres de ce groupe unitaire. La nation n'était alors pas considérée seulement comme la plus grande forme d'association humaine disponible mais aussi comme un ensemble de demandes revendiquées par ses membres comme supérieures à celles de tous les autres individus.⁸¹

Pour Charles Taylor, ce processus de construction de la nation, qui est marqué par cette homogénéisation, favorise les membres d'une culture majoritaire. Pour l'auteur, si une société moderne a une langue et culture définies et soutenues par l'État, il y a un évident et immense avantage pour les individus qui sont détenteurs de la culture et de la langue choisie et, par conséquence, un inconvénient pour ceux qui ne le sont pas.⁸²

Il existerait alors un choix difficile pour les minorités, complète sur ce point Kymlicka. Pour éviter la perpétuelle marginalisation, les minorités devraient ou intégrer dans la culture majoritaire, ou commencer un mouvement qui garantisse un statut officiel en faveur de leur culture et de leur langue.⁸³ Un rapprochement des différentes cultures devient alors impossible: ou on intègre ou on marginalise.

⁷⁹ Michael Mann, *The Sources of Social Power Vol. 2: The rise of classes and Nation-States, 1760-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p.233

⁸⁰ Selon Touraine, C'est d'abord visible dans les pays déjà constitués en États-nations, et en particulier en France, où l'on voit l'État imposer vigoureusement l'unité nationale et combattre les particularismes" Alain Touraine, *Pourrons-nous Vivre ensemble: Égaux et différents*, Paris Fayard, 1997, p.257

⁸¹ Neil McCormick, *Nation and Nationalism, Legal Right And Social Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p.260

⁸² Charles Taylor, *Nationalism and Modernity* In: Robert McKim et Jeff McMahan, *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p.31.

⁸³ Will Kymlicka, *The Sources of Nationalism*, In: Robert McKim et Jeff McMahan, *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997, 59

Ce dilemme est encore plus accentué dans la mesure où le phénomène du nationalisme devient plus vigoureux et apporte ses pires caractéristiques. C'est le thème de nos prochaines analyses.

A. Les théories du nationalisme

Il existe plusieurs théories qui essaient de comprendre le phénomène. Ses arguments, souvent distants les uns des autres, servent comme un grand outil pour comprendre la complexité du terme et de ses caractéristiques.

Il est important de souligner, comme nous l'avons vu dans la formation de l'État national, que l'on ne peut pas citer un seul facteur explicatif de l'apparition du nationalisme. Le nationalisme ne doit pas être compris comme résultat d'un événement spécifique, mais comme un processus. C'est une série de facteurs qui ont contribué à la formation du sens et de la signification du terme. Ces facteurs peuvent être indiqués par diverses théories qui essaient de comprendre le phénomène. En les mettant côte à côte, nous pourrions peut-être comprendre tout son sens sous une forme plus claire.

La première théorie nationaliste part du principe qu'il existe un développement naturel des communautés de culture et de langues communes qui mène à l'apparition des États-nations modernes au dix-neuvième siècle. La théorie de l'interprétation naturaliste vise la légitimation historique des nations et, malgré le scepticisme de beaucoup d'historiens, il y a quelques bons arguments sur une possible racine historique de certaines identités patriotiques et homogénéités linguistiques et religieuses.⁸⁴

Selon Smith, cité par Bayly, ce sont ces traditions incorporées aux discours des nationalistes du dix-neuvième siècle qui ont servi d'instruments de consolidation du sentiment national dans la formation de l'idée de nation homogène préoccupée avec les ennemis.⁸⁵

Dans un texte intéressant et avec une approche étroite de ce discours, Jonathan Glover prolonge ce thème. Selon l'auteur, le peuple doit être entendu comme tribu, comme un groupe unique ethnique, avec une histoire partagée, des

⁸⁴ Adrian Hastings, *Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997

⁸⁵ Bayly demonstra-se inclinado na teoria de "continuidade étnica" defendida pelo autor. C.A. Bayly, *The Birth Of the Modern World 1780-1914*, Oxford, Blackwell Publishing, 2013, p.202

croyances et des langues communes. Selon l'auteur, il y avait même un énigmatique phénomène psychologique qui montre la propension des êtres humains en traitant avec hostilité des groupes minoritaires.⁸⁶ La constitution du conflit se donnerait exactement au moment où des frontières sont interposées, d'abord en Europe, puis en Afrique colonial. Pour l'auteur, il sera seulement possible de comprendre le nationalisme et ses dangers si nous analysons sérieusement la perspective psychologique du thème et la psychologie tribale de l'être humain. Sans une telle analyse, la compréhension de cette étude serait affectée⁸⁷

Hayek adopte une position semblable lorsqu'il explique le nationalisme à travers des "sentiments tribaux" et, critiquant le nationalisme, il le justifie comme un résultat d'émotions humaines infantiles qui gouverneraient les instincts de l'homme.⁸⁸

Berlin, cité par Miller, affirme que c'est justement la prévalence de ce type d'approche entre les philosophes du dix-neuvième siècle qui expliquerait leur grand échec à prédire l'épanouissement des idéologies nationalistes qui ont marqué l'époque et ont culminé en catastrophes mondiales.⁸⁹

D'un autre côté, d'une façon moderne, les historiens ont montré beaucoup de méfiance avec la théorie naturaliste. Pour la majorité, l'idée de nation est une construction provenant de forces politiques et d'acteurs engagés consciemment dans ce processus. La formation de la nation serait un projet politique qui était intrinsèquement connecté avec l'urbanisation et l'industrialisation et avait comme principal objectif l'unification de peuples. Beaucoup de personnes accompagnent le raisonnement de construction politique de la nation et du nationalisme. Dans une perspective de la philosophie politique, Miller souligne que, "ideas of nationality are the conscious creations of bodies of people, who have elaborated and revised them in order to make sense of their social and political surroundings"⁹⁰

⁸⁶. Pour avoir plus de détails: C. Haney, C Banks et P. Zimbardo, *Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison*, International Journal of Criminology and Penology, 1973

⁸⁷Jonathan Glover, *Nations, Identity, and Conflict* In: Robert McKim et Jeff McMahan, *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p14. Au contraire: David Miller, *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995,4-5

⁸⁸ F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, London, Routledge and Kegan Paul, 1976.

⁸⁹Isaiah Berlin, *Nationalism: Past, Neglect and present Power*, In: H. Hardy (ed) *Against the Current*, Oxford, Oxford University Press, 1981

⁹⁰David Miller, *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1995,p. 6

Ce qu'on appelle la théorie de la modernisation de Ernest Gellner voyait le nationalisme comme l'équivalent fonctionnel dans la politique des processus de capitalisme et d'industrialisation dans l'économie et du processus d'"individualisme possessif" et la formation de la famille nucléaire, du point de vue social.⁹¹ Gellner définit le nationalisme comme un "political principle, which holds the political and the national units should be congruente"⁹²

Hobsbawm, de son côté, aborde la question d'une manière plus élaborée. Pour l'historien britannique, le nationalisme est le produit de la volonté de l'État capitaliste. Il est le résultat de la volonté des élites qui occupaient la force politique du nouvel État moderne au début dix-neuvième siècle. Ses objectifs ? Constituer une "contrepartie" à l'apparition du socialisme et des classes ouvrières, le combat contre la criminalité et agir comme auxiliaire aux besoins du capitalisme.⁹³

Pour construire l'idée de nationalisme, l'État favorise l'éducation populaire, définit les concepts de citoyenneté et ses devoirs, commence un processus de recensement dans la population et inaugure le contrôle d'immigration. L'objectif est d'identifier un individu à un espace territorial l'obligeant à choisir dans lequel il se soumettra. L'État impose le nationalisme comme une option politique et économique au détriment des vrais besoins ethniques de sa population.⁹⁴

Parallèlement, mais dans le même sens que la théorie de Hobsbawm, Benedict Anderson met l'accent sur le rôle de l'imagination et des sentiments partagés pour créer la classique "théorie des communautés imaginaires".⁹⁵ Selon l'auteur, le capitalisme répand le concept de "sentiment d'appartenance" à travers la diffusion de livres et journaux, d'abord dans les élites, puis dans les couches plus pauvres de la population.⁹⁶ Cela expliquerait même les raisons pour

⁹¹C.A. Bayly, *The Birth Of the Modern World 1780-1914*, Oxford, Blackwell Publishing, 2013, p.203

⁹² Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1983, p.1

⁹³ Eric Hobsbawm, *Nações e Nacionalismos desde 1780*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2011

⁹⁴ Eric Hobsbawm, *Nações e Nacionalismos desde 1780*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2011. Dans le même sens, voir: John Breuilly, *Nationalism and State*, Manchester, Manchester University Press 1993

⁹⁵ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991

⁹⁶C.A. Bayly, *The Birth Of the Modern World 1780-1914*, Oxford, Blackwell Publishing, 2013, p.204

lesquelles les communautés pas encore soumises au nouveau modèle économique, industriel et urbain auraient assumé les exigences provenant du nationalisme.

Ces justifications de l'apparition du nationalisme montrent l'importance de son rôle dans la constitution de l'État moderne. Bien que différentes, elles soulignent que l'apparition de ce phénomène ne justifie pas seulement l'entretien du nouveau modèle politique apparu. Il le renforce.

L'état compte alors avec un composant puissant comme un allié. S'il a son origine dans la "psyché" de l'homme, dans une racine « ethno-historique commune » ou dans une construction exclusivement politique, il n'y a pas d'accord entre les chercheurs. Peut-être que la réponse finale est justement dans la compréhension de ce modèle comme le résultat de ces trois importants facteurs. Le fait est qu'il constitue l'idée d'un concept de peuple composant d'un autre concept vacant appelé nation⁹⁷.

Finkelkraut illustre cette idée sur le cas de la France et de l'Allemagne à la fin du XIX^{ème} siècle. En 1871, à la fin de la guerre Franco- Prussienne, la France a donné les territoires d'Alsace et Lorraine à l'Allemagne. La population de ces régions avait un lien culturel très fort avec l'Allemagne. Avec une réaction "inattendue" son Assemblée Générale a décidé de rester fidèle à la France. La décision a été prise dans des régions qui avaient un fort composant culturel d'origine allemande, comme nous pouvons le constater aujourd'hui encore. La langue, la constitution héréditaire, les traditions dans ces régions rappellent l'Allemagne.⁹⁸

En refusant l'affectation du territoire sans leur consentement, les habitants ont démontré la déconnection entre le sentiment de nationalité et une possible détermination de l'inconscient. Au contraire, la manifestation en faveur de la France – organisée, plébiscitaire et publiée par des représentants choisis, montre l'option rationalisée de ces habitants.

⁹⁷ Segundo Lowell W. Barrington le concept de nation ne peut se caractériser par une ambiguïté inhérente à son apparence. Toutefois, l'auteur, qui marque le concept est l'existence de "collectives United by shared cultural features (myths, values, etc.) and the belief in the right to territorial self-determination". Para mais detalhes ver: Lowell W. Barrington "Nation" and "Nationalism": The Misuse of Key Concepts In: Political Science and Politics, Vol. 30, No. 4 (Dec., 1997), pp. 712-716

⁹⁸ Alain Finkelkraut, *Le défeite de lapensée*, Col. Folio Essais, Paris, Gallimard, 1987, p.48

Le sens de nation et son nationalisme ultérieur est attesté comme un choix politique, une option. Donc, conclut l'auteur, la nation n'est pas une « communauté organique de sang et de sol qui forme les nations ».⁹⁹

Comme l'apparition de l'État, sculpté dans une série de choix économiques, militaires et politiques, la nation se développe intrinsèquement liée à ce phénomène, élaborant son concept et le sens dans la perspective idéologique d'État. Elle justifie son existence et fonctionne comme l'une de ses bases.

La nation opère ainsi comme un contour idéologique qui inclut le concept d'homogénéisation et d'exclusion du distinct, l'opposition à l'étranger, par exemple. Elle légitime l'unité de l'État, justifie l'union d'un groupe d'individus et compose la configuration de l'État moderne.

B. Le peuple de Balibar: une imagination.

Le phénomène des nationalismes constitue une des plus grandes inventions de la modernité. Le concept de peuple devient une partie intégrante et fondatrice de l'idée d'État-nation.

La décision du peuple français dans l'épisode de la cession du territoire d'Alsace et Lorraine peut nous aider à montrer l'aspect politique du nationalisme. Elle nous sert aussi à comprendre dans quel sens la constitution du concept de peuple dépasse la sphère culturelle strictement déterminée et atteint une constitution de concept de communauté qui est politique, forgée par la volonté des individus qui compose cet espace territorial et propose la formulation d'un nouveau collectif social.

La formulation de la nation et de son peuple serait donc une construction politique plus qu'une ethnique-historique fondée dans une identité idéologique forgée. Ainsi, le "peuple" est imaginaire. Mais l'option politique qui l'a forgé est réelle.

Selon Etienne Balibar, comprendre, effectivement, le sens et signification du terme est fondamental pour comprendre que le peuple, tel que nous le

⁹⁹ Alain Finkielkraut, *Le défeite de lapensée*, op. cit., p.49

concevons aujourd'hui, est le résultat d'une construction sociale : une imagination.¹⁰⁰

Cette fabrication sociale, justifiée et divulguée par le discours idéologique des élites intellectuelles, agit en tant que force sociale qui, non seulement cherche à établir des paramètres pour la coexistence des limites du nouvel État formé, mais elle oriente aussi les relations avec les individus qui occupent les espaces extérieurs à cette limitation politique-juridique. L'intention, c'est la cohésion sociale, la pacification de la population, la construction forgée d'une identification commune afin de combattre un ennemi qui est aussi commun. D'abord un ennemi militaire. Puis, un ennemi qui est aussi imaginaire. Le résultat est une constante homogénéisation qui résulte dans un discours d'exclusion et négation de la différence culturelle.

Selon Balibar "toute communauté sociale, reproduite par le fonctionnement d'institutions, est imaginaire, c'est-à-dire qu'elle repose sur la projection de l'existence individuelle dans la trame d'un récit collectif, sur la reconnaissance d'un nom commun, et sur traditions vécues comme trace d'un passéisme mémorial"¹⁰¹. Dans le cas de la nation, cet imaginaire est le peuple, complète l'auteur.

Comme il s'agit d'une constitution irréelle, ce peuple n'existe pas d'une manière naturelle et il est constitué de manière biaisée. Par conséquent, aucune nation moderne ne possède une base ethnique, même celles qui proviennent de luttes nationales.¹⁰²

Le problème fondamental est la production du peuple. Comment transformer l'identité individuelle composante de l'homme en une identité collective? Pour Balibar, la constitution est formellement légale et matérielle.

Un peuple est considéré formellement légal lorsque le droit le détermine. C'est le droit qui offre à plusieurs populations une loi commune à la constitution de peuple. Du point de vue matériel, la production du peuple se donne à travers d'une idéologie spécifique. C'est elle qui doit être, à son tour, un phénomène de masse et d'individualisation. Plus forte que les valeurs politiques et plus

¹⁰⁰ L'auteur est très proche de la théorie Anderson lorsqu'il se agit de la notion de peuple dans votre texte.

¹⁰¹ Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein (org), *Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 1997, p.127

¹⁰² Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein (org), *Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 1997, p.127

intégrative que des processus primaires de fixation d'affections, "elle doit devenir une condition a priori de la communication entre les individus (les citoyens) et entre les groupes sociaux"¹⁰³.

Cette idéologie cherche à tout prix à ne pas supprimer nos différences, mais plutôt à les relativiser et nous subordonner d'une telle manière que la différence symbolique n'est pas observée entre les "nationaux" mais entre eux et les "étrangers". Des frontières imaginaires sont créées où seulement à l'intérieur, je peux être, vraiment, moi-même dans mon intégralité.

La constitution de cette forme idéologique, continue Balibar, est présente dans le patriotisme ou dans le nationalisme qui, en associant force et éducation, permettent à l'État de fabriquer cette conscience populaire.¹⁰⁴

La grande question, continue l'auteur, n'est pas la fabrication externe de cette conscience, mais la raison profonde de son efficacité. Le nationalisme et le patriotisme sont constitués comme de vraies religions des temps modernes. Ils prescrivent des morales sociales communes et fournissent des modèles d'idéalisation de la nation et de l'État. Ce sont les bases qui permettront à l'État d'instituer entre des règles qui sacrifient les individus en faveur de cette communauté.

Pour Balibar l'idéologie nationale –notamment le nationalisme ou le patriotisme – est un facteur de constitution de l'idée de peuple et de son lien. Cette "idéologie nationale comporte incontestablement des signifiants idéaux (avant tout le nom même de la nation, de la patrie) sur lesquels peuvent se transférer le sentiment du sacré, les affects d'amour, de respect, de sacrifice, de crainte qui ont cimenté les communautés religieuses, mais le transfert n'a lieu que parce qu'il s'agit d'un autre type de communauté"¹⁰⁵

Entre la pluralité de groupes minoritaires ou individus et la constitution d'un "moi-commun" homogénéisé, idéalisé, mais qui permet la stabilité de ce nouveau sujet appelé État-nation, on choisit le deuxième en sacrifice du premier.

¹⁰³Ibid 128

¹⁰⁴Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein (org), *Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 1997,p,129

¹⁰⁵Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein (org), *Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 1997,p,130

L'apparition de cette "ethnicité fictive"¹⁰⁶ fabriquée est instituée par les nouveaux États. C'est l'option prise pour que l'État trouve, dans son intérieur, une communauté commune, même si elle est fausse. Cette fiction ne cherche pas seulement à constituer un passé commun, une identité d'origine, une culturelle et intérêts pour ce nouveau groupe dénommé peuple. Pour que sa constitution soit efficace, elle exclut aussi tout ce qui est différent du constitué de l'imaginaire. D'un côté, elle inclut, rassemble et nomme les éléments communs de cet ensemble de personnes. Les éléments non choisis, qu'ils soient croyances, races ou opinions reste la suppression ou, plus couramment, la délimitation dans de petits espaces –qu'ils soient politiques, économiques et sociaux – de ses membres. Ce sont les minorités. Mais que voulons-nous dire quand on parle de "minorités"?

Section 2 – États et la diversité culturelle: les conceptions de la minorité

Il y a plusieurs concepts des minorités, la plupart converge dans les sens qui sont les plus proches. Cependant, nous pouvons encore identifier certaines divergences entre ces concepts.

L'objectif de cette section est de nous montrer ces divergences et l'approche de ces concepts pour identifier les meilleures notions pour utiliser dans notre travail.

§1) Les sens grammaticaux:

Il y a un danger méthodologique évident dans un projet scientifique lorsque l'un des termes centraux de sa recherche a, entre noms et adjectifs, environ 10 sens dans Oxford English dictionnaire.¹⁰⁷ C'est le cas du mot "minoria" ou son pluriel, "minorias" en portugais ou "minorité(s)" en français.

Quand le terme doit encore être défini dans deux autres langues pour que le travail ait une bonne délimitation dans sa méthodologie, le défi est encore plus grand. Il faut comprendre le sens du mot minorité, pas seulement en anglais, langue de la majorité des textes utilisés comme bibliographie, mais en portugais et

¹⁰⁶Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein (org), *Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 1997, p.130

¹⁰⁷Voir: <http://www.oed.com.faraway.u-paris10.fr/view/Entry/118943?redirectedFrom=minority&>

en français, langues officielles des pays utilisés comme objet d'analyse de ce travail.

L'intention de est ici d'essayer d'identifier lequel des nombreux sens donnés au terme minorité peut nous être la plus utile. Avec l'énorme variété d'États, les différents types de minorités et les différents types d'accueil qu'elles peuvent recevoir, la préoccupation vient naturellement.

Pour l'instant, il semble inadapté de chercher une formule ou un modèle intemporel pour appliquer à toutes les minorités de tout temps, mais quelques généralisations sont nécessaires, spécialement pour des questions d'organisation et méthode.

Ici, mon intention est, tout d'abord, identifier l'ensemble des sens que le terme peut avoir, e en commençant par le sens grammatical. Ensuite, nous essayerons de sélectionner entre les sens présentés, celui qui peut être plus utile pour ce projet.

Le processus de délimitation du sens du terme minorité et son pluriel ont une importance fondamentale, en raison de la diversité que le terme peut avoir dans les différentes langues. Notamment, deux sens sont les plus récurrents dans le mot minorité. Le premier est directement lié à l'idée d'un individu qui n'a pas encore atteint l'âge adulte légal, quel que soit l'âge spécifique qui détermine le changement de capacité de l'individu. Tel est le sens donné par le dictionnaire de l'Académie Française dans sa quatrième édition de 1762¹⁰⁸. Dans le Necor, le premier dictionnaire français auquel nous avons eu accès, le terme apparaît comme faisant référence au mot "mineur", établissant le lien entre les deux termes.

Le terme a seulement acquis de nouvelles significations dans la cinquième édition du dictionnaire de l'Académie Française en 1798, au sens initial de minorité par rapport à une majorité, dans ce cas, une majorité de vote dans une Assemblée. Le dictionnaire a aussi inclus le sens de minorité comme étant

¹⁰⁸ Selon le dictionnaire: MINORITÉ. s.f. État d'une personne mineure, ou le temps pendant lequel on est mineur. Le privilège de la minorité est de faire déclarer nuls tous les Actes qui sont préjudiciables à un mineur. Cela est arrivé pendant sa minorité. Durant la minorité du Roi. On dit quelque fois, Minorité, absolument, en parlant de la minorité des Souverains. Durant la dernière minorité. Les minorités sont ordinairement des temps de troubles. Ver: <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=minorit%E9&headword=&docyear=ALL&dicoid=ALL&articletype=1>

“Nombre inférieur à la moitié des votes”¹⁰⁹. Jusqu’à sa huitième édition en 1935, le dictionnaire n’avait pas ajouté de nouveaux sens au terme.¹¹⁰

Déjà dans l’édition de 2013 du dictionnaire Le Robert, le terme présente quatre sens. Les deux premiers contiennent les deux premiers sens déjà donnés par le dictionnaire de l’Académie Française, celui de temporalité, lorsqu’il définit comme “ Temps pendant lequel un individu est mineur” ou de groupe ou parti avec nombre inférieur de vote des membres, “Groupement (de voix) inférieur en nombre (vote)”¹¹¹. Les deux derniers sens sont une nouveauté : un qui définit une minorité comme “ Le plus petit nombre” et comme “Groupe englobé dans une collectivité plus importante”¹¹².

Dans les temps modernes, le terme acquiert de nouvelles significations en français et laisse exprimer à peine une relation numérique inégalitaire ou temporelle. Il en vient à représenter aussi un groupe d’hommes, une collectivité. Le terme ne perd pas son sens ancien. Il signifie une relation inégale. On observe que le terme ajoute aussi le sens de délimitation de droits et possibilités, en plus de matérialiser les relations sociales impliquées dans son sens. Il y a donc une évolution dans sa signification dans la langue française.¹¹³

¹⁰⁹Dictionnaire de L’Académie française, 5th Edition (1798), MINORITÉ (Page 109)

“MINORITÉ. s. f. État d’une personne mineure, ou le temps pendant lequel on est mineur. Le privilège de la minorité est de faire déclarer nuls tous les Actes qui sont préjudiciables à un mineur. Cela est arrivé pendant la minorité. Durant la minorité du Prince. On dit quelque fois, Minorité, absolument, en parlant de la minorité des Souverains. Durant la dernière minorité. Les minorités sont ordinairement des temps de troubles. MINORITÉ (Page 109) MINORITÉ. s. f. Le petit nombre, par opposition à Majorité, qui signifie Le plus grand nombre. La minorité des voix dans une assemblée. On appelle Minorité d’une assemblée, la partie moins nombreuse qui tâche de s’opposer à certaines opinions, certaines mesures préférées par la partie la plus nombreuse. Il étoit de l’avis de la minorité. La minorité ne doit pas l’emporter.”
Ver: <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=minorit%E9&headword=&docyear=ALL&dicoid=ALL&articletype=1>

¹¹⁰Dictionnaire de L’Académie française, 8th Edition (1932-5)

MINORITÉ. (Page 2:190)

MINORITÉ. n. f. Le petit nombre, par opposition à Majorité. La minorité des voix, des suffrages, des votants. Les ennemis du ministère ont en minorité, en faible minorité. La minorité des Français.

Minorité d’une assemblée, La partie la moins nombreuse, qui combat certaines opinions, certaines mesures préférées par la partie la plus nombreuse. Un député, un orateur de la minorité. La minorité a gagné quelques voix.

MINORITÉ désigne aussi l’État d’une personne mineure. Le privilège de la minorité est de faire déclarer nuls tous les actes que le mineur a faits à son préjudice.

Il se dit, absolument, de la Minorité des souverains ou du Temps qu’a duré cette minorité. Pendant la minorité de Louis XIV. Les minorités sont ordinairement des temps de troubles.

¹¹¹ Le Robert de Poche Plus, Paris, Dictionnaires Le Robert-Sejer, 2013, p.461

¹¹² Le Robert de Poche Plus, Paris, Dictionnaires Le Robert-Sejer, 2013, p.461

¹¹³ Colette Guillaumin, Sur la notion de minorité. In: L’Homme et la société, N. 77-78, 1985. Racisme, antiracisme, étranges, étrangers. pp. 101-109.

En anglais, le terme “minorité” peut être traduit comme “minority” et il a aussi beaucoup de différents sens grammaticaux. Selon le dictionnaire, l’ethnologie du terme remonte son origine dans le mot français.

Les premiers sens dans Oxford English Dictionary cherchent à définir le “nom” du terme et le premier coïncide avec le français. Il représente l’idée d’un moment de la vie de l’individu qui n’a pas encore acquis sa capacité juridique de forme complète. Ici, le terme est intrinsèquement lié à l’idée de “mineur”, de jeunesse.¹¹⁴

Le deuxième sens donné au terme est connecté “The condition or fact of being smaller, inferior, or subordinate in relation to something else; an instance of this”. Ce sens n’est pas trouvé dans les significations françaises du terme. Le troisième sens est le même adopté par les français depuis le dictionnaire de l’Académie et il est lié à la question démocratique. Il est utilisé pour désigner “a party voting together against a majority in a deliberative assembly or electoral body”. Le dictionnaire montre que le terme peut être adopté génériquement comme “the smaller number or part; a number which is less than half the whole number.”

Comme faisant partie de ce troisième sens, le dictionnaire ajoute le sens de groupe minoritaire qui s’approche du sens que nous voudrions adopter dans ce travail. Le texte définit minority comme “small group of people differing from the rest of the community in ethnic origin, religion, language, etc.; (now sometimes more generally) any identifiable sub group within a society, esp. one perceived as suffering from discrimination or from relative lack of status or power.”¹¹⁵ Le dictionnaire identifie comme première référence au terme dans ce sens au “The United States magazine and democratic review” en 1837. En 1888, rapporte le dictionnaire, le mot a été utilisé dans ces termes par Marx et Engels dans le Manifeste Communiste.¹¹⁶

En tant qu’adjectif, le texte du dictionnaire s’approche encore plus du sens qui intéresse à ce travail. Sa première définition apporte l’idée d’appartenance ou

¹¹⁴ Le premier enregistrement depuis la fin de l’effet ci-dessus a été trouvé dans les Actes du Parlement écossais de l’année 1493

¹¹⁵ <http://www.oed.com/faraway.uparis10.fr/view/Entry/118943?redirectedFrom=minority#eid37016808>

¹¹⁶ Karl Marx et Friedrich Engels, Manifest of the Communist party, by K. Marx and F. Engels (transl. Samuel Moore) · Authorized tr. (by S. Moore) ed. and annotated by F. Engels., 1888.

constitution d'une minorité qui peut être culturelle. Ici, l'opposition est avec le mot "mass" (masse, foule.) Lorsqu'il est traité comme adjectif, le deuxième sens exprime le concept d'une "minority in a community, nation, etc.; freq. in minoritygroup. Also: relatingorbelongingto such a minority"¹¹⁷. Ce sens, selon l'Oxford, peut être identifié dans le *Political Science Quarterly* en 1919.

§2) La Conception sociologique

Pour traiter le terme minorité, le juriste analyse son aspect juridique. Il est pourtant évident que le contour juridique du terme est intrinsèquement connecté à une question sociologique. Comprendre la qualification sociologique du terme est, donc, un pas d'une importance fondamentale pour l'identification future et l'application du régime juridique des minorités¹¹⁸.

Selon Philip Gleason, au dix-neuvième siècle, le mot minorité était utilisé par les Américains du Nord pour faire référence à la minorité légale ou à la minorité au sens politique. À cette époque, le mot n'avait pas encore de sens sociologique. Le terme, poursuit l'auteur, dérive de l'expression européenne "minorités nationales" et montrait l'implantation de droits avec la croissance des nationalismes après le Congrès de Vienne (1814-1815). Il est essentiellement européen. Ce sont les traités internationaux sur les minorités commencés à Versailles et la suite des problèmes liés aux minorités en Europe dans les années 1920 qui ont alerté les Américains du Nord sur les possibilités sociologiques du mot.¹¹⁹

Le professeur Amersfoort a écrit l'un des articles les plus importants dans le champ de la sociologie sur le concept. Pour Amersfoort la grande variété de sens, qui sont souvent contradictoires, rendaient le concept inutile d'un point de vue analytique.¹²⁰ Le texte énumère une série de sens adoptés au cours des années,

¹¹⁷<http://www.oed.com.faraway.uparis10.fr/view/Entry/118943?redirectedFrom=minority#eid37016808>

¹¹⁸Felix Ermacora. The protection of minorities before the United Nations .Recueil des cours, Volume 182,1983. P 294-295

¹¹⁹Philip Gleason, Minorities (Almost) All: The Minority Concept in American Social Thought, IN: American Quarterly, Vol. 43, No. 3, 1991. pp.393. Selon l'auteur était le professeur américain David Young, qui, en 1932, a introduit le terme dans son sens sociologique pour discuter de la question de la race aux États-Unis. Voir: Donald Young, American Minority Peoples: A Study in Racial and Cultural Conflicts in the United States, New York, 1932.

¹²⁰ Hans van Amersfoort, Minority as a sociological concept, Ethnicand Racial Studies, Vol 1, n.2, 1978, p.1

ses échecs ou imprécisions conceptuelles et exemplifie son argument en utilisant un essai influent de Louis Wirth.

Pour Wirth, une minorité pourrait être décrite comme un groupe de personnes qui, à cause de ses caractéristiques physiques et culturelles, sont mises en évidence dans une société où elles vivent pour un traitement différencié ou inégal et qui se considèrent objet d'une discrimination collective.¹²¹ Amersfoort estime que cette définition est insatisfaisante, puisqu'elle est dépendante du comportement de la majorité.¹²² Wirth cherche aussi à constituer une typologie du terme et identifie les minorités comme pluralistes, assimilationnistes, séparatistes et militantes. Cette typologie a eu un écho très inférieur à sa construction conceptuelle.¹²³

Wagley et Harris ont aussi développé des concepts pour définir le terme minorité dans le champ de la sociologie. Dans leur étude, les auteurs font une connexion du concept de minorité avec le processus de formation des États, spécialement celui de l'État moderne. Pour les auteurs, ce n'est que pendant ce processus que des personnes les plus différentes origines culturelles ont été incorporées dans une organisation qui influence plusieurs points de la vie sociale. Les minorités ont quelques caractéristiques principales: ce sont des segments subordonnés dans des sociétés complexes de l'État; elles ont des traits physiques et culturels qui sont l'objet d'une estime de bas niveau par le segment dominant de ces sociétés; elles sont auto-conscientes de la condition qu'elles ont dans cette société et ses éventuels préjudices; l'association dans un groupe minoritaire est transmise par une "règle de descendance" qui peut être appliquée dans différentes générations même si elles ne sont pas détectées par des traits culturels

¹²¹ Louis Wirth, *The problem of Minority Groups*, In: R. Linton (ed) *The Science of a man in the world crisis*, New York, Columbia University Press, 1945, p. 347

¹²² Wirth, dans le cours de son argument, ajoute de nouveaux éléments à sa définition que la position défavorable des minorités et concentre uniquement leurs efforts pour démontrer le désavantage social qui sont soumis le groupe de personnes qui forment une minorité. Ici, la question numérique n'est pas prise en compte et les numériquement plus grands groupes de la société peut être considérée comme minoritaire se ils sont socialement défavorisés. Amersfoort dit que le problème est strictement pris en ces termes tous les conflits de groupes de la société pourraient être considérés comme minorité. Pour un autre critique de la conception de l'auteur avec une perspective marxiste, voir: Barton Meyers, "MinorityGroup: AnIdeologicalFormulation, *Social Problems* 32,1984, p.1-15

¹²³ Philip Gleason, *Minorities (Almost) All: The Minority Concept in American Social Thought*, IN: *American Quarterly*, Vol. 43, No. 3, 1991. pp.399

ou physiques et enfin ; des personnes qui composent des groupes minoritaires ont tendance à se marier dans leur propre groupe.¹²⁴

Cette série d'affirmations qui composent la définition des auteurs est sujette à discussions. Toutefois, nous devons affirmer que le point de départ pour la formation de groupes minoritaires comme nous les comprenons aujourd'hui ont un lien direct avec la formation des États et, dans ce sens, nous suivons les conclusions initiales des auteurs.

Comme on l'a dit dans la section 1 de ce chapitre, toute la formation de l'État moderne apporte en effet l'idée d'uniformité et son objectif est la formation d'un peuple homogène. Une des conséquences de cette caractéristique est certainement l'exclusion de groupes qui n'entrent pas dans le profil prédominant.

Préoccupé avec l'expression de Wagley et Harris qui définissent les minorités et les majorités en utilisant la distinction numérique, Schermerhorn essaie de "corriger" le travail précédent en changeant le concept à travers la combinaison de caractéristiques de grandeur, pouvoir et ethnicité. Selon l'auteur, le terme "groupe minoritaire" désigne "tout groupe ethnique qui forme moins de la moitié d'une société déterminée, avec un sous-système considérable et un accès limité aux papiers et activités centrales des institutions économiques et politiques de la société, appelé État-nation."¹²⁵

Pour Amersfoort, malgré les vertus du travail, le terme n'était pas encore délimité sociologiquement. Sa proposition consiste à trouver une typologie des minorités. Son but est de définir les différentes relations entre minorités et majorité et de trouver une meilleure définition pour le terme.

Selon l'auteur, pour bien définir le terme minorité, il faut le diviser en trois grands axes ou propriétés. Le premier est lié à la relation entre la minorité et l'État. Le mot « minorités » serait alors une collectivité continue qui fait partie de la population d'un État. Cette collectivité présenterait deux aspects importants. Le premier est constitué de différentes générations. Le deuxième, c'est que pour cette collectivité, l'association au groupe a priorité sur toutes les autres catégorisations sociales.

¹²⁴C. Wagley et M. Harris. *Minorities in the New World*, New York, Columbia University Press, 1967,p.242

¹²⁵ R.A. Schermerhorn, *Comparative Ethnic Relations*, Nova York, Randon House, 1970,p.14

Le deuxième grand axe d'analyse est lié à sa position numérique. La minorité, en ce qui concerne cet aspect, doit être en position numérique qui l'exclut de devenir partie intégrante au tout processus de décision politique dans l'Etat.

La troisième et dernière propriété de la définition de l'auteur est la position objective de désavantages du groupe qui serait appelé minoritaire à la participation à certains aspects dans l'État. Ici, le principal point de l'analyse de l'auteur réside dans la comparaison entre ce groupe et le groupe appelé majoritaire. Pour qu'un groupe soit considéré minoritaire, ses membres ne peuvent pas avoir le même niveau ou le même degré de participation que la majorité dans des lieux publics tels que le système juridique, le système d'éducation, le marché de travail et dans ce que l'auteur appelle de "housing market"¹²⁶

Enfin, on trouve chez Smith la recherche d'une nouvelle dimension du sujet dans la perspective sociologique. Selon l'auteur, pour comprendre les conditions d'existence qui peuvent distinguer des collectivités qui sont désavantagées, il est important de situer cette unité dans un contexte social et historique. Pour cela, une étude préalable des relations entre cette collectivité et les autres groupes de la société dans laquelle elle est insérée est très importante. Selon l'auteur, analyser sa taille, langue, occupations prédominantes, culture, religion et droits légaux et politiques, par exemple, nous aide à mieux connaître comment est établie la relation entre les deux groupes. Détecter toute caractéristique systématique de la situation de ce groupe contribuera à la définition d'une macrostructure sociale.

Pour compléter cet "inventaire" d'identification de ce groupe, il faut obtenir des informations détaillées de l'organisation sociale et de la culture de ce groupe. En réunissant cet ensemble de données, nous aurons une description en détail de la structure et de la composition de ce corps de la population minoritaire, "démontrant précisément comment les situations de vie et les opportunités de vie des membres de ce groupe sont différentes d'autres catégories et groupes" qui compose cette même société.¹²⁷

¹²⁶Hans van Amersfoort, *Minority as a sociological concept*, Ethnic and Racial Studies, Vol 1, n.2, 1978, p.1

¹²⁷ M.G. Smith, *Some problems with minority concepts and a solution*, Ethnic and Racial Studies

Ce n'est qu'après l'identification d'un nombre suffisant d'informations que, d'après l'auteur, nous pourrions systématiquement analyser et comparer les conditions et les critères de son incorporation. Ainsi, nous pourrions identifier des caractéristiques et des conditions historiques et structurelles qui sont communes, ou pas, à certains groupes pour, enfin, les déterminer comme minoritaire.¹²⁸

§3) La conception juridique: l'interprétation du droit international et le rapport Capotorti

Parmi les instruments de droit international, il n'est pas possible d'identifier un concept consensuel sur le terme minorité. Plusieurs traités bilatéraux ou conventions multilatérales ont adopté le concept à un certain moment. De manière générale, aucun n'a été accepté.

Plusieurs chercheurs sont assez prudents à l'égard du terme, le jugeant désuet à cause de son lien fort avec le système de la Société des Nations.¹²⁹ D'autres auteurs suggèrent des termes comme communautés, groupes sociaux et peuple pour remplacer le mot minorité.¹³⁰

Une des études les plus influentes relatives aux minorités dans le cadre du droit international a été écrite par Francesco Capotorti à la demande des Nations Unies en 1979.¹³¹ Toute la première partie de son étude a été dédiée à conceptualiser le terme minorité. Il est, aujourd'hui encore, considéré comme le meilleur point de départ pour étudier la définition des minorités dans le Droit. Nous analyserons ici cette première partie et sa contribution pour l'étude juridique des minorités.

Le terme « minorités » a subi, en ce qui concerne le droit international, une série d'échecs politiques. Capotorti rappelle, au début de son rapport, que le système de protection de la Société des Nations a échoué en protégeant les individus qui appartiennent à des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques.

Volume 10, Issue 4, 1987, p. 360

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Antonija Petričević, *The Rights of Minorities in International Law: Tracing Developments in Normative Arrangements of International Organizations*, Croatian International Relations Review, Vol. XI No.38/39 2005. p. 3

¹³⁰ Nathan Lerner, *Group Rights and Discrimination in International Law*, Dordrecht/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers. 1991. pp. 28-34.

¹³¹ Une des premières études sur la protection internationale des minorités peut être trouvée à: André Mandelstam, *La protection des minorités*, Recueil des cours, Volume 1, 1923, pp. 367-517.

A son tour, la déclaration Universelle des Droits Humains n'aborde pas le sujet dans son texte.¹³²

Après 30 ans, la réalisation du Pacte international relatif aux droits civils et politiques,¹³³ qui contient un article sur les droits des minorités, inaugure un nouveau moment dans les Nations Unies où une étude approfondie sur le traitement juridique du terme devient nécessaire. Pour cela, une étude centrée de l'article 27 du texte de la Convention a été réalisée. Selon cet article : "Dans les États où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue."¹³⁴

L'étude est claire en s'affirmant éminemment juridique. L'auteur observe que même si les facteurs politiques et sociaux qui influencent les relations entre la majorité et les minorités dans un État n'ont pas été pris en compte, elles doivent être observées postérieurement par les autorités des États. L'étude ne se veut pas exhaustive. Elle est consciente de la complexité du thème et des différences qui peuvent être observées d'un pays à l'autre. La construction d'une protection de nature internationale pour le sujet est touchée par une série d'obstacles qui sont signalés dans le rapport.

Selon son auteur, la première est la préoccupation des États est de ne pas voir interférer d'autres nations dans leurs questions internes, spécialement lorsque les minorités ont des relations linguistiques ou ethnique avec d'autres peuples. Les différentes réalités vécues par les minorités dans les États est une autre préoccupation.

¹³² Francesco Capotorti, *Study on The Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, New York, United Nations, 1979, p.iii

¹³³ Adopté et ouvert à la signature, à la ratification et à l'adhésion par l'Assemblée générale dans sa résolution 2200 A (XXI) du 16 décembre 1966 et Entrée en vigueur: le 23 mars 1976. Diversos outros instrumentos internacionais trataram posteriormente do tema. Para lista, ver: <http://www.ohchr.org/Documents/Publications/GuideMinorities4en.pdf>

¹³⁴ Ver: <http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>. Posteriormente a Declaração sobre os direitos das pessoas pertencentes a um Minoria étnica, nacional, religiosa ou linguística, de em seu artigo 2 praticamente repete o texto: "Persons belonging to national or ethnic, religious and linguistic minorities (here in after referred to as persons belonging to minorities) have the right to enjoy their own culture, to profess and practice their own religion, and to use their own language, in private and in public, freely and without interference or any form of discrimination". Detalhes ver: <http://www.un.org/documents/ga/res/47/a47r135.htm>

Cette complexité factuelle soulève des doutes quant à l'efficacité d'une protection suivant des règles uniformes qui devraient mieux être appliquées en tenant compte des différentes situations. Un troisième point soulevé est la peur de certains États qui, en promouvant le droit des minorités qu'il y a dans leurs territoires, finissent par produire une menace relative à leur unité et à leur stabilité.

Enfin, il y a, selon le rapporteur, des gouvernements qui préfèrent que ce sujet soit traité intérieurement sans une influence ou "balisage" faite par le droit international.¹³⁵

Toutefois l'auteur souligne un argument favorable, le constat que le système de protection des minorités ethnique et linguistiques du "Pacte international relatif aux droits civils et politiques" appartient à un ensemble de normes internationales de protection des droits de l'homme.¹³⁶ Cet ensemble de normes doit donc être non seulement respecté par tous les États, mais aussi amélioré et mis en place dans ses plus différentes dimensions¹³⁷.

Il est rappelé qu'en 1930, la Cour internationale de justice avait donné une interprétation du concept de minorité dans une opinion consultative sur une question d'immigration concernant la Grèce et la Bulgarie. Selon la cour, le terme communauté pourrait être défini traditionnellement comme "un groupe de personnes vivant dans un certain pays ou lieu ayant leurs propres races, religions, langues et traditions et sont unis par cette identité de race, religion, langue et tradition à travers un sentiment de solidarité, afin de maintenir ces traditions..."¹³⁸

Dans sa décision finale, la cour considère que l'existence de communautés minoritaires est un fait et non une question de droit et qu'un critère qui doit être

¹³⁵ Francesco Capotorti, Study on The Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, New York, United Nations, 1979, p.iv

¹³⁶ Dans le même sens et en mettant en évidence l'identité culturelle en tant que catégorie juridique voir: Erik Jayme. *Identité culturelle et intégration : le droit international privé post moderne*, Recueil des cours, Volume 251 (1995), p.168

¹³⁷ Le Pacte fait partie d'un groupe d'instruments datant de grandes conférences du XIXe siècle de couverture, de Vienne, en 1814, à Berlin en 1878. Aujourd'hui, on peut citer en tant que partie intégrante de ces instruments, parmi beaucoup d'autres, la Déclaration des Nations Unies sur tous les les formes de discrimination raciale, 1963, la Convention sur les droits économiques, sociaux et culturels 1966, la Convention relative aux droits de l'enfant 1989. Pour plus de détails historique, voir: Patrick Thornberry, *International Law and the Rights of Minorities*, Oxford, Clarendon Press. 1991.p 464

¹³⁸ Francesco Capotorti, Study on The Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, New York, United Nations, 1979, p.05

adopté pour déterminer ce qui est communauté et l'existence factuelle de ce groupe¹³⁹.

Dans la troisième, quatrième et cinquième réunion du sous-comité pour la prévention de la discrimination et protection des minorités, quelques facteurs qui doivent être pris en compte pour établir une définition de minorité ont été proposés. Selon le groupe de travail des Nations Unies, parmi d'autres points qui doivent être observés, il y a l'existence d'un groupe de population séparé des traditions ethniques, religieuses ou linguistiques ou des caractéristiques qui les distinguent du reste de la population et qui doivent être protégés par des mesures à niveau national et international pour préserver et développer ses traditions.

On doit aussi prendre en compte l'existence d'un facteur spécial. Si l'on observe l'existence d'un groupe numériquement inférieur, mais qui est dominant par rapport au reste de la population, ceux-ci doivent être traités de manière isonomique.¹⁴⁰

Après avoir analysé ces facteurs avec d'autres, la sous-commission comprend que le terme minorité doit être établi à partir de trois éléments de base : le terme ne doit inclure que des groupes non dominants dans une société, qui ont et qui veulent préserver de manière stable leurs traditions ethniques, religieuses et linguistiques différentes du reste de la population; ces minorités doivent inclure un nombre de personnes suffisant pour préserver ces traditions et caractéristiques et, enfin, ces minorités doivent être fidèles à l'État dont elles sont nationales.¹⁴¹

L'auteur poursuit son analyse historique en montrant la question numérique du terme¹⁴². D'après lui, limiter le terme minorité aux seuls groupes numériquement inférieurs à un autre dans l'État national, n'est pas la meilleure position à adopter. L'Unesco qui est une des sources utilisée par l'auteur, souligne que dans certains cas, la majorité de la population est sociologiquement minorité et la distribution des pouvoirs est importante.¹⁴³

¹³⁹ Dans le même sens, voir: Yadh Ben Achour, *Souveraineté étatique et protection internationale des minorités*, Recueil des Cours, Volume 245, 1994, p. 341

¹⁴⁰ Francesco Capotorti, *Study on The Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, New York, United Nations, 1979, p.05

¹⁴¹ Francesco Capotorti, *Study on The Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, New York, United Nations, 1979, p.06

¹⁴² Pour une autre analyse historique de le développement du concept voir: Felix Ermacora. *The protection of minorities before the United Nations*. Recueil des cours, Volume 182, 1983, p.268-281

¹⁴³ Francesco Capotorti, *Study on The Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, New York, United Nations, 1979, p.09

Toutefois, les membres de la sous-commission insistent sur le fait que le critère numérique a une importance particulière dans toutes les tentatives de définition du terme minorité. Dans ce sens, le facteur numérique ne doit pas être observé seulement en relation au nombre de personnes qui compose le groupe, mais aussi à la taille de la surface géographique que ce groupe occupe dans l'État. La sous-commission montre également l'importance de l'inclusion de ce qu'on appelle l'« élément subjectif », à savoir le désir manifeste des membres du groupe minorité de préserver leurs caractéristiques et traditions.

On mentionnera qu'en 1973, le Comité d'experts du gouvernement du Conseil de l'Europe aborde le terme minorité nationale dans un protocole additionnel pour la Convention européenne des droits de l'homme dans son article 14¹⁴⁴, et prévoit l'interdiction de toutes les formes de discriminations. Selon le comité, la définition du terme minorité nationale doit être faite à travers une comparaison entre cet article et l'article 27 de la Convention des Droits Civils et Politiques.

Pour les spécialistes, dans la majorité des cas, le terme minorité nationale est aussi une minorité ethnique, linguistique ou religieuse. D'autre part, il est évident que certaines minorités ethniques, religieuses ou linguistiques ne sont pas effectivement une "minorité nationale". Le travail montre que beaucoup de minorités linguistiques sont considérées comme des langues nationales et que, étant donné la complexité des facteurs énumérés, il est difficile de fournir une définition considérée satisfaisante pour le terme "minorités nationales"¹⁴⁵

Après cette large analyse contextualisant le terme et ses tentatives de définition au niveau international, tout en écoutant la position des pays qui ont décidé de se manifester, Capotorti formule quelques observations qu'il considère importantes.¹⁴⁶

¹⁴⁴Article 14 – Interdiction de discrimination La jouissance des droits et libertés reconnus dans la présente Convention doit être assurée, sans distinction aucune, fondée notamment sur le sexe, la race, la couleur, la langue, la religion, les opinions politiques ou toutes autres opinions, l'origine nationale ou sociale, l'appartenance à une minorité nationale, la fortune, la naissance ou toute autre situation.

¹⁴⁵Francesco Capotorti, 1979, p.11

¹⁴⁶Selon Thornberry, l'une des formes que peut catégoriser les minorités est la distinction entre étrangers et nationaux. Les règles coutumières du droit international dit que ce serait aux autorités locales traitent l'étranger conformément à la «norme minimale (Standart) de respect à l'étranger» ver: Patrick Thornberry, *Minority Rights, Human rights and International Law*, Ethnic and Racial Studies, Vol 03, number 03, 1980, p.249

La documentation analysée par le Rapporteur révèle en effet qu'il y a plusieurs groupes ethniques, religieux et linguistiques dans la grande majorité des pays. L'importance numérique de ces groupes varie et trois types de situations peuvent être identifiés.

Dans le premier ensemble de pays, ces groupes ont une même proportion numérique. Dans les autres, les groupes appelés minoritaires sont en majorité numérique. Dans un troisième groupe de pays, il y a un groupe qui est numériquement grand, mais qui n'est pas la majorité. Dans ces cas, s'il y a plus d'un groupe avec des caractéristiques ou des traditions qui les différencient du groupe majoritaire mais s'ils sont groupés ensemble, ils peuvent constituer la majorité numérique de la population.¹⁴⁷

À propos du critère d'origine des groupes, le texte montre que trois types de minorités peuvent être identifiés: le premier est celui qui existait déjà dans les pays lors de sa formation; le deuxième est celui de groupes qui avant appartenaient à un autre pays, mais qui postérieurement se sont soumis à la juridiction d'un État nouveau, que ce soit à cause d'une annexion ou d'un transfert de territoire. Un troisième groupe est formé par des personnes qui ont des origines religieuses et linguistiques en commun, mais qui sont devenues nationales d'un autre État.¹⁴⁸

Après avoir fait ces importantes observations préliminaires, le Rapporteur commence son analyse de l'Article 27 de la Convention afin de déterminer un concept de minorité. Pour cela, il fait trois observations importantes.

La première est le lien évident entre les facteurs appelés subjectifs ou objectifs. Pour être minorité, le groupe doit avoir non seulement des caractéristiques ou des traditions qui le différencient de la majorité locale (facteur objectif), mais il doit, de façon concomitante, mettre en évidence son intention de les maintenir intacts (facteur subjectif);

Le facteur numérique est considéré d'importance fondamentale pour la définition du terme. Mais pour que ce groupe soit considéré comme minorité, il doit présenter une situation de faiblesse dans la relation avec l'autre groupe appelé « dominant », dans l'État. Même dans un contexte démocratique, explique l'auteur, le groupe peut être affecté puisque c'est la volonté de la majorité qui

¹⁴⁷ Francesco Capotorti, 1979, p.11

¹⁴⁸ Idem p.11

détermine les lois. La position de fragilité dans l'État est, donc, une condition essentielle.¹⁴⁹

Pour l'auteur, une telle 'interprétation de l'article 27 exclut les étrangers. Sans toutefois méconnaître les problèmes existants dans les droits des individus migrants, l'auteur observe que le cas des étrangers est différent du cas des individus qui ont la nationalité des pays où ils habitent en tant que minorités¹⁵⁰. Les étrangers doivent chercher d'autres protections internationales pour se protéger.¹⁵¹ L'article 27 est donc exclusivement dirigé aux nationaux de chaque État, conclut l'auteur.¹⁵²

Pour finir, on formulera une mise en garde. Le texte montre une préoccupation particulière à l'égard de l'autonomie de l'individu. Le Rapporteur explique que même si une personne naît dans une minorité nationale déterminée, elle n'est pas forcément obligée d'être liée à ce groupe. Ses caractéristiques personnelles peuvent différer de celles de son groupe ethnique, par exemple. Sa liberté personnelle d'appartenir ou non à un groupe, indépendamment de son origine, est une garantie préalable et donnée aux groupes minoritaires. Selon l'auteur: "There can be no doubt regarding the freedom of each individual to help to form a minority group or to integrate himself in to remaind rosf the population"¹⁵³

Ensuite, le texte discute le concept trouvé à partir de l'article 27 du Pacte. Le premier point analysé est le concept de minorités ethniques. Le mot ethnique est une substitution du mot "racial" faite par son Assemblée Générale de l'ONU en 1950 pour l'utilisation de sa documentation. Pour l'Organisation, le terme ethnique est "plus approprié" puisqu'il se réfère à toutes les caractéristiques

¹⁴⁹ Dans le même sens, voir: Budislav Vukas, *States, peoples and minorities*, Recueil des cours, Volume 231, 1991, 329.

¹⁵⁰ A possessão da nacionalidade é, para muitos comentadores, condição sinequa para todos os membros de minorias. Neste sentido ver, entre outros: G. Gilbert, "The Legal Protection Accorded to Minority Groups in Europe", NYIL, Vol. 23, 1992, pp. 67-104

¹⁵¹ Por outro lado, segundo a Onu: "In practice, under international law, certain minority rights have been made applicable to recently arrived migrants who share an ethnic, religious or linguistic identity. Their treatment is to be rooted in the customary international law principle of non-discrimination, which is fundamental in international law and is reflected in all human rights instruments and documents". Voir: *Minority Rights: International Standards and Guidance for implementation*, New York/Geneva, United Nations, 2010, P.5

¹⁵² Francesco Capotorti, 1979, p.12

¹⁵³ Ibidem, p.12

biologiques, culturelles ou historiques tandis que le terme racial est lié à des caractéristiques physiques.¹⁵⁴

Une des préoccupations du rapporteur était le pouvoir discrétionnaire ou non de l'État dans la reconnaissance des minorités sur son territoire. Avec le souci de ne pas permettre que cette exigence devienne subjective et que sa reconnaissance soit du seul ressort de chaque État, le texte montre clairement que l'on doit reconnaître les minorités par des critères objectifs. Cette reconnaissance ne doit donc pas être liée à la discrétion des États mais déterminée par des critères préalablement identifiés : les minorités, nouvelles ou anciennes, doivent être reconnues par les États où elles sont situées.¹⁵⁵

Ensuite, le rapport aborde la question de la possession des droits des minorités. Selon le texte, trois raisons justifient que les individus soient les titulaires des droits protégés par l'article 27 du texte juridique¹⁵⁶.

La première est historique. D'après le système de protection de minorités établi en 1919-1920, les droits n'étaient accordés qu'aux individus. Même si, plus tard, la théorie de la personnalité juridique des minorités a été développée et a permis que des membres des groupes ainsi que le groupe lui-même puissent formuler des demandes, aujourd'hui encore, on accorde expressément les droits aux individus qui font partie des minorités et non du groupe minoritaire.¹⁵⁷

Selon l'auteur, il faut que la Convention détermine qui seraient ses destinataires ou titulaires. Or, les individus ont la priorité sur les groupes. La raison est l'exigence de cohérence avec la Charte des Nations Unies qui a déjà un principe dans son organisme et c'est de là que dérive la Convention. Mais, ce sont, aussi les individus qui ont des conditions pour profiter de tous les autres droits humains fondamentaux, insiste l'auteur.¹⁵⁸

Enfin, une justification politique est utilisée. Par crainte d'une possible friction entre l'État et les groupes minoritaires qui occupent son territoire, le

¹⁵⁴ Ibimp.34

¹⁵⁵ Ibidem p. 35

¹⁵⁶ Les détails sur la controverse de la titularité des droits de les minorités voir, Felix Ermacora. *The protection of minorities before the United Nations*, Recueil des cours, Volume 182, 1983, p.339.

¹⁵⁷ Segundo Ermacora as minorias e os indivíduos não são sujeitos de direito internacional. Caberia a Ons e aos Estados demandar em nome deles no âmbito do direito internacional. Ver: Felix Ermacora. *The protection of minorities before the United Nations*. Recueil des cours, Volume 182, 1983, p.346

¹⁵⁸ Pour Caportoni, le droit à l'autodétermination est la seule qui est titrisé aux "organes collectifs" Ver: o princípio da Carta das Nações unidas que trata do indivíduo.

rapport fait le choix de permettre que seuls les individus qui composent les minorités peuvent demander le droit d'exercer leur "individualisée collectivité". Ici, l'auteur fait une observation importante sur la préoccupation de la liberté individuelle des membres de la communauté minoritaire. La décision est de privilégier le Libéralisme Politique.

Selon le texte, il est fondamental de permettre que chaque membre d'un pays qui est partie intégrante d'une minorité ethnique, religieuse ou linguistique ait la liberté de choisir entre l'assimilation volontaire avec la majorité et la préservation des caractéristiques qui les différencient du groupe majoritaire.¹⁵⁹ Dans ce sens, la position du rapporteur est compatible avec le courant de la philosophie politique qui a été connue postérieurement comme Multiculturalisme Libéral.

Dans ses observations finales, l'auteur revient sur le concept du terme minorité. Préliminairement, il indique que l'application de l'article 27 ne peut pas avoir comme condition préalable la définition du terme analysé. Plusieurs techniques sont adoptées pour donner un sens au terme, aussi bien du point de vue du droit international comme du droit interne et, tout comme le principe de l'autodétermination des peuples, sa définition est délicate et n'a pas besoin d'être une condition "sine qua non" pour sa proclamation.

Il n'en demeure pas moins que des critères ont été définis – objectifs et subjectifs -, pour l'identification du terme connu comme minorité. Le critère objectif détermine l'existence de groupes distincts dans l'État avec des caractéristiques ethniques, religieuses ou linguistiques stables qui les différencient nettement du reste de la population.¹⁶⁰ Comme nous l'avons déjà vu, la confirmation de l'existence de ces groupes est une question de fait et non de droit. Un deuxième critère détermine que ce groupe doit avoir un plus petit nombre de composants que le reste de la population¹⁶¹. Ce critère est suivi d'une nouvelle

¹⁵⁹ Pour l'auteur, même si les droits sont exercés sur une base individuelle seulement, rien ne les empêche d'être exigée avec les autres membres du groupe minoritaire Ver: Francesco Caporioni, 1979, p.36

¹⁶⁰ Segundo Vukas, essas características são os mais importantes elementos de qualquer definição e são a "raison d'être" de qualquer direitos especiais reservados para grupos. Para uma análise detalhada de cada um dessas minorias ver: Budislav Vukas, *States, peoples and minorities*, Recueil des cours, Volume 231, 1991, p. 333-345

¹⁶¹ Récemment, l'ONU a statué dans le sens suivant: In most instances a minority group will be a numerical minority, but in others a numerical majority may also find itself in a minority-like or non-dominant position. Ver: *Minority Rights: International Standards and Guidance for implementation*, New York/Geneva, United Nations, 2010, P.2

exigence objective: cette minorité ne peut pas être dominante par rapport au reste de la population. Le dernier critère objectif exige que les groupes minoritaires soient composés par des nationaux de leurs États, autrement, ces individus seraient considérés comme des immigrants et, par conséquent, seraient soumis à des instruments de protection distincts de ceux de la Convention et de son article 27.¹⁶²

Le premier critère subjectif exige que les membres de ce groupe minoritaire préservent leurs caractéristiques distinctes. Cette identité similaire impliquerait une solidarité entre les membres de ce groupe et, par conséquent, dans une volonté commune de préserver leurs traits distinctifs¹⁶³.

Ainsi, conclut Caportoni, pour le droit international, le terme minorité peut être compris comme: “ A group numerically inferior to the rest of the population of a State, in a non-dominant position, whose members-being nationals of the « state posses » ethnic, religious or linguistic characteristics differing from those of the rest of the population and show, if only implicitly, a sense of solidarity, directed towards preserving their culture, traditions, religion or language.”¹⁶⁴

§4) Conceptions de la philosophie politique

Comme indiqué précédemment, le but de ce chapitre est méthodologique : il s’agit de définir le sens de l’objet de notre étude. Pour comprendre le phénomène de la diversité culturelle dans l’État, nous devons, tout d’abord, définir quel est l’objet principal de ce phénomène: les minorités ethnoculturelles.

Les conceptions sociologiques et juridiques adoptées nous aident à éclairer le terme “minorité” qui peut représenter plusieurs sens.

Mais le terme minorité a aussi été l’objet d’analyse par la philosophie politique qui a abordé la complexité culturelle des sociétés et le multiculturalisme. La question de la catégorisation des personnages centraux de la diversité culturelle

¹⁶²Francesco Caportoni, 1979, p.96

¹⁶³Segundo Achour “ Il y a là le témoignage et la preuve de l’existence d’un sentiment solidariste et identitaire, d’une volonté commune de persévérer dans son identité de groupe” Ver: Yadh Ben Achour, *Souveraineté étatique et protection internationale des minorités*, Recueil des Cours, Volume 245, 1994, p. 342

¹⁶⁴Francesco Caportoni, 1979, p.96. Ce concept est également actuellement adopté par les Nations Unies Ver: *Minority Rights: International Standards and Guidance for implementation*, New York/Geneva, United Nations, 2010, P.2

est la partie fondamentale de tout un travail de philosophie politique qui étudie le thème.

L'un des points clés du travail des philosophes politiques a été la quête pour une définition qui exprime la complexité du terme minorité. Dans le champ de la philosophie politique, nous pouvons observer une préoccupation non seulement pour la définition du concept de minorité, mais aussi pour des groupes intégrant ce concept et les États où ils sont situés.

Cette préoccupation a contribué à une approche de la définition qui offre une compréhension plus efficace du phénomène du multiculturalisme en adoptant une perspective plus large.

C'est pour cela que les définitions dans le champ de la sociologie et de la science juridique ne sont pas suffisantes pour épuiser le sujet, même si elles sont efficaces. Une analyse du débat dans le champ de la philosophie politique est alors nécessaire, voire fondamentale.

Deux contributions qui apparaissent dans le champ de la philosophie politique ont été fondamentales dans la compréhension du concept de minorité. Comme elles commencent des prémices opposées, les conclusions sont différentes.

Les deux ont une grande importance précisément par le fait qu'elles cherchent à délimiter les concepts d'une manière plus scientifique. L'effort de Michael Walzer (A) et de Will Kymlicka (B) dans cette direction est l'objet de cette dernière partie du chapitre.

A) Michael Walzer et La "Logic of State Differentiation"

Michael Walzer a été le premier auteur à s'occuper du sujet et à investir le champ de la philosophie politique sur le thème.¹⁶⁵ L'un des principaux objectifs du philosophe politique est d'apporter un peu d'ordre conceptuel dans le confus ensemble de diversités culturelles et ses relations avec l'État qui peut être observé.

¹⁶⁵Will Kymlicka, *Categorizing Groups, Categorizing States: Theorizing Minority Rights in a World of Deep Diversity*, Ethics & International Affairs, 2010, 371; Michael Walzer, *Pluralism in Political Perspective* In: (ed) *Politics of Ethnicity*, Cambridge, Harvard University Press, 1980. P.1 et Michael Walzer, *States and Minorities* In: C. Fried (ed), *Minorities: Community and Identity*, New York, Springer, 1982, p.219-227

L'auteur travaille dans le sens de développer une typologie de différents États où il existe un phénomène de la diversité culturelle. Il affirme que lorsque ces États sont identifiés, un ensemble de normes que chaque État doit respecter se forme. De ce point de vue, les droits des groupes minoritaires sont banalisés par l'État où ils se trouvent et non leurs caractéristiques ou particularités. Selon Kymlicka, Walzer adopte donc une "State-differentiated theory of minority rights".¹⁶⁶

Pour Walzer, chaque État a de distinctives et légitimes manières de faire face à sa diversité interne. Dans la première approche sur le sujet, l'auteur identifie quatre régimes d'interaction ethnique: les empires, les fédérations, les États multinationaux post-ethnique et les États nations.¹⁶⁷ Selon l'auteur, chaque régime a sa propre logique de tolérance et c'est à partir de cette logique que les droits des minorités se développent.

Dans les empires comme celui des Habsbourg ou Ottomans, il existe une « tolérance bureaucratique ». Dans les fédérations multinationales comme la Suisse, il existe un droit d'autonomie véritable, dans les États multinationales comme les USA, on trouverait un droit d'équilibre entre le pluralisme et l'individualité. Enfin, les États-nations comme l'Allemagne et la France présenteraient un droit à une citoyenneté Universelle¹⁶⁸.

Enfin, l'auteur développe cette catégorisation et définit ce qu'il appelle les cinq régimes de tolérance: les empires multinationaux, la société internationale, la culture intercalaire, les États-nations et les sociétés immigrantes. Dans cette nouvelle classification, le principe est toujours le même, la différenciation ne provient pas des minorités, mais des États où ils se trouvent.

Les empires multinationaux sont les formes d'États les plus anciennes où nous pouvons trouver le multiculturalisme. Selon Walzer, même s'ils ne sont pas démocratiques ou libéraux, ils présentent le plus grand succès d'incorporation de différence et coexistence pacifique de l'histoire¹⁶⁹. L'Empire Romain, la Perse ou

¹⁶⁶Will Kymlicka, *Categorizing Groups, Categorizing States: Theorizing Minority Rights in a World of Deep Diversity*, Ethics & International Affairs, 2010, 374

¹⁶⁷Michael Walzer, *States and Minorities* In: C. Fried (ed), *Minorities: Community and Identity*, New York, Springer, 1982, p.219-227

¹⁶⁸Will Kymlicka, *Categorizing Groups, Categorizing States: Theorizing Minority Rights in a World of Deep Diversity*, Ethics & International Affairs, 2010, 378.

¹⁶⁹ En particulier, je ne suis pas convaincu que nous pouvons considérer comme un cas de réussite de l'Etat où la démocratie et les libertés individuelles sont inexistantes.

l'Égypte adoptaient une tolérance envers la diversité des peuples qui se situaient dans ses frontières. L'État n'interférait pas dans la vie des communautés qui agissaient librement. Les exceptions à cette liberté étaient le paiement de taxes et le respect des règles qui cherchaient à garantir les conditions minimales d'équité.¹⁷⁰ Ici, La tolérance était officielle ; les communautés ethniques n'avaient d'autres possibilités que de se soumettre à l'empire et à ses normes.

Selon l'auteur, au début ; les sociétés internationales comme régime d'État, présentaient aussi des caractéristiques de tolérance totale. Celle-ci se confirme à mesure que tous les groupes qui atteignent le statut d'État ont la liberté de mettre à sa place leurs pratiques culturelles, grâce au principe de souveraineté. Souveraineté et tolérance sont des concepts qui, en ce sens, marchent ensemble. Les limites de souveraineté sont cantonnées à la doctrine légale de l'intervention humanitaire établie par la communauté des États.

La culture intercalaire, pour sa part, suit l'exemple des États comme la Belgique ou la Suisse qui ont été classifiées comme des fédérations multinationales. Pour le philosophe, ce programme est héroïque, car son objectif est de maintenir une coexistence impériale sans bureaucratie impériale, et sans la distance qui ont rendu ces bureaucrates plus ou moins des législateurs impartiaux. Contrairement aux empires, tous les habitants dans ce modèle sont considérés comme des citoyens.¹⁷¹

Le programme serait de négocier la concurrence entre les partis qui représentent les groupes culturels, ce qui suppose des arrangements constitutionnels, institutionnels et administratifs qui puissent consacrer ces groupes. Cet accord a comme base une grande égalité entre eux. L'auteur ajoute que cette construction serait possible si les communautés cohabitaient depuis longtemps dans les villes ou les villages en établissant une coexistence qu'il appelle "on the ground."¹⁷²

L'État-nation serait alors la troisième forme d'État utilisée par Walzer pour classer par catégories les minorités ethniques. L'auteur passe de l'hypothèse que les États-nations ne sont pas homogènes et que, parce que l'État-nation n'est pas neutre, il existe un groupe dominant qui détermine la langue, les symboles,

¹⁷⁰Michael Walzer, *On toleration*, New Havem, Yale University Press, 1997.p14

¹⁷¹Michael Walzer, *On toleration*, New Havem, Yale University Press, 1997.p35

¹⁷²Michael Walzer, *On toleration*, New Havem, Yale University Press, 1997.p.23

les célébrations et jours les fériés de ce pays. Le respect et la tolérance de cet État par rapport à ses minorités est possible s'il est libéral et démocratique. Pour Walzer "the nation-state is itself a kind of cultural Corporation and claims a monopoly on such arrangements within its borders"¹⁷³.

Dans les États-Nation, la tolérance n'est pas concentrée sur les groupe, mais sur les individus qui participent à ce groupe pour qu'ils soient considérés comme partie intégrante d'une minorité. Ici, les pratiques utilisées dans un contexte particulier sont permises : il est possible de cultiver sa culture ou sa religion ; il est préconisé d'interdire les organisations ou les pratiques minoritaires qui choquent la communauté majoritaire par l'adoption, le cas échéant, de sanctions d'interdiction. Dans ces cas, la prémisse principale est l'adoption des caractéristiques culturelles dans le contexte privé et l'adoption d'un comportement incorporé dans le contexte de la vie publique.¹⁷⁴ Dès lors, avant d'appartenir à un groupe ethnique, l'individu qui habite dans un État-nation doit être citoyen de cet État.¹⁷⁵

Le dernier modèle de coexistence fondé sur des États proposé par Walzer est celui des sociétés d'immigrants comme les États-Unis. Dans ces cas, où il y a la prévalence d'un groupe culturel à l'égard des autres, l'État peut demander des droits juridictionnels exclusifs et encouragé le respect et la tolérance des comportements individuels.

L'État doit donc soutenir tous les groupes de manière identique. La valeur de tolérance à l'égard de l'individu est le point principal de ces États appelés "sociétés des immigrants".

Pour Walzer "the toleration of individual choices and personalized versions of culture and religion constitutes the maximal (or the most intensive) regime of toleration"¹⁷⁶. Dans cette logique, toutes les minorités sont similaires et il n'y a pas besoin de différenciation.

B) Will Kymlicka: The Logic of Group Differentiation

¹⁷³ Michael Walzer, , 1997.p.23

¹⁷⁴ H.I. Bach, *The German Jew: A Syntheses of judaism and Western Civilization, 1730-1930*, Oxford, Oxford University Press, 1984

¹⁷⁵ Michael Walzer, *On toleration*, New Havem, Yale University Press, 1997.p.26

¹⁷⁶ Michael Walzer, *On toleration*, New Havem, Yale University Press, 1997.p.34

Will Kymlicka adopte une typologie distincte qui nous paraît être la plus correcte. Sa catégorisation a essayé d'identifier différents types de groupes ethnoculturels. À partir de cette identification, l'auteur continue son travail en formulant des droits qui seraient les plus appropriés pour chaque type de groupe.¹⁷⁷

Dans cette vision, rapporte Kymlicka, l'ensemble de droits de chaque groupe varie selon sa catégorisation. Dans n'importe quel type d'État, chaque minorité a une tendance inhérente et un droit légitime de réaliser certaines demandes, et tous les États ont les mêmes obligations par rapport à ces importantes catégories.¹⁷⁸ Voilà pourquoi, il est fondamental de les déterminer.

Selon Kymlicka, la typologie adoptée par les auteurs qui choisissent la logique de la différenciation de groupe peut varier selon l'objectif de chaque auteur, par exemple, géographique. Fondamentalement, elle est composée par la division en : immigrants; indigènes; groupes nationaux régionaux ; groupes religieux isolés ; afro-descendants, etc. L'intention commune est de constituer une base normative pour répondre aux demandes de ces groupes à l'égard de l'État.¹⁷⁹

Les auteurs de philosophie politique expliquent que la typologie construite en groupes présente trois hypothèses. La première est fondée sur l'argument de Charles Taylor. Pour Taylor, les différents types de groupes dans chaque État ont de relations différentes et légitimes avec l'état. C'est ce que l'auteur appelle "deep diversity"¹⁸⁰.

De différents groupes veulent faire partie d'un même État de manière distincte et prétendent exercer leur citoyenneté également de manière distincte. Kymlicka les appellent d'hypothèse de la "infra state deep diversity in claims-making".¹⁸¹

¹⁷⁷ Will Kymlicka, *Categorizing Groups, Categorizing States: Theorizing Minority Rights in a World of Deep Diversity*, Ethics & International Affairs, 2010, 373.

¹⁷⁸ Will Kymlicka, *Categorizing Groups, Categorizing States: Theorizing Minority Rights in a World of Deep Diversity*, Ethics & International Affairs, 2010, 374

¹⁷⁹ Will Kymlicka, *Categorizing Groups, Categorizing States: Theorizing Minority Rights in a World of Deep Diversity*, Ethics & International Affairs, 2010, 374

¹⁸⁰ Charles Taylor, *Shared and Divergent Values*, in Ronald L. Watts and Douglas M. Brown (eds.),

Options for a New Canada, Toronto, University of Toronto Press, 2001, pp. 53–76.

¹⁸¹ Will Kymlicka, *Categorizing Groups, Categorizing States: Theorizing Minority Rights in a World of Deep Diversity*, Ethics & International Affairs, 2010, 375

En conséquence, la deuxième hypothèse affirme que toute société libéral-démocratique permet - et voit de manière naturelle- la libre expression et la mobilisation de plusieurs identités culturelles. Kymlicka l'appelle l'hypothèse de la "cross-national consistance in claims-making". Cette diversité reflète la nature permanente des groupes ethnoculturels et lorsqu'ils sont libres pour exprimer leur identité et leurs aspirations, ils le font de manière naturelle et distincte. Chaque groupe a sa propre organisation politique de revendication¹⁸².

Enfin, la dernière hypothèse considère que chaque État libéral-démocratique doit utiliser un critère commun pour évaluer ces diverses demandes. Ces critères sont, par exemple, la liberté individuelle, la justice sociale et la démocratie participative. C'est ce qu'on appelle "uniformity in normative criteria"¹⁸³

Il y a donc plusieurs groupes avec les plus différents types de demandes, chaque État libéral-démocratique a intérêt à être écoutés et pris en considération de façon équitable et guidée dans des principes fondamentaux de cet État. Il n'y a donc pas une seule minorité. Il faut donc identifier quelles sont les groupes à prendre en considération.

Ce n'est qu'avec cette identification, que nous pourrions savoir quelles sont les revendications, pour, ensuite, pouvoir appliquer des critères communs libéraux-démocratiques.

Kymlicka choisit par diviser les groupes minoritaires ethnoculturels en deux grands axes. Les Minorités Nationales (1) sont les premiers qui incluent les peuples indigènes et les groupes régionaux. Les Minorités Ethniques sont le deuxième axe, notamment représentées par les immigrants (2)¹⁸⁴.

1. Les Minorités Nationales

Les minorités nationales sont des groupes d'individus qui ont une communauté historique commune. Cette communauté peut ou non être institutionnellement complète et occuper un territoire déterminé. Elle partage

¹⁸²Ted Robert Gurr, *Minorities at Risk: A Global View of Ethno political Conflicts*, Wasingthon, Institute of Peace Press, 1993.

¹⁸³Will Kymlicka, *Categorizing Groups, Categorizing States: Theorizing Minority Rights in a World of Deep Diversity*, *Ethics&IntenationalAffairs*, 2010, 375

¹⁸⁴George Crowder, *Theories of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2013, p.49

une langue et une culture communes.¹⁸⁵ Ces groupes minoritaires peuvent avoir été incorporés involontairement, comme dans le cas des conquêtes coloniales ; ils peuvent avoir été donnés par un empire à un autre ou ils peuvent avoir été incorporés par des invasions. Ils peuvent aussi avoir été formés volontairement, lorsque différents groupes s'unissent dans une Fédération, par exemple.

Ces cultures sont incorporées par un État majeur où prévaut une culture majoritaire et c'est pour cette raison qu'apparaissent leurs demandes. Les pays où on trouve la coexistence entre les minorités nationales et les majorités culturelles sont appelés États Multinationaux.

Beaucoup de démocraties occidentales présentent cette caractéristique. Les États-Unis, par exemple, ont plusieurs minorités nationales, comme les Portoricains, les indiens américains, les descendants de Mexicains qui ont été involontairement incorporés au territoire, soit par des conquêtes, soit par la colonisation dans le processus de formation du pays¹⁸⁶. Au Canada, les Québécois sont l'exemple le plus évident, mais nous pouvons aussi identifier des États multinationaux en Suisse ou en Belgique où l'incorporation est considérée volontaire. Au Brésil, la présence des communautés indigènes est une réalité.

Selon Kymlicka, ces cultures incorporées veulent se maintenir comme des sociétés distinctes de la culture majoritaire et elles ont besoin de formes d'autonomie, notamment d'autonomie gouvernementale pour garantir la survie¹⁸⁷. Cela ne veut pas dire nécessairement qu'elles ne se voient pas comme une partie intégrante de l'État où elles sont situées. Il est parfaitement possible que ces groupes aient le sentiment de patriotisme et soient satisfaits de faire partie d'une alliance nationale qui forme un État. Toutefois, ce comportement n'élimine pas le sentiment de ces individus de faire partie d'un groupe national.¹⁸⁸

2. Les Immigrants

¹⁸⁵Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, New York, Oxford University Press, 1995. P.11

¹⁸⁶idem

¹⁸⁷Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, New York, Oxford University Press, 1995. P.10

¹⁸⁸Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, New York, Oxford University Press, 1995. P.13

Un des types les plus communs de pluralité culturelle découle des groupes composés par des immigrants. Contrairement aux minorités nationales, ces groupes sont normalement composés par des personnes ou des familles qui, pour des raisons les plus diverses, se déplacent volontairement d'un État à un autre où ils s'installent.

Habituellement, ces individus apportent leurs croyances et valeurs, tout comme leurs récits historiques et langues. Toutefois, ils acceptent tacitement de laisser derrière leurs intuitions et leurs pratiques sociales.¹⁸⁹ Par conséquence, leurs demandes sont plus limitées.¹⁹⁰

Kymlicka prévient que ces communautés ne peuvent pas être confondues avec les minorités nationales. Normalement, leurs caractéristiques culturelles sont manifestées dans leurs vies de famille ou dans des associations volontaires et ne sont pas incompatibles avec leur intégration institutionnelle dans le pays.

Il y a un intérêt de ce groupe de participer activement des institutions publiques de la culture dominante et il n'y a pas le moindre mécontentement de parler la langue majoritaire du pays.¹⁹¹ Ils rejettent l'assimilation totale, mais ne montrent pas d'intérêt à constituer une société parallèle, comme dans les minorités nationales.

Selon l'auteur, "Immigrants are no longer expected to assimilate entirely to norms and costs of the dominant culture, and indeed are encouraged to maintain some aspects of their ethnic particularity. But this commitment to multiculturalisms or polyethnicity shift in how immigrants integrate into the dominant culture, not whether they integrate"¹⁹²

Ces caractéristiques font que les pays où il y a une grande masse d'immigrants se constituent comme un environnement où plusieurs sous-cultures vivent pacifiquement avec la culture dominante. Ces Etats sont appelés Polyethniques. Ce sont plusieurs groupes ethniques qui composent le pays et vivent avec la majorité de la population.

¹⁸⁹George Crowder, *Theories of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2013, p.49.

¹⁹⁰ Patrick Savidan, *Le Multiculturalisme*, Paris, Puf, 2012, p.20

¹⁹¹Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, New York, Oxford University Press, 1995. P.14

¹⁹²Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, New York, Oxford University Press, 1995. P.79

Les minorités qui viennent de l'immigration revendiqueraient alors des droits appelés "polyethniques", c'est à dire, un ensemble de droits qui cherche à combattre les préjugés et les discriminations qu'il y a dans les États en plus de demander la possibilité d'exprimer leurs particularités et leurs valeurs culturelles, sans que cela soit préjudiciable à leur succès professionnel ou à leur participation au sein de la société où ils ont choisi d'habiter.¹⁹³

¹⁹³ Francesco Fistetti, *Théories du Multiculturalisme: un parcours entre philosophie et sciences sociales*, Paris, Éditions la Découverte, 2009, p.127

2

Multiculturalisme et intégration

L'irréversibilité du processus qui a fait les sociétés occidentales modernes dans des environnements multiculturels nous montre qu'il est impératif de réfléchir afin de comprendre les raisons pour lesquelles beaucoup de leurs composantes ne parviennent pas à vivre en harmonie avec cette diversité. Comprendre l'origine et la formation de l'Etat, leurs caractéristiques et le phénomène du nationalisme est une étape importante dans cette direction.

Dans la même manière, réaliser ce qui est de cette diversité devient une tâche importante. Englober les composants de ce phénomène est une partie fondamentale de ce processus qui peut être étudié. Ainsi, pour proposer des solutions législatives nous devons savoir quels sont nos sujets et ce qui est à l'origine d'une pluralité culminante dans cette société multiculturelle complexe.

Le but de ce chapitre est de comprendre ces pluralités dans les sociétés brésiliennes et françaises. Ici, l'objectif est de comprendre non seulement le phénomène du pluralisme dans les spécificités de chaque pays, mais aussi comme ces sociétés ont répondu, à travers leurs droits.

Cette réaction, nous croyons, marque l'état actuel de la législation des pays, de leurs spécificités et aussi le reflet de la façon dont chaque Etat comprend la diversité au sein de ses frontières.

Section 1. La question du pluralisme en France: le pluralisme externe

L'histoire de l'identité française et sa relation avec le pluralisme est étroitement connectée avec l'idée d'assimilation. L'assimilation n'est pas seulement un projet politique d'intégration qui a accompagné toute la relation entre la France et sa diversité. Elle est le résultat du processus de la formation du pays.

Le processus historique de l'identité nationale française, bien avant les événements rapportés dans le premier chapitre de cette thèse, montrent la complexe construction culturelle dans l'Hexagone.

Un mélange de Gaulois, Romains, Barbares et tant d'autres peuples qui, à un moment ou un autre, ont fourni le remplissage culturel qui construit une société avec des influences provenant de directions les plus variées.

Ce "remplissage" n'est pas une pâte pleine de différentes couches évidentes qui formeraient une société d'emblée multiculturelle. On observe au contraire une transformation de tous les ingrédients culturels et ethniques. L'assimilation est la construction d'une nouvelle culture, une question de survivance politique. Elle est le résultat d'un ensemble d'influences distinctes, mais, une fois construite, elle est décidée à s'éloigner de ses dépendances pour se construire de façon unique, autonome.

Au III^e Siècle, par exemple, les envahisseurs Romains ne détruisent pas le lieu des cultes des dieux gaulois. Ils prient leur Dieu. Vaincus, les gaulois deviennent des citoyens romains et ceux qui ne veulent pas s'assimiler se réfugient dans les îles britanniques. Le latin et l'église font désormais partie de la vie des habitants du pays.¹⁹⁴

L'histoire de France commence avec Clovis¹⁹⁵. Et ce que Clovis a démontré est une extrême capacité d'assimilation de divers facteurs culturels externes. Même en étant germanique, il assume une nouvelle religion adoptée par la majorité de ses sujets. Il bat les romains, conquiert la Gaule et unifie la nation des francs pour la première fois. Il y a donc une fusion entre des éléments latins et germaniques. Clovis constitue ensemble un nouvel élément, l'embryon des français. Ses attitudes sont l'expression du sens de l'assimilationniste.

Cet embryon se renforce à travers le temps, dépasse les guerres religieuses¹⁹⁶, où une minorité protestante met en risque l'unité nationale et elle est taillée par la participation politique du pays en forgeant, paradoxalement, le

¹⁹⁴ Max Gallo, *L'âme de la France: une histoire de la nation des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1997, p.50.

¹⁹⁵ Selon Gallo, dis De Gaulle "Pour moi, l'histoire de France commence avec Clovis, choisit comme de France par la tribu de Francs que donneront leur nom à la France... Mon pays Chrétien et je commence à compter l'histoire de France à partir d'un roi Chrétien qui porte le nom de Franc" Max Gallo, *L'âme de la France: une histoire de la nation des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1997, p.60.

¹⁹⁶ Pour en savoir plus, voir: Nicolas Le Roux, *Les guerres de Religion 1559-1629*, Paris, Belin, 2009, 607p. Voir aussi: Philippe Contamine (ed) *Histoire de la France politique : Tome 1, Le Moyen Age : le roi, l'Eglise, les grands, le peuple 481-1514*, Paris, Points, 2006, 613p.

contexte historique où la monarchie absolutiste sera constituée et elle prendra fin avec la décapitation de Louis XVI et Marie Antoinette¹⁹⁷.

Ainsi, l'État est consolidé en tant que détenteur de la force politique et de la capacité d'offrir une identité aux individus qui occupent ses terres. La formation et la solidification de l'État absolutiste français montre le succès du projet politique-économique-militaire-intellectuel appelé « État-nation ».

Toutefois, c'est avec la Révolution Française que les contours de l'État français ont acquis les caractéristiques que nous observons aujourd'hui. L'unité formelle de la nation française provient en grande partie de ce moment-là.¹⁹⁸

Avec la Révolution, la relation entre étrangers et nationaux est marquée par une tendance à l'égalité de traitement. Avec la forte influence de la Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen, et sa référence au droit naturel, l'État français, après la Révolution admet en faveur de l'étranger l'ensemble des droits humains proclamés, ainsi qu'une condition comparable au ressortissant national.¹⁹⁹

Toutefois, derrière cette vision idyllique, l'histoire de la France reste constituée par des moments de relâchement et de restrictions dans la constitution de l'Unité Nationale et dans la relation avec les immigrants. Plusieurs formes, pouvoirs et systèmes ont occupé le rôle d'unification de la communauté de l'espace territorial français habité.

La France est en réalité marquée par l'arrivée de plusieurs peuples venus des États les plus différents, et ce pour diverses raisons. Après le XIII^e siècle, la France peut être considérée, définitivement, comme un pays d'immigration²⁰⁰. L'État forgé dans l'unification de la diversité, constitué par l'assimilation, répond à ce constant défi moderne.

Si nous prenons en compte l'histoire française, le moment actuel présente un défi qui pose aujourd'hui encore beaucoup de questions: l'immigration. Actuellement, l'immigration est le principal facteur de diversité culturelle et ethnique française. C'est à travers elle qu'apparaissent de nouveaux conflits. Dans

¹⁹⁷Pour en savoir plus, voir: Fanny Cosandey et Robert Descimon, *L'Absolutisme en France : Histoire et Historiographie*. Paris, Seuil, 2002, p. 316. Voir aussi: Joël Cornette (ed), *Histoire de la France politique: Tome 2, La Monarchie, Entre Renaissance et Révolution 1515-1792*, Paris, Points, 2006, 615p.

¹⁹⁸ Pierre Rosanvallon, *L'état en France de 1789 à nos jours*, Éditions de Seuil, 1990. P.101

¹⁹⁹Danièle Lochak, *Etrangers: de quel droit?*, Paris, PUF, 1985, p.94

²⁰⁰Patrick Weil, *La France et ses étrangers*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1991, p.26

la mesure où la France est un pays d'immigration, elle se caractérise par une pluralité externe. Les grandes questions que pose ce thème apparaissent hors des lignes classiques. Dans la mesure l'État français est multiethnique, il est composé d'une diversité d'immigrants avec diverses et différentes réalités culturelles qui font apparaître de nouvelles et inédites demandes culturelles et sociales qui se réfléchissent à travers le Droit.

C'est l'immigration qui fait fleurir en France la question de la diversité culturelle. C'est elle qui met cet État multiethnique, son idéal républicain et normatif en avant en lui présentant ses plus grands défis. Comment en effet accommoder ce qui est culturellement nouveau, la diversité potentiellement divergente qui n'arrête pas d'arriver dans le territoire français (§1)? Quel est ce phénomène et quelle est la réponse donnée par l'état à l'immigration internationale (§2)?

§1) Immigration et diversité en France:

La relation complexe entre les pouvoirs publics français et le fait social de l'immigration est l'un des points les plus sensibles de la République Française. Le thème fait l'objet de grand débat public et ne semble pas avoir trouvé un point d'équilibre dans les considérations de ses analystes²⁰¹. Il reste un objet de clameur publique et, pour certains, il n'y a pas même de stratégie pour le gérer.²⁰²

L'objectif est ici de comprendre la relation entre l'État Français, le sujet de la pluralité externe (l'étranger) et les politiques publiques d'immigration. En contextualisant l'immigration, ses principes directeurs et ses caractéristiques, nous prétendons établir l'"état des choses" du phénomène. Ici encore, nous développerons un travail analytique.

Cette pré-compréhension est notre outil fondamental pour une analyse attentive des mécanismes légaux adoptés par l'État afin de traiter le processus migratoire du pays. Nos propositions pour une meilleure adaptation entre la diversité culturelle partent de cette première analyse.

²⁰¹ Voir, comme exemple, les couvertures des magazines hebdomadaires: Le Point du 21 novembre 2013 n° 2149 et L'Express, 9 au 15 octobre 2013m n°2013.

²⁰² Patrick Weil, *La France et ses étrangers*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1991, p.19

Pour comprendre l'immigration et la diversité provenant de ce processus, il faut comprendre les acteurs de cette relation. L'État-Nation moderne caractérisé par la recherche d'une homogénéisation et d'une standardisation de la communauté qu'il occupe a fait l'objet de la première section du premier chapitre. Maintenant, il est essentiel de commencer à identifier les principales caractéristiques du point de vue sociologique et juridique, de la principale cause de la diversité au sein de la République Française : l'étranger.

Nous concentrerons nos efforts à identifier qui est l'étranger dans la politique publique française (A), puis étudierons ses priorités et ses relations à la diversité ethnique et à l'adaptation culturelle (B).

A) Qui est l'étranger? (ou qui est un national?)

Pour Danièle Lochak, l'étranger "est une catégorie sociale avant d'être un concept juridique, mais la définition juridique de l'étranger agit en retour sur l'image que la collectivité a de lui, l'infléchit imperceptiblement, trace une frontière plus rigide et plus visible entre lui et les autres"²⁰³. L'étranger est l'autre, le distinct, une des figures idéalisées qui peut potentiellement menacer l'État dans la perspective que nous avons identifiée précédemment.²⁰⁴

L'étranger est aussi défini par la logique de l'exclusion. Sa limite juridique provient justement de l'abstention de lui conférer une série de droits garantis aux nationaux. L'étranger n'a alors pas d'exigence très importantes s'agissant de l'exercice de ses droits dans le pays où il se trouve.²⁰⁵

À son tour, le concept de nationalité est continuellement identifié à l'idée de Nation.²⁰⁶ Son sens s'appuie dans la connexion entre l'individu et une collectivité déterminée qui divise certains aspects sociaux communs. La nationalité est profondément liée à l'État. C'est l'État qui est juridiquement connecté à l'individu et, à travers ses structures politico-juridiques, il garantit l'accès à sa liste de droits.

²⁰³Danièle Lochak, *Etrangers: de quel droit?*, Paris, PUF, 1985, p.08

²⁰⁴Marie-Claude Blanc-Chaléard, *Histoire de l'immigration*, Éditions La découverte, 2001, p.6

²⁰⁵Danièle Lochak, *Etrangers: de quel droit?*, Paris, PUF, 1985, p.49

²⁰⁶ Michel Verwilghen, *Conflits de nationalités: plurinationalité et apatridie*, Recueil des Cours, Volume 277, 1999, p 48.

La nationalité, fille directe des révolutions bourgeoises du dix-huitième siècle reflète, d'une certaine manière, la condition essentielle pour la jouissance des droits proclamés par les États en faveur des individus.²⁰⁷ C'est l'expression de l'individualisme dans la portée du droit ; elle signifie "que les nationaux se trouvent dans une situation de privilège, par rapport aux autres peuples, en tant que titulaires des droits consacrés au nom de la souveraineté populaire"²⁰⁸

Dans les pays et Common Law, l'idée de nationalité est historiquement connectée à une conception d'allégeance (fidélité) à l'État, dans le temps où il était représenté par le roi. Dérivée de la relation féodale, elle part du principe que le vassal, habitant temporaire et soumis, doit l'obéissance et la fidélité à son suzerain. Avec le déroulement de l'histoire, ce concept de soumission est incorporé dans l'idée de nationalité; c'est l'un de ses partisans.

Dans les pays de civil Law, même s'il a encore une liaison avec le concept de fidélité au roi, le concept de nationalité change de contour. Il rencontre sa transformation la plus connue avec Rousseau. Il passe d'une relation de soumission à la désignation d'une relation consensuelle²⁰⁹.

Toutefois, les auteurs modernes s'accordent à souligner la difficulté de trouver un concept précis pour le terme nationalité. Le terme peut être compris sous deux angles: la nationalité de fait et la nationalité de droit.²¹⁰ La nationalité de fait est connectée à la conception sociologique d'appartenance à une communauté d'individus qui se suivra de génération en génération. Il y a entre eux une même caractéristique nationale.²¹¹ Par exemple, Mancini, dans une célèbre définition, dit que la notion de nationalité peut être définie comme une société naturelle d'hommes qui présentent une unité de territoire, d'origine, de

²⁰⁷ Elisa Pérez Vera, *Citoyenneté de l'Union européenne, nationalité et condition des étrangers*, Recueils des cours, Volume 261, 1996, pp. 275

²⁰⁸ A. N. Makarov, « *Règles générales du droit de la nationalité* », Recueil des cours, tome 74 (1949), p. 277.

²⁰⁹ Michel Verwilghen, *Conflits de nationalités : plurinationalité et apatridie*, Recueil des Cours, Volume 277, 1999, p. 50

²¹⁰ H. Batiffol et P. Lagarde, *Droit international privé*, t. I, p. 59, no 57

²¹¹ L'origine de cette caractéristique nationale n'est pas aussi facile à identifier, comme indiqué Batiffol et Lagarde: "Ni la race, ni la langue, ni la religion, ni la géographie ne suffisent à déterminer une mentalité. Une communauté nationale est une formation qui s'appuie toujours sur l'un ou l'autre des facteurs ci-dessus mentionnés, mais dans une mesure très variable suivant les cas". Voir: H. Batiffol et P. Lagarde, *Droit international privé*, t. I, p. 60, no 58.

langue et qui forment une communauté de vie, une union du point de vue social.²¹²

De son côté, la nationalité de droit est considérée comme la liaison juridique-politique entre un individu et l'État qui fournit des droits et des obligations réciproques²¹³. Selon l'article 2 de la Convention européenne sur la nationalité élaborée sous l'égide du Conseil de l'Europe (1997), la nationalité "désigne le lien juridique entre une personne et un État et n'indique pas l'origine ethnique de la personne"²¹⁴

Nous ne pouvons donc pas penser à la nationalité de droit sans sa liaison avec l'État, plus précisément sa communauté politique qui peut ou non être fondée dans la nation. L'État, comme sujet de droit international, est détenteur d'une souveraineté sur un territoire et sur sa population. C'est la définition de la nationalité qui doit déterminer qui est cette population. La nationalité est la liaison juridique-politique entre l'État et la personne; cet État va vérifier sa qualité de national.²¹⁵

La nationalité de droit est alors "un corollaire de l'existence des États, quelle que soit la forme des gouvernements placés à la tête du territoire ou de la population qui y vit"²¹⁶

Dans ce sens, l'étranger est, par conséquent, une personne déconnectée, non seulement au niveau de la représentation sociale qui l'exclut d'une collectivité sociologiquement "homogène" d'une nation, mais il est aussi un individu déconnecté au niveau juridique, car il ne correspond pas à la collectivité considérée par l'État comme porteuse de tous les droits.²¹⁷

Il est évident qu'une gamme énorme de droits a été conquise par les étrangers. Toutefois, nous pouvons dire que la normative interne des États

²¹² P. E. Mancini, *Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti*, Turin, 1851 ; *Dirittointernazionale — Prelezioni*, Naples, 1873, spéc. Citado por Michel Verwilghen, *Conflits de nationalités : plurinationalité et apatridie*, Recueil des Cours, Volume 277, 1999, p 69

²¹³ James R. Fox, *Dictionary of International and Comparative Law*, Oceana Publ., 1992, p. 297.

²¹⁴ Pour que le traité dans son intégralité, voir <http://conventions.coe.int/treaty/fr/Treaties/Html/166.htm>

²¹⁵ Conclut Verwilghen: Endroit, le terme « nationalité » est donc équivoque, puisque, par saracineétymologique, il dérive du mot « nation » et laisse croire, à tort, que la nationalité, juridiquemen tparlant, est l'appartenance à une nation, voir equ'il y a toujours coïncidence entre nation et Etat. Michel Verwilghen, *Conflits de nationalités : plurinationalité et apatridie*, Recueil des Cours, Volume 277, 1999, p 73

²¹⁶ A. N. Makarov, *Règles générales du droit de la nationalité*, Recueil des cours, tome 74, 1949, p. 283

²¹⁷ Daniël eLochak, *Etrangers: de quel droit?*, Paris, PUF, 1985, p.49

privilégie encore le droit des nationaux et gouverne avec une extrême rigueur la relation avec ses étrangers.

Tout le statut juridique de l'étranger est constitué sous l'égide de la différenciation, à part quelques rares exceptions historiques comme une courte période après la Révolution Française. Puisqu'il ne fait pas partie d'une communauté et qu'il n'a pas de liens juridiques qui le protège, l'étranger se trouve dans une zone grise lorsqu'il choisit de construire sa vie dans un pays distinct du sien.

Culturellement non accommodé et non protégé juridiquement, l'étranger sait qu'il subira une longue période d'incertitude juridique. Sans doute que l'adaptation culturelle n'est pas le plus grand défi pour l'individu qui réalise l'immigration. La plupart du temps, sauf dans les cas exceptionnels de refuge ou d'asile politique, l'immigrant est conscient des changements culturels profonds qu'il éprouvera quand il opte pour changer de pays.

Ce qui le surprend souvent, contrairement à ce qu'il imaginait, est que sa nouvelle vie est aussi pleine d'incertitudes et d'inégalités juridiques que celle qu'il quitte. Elles sont un élément fondamental quant à son adaptation. La somme de ces facteurs – incertitude juridique et déconnexion culturelle – sont les principales causes de l'échec du processus d'intégration.

B) Les fondements de la condition de l'étranger en France

Selon Lochak, le statut juridique qui régit l'étranger va encore plus loin dans sa différenciation par rapport au national. C'est un statut d'exception qui mène l'étranger à la marginalité, lui font subir des discriminations légitimes "et renforce l'exclusion, de celui qui n'appartient pas au groupe déjà constitué; statut discriminatoire, il traduit et conforte son état d'infériorité."²¹⁸ En ce sens depuis 1849, la "loi sur le séjour des étrangers", a dans son article 7 établi la permission d'expulser l'étranger par un simple décret du ministère de l'intérieur s'il menace l'ordre publics.²¹⁹

²¹⁸ Daniël e Lochak, *Etrangers: de quel droit?*, Paris, PUF, 1985, p.08

²¹⁹ Marie-Claude Blanc-Chaléard, *Histoire de l'immigration*, Éditions La découverte, 2001, p.7

Deux principes agissent constamment comme fondement de la relation de l'État avec l'Étranger: le principe de la précarité et le principe de la discrimination²²⁰.

Puisqu'il n'est pas un membre du groupe national, l'étranger, a priori, n'a pas d'autre protection que celle que le groupe majoritaire, représenté par l'État, accepte de lui fournir. À son tour, cette protection est provisoire et l'étranger se voit devant l'éternelle précarité d'une situation qui peut être révoquée à tout moment. D'où la précarité de sa situation : c'est là que réside l'essence de la condition de l'étranger.²²¹

Du point de vue juridique, cette précarité est évidente dans la mesure où il est impossible de trouver dans le droit international une norme qui oblige un État à recevoir un étranger ou à ne pas l'expulser. Même avec l'avènement de certaines normes internationales qui imposent des limites déterminées à l'arbitraire des États en matière d'expulsion, c'est la souveraineté de l'État qui prime sur le droit d'une vie digne d'un exilé politique, par exemple²²².

L'étranger est considéré comme un corps « étrange » pour le pays et ne sera accepté que par intérêt ou "acte de charité" de la part de l'État. Ici, le principe de souveraineté achoppe sur les droits fondamentaux de l'individu qui, même incorporé par les États, ne bénéficient pas complètement aux étrangers.

Pour Lochak, ce comportement est la rationalisation et la légitimation d'un problème plus profond. La précarité à laquelle l'étranger est soumise, transfère uniquement au monde du droit tout le préjugé et toute méfiance qui sont intégrés dans un individu différent de la majorité. L'étranger est associé à l'éternel soupçon d'être l'agent de l'ennemi et de subversion ; ce comportement devient plus fort dans les périodes de crise, quand l'idée d'appropriation d'une partie de la richesse nationale par les citoyens s'ajoute à ces sentiments.²²³

²²⁰ Danièle Lochak, *Etrangers: de quel droit?*, Paris, PUF, 1985, p.73

²²¹ Danièle Lochak, *Les droits de l'homme*, Paris, La découverte, 2009, p.95

²²² O caso Snowden é a mais recente exemplo de tal afirmação. Notícia sobre a não aceitação do pedido de asilo. Para mais detalhes sobre a questão do asilo, ver: Maria-Teresa Gil-Bazo, *The Protection of Refugee under the Common European Asylum System: The Establishment of a European Jurisdiction for Asylum Purposes and Compliance with International Refugee and Human Rights Law*, Cuadernos Europeos de Deusto, Vol. 36, pp. 153-182, March 2007

²²³ Danièle Lochack, *Etrangers: de quel droit?*, Paris, PUF, 1985, p.76

Par conséquent, l'immigration n'est même pas comprise comme un droit fondamental de l'individu²²⁴. Elle est plutôt comprise comme une action louable de l'État. Comme une action discrétionnaire et précaire, elle obéit à la logique des intérêts nationaux ; elle est normalement connectée à la diminution ou à la suppression de la part d'inclusion de nouveaux individus dans l'État, de possibles problèmes sociaux, démographiques ou économiques. Autrement dit, elle agit exclusivement à l'intérêt de l'État.²²⁵

À son tour, le principe de discrimination met en relief la vraie racine de la condition juridique de l'étranger. La discrimination imprègne toute la législation de la grande majorité des États, que ce soit comme une différence de statut ou comme un traitement défavorable à l'étranger. Cette différenciation, quel que soit le contenu concret des règles analysées, contribue de façon décisive au processus de marginalisation sociale de ces individus.²²⁶

Initialement, la discrimination peut être comprise comme une simple différence de statut, ce qui n'impliquerait pas un traitement obligatoirement préjudiciel²²⁷. Ici, l'idée principale est de distinguer entre les nationaux et les étrangers à travers la constitution d'un statut à part, la notion est celle de distinction, de différence : "un droit à part pour des gens à part" ²²⁸

Cependant, la discrimination n'est pas seulement comprise comme une simple différence de traitement entre les étrangers et les nationaux. Elle possède une composition encore plus distinctive. Le fait d'être un étranger est compris comme étant une caractéristique négative, préjudicielle et qui doit donc être traité dans ses termes. La discrimination est établie sous le "signe moins". Autrement dit, elle est identifiée comme la privation d'une série de droits par la constitution d'un statut juridique essentiellement négatif, fondé sur l'exclusion.

Certes, nous ne pouvons pas nier qu'il y a eu un développement très positif dans la sphère des droits civils des étrangers. D'une législation qui était très

²²⁴Kieran Oberman, *Immigration as a Human Right*, In: Sarah Fine and Lea Ypi (ed) *Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership*, Oxford, Oxford University Press, 2014. Du point de vue de la philosophie politique, voir: Joseph Carens, *The Ethics of Immigration*, New York, Oxford University Press, 2014.

²²⁵Danièle Lochack, *Face aux migrants: État de droit ou état de siège*, Paris, Éditions Textuel, 2007, p.27

²²⁶Danièle Lochack, *Etrangers: de quel droit?*, Paris, PUF, 1985, p.87

²²⁷Stefan Gosepath, "Equality", In: Edward N. Zalta (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/equality/>>.

²²⁸ Danièle Lochack, *Etrangers: de quel droit?*, Paris, PUF, 1985, p.87

restrictive, où des prohibitions comme le mariage et l'accès à la propriété étaient en vigueur, celle-ci à aujourd'hui significativement progresser. Il existe toute une construction rationnelle et théorique, fondée sur le droit naturel et héritée d'internationalistes comme Vitoria et Grotius, selon laquelle l'étranger a le droit à un minimum de traitement digne que certains droits sont inaliénables et que d'autres droits ne peuvent pas leur être refusés²²⁹.

Toutefois, même avec des améliorations dans le champ du droit du travail par exemple, nous trouvons encore des obstacles importants dans la portée des droits sociaux et économiques en faveur d'une meilleure adaptation des étrangers.²³⁰ Nous pouvons observer que l'effort pour la construction d'un traitement rationalisé, mais qui reste toujours fondé sur la discrimination, n'a réussi qu'à produire qu'un "principe d'assimilation".²³¹

Le principe d'assimilation devient ainsi la marque de la politique publique française d'intégration. À son tour, l'assimilation peut être comprise comme un "processus d'adaptation dont le résultat recherché était la disparition dans la sphère publique des différences culturelles, stade ultime de l'acculturation".²³²

La mise en œuvre de ces trois principes marque toute la production de la politique française et définit, indirectement, les chemins choisis par l'État français pour dessiner la meilleure manière de s'adapter à la diversité culturelle qui existe dans le pays. Nous ferons, par la suite, l'analyse de cette tendance.

2) La politique publique d'intégration en France

A) Caractéristiques

Le principe de l'assimilation est une des caractéristiques les plus marquantes dans le processus d'intégration français. Il revient aussi bien dans la pensée de l'émancipation des juifs que dans l'abolition de l'esclavage. Il trouve dans la législation de 1889 son premier cadre juridique²³³, même si selon Blanc-

²²⁹Pour une analyse historique, voir: Richard Blillich, *The Human Rights of Aliens in Contemporary International Law*, Manchester University Press, 1985

²³⁰Danièle Lochak, *Les droits de l'homme*, Paris, La découverte, 2009, p.95

²³¹Danièle Lochak, *Etrangers: de quel droit?*, Paris, PUF, 1985, p.93

²³² Patrick Weil, *La République et sa diversité: immigration, intégration, discriminations*, Paris, Éditions du Seuil, p.47

²³³Marie-Claude Blanc-Chaléard, *Histoire de l'immigration*, Éditions La découverte, 2001, p.16

Chaléard nous ne pouvons pas parler d'une politique publique²³⁴ d'application du modèle d'intégration fondé sur l'assimilation à ce moment historique. À l'époque de son apparition, il n'y avait pas de modèle développé, ni d'intégration volontaire.²³⁵

On avait plutôt foi dans l'égale application de la loi faite par les hommes et par les institutions. Autrement dit, l'idée de République serait suffisante. L'école, les forces armées, la sécurité sociale, tous ces instruments seraient préparés pour absorber les immigrants qui arrivaient et "les transformer" en Français.²³⁶

Ce comportement, même s'il a révélé une stratégie discontinue et faible, a suffi selon P. Weil pour affirmer que la France a eu une politique d'immigration. Pour Weil "L'existence d'une politique signifie que des désorientations officielles ou pragmatiques organisent l'action publique. Elles doivent être autonomes par rapport au combat politique proprement dit, aux cycles électoraux aux changements de majorité et donc de gouvernement, ou encore aux mouvements de l'opinion"²³⁷

Cette politique est produite par sa propre histoire et compte avec ses propres particularités. Selon l'auteur, une politique publique signifie que le pays définit ses propres règles sur l'entrée et le retour des immigrants. Elle est autonome et elle est traduite par la constitution d'un secteur de l'État avec ses propres caractéristiques et spécialités. Ces règles ne sont pas définies au hasard, mais par une analyse croisée entre les besoins économiques et sociaux du pays et les principes fondamentaux de la République.²³⁸

D'autre part, quand la législation a tendance à subordonner les objectifs économiques, démographiques ou diplomatiques du pays qui reçoit l'étranger, comme la France, émerge un terrain fertile pour l'apparition d'une série d'inégalités à l'égard des droits des étrangers immigrants²³⁹.

²³⁴ Il y a plusieurs concepts de politique publique. Pour leur analyse et une étude introductive sur le thème, voir : Celina Souza. *Políticas Públicas : uma revisão da literatura*. Porto Alegre: Sociologies, an8, n° 16, juil/déc 2006, p. 20-45. Disponiblesur: <http://www.scielo.br/pdf/soc/n16/a03n16.pdf>

²³⁵ Marie-Claude Blanc-Chaléard, *Histoire de l'immigration*, Éditions La découverte, 2001, p.18

²³⁶ Patrick Weil, *La France et ses étrangers*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1991, p.20

²³⁷ Patrick Weil, *La France et ses étrangers*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1991, p.22

²³⁸ Patrick Weil, *La France et ses étrangers*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1991, p.20

²³⁹ Pour plus d'informations sur la relation entre les marchés et l'immigration, voir: James Hollifield, *Immigrants, Markets and States: The political Economy of Western Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

Pour Danièle Lochak, un des principaux échecs du processus d'intégration français est la substitution de la prévalence des droits humains des impliqués dans ce processus d'inclusion par les intérêts des groupes politiques – transitoires, confus – qui commandaient les plus divers moments historiques de l'État.²⁴⁰ La situation est encore plus grave quand tout le débat politique est fondé sur un discours construit idéologiquement il y a plus d'un siècle, sans aucun contact avec la réalité et faite de forme épisodique, circonstancié et secondaire.²⁴¹

L'immigration semble être symbolisée par le combat entre deux grandes valeurs. D'un côté, la prévalence de l'ordre, de l'unité et de l'existence d'une certaine communauté nationale française. De l'autre, des valeurs universalistes comme le droit de l'homme, la liberté, l'égalité ou la fraternité.²⁴²

Ce qui semble consensuel entre les chercheurs de la politique d'immigration française, c'est la répétition récurrente de son application. Tous les projets, toutes les politiques et initiatives semblent avoir été essayés dans l'histoire française.

Des projets qui paraissent miraculeux la première fois qu'ils ont été implantés, ont été plus tard considérés comme des échecs. Puis, comme dans un cycle, au cours de l'histoire, ils sont à nouveau mis en pratique, et à nouveau abandonnés.

C'est le cas de l'application des restrictions et permissions d'entrée des touristes, des chercheurs et des hommes d'affaires qui ont été classifiés dans la même catégorie des immigrants clandestins. Leur entrée sera légalement établie avec la loi RESEDA, en 1998²⁴³ Ce binôme applicabilité et abandon est une autre caractéristique des politiques publiques adoptées au cours de l'histoire française.²⁴⁴

Dans ce contexte, les idées républicaines de citoyenneté et d'intégration, cette étant dernière intrinsèquement connectée avec l'idée d'assimilation, sont une

²⁴⁰Danièle Lochak, *Etrangers: de quel droit?*, Paris, PUF, 1985, p.09

²⁴¹Hervé Le Bras, *L'invention de l'immigré*, Paris, Éditions de l'aube, 2014, p.52

²⁴²Patrick Weil, *La France et ses étrangers*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1991, p.23

²⁴³ Loi n° 98349 du mai 1998

²⁴⁴Patrick Weil, *La France et ses étrangers*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1991, p.21 et Danièle Lochak, *Etrangers: de quel droit?*, Paris, PUF, 1985, p. 175

grande ligne directrice de la politique publique française en ce qui concerne l'immigration.²⁴⁵

La question de l'intégration est un thème récurrent dans la sociologie et dans la philosophie s'agissant du projet relatifs à la modernité démocratique²⁴⁶. L'idée centrale est la mise en œuvre d'un projet capable d'intégrer tous les individus d'une société nationale de sorte que celle-ci soit libre et égale²⁴⁷.

Plusieurs auteurs ont travaillé cette question dans la sociologie²⁴⁸. Déjà, pour Auguste Comte, l'accord de l'esprit était nécessaire. Il y n'aurait une société que si ses membres partagent les mêmes croyances. Pour cela, la science aurait un rôle principal, le même que celui que jouait la religion dans l'ordre social précédent. C'est elle qui devrait établir l'homogénéité des convictions et diriger l'ordre social.²⁴⁹

De même, pour Weber, la formation d'une société ou d'une communauté n'est pas une réalité historique, mais des types idéaux. Son travail sur ce point a été analytique. Pour l'auteur, la construction d'une communauté survient d'un sentiment d'appartenance à un groupe, pour des raisons qui peuvent être affectives ou émotionnelles, comme les familles et les communautés nationales.²⁵⁰

Mais, la constitution d'une société, professe-t-il, est le fruit d'un engagement mutuel et rationnel, fruit d'un libre accord et fondé dans une conviction commune. Le résultat est que la réalité sociale est formée d'un grand ensemble de relations sociales qui mènent à une logique de formation de la communauté et à une logique de formation de la société.²⁵¹

Il semble que Durkheim a été le sociologue qui a le mieux réussi à théoriser ce thème de l'intégration dans les sociétés modernes. Sa prémisse est qu'il faut davantage que l'égalité de droits civils, politiques et juridiques pour

²⁴⁵ Adrian Favell, *Philosophies of Integration: Immigration and the idea of citizenship in France and Britain*, New York, Palgrave, 2001, p.2

²⁴⁶Néanmoins, selon Rea et Tripier " Il n'existe pas encore de sociologie de l'immigration qui constituée, de même qu'il n'existe pas encore d'histoire ou d'économie de l'immigration". Pour plus de détails, voir: Andrea Rea et Maryse Tripier, *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte, 2008, p.18

²⁴⁷ Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que l'intégration?*, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p.28

²⁴⁸Selon Favell, "As a concept, its theoretical origins run deep. It dates back to the American functionalist solution to the Hobbesian problem of value pluralism, worked out in the sociology of Talcott Parsons, which synthesised the sociological traditions of Weber and Durkheim" Adrian Favell, *Philosophies of Integration: Immigration and the ideal citizenship in France and Britain*, New York, Palgrave, 2001, p.3

²⁴⁹Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que l'intégration?*, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p.27

²⁵⁰Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que l'intégration?*, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p.45

²⁵¹ Pegar Economia e Sociedade em casa e citar.

assurer la cohésion sociale. Il faut la constitution d'une solidarité commune, fondée dans l'échange entre les individus, pour que la société puisse obtenir cette cohésion.²⁵²

En analysant la division du travail social dans les sociétés modernes, Durkheim établit la théorie de l'intégration mécanique et de l'intégration organique de toute la "société"²⁵³. La solidarité mécanique est celle qui se trouve dans les sociétés homogènes. La société organique est celle qui caractérise des sociétés modernes, avec son interdépendance fonctionnelle produite par la division du travail. Elle est hétérogène et différenciée. C'est la loi qui doit reproduire les formes principales de solidarité sociale, continue l'auteur.²⁵⁴

Pour lui, il faut observer deux dimensions: le nombre d'intégration entre les individus et l'unité morale du groupe. Une société peut être considérée comme intégrée, lorsqu'il y a acceptation et réalisation de certaines valeurs communes, en plus de la production d'un objectif commun du groupe qui peut dépasser les intérêts personnels de ceux qui le compose.²⁵⁵

Toutefois, ces valeurs ne doivent pas soumettre l'individu à un processus d'aliénation. Toutes les intégrations doivent assurer et préserver l'autonomie de l'homme. Cependant, ce processus doit être suffisamment fort pour connecter l'individu au groupe.

Dans le cas des étrangers, l'auteur utilise le terme assimilation. Selon lui, pour que l'étranger soit introduit dans une société, il doit passer par un long processus et une assimilation complexe où l'école a un rôle fondamental dans la transformation des enfants en nationaux. L'assimilation complète ne sera possible que si elle est acceptée par le groupe majoritaire.²⁵⁶

En somme, selon la théorie d'intégration de l'influent sociologue français, un groupe social sera seulement considéré intégré lorsque ses membres posséderont une conscience commune, partageant les mêmes sentiments et pratiques lorsqu'il s'agit d'une société religieuse, lorsqu'il existe une interaction

²⁵²Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que l'intégration?*, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p.34

²⁵³La Société, par l'auteur, pourrait être la politique, religieuse ou domestique.

²⁵⁴M.D.Freeman, *Lloyd's Introduction to Jurisprudence*, London, Sweet & Maxwell, 2008, p.843

²⁵⁵Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que l'intégration?*, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p.32

²⁵⁶Emile Durkheim, *Le Suicide*, Paris, PUF, 1990, p. 222

entre eux lorsqu'il s'agit d'une société domestique ou lorsque les membres d'une société politique ont certains objectifs en commun.²⁵⁷

La théorie de l'auteur français semble avoir été absorbée par la politique publique du pays. Le processus d'intégration social français est, au moins comme horizon idéal, marqué par le principe de la solidarité et par la constitution d'idées communes d'unification sociale : le concept de République en est le reflet. En ce qui concerne l'immigrant, ce n'est pas très différent ; même si l'assimilation n'est plus le mot qui désigne toute la relation entre l'État, ses citoyens et ses étrangers, le processus est encore très marqué par la constitution de valeurs communes qui dépassent les intérêts individuels.

Selon Fred Constant, l'intégration "désigne en effet un processus multiforme, un ensemble d'interactions sociales, provoquant chez des individus un sentiment d'identification à une société et à ses valeurs, grâce auquel la cohésion sociale est préservée"²⁵⁸. De même, pour Patrick Weil, l'intégration signifie un processus continu d'internalisation de règles et valeurs communes qui permettent à l'individu de se socialiser dans un contexte donné. Par rapport à l'étranger, ce processus implique surtout un échange mutuel entre l'immigrant et la société qui le reçoit. Cet échange passe par plusieurs étapes comme le logement, l'adaptation et même des conflits.²⁵⁹

A ce titre, le concept de citoyenneté républicaine est une autre caractéristique de la politique publique française d'intégration. La première caractéristique du concept est de croire à l'existence d'une particularité dans le processus de construction de la nation française. Pour ceux qui défendent cette position, la forte intégration des immigrants avec des bases extrêmement républicaines pendant la troisième république (1871-1914), justifierait la continuité de ce processus.

Pendant cette période en effet, plusieurs identités régionales françaises ainsi que les immigrants européens qui arrivaient ont été unifiés dans divers éléments constitutifs, à travers un " brassage national ", donnant naissance à une citoyenneté française commune. Ce brassage réussi justifierait toujours une

²⁵⁷ Emile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2013.

²⁵⁸ Fred Constant, *Le multiculturalisme*, Paris, Flammarion, 2000, p.104

²⁵⁹ Guido Bolaf, Raffaele Bracalenti, Peter Braham et Sandro Gindro, *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*, Londres, Sage Publications, 2003, p. 19-22 cité par Patrick Weil, *La République et sa diversité: immigration, intégration, discriminations*, Paris, Éditions du Seuil, p.48

politique publique fondée sur l'idée civique de la France comme une nation de citoyens égaux et libres, donc tous partie d'une nation universelle. En résultat de ce moment historique constitutif, la nation construit un héritage institutionnel formel qui influe sa politique publique aujourd'hui.²⁶⁰

La deuxième idée centrale est le résultat de la première caractéristique du concept. Selon Favell, il s'agit de l'impératif formel et institutionnel qui doit identifier et définir la citoyenneté ainsi que les procédures de naturalisation. L'intégration serait donc l'articulation entre la formalisation de "the idea of associative membership within the political space of nation which, by defining boundaries and the lines of in/out between citizen and foreigners establishes the shape and unity of a modern nation-state"²⁶¹

Ces arguments justifieraient l'idée particulière française de citoyenneté qui, à leur tour, soutiendraient une idée de nation. Dans ce sens, l'intégration agit comme une continuation de la politique d'assimilation adoptée avec les anciennes vagues d'immigrants et avec les minorités nationales dans le processus de formation de l'État, désormais réaffirmée comme intégration à travers la constitution de ce que nous appelons la citoyenneté républicaine.

L'idée de citoyenneté républicaine est l'âme de la politique d'intégration qui va au-delà de la détermination des frontières et de la nationalité. C'est une théorie d'ordre moral et social, selon une compréhension très proche de la théorie sociologique de Durkheim, qui a l'intention de transformer la politique à l'égard des individus dans une démarche fondatrice d'un État-nation démocratique.²⁶²

Les cinq caractéristiques identifiées dans le "§2, a" (*supra*), nous aide à identifier une ligne directrice de la relation entre la France et le principal sujet de conflit possible ethnoculturel, à savoir l'étranger.

La France a une stratégie fondée sur l'intégration par l'assimilation des étrangers. Cette politique publique d'immigration se structure autour de deux grandes valeurs en une tension constante, l'ordre et l'unité nationale, d'un côté, et les droits humains et les principes qui en découlent de l'autre. Cette tension est la cause de ce que nous appelons le "flux et reflux" de la politique de l'immigration

²⁶⁰L'épisode rapporté par Filkenstein, lors qu'il s'agit de la formation de l'État serait un exemple de ce brassage, selon Favell. Adrian Favell, *Philosophies of Integration: Immigration and the idea of citizenship in France and Britain*, New York, Palgrave, 2001, p44

²⁶¹Adrian Favell, 2001, p.45

²⁶²Adrian Favell, 2001, p.62

française. En raison de ces fluctuations, nous n'avons pas pu identifier une politique suffisamment constante de l'État Français.

Les pressions politiques, économiques et sociales entre l'ordre et les droits humains influencent et détournent les projets politiques les plus divers, à gauche comme à droite, sur les politiques publiques d'immigration. Bien que certains droits fondamentaux des immigrants soient garantis et que nous observions des progrès sur les questions administratives concernant les immigrants, il reste encore un espace discrétionnaire en faveur du pouvoir exécutif qui met en danger tous les acquis.

De son côté, l'intégration est solidement fondée dans le concept de citoyenneté républicaine. Cette citoyenneté républicaine reste fidèle à l'idée que la nation est constituée d'une manière telle que les citoyens doivent incorporer des préceptes républicains, comme la liberté individuelle, la laïcité ou la solidarité.

Cette série de caractéristiques se reflète, finalement, dans les diverses lois nationales qui régulent les relations entre les étrangers et la France. C'est ce thème que nous analyserons maintenant.

B) Les conséquences juridiques: les fondements du droit des étrangers en France

Ces caractéristiques mènent à la constitution d'un "cadre juridique" avec une perspective largement ancrée dans le besoin que l'étranger a de se soumettre au processus d'assimilation/intégration. Comme nous l'avons rapporté précédemment, nous ne croyons pas que les étrangers puissent entamer un processus de changement de pays sans savoir qu'il faut faire des efforts pour s'adapter à une nouvelle culture.

Cependant, nous devons observer la marge étroite qu'il y a entre la limitation des droits qu'un étranger peut se soumettre et l'absence des droits que certains rencontrent quand ils sont insérés, par exemple, dans la catégorie des immigrants. Et pire encore, la marginalisation par l'absence de ces droits.

Les droits des étrangers en France présentent un certain nombre de sources normatives. Les traités internationaux, la Constitution, la loi et la jurisprudence française contribuent à la formation du cadre juridique national.

Dans le texte constitutionnel français, comme dans la majorité des textes constitutionnels de divers pays, les questions concernant la nationalité et les étrangers sont rares.²⁶³ Dans la constitution française, nous n'avons identifié que deux séries de dispositions réservées aux nationaux: l'égalité de tous les Français devant les charges qui résultent des calamités nationales (Préambule 1946) et les conditions de l'électorat et de l'éligibilité (art 03, sous les réserves prévues à l'article 88-3). Les étrangers ont seulement le droit d'asile, dans le Préambule et l'article 53-1, garantis par le texte constitutionnel.²⁶⁴

La jurisprudence constitutionnelle participe grandement à la formulation des droits des étrangers²⁶⁵. L'absence d'une politique publique solide a conduit à plusieurs changements dans les textes légaux sur le thème, et a contribué à ce que le Conseil Constitutionnel devienne acteur central dans le processus.²⁶⁶ Selon quelques auteurs, la participation du Conseil Constitutionnel est si importante, qu'il parvient à constituer un "statut constitutionnel" des étrangers en France.²⁶⁷

Dans la jurisprudence du Conseil constitutionnel, quelques principes ont été formulés. Essentiellement, trois se distinguent, la sauvegarde de l'ordre public; le principe d'égalité et les droits fondamentaux reconnus à tous.

Le Conseil Constitutionnel a érigé le principe de la sauvegarde de l'ordre public comme base pour l'entrée et le séjour des étrangers en France. Tous les étrangers sont soumis au régime juridique français et à l'autorité administrative des pouvoirs étendus.²⁶⁸ Selon le Conseil, ce principe "constitue un objectif de valeur constitutionnelle" et, ainsi, le législateur peut, s'il le juge nécessaire, appliquer des mesures appropriées, soit des "règles de police spécifiques aux étrangers, soit un régime de sanctions pénales, soit même sur une combinaison de ces deux régimes"²⁶⁹

En conséquence, le législateur doit garantir la conciliation entre la sauvegarde de l'ordre public et plusieurs autres droits comme le droit de mener

²⁶³ Pour une analyse comparative entre les différents textes constitutionnels, voir: <http://comparativeconstitutionsproject.org/>

²⁶⁴ Xavier Vandendriessche, *Le Droit des Étrangers*, Paris, Dalloz, 2012, p. 08

²⁶⁵ Procurar no site as decisões sobre estrangeiros do Conselho Constitucional

²⁶⁶ Xavier Vandendriessche, *Le Droit de s'Étrangers*, Paris, Dalloz, 2012, p. 08

²⁶⁷

²⁶⁸ Xavier Vandendriessche, *Le Droit des Étrangers*, Paris, Dalloz, 2012, p. 08

²⁶⁹ Conseil constitutionnel, 28 juill. 1989, n.89-261 DC

une vie familiale normale²⁷⁰. Une autre conséquence de la valeur constitutionnelle conférée au principe, réside dans le fait qu'il soit devenu un fondement juridique pour combattre l'immigration irrégulière.²⁷¹

Par ailleurs, pour le Conseil Constitutionnel, le principe d'égalité doit être observé dans un aspect objectif quand il s'agit d'étrangers et de nationaux. Selon le Conseil, le législateur peut adopter des dispositions spécifiques à l'égard des étrangers²⁷². Cette décision, combinée avec la sauvegarde de l'ordre public, autorise et justifie l'inégalité entre les nationaux français et les étrangers sur le territoire. Selon le même Conseil Constitutionnel, cette discrimination doit toutefois obéir des critères objectifs. Ces critères ne doivent notamment pas prendre en compte les différences de race, origine ou religion.²⁷³

Une autre jurisprudence a été développée par le juge constitutionnel sur le principe d'égalité entre les étrangers eux-mêmes. Selon la Cour, les étrangers qui habitent régulièrement en France ont les mêmes droits que les nationaux, comme le droit à la protection sociale par exemple²⁷⁴. Cependant, il y a des exceptions.²⁷⁵ Selon le Conseil, les droits fondamentaux sont en effet reconnus à tous les étrangers ou nationaux qui habitent en France.²⁷⁶ Le point important de cette décision est que la réserve du Conseil précisant que tous bénéficient des droits fondamentaux garantis, indépendamment de leur situation juridique, régulière ou non.

En ce sens, dans la mesure où le Conseil reconnaît les droits fondamentaux des étrangers qui habitent dans le pays, une série de nouveaux droits découle de cette affirmation comme: la liberté de mariage²⁷⁷ ou la liberté individuelle²⁷⁸

Section 2 – L'État brésilien et son pluralisme interne.

L'Etat brésilien, à son tour, est marqué par un pluralisme que peut être identifié comme un pluralisme interne. Le processus initial de la colonisation,

²⁷⁰Conseil Constitutionnel, 15 dez. 2005, n.2005-528 DC, citado por Xavier Vandendriessche, *Le Droit des Étrangers*, Paris, Dalloz, 2012, p. 08

²⁷¹Conseil constitutionnel, 20 nov. 2005, n.2003-484 DC

²⁷²Conseil Constitutionnel, 22 Janv. 1990, n.89-269 DC

²⁷³ Colocar decisão do Conselho

²⁷⁴Xavier Vandendriessche, *Le Droit des Étrangers*, Paris, Dalloz, 2012, p. 09

²⁷⁵ Ver exceções estabelecidas entre os diversos tipos de estrangeiros.

²⁷⁶Conseil Constitutionnel, 22 Janv. 1990, n.89-269 DC

²⁷⁷ Conseil Constitutionnel, 20 Nov. 2003, n.2003-484 DC

²⁷⁸Notamment dans la liberté d'aller et venir Voir: Conseil Constitutionnel, 20 Nov. 2003, n.2003-484 DC

principalement un processus d'immigration, a eu comme conséquence l'énorme augmentation de la présence des blancs européens et, plus tard, des noirs africains.

Ultérieurement, ce mouvement débouché sur une situation, où les trois populations qui habitaient au Brésil, ont établi un processus de convivence et d'entrecroisement. D'un autre côté, ce mélange de races qui résulte dans la population brésilienne, n'a pas réduit le clair aspect raciste et ségrégateur de la société brésilienne.

La « convivence » et le mélange entre les peuples n'a jamais donné priorité à la ségrégation raciale et économique où le blanc européen avaient une citoyenneté qui le différenciait des noirs et des autochtones.

Il reste à ces deux groupes, comme l'immigrant en France, l'unique option de s'assimiler, sous peine de souffrir les conséquences d'une législation qui est le reflet de ce processus historique négatifs qui nous analyserons ci-dessous.

§1) Le sens d'un État métis: l'assimilation

Comme en France, la constitution du peuple brésilien est directement liée à sa formation en tant qu'État-nation et sa relation conséquente avec la diversité culturelle. Toutefois, il y a une différence nodale avec le modèle français: l'influence de la colonisation.

C'est la colonisation qui définit fortement la constitution d'un modèle d'État. Même si elle valorise et favorise le métissage, elle se constitue aussi dans une version d'un modèle assimilationniste qui a comme objectif principal le blanchiment de son peuple et l'exclusion postérieure (ou l'extermination) de ses couches indiennes et noires du corps de la population²⁷⁹. Contrairement à la France, ce n'est pas l'immigrant qui est l'ennemi commun, le sujet qui doit être dompté. Ce sont le noir et l'indien natifs brésiliens qui ont les éléments qui surgissent comme une menace à l'homogénéité nationale et culturelle.

Le métissage devient alors un instrument d'homogénéisation de l'État. En principe, il était acceptable que l'État soit mélangé, à condition que ce processus mène à un blanchissement de la population *à posteriori*. Pas très bien dit : à mieux

²⁷⁹ Lilia Moritz Schwarcz et Renato da Silva Queiroz (ed), *Raça e Diversidade*, São Paulo, Edusp, 1996, p. 172.

exprimer C'était l'objectif principal de l'État brésilien. Et c'est justement parce qu'il possède cet objectif que l'État a un modèle hiérarchique de droits qui ne se préoccupe pas du respect de la diversité culturelle et raciale et qui se terminera dans la perpétuation d'inégalités économiques.

Pour Caio Prado Junior, la complexité de la formation brésilienne doit être comprise en regardant vers son passé colonial. C'est ainsi, rapporte l'auteur, que nous comprendrons le sens de la colonisation nationale. Cette colonisation fait en effet partie d'un plus grand contexte, l'expansion maritime européenne. Cette expansion est connue pour avoir fait partie du contexte économique européen dans les XVe et XVIe siècles. Le Portugal cherche de nouveaux itinéraires commerciaux et essaie de rééquilibrer les relations économiques internes du continent Européen. Géographiquement bien situés, les lusitaniens sont les pionniers dans l'expansion maritime. Ils ont été suivis par les Espagnols qui ont été les premiers de l'Occident à trouver des terres. Le Portugal vient ensuite, après des voyages commerciaux réussis vers l'Orient. Ainsi, ils arrivent aux terres qui, plus tard seront appelées de Brésil.²⁸⁰

Pour Prado, tous les événements du XVe siècle, connus comme "découvertes" sont, dans le fond, une partie de plus d'un "chapitre de l'histoire du commerce européen"²⁸¹. Ce n'est qu'une autre entreprise commerciale et sa raison n'est que l'exploitation de l'Afrique, de l'Inde et de l'Amérique. "C'est toujours comme des trafiquants que plusieurs peuples d'Europe aborderont chacune de ces entreprises que leur offriront leurs initiatives, leurs efforts, le hasard et les circonstances du moment où ils se trouvaient."²⁸²

Parmi les diverses caractéristiques de cette entreprise commerciale, on est frappé par le manque d'intérêt pour peupler les nouvelles terres. L'intérêt économique prédomine et il en résulte un mépris initial pour l'Amérique vide. Inversement, il imprime la valeur vers l'Orient, ou l'activité commerciale pourrait être mieux exploitée, à travers un grand marché fournisseur de produits naturels valorisés en Europe.

²⁸⁰ Caio Prado Junior, *História Econômica do Brasil*, 46^a reimpressão, São Paulo, Ed. Brasiliense, 2004, p.14.

²⁸¹ Caio Prado Junior, *Formação do Brasil Contemporâneo*, 23^a ed, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1994, p.22

²⁸² Idem p.23

Le seul objectif de l'occupation était d'agir comme une pièce apportée dans l'engrenage des routes commerciales maritimes qui servait pour recevoir uniquement des "agents commerciaux, fonctionnaires et des militaires de défense". Au contraire, la population est l'œuvre de la contingence ; cela n'aurait pas pu être autrement à une époque où l'Europe ne s'était pas totalement récupérée des grands ravages de la population provoqués par la peste.²⁸³

En réalité, la colonisation a été le résultat de la constatation que ces quelques entreprises commerciales, avec un petit groupe de personnes strictement lié au commerce, l'administration de la colonie et la défense n'étaient pas suffisantes pour atteindre la potentialité souhaitée de l'activité économique exploratoire. En Amérique, il fallait constituer une base plus solide capable d'approvisionner et de maintenir les entreprises qui organisaient la production qui intéressait à le commerce."²⁸⁴

La colonie serait ainsi l'amélioration de l'entreprise, un espace commercial du colonisateur, un lieu où le colon possède une nature "généreuse en ressources exploitables de grande valeur commerciale", ajoutée au recrutement d'un corps d'individus qui appartiennent à des races considérées inférieures tels que les autochtones et les noirs africains transportés depuis leur continent.

La population de la colonie portugaise ci-après dénommée Brésil²⁸⁵ se constitue comme le résultat du besoin de l'amélioration de l'exploitation économique de la colonie de la part de l'européen blanc qui, pour cela, utilise deux autres nouvelles races et ses diverses cultures, le noir et l'indien²⁸⁶. Selon Furtado, "depuis le début, l'esclavage a révélé être une condition de survie pour le colon européen sur la nouvelle terre."²⁸⁷

Pour Prado, "dans le plan mondial et international, la colonisation des tropiques prend un aspect d'une grande entreprise commerciale plus complète que les anciennes, mais toujours avec la même caractéristique, celle d'explorer les

²⁸³ Caio Prado Junior, 1994, p.24

²⁸⁴ Idem p. 24

²⁸⁵ Pour une étude de l'origine du nom du Brésil, voir: Pero de Magalhães Noronha, História da província de Santa Cruz a que vulgamente chamamos Brasil, Lisboa. Biblioteca Nacional, 1576.

²⁸⁶ Selon Florestan Fernandes, "plusieurs groupes tribaux ethniquement distinctes vécu au Brésil pendant lapériode de laconquête". Pour plus de détails, voir: Florestan Fernandes, A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios, 2^a ed, São Paulo, Global Editora, 2009. Sur le noir, voir: João José Reis, *Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão*, Tempo, Rio de Janeiro, vol. 2, n°. 3, 1996, p. 7-33.

²⁸⁷ Celso Furtado, *Formação Econômica do Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 2003, p.47

ressources naturelles d'un territoire vierge au profit du commerce européen.” L'auteur conclut: “C'est le vrai sens de la colonisation tropicale.”²⁸⁸

Comme une lave corrosive, ce sens élargit et influe sur tous les aspects des relations ethniques au Brésil. Il se dilate et se déplace du sens économique et atteint la forme décisive les relations sociales et culturelles. Nous croyons que jusqu'à présent, c'est ce sens qui marque les relations entre les races et l'État brésilien. Nous l'expliquerons ci-dessous.

Pour l'exploitation économique complète, la pénurie de main-d'œuvre a été une des plus grandes difficultés trouvées. L'idée d'utiliser les indiens pour occuper l'espace des travailleurs esclaves s'est montrée erronée. Ceux-ci n'ont pas été considérés assez capables de garantir le succès des entreprises agricoles spécialisées dans la fabrication du sucre, la première activité choisie pour être la principale au début de la colonisation.²⁸⁹ Comme solution, l'importation d'esclaves noirs a été considérée comme une alternative et, plus tard, elle a été pleinement appliquée. Cette “importation”, fruit d'un besoin économique, “a vraisemblablement formé la composition et la structure de la société et le commerce du sucre a donné au Brésil sa raison d'être”²⁹⁰

Cela n'a pas empêché qu' “en raison du manque de main d'œuvre ou du choix d'une base géographique inadéquate”, les colons qui étaient en difficulté économique concentraient tout leur effort dans la “chasse” aux indiens pour les asservir, constituant ainsi, “la première activité stable des groupes de population non dédiée à l'industrie du sucre ”.²⁹¹

L'importance de la participation des noirs et des indiens dans la composition économique brésilienne est incontestable et les transformations ultérieures de l'économie nationale n'ont pas changé l'augmentation de la nécessité de la participation d'un plus grand contingent d'esclaves. Cette réalité avance pendant des siècles et devient une partie des relations sociales brésiliennes. L'esclavage est la réalité connue et vécue par les membres de l'espace territorial pendant toute sa colonie, pendant l'indépendance et dure presque jusqu'à la

²⁸⁸ Caio Prado Junior, 1994, p. 31

²⁸⁹ Pour plus de détails, voir: John Monteiro, *O escravo índio, esse desconhecido*, In: Índios do Brasil. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto (1994), p.105-120.

²⁹⁰ Stuart B. Schwartz, *Gente da terra brasileira da nascão. Pensando o Brasil: a construção de um povo* In: Carlos Guilherme Mota (ed) *Viagem Incompleta: a experiência brasileira*, 3ª ed, São Paulo, Editora Senac, 2009, p. 108.

²⁹¹ Celso Furtado, 2003, p.48

République.²⁹² L'asservissement des indiens s'approfondit pendant tout le XVIIe siècle²⁹³.

L'exploitation et l'extermination de plusieurs ethnies qui composaient la race indienne et l'importation et l'esclavage de plusieurs communautés d'Afrique ont pour résultat, dans les deux peuples, l'impression d'un sens unique pour leur existence sur des terres brésiliennes: les deux ne sont que des produits, des objets, dont la raison de l'existence se justifie seulement dans la mesure où leurs corps sont utilisés comme des instruments pour la construction de l'opulence économique du colonisateur portugais. Donc, les deux sont des individus de seconde catégorie, sans droits constitués ou sans valeur par rapport au blanc dominant, sans valeur culturelle, sociale ou même humaine.

Au XVIIIe siècle, par exemple, la population noire et esclave n'était pas considérée "comme faisant partie de la République". Mais pire, "ils étaient vus comme une force de travail nécessaire, des ennemis internes et une menace possible." Il est évident que cette menace atteignait le métis. Ce groupe de population était considéré comme éminemment disqualifié et a été chaque fois plus "séparé et différencié" par rapport à la société blanche.²⁹⁴ Enfin, la population était un tas de races mélangées qui se démarquaient beaucoup plus par les différences que par les similitudes.

Mais comment cette relation entre plusieurs peuples, une relation initialement strictement économique mais fatalement sociale et culturelle, a-t-elle pu se répercuter dans la constitution d'un peuple d'un possible état brésilien ? Quels ont pu en être les effets ?

Dans une société où les races étaient vues comme une main d'œuvre, l'apparition du métis qui en est un résultat naturelle dans la mesure où les ethnies vivaient géographiquement beaucoup plus proches et partageaient les espaces territoriaux pour les plus différentes raisons, spécialement le travail dans l'agriculture et plus tard, les mines.

Le métissage était une question préoccupante pour les élites dominantes. Il n'était pas possible de considérer la formation d'un pays de personnes mélangées

²⁹² Pour plus de détails, voir: Hebe Maria Mattos, *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*, 2 ed°, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.

²⁹³ Pour plus de détails, voir: Manuela Carneiro da Cunha (ed), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

²⁹⁴ Stuart B. Schwartz, 2009, p.115

sans une identité ethnique commune, unique et qui dévoilait son lien direct avec la partie “plus évoluée”, l’élite, les “leaders” des races impliquées dans la formation culturelle brésilienne.

La solution pour “équilibrer” et composer un état-nation digne de ce nom se fait avec la mise en œuvre d’un processus d’“assimilation” où le blanchiment de la nation était l’objectif principal²⁹⁵. Il était nécessaire de s’approcher du phénotype Européen.

Pour cela, il suffisait que la “partie blanche” des races qui occupaient l’alors ex-colonie “absorbe” les anciens esclaves et les vassaux, c’est-à-dire, les races inférieures “en les perfectionnant”.²⁹⁶ C’est la devise du processus d’intégration brésilienne: le mélange des races, le métissage, n’a de sens que lorsqu’elle est comprise comme un processus accepté et stimulé par les élites politiques brésiennes afin de faire prévaloir la race blanche, dominant culturellement et génétiquement les races considérées des “instruments de travail”. L’acculturation de ces peuples inférieurs était nécessaire.

L’idée de la supériorité de la race blanche, cadre de l’interprétation sociale commune à tout le processus qui guide la relation sociale et culturelle au Brésil depuis sa colonisation, justifie cette pensée. Cette position “a conformé la plupart des positions des intellectuels et des politiciens”. Il fallait “régénérer (...) les composants ethniques qui ont fondé le Brésil et la production effective d’un type brésilien plus eugénique.”²⁹⁷

Selon Skidmore, la thèse était fondée sur deux hypothèses. La première supposait que la population noire devenait plus petite en raison de la rétraction des naissances menacées par les maladies. La deuxième hypothèse était fondée sur la croyance que le mélange des races menait “naturellement à une population plus claire, d’une part parce que les gènes plus blancs étaient plus forts et d’une autre part parce que les personnes choisissaient des partenaires dont la peau était plus claire.” La préoccupation était d’éviter la formation des métis considérés

²⁹⁵ Andreas Hofbauer, *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*, São Paulo, Editora Unesp, 2006

²⁹⁶ Holston, 2013, p. 103

²⁹⁷ Jair de Souza Ramos, *O Brasil sob o paradigma racial*, In: Sérgio Pena (org), *Homo brasiliis: Aspectos genéticos, linguísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro*, Ribeirão Preto, FUNPEC, 1992, p.139

“dégénérés” et “forger une population métis en bonne santé qui deviendrait chaque plus blanche culturellement et physiquement.”²⁹⁸

Pour Holston, il y a au moins trois manières de mettre en pratique ce processus de métissage dans le but de blanchiment. La première stimulait le mélange des races comme une stratégie pour que les terres des autochtones puissent être appropriées et pour que tous les types d’identités autochtones ou africaines soient détruits. La stratégie comprenait “un ensemble important de mesures établies en 1757 par l’Annuaire des indiens”. La deuxième stratégie, le blanchiment proprement dit, consistait dans le résultat de l’influence du racisme scientifique et du darwinisme social européen sur les intellectuels brésiliens. Selon cette ligne, “la dégénération du métissage est atténuée par un processus opposé, également inhérent à certains types de races, (...) basé sur la génétique (essentiellement parce que les gènes blancs étaient considérés plus forts) résultant en la suppression finale des mouvements noirs et autochtones dans la nation”. Une troisième version croyait dans le potentiel de l’hybride et était défendue par Boniface, où la composition mélangée serait “une forme d’améliorer la race blanche ainsi que d’autres.”²⁹⁹

Sans entrer dans une analyse critique de ce mouvement, l’idée de métissage où la race blanche prédomine par rapport aux autres races a apporté des résultats sur la constitution du peuple comme composante de l’État brésilien. Tout ce processus fait que le Brésil apparaît comme une nation distincte, “comme un nouveau mutant, reporté de propres caractéristiques, mais lié par les gènes à la matrice portugaise, dont les possibilités insoupçonnées d’être et de se développer ne se réaliseraient pleinement qu’ ci ». Cependant, «cette nouvelle ”unité ethnique basique ne signifie aucune uniformité.”³⁰⁰

La nouvelle réalité est, à vrai dire, le résultat d’ “un processus continu et violent de l’unification politique, obtenu par l’effort délibéré de suppression de toute identité ethnique en désaccord et de répression et oppression de toutes les tendances pratiquement séparatistes.”³⁰¹

²⁹⁸ Thomas Skidmore, *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012, p. 111.

²⁹⁹ Holston, 2013, p.106

³⁰⁰ Darcy Ribeiro, *O povo Brasileiro*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006, p. 18

³⁰¹ Ribeiro, 2006, p. 20.

Selon Ribeiro, ce processus de l'unification de diverses matrices n'a pas débouché sur une société multiethnique: "même après avoir survécu dans la physionomie somatique et dans l'esprit des brésiliens, les signes de leur diversité ne construisaient pas dans les minorités les antagonismes raciaux, culturels ou régionaux, liés à des loyautés ethniques qui disputent la nation."³⁰²

Pour l'anthropologiste, le Brésil ne serait donc pas un état multiculturel. Le pays serait "une ethnie nationale, un peuple-nation" et s'"intègre dans une unique ethnie nationale, constituant ainsi un seul peuple incorporé dans une nation unifiée, un État uniethnique."³⁰³

Cette constatation, même si elle est correcte, ne décourage pas l'hypothèse défendue ici que cette constitution uni-ethnique a été et est toujours structurée dans une perspective qui favorise le blanc plutôt que les deux autres deux races qui composent l'État. Même si le pays a pu devenir essentiellement porteur d'une culture nationale commune, il a été constitué par l'oppression et la disqualification sociale des races et, par conséquence, au détriment des cultures indienne et noire.

L'État brésilien, avant d'être uni-ethnique, ou peut-être pour devenir uni-ethnique (homogénéisés) à la façon dont les élites nationales le voulaient pendant toute la formation de l'Etat-Nation, est un État extrêmement assimilationniste et répressif, léguant aux cultures dérivées d'autres matrices raciales le rôle de disqualifiées, lorsqu'elles n'étaient pas illégales.³⁰⁴

Nous sommes devant un État qui a réussi à homogénéiser sa population en la constituant dans un peuple avec une identité nationale commune. Cependant, nous devons souligner que cette construction a été faite par la répression radicale des cultures appelées inférieures.

Cette relation de plus de cinq cents ans est toujours incroyablement marquée dans le Brésil actuel, certes pas dans la même mesure que les relations

³⁰² Selon l'auteur "apesar de sobreviverem na fisionomia somática e no espírito dos brasileiros os signos de sua múltipla ancestralidade, não se diferenciaram em antagônicas minorias raciais, culturais ou regionais, vinculadas a lealdades étnicas próprias e disputantes de autonomia frente a nação". Voir: Ribeiro, 2006, p.18

³⁰³ Ribeiro, 2006, p.20

³⁰⁴ Commerce est le cas de la capoeira, un combat (et l'art), originaires d'Afrique noire considérées comme illégales pendant de nombreuses années dans le pays. Ou certaines religions d'origine africaine, qui souffrent encore des attaques violentes qui détruisent leurs lieux de culte. Pour plus de détails, voir: Vagner Gonçalves da Silva, *Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo*, Mana, vol.13, n.1, 2007, pp. 207-236

du début de la colonisation ou pendant l'indépendance, mais plutôt dans le continuel et répété manque de respect envers les valeurs de ces deux races qui n'ont pas été complètement assimilées et conservent toujours, par leurs héritiers directs, des valeurs culturelles et sociales que l'État brésilien ne reconnaît pas. Ou, lorsqu'il reconnaît, il voit un avantage au lieu de voir le droit. Comme résultat, nous pouvons affirmer, dans le sillage de Holston, que la citoyenneté brésilienne est profondément inégale.

Au Brésil, cette constitution uni-ethnique n'est pas liée à une idée de négation de droit de la citoyenneté nationale. Le Brésil n'a jamais refusé la citoyenneté nationale pour des raisons raciales ou religieuses.³⁰⁵ Toutefois, cette ouverture n'a pas nécessairement eu pour résultat la mise en œuvre d'une citoyenneté égalitaire pour tous les individus qui occupent le territoire. Pour Ribeiro, "en effet, les classes riches et les pauvres se séparent des autres par des distances sociales et culturelles presque aussi grandes que celles qui existent entre des peuples différents"³⁰⁶.

Au Brésil, l'État brésilien a formulé un "système de distribution différencié de droits", selon Holston "basé sur des différences sociales non inhérentes à la définition de citoyenneté nationale ; l'État était discriminatoire à l'égard des citoyens dans différentes catégories de droits inégaux, privilèges, immunités et pouvoirs."³⁰⁷

Depuis ses premières constitutions, l'État brésilien a établi qu'il suffisait que l'individu soit considéré libre pour que son droit d'être citoyen soit garanti. La constitution impériale, par exemple, exigeait seulement le lieu de naissance et l'état civil, la liberté, comme critère déterminant pour la citoyenneté. Cependant, cette définition ne garantissait absolument pas un accès libre "à l'ensemble des droits impliqués dans l'affiliation." Résultat: tous les brésiliens composaient l'Etat-Nation, mais ils n'étaient pas des citoyens égaux.³⁰⁸ Évidemment, la position des occupants d'une couche sociale qui étaient destinés à une certaine sous-citoyenneté a été réservée aux indiens et aux noirs, même libres : une sous-citoyenneté légalisée par le droit et légitimée par la société.

³⁰⁵ James Holston, *Cidadania Insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2013, p.97

³⁰⁶ Ribeiro, 2006, p. 194

³⁰⁷ Holston, 2013, p. 98

³⁰⁸ Holston, 2013, p. 102

Dans ce sens, Hoston considère la citoyenneté brésilienne inclusive et “inégaie”. Inclusive parce que “personne n’était exclu de l’incorporation générale dans le pays basé sur la race ou la religion”. Mais inégaie, puisque “la majorité des citoyens libres subissait d’une grande variété de limitations et civiles dans leur citoyenneté, pour lesquelles races, genres et religions étaient parfois spécifiés comme un critère indigne.”³⁰⁹

Comme il se doit, deux groupes souffrent remarquablement des “limites de l’affiliation brésilienne”. Les indiens, par exemple, contrairement aux États-Unis, n’ont jamais eu leurs nations reconnues et ils ont toujours été considérés comme de simples vassaux de l’homme blanc. L’État brésilien a toujours refusé de considérer et de permettre l’existence de “nations dans la nation”.

D’autre part, il “a considéré la spécificité ethnique et la caractéristique autochtone comme une condition temporaire qui disparaîtrait lorsque les indiens deviendraient civilisés et entièrement brésiliens.”³¹⁰ En conséquence, leurs terres n’ont jamais été considérées par l’État, colonial ou national, comme leur appartenant. Ces terres ont toujours été vues comme un bien public utilisé en usufruit.

La constitution d’une couche sociale hiérarchiquement inférieure composée par des noirs et des indiens et que même avec l’acquisition des droits pendant l’histoire, n’a pas ses valeurs culturelles respectés constituant une sous-citoyenneté qui marque encore aujourd’hui les relations entre les races dans l’Etat brésilien.

Cette constitution de la société brésilienne, où les héritiers de ce peuple occupent différents lieux sociaux, contraste avec la législation qui, initialement sécrétaire, aujourd’hui peut être considéré comme égalitaire.

Cette caractéristique rend l’étude de l’inclusion culturelle au Brésil encore plus complexe. Nous devrions noter que même avec l’émergence d’un droit fondé sur le respect de la diversité ethnique et culturelle, le processus de suppression (ou de son contraire, l’assimilation), règnent encore comme des faits sociaux qui ont besoin de nouvelles perspectives à traiter.

³⁰⁹ James Holston, *Cidadania Insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2013, p.102

³¹⁰ Holston, 2013, p. 107

La loi brésilienne, son progrès et de son stade actuel, c'est ce que nous allons voir ci-dessous

§2) La politique publique d'intégration brésilienne

Il y a deux groupes qui ont souffert principalement des pertes innombrables à cause de leur identité culturelle au sein de la société brésilienne. Ce sont les populations autochtones et noires qui ont connu les contradictions les plus profondes d'une nation qui n'a pas transformé la construction de l'identité multiculturelle en inclusion.

L'exclusion de la citoyenneté confirmée ci-dessus par James Houlston est démontrée clairement quand nous commençons à analyser de plus près les raisons et les résultats de la construction des normes juridiques qui traitent les minorités ethniques au Brésil.

Toute législation, même avec les meilleures intentions, semble visiblement qu'elle considère encore ces peuples comme un corps d'individus qui, pour de différentes raisons, a besoin de la tutelle de l'État pour vivre.

Paradoxalement, la même législation semble comprendre, à plusieurs moments, que les restrictions de liberté possibles de ces peuples sont nécessaires pour qu'ils puissent enfin être plus autonomes.

Avec un historique de positions qui sont initialement exclusifs à un texte constitutionnel qui produit un ensemble de normes plus démocratiques, mais incapables de restaurer une position minimale de l'inclusion à travers la citoyenneté, le noir et l'indien brésilien sont aujourd'hui clairement un groupe de personnes qui ont un espace très restrictive dans le cadre de la législation brésilienne.

Malgré les avancées du texte constitutionnel et les réalisations qui en découlent, nous pouvons encore dire avec tranquillité que la législation brésilienne a besoin de faire plusieurs pas vers une véritable politique d'inclusion des groupes ethniques minoritaires.

La caractéristique programmatique du texte constitutionnel du Brésil³¹¹, à son tour, a donné lieu à de bonnes pratiques et a donné l'opportunité à des législations inclusives possibles, mais malheureusement, aujourd'hui encore, nous ne pouvons pas célébrer des progrès significatifs.

D'autre part, le texte constitutionnel lui-même possède encore des vestiges des institutions qui sont l'expression la plus claire de la relation corrosive entre l'État du Droit brésilien et les peuples culturellement minoritaires.

Ces caractéristiques et les contraintes découlant de cette réalité seront le thème abordé à la fin de ce chapitre. Le but ici est de démontrer que, malgré les victoires importantes de la Constitution de 1988, notre législation est encore très fragile et exclusive avec les minorités culturelles brésiliennes, en particulier les Indiens (A) et les noirs (B).

A) Autochtones

Depuis le XVIII^e siècle, avec l'expédition qui était connue comme le Répertoire des indiens par le Marquis de Pombal, la législation brésilienne se montrait clairement assimilationniste par rapport à ses minorités ethniques. Dans ce cas, en particulier, le droit se préoccupait de la façon dont le blanc devait établir des relations et traiter ce groupe.³¹²

Toute la production juridique élaborée au Brésil est le reflet de deux caractéristiques importantes. Elle est assimilationniste et restrictive de droits. Un assimilationniste fondé, comme nous l'avons signalé antérieurement, dans un idéal que les indiens et les noirs étaient des races inférieures qui, pour être "améliorées", devaient non seulement être insérées dans la culture de l'explorateur-dominant européen, mais plutôt "mélangées" à travers des mariages entre les races.

³¹¹ José Joaquim Gomes Canotilho, *Constituição dirigente e vinculação do legislador: contributo para a compreensão das normas constitucionais programáticas*, Tese de doutoramento em Ciências Jurídico-Políticas apresentada à Fac. de Direito da Univ. de Coimbra, 1983

³¹² Rita Heloísa de Almeida, *O diretório dos índios: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII*, Brasília, Editora UnB, 1997.

Ce mariage, tel que divulgué par Pombal, était une importante “stratégie politique de colonisation et développement de la colonie, ce qui a consolidé progressivement l'idée d'intégration dans la société et l’“évolution” des indiens”³¹³

Nous pouvons dire le même en ce qui concerne les missions religieuses. Depuis leur début dans la période coloniale, elles avaient aussi l'intention de changer la culture des indiens, en établissant un processus qui avait comme fonction l'idée de civiliser ce peuple.³¹⁴

Toute la production du cadre juridique concernant les minorités nationales est, avant tout, un processus de reproduction d'une perspective idéologique.

En considérant l'idée que la société occidentale moderne est porteuse de connaissances qui sont plus évoluées par le fait d' “être scientifiques”, le mode de vie doit être un objet de désir de la part de tous les groupes³¹⁵.

Par conséquent, il est naturel de chercher à étendre à d'autres peuples la façon dont ils vivent et permettre ainsi toute cette importante réalisation. Assimiler devient donc une conséquence non seulement inhérente, mais aussi bénéfique du projet politique portugais pour l'autochtone.

Cette caractéristique assimilationniste et guidée dans l’“intégration pour le salut” au Brésil peut encore être identifiée par le Statut des indiens, (Loi 6001/73). Ce statut, malgré les progrès dans d'autres législations est toujours en vigueur et exprime clairement les raisons de l'État brésilien avec ces peuples.

Dans son premier article, le Statut précise déjà que la raison de cette norme est, entre autres, protéger et intégrer ces groupes dans la “communauté nationale”³¹⁶

Diverses politiques adoptées par l'État brésilien à l'égard des indiens, par exemple, sont essentiellement otages d'une conception que tous les droits autochtones sont de véritables menaces à l'unité nationale et la sécurité lorsque

³¹³ Violeta Refkalefsky Loureiro, *Desenvolvimento, Meio Ambiente e Direitos dos índios: da necessidade de um novo Ethos Jurídico*, São Paulo, Revista Direito GV, n° 6, vol 2, 2010, p.504

³¹⁴ Voir: Maxime Haubert, *Índios e jesuítas no tempo das missões: séculos XVII-XIII*, Companhia das letras, 1990.

³¹⁵ Boaventura de Sousa Santos, *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*, Novos Estudos - CEBRAP, n°79, p. 71-94, 2007

³¹⁶ Art. 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional. Parágrafo único. Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei. Voir: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm

leurs terres sont situées sur la frontière, ou comme des obstacles à l'intégration nationale, lorsque leurs terres sont au milieu du territoire brésilien.

Aujourd'hui, ce courant assimilationniste apparaît également d'une nouvelle manière. Même s'il n'a construit aucun argument contre la reconnaissance des différences ethniques et raciales, il focalise ses revendications dans des positions qui sont clairement préjudiciables aux intérêts de ces mêmes groupes.

Pour les indiens, le conflit tourne justement autour d'une fausse dichotomie entre le développement économique et la limitation de l'utilisation du territoire brésilien en raison de la protection des terres autochtones.

Jusqu'à la Constitution de 1988 au Brésil, toutes les législations sur l'indien étaient dans le programme de l'institut de tutelle. L'institut de tutelle, à son tour, exprimait clairement l'"attitude autoritaire et centralisante" de la législation autochtone promue par la dictature militaire³¹⁷. Cette institution juridique comprenait que tous les indiens étaient relativement incapables d'exercer leurs droits. Ainsi, tout sujet qui avait une relation directe ou indirecte avec des communautés autochtones au Brésil devait passer par le crible de l'État, ici représenté par la Fondation nationale de l'indien (FUNAI).³¹⁸

Cependant, la tutelle n'était qu'un instrument utilisé par l'État brésilien pour intervenir dans des affaires qui sont d'intérêt général et restreint aux indiens, gardant leurs positions et leurs opinions sur tous les différents thèmes, y compris sur leur vie privée.

D'autre part, cette position attire des adversaires. C'est la soi-disant "ligne théorique et idéologique" qui soutient que les indiens, et ici, nous ajoutons les noirs qui vivent dans les communautés de quilombos, doivent être reconnus comme ayant une culture qui leur est particulière et en plus de leur droit de vivre pleinement leur culture, il y a un certain nombre de raisons qui justifient la protection de leurs droits collectifs à leur terre.³¹⁹

³¹⁷ João Pacheco de Oliveira, *Sem a Tutela, uma nova Moldura de Nação*, In: Ruben George Oliven, Marcelo Ridenti, Gildo Marçal Brandão, *A constituição de 1988 na Vida Brasileira*, São Paulo, Hucitec, 2008 p. 251

³¹⁸ Ana Valéria Araújo, Sergio Leitão, *Direitos indígenas: avanços e impasses pós 1988*, In: Antonio Carlos de Souza Lima e Maria Barroso Hoffmann (ed), *Além da tutela: Bases para uma nova política indigenista III*, São Paulo, Contra Capa, 2002 p. 25

³¹⁹ Violeta Refkalefsky Loureiro, *Desenvolvimento, Meio Ambiente e Direitos dos índios: da necessidade de um novo Ethos Jurídico*, São Paulo, Revista Direito GV, nº 6, vol 2, 2010, p.504

Nous pouvons dire que les droits des indiens sont dans notre législation depuis 1609. C'est avec la Charte Régia et plus tard avec la Charte d'avril 1980 qui affirmaient les indiens comme les "seigneurs primaires et naturels" de leurs terres que le droit brésilien a exprimé en premier sa position sur le thème.³²⁰

Pour Manuela Carneiro da Cunha: "Il est vrai que pendant la colonie, les terres intéressaient beaucoup moins que le travail autochtone. Mais jusqu'à quand la focalisation de cet intérêt s'est inversée dans le milieu du XIXe siècle, et que moins que des esclaves, s'ils veulent des titres sur les terres, le respect est toujours le principe"³²¹. Pour contourner ce principe, un autre artifice est utilisé: l'identité des indiens est retirée. D'où la force de l'institut de tutelle. Sans identité, il n'y a pas d'indiens. Sans indiens, il n'y a pas de limitations à l'occupation de leurs terres.

En ce qui concerne les Constitutions, la première à aborder la question était celle de 1934, introduisant les droits de propriété des peuples autochtones sur leurs terres.³²² Depuis alors, cette caractéristique a été maintenue par tous les textes constitutionnels.³²³

Nous comprenons dans cet ensemble de normes que les textes constitutionnels ont toujours dispensé une attention à une protection possible des droits des autochtones. Cependant, le même État qui les protégeait, les contrôlait et empêchait l'exercice de ces droits sous une forme pleine, ce qui limitait l'autonomie de ces individus et donc de ces peuples.

Telle était la réalité du brésilien concernant les autochtones tout au long de leur histoire. Avec une position extrêmement restrictive tout en étant condescendant, le droit national a seulement changé ses paramètres au XXI siècle.

Et ils ont changé à partir de la démocratisation, avec l'entrée en vigueur de la Constitution de 1988. C'est elle qui a facilité de nombreux progrès démontrés au cours des dernières années. D'une manière jusqu'alors inédite, elle a permis de briser le paradigme de la négation du droit de jouir des droits par les groupes sociaux, tels que les culturels.

³²⁰ Beatriz Perrone-Moisés, "Inventário da Legislação Indigenista 1500-1800", in Manuela Carneiro da Cunha (org.), "História dos Índios no Brasil", São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

³²¹ Manuela Carneiro da Cunha, *O futuro da questão indígena* Estudos Avançados [online], 1994, vol.8, n.20, p. 127

³²² Art 129 - Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem. permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las. Voir: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm

³²³ Carneiro da Cunha, 1994, p. 127

Le nouveau texte constitutionnel a permis de reconnaître les droits collectifs, comme le droit à l'environnement et au patrimoine culturel. Une autre avance du texte légal, et ici, c'est très important pour les deux groupes que nous analysons, c'était la rupture avec le principe qui "a mené toute la politique autochtone des cinq cents ans de contact, c'est-à-dire, l'intégration."³²⁴

Grâce à ce grand changement, les indiens ont pu continuer à être des indiens, rompant avec l'assimilationisme dispersé et a permis que ces mêmes peuples puissent enfin avoir leur propriété garantie par rapport aux droits collectifs.³²⁵

Parallèlement, le nouveau Code civil brésilien 2001 a éliminé le dispositif du Code Civil précédent³²⁶ sur la capacité des indiens. En avril 2004, la ratification de la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail de 1989 a proposé le concept des peuples autochtones qui a été adopté par la législation brésilienne par l'internalisation du texte international.³²⁷

Ainsi, pour la première fois, il y a un concept clair des peuples autochtones, surpassant jusqu'alors la seule source proposant des définitions des sujets de cette minorité ethnique.³²⁸

Ainsi, le concept de peuples autochtones est défini et surmonte la préoccupation des militaires et diplomates brésiliens que la possible définition

³²⁴ Carlos Marés, *As novas questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os índios*, In: Antônio Carlos de Souza Lima e Maria Barroso Hoffmann (ed), *Além da tutela: Bases para uma nova política indigenista III*, São Paulo, Contra Capa, 2002, p. 50

³²⁵ Carlos Marés, 2002, p. 51

³²⁶ Art. 6. São incapazes, relativamente a certos atos (art. 147, n. 1), ou à maneira de os exercer:

I. Os maiores de dezesseis e menores de vinte e um anos (arts. 154 a 156).

II. As mulheres casadas, enquanto subsistir a sociedade conjugal.

III. Os pródigos.

IV. Os silvícolas.

Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, e que cessará à medida de sua adaptação

³²⁷ Voir: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm .Sur le Thème, voir aussi: Christian Courtis, *Anotações sobre a aplicação da Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas por tribunais da América Latina*, Sur, *Revista Internacional de Direitos Humanos*, vol6, nº10, 2009.

³²⁸ Art. 3º Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;

II - Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados.

aide dans le processus de "balkanisation" et la fragmentation du pays³²⁹, puisque l'article affirme clairement que, "L'emploi du terme peuples dans la présente convention ne peut en aucune manière être interprété comme ayant des implications de quelque nature que ce soit quant aux droits qui peuvent s'attacher à ce terme en vertu du droit international"³³⁰.

En ce qui concerne la question des terres autochtones, aujourd'hui encore, le thème est sensible et objet de grande discussion et d'importants progrès ont également été observés, surtout sur la question de la reconnaissance des droits territoriaux. Ici, le rôle du Décret n. 1175 de 1995 est important dans la mesure où il permet la manifestation de toute partie intéressée de contester la démarcation.³³¹

Cependant, et malgré les progrès qui doivent être célébrés, ce qui est observé est un processus qui reproduit encore socialement l'idée de la supériorité scientifique diffusée depuis des siècles, puisqu'essentiellement une grande partie des contestations est faite en questionnant la légitimité des rapports d'identification produits par les anthropologues responsables pour caractériser les terres à être délimitée.³³²

Il nous semble que malgré les décisions vraiment paradigmatiques pour garantir le droit des indiens, comme le résultat de la démarcation de terres de la réserve Raposa Serra do Sol, nous devons encore repenser au Droit par rapport à la démarcation des terres autochtones³³³.

³²⁹ João Pacheco de Oliveira, *Sem a Tutela, uma nova Moldura de Nação*, In: Ruben George Oliven, Marcelo Ridenti, Gildo Marçal Brandão, *A constituição de 1988 na Vida Brasileira*, São Paulo, Hucitec, 2008 p. 259

³³⁰ Article 1

1. La présente convention s'applique:

(a) aux peuples tribaux dans les pays indépendants qui se distinguent des autres secteurs de la communauté nationale par leurs conditions sociales, culturelles et économiques et qui sont régis totalement ou partiellement par des coutumes ou des traditions qui leur sont propres ou par une législation spéciale;

(b) aux peuples dans les pays indépendants qui sont considérés comme indigènes du fait qu'ils descendent des populations qui habitaient le pays, ou une région géographique à laquelle appartient le pays, à l'époque de la conquête ou de la colonisation ou de l'établissement des frontières actuelles de l'Etat, et qui, quel que soit leur statut juridique, conservent leurs institutions sociales, économiques, culturelles et politiques propres ou certaines d'entre elles.

2. Le sentiment d'appartenance indigène ou tribale doit être considéré comme un critère fondamental pour déterminer les groupes auxquels s'appliquent les dispositions de la présente convention.

³³¹ Voir: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm

³³² Antonio Carlos de Souza Lima e Maria Barroso Hoffmann, *Além da tutela: aspectos de uma nova regulação dos direitos indígenas no Brasil* In: Antonio Carlos de Souza Lima e Maria Barroso Hoffmann (ed), *Além da tutela: Bases para uma nova política indigenista III*, São Paulo, Contra Capa, 2002 p. 25

³³³ Voir: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/pet3388CB.pdf>

Dans ce sens, selon le rapporteur, le ministre du Suprême Tribunal Fédéral Brésilien, Carlos Ayres Britto, “de toute façon, je pense que la volonté objective de la Constitution exige la présence effective de tous les peuples fédérés dans les terres autochtones, pourvu qu’il y ait une harmonie avec le modèle d’occupation conçue par elle. Un modèle d’occupation qui préserve à la fois l’identité de chaque groupe ethnique quant à son ouverture pour une relation mutuellement bénéfique avec d’autres groupes ethniques autochtones et des groupes de non-indiens. Mais toujours sous la direction institutionnelle solide de l’Union (...) Étant donné que le rôle de centralité institutionnelle qui est joué par l’Union ne doit pas être immédiatement assisté par les indiens eux-mêmes, leurs communautés et organisations, en plus du contrôle et la surveillance du Ministère Public.”³³⁴

Comme nous pouvons le voir, même si en ce qui concerne l’efficacité des garanties des droits de terre des indiens, le rapporteur récupère encore l’Institut de tutelle comme un élément essentiel à la réalisation de ces droits.

Mais, malheureusement, pas même des actions importantes de ce genre garantissent que les populations ethniques minoritaires puissent exercer leur culture en paix. Nous pouvons observer que la démarcation de terres n’a pas été respectée et, même lorsqu’elle est effectuée, elle est vilipendée par une série de décisions de la justice locale qui finit par suspendre la première délimitation des zones de conservation et, dans de nombreux cas, restreindre la terre à un espace distinct et presque toujours plus petit que le premier déterminé par la justice.

Comme résultat, l’état de violence entre les grands propriétaires et les autochtones a commencé, entraînant presque toujours l’abandon le plus complet et absolu de la part de l’État dans la protection des groupes autochtones provoquant plusieurs homicides.³³⁵ Il y a donc beaucoup à faire.

D’une législation extrêmement conservatrice à une Constitution fédérale qui visait à englober les meilleurs préceptes pour les peuples autochtones, nous reconnaissons aujourd’hui un grand ensemble de règles qui, en fait, étaient jusqu’alors les meilleures disponibles dans l’histoire du Brésil.

Cependant, une extrême faiblesse dans l’application de ces droits est encore en évidence. Formellement, cet ensemble de normes a été de plus en plus

³³⁴ <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/pet3388CB.pdf>

³³⁵ <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/546270-ruralistas-atacam-e-matam-lider-guarani-kaio-wa-no-mato-grosso-do-sul>

amélioré, mais, en fait, nous ne pouvons pas dire que les indiens brésiliens ont laissé leur position vulnérable et ils occupent, encore aujourd'hui, un espace au sein de la société brésilienne, où règne l'absence de la voix. Est donc nécessaire un processus d'autonomisation.

Cette autonomisation, à son tour, ne nous semble pas ici strictement liée à la formalité des lois. Le multiculturalisme efficace témoigné par l'exercice à la culture autochtone exige la protection et l'autonomie territoriale, des droits encore peu réalisés.

Mais il exige aussi un certain nombre d'autres mesures importantes, normatives ou pas. Ces mesures feront l'objet de ce travail et peuvent contribuer à l'autonomisation et l'autonomie d'un autre groupe vulnérable, les noirs quilombolas. C'est le thème de la prochaine partie.

B) Les “Quilombolas”

Comme cela nous semble clair, il est important de noter que l'ensemble de la législation brésilienne qui visait à réglementer la vie et les relations sociales des groupes ethniques minoritaires est guidée par la limitation des droits. Indépendamment des raisons, et elles varient par des justifications plus distinctes, comme une protection sociale ou une aide du gouvernement, les normes établies par l'État brésilien sont éminemment restrictives en ce qui concerne les libertés les plus fondamentales de ces groupes sociaux.

La relation du noir avec l'État brésilien est fondamentalement marquée par l'institut de l'esclavage. Avec un intermédiaire qui a duré plus de 300 ans depuis la domination portugaise au milieu des années 1500, le processus qui a mené à l'extinction de l'institut de l'esclavage a été officialisé le 13 mai 1888.³³⁶

Toutefois, ce changement de position du noir qui passe d'origine juridique de patrimoine privé à être considéré indemne, ne signifie pas nécessairement un changement de perspective de l'État.

Avant, pendant et même après la fin de l'esclavage, l'ensemble de la législation brésilienne contribue stratégiquement afin d'empêcher l'inclusion

³³⁶ Andreas Hofbauer, *Uma história de Branqueamento ou o Negro em questão*, São Paulo, Editora Unesp, 2005

civique de ce groupe ethnique et sociale, c'est-à-dire, que le racisme et la condition d'infériorité étaient encore très répandus.

Deux exemples sont paradigmatiques: la loi foncière et le décret-loi numéro 1331-A de 1854. Ce décret avait comme une de ses caractéristiques les plus uniques d'interdire l'éducation des noirs, en raison de leur condition d'esclave, et a duré jusqu'au Décret-loi numéro 7247 de 1879.³³⁷

La loi foncière de 1850, à son tour, empêchait que tout individu obtienne de l'État l'octroi de la propriété des terres disponibles dans le pays, contrairement à ce qui était jusque-là en vigueur. Il est clair que l'intention était de permettre l'attraction de travailleurs pauvres à travers l'immigration, puisque le travail d'esclave se désintérait à cause d'un certain nombre de normes contraires à l'esclavage comme la loi Eusébio de Queiroz, publiée la même année et qui interdisait le commerce des esclaves³³⁸, une interdiction sur les nouvelles concessions de terres et la reconnaissance de toutes les possessions prises jusqu'en 1822³³⁹.

La loi publiait beaucoup des normes qui empêchaient que les pauvres, puis plus tard les esclaves pauvres libérés, trouvent des conditions pour établir une nouvelle forme de subsistance, dans la mesure où elle interdisait tout type de propriété nouvelle, même si elle était initialement préparée comme les simples champs.³⁴⁰ L'objectif de la loi était clair: le privilège pour obtenir des terres était dirigé “ pour des entreprises privées et pour l'établissement de colonies de nationaux et d'étrangers”³⁴¹

En bref, selon Regina Gadelha, la loi foncière a exprimé de manière claire et chère aux noires et aux pauvres, les objectifs capitalistes des propriétaires qui “ne seraient atteints que si l'accès du sol aux anciens esclaves et les travailleurs indigènes était difficile. Ainsi, selon la loi foncière, les travailleurs devaient être:

³³⁷ Art. 69. Não serão admittidos á matricula, nem poderão frequentar as escolas:

§ 1º Os meninos que padecerem molestias contagiosas.

§ 2º Os que não tiverem sido vacinados.

§ 3º Os escravos.

Voir: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1331-a-17-fevereiro-1854-590146-publicacaooriginal-115292-pe.html>

³³⁸ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM581.htm

³³⁹ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm

³⁴⁰ Art. 6º Não se haverá por principio da cultura para a revalidação das sesmarias ou outras concessões do Governo, nem para a legitimação de qualquer posse, os simples roçados, derribadas ou queimas de mattsos ou campos, levantamentos de ranchos e outros actos de semelhante natureza, não sendo acompanhados da cultura efectiva e morada habitual exigidas no artigo antecedente.

³⁴¹ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm

1º) Éloignés de la terre et des moyens de subsistance; 2-) Éloignés de la propriété de ces moyens.”³⁴²

Parallèlement à tout ce processus, plusieurs réactions ont été identifiées. La figure du quilombo, par exemple, occupait déjà bien avant l'abolition, une place importante dans la réalité sociale. Apparue comme l'expression la plus évidente du sentiment de refus de l'exploitation, le quilombo est un “concept trans-historique car il passe par des périodes différentes, des contextes et des situations, entraînant dans son noyau, un sentiment qui reste - la non-acceptation des différentes formes de domination.”³⁴³

Son histoire est le résultat d'un processus constant de la criminalisation et la persécution du pouvoir public qui, sous la pression du pouvoir économique, a parrainé les plus diverses formes d'oppression, depuis la persécution et l'élimination des noirs qui se réunissaient autour de ces zones territoriales au cours des siècles, jusqu'à la difficulté récente de compréhension et de reconnaissance de la culture développée au sein de ces milieux sociaux de la culture noire.

Comme nous l'avons déjà vu, c'est avec la Constitution de 1988 que la législation brésilienne change radicalement et commence à introduire un certain nombre de normes juridiques qui protègent et défendent les droits des groupes ethniques minoritaires. Cette même Constitution considère le quilombo comme un droit territorial.³⁴⁴

Le dispositif établi par la Charte Magna reconnaît le régime de propriété aux quilombos qui occupent certaines terres et impose à l'État le devoir de délivrer ce titre afin d'officialiser cette propriété. Ce devoir, à son tour, s'applique uniquement dans les cas de biens publics, propriétés de l'État.

Nous pouvons noter qu'à partir de la démocratie brésilienne au XXe siècle, diverses normes qui traitent des thèmes des minorités raciales et culturelles surgissent. Une victoire importante des populations culturellement minoritaires, et cela inclut de manière significative le droit des peuples quilombolas et indiens, est l'inclusion dans le droit de la loi 7.716/89, qui a caractérisé le crime et la

³⁴² Regina Maria d'Aquino Fonseca Gadelha, *A lei de terras (1850) e a abolição da escravidão: capitalismo e força de trabalho no Brasil do século XIX*, Revista de Historia, n° 120, 1989, p.161

³⁴³ Ilka Boaventura Leite, *Os Quilombos e a Constituição Brasileira*, In: Ruben George Oliven, Marcelo Ridenti et Gildo Marçal Brandão, *A constituição de 1988 na vida Brasileira*, São Paulo, Editora Hucitec, 2008, p.279

³⁴⁴ Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Voir: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

discrimination raciale, par la couleur, l'origine ethnique, la religion ou l'origine nationale.³⁴⁵

En 2003, la Loi 10.639 apparaît et conformément à l'article 242, premier paragraphe de la Constitution³⁴⁶, rend obligatoire l'étude et l'enseignement de l'histoire et culture afro-brésilienne dans les écoles de tout le Brésil. Plus tard, la Loi 11.645 de 2008 a ajouté cette exigence dans les Directives du programme national, en établissant l'éducation des relations ethno-raciales et pour l'enseignement de l'histoire et de la culture des groupes minoritaires afro-brésiliens et les autochtones.³⁴⁷

Près de dix ans après la promulgation de la loi contre la discrimination, surgit le soi-disant statut de l'Égalité Raciale, qui officialisé dans la Loi 12.288/2010, veut assurer à la population noire essentiellement une étape plus grande dans l'inclusion et le renforcement de la citoyenneté de ce groupe. L'objectif principal de la nouvelle législation pour assurer à toute la population noire la réalisation de l'égalité d'opportunités, le droit et la protection de l'exercice des droits ethniques, collectifs, diffus et individuels et la lutte contre toutes les formes d'intolérance ethnique.³⁴⁸

Actuellement, en ce qui concerne les communautés quilombolas, selon le Décret 4887 de 2003, elles sont responsables de la certification et la délivrance des titres définitifs des terres restantes des quilombos à la Fondation Culturelle

³⁴⁵ Art. 1º Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Voir: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7716.htm

³⁴⁶ Art. 242. O princípio do art. 206, IV, não se aplica às instituições educacionais oficiais criadas por lei estadual ou municipal e existentes na data da promulgação desta Constituição, que não sejam total ou preponderantemente mantidas com recursos públicos.

§ 1º O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro.

³⁴⁷ “Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1o O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2o Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.” Voir: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm

³⁴⁸ Art. 1o Esta Lei institui o Estatuto da Igualdade Racial, destinado a garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica. Voir: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm

Palmares et Institut National de Colonisation et Réforme Agraire, plus connue comme INCRA.

Selon ce même décret, nous pouvons considérer “des restants des communautés quilombos, les groupes ethniques raciaux, d’après des critères d’affectation avec sa propre trajectoire historique, dotée de relations territoriales spécifiques, avec la présomption d’ascendance noire, liée à la résistance à l’oppression historique.”³⁴⁹

Pour Arruti, le terme les “restants des quilombos” est un moyen de rendre ces communautés noires nommables, “en les classant et y admettant la présence de l’état de noir / esclave, afin de leur donner de la visibilité.”³⁵⁰ Ce terme, complète Lima Martins, adopte ainsi une face politique et idéologique et préoccupé par la question du territoire de ce peuple qui constitue également la caractéristique d’identification de ces personnes³⁵¹.

Le progrès établi par le décret garantit aux communautés quilombolas le droit de propriété de leurs terres et exige que cette terre soit au nom de l’association de la communauté quilombola. Ces terres sont toujours empêchées de toute transmission.³⁵²

Pour certains auteurs, cette limitation à la liberté de jouir et disposer de la terre est comprise comme une nécessité, dans la mesure où un possible titre individuel de ces terres pourrait mettre en danger les valeurs culturelles du groupe.³⁵³

D’autre part, nous pouvons comprendre cette limitation juridique comme un autre exemple de la manière dont l’État insiste sur le fait de protéger les noirs, en restreignant leurs droits et en empêchant que les membres de ces communautés

³⁴⁹ Art 2º, Decreto 4887/2003. Voir: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm

³⁵⁰ José Maurício Arruti, *Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação*. In: M. Paula e R. Heringer (ed), *Caminhos convergentes: Estado e Sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Fundação Heinrich Boll, ActionAid, 2009, p. 75.

³⁵¹ Luana Nunes Martins de Lima, *A constituição de um território identitário pela garantia dos direitos fundiários: o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga*, *Sociedade & Natureza*, Uberlândia, vol 25, nº 3, 2013, p.506

³⁵² Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2o, caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade. Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas

³⁵³ Adéli C. do Canto et Marcio de S. Bernardes, *Territórios Quilombolas: por uma análise crítica da regularização fundiária das terras de preto no Brasil*, *Revista Jurídica da Fadisma*, Santa Maria, v. 2, n. 1, 2007. p. 12.

disposent de la terre de la manière qu'ils jugent la plus appropriée, limitant ainsi "ce qui était fait avant par une coutume libre de communauté."³⁵⁴

Ces débats ne superposent pas la victoire importante pour l'acquisition de droits formels par la population quilombola. De même, cela ne nous empêche pas de célébrer les progrès significatifs écoulés depuis l'introduction de nouvelles normes restrictives de préjugé racial et qui promouvaient la diffusion de la culture noir et indienne. Célébrer cette prise de conscience de la part de l'État brésilien est un acte nécessaire et symbolique.

Mais cet acte ne veut pas prétendre non plus que ces mesures sont suffisantes pour valoriser et protéger ces groupes ethniques. Selon Cittadino et Fragoso, bien qu'il y ait des droits qui visent à protéger le territoire, la culture et les traditions de ce groupe ethnique minoritaire, "dans la pratique, le droit officiel ne réalise pas les demandes du groupe."³⁵⁵

Plusieurs facteurs tels que l'exclusion économique et la perspective insistante de préjugés qui, selon Holston, résultent à la construction d'une "citoyenneté différenciée" qui se restreint sensiblement à l'établissement des formalismes et ne peut malheureusement pas chevaucher les catégories de différenciation citoyens l'intérieur du Brésil, ce qui nous incite à penser à utiliser des clés théoriques qui sont au-delà de la simple positivation de droits.

Pour surmonter cette véritable gradation de droits, résultat des différences sociales et économiques qui, associées à la race et au genre, constituent un panorama extrêmement exclusif de la société brésilienne, il est essentiel de diriger le débat, proposer de nouvelles clés théoriques et réfléchir sur le rôle du noir, surtout ici en tant que porteur d'une culture minoritaire et menacée.

Nous devons donc et d'abord admettre que la positivation des droits des noirs au Brésil a eu lieu et que ce mouvement a eu une grande valeur. D'autre part, il est urgent de reconnaître que cette importante avance n'a pas été suffisante pour la réalisation de l'émancipation de cette population et pour l'autonomie de ces individus. Ainsi, nous devons approfondir la manière d'examiner cette question et ce sera notre défi dans les chapitres suivants.

³⁵⁴ Luana Nunes Martins de Lima, 2013, p. 509

³⁵⁵ Gisele Cittadino et Katarina Pitasse Fragoso, *Cosmopolitismo e multiculturalismo: avaliações a partir de uma comunidade quilombola*, Pensar, v.20, n° 1, 2015, p.143

3

Le Multiculturalisme Libéral

Le débat sur la diversité culturelle a offert plusieurs et importantes contributions au monde académique dans le contexte de la théorie politique normative. À l'origine, l'idée qui a prévalu entre les chercheurs est que le libéralisme pourrait offrir peu ou rien à la compréhension de la diversité culturelle.

Cette position a radicalement changé avec l'émergence d'un courant philosophique originale qui pense la pluralité utilisant comme une clé théorique précisément les principes du libéralisme politique: le multiculturalisme dit libéral.

Une fois établi, le multiculturalisme libéral, influencé par le soi-disant ancien libéralisme, devient maintenant l'un des principaux cadres théoriques sur le sujet et en influençant à tous les chercheurs dans le débat sur les accommodements culturels.

De même, la contribution des auteurs de ce courant était d'une importance fondamentale pour la construction de piliers conceptuels qui ont finalement été absorbés par l'ensemble de la communauté universitaire, même par ses adversaires. Cette contribution a permis une rigueur méthodologique qui est toujours appréciée par les spécialistes du thème.

Ainsi, il est pratiquement impossible de traiter le thème de l'accommodation culturelle sans concentrer nos efforts afin de mieux comprendre comment il se développe et soutient la position du multiculturalisme libéral, quelles sont ses préoccupations et son influence.

Ce chapitre vise à approfondir notre compréhension de cette position théorique importante et influente afin que nous puissions l'étudier pour identifier non seulement la clé théorique développée sur le sujet, mais ses principales propositions normatives.

Cette étude, bien sûr, va nous permettre de mieux aborder le problème de cette thèse et de contribuer à l'élaboration de propositions normatives que nous avons l'intention d'offrir dans les cas étudiés.

Section 1- Les fondements du multiculturalisme libéral

La compréhension de ce qui est devenu l'un des plus influents courant théorique, est crucial pour assimiler la manière comme les théories politiques interprète le processus d'intégration de la diversité culturelle dans les sociétés démocratiques. Il nous aide à comprendre non seulement la forme comme le débat a évolué au fil du temps, ainsi que le courant théorique principal, le libéralisme et ses réponses sur le sujet.

Ce même libéralisme, à son tour, est encore mal compris à divers moments et souffre constamment de la méfiance d'être capable d'offrir des réponses positives à la question de la diversité culturelle. Clarifier cette question est l'une des clés pour mieux comprendre le multiculturalisme libéral. Par conséquent, il est essentiel que nous adoptions une perspective qui vise, avant tout, de comprendre la base et les hypothèses du libéralisme.

Le but de cette première partie est d'étudier les origines de la théorie libérale, ses hypothèses et ses convictions, afin de confirmer ou de réfuter notre hypothèse selon laquelle le multiculturalisme libéral peut constituer une solide théorie d'accommodation culturelle

§1) Libéralisme: un concept mal compris

Le libéralisme est un des thèmes les plus étudiés de toute la littérature de la philosophie et des sciences politiques. Une telle ampleur est compréhensible, si nous considérons l'importance que le terme et ses diverses désignations ont dans l'histoire du monde occidental, notamment après la naissance de l'État-Nation moderne. En tant que système économique, l'État libéral a triomphé dans les années 80 et c'est lui qui prévaut dans l'occident, encore aujourd'hui, ayant réussi à surmonter des adversaires historiques, des plus larges spectres de gauche et de droite.³⁵⁶

³⁵⁶ Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique: Histoire de l'idée de marché*, Paris, éditions du Seuil, 1999, p. 1

La pensée libérale, sa vision et ses objectifs peuvent être définis comme “le gouvernement de la liberté comme théorie et comme pratique”³⁵⁷

La pensée politique libérale apporte trois grandes modalités qui agissent de manière complémentaire et exclusive. La première consiste dans l’idée de soustraire le sujet politique individuel de la domination du souverain. Il est fondamental que “règne des lois substituées au règne des hommes”. La deuxième modalité vise à concilier l’universalité, caractéristique de la loi, avec la réalité et la légitimité de la particularité, représentée par l’individu dans la société. La troisième modalité, conclut l’auteur, vise à confier la garantie des droits à un troisième pouvoir représenté par le juge.³⁵⁸

Une diversité d’études vise à déterminer les précédents historiques du libéralisme, mais aucune n’a réussi à s’imposer comme l’argument central des chercheurs du thème³⁵⁹. Il reste que le libéralisme apparaît comme une critique formulée à l’Ancien Régime, à l’organisation de ses pouvoirs politiques et religieux. L’apparition du libéralisme cherchait combattre deux éléments considérés contradictoires et complices, l’absolutisme réel et le pouvoir semi-politique d’une église dominante.³⁶⁰

Le libéralisme se soulevait donc contre des ordres impériaux, des dogmatismes et le pouvoir absolu sur les individus. Pour cela, il assume la rupture avec l’église et s’efforce d’écarter les opinions religieuses des opinions sociales. Il adopte la tolérance comme un contrepoint. Selon Manent “Il faut donc tolérer toutes les opinions, aussi longtemps que les sociétaires n’en tirent pas argument pour violer les lois civiles ou les droits des leurs concitoyens”³⁶¹

D’un autre côté, continue l’auteur, le libéralisme réinterprète le sens de l’existence politique des hommes. La faillibilité de l’homme devient un présupposé ; l’homme est vu comme un animal faillible avec des besoins naturels de base, ces dernières étant susceptibles d’être transformées en loi, en droit naturel.

³⁵⁷ Lucien Jaume, *Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, éditions Flammarion, 2010, p. 9

³⁵⁸ Lucien Jaume, *Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, éditions Flammarion, 2010, p. 10

³⁵⁹ Edmund Fawcett, *Liberalism: the life of an idea*, Princeton, Princeton University Press, 2014, p.xiv.

³⁶⁰ Pierre Manent, *Les Libéraux*, Paris, Gallimard, 2001, p.12

³⁶¹ Pierre Manent, *Les Libéraux*, Paris, Gallimard, 2001, p.13

La doctrine du droit naturel qui naît alors, affirme Waldron, est rationaliste dans sa méthode, individualiste dans son fondement, de portée universelle et hypercritique dans sa politique. Tous ces éléments se réunissent en direction de la dignité individuelle. C'est une théorie essentiellement égalitaire, continue l'auteur. Elle refuse l'existence d'un classement des différentes personnes. C'est une théorie qui est naturellement émancipatrice: elle croit que la liberté, le choix individuel et l'autodétermination sont des conditions naturelles des hommes. Ses conséquences sont alors dangereuses pour l'ordre établi. La proposition de la théorie des droits naturels, la base du libéralisme, est une liberté qui dépasse la possibilité d'une libre circulation. La liberté de l'homme lui permet aussi de choisir qui sera dirigeant en vertu de son consentement.³⁶²

Le libéralisme va construire un renforcement politique sur l'ensemble des besoins naturels de l'individu. Ce droit naturel présente quelques points fondamentaux: le droit à la sécurité et à l'intégralité du corps, le droit à la propriété (Ce sont les moyens qui rendent possible de vivre ensemble) et le droit à la liberté, afin de fournir à l'individu la possibilité de vivre selon sa préférence.³⁶³

Cette liberté emporte quelques conséquences très importantes. Pour le libéralisme, la société agit avec la liberté en noyau central. Elle est l'agrégation des droits des individus qui appartiennent à tous les hommes, indépendamment de leur opinion. À cet égard, les institutions politiques ont comme objectifs principal de garantir ces droits et doivent agir, pour le bien de tous, de forme neutre et agnostique. Ici, la société est complètement différente de l'État.³⁶⁴

Cependant, cette valeur de la liberté ne fait pas que le droit de l'individu de vivre sa vie de façon autonome devienne une expression de l'individualisme. Contrairement à ce que plusieurs critiques disent, l'individualisme n'est pas une caractéristique inhérente du libéralisme. Surmonter ce mythe est fondamentale (A) pour comprendre comment nous pouvons penser à une théorie multiculturelle libérale (B)

³⁶²Jeremy Waldron, *The Decline of Natural Right*, In: Allen Wood and Susan Hahn Songsuk, eds, *The Cambridge History of Nineteenth Century Philosophy*, Cambridge University Press, Forthcoming; NYU School of Law, Public Law Research Paper No. 09-38, 2009

³⁶³Pierre Manent, 2001, p. 13

³⁶⁴Le concept de neutralité de l'État sera l'objet de redimensionnement dans la théorie libérale. Pour plus de détails, voir: Will Kymlicka, *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, *Ethics*, vol 99, n. 4, 1989

A) L'individualisme libéral: un Mythe

Parmi les diverses critiques qui sont faites aux théories libérales, une d'elles est récurrente. Elle est centrée sur l'argument que la logique libérale présente comme base, le biais de l'individualisme ou de l'atomisme.³⁶⁵ Pour ces critiques, la tradition libérale proclamerait clairement une séparation de l'individu du contexte social dans lequel il se trouve inséré. Selon Kymlicka, "liberalism is said to be individualistic because it concentrates on the individual at the expense of social conditions and relations within individuals developed and exercise their truly human capacities."³⁶⁶ Ce comportement légitimerait une société aliénée perpétuant un ordre politique et social corrosif pour l'idée de communauté et d'association humaine.³⁶⁷

Le professeur américain Colin Bird vise à clarifier ce point et démontrer les limitations de cet important concept lié à l'idée du libéralisme: l'individualisme inhérent exacerbé qui compose, soi-disant, la philosophie libérale. Dans une proposition dont l'objectif principal était de tisser une critique à l'individualisme libéral, le travail du professeur questionne s'il est logique d'établir les valeurs du libéralisme comme individualistes, dans une opposition au collectivisme, placé comme son principal adversaire conceptuel.

Le défi du professeur se justifiait dans la mesure où l'association du libéralisme avec l'individualisme exerceraient une série d'influences qui déformeraient les débats sur le libéralisme. Pour rompre avec ce concept déjà si établi, l'auteur propose la construction d'un nouveau cadre qui surmonte la dichotomie individualisme et collectivisme. Pour cela, l'auteur propose deux arguments.

Le premier est centré sur le fait que les idées politiques libérales ne sont pas soutenues par un type de "priorité de l'individuel" sur la collectivité. Le deuxième est considéré par l'auteur comme le plus important, c'est le

³⁶⁵ Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 187

³⁶⁶ Will Kimlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p.253

³⁶⁷ Colin Bird, *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.181

dépassement de l'idée que les valeurs libérales entourent une caractéristique stable de la relation entre individu, État et société.³⁶⁸

L'intention principale est de surmonter l'idée largement répandue que le libéralisme est une "a harmonious federation of moral ideals bound together under a constitution of individualism". À sa place, complète l'auteur, il faut voir le libéralisme comme une "unstable alliance of antagonistic principles and ideals"³⁶⁹.

Selon l'auteur, il n'y a pas de vraie opposition entre l'individu et la collectivité. Le libéralisme n'est pas défini par une acceptation ou un rejet d'un ou d'un autre terme³⁷⁰.

Au contraire, les théories incorporent des concepts comme "collectivité" et "agence publique" que "generate an abstract image of a political society, a summary picture of skeletal relations between individuals, society and the state"³⁷¹

Pour cela, l'auteur commence son argument en précisant ce qu'il comprend du terme "individualisme". Le terme, continue Bird, ne signifie pas une propriété empirique, ni des individus, ni des sociétés, provenant de la culture qui entoure la vie moderne dans le système capitaliste avancé. Ici l'individualisme n'est pas non plus considéré comme une forme d'égoïsme ou d'avidité, ni empirique, ni comme engagement normatif.

Ce sont ce que Bird appellent de "libéraux de la guerre froide"³⁷² qui proposent une construction théorique très préoccupée à combattre intellectuellement une série de phénomènes qui mettaient les principes libéraux en danger, comme le totalitarisme et le nationalisme. La connexion entre l'État du bien-être social et le totalitarisme observés par plusieurs politiciens constituent un discours qui autorise l'inférence dans la vie privée des personnes en faveur de certains objectifs sociaux. C'est pour cette raison qu'ils ont proposé le libéralisme

³⁶⁸ Colin Bird, *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 2

³⁶⁹ Christopher M. Duncan, *Review of The Myth of Liberal Individualism by Colin Bird*, *The Journal of Politics*, Vol. 62, No. 3, Aug., 2000, pp. 946

³⁷⁰ J. Donald Moon, *Liberalism, Autonomy, and Moral Pluralism*, *Political Theory*, Vol. 31, No. 1, 2003, p. 129

³⁷¹ Colin Bird, *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 85

³⁷² Como Hayek, Popper, Talmon e Berlin. Pour le rôle des intellectuels dans la guerre froide, voir: Noam Chomsky (Ed), *The Cold War & the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years*, The New Press, 1996,

comme une doctrine pragmatique, sans ambition, qui s'opposait aux idéaux utopiques de celles qui sont appelées « doctrines collectivistes ». Ces doctrines collectivistes ne seraient qu'une immaturité intellectuelle qui devrait être surmontée par la doctrine civilisée fondée sur des valeurs humaines du libéralisme³⁷³.

Cependant, ce que nous avons ici, c'est la formulation d'une doctrine libérale qui essayait de s'opposer au collectivisme qui régnait dans les doctrines adversaires à ce moment historique. Pour chaque engagement du romantisme, Hégélianisme ou Marxisme qui pourrait aboutir au totalitarisme, ces intellectuels offraient en réponse leur doctrine libérale et individuelle.

L'origine du terme individualisme vient de l'individualisme méthodologique. Cette thèse, commencée par Hobbes, argumente que tous les phénomènes sociaux doivent être exprimés sur des faits tirés du comportement individuel.³⁷⁴

A cela Bird ajoute un facteur historique connecté à l'expansion de l'empire britannique. En ce sens, il présente essentiellement des contours politiques. La discussion se centre ici dans l'activité de l'État. Pour quelques-uns, l'État devrait se limiter à protéger la liberté des individus (les individualistes) ; pour les autres, l'État devrait agir d'une manière plus interventionniste du point de vue économique et du point de vue politique (les collectivistes ou socialistes).³⁷⁵

Le collectivisme, rival du moment, possédait deux sens pour ce groupe d'intellectuels. Le premier était son engagement avec le socialisme holistique; le deuxième était l'engagement avec des régimes politiques interventionnistes où les intérêts et les libertés étaient "abandonnés" pour que les intérêts "obscur" de la société soient atteints.³⁷⁶

Les libéraux de la guerre froide ont formé un mouvement philosophique qui ne cachait pas ses contours politiques. L'objectif était d'éviter "le danger" des doctrines adverses du moment. Ils ont tellement bien réussi qu'ils ont occulté un groupe d'auteurs qui divisait la même racine libérale, mais qui n'utilisait jamais le

³⁷³ Colin Bird, *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 9

³⁷⁴ Plus de détails, voir: S. Lukes, *Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1973.

³⁷⁵ Plus de détails, voir: W.H. Greenleaf, *The British Political Tradition*: vol 1, New York, Methuen, 1983

³⁷⁶ Colin Bird, *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 12

“terme hybride” individualisme comme argument principal de sa philosophie appelé à servir de base pour la structuration des théories et des institutions politiques.³⁷⁷

Cependant, le libéralisme individualiste est le résultat d’un moment historique où se poursuivait une guerre intellectuelle entre le collectivisme du socialisme, notamment, et la doctrine libérale capitaliste. La génération d’intellectuels précédents comme Dicey et Spencer, ne liaient pas, selon Bird, le libéralisme à une telle condition de l’individualisme.

Cette dichotomie, apparue durant la guerre froide, se reflétait dans la théorie sociale qui, involontairement, a réduit le conflit entre deux positions discordantes: celle qui valorisait l’individu et celle qui valorisait la collectivité. Selon la position “the theoretical integrity of liberal individualism consists in an underling individualistic theoretical framework within “the individual” is methodologically, metaphysically, ontologically or axiologically prior to collectivity”³⁷⁸

Pour surmonter cette vision déformée, il est important de récupérer et de prendre au sérieux le statut moral des individus. Les droits et les libertés fondamentaux doivent alors être compris, dans le sillage de Rawls, comme inaliénables et expriment la nature de personnes morales libres et égales.³⁷⁹ L’habilité du choix autonome est un des pouvoirs principaux moraux fondamentaux (fundamental moral power) ; le respect de l’autonomie exige que les individus puissent avoir le droit de choisir toute pratique commune particulière.³⁸⁰

L’engagement de Rawls est avant tout pour l’autonomie et non pas pour un type d’objectif individualiste. Selon l’idéal de personne de la théorie Rawlsienne, les individus sont capables de poursuivre les buts qu’ils ont choisis, et ils sont aussi capables de réfléchir sur les valeurs de ces buts, considérer des alternatives et réviser leurs choix les plus profonds sur les buts qu’ils ont l’intention d’atteindre dans leurs vies.³⁸¹

³⁷⁷George Sher, *Review of The Myth of Liberal Individualism by Colin Bird*, Mind, New Series, Vol. 110, No. 437, 2001, pp. 171-174

³⁷⁸Colin Bird, *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 41

³⁷⁹John Rawls, *A theory of Justice*, Oxford, Oxford university press, 1971, p. 445

³⁸⁰Will Kymlicka, *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, Ethics, vol 99, n. 4, 1989, p.892

³⁸¹Will Kymlicka, *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, Ethics, vol 99, n. 4, 1989, p.892

Pour cela, Rawls reprend une conception de la collectivité de type kantienne, de nature éminemment associative. Comme l'explique Bird "on this view, the political community is understood to be composed of beings each of whom is privileged capacity. The rules which the public agent enforces then become those rules necessary to reproduce the polity as a community"³⁸² Cette conception, notamment expressive, "the public agency" ne serait pas responsable de fournir à peine des services qui puissent satisfaire des valeurs indépendantes. L'agent public agirait "pour constituer et reproduire une sorte de communauté politique par laquelle le statut moral et la dignité l'individu peuvent être exprimés"³⁸³

En ce sens, le libéralisme individuel "is rather an insistence on respect for each individual's capacity to understand and evaluate her own actions, to make judgements about the value of the communal and cultural circumstances she finds herself in."³⁸⁴

Selon l'auteur, l'individu est inviolable, mais l'État n'est pas nécessairement obligé de respecter sa liberté ou sa vie privée, puisque le droit de respecter la dignité d'une personne ne s'applique pas seulement aux autres, mais à tous, y compris l'agent. Chacun d'entre nous sera obligé de respecter la capacité d'autodétermination de l'autre. Ainsi, les politiques publiques destinées à faire en sorte que les individus respectent les autonomies individuelles des autres, sont justifiées en renvoyant les revendications individuelles dans la sphère privée de comportement, loin de toute interférence politique

La conception de Bird autorise toutefois l'intervention de l'État lorsque celle-ci est réalisée pour fournir des conditions sociales qui surmontent l'impossibilité de l'individu de vivre de façon complète, sans atteindre l'émancipation personnelle.³⁸⁵

La relation entre l'individualisme et le libéralisme forgée pour des raisons politiques dans un moment historique déterminé, avec l'avènement de la philosophie politique de Rawls et la récupération des libéraux précédents ceux de

³⁸² Colin Bird, *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 187

³⁸³ Colin Bird, 1999, p. 187

³⁸⁴ Will Kimlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 254

³⁸⁵ J. Donald Moon, *Liberalism, Autonomy, and Moral Pluralism*, Political Theory, Vol. 31, No. 1, Feb., 2003, pp. 129

la guerre, est compromise. À sa place, on peut soutenir une conception de l'individu engagé avec son statut moral individuel et son autonomie. Cette préoccupation se reflète dans la société qui, en reprenant Kant, est interprétée comme une association, d'inspiration éminemment politique.

Cette refondation de la conception individualiste libérale fait partie d'une nouvelle vision de la philosophie libérale. À son tour, cette vision est connectée au principe de l'égalité, et c'est à travers elle que le libéralisme s'approche d'une sensibilité de gauche.

B) Le Libéralisme de gauche.

Il existe une énorme diversité de pensées dans la doctrine libérale. L'étude du terme serait déjà difficile avec la seule constatation de cette complexité ; mais il faut y ajouter un mélange constant des concepts qui sont utilisés dans des espaces spécifiques qui composent le grand groupe théorique appelé libéralisme.

On rencontre un mélange de concepts philosophiques, économiques et politiques dans le langage libéral et le premier défi du chercheur qui prétend étudier le thème est de décomposer les différents sens des termes qui seront présentés³⁸⁶. Ce langage est souvent utilisé par les interlocuteurs avec un tel laxisme que plusieurs sens du terme sont maintenant devenus inconciliables. Il convient dorénavant d'établir un catalogue "de libéralisme" sous peine de commettre des erreurs.

Une des premières façons pour essayer d'ordonner la pensée libérale reste la différence classique entre le libéralisme ancien, aussi appelé classique et le libéralisme appelé moderne. Pour le libéralisme classique, il existe une connexion profonde entre la liberté et la propriété privée : il n'y a qu'un système d'économie fondé dans la propriété privée, cohérent avec la liberté individuelle.

Pour beaucoup de libéraux classiques, tous les droits, y compris la liberté elle-même est à un degré ou à un autre une forme de propriété. La propriété privée est, par ailleurs, un moyen efficace de protéger la liberté.³⁸⁷

³⁸⁶Alain Laurent et Vincent Valentin, *Les Penseurs Libéraux*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 44

³⁸⁷Gaus, Gerald and Courtland, Shane D., "Liberalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/liberalism/>>.

L'économie peut aussi être vue comme une science de la liberté. Cette pensée mène à la constitution d'une théorie économique centrée dans la philosophie où la caractéristique principale résidait sur le détachement de l'État dans les questions du marché. En ce sens, "consommateurs et producteurs doivent décider et échanger librement sans que l'État ne s'immisce dans leurs relations".³⁸⁸ La liberté économique est considérée ici de façon analogue au droit du jugement personnel libre. La production de richesse suivrait cette logique de liberté.

La construction du concept de liberté économique est fruit d'une dissociation historique que les libéraux opèrent entre l'État et l'individu. L'idée de liberté de commerce apparaît à la fin du XVIIe siècle avec la lutte des commerçants et des ouvriers contre de multiples réglementations et les privilèges des associations de la société féodale.

Au même siècle, Boisguilbert a livré la première théorisation de la nouvelle ligne de pensée et propose que la compétition économique soit un jeu à somme positive aboutissant à un "profit partagé" et à un agencement harmonieux entre les concurrents qui pourraient pourtant être considérés comme antagonistes.³⁸⁹ Dans un système libre, chaque producteur décide pour les autres producteurs, établissant ainsi la construction de la richesse à travers ce même jeu d'échanges économiques.³⁹⁰

Quelques siècles plus tard, ce principe de base est réaffirmé avec Smith. Sa théorie de la main indivisible apparaît dans un mouvement contraire au mercantilisme alors en vogue. Sa théorie ajoute un point nodal lorsqu'il affirme que le commerce et la concurrence sont libres et l'activité économique sera automatiquement orientée vers la satisfaction des besoins humains, tout cela guidé par le système de prix. À ce nouveau cadre, s'ajoute l'idée que cette réunion d'intérêts particuliers bénéficiera à chacun et permettra des gains mutuels.³⁹¹

Smith conclut que le rôle du gouvernement dans l'économie doit être pratiquement nul.

Le gouvernement doit être complètement dispensé de la fonction de superviser les affaires entre les personnes privées. Pour l'auteur, seulement trois

³⁸⁸ Alain Laurent et Vincent Valentin, *Les Penseurs Libéraux*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 42

³⁸⁹ Philippe Nemo et Jean Petitot (ed), *Histoire du Libéralisme en Europe*, Paris, PUF, 2006, p.219

³⁹⁰ Alain Laurent et Vincent Valentin, *Les Penseurs Libéraux*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 44

³⁹¹ Alain Laurent et Vincent Valentin, *Les Penseurs Libéraux*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 46

fonctions étaient permises à l'État dans le "système de la liberté naturelle": les biens publics, la justice et la défense nationale. Par ailleurs, quelques services doivent être offerts par l'État, dans la mesure où ils ne sont pas rentables, comme l'infrastructure des transports ou l'éducation populaire.³⁹²

L'influence de l'auteur anglais est fondamentale dans le développement du libéralisme économique classique et ses enseignements marquent plusieurs écoles comme celle néoclassique³⁹³ et l'école autrichienne, qui comprend encore une série d'auteurs engagés dans une perspective économique.³⁹⁴

Cependant, la force théorique et l'influence de la pensée de Smith peuvent conduire à ce que les plus inattentifs oublient qu'il y a une différence évidente entre le libéralisme économique et le libéralisme politique. Selon Manent, ils n'ont pas une même logique ni une classification morale. Pour l'auteur, le libéralisme politique vient en premier lieu, car "to be well governed is a fundamental good".³⁹⁵

L'apparition de la pensée de John Rawls marque le début d'un moment qui cherche à concilier le mouvement du nouveau libéralisme avec l'idée de construction d'une théorie de justice sociale libérale. Rawls réinvente la philosophie politique et il revient sur la théorie du contrat social en faisant la traduction de Locke, Rousseau et Kant. Sa vision reconnue comme libérale, cherche à combiner les valeurs de l'égalité et de liberté dans une seule et controversée conception³⁹⁶.

Le défi est alors de surmonter la barrière de l'incompréhension par rapport au terme. Si pour certains, le libéralisme est considéré comme la philosophie qui fonde les sociétés modernes, pour d'autres, "il n'est que sa piètre caution idéologique du capitalisme, pensée étroite au service des riches"³⁹⁷. Comme toute pensée hégémonique, il renferme une série de doctrines rivales qui montrent, d'une manière finalement saine, les contradictions et les incongruités de la pensée

³⁹² Ibidp. 46

³⁹³ Sur L'école néo-classique, voir: Richard D. Wolff et Stephen A. Resnick, *Contending Economic Theories: Neoclassical, Keynesian, and Marxian*, Cambridge, The MIT Press, 2012

³⁹⁴ Sur L'école autrichienne, voir: Randall G. Holcombe, *Advanced Introduction to the Austrian School of Economics*, Cheltenham, Edward Elgar Pub, 2014, p.144

³⁹⁵ Pierre Manent, *The Crisis of Liberalism*, Journal of Democracy, Vol. 25, Issue 1, 2014, p133

³⁹⁶ Richard J. Arneson, *Justice After Rawls* In: Anne Phillips, Bonnie Honig et Jonh Dryzek, *The Oxford Handbook Of Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2008. p.46

³⁹⁷ Alain Laurent et Vincent Valentin, *Les Penseurs Libéraux*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 9

libérale³⁹⁸. Depuis le XIXe siècle, par exemple, les marxistes montrent de façon exemplaire, plusieurs aspects critiques du libéralisme comme la question de l'inégalité économique.³⁹⁹

Cependant, les critiques positives et importantes comme celles des marxistes sont supplantées par un antilibéralisme, fruit de l'antagonisme avec le libéralisme économique, qui empêche une analyse plus judicieuse et fructueuse de la pensée libérale et de ses contributions pour la philosophie politique et pour le droit, par exemple.⁴⁰⁰

Le fait est que la théorie morale et politique du libéralisme est beaucoup moins connue que sa théorie économique.⁴⁰¹ Il est pourtant important de ne pas confondre le libéralisme politique, réouvert de façon moderne par Rawls et centré dans les libertés individuelles, dans les droits politiques, dans le pluralisme et dans la limitation réciproque des pouvoirs, d'un côté, et le libéralisme économique, de l'autre.⁴⁰²

Ainsi, pour Dworkin, "Le libéralisme consiste en une morale politique constitutive que est demeurée à peu près la même à travers l'histoire et qui continue à avoir de l'influence dans la politique".⁴⁰³

D'une manière générale, les libéraux ont la liberté comme valeur politique fondamentale. C'est ce qui s'appelle le principe fondamental libéral.⁴⁰⁴ La liberté est la base normative et c'est à celui - l'autorité politique, le législateur, l'individu - qui prétend la limiter de justifier ses raisons.

En ce sens, pour Isaiah Berlin, cette limitation doit être minimale et la base centrale de la liberté est l'absence de coercition des uns sur les autres. Pour l'auteur, l'État doit agir d'une manière qui assure qu'un citoyen n'empêche pas l'autre d'exercer sa liberté, à moins qu'il y ait une justification plausible.⁴⁰⁵

³⁹⁸ Voir, par exemple: Domenico Losurdo, *Contra-História do Liberalismo*, Aparecida, Ideias e Letras, 2006

³⁹⁹ Pour une critique marxiste du libéralisme, voir: G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge, Harvard University Press, 2001, p.256

⁴⁰⁰ Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

⁴⁰¹ Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme: Éthique, politique, société*, Paris, Éditions Gallimard, 2009.

⁴⁰² Alain Policar, *Le Libéralisme politique et son avenir*, Paris, CNRS Éditions, 2012, p.13

⁴⁰³ Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 186

⁴⁰⁴ Gerald F. Gaus, *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*, New York, Oxford University Press, 1996 p. 162-166

⁴⁰⁵ Isaiah Berlin, 'Two Concepts of Liberty', In: *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1968, p. 118-72.

C'est justement la ligne de partage entre le libéralisme politique et l'économie de marché qui doit être souligné pour que la gauche puisse, de nouveau, se rapprocher du libéralisme en adoptant le libéralisme politique comme une catégorie politique⁴⁰⁶

Selon les mots de Sophie Heine, il est fondamentale d'embrasser les principes de base du libéralisme politique et philosophique tout en dénonçant clairement le libéralisme économique comme une mystification justifiant les rapports de classe existantes est non seulement envisageable mais aussi hautement souhaitable pour une pensée de gauche neuve et progressiste⁴⁰⁷.

Noam Chomsky conçoit toutefois que même le libéralisme économique peut s'approcher d'une pensée de gauche. Pour le linguiste, les idées libérales classiques sont essentiellement anticapitalistes et le libéralisme politique n'a rien en commun avec le capital ou les multinationales. Selon Chomsky "Il y a beaucoup de choses valables dans le libéralisme classique, et, pour ma part, je n'ai envie de rejeter ni l'attachement d'Adam Smith à l'égalité, ni sa critique tranchante de la division du travail – critique basée sur l'observation dont ses effets néfastes ne seraient être tolérés par aucune société civilisée"⁴⁰⁸

C'est ainsi que le libéralisme peut aussi être observé dans une perspective de gauche. Pendant les années 1970 à 1985 les auteurs libéraux ont développé un ensemble sophistiqué de théories qui centraient leurs efforts dans des thèmes comme l'égalitarisme et la justice distributive. Pour les libéraux égalitaires, la question principale concernant les inégalités se centraient dans la question si "is not whether it is due to class position or more individualized factors, but whether it is due to people's choices or their circumstances"⁴⁰⁹

La question de la stratification sociale et de la distribution juste, des causes chères à la pensée de gauche, est aussi une des préoccupations de la pensée libérale. Comme bien le dit Dworkin, la distribution juste doit identifier quels aspects de la position économique de la personne viennent de ses choix et quels

⁴⁰⁶ Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique: Histoire de l'idée de marché*, Paris, éditions du Seuil, 1999,

⁴⁰⁷ Sophie Heine, *Oser penser à gauche. Pour une réformisme radical*, Bruxelles, éditions Aden, 2010, p.71

⁴⁰⁸ Chomsky et Bricmont, *Raison contre pouvoir. Le Pari de Pasca*, Paris, L'Herne, 2009, p.101 Cité par Alain Policar, *Le Libéralisme politique et son avenir*, Paris, CNRS Éditions, 2012, p.23

⁴⁰⁹ Will Kymlicka, *Left Liberalism Revisited* In: Christine Sypnowich, *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p.17

sont les avantages et les inconvénients qui ne sont pas des questions de choix ⁴¹⁰
De même, Selon Kymlicka, “on the liberal egalitarian model, inequalities in resources that are the result of one’s place in the natural lottery are as undeserved as inequalities in resources that are the result of one’s place in the class structure. As a result, this model provides a justification for taxing the talented high-flyers, even if they were not born into a privileged class position”⁴¹¹

A ce titre, les personnes doivent être libres pour faire différents choix et poursuivre leurs vies en se responsabilisant sur les coûts de leur choix. Ce modèle demande un exercice de prudence et d’autodiscipline dans les comportements individuels. C’est ce que Dworkin appelle “equality of resources” ⁴¹² et Anderson “Luck Egalitarianism”⁴¹³.

Beaucoup de théoriciens de gauche ont adhéré à ce type de libéralisme ; pour eux, sa principale vertu est d’ajouter une substance théorique à l’exigence commune du socialisme de voir une société égalitaire respecter la diversité des projets et des préférences individuelles.⁴¹⁴

En ce sens, les institutions doivent promouvoir un certain “ethos de justice” pour encourager les citoyens à agir avec une réflexion critique qui forme les demandes dans la société. Cet ethos de justice est fondé dans l’idée qu’il est fondamental que tous les individus regardent d’une façon critique leurs exigences à l’égard de l’État. Après cela, ils doivent se demander si leurs exigences ont comme objectifs d’obtenir des bénéfices économiques “from our undeserved natural talents, and/or to externalize the costs of our choices on others”⁴¹⁵

Ce faisant, le libéralisme égalitaire se préoccupe de formuler une théorie qui peut comprendre comment les personnes interprètent et formulent leurs exigences morales. Il est important d’avoir une articulation entre la participation limitée des institutions qui ne pourront pas prouver la validité morale des exigences sociale - puisqu’elles ne sont plus capables d’identifier les choix et les

⁴¹⁰ Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 208

⁴¹¹ Will Kymlicka, *Left Liberalism Revisited* In: Christine Sypnowich, *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p.17

⁴¹² Pour les détails, voir: Ronald Dworkin, *What is Equality? Part I: Equality of Welfare; Part II Equality of Resources*, *Philosophy and Public Affairs*, 10, vol 03, 1981 p.283-345

⁴¹³ Pour les détails, voir: E. Anderson, *What is the point of Equality*, *Ethics*, 99, vol 2, 1999

⁴¹⁴ Will Kymlicka, *Left Liberalism Revisited* In: Christine Sypnowich, *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p.17

⁴¹⁵ Will Kymlicka, *Left Liberalism Revisited* In: Christine Sypnowich, *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p.23

préférences des individus -, et l'internalisation des principes de la part de la population.

En somme, nous pouvons comprendre le libéralisme égalitaire comme la théorie d'une vertu civique. C'est une théorie sur un citoyen muni d'une profonde conscience sociale qui examinera ses droits et la façon dont il les mettra en opposition à l'État.⁴¹⁶

Cette théorie, contrairement à ce qui est souligné par certains théoriciens de gauche, doit être comprise comme celle qui propose une conscience morale de la part des citoyens dans l'évaluation de ses propres demandes de ressources. C'est aussi une théorie qui prétend que les institutions publiques, même si elles ont un degré d'actuation limité, nourrissent un ethos public qui encouragent l'acceptation, de la part des individus, d'un devoir civique en s'engageant dans une espèce d'auto-réflexion et d'auto modération.⁴¹⁷

Dans cette perspective, le libéralisme égalitaire contribue à une pensée de gauche dans la mesure où il donne à l'individu une responsabilité personnelle qui vient de sa capacité morale de construire sa propre autonomie.

L'identification de l'individu comme un être autonome et conscient moralement sont des fondements importants pour la construction d'une théorie libérale préoccupée à installer la diversité culturelle ; c'est l'un des forts arguments des théoriciens qui analysent les relations culturelles et l'État dans une perspective libérale.

La contribution des auteurs de ce qui est appelé libéralisme de gauche a ainsi été fondamentale pour la constitution de la théorie du multiculturalisme libéral.

§2) Controverses multiculturelles: le communautarisme de Charles Taylor et le libéralisme de Kymlicka.

L'un des débats les plus féconds existants par rapport à l'idée de la valeur de la culture comme partie intégrante de l'individu a été établi entre le soi-disant communautarisme et le multiculturalisme libéral.

⁴¹⁶ Idem, p.22

⁴¹⁷ Idem, p.31

Le communautarisme est une contribution philosophique qui a cherché à démontrer l'importance de la participation de la communauté dans l'élaboration de l'individualité de chaque être humain. En conséquence, la culture de ces communautés devient un outil important pour que tout le monde puisse former son individualité. La communauté et sa culture deviennent donc fondamentales pour chaque être humain.

Ainsi, selon les communautaristes, le rôle des communautés n'est pas seulement stratégique, mais indispensable pour tout être humain. Ce courant de pensée, d'un autre côté, n'est pas d'accord avec le multiculturalisme libéral en certains points.

Ce débat devient un point central de la discussion sur les questions les plus importantes de l'accommodement culturel dans les sociétés plurielles et leur compréhension devient une activité nécessaire pour trouver les meilleures propositions pour l'accommodement culturel au sein des sociétés plurielles.

A) Aristote, Hegel et les bases du communautarisme

Les sciences sociales ont plusieurs manières d'aborder la question de la pluralité culturelle. La philosophie politique a aussi abordé la question dans ses plus diverses significations. La question de la pluralité culturelle et sa relation avec la capacité ou non d'un État national à englober toute sorte de minorités culturelles d'une manière équitable, a été un thème qui, au début, a préoccupé les philosophes qui avaient comme caractéristique de donner à la culture un rôle fondamental pour le développement complet de l'individu.

Un ensemble de chercheurs préoccupé avec ce thème a comme point commun la critique du libéralisme. Ces philosophes politiques ont comme principale caractéristique la critique de la conception Kantienne de la possibilité de formation individuelle et abstraite d'une conception de la justice. Selon ce courant, les libéraux "ont négligé les conditions préalables avec lesquelles cette capacité peut être exercée significativement".⁴¹⁸

Ce mouvement reçoit une plus grande attention de la communauté académique dans les années quatre-vingts du dernier siècle, il a comme grands

⁴¹⁸ Will Kymlicka. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 254

représentants des auteurs dont les ouvrages marquent des points importants de critique du libéralisme, comme Michael Sandel⁴¹⁹, Alasdair MacIntyre⁴²⁰, Michael Walzer⁴²¹ et Charles Taylor⁴²².

Malgré les écarts entre les théories qu'ils ont développées, nous pouvons observer qu'ils formulent tous des critiques à l'affirmation Kantienne universelle absorbée par la théorie libérale. Contrairement à la proposition Rawlsienne d'une théorie de la justice susceptible d'universalisation,⁴²³ par exemple, les communautaires ont affirmé que les bases de la justice trouvées "dans les formes de vie et dans les traditions des sociétés particulières peuvent varier selon les contextes e."⁴²⁴

Ainsi selon Cittadino "L'argumentation communautaire se tournera précisément contre cette idée libérale qu'il est possible d'élaborer une conception de justice qui représente une solution impartiale des conflits d'intérêt"⁴²⁵. Pour les communautaires, il est impossible de penser à l'homme comme un être détaché de sa réalité sociale et culturelle. Au contraire, c'est dans la culture que l'individu forme son autonomie et qu'il compose son identité.⁴²⁶

Ce débat peut être caractérisé comme un nouveau chapitre entre les positions divergentes de deux philosophes fondamentaux : Kant et Hegel.⁴²⁷ Alors que le premier croit qu'il y a des positions universelles qui doivent prévaloir sur les situations contingentes des communautés particulières, le deuxième inverse cette formulation pour donner la priorité aux liens communautaires, estimant que la pleine réalisation de l'être humain dérive de la plus complète intégration des individus dans leur communauté.⁴²⁸

⁴¹⁹ Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

⁴²⁰ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University Notre Dame Press, 1981

⁴²¹ Michael Walzer. *Esferas da Justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 2003.

⁴²² Gisele Cittadino, Comunitarismo In: Vicente de Paulo Barreto (coord). *Dicionário de filosofia do Direito*. Rio de Janeiro. Renovar, 2006. p. 136

⁴²³ John Rawls, *Uma teoria da Justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 2008.

⁴²⁴ Daniel Bell *Communitarianism* Stanford Encyclopedia of Philosophy. Voir: <http://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>

⁴²⁵ Gisele Cittadino, Comunitarismo In: Barreto, Vicente de Paulo (coord). *Dicionário de filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006. p. 137

⁴²⁶ Charles Taylor. Atomism In: *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. P. 198

⁴²⁷ Para mais detalhes a respeito dos autores voir: Terry Pinkard, *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, 2002

⁴²⁸ Roberto Gargarella *Las teorías de La justicia despues de Rawls: um breve manual de filosofia política*. Barcelona: Paidós, 1999. p. 125

Cependant, c'est la philosophie grecque qui semble avoir été la première source des communautaristes, à travers Aristote⁴²⁹. C'est avec le livre la Politique qu'Aristote inaugure l'idée de l'homme comme animal naturellement politique qui occupe une société d'objectifs communs.⁴³⁰

Selon le philosophe grec, cela s'explique car chaque homme a un Agathon⁴³¹ naturel, c'est-à-dire, un bien. Ce bien est aussi inhérent à toutes les *polis*, à toutes les communautés. D'après Aristote, la raison pour laquelle toutes les communautés existent est justement la préservation de ce bien, de l'Agathon qui lui est inhérent. Autrement dit: si l'Agathon est naturel pour l'homme, la *polis* le sera aussi.⁴³² Cette nature inhérente à l'individu est la raison pour laquelle il y a effectivement dans l'homme "un objectif qui est antérieur à toute façon d'agir consciente et libre, qui échappe à toute disposition individuelle et fixe l'espace dans lequel l'homme peut se développer et agir."⁴³³ Comme nous pouvons l'observer, cette "préconception naturelle" aristotélicienne se montre clairement anti-kantienne.

Cette naturalité de la *polis* chez Aristote est à peine potentielle. Depuis le début, elle n'existe pas dans sa plénitude. Elle n'atteindra sa plénitude qu'à travers sa croissance au fil du temps. Pour lui, la *polis* naît dans un contexte pour que l'être humain atteigne tout son potentiel et qu'elle soit le lieu idéal pour que l'homme puisse avoir une vie pleine.⁴³⁴

Sur le chemin de la *polis*, à la recherche de son développement complet, le terme nature a trois significations: le premier cherche à identifier le sens de début. Tous les hommes, continue l'auteur, ont "une impulsion similaire d'instituer dans la communauté politique des impulsions sociales qui déplacent l'homme pour vivre avec ses semblables."⁴³⁵ En ce sens, la *polis* a son origine dans l'homme lui-même. Un deuxième sens de la « nature » est celui qui classifie le développement individuel en tant que une partie intégrante de l'histoire de l'espèce humaine qui

⁴²⁹ Para mais detalhes ver tese doutoral: Eleni Leontsini, *The appropriation of Aristotle in the liberal-communitarian debate*, University of Glasgow, 2002.

⁴³⁰ Otfried Höffe, *Justiça Política*. São Paulo, Martins Fontes, 2006 p. 233

⁴³¹ Le Agathon est pas considéré comme un très concrète par Aristote. Il est une sorte de, dans les mots de Höffe, «une fin générale à laquelle tout homme aspire sans avoir expressément décidé» op. cit. p. 232

⁴³² Otfried Höffe, op. cit., p.232

⁴³³ Otfried Höffe, op. cit., p.232

⁴³⁴ Alan Ryan, *On Politics*, London, Penguin Books, 2013, p.83

⁴³⁵ Otfried Höffe, op. cit., p.236

mène à la formation des communautés.⁴³⁶ Cette histoire est marquée par l'intérêt de l'espèce humaine de survivre et conduit à un troisième sens de la « nature », celui qui, dans Aristote, signifie “le mouvement pour la formation de la communauté” après avoir parcouru plusieurs étapes. Il ne rencontre sa fin que dans la forme sociale – la *polis* – qui permet à ses membres une vie réussie et heureuse.⁴³⁷

Selon Höffe, pour l'installation d'une entité de droit et de l'État, l'homme est co-responsable; il n'est pas seulement objet, mais aussi sujet du développement de la *polis*.⁴³⁸ Et l'auteur ajoute: “En somme: l'homme est un être social naturellement parce qu'il veut vivre, mais un être politique parce qu'il veut bien vivre.”⁴³⁹ Le « bien vivre » est donc le résultat d'une vie en sociabilité, dans la *polis*, immergé dans son milieu naturel-culturel.

La philosophie de Hegel a aussi une influence marquée sur les communautaristes. Selon un des plus importants philosophes de ce courant, Charles Taylor, pour aborder la question de la reconnaissance, “Hegel vient immédiatement à l'esprit avec sa célèbre dialectique du seigneur et de l'esclave”⁴⁴⁰. Quoique l'auteur affirme qu'il faut observer une série de changements dans les sociétés, qui ont culminé avec les luttes pour la reconnaissance⁴⁴¹, Hegel semble être pour Taylor le support philosophique qui soutient le mieux sa théorie du multiculturalisme.

Suite à la théorie de sujet de Hegel, Taylor nous montre ainsi que l'identité de l'individu ne peut être formée qu'à travers la dialectique du contact avec d'autres “individus significatifs”.

Pour que le sujet devienne complet, selon Hegel, l'opposition (l'autre, le distinct) joue un rôle central. “Ainsi, le sujet humain modélise la thèse de Hegel

⁴³⁶ Dans le même sens: G. A. Cohen, *Lectures on the history of Moral and Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2014, p.49

⁴³⁷ Otfried Höffe, *op. cit.*, p.237

⁴³⁸ Otfried Höffe, *op. cit.*, p.237

⁴³⁹ Otfried Höffe, *op.cit.* p.233

⁴⁴⁰ Charles Taylor *Argumentos filosóficos*. São Paulo, Loyola, 2000. p. 242

⁴⁴¹ Selon l'auteur le premier changement majeur concerne l'effondrement des hiérarchies sociales qui, à partir d'un certain moment historique ne sont plus liés l'honneur de questions comme synonyme d'égalité et doivent être compris pour des motifs de question de la dignité de son sens universel et égalitaire. Un autre point menant par l'auteur est la nouvelle compréhension de l'identité individuelle a émergé à la fin du XVIIIe siècle. Cette identité est inquiet d'être fidèle à mes désirs, mon identité particulière. Selon Taylor” “On pourrait parler d'une identité individuelle, de l'identité privé à moi et je découvre en moi même. Cette notion émerge conjugué à un idéal, d'être fidèle à moi-même et ma propre façon particulière d'être” Charles Taylor, 2000, p. 243

en ce qui concerne la relation entre l'identité et l'opposition ; ils ne sont pas seulement identiques et opposés à sa réalisation essentielle, mais en plus, cette relation duelle peut être exprimée dans un modèle temporel: sur la base de l'identité originale, l'opposition évolue nécessairement, et cette opposition conduit elle-même à une unité supérieure, qui est fondée sur une reconnaissance de l'inévitabilité et dans la nécessité rationnelle de son opposition".⁴⁴²

Cette sensibilité est compatible avec l'idée que l'identité de l'individu ne peut être conquise qu'à travers sa reconnaissance. Dans le sillage de Hegel, nous pouvons affirmer que seul l'autre est capable de me conduire à la totalité de moi-même.⁴⁴³

Ne pas reconnaître mes particularités, mon individualité, la manière par laquelle je comprends le monde, enfin, ma culture, c'est empêcher l'individu d'être un sujet complet. En résumé, le "eu pleno" n'est atteint qu'après son "moi culturel" reconnu. Le "eu incluído", est un homme qui n'a pas seulement ses ressemblances, mais aussi ses différences, reconnues et respectées par la société dans laquelle il vit.

Charles Taylor a créé un terme qui s'approche de l'idée de "eu pleno". C'est l'idée d'Authenticité qui, en résumé, signifie que nous devons vivre de la manière dont nous pensons être vraie et non pas de la manière dont la société vit communément et qui est acceptée par tous. De la sorte, vivre une vie de réalisation pleine serait vivre dans son authenticité.⁴⁴⁴

Aristote et Hegel forgent ainsi les bases philosophiques qui constituent le fondement de la pensée qui culminera dans l'appelé communautarisme. C'est le thème qui sera maintenant discuté.

B. Comment pensent les communautaristes?

⁴⁴² Charles Taylor. *Hegel e a sociedade moderna*, São Paulo, Edições Loyola, 2005. p. 36.

⁴⁴³ "En ce sens, dit Axel Honneth, aussi dans les traces de Hegel "O termo reconhecimento refere-se àquele passo cognitivo que uma consciência já constituída idealmente em totalidade efetua no momento em que ela "se reconhece como a si mesma em uma outra totalidade, em uma outra consciência; e há de ocorrer um conflito ou uma luta nessa experiência do reconhecer-se-no-outro-, porque só através da violação recíproca de suas pretensões subjetivas os indivíduos podem adquirir um saber sobre se o outro também se reconhece neles como uma totalidade" Axel Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Editora 34, 2009. p.63.

⁴⁴⁴ Ver: Charles Taylor. *A ética da autenticidade*. São Paulo, E realizações, 2011.

Malgré les différentes et certaines fois des positions contradictoires entre les communautaristes, nous pouvons identifier quelques points communs entre les auteurs qui partagent cette position.⁴⁴⁵ La première, c'est l'idée d'un bien commun dans une société.

Ce bien commun est conçu comme une conception substantielle de la bonne vie. Selon les communautaristes, "le mode de vie de la communauté forme la base pour une hiérarchie publique des conceptions du bien, et le poids donné aux préférences d'un individu dépend de la manière dont il se conforme au bien commun ou à la hauteur avec laquelle il contribue pour le bien."⁴⁴⁶

Un deuxième point commun entre les auteurs du communautarisme, c'est la conception de la personne, du moi. La conception communautaire de personne a comme marque indéniable l'appartenance de l'individu à certains groupes comme point fondateur de la conception du moi authentique. Comme nous naissons insérés dans certaines communautés et ses pratiques, nous sommes constitués comme des personnes, justement à travers elles. Cependant, l'identité de l'homme est définie par le contexte culturel dans lequel il est inséré.⁴⁴⁷

Pour les communautaristes, nos relations sociales doivent être observées pour des "fins de délibération sociale". En conséquence, l'autodétermination est exercée plutôt dans ces rôles sociaux qu'en dehors."⁴⁴⁸

Selon les communautaires, les libéraux ont une vision ontologique de l'individu comme un être indépendant et d'ordre strictement personnel.⁴⁴⁹ Appelée « Atomisme », il s'agit d'une façon de justifier l'union de l'homme en

⁴⁴⁵ Selon Forst est important d'éviter parler d'une tradition communautaire, mais "pour rendre justice à la complexité du débat à travers un examen différencié des positions individuelles" Rainer Forst, *Contextos de Justiça*, São Paulo, Boitempo Editorial, 2010. p.10

⁴⁴⁶ Segundo Kymlicka "A busca pública dos objetivos compartilhados que definem o modo de vida da comunidade não é, portanto, limitada pela exigência de neutralidade. Ela tem precedência sobre o direito dos indivíduos aos recursos e liberdades necessários para que busquem suas próprias concepções de bem. Um estado comunitário pode e deve encorajar as pessoas a adotar concepções de bem que se ajustem ao modo de vida da comunidade, ao mesmo tempo em que desencoraja concepções de bem que entrem em conflito com aquelas. Voir: Will Kymlicka, *Filosofia política contemporânea*. São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 277

⁴⁴⁷ Roberto Gargarella. *Las teorías de La justicia despues de Rawls: um breve manual de filosofia política*. Barcelona, Paidós, 1999. p. 127 Selon Gargarella, "La identidad de cada uno – según un destacado comunitarista, Chrales Taylor, - se define en buena medida a partir del conocimiento de donde se halla uno ubicado, cuales son sus relaciones y compromisos: con quiénes y con qué proyectos se siente identificado."

⁴⁴⁸ Will Kymlicka. *Filosofia política contemporânea*, São Paulo, Martins Fontes, 2006. p. 266

⁴⁴⁹ Pour plus de détails, voir: Michael Sandel (ed), *Liberalism and Its Critics*, New York, New York University Press, 1984

société. Selon l'atomisme, "les individus n'ont pas besoin de contexte communal pour développer et exercer sa capacité d'autodétermination."⁴⁵⁰ Il s'agit d'une perspective de la nature humaine qui permet une doctrine de priorité des droits et s'oppose à la vision aristotélicienne de l'homme comme un être social. Taylor affirme que cette doctrine influence Locke, Hobbes et Nozick y compris et qu'elle est à l'origine de la possibilité de la formulation d'un ensemble de droits qui supposent des demandes morales communes à tous les hommes sans être questionnés.⁴⁵¹

Dans le même texte où Taylor présente l'atomisme, il en réfute aussi l'idée et, suivant la tradition aristotélicienne et hégélienne, il plaide pour celle selon laquelle l'individu est incapable de devenir complet sans la famille, la société et les institutions. C'est ce qui est connu pour être sa thèse sociale. Selon Kymlicka "La thèse sociale nous dit que la capacité de choisir une conception ne peut être exercée que dans un type spécifique de communauté."⁴⁵²

Ce n'est qu'avec la participation en société et dans les institutions politiques qui font partie de la société, que l'individu construira son identité⁴⁵³. Cette identité n'atteindra la pleine liberté que par deux conditions sociales: la première est le besoin de la compréhension de nous-même en tant qu'hommes libres. C'est cette compréhension qui donnera des conditions pour une autonomie individuelle. À son tour, cette compréhension ne pourra être obtenue qu'à travers la relation de l'individu à la communauté.

Contrairement à ce que pense Kant, la connaissance de soi n'est pas un comportement individuel. Notre identité est toujours partiellement définie par le dialogue constant qu'il y a dans la société.⁴⁵⁴ Cette liberté, complète Gargarella, s'oppose à l'idée de "liberté vide" libérale et elle se présente comme une liberté située, capable de représenter la possibilité de l'individu de faire partie de certaines pratiques.⁴⁵⁵

⁴⁵⁰ Will Kymlicka, *op. cit.*, p. 277

⁴⁵¹ La critique de l'individu en tant atomisée est faite à un texte important de Charles Taylor. Voir: Charles Taylor. *Atomism In: Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 187

⁴⁵² Will Kymlicka, *op. cit.*, p. 277

⁴⁵³ Sur la question, voir intéressant chapitre de l'œuvre de Rainer Forst, *Contextos da Justiça*, São Paulo, Boitempo Editorial, 2010, p.115

⁴⁵⁴ Charles Taylor. *Atomism In: Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers 2* Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 198

⁴⁵⁵ Roberto Gargarella, *Las teorías de La justicia despues de Rawls: um breve manual de filosofia política*. Barcelona: Paidós, 1999. p. 127

La thèse sociale peut présenter jusqu'à trois versions. La première, considérée comme fondamentale, consiste à soutenir une structure culturelle qui donne aux individus des options significatives. Selon cette version, la neutralité libérale est incapable de garantir l'existence d'une culture diversifiée qui offrirait à l'individu des options significatives coïncidant avec ses projets personnels. La deuxième version de la thèse sociale se préoccupe de garantir la participation de l'État comme "un cadre approprié pour la formulation de nos visions du bien, car ces visions ont besoin d'une recherche partagée". Selon les communautaires, "elles ne peuvent pas être recherchées, voire connues, par des individus solitaires"⁴⁵⁶; la troisième et dernière version de la thèse est sociale. Elle est celle de la légitimité politique.

D'après Kymlicka "Les choix individuels ont besoin d'un contexte culturel, mais, à son tour, un contexte culturel a besoin d'un contexte politique sûr."⁴⁵⁷ Pour les communautaristes, une vision partagée de bien entre les personnes est essentielle. Cette vision peut être trouvée à travers quelques pratiques communes qui sont la base pour une politique du bien commun, des buts qui sont partagés par toute la société. Ces buts, à leur tour, se trouvent dans des pratiques historiques dans la communauté⁴⁵⁸.

En résumé, pour les communautaristes, l'existence d'un contexte social sûr avec toute la participation civique et la légitimité politique, où l'on peut exercer librement nos capacités de choix, est fondamentale.

Toutes ces versions composent la critique des communautaires à l'égard de l'idéal de neutralité de l'État adopté par les libéraux. Il est vrai toutefois que les libéraux et les communautaires sont en désaccord, non pas sur la thèse sociale, que sur le rôle de l'État dans son application.⁴⁵⁹

Pour les communautaires, l'État doit en effet être actif et engagé dans quelques conceptions de vie, en plus d'avoir une certaine organisation de la vie publique. Pour cela, l'État serait autorisé à exercer son engagement directement

⁴⁵⁶Will Kymlicka. *op. cit.* p. 284

⁴⁵⁷Will Kymlicka *op. cit.* p. 289

⁴⁵⁸George Crowder, *Theories of Multiculturalism: na introduction*, Cambridge, Polity Press, 2013 p. 103

⁴⁵⁹Afirma Kymlicka, citando Rawls, sobre a questão "O papel do Estado é proteger "a livre vida interna das várias comunidades de interesses nas quais pessoas e grupos buscam alcançar" (Rawls: 1971:543) ou também deve apropriar-se parcialmente desta vida social, impondo uma hierarquização pública dos fins e excelências para os quais eles são atraídos?" Will Kymlicka. *Op. cit.* p. 298

par des questions relatives à la vie privée et à l'éthique personnelle.⁴⁶⁰ Pour Sandel, par exemple, l'État ne doit pas être indifférent au fait de savoir si les individus sont ou non liés à des engagements politiques. Une citoyenneté peu engagée politiquement finit par frustrer et il est impossible d'obtenir le succès de l'autonomie gouvernementale souhaitée.⁴⁶¹

La conception de la justice est aussi un point qui intéresse beaucoup les communautaristes dans leurs critiques adressées aux libéraux. La critique de la conception de justice du libéralisme égalitaire est un point commun entre les différents les communautaristes. Pour certains, le premier point à être observé est le déplacement du rôle central de la justice, de première vertu, comme l'affirme Rawls, vers une vertu réparatrice, comme le dit Sandel.⁴⁶²

Pour d'autres communautaristes, les idées ne sont pas exclusives et peuvent être comptabilisées. Contrairement à ce qui se passe aujourd'hui, où la justice se fonde sur des principes universels, abstraits et "anhistoriques", pour les communautaires, la justice devrait remplir son contenu à partir de l'identification de pratiques communes. Dans la version de justice défendue par certains communautaristes comme Walzer, chaque communauté évalue ses biens de forme différente et la justice apparaît au fur et à mesure que ces évaluations différentes obtiennent un intérêt pour chaque société qui les effectue. Ces évaluations vont donc déterminer la distribution de droits et de recours dans les sociétés.⁴⁶³

En conclusion, l'idée de justice n'est donc pas liée à des principes abstraits, comme semblent le défendre les libéraux qui peuvent discerner un bien philosophique, mais à des particularités propres à chaque bien qui seront reconnus dans chaque société. Qu'en pensent alors les libéraux?

⁴⁶⁰ Roberto Gargarella. *Las teorías de La justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós, 1999. p. 128

⁴⁶¹ Para mais detalhes, voir: Michael Sandel. *Democracy's Discontent*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

⁴⁶² Roberto Gargarella, Op. cit. p. 134 Segundo Sandel, A justiça irá aparecer quando não se permite, ou não se favorece o desenvolvimento de outras virtudes mais espontâneas, ligadas a valores como o da fraternidade ou da solidariedade.

⁴⁶³ Roberto Gargarella, *Las teorías de La justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós, 1999. p. 135 Pour Walzer "diferentes bens sociais devem ser distribuídos por diferentes razões, de acordo com procedimentos diferentes, por agentes diferentes; Todas estas diferenças derivam de diferentes entendimentos dos mesmos bens sociais e são produtos inevitável do particularismo histórico e cultural" Michael Walzer. *Esferas da Justiça*. São Paulo, Martins Fontes, 2003. p.05

§3) Les fondements philosophiques du multiculturalisme libéral

Pour une meilleure compréhension de la contribution que le libéralisme veut offrir à la théorie politique dans la question de la diversité culturelle, il est important que nous prenions du recul pour identifier ses fondations.

Ce mouvement est significatif car il nous aide à comprendre les origines de cette façon de penser à la diversité culturelle dans le sein du libéralisme. Cette perspective a été abandonnée par les circonstances politiques et oubliée par les auteurs ultérieurs.

Ainsi, plutôt que de construire une nouvelle position, le multiculturalisme libéral cherche à récupérer une école de pensée libérale qui a perdu sa place, mais pas son importance.

Comme nous allons le montrer ici, cette école peut également contribuer de manière significative à un certain nombre de débats actuels existants dans le monde.

A) Plus loin que Rawls et Dworkin: la réhabilitation de l'ancien libéralisme

La théorie libérale classique a toujours été associée à une neutralité de la participation de l'État dans la vie des individus qui composent son territoire.⁴⁶⁴ L'individualisme qui est une autre caractéristique historiquement liée au libéralisme marque aussi toute la tradition qui englobe l'esprit libéral.⁴⁶⁵

Avec ces caractéristiques comme une marque fondamentale de la tradition libérale, les droits des minorités peuvent apparaître, en première analyse, comme un objet de mépris de la part des penseurs libéraux⁴⁶⁶. Alors que ces droits ne sont pas le thème central des grands penseurs libéraux d'aujourd'hui, ils ont été objet

⁴⁶⁴Pour la défense de la neutralité de l'État voir: Alain Patten, *Liberal Neutrality: a reinterpretation and defense*, *The Journal of Political Philosophy*: volume 20, number 3, 2012, p 249-272. Sur le sujet, voir: Will Kymlicka, *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, *Ethics*, vol 99, n 4, 1989, p.883-905

⁴⁶⁵Pour plus de détails et une critique rigoureuse à propôs, voir: Colin Bird. *The Myth of Liberal Individualism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

⁴⁶⁶ Plusieurs auteurs libéraux, par exemple, a adopté une position contraire à la neutralité étatique. Pour plus de détails, voir: Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986; George Sher, *Beyond Neutrality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

d'attention de la pensée libérale au XIXe siècle et dans la première partie du XXe siècle.

C'est Will Kymlicka qui, pour la première fois, attire l'attention de la préoccupation de la pensée libérale pour la situation des minorités nationales.⁴⁶⁷ Dans une recherche historique qui remonte à plus d'un siècle dans la tradition libérale, Kymlicka trouve chez plusieurs auteurs d'avant la Seconde Guerre, une grande préoccupation avec les minorités nationales et leurs besoins ; il en conclut que le droit des minorités a été une partie importante de la théorie et de la pratique libérale au XIXe siècle et entre les deux grandes guerres. Cependant, constate l'auteur, cette préoccupation finit par être négligée avec les nouvelles générations d'auteurs libéraux, notamment, deux de ses plus importantes figures: John Rawls et Ronald Dworkin.^{468 469}

Kimlincka met en exergue plusieurs formes de penser de la situation des minorités nationales de la part des libéraux. La préoccupation à l'égard des injustices auxquelles peut conduire un traitement inégal marquait ainsi déjà les écrits des auteurs comme Hoernlé qui prêchaient l'autonomie nationale en 1939 et défendaient la promotion d'une autonomie qui "offriraient la réalisation d'un espace de liberté ou, en d'autres termes, d'une société libre pour des hommes libres."⁴⁷⁰

La grande question à l'époque pour les auteurs libéraux était la nécessité d'obtenir l'autonomie de la part de plusieurs Etats qui, à l'époque, faisaient partie des grands empires. La lutte libérale consistait à donner les pouvoirs aux nations constitutives de l'époque et pas nécessairement à donner à leurs citoyens des droits individuels. Baker, par exemple, affirmait catégoriquement que les grands empires étaient voués à l'échec en raison de la réticence qu'ils avaient de ne pas

⁴⁶⁷ Peut-être la plus grande contribution de l'auteur au sujet est son chapitre quatre du livre *Multicultural Citizenship*, de 1995, étape importante pour revitaliser la façon libérale de penser la réalité des minorités nationales aux Etats marquée par le pluralisme

⁴⁶⁸ Will Kymlicka. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p 3. Certains auteurs suggèrent même que Rawls adopterait une perspective communautaire à certains points de sa théorie de la justice. Stephen Mulhal & Adam Swiff, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, p.xvii

⁴⁶⁹, Raz, par exemple, seulement abordé la question en 1998, voir: Joseph Raz, *Multiculturalism*, Ratio Juris, vol. 11,1998. Pp 193-205

⁴⁷⁰ Apud Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*. New York, Oxford University Press, 1996. p 50.

créer un système d'autonomie minimum pour les diverses nations qui les composaient.⁴⁷¹

Cette caractéristique n'était pas exclusive à un seul auteur affilié à un courant libéral. À l'époque, d'autres penseurs défendaient aussi les droits nationaux. Leonard Hobhouse, cite Kymlicka, affirmait que "le plus grand homme d'État libéral de ses jours devrait reconnaître la nécessité de garantir les minorités à l'égalité culturelle".⁴⁷² Pour Hobhouse, les minorités ne devraient pas seulement bénéficier des droits égaux garantis, mais devait aussi avoir l'opportunité de pouvoir exercer leurs vies selon leur particularité, leur manière.⁴⁷³

Kymlicka trouve aussi dans la déclaration de la Ligue des Nations un engagement libéral sur les droits des minorités par l'affirmation de plusieurs droits individuels protégés par la Charte, de certains droits de groupes culturels spécifiques comme l'autonomie locale, des droits à l'éducation et la préservation de son langage.

Il est important de souligner qu'une connexion précise entre la pensée libérale et les droits des minorités n'est pas facile à identifier. Mais lorsque nous observons la préoccupation de la Ligue des Nations d'assurer certains droits à des groupes spécifiques, par exemple, c'est un choix qui s'éloigne de l'idée classique de la neutralité de l'État qui marque la pensée libérale.⁴⁷⁴

Cependant, il est important de souligner aussi que le groupe de chercheurs libéraux analysé par Kymlicka, est précisément le groupe de libéraux qui redéfinit le sens du terme aux États-Unis et en Angleterre. Rompant avec la tradition libérale classique, ces auteurs deviennent célèbres pour identifier les faiblesses du laissez-faire et de la main invisible de Smith et de ses partisans.

Des libéraux comme L.T. Hobhouse et T. Green, au contraire, soutenaient l'importance de la participation de l'État dans l'économie et défendaient l'intervention comme un instrument nécessaire pour une protection meilleure de l'individu. Ce changement vers une intervention dans la vie privée des citoyens est la constatation que ces auteurs, comme d'autres tels que Dewey, croyaient que

⁴⁷¹ Ernest Baker. *National Character and the factors in its formation*. London, Methun, 1948, p. 254

⁴⁷² Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*. New York: Oxford University Press, 1996. p 51

⁴⁷³ Will Kymlicka Op. cit. p 51

⁴⁷⁴ Sur la relation entre le droit international et les minorités culturelles, voir: Will Kymlicka, *Minority Rights in Political Philosophy and International Law* In: Samantha Besson & Jonh Tasioulas, *The Philosophy of International Law*, Oxford, Oxford Universty Press, 2010, p.378

le vrai libéralisme était positif et que l'État libéral pourrait être vraiment considéré comme tel seulement s'il était dans le modèle du Welfare State⁴⁷⁵

En conséquence, nous pouvons donc déduire deux grandes allégations de la pensée libérale lorsqu'il s'agit de la garantie des droits en faveur des groupes nationaux minoritaires. La première est celle de la croyance que la liberté individuelle est liée d'une certaine manière à la participation de l'individu dans son propre groupe national. La deuxième affirme que des droits reconnus à des groupes spécifiques peuvent promouvoir l'égalité entre les minorités et les majorités culturelles.⁴⁷⁶

Cette préoccupation pour les collectivités et la position de l'État par rapport à elles, n'est pas une position isolée de ces auteurs, mais plutôt une partie intégrante de toute une pensée qui reformule des positions classiques libérales.

Toutefois, il est important de souligner que plusieurs libéraux n'étaient pas pour reconnaître les diverses exigences des minorités nationales. Mill, par exemple, croyait que l'opérabilité d'institutions libres dans les états multiculturels était pratiquement impossible. Pour Mill, la démocratie était un système de gouvernement pour le peuple, et seul le peuple, indépendamment de ses divisions, pourrait gouverner.

Pour qu'une démocratie soit une bonne société de façon continue, une alliance entre le peuple qui dépasse les différences culturelles est nécessaire.⁴⁷⁷ Cette position était partagée par des auteurs comme Green et Rich ; elle a donné naissance au courant postérieurement adopté dans des pays comme la France tels que l'assimilationniste.⁴⁷⁸

Pour ces auteurs, affirme Kymlicka "à partir du moment que l'État libre doit être un État nation, les minorités nationales doivent faire face à une assimilation coercitive qui redessine ses frontières et sans les droits de minorités."⁴⁷⁹

La question de l'identité nationale a ainsi été extrêmement importante pour certains penseurs libéraux qui, pendant tout le XIXème siècle, ont soutenu le

⁴⁷⁵ Vincent Valentin et Alain Laurent. *Les Penseurs Libéraux*. Paris. Les Belles Lettres, 2012. p. 13. Ce mouvement est appelé le nouveau libéralisme aux Etats-Unis.

⁴⁷⁶ Will Kymlicka. *Multicultural Citizenship*, New York, Oxford University Press, 1996. p 52

⁴⁷⁷ Pour une position contraire, où Mill serait le précurseur des droits des minorités, voir: Alain Policar, *Le Libéralisme Politique et son avenir*, Paris, CNRS Editions, 2012, p.98

⁴⁷⁸ Will Kymlicka, *Op. cit.* p 52

⁴⁷⁹ Will Kymlicka, *Op. cit.* p 52

binôme “indépendance de grands états – assimilation de minorités nationales”, fondée sur l’idée de grandes nations et sur l’idéal d’identité nationale commune. Il est important de rappeler que ce binôme faisait aussi partie de l’idéologie des états socialistes qui convergeaient ici avec les perspectives d’assimilation ethnocentrique et d’expansion des libéraux.⁴⁸⁰

Cependant, cette position n’était pas univoque chez les libéraux. Pour un groupe des chercheurs libéraux, seulement la vraie liberté culturelle de l’individu s’intégrait dans un état multinational. Quelques-uns comme Acton et Zimmern, affirmaient que la division entre les groupes nationaux et le désir d’une vie selon leurs préceptes culturels étaient fondamentaux et serviraient comme une balance pour un abus possible de l’action de l’État. C’est cette partie de la pensée libérale que Kymlicka utilise comme source pour la construction d’une théorie libérale à respect du multiculturalisme⁴⁸¹

Ce qui est alors important de souligner ici, c’est que, contrairement à beaucoup de libéraux contemporains, quel que soit le point de vue adopté, les anciens libéraux (« early liberals »), selon Kymlicka, ne défendaient pas l’idée de neutralité de l’État dans les questions concernant les minorités culturelles.⁴⁸² Selon les premiers libéraux, il ne s’agit pas d’une question d’ordre privé, comme nous le pensons communément aujourd’hui, mais d’une question concernant l’État ; celui-ci doit alors intervenir à travers des politiques publiques.

Il nous semble que, depuis ce débat, il y a eu une prépondérance de la position en faveur d’une intervention de l’État pour mettre en œuvre la politique assimilationniste par rapport à la diversité nationale.

Une illustration de la position libérale qui a prévalu pendant beaucoup d’années, est la bataille, sans succès, menée par les anglais dans le déploiement, guidée par le libéralisme britannique, de petites Angleterres dans ses colonies où devrait prévaloir des idées libérales universelles fondées sur les droits de l’homme. Les anglais ont cherché à transplanter leurs politiques libérales dans leurs colonies et, par conséquent, des principes libéraux qu’ils croyaient être universalisables, comme les formes de leurs institutions, par exemple.

⁴⁸⁰ Will Kymlicka, *Op. cit.* p 53

⁴⁸¹ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*. New York, Oxford University Press, 1996. p 53

⁴⁸² Will Kymlicka, *Op. cit.* 1996. p 53 Selon Kymlicka “Liberals either endorsed the legal recognition of minority cultures, or rejected minority rights not because they rejected the idea of an official culture, but precisely because they believed there should only be one official culture. p. 54

Comme il n'était pas envisagé qu'il en soit autrement, le projet n'a pas réussi. Selon Hancock, l'erreur anglaise a été justement de penser qu'il suffisait de transplanter le système et la pensée libérale quand, en vérité, il était nécessaire de traduire cet ensemble de doctrines dans les cultures les plus diverses avec qui l'Empire Britannique nouait le contact⁴⁸³. En renonçant à tenir compte des particularités culturelles de ses colonies, les anglais ont vu leur projet être la cible de rébellions dans plusieurs colonies et leur projet échouer.

Ce que nous pouvons observer à la fin de cette démarche infructueuse, c'est une redéfinition conséquente de la forme libérale de penser la diversité culturelle avec des auteurs qui en sont venus à soutenir qu'il fallait une adaptation des minorités nationales dans des colonies.

Kymlicka suggère que cette “défaillance de la transposition” a été répétée par plusieurs générations de penseurs anglais jusqu'au déclin de l'empire britannique qui, ensuite, a mené, pendant plusieurs années, les penseurs libéraux à se préoccuper à nouveau sur le terrain tranquille et pacifique de l'homogénéité culturelle.

Aux États-Unis, parallèlement, le thème n'a pas eu une grande importance, au moins au XIXe siècle. En tant que pays qui n'a pas eu de colonies, les américains n'ont pas été obligés de développer une théorie sur les minorités nationales. A l'exception de Bourne et Kallen, il y a peu d'écrits sur le thème, sauf sur certains aspects des immigrants blancs dans le pays.⁴⁸⁴

Cette absence du débat peut être expliquée par l'existence de petites et isolées nations qui habitaient le territoire américain, comme les Esquimaux en Alaska, les Hawaïens, les indiens décimés ou les Portoricains. Ces groupes n'étaient pas recensés par le pays et leur visibilité était quasi nulle⁴⁸⁵. Cette inattention a peut-être été la raison de l'absence de débat dans le champ de la théorie politique, alors que les américains sont devenus les interprètes dominants des principes libéraux dans l'après Seconde Guerre mondiale.⁴⁸⁶

Pourquoi, se demande alors Kymlicka, les auteurs libéraux n'ont pas soutenu les droits des minorités, même intuitivement, alors que beaucoup l'avait

⁴⁸³ Hancock, 1937, p. 496

⁴⁸⁴ Will Kymlicka. *Multicultural Citizenship*, New York, Oxford University Press, 1996. p 56

⁴⁸⁵ Muito desta invisibilidade era resultado do pensamento dominante de que o empoderamento das minorias nacionais poderia significar um risco para a segurança do país

⁴⁸⁶ Will Kymlicka. *Multicultural Citizenship*, New York, Oxford University Press, 1996. p 56

fait avant la Seconde Guerre ? Pourquoi beaucoup n'ont pas identifié la promotion des minorités culturelles comme source de liberté individuelle et d'égalité sociale ? Pourquoi l'idée de négligence bénigne a été adoptée ? Selon l'auteur, il y a trois raisons pour cela ; La première a été la désillusion envers le régime des droits des minorités adopté dans la ligue des nations; la deuxième raison a été le mouvement contre la ségrégation raciale américaine ; la dernière, le "renouveau" ethnique contre les groupes immigrants aux États-Unis⁴⁸⁷. C'est ce que nous allons maintenant développer.

La faillite des actions de la Ligue des Nations dans la protection des minorités est un des points considéré comme responsable du refroidissement de la préoccupation libérale à l'égard des minorités culturelles.

Dans le cadre des travaux de promotion et de protection des minorités culturelles, plusieurs traités internationaux ont été signés entre les États. Cependant, ces traités ont été utilisés comme une partie de la stratégie nazie pour envahir des pays comme à l'époque, la Tchécoslovaquie et la Pologne.

Face à une telle situation, la protection des minorités est conçue par la majorité de l'opinion publique comme une menace réelle pour l'État-nation. Préoccupés par la possibilité de désintégration de ses États, nous pouvons observer une nouvelle préoccupation avec la sécurité nationale sur les minorités culturelles et une imposition, comme celle défendue par quelques libéraux, d'une homogénéité forcée de la population.⁴⁸⁸

La question de la ségrégation raciale américaine est aussi identifiée comme étant la cause de la diminution de la préoccupation philosophique sur le thème. Avec la décision historique du cas *Brown v. Board of Education*⁴⁸⁹, qui a eu une influence déterminante sur les décisions relatives aux minorités indiennes au Canada et à diverses autres minorités comme les indiens et les indigènes d'Hawaï, il a été décidé de substituer la politique du "colour-blind laws" à la politique "separate but equal" jusqu'alors en vigueur. Sans discuter le mérite évident et

⁴⁸⁷ Will Kymlicka op. cit. p 57

⁴⁸⁸ Inis Claude. *National Minorities: An International Problem*. Cambridge: Harvard University Press, 1955. p 80. Selon Kymlicka: "The fear that national minorities will be disloyal (or simple apathetic) continues to inhibit discussion of the justice of these claims, both internationally and in the domestic politics of many countries" Will Kymlicka. *Multicultural Citizenship*, New York, Oxford University Press, 1996. p 58

⁴⁸⁹ *Brown v. Board of Education*, 347 U.S. 483 (1954)

l'importance historique et sociale de la décision américaine, nous pouvons toutefois identifier dans celle-ci une externalité négative.

Dans la mesure où il fallait dorénavant prouver que les Noirs et les Blancs faisaient partie de la même société et avaient les mêmes droits, la décision a été claire s'agissant de la non-acceptation d'institutions d'enseignement différentes pour les Noirs et les blancs.

La loi inclut en effet plusieurs minorités qui ne se sentaient pas exclues, mais au contraire, qui exerçaient pleinement leur culture sans subir de préjudice. L'assimilation coercitive des minorités dans la culture majoritaire a alors fini par provoquer les mêmes dommages que l'exclusion forcée qui a mené les Noirs à saisir les tribunaux.⁴⁹⁰

Ainsi, selon Kymlicka, l'«intégration d'enfants indiens dans les écoles dont la plupart sont Blancs, a eu les mêmes effets négatifs éducatifs et émotionnels que la ségrégation impliquait antérieurement à la décision de Brown»⁴⁹¹

La troisième question mentionnée comme raison de l'hostilité des libéraux au thème des minorités a été le renouveau ethnique connu aux États-Unis pendant les années 1960 et 1970. Un grand facteur ici a sans doute été la politisation du discours favorable à la diversité ethnique aux États-Unis. La question devient complexe justement parce que les interrogations finissent par stimuler la pensée prépondérante aux États-Unis à l'égard de l'immigration. Il était alors normal que beaucoup de politologues américains, qui constataient être un pays d'immigrants, considéraient l'intégration comme la seule voie possible pour la formation d'une société anglophone. Pour construire cette société, il était important que l'immigrant s'intègre à elle librement en abandonnant ou en atténuant sa culture, sa langue et ses croyances⁴⁹².

⁴⁹⁰ Michael Gross. *Indian Control for Quality Indian Education* In: North Dakota Law Review, n° 49, vol 02, 1973. p. 244

⁴⁹¹ Will Kymlicka. *Multicultural Citizenship*, New York, Oxford University Press, 1996.p. 60

⁴⁹² Pour details, voir: Milton Myron Gordon, *Assimilation in American life: The role of race, religion, and national origins*. New York, Oxford University Press, 1964.

Cette nécessité est alors devenue, avant tout, la préoccupation des libéraux voulant stabiliser un pays composé de plusieurs et de nombreuses nations ethniques.⁴⁹³

Ce cadre a commencé à se rompre avec les changements d'attitude de certains immigrants. Les immigrants commencent à se concevoir comme des groupes ethniques et non plus comme des minorités nationales. En résultent plusieurs demandes jusque-là jamais formulées comme les droits de l'autodétermination, la reconnaissance de ses langues et l'aide de l'État pour la mise en place d'institutions ethniques. Ce changement contribue à ce que les libéraux adoptent une rhétorique nationaliste qui commencent à voir les immigrants comme une menace à l'intégrité sociale et donc nationale, moralement injustifiée puisqu'ils ont choisi d'habiter aux États-Unis volontairement.⁴⁹⁴

Affligés par une telle situation, des libéraux de gauche et de droite comme respectivement Michael Walzer et Nathan Glazer réagissent contre ses mouvements d'immigrants, ce qui rend la position libérale américaine sur le thème pratiquement univoque.

Pour Walzer, par exemple, le processus d'intégration qui prévalait jusqu'alors, n'aboutissait pas à l'assimilation puisque l'immigrant choisissait le pays en toute liberté, contrairement à ce qui était arrivé en Europe, par exemple, où le processus de formation des États multiculturels a été marqué la colonisation des minorités nationales et la répression des langues maternelles et de l'autonomie.⁴⁹⁵

Pour ces auteurs, les revendications de droits provenant des groupes d'immigrants sont alors considérées comme injustifiées, car accusées de provoquer des divisions internes. La préoccupation des libéraux réside dans la possibilité de conflit entre un groupe ethnique spécifique recevant des droits relatifs à ses particularités et les autres. Ces auteurs pensent aussi que ces revendications seraient impraticables puisque les groupes ethniques sont dispersés, mélangés, parfois assimilés et trop intégrés pour exercer une possible autonomie collective. Circonstance aggravante s, Glazer ajoutait encore que les

⁴⁹³ Pour l'histoire ethnographique de l'Amérique du Nord, voir: Colin Woodard, *American Nations: A History of the Eleven Rival Regional Cultures of North America*, New York, Penguin Books, 2012

⁴⁹⁴ Will Kymlicka. *Multicultural Citizenship*, New York, Oxford University Press, 1996 p.62

⁴⁹⁵ Michael Walzer. Pluralism and Political Perspective In: Michael Walzer(ed), *The Politics of Pluralism*. Cambridge, Harvard University Press, 1982. p. 09

groupes ethniques nord-américains n'étaient pas assez compacts et culturellement conscients pour avoir la légitimité de demander l'autonomie.⁴⁹⁶

Cette argumentation trouve un certain écho lorsque nous analysons le cas des immigrants. Comme nous le verrons plus tard, il s'agit d'une situation toutefois différente de celle des minorités nationales qui n'ont pas la légitimité pour revendiquer, par exemple, une autonomie territoriale.

Il est bien vrai que Glazer et Walzer insistaient sur le fait que les groupes autochtone possédaient une plus grande légitimité pour exiger des droits ethniques, mais aucun n'envisage cette différence avec le soin nécessaire pour émettre une position favorable. Nous pouvons alors observer la politique dite « de la négligence bénigne » a prédominé parmi les libéraux⁴⁹⁷

Cette politique comptait sur le fait que ces groupes minoritaires nationaux non seulement voulaient être assimilés, mais ils ne voulaient pas de politique qui les différencieraient de la société où ils vivaient. De cette manière, leur assimilation serait plus naturelle et pacifique, diminuant les différences entre les individus.

Enfin, il semble que, pour ces libéraux qui ont écrit sur le sujet pendant l'explosion du mouvement ethnique des années 1980, la politique minoritaire était anti-américaine. En lisant ces auteurs, nous pouvons identifier que, même si les libéraux américains ne considéraient pas les revendications des minorités injustes, celles-ci étaient considérées, d'une façon ou d'une autre, comme incompatibles avec le consensus national et l'idéologie d'État qui régnaient jusqu'alors.

Pour Walzer, par exemple, les revendications nationales étaient en désaccord avec la communauté politique qui les voyait comme inconsistantes avec la tradition historique et avec les accords partagés entre les habitants du pays.⁴⁹⁸

Face à ces positions, la distance entre les préoccupations libérales et les minorités nationales et ethniques est très claire. Cette distance continue jusqu'à ce qu'en 1995.

C'est à ce moment que Will Kymlicka propose de nouvelles bases pour une politique libérale préoccupée par les minorités culturelles. Sa proposition est frontalement contraire à la position prépondérante, puisque les libéraux ayant un engagement fort pour la liberté individuelle et les droits individuels universels, il

⁴⁹⁶ Nathan Glazer. *Ethnic Dilemmas: 1964-1982*. Cambridge, Harvard University Press, 1983. p. 227

⁴⁹⁷ Will Kymlicka. *Multicultural Citizenship*, New York, Oxford University Press, 1996. p 62

⁴⁹⁸ Michael Walzer. Op. cit. p. 29

n'a pas de possibilité de la formuler une pensée libérale préoccupée par les groupes culturels.

En utilisant la tradition libérale que nous avons analysée ci-dessus, Kymlicka propose alors une nouvelle forme de pensée sur le multiculturalisme. Ses revendications sont claires. La première d'entre elles affirme que la liberté individuelle est fortement liée à la possibilité ou pas d'un individu de faire partie d'un groupe national.

La deuxième défend que les droits de groupes spécifiques peuvent promouvoir l'égalité entre les minorités et la majorité dans un État. Comment ces affirmations se développent-elles et deviennent-elles alors une nouvelle et inédite théorie libérale sur les minorités culturelles ? C'est ce que nous allons analyser.

Section 2 - La citoyenneté multiculturelle: le multiculturalisme libéral de Will Kymlicka et ses critiques

C'est de la préoccupation de l'ancien libéralisme sur la diversité culturelle que Will Kymlicka retire ses premières pensées qui construiront des piliers importants pour les formulations de ce qui allait deviendrait la théorie libérale la plus influente à respect du thème.

Cette théorie, qui a émergé à la fin des années quatre-vingt est devenue l'une des plus diffusée et influente parmi les chercheurs qui traitent du sujet. Même les auteurs les plus critiques de la conception créée par le professeur canadien reconnaissent son importante contribution au thème avec le développement de différents concepts et formulations qui aujourd'hui contribuent sensiblement à l'objet d'étude.

Les propositions de l'auteur, ses formulations et les critiques des courants de sa pensée sont le sujet de cette section deux de ce chapitre.

§1) Mise en contexte du multiculturalisme

L'émergence d'une pensée de « l'accommodement » légal et politique à l'égard des minorités dans des États multinationaux et multiethniques peut être identifiée dans le monde depuis plus de quarante ans. Ces théories sont devenues

l'objectif de la théorie politique dans les années 1980⁴⁹⁹. Le multiculturalisme est, sans doute, une des idées les plus diffusées et a été dans la théorie politique, un objet de débat important.

Le multiculturalisme peut être compris comme une sorte de révolution des droits humains bien avant la décennie 1980. Plus précisément, il a commencé après la Seconde Guerre Mondiale. Jusqu'alors, la question de la multiplicité ethnique et religieuse était abordée dans le sens de hiérarchie et d'assimilation ; celles-ci étaient justifiées par des idéologies racistes qui proposaient la supériorité d'un peuple et de sa culture par rapport à l'autre, et des droits et des valeurs au détriment d'autres individus.⁵⁰⁰ En résultat de ces technologies, nous pouvons identifier, dans le milieu international, les politiques racistes qui culmineront avec la ségrégation raciale américaine et l'holocauste commis par les nazies.

Après le choc de la Seconde Guerre, vient la nécessité de repenser l'égalité entre les individus ; trois importants mouvements politiques apparaissent pour cimenter la lutte qui culminera dans le débat actuel sur le multiculturalisme. Kymlicka les appelle les trois grandes ondes de la révolution des droits humains.

La première apparaît dans les luttes pour la décolonisation, concentrées dans la période de 1948-65; la deuxième s'érige contre la ségrégation et la discrimination entre les années 1955 et 1965 et la troisième s'établit dans la lutte pour les droits des minorités à la fin des années soixante-dix.⁵⁰¹

Le multiculturalisme doit être compris comme une partie de cette grande révolution des droits humains qui implique, dans la diversité éthique et raciale, émergé dans les démocraties occidentales à la fin des années 60⁵⁰². Il peut être

⁴⁹⁹Jeff Spinner-Halev. *Multiculturalism and its Critics* In: John S Dryzek., Bonnie Honig, and

Anne Phillips, *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press. 2008. p. 12

⁵⁰⁰Will Kymlicka, *Multiculturalism: Success, failure, and the future*, Washington, DC: Migration Policy Institute, 2012.

⁵⁰¹Will Kymlicka, *Multiculturalism: Success, failure, and the future*. Washington, DC: Migration Policy Institute, 2012. p.6

⁵⁰²Will Kymlicka, *Multiculturalism: Success, failure, and the future*. Washington, DC: Migration Policy Institute, 2012. p.6

inclus comme une part intégrante de cette troisième onde qui, tout comme les deux autres, ont comme noyau l'égalité entre les droits de l'homme.

Les années de 1960 et 1970, relève Martiniello, sont à leur tour marquées par trois phénomènes importants: l'urgence des mouvements nationaux en faveur des droits civils et d'autres minorités raciales comme les amérindiens et les hispaniques aux États-Unis; la "rénovation ethnique" des populations américaines d'origine européenne et la réapparition des régionalismes en Europe occidentale. L'auteur ajoute à la liste de ces événements le développement des nationalismes dans le Tiers Monde et la création des nouveaux États, résultat du processus de décolonisation.⁵⁰³

D'une manière générale, nous pouvons observer une tendance parmi les démocraties occidentales, entre les années soixante-dix et quatre-vingt-dix, au développement de politiques multiculturelles de reconnaissance et d'"accommodement" avec les minorités. Ces politiques ont été approuvées aux niveaux locaux, dans plusieurs États, et au niveau international, à travers plusieurs organisations internationales. Ces politiques agissent principalement afin de rejeter les idées qui appliquent des concepts d'homogénéité et d'unité dans la nationalité.⁵⁰⁴

Cependant, à partir de la moitié des années quatre-vingt-dix, nous pouvons observer une régression des politiques multiculturelles. Selon Kymlicka, à ce moment, il y a une réorganisation et une redéfinition des idées de formation nationale, des valeurs communes et d'identité nationale, marquant même un retour du projet d'assimilation.⁵⁰⁵

De toute façon, nous pouvons observer que la révolution des droits humains joue un double rôle, non seulement comme une inspiration pour les plus diverses luttes, mais aussi comme un instrument de limitation et de définition du sens de cette lutte.

Pour Tariq Modood, la compréhension de la contextualité du multiculturalisme est plus restreinte en l'Europe, spécialement en Grande-

⁵⁰³ Marco Martiniello, *La Démocratie multiculturelle: citoyenneté, diversité, justice sociale*, Paris, Presses de SciencesPo, 2011, p.17

⁵⁰⁴ Will Kymlicka, *The rise and fall of multiculturalism? New debates on inclusion and accommodation in diverse societies*, International Social Science Journal Volume 61, Issue 199, pages 97–112, March 2010 p. 97

⁵⁰⁵ Will Kymlicka, *Multiculturalism: Success, failure, and the future*. Washington, DC, Migration Policy Institute, 2012. p.5

Bretagne. La société multiculturelle serait ici le fruit de mouvements politiques d'urgence, mais aussi du mouvement des individus à travers le monde entier à cause de l'immigration.⁵⁰⁶ Alors qu'ils n'ont pas bénéficié des bienfaits qu'ils ont aidé à développer, une grande part des immigrants ont contribué significativement à la reconstruction des économies européennes après la grave crise du pétrole en 1973.

Ces immigrants occupent les grands centres européens et les grandes agglomérations urbaines qui présentent un haut degré de diversité ethnique, religieuse et raciale, répétant le phénomène produit au siècle précédent en Amérique du Nord. Ainsi, pour Modood, la promotion des droits humains fait partie d'un processus qui est aussi économique et démographique.⁵⁰⁷

Selon Kymlicka, pour sa part, chaque mouvement en faveur des droits humains a contribué au processus de construction d'une citoyenneté démocratique qui a transformé les « relations verticales entre les minorités et l'État où elles habitent, ainsi que les relations horizontales entre les membres de différents groupes. »⁵⁰⁸. En résultat des discussions initiées dans les années 1960, il est clair que le modèle de citoyenneté précédent, imposé à tous les individus de forme indifférenciée, est surmonté ; nous commençons alors à comprendre que la citoyenneté doit être entendue comme le respect des demandes de toutes les minorités, ayant comme vecteur les droits humains, les libertés civiles et la démocratie.

Ce sont les « nouvelles » révolutions pour les droits humains qui vont fournir les bases factuelles des discussions philosophiques et politiques sur le thème.

§2. La complexité de l'expression Multiculturalisme

⁵⁰⁶Pour plus de détails, voir: Tariq Modood, *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*, Edinburgh University Press, 2005 Pour la histoire du multiculturalism en Angleterre, voir: Panikos Panayi, *The Evolution of Multiculturalism in Britain and Germany: An Historical Survey* In: Journal of Multilingual and Multicultural Development, Volume 25, Issue 5-6, 2004

⁵⁰⁷Tariq Modood, *Multiculturalism: a civic idea*, Cambridge, Polity Press, 2007, p.5

⁵⁰⁸Will Kymlicka, *Multiculturalism: Success, failure, and the future*. Washington, DC, Migration Policy Institute, 2012. p.

Une des plus grandes marques du multiculturalisme est sa multitude d'aspects et de significations⁵⁰⁹. Essayer de définir le terme est un défi qui exige une vaste et herculéenne entreprise de chercheur. Selon Sophie Guerard Latour, il est important d'éclaircir le sens du terme qui, en France, "n'a guère bonne presse".⁵¹⁰

A ce titre, selon Ivinson, pour avoir une meilleure identification du sens philosophique du terme multiculturalisme, il faut distinguer trois grandes logiques qui se font une compétition entre elles pour établir le sens final.

La première est appelée protectrice ou communautariste. Elle est centrée autour de l'idée que toutes les formes de reconnaissance publique ou d'adaptation d'un groupe ethnoculturel doivent préserver l'intégrité culturelle et l'authenticité du groupe. La deuxième logique peut être appelée « libérale » et, malgré ses diverses variations, elle comprend fondamentalement le multiculturalisme comme une forme d'adaptation qui promouvra des valeurs libérales comme l'égalité, l'autonomie et la tolérance. La troisième logique, l'auteur l'appelle impériale. ; Elle est une critique du multiculturalisme qui voit la logique libérale comme une nouvelle forme de colonisation.⁵¹¹

Pour certains, le problème précède même l'identification du sens du terme. Le multiculturalisme serait une idée radicale ou modérée? S'agit-il d'une série de principes qui sont réels ou idéaux?

Pour Kymlicka, le multiculturalisme n'est qu'une justification pour une pratique qui existait déjà et qui se réalisait, en grande partie, dans les démocraties libérales.⁵¹² Sa théorisation n'est qu'une partie d'un processus naturel des démocraties libérales. A l'inverse, Brian Barry voit tous les théoriciens du multiculturalisme comme des traîtres de la pensée libérale et égalitaire. Selon l'auteur, le multiculturalisme signifie le retour de la pensée morale existante avant les Lumières donnant la prépondérance à des distinctions et à des privilèges irrationnels.⁵¹³

⁵⁰⁹David Heise, *Autonomy or Toleration: Rawls and Kymlicka on the Liberal response to Pluralism* for the Doctor of Philosophy degree in Philosophy, presented on June 28, 2006, at Southern Illinois University, Carbondale

⁵¹⁰ Sophie Guerard de Latour, *Vers La République des Différences*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2009, p.9

⁵¹¹Duncan Iverson. (ed) *The Ashgate Research Companion to Multiculturalism*. England: Ashgate, 2010. p. 4

⁵¹² Will Kymlicka, *Politics in Vernacular*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 3

⁵¹³ Brian Barry, *Culture and Equality*, Cambridge, Polity Press, 2001.

Un deuxième point de désaccord réside dans la connexion de l'idée de multiculturalisme avec l'intégration sociale. D'une manière générale, deux groupes se divisent sur la question. Le premier affirme que l'objectif est justement de promouvoir une intégration entre des cultures qui existent dans une même société. Un autre groupe d'auteurs soutient que le spectre du multiculturalisme tend justement à souligner la distinction entre les cultures.⁵¹⁴

Cependant, la théorie libérale de Will Kymlicka met à l'épreuve à cette division. Les mesures visant des groupes peuvent selon lui, de temps en temps, être « intégralistes », comme dans le cas des immigrants, ou « séparatives », comme dans le cas des minorités nationales.⁵¹⁵

Un troisième point de dispute se concentre dans la justification du multiculturalisme. La théorie politique multiculturelle serait-elle porteuse d'une éthique universaliste ou relativiste ? Un premier courant, à nouveau incarné par l'auteur canadien, peut être considéré comme universaliste et modéré.

Selon le point de vue des soi-disant modérés, les arguments fondamentaux du multiculturalisme sont les droits et les libertés fondamentaux qui composent une citoyenneté libérale-démocratique. Ils sont tous soutenus par les droits humains. Dans la version libérale modérée, le bien être de l'individu est une règle fondamentale. Selon les auteurs, les cultures doivent être des instruments valables pour contribuer au bien-être individuel. En conséquence, selon ce point de vue, les demandes culturelles ne sont légitimes que lorsqu'elles figurent dans la limite imposée par les principes politiques libéraux.⁵¹⁶

Les plus radicaux, au contraire, croient que la notion de culture est valable comme forme instrumentale intrinsèque. De cette façon, si toute culture possède une valeur intrinsèque, toutes les cultures doivent être respectées de la même façon. Selon Crowder, cette vision est normalement fondée sur le relativisme culturel, théorie selon laquelle les règles morales ne sont jamais universelles dans leur application ni quant à l'autorité, mais seulement à travers d'une perspective culturelle particulière.

⁵¹⁴ George Crowder, *Theories of Multiculturalism: an introduction*, Cambridge, Polity Press, 2013, p.6

⁵¹⁵ Pour voir plus de détails: Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995

⁵¹⁶ George Crowder, *Theories of Multiculturalism: an introduction*, Cambridge, Polity Press, 2013, p.7

Dans cette vision, complète l'auteur, chaque culture a sa propre autorité morale. En conséquence, le multiculturalisme défendu par la théorie libérale est, en réalité, juste une autre expression d'une société et donc, d'une culture parmi tant d'autres.⁵¹⁷

Beaucoup d'auteurs qui se sont confrontés avec ce thème et ses préoccupations se sont concentrés sur un point spécifique du sujet, comme les relations du multiculturalisme avec les politiques d'identité⁵¹⁸, avec le nationalisme⁵¹⁹, avec la diversité⁵²⁰, avec les différences raciales⁵²¹, l'inclusion démocratique⁵²², l'égalité des genres⁵²³, entre autres.

Comme l'a bien affirmé Michael Murphy, il s'agit d'un vrai "parcours intellectuel" qui cherche à comprendre la philosophie politique du multiculturalisme, puisqu'il n'y a pas une seule expérience multiculturelle, ni une seule grande étude de la philosophie politique du multiculturalisme.⁵²⁴

A ce titre, on peut rappeler que le terme « multiculturalisme » a été utilisé pour la première fois comme un adjectif en anglais. Il désignait une société cosmopolite composée par des individus sans préjugés et sans attachement aux nationalismes. Le terme utilisé comme nom apparaîtrait au début des années 1970 en Australie et au Canada pour désigner les politiques publiques, dont le but était la promotion et la valorisation de la diversité culturelle de ces sociétés.⁵²⁵

Plusieurs auteurs ont proposé de le définir. La perspective multiculturaliste "of human beings, the inescapability and desirability of cultural plurality, and the plural and multicultural constitution of each culture ». Lorsque nous observons le

⁵¹⁷George Crowder, *Theories of Multiculturalism: an introduction*, Cambridge, Polity Press, 2013, p.7

⁵¹⁸Michael Kenny. *The Politics of Identity: Liberal Political Theory and the Dilemmas of Difference*. Cambridge: Polity Press, 2004.

⁵¹⁹David Miller, *On Nationality*. Oxford: OUP, 1995.

⁵²⁰Jeff Spinner-Halev *Surviving Diversity: religion and democratic citizenship*. Baltimore, John Hopkins University Press, 2000.

⁵²¹K. Appiah, et A. Gurmman, (ed). *Color Conscious: the political morality of race*. Princeton, Princeton University Press, 1998

⁵²²Anne Phillips. *The politics of Presence*. Oxford: OUP, 1995.

⁵²³Sarah Song, *Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism* Cambridge, Cambridge University Press, 2007

⁵²⁴Michael Murphy, *Multiculturalism: A critical introduction*, London, Routledge, 2012. p. 6

⁵²⁵Milena Doytcheva, *Le Multiculturalisme*, Paris, La Découverte, 2011, p. 8

monde à travers ce point de vue, complète l'auteur, nos attitudes envers nous et les autres souffrent de profonds changements.⁵²⁶

Selon Danièle Lochak, le mot multiculturalisme, alors, « pointe d'abord une réalité : le pluralisme des sociétés contemporaines, caractérisées par l'existence dans leur sein de groupes très divers – des groupes qui revendiquent la conservation de leur identité et qui réclament souvent une plus grande visibilité ou une meilleure représentation dans l'espace public ». Selon l'auteur « c'est un terme générique qui recouvre toutes les formes de diversité, notamment mais pas exclusivement ethnoculturelles »⁵²⁷

Dans le même sens, Doytcheva affirme qu'à un premier niveau d'analyse, le multiculturalisme désigne un fait dans les sociétés contemporaines « composées d'individus de milieux sociaux, de convictions religieuses, d'origine ethnique ou nationale différentes ». A un deuxième niveau d'analyse, poursuit l'auteur, « le multiculturalisme peut être compris comme le processus d'organisation sociale de la différence culturelle et ethnoculturelle ». Ici, il traduit l'idée que la culture n'est pas un phénomène individuel, mais qu'elle peut être observée dans les institutions sociales et dans des situations de contact culturel⁵²⁸.

Enfin, à un troisième niveau, le multiculturalisme est compris comme un programme, un concept de changement institutionnel, qui non seulement reconnaît l'existence et admet la valeur de collectivités et de modes de vie historiquement particulières, mais se propose de l'inscrire dans les institutions et des normes politiques⁵²⁹

Pour Patrick Savidan, « le multiculturalisme est une conception de l'intégration qui établit qu'en quelque sorte, le devoir de l'Etat démocratique est de reconnaître, d'une part, la multiplicité des groupes ethnoculturels qui composent de manière significative sa population, et de chercher, d'autre part, à accommoder⁵³⁰ cette diversité culturelle⁵³¹ dans la mesure du possible sur la base de principes clairement identifiables ».

⁵²⁶Bhikhu Parekh, What is Multiculturalism In: Montserrat Guibernau and Jonh Rex (ed) *The Ethnicity Reader: nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge, Polity Press, 2010, p.239

⁵²⁷Danièle Lochak, *Le Droit et les Paradoxes de l'université*, Paris, Puf, 2010, p.133

⁵²⁸Milena Doytcheva, 2011, p. 09

⁵²⁹Milena Doytcheva, 2011, p. 10

⁵³⁰Ne existe pas cete mot en français formelle. Il nous samble un anglicisme. Nous prendrons la liberté de à partir de ce moment, l'utiliserd ans le sens que le mot "adaptation"

⁵³¹ Patrick Savidan, *Le Multiculturalisme*, Paris, PUF, 2009, p.18

Ou encore, selon M. Wievorka, dans la majorité des fois, le terme est utilisé d'une manière confuse puisqu'il a trois registres analytiques différents qui sont fréquemment confondus⁵³². Afin de résoudre le problème, il faut réaliser une analyse critique qui distingue trois registres: social, politique et philosophique, complète Guérard-Latour.

Pour celle-ci précisément, la question de la société multiculturelle est tout d'abord connectée à une évolution sociale liée aux perceptions d'identités collectives dans les sociétés démocratiques modernes. Ici, le multiculturalisme est inscrit dans le sens ethnographique du concept : « la diversité culturelle à laquelle il renvoie est celle que décrivent les ethnologues et anthropologues et qui correspond aux différents modes de vie des observables dans les groupes humaines. »⁵³³

La multi culturalité des sociétés modernes contribue ainsi à la modification des structures sociales et initie un changement profond dans les mentalités et les sensibilités morales des démocraties. La différence culturelle, malgré une grande controverse, atteint un statut de nouvelle norme sociale et politique, ce qui était impensable il y a deux générations. Les principes normatifs qui sont la base d'un idéal démocratique contribuent à créer cette diversité, permettant que chacun puisse vivre à sa guise, en la protégeant et en lui associant chaque fois plus de respect à l'égard des caractéristiques culturelles de la personne et de respect à elle-même. L'adoption de ces principes et sa transformation en politique publique dans plusieurs États montre par conséquent la dimension politique du terme.⁵³⁴

L'incorporation politique de ces principes exprime aussi la dimension philosophique du terme, car le comportement des États reflètent une conception de justice démocratique.

Du point de vue normatif, continue Guérard-Latour, le multiculturalisme est toutefois extrêmement controversé. Pour ses détracteurs, il englobe une politique qui, lorsqu'elle offre aux minorités culturelles un traitement particulier, agit de façon démagogique et clientéliste. » « Enfin, en donnant une reconnaissance publique au concept d'ethnicité, il consacrerait le retour d'une politique raciste qui

⁵³² Michel Wiewiorka, *Multiculturalisme*, dans R. Boudon, P. Besnard, M. Chekaoui et P. Lecuyer (dir), Dictionnaire de sociologie, Paris, Larousse, 1999, p.160

⁵³³ Sophie Guérard Latour, *Vers La République des Différences*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2009, p.10

⁵³⁴ Idem, p.11

ne s'appuie plus sur l'infériorisation de la différence culturelle, mais sur sa mise à distance »⁵³⁵.

Ces différentes conceptions cherchent à mettre à l'abri la tentative d'"accommodement" de la diversité culturelle dans les démocraties libérales. Les concepts qui essaient de définir le multiculturalisme sont importants, mais il est tout aussi important de souligner qu'ils ne sont pas capables, pour le moment, d'englober l'intégralité et la complexité du phénomène.

§3 Le multiculturalisme libéral

Essentiellement, quelques points fondamentaux peuvent être identifiés pour que le lecteur puisse se situer plus clairement sur le thème: d'une certaine forme, nous pouvons identifier quelles ont été les phases, le débat sur le droits des minorités et quelles sont aujourd'hui les principales caractéristiques⁵³⁶

Le débat sur les droits des minorités dans la philosophie politique était très limité jusqu'aux années quatre-vingts, à l'exception de Vernon Van Dyke qui a publié quelques textes sur le thème.⁵³⁷ Ce n'est qu'à partir des années quatre-vingts que le thème commence à prendre force et à attirer l'attention de plusieurs philosophes. A ce titre Kymlicka divise le débat sur le multiculturalisme en trois grandes phases⁵³⁸.

La première se produit jusqu'en 1989. Dans cette phase, les chercheurs ont débattu du thème en traitant le sujet comme une extension du débat classique entre les communautaristes⁵³⁹ et libéraux ; ils se concentrent sur des synthèses serrées, surtout sur la question individuelle.

Fondamentalement, les libéraux défendent que l'individu doit avoir la liberté de décider son propre concept de bonne vie et ne doit pas être soumis à une condition imputée ou héritée. Il s'agit surtout d'un argument centré sur la

⁵³⁵ M. Baker, *The New Racism*, Londres, Junction Books, 1981

⁵³⁶ Pour un autre récit historique du multiculturalisme, centrée en Grande Bretagne, voir: Yasmin. Alibhai-Brown, *After Multiculturalism*, Londres, The Foreign Policy Center, 2000. p. 15

⁵³⁷ Vernon Van Dyke, *The individual, the state, and the ethnic Communities in Political Theory*, World Politics, vol 29, n° 3, 1977.

⁵³⁸ Will Kymlicka, *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2003. p. 30.

⁵³⁹ Voir: Anne Gutmann, *Communitarian critics of liberalism*, Philosophy and Public Affairs. Vol 14, n. 3, 1985. Sur le communitarisme, voir aussi: Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, New York, Cambridge University Press, 1982

conviction que l'individu est antérieur à la communauté, même si la communauté est importante car elle contribue au bien-être de l'individu.

Les communautaristes, quant à eux, défendent l'idée que tout être humain est connecté à des rôles dans les relations sociales. Il y a dans leurs arguments une série de doutes sur l'idée d'individu autonome. Ainsi, le concept de bonne vie de l'homme est hérité du milieu culturel où il vit et ce milieu est responsable des pratiques culturelles qui définissent ce que serait cette bonne vie pour les individus. En conséquence, les communautaristes combattent l'idée d'autonomie individuelle puisqu'elle serait une des responsables de la destruction du groupe.⁵⁴⁰

Dans cette phase, le débat sur les minorités était tellement lié à cette dichotomie philosophie qu'il était impossible de penser qu'un libéral puisse défendre les droits des minorités, puisque ces droits sont connectés à l'idée de communautés et donc, au communautarisme, aspect essentiel du libéralisme.

C'est avec la publication des écrits de Will Kymlicka et de Joseph Raz, que le débat prend de nouveaux chemins.⁵⁴¹ Elle marque le début de la deuxième phase. Dans une nouvelle interprétation du débat sur les minorités, les auteurs indiquent qu'il s'agit d'une question qui n'est pas centrée sur la dichotomie libérale-communautaire.

En vérité, il s'agit d'un désaccord entre les libéraux sur la signification du libéralisme⁵⁴². Selon Kymlicka, les débats opposent des individus et des groupes qui ont un consensus sur le libéralisme et la démocratie, mais sont en désaccord avec l'interprétation de ces principes dans les sociétés multiethniques et multinationales.

Dans ce sens, la grande question n'est plus la nécessité ou la position communautaire, puisque même ceux qui défendent ce point de vue, cherchent une « forme de reconnaissance publique et de support pour leur langue, leurs pratiques et leurs identités, ne sont pas seulement cohérents avec les principes

⁵⁴⁰Will Kymlicka, *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2003. p. 31.

⁵⁴¹Voir: Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989. Reimpression: 2010 et Joseph Raz, *Moralit y of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

⁵⁴²À propos de la critique de la pensée libérale pré dominante jusque-là, voir: Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1996. p.49

libéraux démocratiques de base, y compris l'importance de l'autonomie individuelle, comme ils peuvent aussi être une exigence pour les satisfaire.”⁵⁴³.

En somme, il y a un « désaccord sur l'importance de la langue, de la nationalité et des identités ethniques dans les sociétés et les institutions libérales. »⁵⁴⁴ La question change alors et devient : “quelle est l'extension des droits des minorités dans la théorie libérale?”.

Contrairement à ce qu'il peut paraître, il ne s'agit pas de protéger les minorités communautaires du libéralisme, mais d'identifier un ensemble de libertés de base auxquelles toutes les minorités libérales ont droit. Il y a donc une congruence entre les “intérêts liés à la culture et l'identité avec les principes libéraux de liberté et d'égalité, des intérêts qui justifient la reconnaissance de droits spéciaux pour les minorités.”⁵⁴⁵

Basiquement, l'argument des libéraux se concentre sur la perspective que la culture est la partie la plus importante pour atteindre pleinement la liberté individuelle ; les libéraux doivent donc se préoccuper de cette protection. De cette manière, « human beings have a right to culture – not just any culture but their own »⁵⁴⁶

Kymlicka présente une troisième phase centrée sur le besoin d'une plus grande compréhension de la nature de l'État libéral et de la façon dont ce dernier se comporte à l'égard de ces minorités. D'une manière générale, l'État libéral est compris comme celui qui est neutre devant les diversités, qu'elles soient culturelles ou religieuses, par exemple.⁵⁴⁷

L'auteur canadien veut avec montrer cette troisième et actuelle phase du multiculturalisme l'erreur de la conviction libérale sur la neutralité de l'État. Pour lui, les État libéraux démocratiques ne sont pas neutres⁵⁴⁸.

Quelle est alors la participation de l'État-libéral-démocratique dans la protection et la promotion de l'identité culturelle ? Quels pourraient être les

⁵⁴³Will Kymlicka. *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2003. p. 31

⁵⁴⁴Will Kymlicka. *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2003. p. 34

⁵⁴⁵Will Kymlicka. *La política vernácula*, 2003. p. 35

⁵⁴⁶Avishai Margalit et Moshe Halbertal, *Liberalism and the Right to Culture*, Social Research, n° 61, p.491

⁵⁴⁷Michael Walzer. Comment In: Gutmann, Amy (org). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1992 p. 99

⁵⁴⁸Will Kymlicka, *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, 2003. p. 39

fondements philosophiques des politiques publiques visant les minorités culturelles ?

Le défi des auteurs que nous verrons ensuite est de fournir des arguments cohérents qui peuvent défendre l'importance des demandes relatives à l'identité culturelle pour le développement complet de l'individu et l'accroissement de ses chances d'indépendance et de choix. En ce sens, les auteurs cherchent à démontrer pourquoi les États qui ne garantissent pas la sécurité de leurs membres échouent dans leur rôle d'État libéral.⁵⁴⁹

A. Le perfectionnisme libéral de Joseph Raz

Pour Joseph Raz, «le bien être⁵⁵⁰ d'une personne autonome consiste en des recherches réussies d'objectifs et de relations choisis par elle-même (...) ; la vie autonome peut consister en des recherches diverses et hétérogènes. Une personne qui change ses préférences fréquemment peut être aussi autonome que celle qui ne s'est jamais livré de des préférences acquises pendant l'adolescence.»⁵⁵¹

Ainsi, l'autonomie est le contraire d'une existence de choix forcés et elle est intrinsèquement connectée avec l'idée de conscience de soi-même. Elle est un des éléments qui contribuent à la réalisation personnelle. Elle possède aussi trois composantes principaux: capacités mentales appropriées, indépendance et gamme suffisante de choix.⁵⁵²

Quoi qu'il en soit, la personne autonome a besoin d'avoir des choix pour développer ses prédicats personnels, ses habilités. Personne ne sera autonome, poursuit Raz, « s'il ne lui est pas possible de choisir une vie d'autoréalisation, ni de rejeter cet idéal ». ⁵⁵³

De même, l'autonomie n'est valable que « si elle est exercée pour le bien ». L'idéal de l'autonomie n'a de sens que si la viabilité des choix est moralement acceptée. Pour Raz, « une théorie morale qui reconnaît la valeur de l'autonomie maintient inévitablement une vision pluraliste. Elle admet la valeur

⁵⁴⁹ Milena Doytcheva, 2011, p.131

⁵⁵⁰ Pour Raz, "Well-being" signifies the good life, the life which is good for the person whose life it is. I have argued that well-being consists in a whole hearted and successful pursuit of available relationships and goals" Pour plus de détails, voir: Joseph Raz, *The role of Well Being*, In: *Philosophical Perspectives* Vol. 18, 2004 p. 269-294

⁵⁵¹ Joseph Raz, *A Moralidade da Liberdade*, São Paulo, Elsevier, 2011, p. 348

⁵⁵² Joseph Raz, *A Moralidade da Liberdade*, São Paulo, Elsevier, 2011, p. 34

⁵⁵³ Joseph Raz, 2011, p. 352

d'un grand nombre de différentes recherches entre lesquelles les individus sont libres de choisir. »⁵⁵⁴

Raz est un tenant du courant dit du perfectionnisme libéral. Selon Jeremy Waldron, le perfectionnisme libéral de l'État est une vision dans laquelle les législateurs et les agents publics doivent considérer «what is good and valuable in life and what is ignoble and depraved when drafting the laws and setting the framework for social and personal relationships »⁵⁵⁵

Les perfectionnistes croient que l'État⁵⁵⁶ ne doit pas imposer aux citoyens une seule manière de considérer quel chemin serait le plus approprié pour une vie autonome. Ils croient également que l'Etat ne doit pas agir de façon neutre. Au contraire, ces théoriciens considèrent qu'il y a plusieurs et différentes conceptions sur le bien. Pour Raz, il existe une pluralité morale qui doit être assurée, non par la neutralité de l'État, mais par une action de l'État qui permet aux individus de chercher une conception valable du bien et qui décourage les mauvaises conceptions.⁵⁵⁷

Selon ces auteurs, l'État possède même la légitimité d'invoquer certains principes moraux pour établir des limitations. Pour Raz, la possibilité d'une vie libre et autonome des membres de certaines communautés implique nécessairement l'exigence que l'État réalise des actions obligatoires et moralement engagées⁵⁵⁸. Selon l'auteur, « people's preferences should be freely pursued only within certain bounds »⁵⁵⁹

Cette position se fonde sur les idées d'Aristote puis de Mill. Influencé par ces auteurs, Raz croit que la diversité est une exigence pour l'épanouissement de l'être humain. Dans le sillage de Mill, Raz affirme que la valeur de la diversité dérive d'abord du fait que ses diverses options et choix valables fournissent à l'individu les valeurs qui contribueront à l'excellence de l'homme.⁵⁶⁰

⁵⁵⁴ Joseph Raz, 2011, p. 358

⁵⁵⁵ Jeremy Waldron, *Autonomy and Perfectionism in Raz's Morality of Freedom*, Southern California Law Review, 62, n°04, 1982, p.1102

⁵⁵⁶ À propos de la position de Raz sur L'Etat, voir: Joseph Raz, *Why the State?*, King's College London Law School Research Paper No. 2014-38, 2014.

⁵⁵⁷ Joseph Raz, *A Moralidade da Liberdade*, São Paulo, Elsevier, 2011, p. 120

⁵⁵⁸ Rafael Mafei Rabelo Queiroz, *Apresentação*, In: Joseph Raz, *A Moralidade da Liberdade*, São Paulo, Elsevier, 2011,

⁵⁵⁹ Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon, 1994, p.108

⁵⁶⁰ Monique Deveux, 2000, p.116

Les perfectionnistes peuvent aussi identifier une grande importance dans la promotion des biens communs, des croyances morales et des vertus. La culture peut être incluse, car la tradition culturelle peut pénétrer dans plusieurs aspects de la vie humaine et contribue de manière décisive à la constitution du bien-être des individus.⁵⁶¹

Contrairement à d'autres libéraux, Raz croit que les questions liées à une vie digne et ses exigences mènent naturellement à un besoin d'apprécier l'importance de l'identité culturelle et l'adhésion culturelle, tout comme considérer obligatoires certaines formes de protections de l'État pour des groupes minoritaires. Et c'est exactement pour cela que le multiculturalisme prend de l'importance dans le travail de l'auteur.

Le multiculturalisme libéral de Raz est une politique de développement de la prospérité matérielle et culturelle des groupes culturels qui font partie d'une société mais garantit aussi que cette politique assure la protection du droit de l'individu de sortir du groupe culturel dont il fait partie.⁵⁶²

Selon Raz, le multiculturalisme n'est pas une nouvelle doctrine. Son importance peut être initialement observée dans la mesure où la moralité doit être comprise comme universelle et donc immuable.⁵⁶³ De cette façon, les bases de la moralité sont connues de tous. Ce que le multiculturalisme apporte de nouveau, c'est une autre manière de concevoir cette ancienne vérité morale. Il reflète une nouvelle sensibilité avec les faits qui établissent la vérité morale.⁵⁶⁴

L'auteur propose que le terme ne soit pas pensé essentiellement comme une théorie politique ou éthique, « but as a way of marking a renewed sensitivity, a heightened awareness of certain issues and certain needs people encounter in today's political reality »⁵⁶⁵

L'État doit donc être attentif à cette nouvelle sensibilité morale et, influencé par des préceptes normatifs dérivés de cette nouvelle sensibilité, doit constituer de nouvelles politiques qui cherchent à promouvoir l'autonomie de l'individu. Pour Raz, le multiculturalisme libéral est « a normative precept

⁵⁶¹ Joseph Raz et Avishai Margalit, *National Self-Determination* In: Will Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 82

⁵⁶² Rob Reich, *Minors within minorities: a problem for liberal multiculturalists* In: Avigail Eisenberg and Jeff Spinner-Haley, *Minorities within Minorities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p.219

⁵⁶³ Joseph Raz, *Multiculturalism*, *Ratio Juris*, vol 11, n°3, 1998, p. 197

⁵⁶⁴ Joseph Raz, *Multiculturalism*, *Ratio Juris*, vol 11, n°3, 1998, p. 197

⁵⁶⁵ Joseph Raz, *Multiculturalism*, *Ratio Juris*, vol 11, n°3, 1998, p. 197

motivated by concern for the dignity and well-being of all human beings. It is a precept which affirms that in the circumstances of contemporary Esters Societies a political attitude of fostering and encouraging the prosperity, cultural and material, of cultural groups, and respecting their identity, is justified »⁵⁶⁶

Cette nouvelle sensibilité nous fait voir que la société doit être comprise comme une pluralité de groupes culturels et que la tolérance entre eux est le principal facteur pour que les individus puissent atteindre l'idéal d'une bonne vie. Cette relation a besoin d'une garantie de l'État, une coexistence non oppressive. Cependant, la tolérance ne peut pas être illimitée. Raz indique un ensemble de limites à la tolérance.

La première, c'est celle qui affirme que toute la communauté culturelle doit refuser le droit d'opprimer ses propres membres. La deuxième limite interdit aux les communautés culturelles elles-mêmes d'être intolérantes avec ceux qui n'appartiennent pas à elles. La troisième est appelée le « droit de sortie » ('direito de pular fora'). Ce droit permet à celui qui souhaite sortir de son propre groupe d'avoir la possibilité viable de l'abandonner.⁵⁶⁷

Selon l'auteur, « people can retrain and acquire the skills needed to make a life in another culture. In a multicultural society it is important to give people the opportunity to do so. This is what is called the right to exit »⁵⁶⁸

Enfin, il faut que tous les membres des groupes culturels aient une opportunité d'expression et de participation dans la vie économique du pays et pouvoir participer activement à la culture de l'État où ils vivent.⁵⁶⁹

La justification pour l'adoption du multiculturalisme par les États est finalement le besoin de comprendre que la prospérité et la dignité humaine sont le fruit de significations sociales partagées qui font partie des sociétés dans laquelle les hommes vivent. Pour l'auteur, le bien être des personnes est le résultat direct de leurs activités et de leurs relations provenant de leurs cultures. La dignité de chaque individu est donc liée à son propre sentiment d'appartenance à une culture.⁵⁷⁰

⁵⁶⁶ Joseph Raz, *Multiculturalism*, Ratio Juris, vol 11, n°3, 1998, p. 197

⁵⁶⁷ Joseph Raz, *Multiculturalism*, Ratio Juris, vol 11, n°3, 1998, p. 199

⁵⁶⁸ Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon, 1994, p.181

⁵⁶⁹ Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon, 1994, p.157

⁵⁷⁰ Joseph Raz, *Multiculturalism*, Ratio Juris, vol 11, n°3, 1998, p. 200

L'importance de la culture, continue l'auteur, est de nous faire réaliser que la relation entre l'universel et le particulier est complémentaire et non pas antagoniste. En ce sens, dans la filiation d'Aristote, l'universel a besoin de trouver son expression dans le particulier et le particulier ne pourra trouver son sens que dans l'universel.

Au coeur du multiculturalisme, complète Raz, « lies the recognition that universal values are realised in a variety of different ways in different cultures, and that they are all worthy of respect »⁵⁷¹

B. Le culturalisme libéral de Will Kymlicka

Will Kymlicka a développé, sans aucun doute, la théorie la plus influente du multiculturalisme libéral⁵⁷². Sa théorie met l'accent sur les piliers de l'autonomie de l'individu et de la justice distributive..

Dans le sillage de Dworkin et Rawls, Kymlicka se considère un libéral égalitaire⁵⁷³, un représentant de la gauche libérale (liberal Wing); il situe la justice distributive⁵⁷⁴ comme l'autre fondement de sa théorie sur les minorités culturelles. Les défenseurs de la justice distributive cherchent à diminuer les inégalités et ils font preuve d'un engagement ferme pour équilibrer les conditions de vie des individus et lutter contre les inégalités de connaissances, d'associations et de chance dans une société. Leur principal objectif est de diminuer les plus grandes inégalités entre les individus dans un État, qu'elles soient économiques ou sociales.

⁵⁷¹ Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon, 1994, p.120

⁵⁷² Sarah Song, "Multiculturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/multiculturalism/>.

⁵⁷³ Sur le sujet, voir: Álvaro de Vita, *A justiça igualitária e seus críticos*, São Paulo, Martins Fontes, 2007.

⁵⁷⁴ Sur le sujet, voir: Samuel Fleischacker, *Uma breve história da justiça distributiva*, São Paulo, Martins Fontes, 2006

Pour les défenseurs du courant dit du « culturalisme libéral⁵⁷⁵ », la liberté individuelle est inexorablement dépendante des liens culturels de la personne, de l'environnement dans lequel elle est incorporée, et des relations personnelles et familiales. Et c'est justement pour cette raison, affirment-ils, que les libéraux doivent se préoccuper de la question des relations culturelles.⁵⁷⁶ Comme le précise Cécile Laborde, « cette théorie s'efforce, de manière ingénieuse, à réconcilier la reconnaissance des droits culturels minoritaires et des principes libéraux d'égalité entre citoyens et d'autonomie individuelle – principes que le libéralisme partage avec le républicanisme »⁵⁷⁷

Selon Dworkin⁵⁷⁸, par exemple, une vie ne peut être bien vécue que si cette personne vit selon ses propres valeurs. De cette manière, une vie ne peut être poursuivie de forme complète et valable que si elle est vécue « from the inside » et selon les propres croyances et valeurs de chacun.⁵⁷⁹

A ce titre, poursuit Kymlicka, « Two conditions for the fulfillment of the essential interest in leading a life that is good. One is that we lead life from the inside, in accordance with our beliefs about what give value to life; the other is

⁵⁷⁵ Sont nombreux les critiques de cette position. De façon concise, voir la critique cosmopolite: Jeremy Waldron, *Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative*, University of Michigan Journal of Law Reform, Vol. 25, n. 3, 1992 e Seyla Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton UP, 2002), especialmente nas páginas. 59-67 e Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press, 2006. Para crítica feminista ver, entre outros: Susan Okin, *Feminism and Multiculturalism: Some Tensions*, Ethics, Vol. 108/4, 1998. 661-84 e Susan Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press. 1999. Pour une critique communitariste, voir: Michael McDonald, *Liberalism, Community, and Culture*, University of Toronto Law Journal, 42 (1992), pp. 113-131. Para a crítica Libertária ver: Chandran Kukathas, "The Rights of Minority Cultures", *Political Theory*, Vol. 20/1, 1992; et "Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka", *Political Theory*, Vol. 20/4, 1992. Our une critique agnostique, voir: Courtney Jung. *Democratic Engagement with Ethnic Minority Claims: A Methodological Intervention into a Normative Debate*. In: Omid Payrow Shabani (ed) *Multiculturalism and Law* (U. Wales Press, 2007), pp. 263-79; Melissa Williams, *Justice Towards Groups: Political not Juridical*. *Political Theory* .vol. 23/1, 1995. pp. 75-83 et Michael Murphy, "The Limits of Culture in the Politics of Self-Determination." *Ethnicities*, vol 3, 1, 2001. Pour une critique sociologique, voir: Sujit Choudhry *National Minorities and Ethnic Immigrants: Liberalism's Political Sociology*. *Journal of Political Philosophy*, 2002, vol. 10/1, pp. 54-78

⁵⁷⁵ Michael Walzer. Comment In: Gutmann, Amy (org). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1992 p. 99

⁵⁷⁶ David Heise, *Autonomy or toleration: Rawls and Kymlicka on the liberal response to pluralism*. For the Doctor of Philosophy degree in Philosophy, presented on June 28, 2006, at Southern Illinois University, Carbondale, p. 50

⁵⁷⁷ Cécile Laborde, *Républicanisme critique et multiculturalisme libéral* In: Sophie Guérard de Latour, *Le multiculturalisme a-t-il un avenir?*, Paris, Hermann, 2013, p. 228

⁵⁷⁸ Dworkin ne peut pas être considéré comme un libéral culturaliste stricto sensu, mais son travail se rapproche en divers moments différents des bases théoriques de Kymlicka

⁵⁷⁹ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University, Press, 2000, 216-218

that we be free to question those beliefs, to examine them in light of whatever information and examples and arguments our culture can provide. Individuals must therefore have the resources to live their lives in accordance with their beliefs about value”⁵⁸⁰

Ainsi comme Raz, Kymlicka prend acte du rôle de la culture dans le développement de l'autonomie individuelle et, en avançant dans la théorie libérale de Rawls,⁵⁸¹ il l'ajoute au nombre de biens primaires qui doivent être non seulement identifiées par l'État, mais aussi protégées et promues. Selon l'auteur, « Liberal values require both individual freedom of choice and a secure cultural context from which individuals can make their choices (...). It is the existence of a cultural community viewed as a context of choice that is a primary good, and a legitimate concern of liberals »⁵⁸²

D'autre part, Kymlicka ne traite pas l'autonomie comme un bien idéalisé, comme le fait Raz. Son attention se concentre sur la garantie des exigences minimales pour former une structure sociale où chacun pourra vivre sa vie selon son choix personnel.⁵⁸³

La culture est la partie fondamentale pour que l'homme atteigne son autonomie. Et elle l'est pour deux raisons principales: pour fournir de nombreux contextes de choix dans lesquels les personnes pourront trouver un style de vie qui leur convient le mieux et, être aussi instrumentalement viable pour que l'individu puisse développer son propre respect.⁵⁸⁴ Pour l'auteur, « Cultural membership affects our very sense of personal identity and capacity »⁵⁸⁵

Selon l'auteur, les États libéraux ont plus d'une structure culturelle. La majorité est composée par une communauté politique homogène qui possède en elle-même un ensemble pluriel de communautés culturelles qui sont, à leur tour, hétérogènes.

⁵⁸⁰ Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989. Reimpression:2010, p. 13

⁵⁸¹ Pour une interprétation de Rawls par Kymlicka, voir: *Rawls on Teleology and Deontology*, In: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 17/3, 1988, pp. 173-90.

⁵⁸² Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989. Reimpression:2010, p. 169

⁵⁸³ Monique Deveux, 2000, p.128

⁵⁸⁴ Sarah Song, "Multiculturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.),

⁵⁸⁵ Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989. Reimpression:2010, p. 175

Cet espace commun politique offre la possibilité pour les citoyens d'exercer leurs droits et leurs responsabilités, tandis que la communauté culturelle commune offre aux individus l'opportunité d'analyser et de revoir leurs conceptions du bien.⁵⁸⁶

Bien qu'elles coïncident souvent, malheureusement ces deux sphères ne se croisent pas toujours, notamment lorsque la communauté politique comprend des groupes culturels différents, comme des traditions ethniques, religieuses ou linguistiques. C'est à ce moment-là qu'il faut une action de l'État pour rétablir les relations entre les groupes majoritaires qui occupent la sphère politique et les groupes minoritaires qui sont concentrés dans la sphère privée.

Kymlicka propose alors le remplacement de l'idée d'un État ethnoculturellement neutre⁵⁸⁷ pour un nouveau modèle d'État libéral démocratique, qu'il appelle de "modèle de construction nationale"⁵⁸⁸. Ce modèle aurait comme objectif l'exécution d'une "societal culture". Il chercherait la promotion d'un sens commun d'appartenance et le libre accès aux institutions, indépendamment de l'origine culturelle de l'individu.

Par "societal cultural", l'auteur comprend une culture concentrée dans un territoire, centrée sur une langue commune et utilisée par une grande partie des institutions sociales dans la vie publique et dans la vie privée. Il y a dans la « societal cultural » plus que des religions ou des habitudes sociales communes ; il y a une langue en commun et des institutions sociales en commun. Pour Kymlicka, les « societal cultural » des démocraties libérales sont inévitablement pluralistes et se composent de tous les types de personnes, chacune avec sa conviction et ses croyances personnelles garanties par l'État qui défend la liberté individuelle mais qui, d'un autre côté, voit cette diversité limitée par la nécessité de cohésion linguistique et institutionnelle.⁵⁸⁹

⁵⁸⁶Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989. Reimpression:2010, p. 165

⁵⁸⁷Pour un point de vue contraire, voir: Michael Walzer, "Comment", in Amy Gutmann (ed.) *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, 1994, 100-101.

⁵⁸⁸Pour les autres discussions de l'importance et de la légitimité de nation building politiques, voir: Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993; David Miller, *On Nationality*, Oxford University Press, Oxford: 1995

⁵⁸⁹Plus de détails, voir: Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*. Oxford, Oxford University Press, 1989. Reimpression: 2010 et Will Kymlicka *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1996. p.76. Pour une critique sur le mot, voir: Taylor, Charles. Can Liberalism Be Communitarian? *Critical Review*, vol. 8, n. 2, 1996. Une autre critique a été faite par Seyla Benhabib en *The Claims of Culture: Equality and*

Cette construction nationale résulterait d'un effort collectif dans la construction et le développement du droit des minorités afin de les protéger contre les injustices.

Selon l'auteur, il faut distinguer deux types de demandes de groupes ethniques ou culturels. Le premier implique la demande d'un groupe contre ses propres membres. Le deuxième implique la demande d'un groupe contre une société plus grande. La première demande a comme objectif de protéger un groupe de l'impact d'une « internal dissent », comme par exemple, protéger des membres d'un groupe qui choisissent de ne pas suivre des pratiques traditionnelles. Il s'agit de restrictions internes. La deuxième, appelée protections externes, vise à protéger des groupes de l'impact de « external decisions » comme des décisions politiques et économiques.⁵⁹⁰

Cet ensemble de protections externes est considéré nécessaire pour garantir des chances égalitaires pour que les citoyens qui appartiennent à des groupes minoritaires puissent poursuivre et atteindre leurs propres conceptions de ce qu'est une bonne vie. Des droits culturels tels que le droit de représentation du groupe dans le contexte politique de la majorité, des droits d'autonomie gouvernementale qui puissent reporter à un nouveau pouvoir local la décision finale pour des sujets comme la langue et la culture ainsi que des droits polyethniques, comme la protection des religions et des pratiques culturelles, spécialement pour des immigrants ou des communautés culturelles originaires, font partie d'un ensemble de protections qui visent à garantir des droits pour que ces minorités puissent exercer leur individualité plus pleinement et en toute sécurité.⁵⁹¹

La garantie des droits qui empêchent ou restreignent les injustices contre les minorités dans ces Etats n'aurait pas seulement leur plus grande intégration et égalité sociale, mais aussi une solidarité qui est essentielle pour la cohésion

Diversity in the Global Era (Princeton UP, 2002), especialmente nas páginas. 59-67. Le débat entre les deux auteurs pour être trouvé en, : Seyla Benhabib, Another Cosmopolitanism. Oxford: Oxford University Press, 2006

⁵⁹⁰Will Kymlicka, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford: Oxford University Press, 1996. p.35

⁵⁹¹Will Kymlicka, Multicultural Citizenship, p. 36

politique et la promotion de l'État de bien-être social⁵⁹². Selon Kymlicka, c'est l'état actuel du débat relatif aux droits des minorités.

Les travaux de Kymlicka et Raz, malgré leurs différences naturelles et leurs particularités, sont connectés et composent une forte série des penseurs qui se préoccupent avec la formulation théorique du multiculturalisme libéral⁵⁹³. Selon Deveaux, « liberal perfectionist and comprehensive liberal approaches, like perfectionist perspectives more generally, inquire directly about the nature of the good and the requirements of human flourishing »⁵⁹⁴

En raison de la cohérence de leurs arguments et de l'importance et de l'influence de leurs théories, Raz et Kimlincka seront les guides épistémologiques de la suite de notre analyse. Leurs idées ont été largement discutées et contestées. Elles ont notamment influencé de nouvelles théories comme le Republicanisme Critique en France que nous allons maintenant étudiés plus en détail.

⁵⁹²Will Kymlicka, *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2003. p. 41

⁵⁹³ Geoffrey Brahm Levey, *Liberal Multiculturalism* In: Duncan Ivinson, *The Ashgate Research Companion to Multiculturalism*, England, Ashgate, 2010, p.19

⁵⁹⁴Monique Deveaux, 2000, p. 111

4

Le Republicanisme Critique: une alternative possible?

Le républicanisme est la marque la plus évidente de la théorie et de la philosophie politique de l'État Français. Lorsqu'un sujet lié à l'État Français est abordé, c'est dans le républicanisme que sont fondés les arguments pour défendre des positions politiques et idéologiques. Cela vaut tout particulièrement quand il s'agit d'un thème aussi controversé que la diversité culturelle dans l'État Français.

Le fait est que la tradition républicaine a fourni un langage puissant depuis la Révolution française ; il é également alimenté sur le plan théorique les luttes anti-monarchique, anti-impériale et anticapitaliste tout au long du XIXe siècle. Selon Cécile Laborde, dans les pays de langue anglaise, les idées ont été absorbées par le libéralisme et le républicanisme et ont été peu à peu considérées comme un idéal nostalgique qui a été plusieurs fois dénigré par un nationalisme exclusif. En revanche, en France, la tradition républicaine reste encore un point central de référence dans le débat politique. Mais malheureusement, elle fonctionne davantage comme un geste rhétorique que comme un argument politique.⁵⁹⁵

Au début de l'époque moderne, l'Europe a vu naître deux types de théorie politique républicaine. La première est héritée de Rome valorise l'indépendance, la propriété privée et l'empire. À côté, est apparu une théorie rattachée à la Grèce antique qui croyait que l'ordre de l'Etat provenait de la réglementation de la richesse. La première a influencé toutes les autres théories qui prônaient l'idée de souveraineté de l'individu dans la sphère personnelle.⁵⁹⁶ La deuxième est l'origine de l'idée qui culmine dans la phrase de Rousseau selon laquelle l'homme est "forcé à être libre"⁵⁹⁷.

⁵⁹⁵ Cecile Laborde, *Republicanism*, In: Michael Freeden Lyman Tower Sargent, Marc Stears (ed.), *Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford, Oxford University Press, 2013. p.513

⁵⁹⁶ Eric Nelson, *Republican Vision*, In: John S Dryzek, Bonnie Honig, Anne Phillips (ed), *The Oxford Handbook Of Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p.193.

⁵⁹⁷ Dans le texte original "Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il rien ferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quicon que refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps :cequi ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre" *Du Contrat Social*, Chapitre VII. Pour plus de detail, voir: Steven G. Affeldt, *The Force of Freedom: Rousseau on Forcing to Be Free*, *Political Theory*, vol 27, n°3, 1999, p. 299-333.

Classiquement, le terme Republicanisme est associé à deux sens qui sont liés mais qui restent dissemblables. Les deux possèdent comme idées centrales la liberté politique, l'autonomie, la citoyenneté, l'égalité et la vertu.⁵⁹⁸ Le premier est composé par des auteurs qui vont du XVe siècle, comme Maquiavel, jusqu'aux pères fondateurs américains comme Madison et Jefferson, en passant par Montesquieu. Ce groupe se lie à l'idée de l'importance de la vertu civique et de la participation politique, la valeur de la constitution et de l'État de droit.

Le deuxième sens, plus contemporain, est celui dédié à une interprétation de la tradition classique républicaine et il est composé d'auteurs comme Quentin Skinner et Philip Pettit. Selon ces auteurs contemporains, appelés aussi républicains civiques, ou néo-républicains, la valeur républicaine principale est la liberté politique, comprise ici comme “non-domination” ou “indépendance” à l'égard d'un pouvoir considéré arbitraire.⁵⁹⁹

Le premier groupe d'auteurs a été fortement influencé par les idées de philosophes tels qu'Aristote et Cicéron. Par exemple, Aristote insistait sur la vertu civique, la justice politique et la stabilité. La vertu civique était définie par le grec comme les qualités aux citoyens pour qu'ils puissent maintenir un régime juste et stable.⁶⁰⁰

Comme disciple de Platon, Cicéron se consacrait à explorer des idées sur des Constitutions configurant un système politique qui constituait une manière équilibrée pour accueillir des groupes différents et éviter la tyrannie d'un, de peu ou de beaucoup d'individus. C'est une autre caractéristique qui est liée aux républicains classiques.⁶⁰¹

La tradition romaine insistait sur la stabilisation d'un statut juridique égal pour les hommes libres, empêchant qu'un citoyen ait des droits plus grands que d'autres. Pour Pettit “it sought to protect people in their horizontal relations with one another” en même temps que ce statut juridique assurait l'égalité de tous d'exercer un contrôle sur la loi.

⁵⁹⁸ Cecile Laborde, Republicanism, In: Michael Freeden, Lyman Tower Sargent, Marc Stears (ed.), Oxford Handbook of Political Ideologies, Oxford, Oxford University Press, 2013. p.513

⁵⁹⁹ Frank, Lovett *Republicanism*, In: Edward N. Zalta (ed), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition) URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/republicanism/>>.

⁶⁰⁰ Alan Ryan, *On Politics*, London, Penguin Books, 2012, p.498.

⁶⁰¹ Ibid, p. 498

Parallèlement, l'organisation romaine a mis en pratique un système de contrôle de lois mutuel où le corps politique qui représentait la population était les responsables de la gestion. C'était la "mixed constitution". Malgré la difficulté pratique qui a empêché l'efficacité de ces idéaux, l'idée d'une république de citoyens libres a pratiquement été incorporée dans la conscience de l'Europe.⁶⁰²

Les premiers républicains italiens ont donné très tôt l'expression explicite de sa vision de liberté et de son importance. *Libertas* était le contraire de *Dominatio* (ou *maîtrise*), c'est-à-dire, *oliber* est quelqu'un qui ne vit pas *in potestate domini*, sous le pouvoir d'un maître.⁶⁰³

Au Moyen-Âge, six cents ans après la fin de la république romaine, l'idéal trouve encore des partisans dans la figure de Machiavel, qui dans son livre "Discours sur la première décennie de Tite-Live"⁶⁰⁴, célèbre la liberté civique comme non domination et considère la "mixed constitution" comme l'instrument idéal pour atteindre cet important objectif.⁶⁰⁵

Selon Pettit, après Machiavel, il est clair que trois demandes étaient associées au républicanisme. La première est l'idéal de liberté comme non domination; la deuxième est que la promotion de cet idéal a besoin de mixed constitution pour être réalisée, et la troisième est que la préservation de cette constitution exige que les citoyens communs puissent contester le pouvoir public. Dans le républicanisme, "freedom as non-domination is the ultimate end"⁶⁰⁶

Cette tradition continue à influencer des penseurs. Au XVIIe siècle et au XVIIIe siècle, elle atteint les auteurs liés à "common wealt men". Ces auteurs, principalement l'anglais James Harrington⁶⁰⁷ s'est engagé à cet idéal de liberté comme une évasion arbitraire.⁶⁰⁸ Ces idées ont été largement absorbées par les

⁶⁰² Philip Pettit, *Just Freedom: a moral compass for a complex world*, New York, WW Northon&Company, 2014, p. 6

⁶⁰³ Philip Pettit, *The Tree of Liberty. Republicanism: American, French and Irish*, Field Day Review, 2005, p. 30. L'idée de "Libertas" est historiquement étudié par Quentin Skinner dans *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Editions Albin Michel, 2009, 922p

⁶⁰⁴ Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décennie de Tite-Live*, Paris, Gallimard, 2004, p.576

⁶⁰⁵ Philip Pettit, 2014, p.8

⁶⁰⁶ Ibidem. p. 08

⁶⁰⁷ L'auteur est responsable de l'un des ouvrages fondamentaux du républicanisme, "The Commonwealth of Oceana," 1656.

⁶⁰⁸ Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p.6

britanniques et par les colons américains, “même si normalement elles sont adaptées pour ouvrir un chemin pour une monarchie constitutionnelle.”⁶⁰⁹

Ces idées ont ensuite été intégrées sous une forme moins traditionnelle par Jean-Jacques Rousseau, dans “Contrat Social”, quand l’auteur regrette la dépendance de tout être humain à la volonté des autres. Cependant, en suivant Bodin et Hobbes et en rejetant l’idée de “mixed constitution”, l’auteur a fini par constituer un arrangement politique qui déviait des idées républicaines.⁶¹⁰

Le républicanisme est essentiellement influencé par les événements de la Révolution Française et par la pensée de Jean-Jacques Rousseau. Comme tout républicain, Rousseau considère la domination (ou dépendance) comme un grand mal qu’un État doit combattre. L’auteur confère aussi à la loi le rôle important de combattre cette domination. Mais contrairement aux autres républicains, selon l’auteur, la loi n’aurait pas l’impartialité nécessaire si comprenait par la “citoyenneté comme un tout”.

À son tour, la citoyenneté était vue comme porteuse d’une “volonté générale” impartiale qui, bien comprise, constituerait et soutiendrait une législation ayant l’impartialité comme caractéristique dominante. Ainsi, les individus seraient protégés de la domination.⁶¹¹

Selon Pettit, Rousseau a développé une idée qui est paradoxale. Pour le français, la meilleure forme pour l’indépendance de l’individu par rapport à un autre est d’accepter notre dépendance vis-à-vis de la communauté comme un tout, surtout au regard de l’assemblée souveraine. D’après Pettit, la “version de Rousseau” de la pensée républicaine peut être mieux décrite comme un type de communautarisme. Dans ce sens, la communauté est dédiée à défendre la liberté des uns contre les autres. Le résultat est que, pour l’auteur, cette communauté n’est pas un danger pour la liberté lorsque l’assemblée agit, au moins, en visant le bien commun.⁶¹²

Ce chemin tracé par Rousseau le fera abandonner le républicanisme et l’idée de liberté comme non domination. Il la remplacera par celle de liberté comme possibilité de participer d’une décision politique commune. Cette liberté a

⁶⁰⁹ Philip Pettit, 2014, p.10

⁶¹⁰ Pour avoir plus de détails, voir: Jean-Fabien Spitz, *La Liberté Politique*, Paris, PUF, 1995

⁶¹¹ Philip Pettit, *The Tree of Liberty. Republicanism: American, French and Irish*, Field Day Review, 2005, p. 36.

⁶¹² Philip Pettit, 2014, p.10.

été connue après Benjamin Constant comme la liberté des anciens⁶¹³ et elle est considérée par Isaiah Berlin comme la conception positive de la liberté⁶¹⁴.

Son énorme influence en France a fait comme que le Republicanisme français présente beaucoup de caractéristiques différentes des modèles traditionnels ou américains. Dans cette version, le républicanisme ne représente pas seulement la croyance en l'Etat démocratique de droit, mais aussi en l'Etat démocratique régi par la volonté du peuple. Avant Rousseau, le républicanisme n'avait jamais donné un espace central pour l'idée de "populaire, unchecked rule". Au contraire, il y avait une opposition entre le républicanisme et toute image de démocratie populaire.⁶¹⁵

Par ailleurs, de tous les travaux des auteurs du XVIIe et du XVIIIe siècle, le sens de liberté comme une évasion arbitraire de l'important et de l'incompris, Harrington⁶¹⁶ a été le point choisi, exploré et considéré en tant que noyau du républicanisme par un des plus influents auteurs appelés contemporains, comme Phillip Pettit. La pensée de Pettit a été une des responsables de la réintroduction du thème dans le débat de la théorie politique et elle a influencé une série d'auteurs qui ont voulu récupérer le modèle de républicanisme français.

L'objectif principal de Phillip Pettit et des néo-républicains est en effet de montrer la fondamentale de la liberté pour l'individu. En ce sens, l'auteur utilise un langage qui affirme que la liberté doit être comprise comme l'expression de la non-domination. Ce langage est connecté à la tradition républicaine de pensée qui a configuré plusieurs importantes institutions et constitutions associées à la démocratie.⁶¹⁷ Pour l'auteur, la grande base du néo-républicanisme est: la liberté comme non-domination.⁶¹⁸ Selon Pettit, "Freedom involves emancipation from any such subordination, liberation from any such dependency"⁶¹⁹

⁶¹³ Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, Paris, Mille et une Nuits, 2004

⁶¹⁴ Isaiah Berlin, *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 166.

⁶¹⁵ Philip Pettit, *The Tree of Liberty. Republicanisms: American, French and Irish*, Field Day Review, 2005, p. 36.

⁶¹⁶ Alan Ryan, *On Politics*, London, Penguin Books, 2012, p.511

⁶¹⁷ Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p.4

⁶¹⁸ Pour Skinner, le meilleur terme à utiliser est pas l'indépendance contrairement à non-domination

⁶¹⁹ Philip Pettit, 2010, p. 5

Cette idée fondamentale cherche à dissiper le républicanisme de son association au communautarisme, au nationalisme et au populisme⁶²⁰. Elle a aussi l'intention d'établir une cohérence conceptuelle pour une théorie de la citoyenneté et des Etats libres.⁶²¹

Pour le néo-républicanisme, être libre, c'est être libre du pouvoir arbitraire. Un acte arbitraire est celui qui se perpétue en étant fondé seulement dans le jugement, dans l'*arbitrium*, dans la décision d'un agent. L'agent est en mesure de choisir ou non, selon sa volonté absolue.⁶²²

Par la suite, le concept d'arbitraire a été mis au point et le terme "contrôle externes" (alien control) a été adopté. La liberté républicaine est conquise seulement en l'absence d'un "contrôle externe" ou d'un "contrôle aliéné" (alienating control) sur notre vie par d'autres personnes.⁶²³

Selon Pettit, les êtres humains exercent habituellement quelques formes de contrôle sur les autres qui "affecting the probabilities attached to the options they respectively confront". Toutefois, quand ce contrôle n'est pas un "alien control", il y a une liberté de choix, alors que le contrôle étrange influe de forme négative dans cette même liberté.⁶²⁴

En ce sens, ce qui intéresse le néo-républicanisme est d'offrir une base conceptuelle pour défendre un idéal normatif de citoyenneté politique qui signifie l'immunité de l'arbitraire⁶²⁵ et, plus tard, du contrôle étrange (Alien control).

Selon Quentin Skinner, ce concept différent de liberté vient d'une pensée néo-romaine qui n'est pas d'accord avec l'idéal Aristotélicien selon laquelle la liberté était dans la "réalisation de soi" dans une communauté. Pour ce chercheur, comme Machiavel ou Harrington, la liberté n'est pas nécessairement liée à l'idée de participation populaire.

⁶²⁰ Cecile Laborde, *Republicanism*, In: Michael Freeden, Lyman Tower Sargent, Marc Stears (ed.), *Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford, Oxford University Press, 2013. p.513

⁶²¹ Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 112

⁶²² Philip Pettit, *Republican Political Theory*, In: Andrew Vincent (ed), *Political Theory: Tradition, Diversity and Ideology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 115

⁶²³ Philip Pettit, *Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems*, In: Cecile Laborde et John Maynor (Ed) *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008, p.102

⁶²⁴ Ibid, p. 102

⁶²⁵ John Maynor et Cecile Laborde, *The republican contribution to Contemporary Political Theory* In: Cecile Laborde et John Maynor (Ed) *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008, p.2

Pour Jean-Fabien Spitz, Pettit suit le même raisonnement⁶²⁶, rompant avec l'idée qu'il doit y avoir un lien intrinsèque entre le concept de république et de participation populaire.

Le peuple ne serait pas intéressé à gouverner. Au contraire, il serait préoccupé à ne pas être gouvernés. À son tour, la garantie de cette liberté ne pourrait venir que d'un État libre. Un État libre pour ces auteurs "is a state where citizens are not subjected to the arbitrary power of a ruler". Cela ne signifie pas nécessairement que l'État doit adopter une forme institutionnelle, mais il est impératif d'adopter la République comprise ici comme un espace où seuls les législateurs doivent être forcés de défendre la *res publica*, au lieu de suivre leurs propres volontés personnelles.⁶²⁷

La position néo-républicaine ou de la Commonwealth voit le peuple comme concédant, individuellement et collectivement à l'État la responsabilité d'assurer des règles non arbitraires.⁶²⁸

Pour Skinner, la liberté peut avoir un contenu négatif, mais ne sera présent que si certaines conditions positives comme la vertu citoyenne, le service public et la règle non arbitraire sont assurés. En conséquence, il est possible d'identifier un troisième concept de liberté, qui est justement celui qui est présent lorsqu'il n'y a pas de vie dans la soumission à la volonté des autres. Selon l'auteur, le simple fait de vivre dans ce prédicat a l'effet de mettre des limites dans notre liberté. Skinner complète: if free do misconstrued as absence of interference, this is unquestionably to speak of an alternative theory of liberty, since it is to claim that freedom can be restricted and constrained in the absence of any element of interference or even any threat of it⁶²⁹

Cependant, la domination est une fonction de la relation où il y a une inégalité de pouvoirs entre des individus, des groupes ou des agences de l'État. Contre elle, se dresse l'idée républicaine que "no one is able to interfere on an arbitrary basis – At their pleasure – in the choices of the free person"⁶³⁰

⁶²⁶ Jean-Fabien Spitz, Philip Pettit: le républicanisme, Paris, Michalon Éditions, 2010, p.51.

⁶²⁷ John Maynor et Cecile Larborde, 2008, p. 3

⁶²⁸ Philip Pettit, Republicanism: A Theory of Freedom and Government, Oxford, Oxford University Press, 2010, p.8

⁶²⁹ Quentin Skinner, *A Third Concept of Liberty*, Proceedings of The British Academy 117, 2002, p. 263

⁶³⁰ Philip Pettit, Republicanism: A Theory of Freedom and Government, Oxford, Oxford University Press, 2010, p.9

Ici, la liberté doit être considérée comme une possibilité de réaliser librement un choix particulier. Elle est réduite ou limitée lorsqu'il y a un empêchement qui rend nos choix indisponibles, éliminant ainsi les sources nécessaires pour accéder à notre opinion ou restreignant notre capacité de le faire.⁶³¹

Le concept de libre choix pour Pettit émerge de trois clauses principales. La première est celle qui affirme que le libre choix suppose que l'individu ne possède aucun type d'intervention pour réaliser sa sélection. Elle inclut aussi le besoin de l'individu d'avoir la capacité et la conscience pour comprendre son choix et pouvoir compter sur un contexte qui l'aide à la réaliser.

La deuxième clause exige que toutes les options qui sont impliquées dans les choix soient accessibles. La troisième clause affirme que l'homme aura seulement la liberté de choisir si l'option faite précédemment peut être disponible au cas où l'individu change d'opinion à son respect. Selon Pettit "your capacity to enact the option you prefer must remain in place not only if you change your mind about what to choose, but also if others change their minds as to enact you should choose"⁶³². L'auteur se réfère au concept de "robustesse"(robust).⁶³³

C'est dans la troisième clause que nous nous concentrerons pour comprendre l'idée de liberté comme non-domination d'une manière plus profonde. Selon la clause, toute dépendance de bonne volonté d'un troisième pour que quelqu'un soit capable de réaliser un choix est ennemi de la liberté.⁶³⁴

Il n'y a pas de liberté de choix si votre capacité de choisir est influencée par une personne, une église, une entreprise ou un État. La liberté ne peut pas dépendre de l'indulgence ou du laxisme d'un troisième élément. Nous pouvons donc conclure que pour avoir un libre choix, il est fondamental qu'il n'y ait aucun type d'interférence. Autrement dit, la troisième clause "says that interference must be robustly absent: that is absent over variations in how far other are hostile or friendly"⁶³⁵

⁶³¹ Philip Pettit, *On the People Terms: A republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 27

⁶³² Philip Pettit, *Just Freedom: a moral compass for a complex world*, New York, WW Northon & Company, 2014, p. 41

⁶³³ Pour avoir plus de détails, voir: Philip Pettit, *The Robust Demands of doing Good: an Ethics of Attachment Virtue and Respect*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

⁶³⁴ Philip Pettit, 2014, p. 46

⁶³⁵ Philip Pettit, *Just Freedom: a moral compass for a complex world*, New York, WW Northon & Company, 2014, p. 48

En ce sens, trois points doivent être observés. Le premier point, c'est que la troisième clause associe la liberté avec l'indépendance de la volonté des autres seulement lorsque l'individu veut agir librement. Par exemple, n'est pas nécessaire une indépendance constante des préférences qui sont majoritaires dans sa société, mais qui ne l'intéresse pas.

La deuxième observation insiste sur le fait qu'il n'y a pas de liberté si l'on est empêché de réaliser un comportement qui, en réalité, est le fruit d'un ensemble de règles qui constituent des préférences involontaires provenant d'autres individus. La restriction n'est observée que lorsqu'il y a un certain pouvoir discrétionnaire de la part de l'autre qui l'empêche de réaliser son comportement désiré.

Finalement, il est important d'observer que vous n'aurez pas votre liberté compromise lorsque votre limitation est fruit de la volonté d'autres qui (ont été) investis volontairement avec le droit de pouvoir modeler vos choix. Tous ces points reflètent le fait que la dépendance qui est incompatible avec la liberté de choix, comme le montre la dernière clause de la formule de Pettit, est limitée « to a distinctively inimical kind of dependence ».

Cependant, il y a seulement eu dépendance lorsqu'elle “puts you in the power of others, enabling them to decide on whether or not to interfere in your choices, where the basis of their attitude toward you or your kind, and without having your permission or license to treat you in that way”⁶³⁶

En ce sens, il est important de faire une dernière observation: il y a plusieurs types et degrés de domination. Elle peut être plus ou moins sévère en fonction de facteurs comme le degré d'ingérence que les autres peuvent effectuer, ainsi que le pouvoir de ces individus pour imposer cette ingérence. Même s'il y a une liaison étroite par rapport au dominateur et au dominé, elle dérive aussi des facteurs structurels comme la culture, l'économie ou la constitution auxquels l'individu est soumis.⁶³⁷

Le sens développé pour le terme “non-domination” par Pettit est une partie fondamentale de la construction de la pensée d'une théorie politique qui cherche à comprendre le républicanisme, dans une perspective qu'elle qualifie de critique. Ce républicanisme critique, affirme notamment Cécile Laborde, peut être

⁶³⁶Ibid p. 52

⁶³⁷Philip Pettit, 2014, p.198.

un instrument potentiel pour repenser le Republicanisme en France et en particulier la diversité culturelle existante dans ce pays.

Cette nouvelle approche finit par devenir une nouvelle option pour les théories et les politiques multiculturelles développées dans le monde anglo-saxon, surtout au Canada et en Angleterre. Elles reflètent une nouvelle perspective pour l'idée d'accommodation" raisonnable entre les différentes cultures existantes dans l'État Français et nous offre de nouvelles clés de lecture dans la recherche d'une meilleure option pour la question ethnique française.

Ainsi, il devient nécessaire de savoir ce que sont ces nouvelles propositions pour l'accommodement culturel en France.

Le premier, héritier direct de la tradition républicaine, le republicanisme critique (§1) est préoccupé à établir un nouveau fondement théorique pour la liberté des minorités culturelles en adoptant un autre point de vue plus proche de la théorie critique. Le multiculturalisme républicain (§2), à son tour, cherche à développer une nouvelle perspective qui a comme une de ses principales contributions, l'intégration civique. Ces deux lignes de pensée seront le thème des pages ci-dessous.

§1) Le republicanisme critique de Cécile Laborde

En France, le republicanisme est beaucoup plus qu'un courant de pensée de la théorie politique. Le terme représente presque un langage politique universel. Il représente une tradition "riche, vivante et diversifiée" fondée sur l'expérience révolutionnaire Jacobine qui prend des engagements démocratiques et compatissants d'ordre pluraliste.⁶³⁸ Dans le pays, les thèmes centraux sont liés à des idées de citoyenneté égalitaire, de laïcité, de souveraineté populaire, d'état fort et impartial ainsi que de l'importance de l'éducation publique. Ces thèmes finissent par être une référence dans le débat public sur des sujets comme l'Union Européenne, l'éducation, l'État de bien-être social et la diversité ethnique.⁶³⁹

⁶³⁸Cecile Laborde, *Republicanism*, In: Michael Freeden Lyman Tower Sargent, Marc Stears (ed.), *Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford, Oxford University Press, 2013. p.518

⁶³⁹Pour avoir plus de détails, voir: Sudhir Hazareesingh, *Intellectual Founders of the Republic. Five Studies in Nineteenth-Century French Republican Political Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2005

Et c'est justement dans le néo-républicanisme de Pettit et Skinner que Cécile Laborde trouve ses concepts principaux, notamment celui de la liberté comme non-domination, pour proposer une reformulation de la manière avec laquelle la France doit comprendre le Républicanisme. Pour l'auteur, il est fondamental d'avoir un regard critique qui va au-delà de la simple théorie et qui vise à aborder véritablement les défis quotidiens de la république française, spécialement la diversité culturelle. Pour cela, elle propose la formulation de ce qu'elle appelle Républicanisme Critique.⁶⁴⁰

Selon Laborde, l'argument a deux dimensions. Premièrement, il est, d'une part, normatif; il cherche à justifier la possibilité d'adoption d'idées abstraites républicaines ayant comme références un appel moral, sa cohérence interne, entre autres, « yet it is rooted in methodological engagement with the sociological, context-dependent “prenotions” that implicitly inform theorizing in political philosophy” »⁶⁴¹

L'argument vise aussi la critique de façon méthodologique en utilisant des instruments de philosophie politique et analytique ainsi que la théorie sociale critique. Il est aussi critique d'une façon substantive en contestant les interprétations courantes des demandes de la citoyenneté républicaine dans les sociétés.⁶⁴²

Pour l'auteur, la proposition peut être considérée critique dans la mesure où elle n'est pas une proposition de théorie idéale, mais plutôt une proposition de philosophie pratique.

Cette proposition a comme base une préoccupation avec la pertinence normative des faits sociaux complexes et avec les relations entre la culture et le pouvoir, les modes d'intégration avec les immigrants, les relations ethniques, la fondation d'une cohésion civique et la place des religions dans les sociétés contemporaines, entre autres.⁶⁴³

Pour le développement de sa théorie, l'auteur propose ce qu'elle appelle le “critical turn” de la théorie normative politique. Cela signifie qu'elle choisit de ne

⁶⁴⁰Cecile Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

⁶⁴¹Cecile Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 1

⁶⁴²Ibidem, p. 1

⁶⁴³Cecile Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 9

pas se concentrer exclusivement sur les normes morales idéales ou sur les normes institutionnelles, mais elle prétend entreprendre sa recherche dans trois nouvelles dimensions de normes qui forment traditionnellement le centre de la théorie sociale critique (la théorie sociale critique), de Karl Marx à Pierre Bourdieu et Jürgen Habermas⁶⁴⁴. Et elle complète, “these concerns, respectively, the relationships between ideal norms and practical norms, legal norms and social attitudes, and cultural norms and power relationships.”⁶⁴⁵

Toujours selon Laborde, cette pensée fait partie d’une préoccupation commune aux penseurs de gauche, c’est-à-dire, ceux qui ont un intérêt direct dans une réforme égalitaire des sociétés et qui utilisaient la philosophie politique pour les aider dans ce but.⁶⁴⁶

La première dimension observée par l’auteur concerne la relation entre les normes-idées et les normes pratiques. Son objectif est que sa théorie soit celle qui peut identifier les principes normatifs idéaux et qu’elle puisse aussi être considérée comme un “guide pratique pour réformer le monde réel”.⁶⁴⁷

La deuxième dimension se préoccupe des normes légales et de leur relation avec les attitudes sociales. Ici, Elle adopte une perspective de G. A. Cohen et des républicains. Selon G. A. Cohen, la société juste est celle dans laquelle les citoyens adhèrent aux principes de justice dans leur vie quotidienne⁶⁴⁸. Dans un autre côté, les républicains défendent que les républiques ne peuvent pas survivre sans que leurs citoyens aient une vertu civique.⁶⁴⁹ Laborde soutient que les attitudes sociales et le “citizen’s ethos” sont aussi importants que les institutions et les lois pour créer et maintenir une société idéale.⁶⁵⁰

⁶⁴⁴ Idem p. 09

⁶⁴⁵ Ibidem p.09

⁶⁴⁶ Ibidem p. 09

⁶⁴⁷ Enceens, l’auteur semble être proche des préoccupations des auteurs tels que Bergson. Selon Worms, la préoccupation de Bergson était essentiellement “Il faut penser la pensée pour faire l’expérience de l’expérience, il faut la critique des médiations pour atteindre l’immédiat, il faut de la philosophie pour rejoindre le réel” Frédéric Worms. Présentation, In: Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, Puf, 2009.p.07 Pour plus de détails, voir: Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, Puf, 2009.

⁶⁴⁸ G. A. Cohen, *Incentives, Inequality and Community* In, Grethe Peterson (ed), *The Tanner Lectures On Human Values*, Vol 13, Salt Lake City, University Of Utah Press, 1992

⁶⁴⁹ Richard Dagger, *Civic Virtue: Rigths, Citizenship and Republican Liberalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997

⁶⁵⁰ Pour plus de détails, voir: Cass Sunstein, *Free Markets and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

La troisième dimension se préoccupe des relations entre les identités culturelles et le pouvoir⁶⁵¹. Influencé par la littérature critique sur l'ethnicité et la construction de la différence sociale, l'auteur affirme que les relations culturelles contemporaines sont traversées par des relations de pouvoir et dominées par des distributions asymétriques de pouvoir et reconnaissance.

Cependant, ce qui peut définir les minorités, c'est justement la vulnérabilité de voir leur identité attribuée par la majorité. Ainsi, une des contributions proposées par Laborde et son républicanisme est d'analyser de quelle manière les différents types de normes (pratiques, sociales ou culturelles) doivent être incorporées par la théorie politique contemporaine.⁶⁵²

À leur tour, ces normes ont deux niveaux d'opération: un substantif et l'autre stratégique, idéal et pratique. Le substantif est l'idée que le républicanisme critique conjugue ensemble liberté, égalité et fraternité. Le Républicanisme critique propose d'articuler une démocratie sociale progressiste et une version inclusive du Républicanisme. Cela signifie que son idéal est une société dans laquelle tous les citoyens bénéficient de "basic but robust civic standing", c'est-à-dire, qu'ils ont une voix politique, une autonomie personnelle, des opportunités égales et une reconnaissance intersubjective mutuelle comme des citoyens égaux.⁶⁵³

En ce sens, les républicains critiques sont comme les "social egalitarians"⁶⁵⁴, ils se préoccupent de la qualité des relations que les citoyens ont les uns avec les autres, et de quelle manière les inégalités de conditions et les différences de vie peuvent affecter le statut commun de citoyenneté. Ils montrent aussi une préoccupation avec la manière dont l'inégalité économique et l'exclusion sociale peuvent motiver une politisation séparée des différences culturelles et ethniques⁶⁵⁵.

⁶⁵¹ Sur le sujet, voir: Phillipe Poutignant et Jocelyne Streiff-Fenant, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 2008

⁶⁵² Cecile Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p.11

⁶⁵³ Ibidem, p. 11

⁶⁵⁴ Pour David Miller, "a society whose distributive practices are radically pluralistic – recognizing any irreducibly different kinds of social goods, each having its own criterion of just distribution – may achieve an overarching equality of status among its members. This idea of fundamental equality of status (...) yields the best interpretation of social equality" Pour avoir plus de détails, voir: David Miller, *Complex Equality*, In: David Miller and Michael Walzer (Ed) *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p.197

⁶⁵⁵ Laborde, 2008, p.11

Pour Laborde, “my critical republicanism, therefore, neatly converges with the civic, egalitarian liberalism which claims that identity-related claims should be subjected to the test of egalitarian justice and subordinated to the ideal of inter-ethnic solidarity”⁶⁵⁶

De son côté, la dimension stratégique a l'intention d'éviter que la théorie critique du républicanisme ne soit qu'une nouvelle manière de penser idéalement les principes normatifs seraient appliqués dans les sociétés considérées idéales et bien organisées. Le but ici est de réfléchir d'une telle manière à pouvoir penser problématiquement aux principes substantiels et atteindre ainsi les principes pratiques.

Un des exemples donnés par l'auteur est le problème du “status quo neutrality”. Le “status quo neutrality” est considéré comme une position théorique qui prend sans réfléchir, une institution ou un modèle de distribution. Ainsi, il ne parvient pas à offrir une base impartiale face aux réalités qui ont un traitement inégal, une domination ou une oppression.⁶⁵⁷

Contrairement à ce “status quo” comme considéré neutre, caractéristique du républicanisme officiel⁶⁵⁸, l'auteur propose ce qu'elle appelle “principled strategy for reform” et prend en compte la lacune profonde entre les principes idéaux et la réalité sociale.

Cette réalité, lorsqu'elle est observée du point de vue culturel, est encore plus engagée dans la mesure où cette neutralité est annoncée “is now deemed both impossible (given the embeddedness of every democratic polity into a specific culture) and undesirable (given the need for citizens to share more than abstract universalist ideals to identify with their national polity)”⁶⁵⁹

Dans un langage républicain, l'auteur estime qu'il ne peut y avoir un comportement convergent des citoyens avec les principes républicains, si nous sommes dans une société où les institutions sont déformées, corrompues et sans

⁶⁵⁶Laborde, 2008, p.12

⁶⁵⁷Cecile Laborde, *Républicanisme critique vs Republicanisme Conservateur: Repenser les “Accommodements Raisonnables”*, Critique Internationale, n°44, 2009, p.27

⁶⁵⁸Sur le thème, voir: Pierre Cloarec, L'idée de pluralisme et les dilemmes de la neutralité, et Bernard Stasi, Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République: rapport au Président de la République, 2003. Voir : [http://www.cevipof.com/rtefiles/File/pluralisme%20papers/cloarecpaperpluralisme.et.neutralite\[corrections\].pdf](http://www.cevipof.com/rtefiles/File/pluralisme%20papers/cloarecpaperpluralisme.et.neutralite[corrections].pdf)

⁶⁵⁹Cecile Laborde, *The culture(s) of the republic: Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought*, Political Theory, vol 29, n°5, p.730

vertu comme les nôtres.⁶⁶⁰ Comme solution, l’auteur propose la républicanisation des institutions, et que toutes les demandes liées aux minorités culturelles soient effectuées sur une base de réciprocités “rather than in isolation from the existing structure of legal and customary rights and entitlements”⁶⁶¹

En somme, l’auteur suggère que alors que les républicains officiels ont tendance à rejeter les demandes des minorités “par terre” puisqu’elles violeraient les principes républicains et que les multiculturalistes ont tendance à approuver complètement les demandes des minorités dans la mesure où ils croient que les principes républicains ne sont que des arrangements idéologiques qui cherchent à légitimer la domination de la majorité, les républicanismes critiques évaluent la légitimité des demandes des minorités face à la distribution des coûts et des bénéfices dans la société en plus, bien sûr, des arrangements idéaux républicains.⁶⁶²

Ici, la critique fondamentale est faite à l’idéologie sans critique du républicanisme officiel qui à la fois légitime le status quo présent lorsqu’il est idéalisé, et il impose des fardeaux qui ne sont pas raisonnables pour les minorités existantes.

La pensée républicaine serait aussi partiellement “self-contradictory”, dans la mesure où elle tend à être libérale et universaliste face à des problèmes comme les demandes multiculturelles mais, d’un autre côté, elle est présentée dans la ligne de pensée communautariste et nationaliste et aborde des thèmes et demandes mondiales et supranationales⁶⁶³.

A cet égard, l’auteur propose de présenter une position plus radicale et structurelle que les propositions républicaines et libérales puisqu’elle croit qu’il faut avoir une réforme concernant les arrangements existants. Pour cela, elle prétend adopter, en un certain niveau, une stratégie largement conséquentialiste⁶⁶⁴,

⁶⁶⁰Laborde, 2008, p. 14

⁶⁶¹Laborde, 2008, p. 14

⁶⁶²Laborde, 2008, p. 15

⁶⁶³Cecile Laborde, *The culture(s) of the republic: Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought*, Political Theory, vol 29, n°5, p.717

⁶⁶⁴Selon Walter Sinnott-Armstrong, “Consequentialism, as its name suggests, is the view that normative properties depend only on consequences. This general approach can be applied at different levels to different normative properties of different kinds of things, but the most prominent example is consequentialism about the moral rightness of acts, which holds that whether an act is morally right depends only on the consequences of that act or of something related to that act, such as the motive behind the act or a general rule requiring acts of the same kind” Consequentialism, In: Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring

soutenue par le principe d'équité⁶⁶⁵. Dans un deuxième niveau, elle prétend adopter une stratégie visant à promouvoir un principe idéal, à la fois comme milieu et comme fin de la réforme. Il s'agit de l'idéal de la non-domination⁶⁶⁶.

A) La “Non-Domination ”selon le républicanisme critique

Comme rapporté précédemment, la théorie néo-républicaine de Philip Pettit a pour argument fondateur la signification accordée à l'expression de “non-domination”. Son argument central est que la liberté ne doit pas être comprise dans les sphères répandues négatives et positives, mais surtout dans un contexte où il n'y a pas de domaine.⁶⁶⁷

Laborde utilise le développement du terme de Pettit, car elle le considère précieux dans deux sens. Le premier sens, selon l'auteur, est l'anti-perfectionnisme et la vision pluraliste de la liberté humaine qui ne vise pas une perspective particulière de culture ou identité. Dans ce sens, la non-domination est “content-neutral”. Le deuxième sens consiste à affirmer que toutes ingérences, et pas seulement celles qui proviennent de l'État ou des lois, peuvent causer une restriction ou une contrainte. La liberté peut être contrainte par des relations de dépendances, des pouvoirs arbitraires et des hiérarchies, par exemple.⁶⁶⁸

Celle-ci, dans les mots de Laborde, “expansive view” des limites de liberté, offre au républicanisme critique le “déclenchement intellectuel” nécessaire pour que la citoyenneté pensée comme non-domination offre une alternative pour une nouvelle perspective relatives aux controverses multiculturelles.

Ainsi, pour le républicanisme critique, il n'est pas nécessaire que soient reconnues l'identité et la culture particulière des citoyens ni qu'elles soient

2014, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/consequentialism/>>. Pour avoir plus de détails, voir: Philip Pettit, The Inescapability of Consequentialism, In: U. Heuer Et G. Lang, Luck, Value and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams, Oxford, Oxford University Press, 2012

⁶⁶⁵ Pour avoir plus de détails, voir: John Rawls, Justice as Fairness: A Restatement, New York, Belknap Press, 2001

⁶⁶⁶ Laborde, 2008, p. 15

⁶⁶⁷ Philip Pettit, Negative Liberty, Liberal and Republican, European Journal of Philosophy, Vol 1, N°1, 1993, p.15-38

⁶⁶⁸ Laborde, 2008, p. 16

affirmées positivement par la législation de l'État où ceux-ci habitent. Il faut juste qu'il ne soit pas dominé.⁶⁶⁹

Et que veut dire être dominé dans le républicanisme critique? La domination se produit lorsque les citoyens sont soumis aux institutionnalisations culturelles qui les empêchent d'être considérés comme des parts égales dans la vie sociale. Ces institutionnalisations sont nuisibles lorsque les normes sociales, une fois répandues et internalisées, affectent fortement le statut de la liberté et de l'égalité des membres de certains groupes. Elles sont appelées "dominating social norms".

La domination se produit également lorsque les membres de la société sont traités avec manque de respect, sont constamment humiliés, réduits au silence, stigmatisés et marginalisés sans capacité d'"autonomie minimale" et que toute voix leur est refusée dans le processus démocratique⁶⁷⁰. Pour Laborde, lorsqu'un groupe est réduit à une identité, une culture, une religion ou parce qu'ils sont des immigrants, dans des attitudes qui sont d'ethnisation, il y a des normes de domination sociale (dominating social norms).

Pour les républicains critiques, les normes qui ne sont pas du type "dominating social" et les attitudes sont si importantes pour la citoyenneté comme les lois et les institutions. Ils soutiennent aussi qu'il est possible de lutter contre ces normes de domination sans la mise en place de "police beliefs" et sans la nécessité d'affirmation et de reconnaissance publique de la valeur sociale des identités dominées. Pour les républicains critiques, "There are many ways in which institutional change and reform, rather than the direct inculcation of norms or the punishment of non- politically correct option, can contribute to altering dominating social norms, in symbolic rather than coercive ways"⁶⁷¹

Le républicanisme critique argumente qu'il est nécessaire que les obstacles soient éliminés pour la participation complète des minorités. Ces obstacles sont surtout de nature socio-économique, notamment liés à l'égalité des chances. Il est

⁶⁶⁹Laborde, 2008, p. 16 Enceens, rappelle ainsi l'auteur, le républicanisme critique présente des similitudes avec «approches négatives de la politique», qui donnent la priorité à la réduction de la cruauté et l'humiliation pour réaliser l'objectif d'une société juste. Voir: Judith Skhlar, *The Liberalism of Fear*, In: Nancy Roseblum (ed) *Liberalism and The Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989

⁶⁷⁰Laborde, 2008, p. 16

⁶⁷¹Laborde, 2008, p. 18

également nécessaire d'éliminer les obstacles symboliques et discursifs, sont identifiés grâce à des normes de domination sociale et des *soft rules*⁶⁷².

En ce sens, il est nécessaire de procéder à un examen approfondi de ces *soft rules* et des arrangements habituels du “status quo” qui recoupent de telle manière la conscience des minorités jusqu’au point de miner le statut de reconnaissance des minorités⁶⁷³.

Cela conduit à l'urgence des luttes pour la reconnaissance pour la voix et la participation qu'elle soit économique, culturelle, politique ou sociale. D'une manière générale, cela signifie l'adoption de stratégies d'incorporation civique des minorités par-delà l'“ethnisation” (déethnisation) des normes et pratiques existantes.⁶⁷⁴

Ce raisonnement nous conduit à une position qui contraste avec le multiculturalisme libéral et qui estime que la réalisation des identités minoritaires peut être beaucoup mieux utilisée à travers une action de l'État qui ne pratique pas l'excès de reconnaissance, mais d'une manière qui prévient la stigmatisation, le silence et la réduction d'une identité imposée.⁶⁷⁵

C'est un des points qui sépare le multiculturalisme libéral du républicanisme critique. Mais ce n'est pas le seul. Les divergences entre les deux théories politiques face à la diversité culturelle est l'objectif de notre prochain point.

B) La divergence avec le multiculturalisme libérale:

Selon Laborde, les républicains critiques ont quelques points de convergence avec la théorie développée par Will Kymlicka.

Le premier point à noter concerne la base théorique du républicanisme critique. Comme le multiculturalisme libéral, le républicanisme critique est utilisé

⁶⁷² Soft rule, selon Laborde, signifie que la “minorities are constituted through the normality-defining power of the majority: they are not so much defined by adherence to specific conceptions of the good or distinct ways of life under conditions of moral and cultural pluralism, as they are parties in a certain kind of power relationship where they are socially constructed as the effects of the beliefs and perceptions of the majority” Laborde, 2008, p. 18. Pour avoir plus de détails, voir: Elisabetta Galeotti, *Tolerance as Recognition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

⁶⁷³ Laborde, 2008, p. 19

⁶⁷⁴ Laborde, 2008, p. 20

⁶⁷⁵ Laborde, 2008, p. 20

et enrichi par diverses théories anglo-américaines de la justice ; il diffère dans la mesure où il est aussi influencé par le postmarxisme.⁶⁷⁶

La deuxième convergence réside en ce que les deux se concentrent sur la réforme d'un status quo et accordent une attention spéciale à une justice contextuelle. La discussion de Kymlicka s'approche de celle de Laborde puisqu'elle ne vise pas à être seulement théorique ; elle ne part pas d'une neutralité abstraite à la recherche des droits pour les groupes minoritaires⁶⁷⁷.

Les deux théories se rapprochent aussi dans la mesure où elles se préoccupent de l'intégration égalitaire des minorités et tient compte que les différences culturelles et religieuses sont des obstacles pour atteindre cet objectif.⁶⁷⁸

En ce qui concerne les immigrants, par exemple, Kymlicka argumente que les groupes d'immigrants ne veulent pas séparer leur "societal culture" de la société dans laquelle ils vivent, contrairement aux minorités nationales et des groupes autochtones⁶⁷⁹. Les républicains critiques défendent que les droits ethnoculturels accordés aux immigrants ont pour but de faciliter l'intégration civique de ces immigrants comme des citoyens aux mêmes conditions que le groupe majoritaire. Selon Laborde "critical republicanism similarly subordinates identity recognition to the claims of the political identity of citizenship"⁶⁸⁰

L'identité commune la plus intéressante à souligner est peut-être celle que Laborde identifie comme le moment où le multiculturalisme libéral de Kymlicka est républicain.

Selon l'auteur, un des points principaux de la théorie de l'auteur canadien est de défendre un Etat qui n'est pas neutre. Dans la mesure où cette sphère

⁶⁷⁶Cecile Laborde, *Républicanisme critique et multiculturalisme libéral*, In: Sophie Guérard de Latour, *Le Multiculturalisme a-t-il un avenir?*, Paris, Hermann Éditeurs, 2013, p.228

⁶⁷⁷À cet égard, voir: Will Kymlicka, *Language Policies, National Identities, and Liberal-Democratic Norms* in Colin Williams (ed.) *Language and Governance*, Cardiff, University of Wales Press, 2007, pp. 505-15. Voir aussi: Will Kymlicka, *Identity Politics in Multination States* in Venice Commission State Consolidation and National Identity Council of Europe Publishing, Strasbourg, Science and Technique of Democracy Series #38, 2005, pp. 45-53 Will Kymlicka. *Culturally Responsive Policies*, paper prepared for 2004 UNHDR, 2004/5. http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr2004_will_kymlicka.pdf

⁶⁷⁸Cecile Laborde, *Républicanisme critique et multiculturalisme libéral*, In: Sophie Guérard de Latour, *Le Multiculturalisme a-t-il un avenir?*, Paris, Hermann Éditeurs, 2013, p.237

⁶⁷⁹Will Kymlicka, *Immigration, Citizenship, Multiculturalism: Exploring the Links*, In Sarah Spencer (ed.) *The Politics of Migration: Managing Opportunity, Conflict and Change*, Oxford, Blackwell, 2003, p. 195-208. Voir aussi: *Immigrant Integration and Minority Nationalism* in Michael Keating et John McGarry (eds.) *Minority Nationalism and the Changing International Order*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

⁶⁸⁰Laborde, 2008, p. 21

publique n'est pas culturellement neutre, elle doit viser à atteindre les soi-disant "accommodements" raisonnables en faveur des minorités culturelles existantes, dans le but de toujours promouvoir les demandes de justice. Ces "accommodements" sont parfaitement compatibles avec l'idéal républicain s'ils sont guidés par le désir de promouvoir ou de rétablir l'égalité des personnes impliquées. Cela est « possible à condition que l'on admette que la doctrine républicaine se doit de prôner l'intégration par le droit commun et les institutions publiques et non par l'assimilation et le conformisme culturels. »

Ainsi, nous pouvons considérer le multiculturalisme de Kymlicka comme républicain, dans la mesure où il ne construit pas un idéal de diversité culturelle proprement dit, mais cherche plutôt à constituer une base théorique pour justifier l'intégration des citoyens dans des institutions qui sont communes, car pluralistes.⁶⁸¹

D'un autre côté, les divergences surviennent initialement lorsque le républicanisme critique refuse d'être identifié comme une théorie de culture et/ou du multiculturalisme. Cette négation est liée à l'idée que la culture n'est pas indispensable pour l'intégration des individus d'origines ethniques différentes de la majorité. Le républicanisme critique rejette ce qui est appelé "culturalisation des problèmes politiques et sociaux".⁶⁸² Cette importante affirmation a trois soutiens.

Le premier affirme que l'exclusion des minorités en Europe est liée à la condition de race et de classe, et non pas de culture ou de religion. Le deuxième point est lié à l'importance de la religion pour la théorie républicaine critique. Le républicanisme critique vise à formuler "a theory of secularism sensitive to the religions non-neutrality of European states and to the need for a recognition of Islam on a par with other religions".⁶⁸³

Le grand défi assumé par le républicanisme critique est de créer des conditions pour la pluralisation des institutions historiques liées à la culture majoritaire sans "pour autant aboutir à des formes de reconnaissance du fait

⁶⁸¹Cécile Laborde, *Républicanisme critique et multiculturalisme libéral*, In: Sophie Guérard de Latour, *Le Multiculturalisme a-t-il un avenir?*, Paris, Hermann Éditeurs, 2013, p.231

⁶⁸²Cécile Laborde, *Républicanisme critique et multiculturalisme libéral*, In: Sophie Guérard de Latour, *Le Multiculturalisme a-t-il un avenir?*, Paris, Hermann Éditeurs, 2013, p.237

⁶⁸³Labrde, 2008, p. 21

religieux (majoritaire et minoritaire) qui contreviendraient à la neutralité de l'État en matière de conscience (la laïcité)⁶⁸⁴

Enfin, le républicanisme critique se distingue du multiculturalisme libéral, dans la mesure où il est moins déférent aux demandes culturelles, car il profite de la théorie critique de la construction sociale et politique de la différence dans l'idéal républicain de la citoyenneté différenciée.

De cette manière, pendant que les partisans du "culturalisme libéral" de Kymlicka valorisent l'identité culturelle comme étant fondamentale pour l'exercice de l'autonomie individuelle⁶⁸⁵, les républicains critiques sont préoccupés par une éventuelle imposition extérieure d'une identité qu'ils croient stigmatisée. Dans ce sens, contrairement à Kymlicka et Modood qui défendent la reconnaissance publique de certains groupes⁶⁸⁶, les républicains critiques ne partagent pas cette demande et préfèrent ne pas indiquer un groupe prédéterminé comme objectif de leurs préoccupations.⁶⁸⁷

Les républicains démocratiques cherchent en outre à ne pas privilégier une certaine stratégie d'accommodation ethnique culturelle, ils choisissent plutôt de défendre l'annulation d'une étape préalable de cultures et d'identités dominantes comme la meilleure stratégie pour l'incorporation civile des membres des minorités culturelles.⁶⁸⁸

Dans la pratique, cela ne signifie pas que certaines propositions des théoriciens des deux courants ne convergeront pas, mais il est important de préciser que leurs hypothèses et leurs priorités sont fondamentalement différentes. Contrairement au multiculturalisme libéral, la diversité culturelle n'est pas vue par les républicains critiques comme une valeur pour le bien commun. Pour eux, l'important est la rectification d'une société où les effets dominants du *status quo* empêchent le plein développement des membres des minorités.⁶⁸⁹

En somme, le point nodal de la reconnaissance des minorités ne serait pas nécessairement dans la domination culturelle subie par ces groupes, mais plutôt dans la difficulté d'inclusion sociale de divers groupes minoritaires vivant en

⁶⁸⁴Laborde, 2013, p.236

⁶⁸⁵David C. Bricker, *Autonomy and Culture: Will Kymlicka on Cultural Minority Rights*, The Southern Journal of Philosophy Volume 36, Issue 1, 1998, pages 47–59

⁶⁸⁶Particulièrement les immigrants, les minorités autochtones et nationaux.

⁶⁸⁷Laborde, 2008, p. 21

⁶⁸⁸Laborde, 2008, p. 22

⁶⁸⁹Cécile Laborde, *On republican toleration*, Constellations, vol.9, n°2, 2002

marges économiques et sociales des sociétés dans lesquelles ils vivent, sans accès aux opportunités éducatives, à la mobilité sociale et à la participation politique⁶⁹⁰.

L'avantage du républicanisme critique serait de montrer ce qu'il fait – par la compréhension du sens de non-domination adopté-, qu'il est possible de répondre aux préoccupations multiculturelles, telles que l'exclusion des symboles et des discours dans les Etats (donnant la priorité à l'identité de la citoyenneté), pour lutter contre certains statuts culturels préétablis par la majorité.

Ainsi, cette version du républicanisme dépolitise les religions et les identités culturelles et défendant la formulation d'institutions communes sensibles aux différences.⁶⁹¹

Pour Cécile Laborde, la manière dont Will Kymlicka distingue les minorités nationales et autochtones des immigrants, a pour conséquence que sa théorie n'est pas véritablement multiculturelle. La raison d'une telle affirmation serait l'argument de l'auteur canadien que les immigrants ne sont pas des porteurs de la "societal culture", qui est une des caractéristiques des deux autres groupes minoritaires et qui doivent donc s'intégrer dans la culture dominante. Le républicanisme critique oppose Laborde, fournit une base théorique en mettant l'accent sur "les raisons fondatrices de l'alliance civique et de l'idée égalitaire et de non-domination".⁶⁹²

Dans ce sens, la perspective compréhensive sociale adoptée par le républicanisme critique apporterait de nouvelles questions à débattre dans la théorie politique. La première serait le rapprochement entre le républicanisme et la théorie critique. Laborde affirme que son interprétation du républicanisme est fondée sur une "non-idéale" théorie et que sa pratique est beaucoup plus préoccupée par la correction des relations actuelles de pouvoir et de domination.

L'objectif est d'élargir la contribution de Pettit (selon laquelle l'idéal de non-domination participe à la réflexion du problème d'un état arbitraire) en se demandant comment un État, ici la France, marquée par le christianisme et par le colonialisme peut réduire la domination qui est exercée dans les minorités non chrétiennes et postcoloniales⁶⁹³. La recherche est celle de la construction d'une

⁶⁹⁰Cécile Laborde, *Républicanisme critique et multiculturalisme libéral*, In: Sophie Guérard de Latour, *Le Multiculturalisme a-t-il un avenir?*, Paris, Hermann Éditeurs, 2013, p.235

⁶⁹¹Laborde, 2008, p. 22

⁶⁹²Laborde, 2008, p. 23

⁶⁹³ Laborde, 2013, p.239

nouvelle théorie de l'État laïque et d'une citoyenneté en faveur d'une égalité entre les religions majoritaires et minoritaires. De même, l'attention se concentre également sur les diverses formes de domination qui se trouvent dans les sphères privées, au sein de la famille ou religion, par exemple.⁶⁹⁴

Pour cela, s'éloignant du multiculturalisme libéral, le républicanisme critique effectue des connexions avec des théories sociales critiques de domination qui vont des Marxistes aux féministes, en passant par Foucault et Bourdieu, et cherchant à introduire de nouvelles questions liées à l'oppression et à la domination.⁶⁹⁵

Pour sa part, la deuxième contribution est centrée sur la citoyenneté. Pour le républicanisme critique, l'éducation pour la promotion de l'autonomie est fondamentale, « yet denies that the actual exercise of autonomy is an ingredient of the good life ». La vie ne doit pas être vécue de façon autonome, mais il est très important que les individus aient des instruments et des personnes habilités pour lutter contre la domination dans les sphères publiques et dans les sphères privées. Contrairement au multiculturalisme libéral qui préconise des stratégies “d'entrée et de sortie” sur des questions comme la religion et la culture, le républicanisme se centre sur des stratégies démocratiques d'autonomisation de la voix des minorités et du dissentiment.⁶⁹⁶

L'objectif principal est de développer une lecture qui soit “ complète, radicale et progressive ” de la théorie de non-domination produite par le néo-républicanisme. Combinant le paradigme de la liberté de néo-républicains) avec les thèmes Rousseauistes de citoyenneté, d'égalité sociale, d'éducation, de religion et de patriotisme, le républicanisme critique vise à s'établir un projet politique et une stratégie de réforme sociale pour la gauche.⁶⁹⁷

Dans cet ensemble d'arguments théoriques, l'auteur a l'intention de trouver une solution qui possède une forte base théorique en même temps qu'une éventuelle applicabilité pratique, non seulement en France, mais dans d'autres pays confrontés à la complexité des relations entre la majorité et les minorités sociales. Cette nouvelle entreprise théorique a été utilisée pour discuter la

⁶⁹⁴Laborde, 2008, p. 23

⁶⁹⁵Cecile Laborde, *Républicanisme critique et multiculturalisme libéral*, In: Sophie Guérard de Latour, *Le Multiculturalisme a-t-il un avenir?*, Paris, Hermann Éditeurs, 2013, p.241

⁶⁹⁶Ibidem, 2008, p. 24

⁶⁹⁷Ibidem, 2008, p. 24

diversité culturelle, mais principalement, l'intégration sociale et nationale. Nous allons analyser ci-dessous la proposition du républicanisme critique pour ces thèmes complexes.

C) L'intégration sociale proposée par le républicanisme critique

Pour les républicains critiques, l'identité française est fondée sur la conception civique et non pas ethnique comme l'a développé Dominique Schnapper⁶⁹⁸. Pour la sociologue, la nation française a eu comme identité nationale laïque, un réseau qui a servi de lien social à la république.⁶⁹⁹

La laïcité est devenue la "religion civile de la nation" à partir de la Troisième République et a servi de moyen pour connecter les individus avec les institutions démocratiques agissant comme un "équivalent fonctionnel de la vertu des républiques classiques" sans avoir besoin de tout type d'homogénéité ethnique.⁷⁰⁰

La citoyenneté est comprise comme la possibilité de l'accès et de la participation, sur une base égalitaire et inclusive, aux institutions nationales comme les écoles, le service et fonctions publiques et l'armée. En ce sens, le modèle français n'a pas ne reconnaît pas publiquement le statut des minorités ethniques et culturelles. C'est la culture française qui devient naturellement le point de convergence permettant d'identifier d'identifier et de connecter ces citoyens dans cette communauté. Ainsi, les caractéristiques culturelles, d'origine régionale et fruit de l'immigration, doivent laisser la place à "la culture commune de la république" considérée comme le "ciment du lien social"⁷⁰¹

Tout comportement qui affronte les normes établies par ce ciment social, en particulier dans l'aspect religieux et qui n'est pas pratiqué dans la sphère privée, provoque la méfiance sociale d'une éventuelle érosion de l'intégration de la république.⁷⁰²

⁶⁹⁸ Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens: Sur L'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.

⁶⁹⁹ Dominique Schnapper, 1994

⁷⁰⁰ Cecile Laborde, *Français, encore un effort pour être républicains!*, Paris, Seuil, 2010, p.105

⁷⁰¹ Idem, 2010, p. 106

⁷⁰² Selon Laborde "Republican community is a community of public similars as much as of private others, it requires that citizens be able to leave behind their private interests and identities to promote the common good" Cecile Laborde, *The culture(s) of the republic: Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought*, Political Theory, vol 29, n°5, p.719. Voir aussi:

Ce comportement est également considéré comme un manque de respect du soi-disant principe de la réciprocité. Pour le principe, les immigrants qui profitent de tous les bénéfices de la société qui les reçoivent doivent s'engager à assimiler leur nouvelle société de la forme la plus productive possible. Autrement, ils violeraient le principe de la fraternité qui considère que la citoyenneté est le destin commun des citoyens dans la participation de la culture commune de la République.⁷⁰³

Cette idéologie, à son tour, est considérée assimilationniste, ethnocentrique, oppressive par les critiques. Elle est également accusée de reproduire des préjugés culturels en considérant des cultures différentes du modèle majoritaire comme naturellement communautaires. Pour beaucoup, il s'agit d'un modèle d'intégration qui a dans ses sources de graves problèmes raciaux et ethniques.⁷⁰⁴ Il serait donc nécessaire de (re)penser le modèle d'intégration au sein d'une analyse dans laquelle la question de discrimination est un des points principaux.⁷⁰⁵

C'est précisément ce modèle de citoyenneté que le républicanisme critique veut contester, ensuite, pour présenter une autre possibilité.

La doctrine de la critique républicaine offre le prédicat de non-domination comme une alternative à la République française de transcender l'opposition entre les politiques d'intégration et les politiques de reconnaissance de la diversité ethnoculturelle

Pour Laborde, « selon la théorie républicaine critique de la citoyenneté comme non-domination, ce n'est pas l'identité particulière mais le statut civique égal que l'État se doit de respecter en chaque citoyen »⁷⁰⁶

De cette façon, les politiques de non-domination agiraient dans le sens de préserver l'idéal républicain de citoyenneté aveugle aux différences tout en développant des stratégies qui tiennent en compte les différences lorsqu'elles produisent des effets de domination.⁷⁰⁷

Meira Levinson, *Liberalism versus Democracy? Schooling Private Citizens in the Public Sphere*, British Journal of Political Science, 27, 1997, p. 333-360

⁷⁰³ Idem, 2010, p. 108

⁷⁰⁴ A. Sayad, *Qu'est-ce que l'intégration*, Hommes et Migration, 1182, 1994, p. 8

⁷⁰⁵ Michel Wieviorka, Faut-il en finir avec la notion d'intégration? Les Cahiers de La Sécurité intérieure, 45, 2001, p. 11

⁷⁰⁶ Laborde, 2010, p. 117

⁷⁰⁷ Idem, 2010, p. 117

C'est dans cet esprit que la stratégie de "désethnicisation" est proposée, c'est-à-dire, l'élimination d'obstacles institutionnels, sociaux et culturels qui rendent impossible la participation civique des membres des groupes minoritaires. La désethnicisation contribue à ce que l'idéal républicain soit conservé, mais qu'il se construise en tant que critique sociale.

Cette critique sociale ajoute à l'idéal républicain l'idée qu'il est fondamental considérer la domination comme réelle lorsqu'il y a dans l'État des situations qui empêchent les individus à la participation économique, sociale et culturelle (condition objective) et "s'ils sont assignés à une identité qu'ils ne contrôlent pas" (condition subjective)⁷⁰⁸

La proposition du républicanisme critique pour lutter contre l'ethnicisation des rapports sociaux dans les États tout en cherchant à stimuler les politiques d'intégration classique et de reconnaissance est d'identifier et distinguer clairement les objectifs et les moyens d'intégration.

Les différences peuvent donc être "reconnues" si c'est le moyen le plus efficace pour atténuer les effets d'une domination possible. D'autre part, il doit être clair que la reconnaissance de la diversité n'est pas la fin ultime de la communauté politique.⁷⁰⁹

Ainsi, "L'idéal républicain est celui de la communauté des citoyens, où ces derniers se reconnaissent mutuellement *en tant que* citoyens, et s'accordent les ressources (sociales, économiques, culturelles) qui garantissent leur statut civique"⁷¹⁰

Pour cela, des politiques sont nécessaires pour assurer une véritable égalité des chances et en même temps la promotion d'une conception plus ouverte de l'identité nationale.⁷¹¹

Ces pratiques politiques trouvent dans le droit un instrument efficace d'exécution et de développement de ce cadre théorique à forte potentiel d'applicabilité pratique. Le deuxième titre de ce travail est consacré à l'exposé des rapports de cette théorie politique à la science juridique.

⁷⁰⁸ Idem, 2010, p. 118

⁷⁰⁹ Laborde, 2010, p. 118

⁷¹⁰ Laborde, 2010, p. 118

⁷¹¹ Idem, p. 120

Section 2 - Sophie Guerard de Latour et le multiculturalisme libéral en France:

Dans le domaine de la théorie politique, il y a une autre proposition qui étudie l'accommodement des minorités culturelles en France. Cette proposition a comme influence le multiculturalisme libéral développé au Canada.

Le travail de Sophie Guerard Latour met en évidence une question sensible: le libéralisme en France. Confiant que le multiculturalisme libéral peut servir comme une importante base théorique, l'auteur développe son point de vue. Elle lui donne le nom de « multiculturalisme républicain. » Cette proposition est sans précédent et dialogue de façon fructueuse avec le droit.

Dans sa construction théorique, qui absorbe également une partie du républicanisme critique, Cécile Laborde a l'intention de présenter un nouveau regard sur le thème de la diversité culturelle en France, en offrant une contribution intéressante que nous allons analyser ci-dessous.

§1) Le libéralisme dans le débat public français

Comme nous l'avons vu jusqu'ici, Philip Pettit a initié la tâche de redimensionner le Républicanisme italien en constituant des concepts importants comme celui “non-domination” pour produire ce qui est reconnu comme le néo-républicanisme. Cécile Laborde, à son tour, utilise les concepts créés par Pettit pour repenser le rôle du républicanisme dans le débat sur la diversité culturelle dans le contexte français, inaugurant ce qui est appelé le républicanisme critique. Les deux contributions sont au cœur de la théorie politique contemporaine.

Sophie Guerard de Latour est un auteur essentiel dans sa recherche à restructurer le débat existant sur le multiculturalisme libéral et l'intégration sur le territoire français⁷¹². C'est la pensée de cette jeune philosophe française sur le débat de la diversité ethnoculturelle en France que nous allons maintenant étudier.

Sophie Guerard de Latour part d'un principe qu'il semble difficile à être accepté par la majorité des intellectuels qui discutent du sujet actuellement en

⁷¹²Sur le thème, voir: Artan Fuga, Multiculturalism in France: Evolutions and Challenges, Eurosphere online workig paper series, n° 12, 2008.

France. Le pays n'est plus aujourd'hui un domaine où l'universalité de la culture française règne sans concurrents.

La France est désormais un pays multiculturel, et il est impossible de penser à un accommodement raisonnable à l'égard de cette diversité sans considérer ce fait donné⁷¹³.

Cependant, cette nouvelle réalité ne peut être étudiée ni analysée de façon restreinte au contexte culturel. Suivant la pensée de Laborde, Guerard de Latour met en évidence que le regard des chercheurs sur le multiculturalisme doit être dirigé au-delà de la (fondamentale) diversité ethnoculturelle. Il est aussi important de regrouper attention à d'autres aspects importants, comme la question politique et juridique de ces groupes.

Guerard de Latour propose alors que le terme multiculturalisme ait un sens plus ample qu'une constatation d'une diversité ethnoculturelle. Il doit à la fois exprimer une direction politique marquée par la mobilisation des groupes minoritaires pour la reconnaissance publique, ainsi que "pour toute une gamme de dispositifs juridiques et de programmes politiques visant à institutionnaliser le "droit à la différence"⁷¹⁴

Ainsi, il est clair que le multiculturalisme doit être compris comme un choix politique qui affirme de façon centrale que la diversité culturelle doit être comprise comme une caractéristique inévitable des démocraties libérales contemporaines, et surtout, comme une caractéristique positive de ces sociétés.

C'est peut-être le plus grand défi pour les chercheurs et un des grands obstacles pour que la discussion abandonne sa dimension politique-rhétorique et devienne une discussion plus profonde et fructueuse sur une réalité factuelle qui atteint tous les individus des sociétés modernes. Une des tâches les plus importantes qui pourraient compromettre tout le débat si elle n'était pas réalisée, est alors de rompre avec des années d'une construction idéologique qui ont marqué la fondation de l'État Moderne ?

Comme le soulignait bien Rawls, dans les démocraties libérales actuelles, il est nécessaire et urgent que la pluralité existante au milieu des sociétés libérales ne soit pas comprise comme un désastre, mais plutôt comme "une nouvelle

⁷¹³ Sophie Guerard de Latour, *Vers La République des Différences*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2009, p.9

⁷¹⁴ Sophie Guerard de Latour, Introduction In: Sophie Guerard de Latour (ed), *Le multiculturalisme a-t-il un avenir?*, Paris, Hermann Éditeurs, 2013, p.7

possibilité sociale: la possibilité d'une société pluraliste relativement stable et harmonieuse"⁷¹⁵

Cette préoccupation, connectée aux idéaux de la liberté humaine et de l'égalité des droits, traditionnellement appelée multiculturalisme libéral, est controversée en France⁷¹⁶. Selon l'auteur, le multiculturalisme est vu dans le débat français comme l'ennemi du modèle républicain de l'intégration et il est régulièrement stigmatisé comme étant généralement associé au communautarisme et à "l'intégrisme religieux". Il est considéré comme "le symptôme d'une culture politique étrangère qui ferait passer les droits des individus avant ceux des citoyens et sacrifierait les liens civiques au profit des attachements communautaires"⁷¹⁷

Nous pouvons ajouter à cette perception, la particulière et historique résistance de la pensée politique française face à la philosophie politique libérale qui, à de rares exceptions,⁷¹⁸ n'a jamais eu l'importance dans l'espace public français qu'elle a eu dans d'autres États occidentaux capitalistes.⁷¹⁹

La répandue connexion avec l'idée de liberté négative créée au sein du libéralisme, donne au débat public français la fausse perception que le libéralisme est un complexe théorique relié à la défense d'un ensemble de privilèges existants qui seraient protégés par des principes universels.⁷²⁰

En outre, ce concept a été brisé aux États-Unis et en Grande-Bretagne et a soulevé, y compris la composition des différentes significations pour le même terme.

En ce sens, un libéral américain plaide une intervention de l'État dans les relations

⁷¹⁵ Jonh Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, Puf, 1995, p. 13

⁷¹⁶ Hélène Bertheleu, De l'unité républicaine à la fragmentation multiculturelle: le débat français en matière d'intégration In: *L'homme et la société*, n° 125, 1997. Assignation identitaires et différenciation sociale, p. 27-38

⁷¹⁷ Sophie Guerard de Latour, Introduction In: Sophie Guerard de Latour, *Le multiculturalisme a-t-il un avenir?*, Paris, Hermann Éditeurs, 2013, p.9

⁷¹⁸ Selon Judt, s'il y a des intellectuels français libéraux comme Raymond Aron, il n'a pas été "en mesure de former ou façonner les pratiques et les opinions intellectuelles Tony Judt, *Passado Imperfeito: um olhar crítico sobre a intelectualidade francesa no pós guerra*, São Paulo, Nova Fronteira, 1992, p.333

⁷¹⁹ Le problème réside peut-être dans la stagnation du concept de libéralisme sur le territoire français, hautement connecté à ce que nous appelons libertés négatives, accusées contre la communauté et imperméables aux nouvelles idées et positions Voir: Tony Judt, *Passado Imperfeito: um olhar crítico sobre a intelectualidade francesa no pós guerra*, São Paulo, Nova Fronteira, 1992, p.317

⁷²⁰ Vincent Valentin, l'idéal libéral et ses interprètes, In: Alain Laurant et Vincent Valentin, *Les Penseurs Libéraux*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 12

économiques et sociales avec pour objectif principal de créer un espace social marqué par l'égalité démontrant être loin du sens original du terme.⁷²¹

En somme, alors qu'aux États-Unis le républicanisme libéral "désigne la gauche extrémiste et perméable du courant politique principal", en France, il a disparu dans le canon politique de la gauche sans que cela signifie son incorporation dans le discours de la droite ou du centre.⁷²²

Ainsi, le libéralisme américain diffère du français de deux manières, dans la mesure où la conception française est "stagnante" dans la conception classique, surmontée par les américains. Ce modèle de libéralisme maintient un programme typique de la social-démocratie, en plus de soutenir le principe libéral de la discussion publique entre des individus libres et égaux sur les actions du gouvernement.⁷²³

La méfiance contre le libéralisme s'approfondit encore plus lorsque le républicanisme devient la pensée qui atteint le pouvoir au XIX^e siècle. C'est la Troisième république qui subordonne toutes les demandes et les intérêts individuels – principe fondamental du libéralisme – à la figure du «pouvoir général» manifesté par l'Assemblée

Le Républicanisme se préoccupe d'établir une nation politique unifiée et stable qui, après 1870, consiste principalement dans la création d'une citoyenneté capable de vivre dans la République et de la soutenir. En ce sens, complète Judt, "les citoyens et leurs représentants doivent être un être et indivisible, (Sieyès), le corps du roi devait être remplacé par l'Assemblée. Le suffrage universel masculin (...) faisait partie de cette souveraineté collective (...) dont seule la raison serait suffisante pour surmonter toutes les divergences restant entre les intérêts privés et publics."⁷²⁴

Le résultat observé jusqu'à présent est l'absence du libéralisme dans le langage politique français contemporain. À sa place, la médiation de la relation entre l'État et l'individu a été occupée par les marxistes et les républicains, "fusionnant les capacités de l'État avec les intérêts de l'individu"⁷²⁵. Le libéralisme a donc été exclu de l'univers épistémologique de tous les intellectuels

⁷²¹ Vincent Valentin, l'idée libérale et ses interprètes, In: Alain Laurant et Vincent Valentin, Les Penseurs Libéraux, Paris, Le sBelles Lettres, 2012, p. 15

⁷²² Judt, 1992, p. 317

⁷²³ Vincent Valentin, 2012, p.15

⁷²⁴ Judt, 1992, p; 326

⁷²⁵ Judt, 1992, p. 329

progressistes. Pire encore, il a été relégué à la position d’“ennemi” par la plupart des penseurs.

C’est précisément contre ce point de vue sur l’expression “multiculturalisme” et “libéral” que Guérard de Latour cherche à lutter dans la mesure où elle envisage un projet politique complètement différent de la stigmatisation enracinée dans le pays, par le fait que la majorité des discussions importantes sur le thème n’ont pas été l’objet d’une étude de la part de la philosophie politique française.⁷²⁶

Cette marginalité empêche que le multiculturalisme libéral soit compris comme autre chose qu’une dérivation des objectifs communautaires, comme la création de droits de groupes qui prévaudraient sur les droits des individus. C’est justement le contraire. Ici, le terme exprime le fondement théorique qui culmine dans la réflexion critique sur les limites de l’universalisme aveugle aux différences et qui valorise les principes de la liberté et de l’égalité.⁷²⁷

Ces principes, loin d’infirmer l’idée des droits culturels, agissent pour exiger leurs formulations. En raison des contextes culturels d’origine, la liberté se présente comme une ressource qui est indispensable pour l’autonomie individuelle et l’égalité par laquelle il est légitime de compenser les privilèges dont jouissent les membres des majorités en ce qui concerne l’accès à la culture et qui sont fruits d’une orientation ethnoculturelle de la sphère publique.⁷²⁸

§2) “Un nouvel être-ensemble”? Le multiculturalisme républicain de Guérard de Latour

L’hostilité habituelle dont le multiculturalisme souffre en France peut être confirmée par la constatation que jamais un projet politique sur le sujet a été adopté publiquement ou institutionnalisé dans le pays.⁷²⁹

Parmi les diverses raisons déjà exposées, la résistance française est peut-être fondamentalement centrée sur l’un des noyaux de la proposition libérale d’accommodement culturel: le besoin que la majorité et la minorité repensent sur

⁷²⁶Sur le débat intellectuel en France autour du thème, voir: Jeremy Jennings, *Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in contemporary France*, *British Journal of Political Science*, Vol. 30, no. 4, 2000, pp. 575-98.

⁷²⁷Latour, 2013, p. 10

⁷²⁸Latour, 2013, p. 12

⁷²⁹Latour, 2013, p. 279

leur rôle dans la société démocratique et, par conséquence, qu'ils soient prêts à redéfinir ce rôle en ayant conscience que nous vivons un nouveau contexte.

Ici on ne peut plus se contenter d'un effort unilatéral provenant des groupes minoritaires. Pour le multiculturalisme libéral, l'effort est une voie à double sens réalisé conjointement par la majorité et de la minorité, où le groupe majoritaire offre aux minorités culturelles la possibilité de la formation d'un nouveau discours, de nouvelles pratiques sociales, de nouveaux concepts.⁷³⁰

Cette nouvelle position est un défi pour un pays comme la France marqué par un fort idéal républicain provenant de la Révolution qui est largement responsable de la formation de l'État Français comme nous le comprenons aujourd'hui⁷³¹. Pour aggraver la situation, il existe un déni de l'idée que le pays est essentiellement une société d'immigrants et que plusieurs groupes minoritaires comme les Bretons et les Normands, par exemple, peuvent être identifiés comme des minorités nationales et que, pour cela donc, la France serait un pays marqué par la pluralité.⁷³²⁷³³

D'autre part, il est urgent de reconnaître que cet idéal, historiquement conçu, ne résiste pas devant cette réalité sociale plurielle qui est imposée au pays. Il est donc nécessaire de penser à une nouvelle alternative. Une nouvelle manière d'«être-ensemble»⁷³⁴

Cette nouvelle alternative ne doit pas être nécessairement l'absorption (ou imitation) du modèle anglo-saxon du multiculturalisme libéral⁷³⁵. Mais l'analyse de ce modèle représente tout l'effort pour trouver, comme cela a été fait dans le républicanisme, de meilleures alternatives qui puissent être profitables. Sophie Guérard de Latour s'est concentré sur ce défi, elle a proposé, finalement, sa propre version du multiculturalisme : le multiculturalisme républicain.

⁷³⁰ Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys Navegating The New International Politics Of Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 99

⁷³¹ Sur les idées révolutionnaires, voir le recent travail de Jonathan Israel: Jonathan Israel, *Revolutionary Ideas: an intellectual history of the French Revolution from the Rigths of Man to Robespierre*, Princeton, Princeton University Press, 2014

⁷³² Michel Walzer, *On toleration*, New Haven, Yale University Press, 1997, p.37-38

⁷³³ Sur le Theme, voir aussi: Sophie Guérard de Latour, *Histoire Nationale et minoités en France: une justification néo – républicaine des luttes mémorielles*, Sophie Guérard de Latour, In Sophie Guerard de Latour (ed), *Le multiculturalisme a-t-il un avenir?*, Paris, Hermann Éditeurs, 2013, p.277

⁷³⁴ Le terme est tiré d'une phrase établi par Latour

⁷³⁵ Michel Wieviorka, *Commenter la France*, Paris, Editions de l'aube, 1997, p. 151

Le multiculturalisme républicain est, tout d'abord, une tentative de corriger d'éventuelles ambiguïtés du libéralisme et en particulier du multiculturalisme libéral. Cet effort est également une tentative de concilier le républicanisme et le multiculturalisme dans une constitution théorique qui récupère l'importance de la solidarité sociale, en défiant les concepts établis pour une république qui, aujourd'hui, insiste sur la nécessité de démontrer un nouveau concept de voir la société française.

Cette version, à son tour, s'engage à surmonter la proposition traditionnelle faite pour les majorités culturelles, à savoir, la tolérance avec les petites nations qui existent à l'intérieur des États et avec les pratiques réalisées par les individus venant d'autres pays. Mais, il s'agit, au contraire, "de se concevoir le même différemment, comme une identité collective capable de s'hybrider au contact de la différence."⁷³⁶

Comme le soutient Alain Touraine, il est vrai que le libéralisme doit être vu dans une perspective critique, mais il joue aussi un rôle important dans le débat sur la diversité culturelle, précisément parce que :

"Si l'on insistait uniquement sur cette approche de type libéral, on risquerait d'oublier l'importance extrême des luttes menées par les minorités contre les majorités qui s'emparent du pouvoir d'État pour imposer leurs croyances et leurs règles de conduite, mais si l'on oubliait ce libéralisme, cette non congruence des rôles sociaux et culturels resterait sans défense devant le risque de fragmentation et de communautarisation de la société"⁷³⁷

Cette prise de conscience de l'importance du libéralisme, ajoute l'auteur, n'entre pas en conflit avec l'idée qu'il faut une "culture de référence" capable d'agir en tant que garante de la liberté et de l'égalité entre les individus qui y ont immergés, de gérer des débats internes et qui soit ainsi une interlocutrice légitime pour les cultures minoritaires.⁷³⁸

Cette culture de référence, ancrée dans les principes républicains⁷³⁹, ne doit pas non plus entrer en conflit avec les valeurs qui sont chères au

⁷³⁶ Sophie Guerard de Latour, *Vers La République des Différences*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2009, p.299

⁷³⁷ Alain Touraine, *Faux et vrais problèmes*, In: Michel Wieviorka (ed), *Une Société Fragmentée: Le multiculturalisme en débat*, Paris, Éditions La Découverte, 1996, p.314

⁷³⁸ Alain Touraine, *Faux et vrais problèmes*, In: Michel Wieviorka (ed), *Une Société Fragmentée: Le multiculturalisme en débat*, Paris, Éditions La Découverte, 1996, p. 313

⁷³⁹ Idem, p.319

multiculturalisme libéral, comme la différence et l'équité renforçant les tensions existantes entre le républicanisme et le multiculturalisme libéral.⁷⁴⁰

Ce qui est nouveau et important, c'est que cette culture de référence aura besoin, elle-même, d'être comprise non pas comme porteuse du "dernier mot" mais, au contraire, être comprise comme garante d'un débat continu et constant qui implique la diversité culturelle et la domination provenant d'une série d'effets négatifs qui découlent d'une vision déformée de cette diversité au sein de la République.

En ce sens, il est essentiel de comprendre que le sens constitué par chaque culture est différent. Mais ce fait n'empêche pas que toutes ces cultures comprennent que les constructions culturelles différentes des nôtres sont importantes précisément parce qu'elles font partie de la signification de l'expérience humaine.⁷⁴¹

Comme l'observe Touraine, le défi français est, avant tout, atteindre un équilibre entre l'unité sociale et la diversité des cultures qui permettront que chacun puisse vivre l' "égalité et la différence" conjointement au lieu du "equal but separate".⁷⁴²

Avec ce souci, et dans le sillage de David Miller, Sophie Guérard de Latour propose un nouveau regard sur le sens de la solidarité sociale. Dans son travail, Miller suggère en effet une redistribution des ressources justifiées par les droits sociaux. Pour cela, la solidarité nationale doit être considérée comme légitime aux yeux des citoyens.⁷⁴³ Dans le cas de la redistribution des ressources de la vie sociale, l'homogénéité ethnique facilite l'absorption des propositions de la société qui, lorsqu'il s'agit d'accommodement des différences, devient un obstacle.

Cette solidarité nationale doit être largement fondée sur la «culture de référence" abordée par Touraine, de sorte que les citoyens comprennent que les

⁷⁴⁰ Danilo Martucelli, Les contractions politiques du multiculturalisme, In: Michel Wieviorka (ed), *Une Société Fragmentée: Le multiculturalisme en débat*, Paris, Éditions La Découverte, 1996, p. 151

⁷⁴¹ Alain Touraine, *Faux et vrais problèmes*, In: Michel Wieviorka (ed), *Une Société Fragmentée: Le multiculturalisme en débat*, Paris, Éditions La Découverte, 1996, p. 312

⁷⁴² Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et Différents*, Paris, Fayard, 1997

⁷⁴³ Sur la position critique de l'auteur par rapport au multiculturalisme et les dommages possibles à la justice sociale, voir: David Miller, *Justice for Earthlings: Essays in Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 70

représentations collectives, par exemple, se déroulent dans une société marquée par une pluralité de sources distinctes.⁷⁴⁴

La perspective politique du multiculturalisme républicain, propose Guérard de Latour, est préoccupé par la solidarité politique et la relation que les citoyens établissent dans l'espace public commun où l'identité politique et sociale est la même et la culture de référence domine. L'identité nationale trouve alors son importance et agit comme un "bien commun indispensable" dans la mesure où cette identité permet que l'espace public puisse être un milieu de débat politique sur la différence culturelle.⁷⁴⁵

D'un point de vue stratégique, Guérard de Latour fait valoir qu'il est nécessaire de renforcer le concept de l'universalisme adopté par les républicains⁷⁴⁶. En adoptant une lecture dogmatique de la laïcité, les républicains classiques endossent la caractéristique ethnique clairement orientée de la sphère publique française⁷⁴⁷, et négligent donc les injustices auxquelles sont soumises r les minorités culturelles dans le pays. La lecture faite de la laïcité, par exemple, est largement inspirée par le catholicisme et exige l'assimilation de ceux qui sont impliqués à cette réalité et qui est comprise comme une intégration politique.⁷⁴⁸

Ici, l'auteur reprend Durkheim et ses positions dans le domaine de la philosophie morale et politique. Son influence est importante dans le républicanisme français⁷⁴⁹. Sa proposition est de remplacer l'atomisme possible du libéralisme⁷⁵⁰ par une "conception de l'autorité morale" pour être à la base de la refondation du lien social.

Selon Guérard de Latour, le républicanisme de Durkheim offre au lecteur la possibilité de trouver une substance conceptuelle et théorique appelée "la conscience nationale ouverte" essentielle à la viabilité d'une société multiculturelle. En ce sens, le raisonnement de Durkheim permet de défendre,

⁷⁴⁴Latour, 2009, p. 299

⁷⁴⁵Latour, 2009, p. 301

⁷⁴⁶De une manière intéressante, Touraine affirme que: "Le multiculturalisme n'est pas l'adversaire de l'universalisme européen; il en est l'autre face. Ce qui un it l'universalisme et le multiculturalisme est plus importante que ce qui le soppose, carcequiles unit est la commune volonté de placer une culture au-desses du pouvoir d'un État ou desintérêts d'um groupe social." Touraine, 1996, p. 312

⁷⁴⁷Laborde considère l'existence d'unlaïque-catholicisme, par exemple.

⁷⁴⁸Latour, 2009, p. 302

⁷⁴⁹J. F. Spitz, Le moment républicain en France, Paris, Gallimard, 2005, chap. 5 et 6

⁷⁵⁰Sur le Thème, voir le classique travail de Charles Taylor: Carles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Chapitre 7, p. 187

contre les idéologies xénophobes et des laïcistes classiques, la possibilité de penser conjointement le républicanisme et le multiculturalisme en utilisant son interprétation du concept d'identité nationale. En outre, le concept offre la possibilité que l'idéal républicain trouve sa force dans la conviction démocratique.⁷⁵¹

La question centrale abordée par l'auteure française marque un retour à la préoccupation à la morale qui se reflète dans la question sociale. Selon Guérard de Latour, le fait d'analyser et identifier les obstacles de l'intégration des personnes de différentes cultures pour favoriser leur culture d'origine est important pour nous aider à comprendre un problème collectif qui soutient ces déviations personnelles. Lorsque Durkheim s'intéresse aux problèmes de faits moraux, il essaie effectivement de comprendre les vrais "vecteurs de la solidarité sociale". L'absorption de la sociologie de Durkheim facilite ainsi la manière providentielle de comprendre la dimension sociale du processus d'exclusion ethnique.⁷⁵²

C'est précisément cette compréhension sociale qui rend le débat sur le multiculturalisme important pour la société française. Ce débat offre, dans les mots de Durkheim, cités par Guérard de Latour, "(...) une chance à la collectivité de devenir plus consciente de soi". Elle opère un retour à ses origines politiques, en particulier son idéal républicain. Par conséquent, elle relève le défi des sociétés multiculturelles.⁷⁵³

Cette analyse continue Guérard de Latour, nous permet de comprendre que la question multiculturelle n'est pas nécessairement attachée à un conflit d'identités ou d'intérêts, mais elle tient compte des études de l'auteur sur la définition du socialisme, dans les relations complexes qui forment la solidarité organique de la société et les éventuelles pathologies.

Ainsi, le holisme de Durkheim⁷⁵⁴ consiste ici à affirmer que la légitimité de ces luttes ne procède pas de l'individu en tant que tel mais du type de solidarité qui fonde les sociétés modernes⁷⁵⁵

En ce sens, la distinction entre l'état normal et l'état pathologique de la division du travail⁷⁵⁶, nous aide à lire certains faits sociaux comme une réaction

⁷⁵¹ Latour, 2009, p. 304

⁷⁵² Latour, 2009, p. 305

⁷⁵³ Latour 2009, p. 305

⁷⁵⁴ À propos de l'auteur, voir: Raymond Aron, *As Etapas do Pensamento sociológico*, São Paulo, Martins Fontes, 2008. p 457

⁷⁵⁵ Latour, 2009, p. 210

collective qui a été motivée par la solidarité sociale et qui essaie de récupérer certaines pratiques sociales devenues hors cours dans cette société.

Pour l'auteur, les conflits sociaux ne reflètent pas la concurrence d'intérêts privés, mais, au contraire montrent l'apparition de nouvelles représentations de demandes collectives. C'est ainsi, par exemple, que Durkheim a lu l'apparition du socialisme.⁷⁵⁷ Pour l'auteur, la naissance de ce phénomène n'était pas le résultat d'un "concept", mais d'une "chose". C'était un fait social. Dans cette analyse, l'auteur estime que les luttes sociales telles que celles soulevées par le socialisme, sont, avant tout, morales.

Les luttes sociales font donc partie du processus moral de l'évolution d'une société et ne peuvent pas être identifiées d'un point de vue individuel, mais au contraire, elles ont besoin d'une approche sociale.⁷⁵⁸

Le holisme de Durkheim, rapporte Guérard de Latour ; en s'appuyant sur Jean Daniel, assimile la soumission sociale des individus à des règles communes et met en évidence la dimension collective que la règle possède. Ainsi, "la contrainte qu'exerce une règle sur un individu est étroitement liée à son appartenance à la collectivité. Réciproquement, la régulation fonde et constitue l'acteur collectif"⁷⁵⁹

En bref, la sociologie de Durkheim s'approche et renforce l'argument des néo-républicains qui affirme que les luttes des minorités font partie d'un combat contre la misère morale qui sévit dans les sociétés pathologiques. Les conflits sociaux sont donc les formes de solidarité morale qui donnent un sens aux défis qui sont, après tout, les expressions d'un recours collectif.

Ici, l'auteur invite à une réflexion sur les formes de conflits sociaux qui expriment la solidarité morale dans une société. La première et la plus connue est celle qui correspond aux luttes de travailleurs contre les effets aliénants de la déréglementation des activités économiques. Elle est appelée "division du travail anémique."

⁷⁵⁶Émile Durkheim, *De la division du travail social*. Paris, Les Presses universitaires de France, 8e édition, 1967, 416 pages.

⁷⁵⁷ Emile Durkheim, *Sur la définition du socialisme*, Revue philosophique, XXXVI, 1893, pp. 506-512.

⁷⁵⁸Latour, 2009, p. 211

⁷⁵⁹ J. D. Reynaud, *Les Règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 74

La deuxième et moins médiatisée mais c'est qui nous intéresse ici. Il s'agit des luttes contre les processus de discrimination et l'identité de méfiance dans la solidarité organique. Elle est appelée "division du travail contrainte".

Pour Durkheim, "grâce à la persistance de certains préjugés, une certaine faveur s'attache aux uns, une certaine défaveur aux autres, qui est indépendante de leurs mérites".⁷⁶⁰ Pour être unis par leurs différences et surmonter une telle situation, il est essentiel que les sociétés laissent leurs différences s'épanouir de façon complète. En ce sens, il est nécessaire d'exclure tout obstacle juridique qui empêche les individus d'exprimer et de développer leur propre personnalité.

Comme le souligne Guerard de Latour dans son analyse, à aucun moment, Durkheim n'aborde de manière explicite le problème des discriminations raciales et ethniques, mais celui-ci peut être aisément considéré comme une "division du travail contrainte".

Selon l'analyse de l'auteur, la discrimination liée aux origines des individus reflètent un état pathologique d'une société qui n'est malheureusement pas en mesure de garantir à ses membres l'égalité des chances communes à tous.

Au lieu de cela, cette société permet que certains effets stigmatisant continuent à se reproduire. Les revendications ethniques, dans autre côté, sont une expression de la solidarité organique.

En plus du point de vue sociologique, Guerard de Latour reprend également le concept de "non-domination" pour identifier les différences avec le multiculturalisme libéral et constituer le multiculturalisme républicain. Contrairement à Kymlicka, qui vise à limiter les effets de l'assimilation dans le processus de constitution de la nation, le multiculturalisme républicain est préoccupé par le processus lui-même. Cette préoccupation intègre, à son tour, le processus de constitution d'un nationalisme ethniquement diversifié qui est ouvert un imaginaire collectif hybride.

Comme nous l'avons déjà vu, la "non-domination" crée des "classes de vulnérabilité"⁷⁶¹ qui sont constamment dans une situation de préjudice et de désavantage social. Ces classes sont, à leur tour, étroitement liées puisque la vie de leurs membres est profondément affectée par ce processus. Cette connexion est

⁷⁶⁰ Emile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1998, p. 371

⁷⁶¹ Phillipe Pettit, *Republicanisme*, p. 162

donc la justification pour que les combats soient collectifs, car la non-domination est le bien commun qui doit être atteint par toutes ces classes.⁷⁶²

C'est pour cette raison que les néo-républicains et le multiculturalisme républicain croient qu'on ne peut pas donner à ces les luttes politiques de classe un sens atomiste et que celles-ci doivent être articulées non seulement dans une sphère de l'individualisme, mais aussi dans des demandes collectives par niveau. Selon Pettit, cité par Guerard de Latour, "nous avons affaire ici à une seule et unique cause, solidaire, et non pas à la somme de causes individuelles"⁷⁶³

En ce sens, Guerard de Latour estime que les demandes multiculturelles prennent leur force normative de la solidarité morale si bien conçue par Durkheim. Même si cette solidarité est née au sein des groupes minoritaires, elle peut être étendue à l'ensemble de la communauté politique⁷⁶⁴.

Ceci parce que, pour Pettit, plus les individus sont conscients des hiérarchies de sexe, de classe ou de race, mieux ils comprendront qu'il n'y a qu'une grande et unique classe de vulnérabilité, "où chaque citoyen sentira que son destin est lié à celui des autres"⁷⁶⁵

Ici le républicanisme adopte une solution plus politique que juridique pour lutter contre la domination. Le multiculturalisme libéral, comme nous le savons, estime que le droit, spécifiquement le droit culturel, peut être un outil efficace pour l'inclusion d'un groupe d'individus dans la distribution de biens primaires, considérant ici l'appartenance culturelle comme l'une d'elles.

Pour le républicanisme, cette position est trop atomiste et il faut considérer que la liberté est une réalité essentiellement intersubjective et dépourvue de sens hors des relations sociales et des institutions politiques qui les constituent. C'est précisément pour cette raison que les droits individuels ne peuvent pas combattre efficacement la domination.⁷⁶⁶

Ainsi, le processus de déclaration politique n'a pas besoin d'un modèle de procédure, comme le prétendent les libéraux culturalistes tels que Kymlicka, pour justifier sa raison d'être. *A priori*, la domination ne peut pas être identifiée, car elle

⁷⁶²Pettit, *Republicanisme*, p. 164

⁷⁶³Latour, 2009, p. 201

⁷⁶⁴ À propos de la critique de la notion de communauté des culturalistes libérales, voir: Sophie Guérard de Latour, *Ambivalence du concept de «communauté» dans le multiculturalisme libéral*, Annuaire de l'Institut Michel Villey, Volume 5, 2013. P. 9-24

⁷⁶⁵Latour, 2009, p. 201

⁷⁶⁶Latour, 2009, p. 202

est liée aux conditions de vie sociale et aux relations de force d'un moment historique spécifique, mais elle peut être dénoncée lorsqu'elle apparaît. Ainsi, cette lutte passe notamment par la dénonciation publique des situations qui sont généralement perçues comme relevant des affaires privées de l'individu⁷⁶⁷

En conséquence, la formation d'une conscience sociale et d'une reconnaissance politique est essentielle pour comprendre que ces situations arbitraires dans le milieu social ne peuvent pas être acceptées, et qu'une démocratie doit offrir à ses citoyens le droit de présenter leurs caractéristiques identitaires ou culturelles⁷⁶⁸

Cette conscience sociale donne naissance au concept du défi. Le défi est l'instrument conçu par Guerard de Latour afin d'avancer dans les principes de justice politique et du contrat social. C'est ce défi qui assure que tout pouvoir ne soit pas arbitraire et qui caractérise une démocratie comme un espace où les personnes peuvent s'accorder autour d'identités collectives, se mobiliser autour de causes qui coûtent cher à la majorité et qui, par conséquent, peuvent apporter une lumière sur leur mode de vie au débat public.⁷⁶⁹

La légitimité du multiculturalisme n'est, donc, pas dans les droits culturels, mais dans la quête pour la récupération de l'égalité entre les groupes à travers la lutte politique contre la domination. Cette lutte, à son tour, est utilisée comme un moyen de mettre à jour la tradition républicaine. Pour Guerard de Latour, "elle suggère que la vertu civique ne dépende plus de la participation permanente des citoyens à la vie politique mais qu'elle se confonde désormais avec la possibilité de dénoncer les situations de domination inédite à chaque fois que cela s'avère nécessaire."⁷⁷⁰

Ainsi, le concept de défense contribue considérablement à élargir l'idée républicaine de la liberté politique. La souveraineté du peuple ne serait donc plus limitée au modèle électoral, par exemple. Il serait également intégré dans le droit de contester les décisions de la majorité qui auraient favorisé la domination de certains groupes au détriment d'autres.⁷⁷¹

⁷⁶⁷Latour, 2009, p. 203

⁷⁶⁸Latour, 2009, p. 203

⁷⁶⁹Pettit, 2004, p. 259

⁷⁷⁰Latour, 2009, p. 205

⁷⁷¹ P. Pettit, *Minority claims under two conceptions of democracy*, In: D. Ivison, P. Patton and W. Sanders (eds) *Political Theory and The Rights of indigenous peoples*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 201

Ce que le multiculturalisme républicain cherche à mener, c'est un nouveau concept pour comprendre la solidarité civique si chère au républicanisme. Cette conception se voit déplacée par un sentiment d'appartenance sociale qui serait davantage liée à une communauté morale commune, une nouvelle identité nationale civique⁷⁷², préoccupée par la domination des groupes sociaux et fortement liée à des luttes qui, même si initialement elles ne sont pas communes à tous les individus qui appartiennent à un tissu social, deviennent importante.

Elles sont susceptibles d'atteindre toute la société dans la mesure où elles cherchent à extirper des activités sociales ou institutionnelles qui visent à perpétuer la domination de certains groupes sociaux.

Cette préoccupation et ce cadre théorique politique et juridique ont une influence fondamentale dans le processus de contribution que le droit peut apporter à ce débat. Sans connaissance de ce cadre toutes les propositions de contribution à travers une normativité possible peuvent perdre leur sens ou tomber dans des contradictions structurelles qui l'affaibliront de manière à les rendre inaptes.

Les théories développées en France par Cécile Laborde et Sophie Guérard de Latour et ailleurs par Will Kymlicka et Joseph Raz, qui ont été objets de ces deux derniers chapitres, agiront comme base théorique des propositions de la deuxième partie de cette étude.

Cependant, afin que nous puissions entreprendre ce travail de façon plus complète et globale, il est important de comprendre comment le droit perçoit et reflète aujourd'hui le thème de la diversité ethnique et de l'accommodement culturel dans les États libéraux démocratiques ainsi que leur relation avec les droits humains dans le contexte du droit interne et international. C'est ce que nous allons discuter ci-dessous.

⁷⁷² Sophie Guérard de Latour, *Le rôle de l'identité nationale dans le républicanisme critique*, Séminaire de Philosophie Normative, EHESS-Paris, org. L. Foisneau, C. Girard, B. Manin, L. Urfalino, 9 Décembre, 2013.

Partie II

La Fonction Du Droit Dans Une Société Multiculturelle : La Loi Comme Outil D'intégration

Après avoir procédé à une analyse minutieuse des propositions de la théorie politique sur l'accommodement culturel, nous avons commencé une nouvelle phase de notre étude où la loi devient notre principale préoccupation.

La deuxième partie de ce travail a pour principal objectif d'identifier la participation du droit dans le processus d'inclusion des minorités culturelles dans les Etats démocratiques.

Tout au long de ses quatre chapitres, nous cherchons à atteindre quelques objectifs principaux.

Le premier est de confirmer notre hypothèse que les droits culturels sont, en substance, des expressions claires de droits de l'homme.

Le deuxième est de présenter le point de vue juridique, notamment le droit international sur la diversité culturelle. L'intention principale est d'identifier les principales normes qui sont actuellement en vigueur dans le monde, de quelle manière ces normes ont été élaborées et quelles sont les reflets dans le débat au Brésil et en France

Plus tard, nous allons essayer d'offrir au lecteur une perspective qui cherche à confirmer un effort combiné entre les propositions de la théorie politique et le droit.

Dans les deux derniers chapitres, nous commencerons à offrir une série d'arguments qui ont comme objectif principal de contribuer à l'intégration des minorités culturelles dans les deux pays analysés, d'une manière plus efficace.

Ces arguments ont comme principal fondement le respect des droits humains. En parallèle, les arguments cherchent à utiliser la source théorique de la philosophie politique pour son fondement théorique.

TITRE I - LA PERSPECTIVE INTERNATIONALE

Une partie importante de la réglementation portant sur les droits culturels sont établis par diverses organisations internationales. Contrairement à de nombreux pays, la communauté internationale a réalisé ces dernières années un

important ensemble de normes dont la raison principale était d'assurer la dignité des minorités culturelles.

Dans le même temps, la contribution de la société internationale peut être considérée comme encore plus importante puisque, au cours de son travail, et avec le soutien de la doctrine, cette société pourra fournir un groupe de définitions qui sont importants dans l'étude des droits culturels.

La participation d'organisations internationales, régionales ou universelles, a donné lieu à des normes internationales avancées qui nous aide, aujourd'hui, à comprendre l'importance des droits culturels comme l'expression de la dignité de l'individu.

De cette façon, une partie naturelle de ce travail, devient une étude plus approfondie de cet ensemble de normes. Donc, nous pouvons en savoir plus sur les progrès réalisés dans ce domaine et son influence ultérieure sur le droit interne de l'État étudié.

5

Droits de l'homme et l'intégration culturelle

Le chapitre cinq de ce travail a deux objectifs principaux. Son premier est de nature conceptuelle. Dans la première section de ce chapitre nous avons l'intention d'identifier un concept pour le terme de culture dans la meilleure doctrine. C'est le concept que nous adoptons à partir de maintenant. Plus tard, nous essayerons de montrer le caractère essentiel du droit de chacun à exercer sa culture et son expression culturelle comme un droit fondamental.

Pour cela, nous allons d'abord analyser la relation entre la culture et les droits humains, identifier les droits culturels et la façon dont ils peuvent être réalisés.

La deuxième section, à son tour, a pour but de montrer la manière comme le multiculturalisme peut travailler ensemble avec le droit pour offrir un solide ensemble de normes pour la dignité de la protection individuelle à travers du droit international.

Section1 – Culture et droit de l'homme

Etudier le concept de culture est une tâche qui exigerait une thèse universitaire exclusivement dédié à elle. Des auteurs des plus importantes et différentes branches d'études des sciences humaines et sociales ont consacré une grande part de leur travail à cet objectif.

Dans un travail relatif à l'intersection entre la théorie politique et des droits fondamentaux, il ne serait pas productif de choisir un concept de culture qui soit considéré de manière absolue. Comme nous le savons, le terme a une telle notion "qu'il est difficile, voire impossible, de l'exposer de façon exhaustive"⁷⁷³

L'intention ici est donc d'identifier un ensemble de positions, la plupart d'entre elles tirées d'études de la philosophie politique sur la question de la diversité ethnique et son accommodement par les États-nations qui cherchent à trouver dans le terme "culture" un sens plus strict, plus limité. La principale préoccupation est évidemment la précision méthodologique.

⁷⁷³ Véronique Champeil-Desplats, *Los derechos culturales como derechos fundamentales*, Revista Electronica Iberoamericana, Vol 4, Número 1, 2010, p.2

Dans ce sens, les plus importantes questions liées à la complexité de la signification de ce terme impératif seront laissées aux spécialistes. Notre objectif est avant tout d'identifier un mot qui s'adapte au problème abordé dans cette thèse.

Ici, conceptualiser est, tout d'abord, chercher un sens au terme dans la philosophie politique qui nous aide non seulement à sa compréhension "per se", mais aussi à comprendre les textes juridiques internationaux analysés.

La philosophie politique normative essaie d'utiliser le terme de culture dans un sens étroit. Dans la mesure où les philosophes politiques sont concernés par les questions telles que la justice, l'égalité et l'autonomie dans une époque où les droits de l'homme jouent un rôle important dans le débat sur les droits qui peuvent être revendiqués par des groupes minoritaires, le terme culture entre alors dans les champs de recherche qui, selon Phillips, ne se limitent pas à l'analyser comme "difference (how to understand the meaning of practices across different cultures?) but as inequality (how to determine what counts as just treatment of minority groups)"⁷⁷⁴

Il est clair que le sens donné par les textes juridiques ne sera pas laissé de côté. Mais nous pensons que l'absence de précision donnée du point de vue de la théorie politique à un terme qui lui est central serait une faille méthodologique.

Plusieurs auteurs qui fréquentent les plus différents cadres théoriques abordant la question de la diversité culturelle se sont affrontés au sujet. Communautaristes, multiculturalistes libéraux et critiques, ils ont rencontré à un certain moment le concept de culture. Même s'ils ne sont pas arrivés à leurs conclusions, leurs efforts initiaux sont valables dans notre perspective. Leur compréhension du terme culture a puissamment contribué à élargir la nôtre et à ajouter d'importantes perspectives pour notre travail.

Cette perspective est toutefois contestée parmi les spécialistes du multiculturalisme. Cet enjeu est constant et plusieurs auteurs rejettent même tout contenu possible qui donne sens au terme. Pour David Hollinger, par exemple, le terme de « culture » est juste un euphémisme pour les termes ethnicité et race.⁷⁷⁵

De même, pour Anne Phillips, caractériser la culture est en soi un acte politique et la notion de culture objet préexistant qui doit être expliqué ou défini

⁷⁷⁴ Anne Phillips, What is 'culture'? In: Barbara Arneil, Monique Deveaux, Rita Dhamoon and Avigail Eisenberg, (Eds) *Sexual Justice / Cultural Justice*, London, Routledge, 2006, p.16

⁷⁷⁵ David Hollinger, *Posethnic America: Beyond Multiculturalism*, New York, Basic Book, 1995, p. 13

devient de plus en plus improbable. Pour l'auteur, il y aura toujours des conflits internes sur les valeurs, les pratiques et les sens qui caractérisent toute une culture. La culture ne peut donc pas être considérée comme homogène.⁷⁷⁶

Comme elle n'est pas homogène, la culture, sera toujours l'objet d'un programme politique, reflétant les luttes de pouvoir au sein des groupes ou à la recherche d'alliés externes. En ce sens, il y aura toujours des demandes qui remettent en question l'interprétation de chaque culture. En somme, la culture est une production provenant du peuple et non “things that explain why they behave the way they do”⁷⁷⁷

Sa critique est intégrée dans un cadre théorique et argumentatif qui propose ce que nous appelons “multiculturalisme sans culture”, très influent dans le débat contemporain. La proposition de Phillips offre l'occasion de réfléchir sur le multiculturalisme sans notions particulières de culture qui sont inutiles selon la position de l'auteur.

Cette critique ne nie pas que les êtres humains sont des êtres culturels, au contraire, Elle affirme que nous sommes tous façonnés à certains moyens que nous pouvons reconnaître et d'autres que nous ne connaissons pas. Mais cela ne veut pas dire, poursuit Phillips, que le terme doit être compris dans un sens qui correspond à un manque possible de choix ou d'un acte irréfléchi⁷⁷⁸.

Samuel Scheffler, à son tour, soutient l'idée que l'origine culturelle de l'individu dispose de plusieurs sources d'identité et n'est pas inscrit uniquement à un groupe culturel. Selon l'auteur, l'individu n'a pas une culture spécifique unique. Il y a donc une complexité dans la détermination de la notion de culture. Sa grande résistance au terme mène à la contestation du discours des droits culturels et du multiculturalisme.⁷⁷⁹

Même avec ses critiques importantes, une analyse de la signification du terme n'est pas un effort en vain. Celui-ci un espace de référence dans la composition des bases de discussions impliquant le multiculturalisme.

⁷⁷⁶ Anne Phillips, *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007, p. 45

⁷⁷⁷ Anne Phillips, *Multiculturalism without Culture*, op. cit., p. 46

⁷⁷⁸ Anne Phillips, What is 'culture'? In: Barbara Arneil, Monique Deveaux, Rita Dhamoon and Avigail Eisenberg, (Eds) *Sexual Justice / Cultural Justice*, London, Routledge, 2007, p. 15

⁷⁷⁹ Samuel Scheffler, *Immigration and The Significance of Culture*, Philosophy and Public Affairs, vol. 35, Issue 2, 2007, p. 118

Comprendre le sens du mot culture représente une tâche importante pour une meilleure compréhension des normes internationales et leurs sens. Elle, nous aide aussi à chercher dans ces normes de nouvelles et précieuses interprétations sur le thème. Et c'est la raison qui justifie notre analyse plus détaillée sur le sens et la signification du concept de "culture" (§1) et ses relations à la diversité culturelles (§2).

§1) Conceptualiser la culture

L'abondante littérature de la théorie politique sur le thème de la diversité culturelle nous offre quelques points importants pour la compréhension du concept de culture. Ils comprennent un ensemble important d'éclaircissements qui forment une gamme de précieuses informations sur le thème sans être exhaustifs.

Le terme de culture, rapporte Benhabib, vient de la racine latine *colare*, et est associé à des activités de préservation, de soin et d'attention⁷⁸⁰. Les Romains, par exemple, voyaient l'agriculture comme une activité culturelle par excellence.

Contrairement à la « civilisation », terme du romantisme allemand, le terme « culture » est compris comme un ensemble de valeurs, de sens, de signes linguistiques et de symboles partagés qui étaient considérés comme une entité unificatrice et d'homogénéisation.⁷⁸¹

Classiquement, le terme a été considéré par Tylor comme un synonyme de civilisation et doté d'un sens large ethnographique qui signifie "tout complexe qui comprend la connaissance, les croyances, l'art, la morale, les lois, les coutumes et tout autre capacité et l'habitude requise à l'homme en tant que membre d'une société."⁷⁸²

Par ailleurs, dans une importante étude où le concept est analysé relativement au terme cher aux Français et aux anglais de -"civilisation", Norbert Elias affirme que "le sens spécifiquement allemand du concept de Kultur trouve son expression la plus claire dans son dérivé, l'adjectif *kulturell* qui décrit le caractère et la valeur de certains produits d'origine humaine, et non la valeur

⁷⁸⁰ Seyla Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 02

⁷⁸¹ Joshua Parens, *Multiculturalism and the Problem of Particularism*, *American Political Science Review*, vol 88, n°1, 1994, p. 170

⁷⁸² Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, London, John Murray, 1871, p. 1

intrinsèque de la personne”. Pour l'auteur, le mot et le concept inhérent de « kulturell » ne peuvent pas être traduits ni en français, ni en anglais.⁷⁸³

Un autre point noté par l'auteur est que le concept de Kultur implique un sens de “mouvement”. À ce point, il diffère du concept de la civilisation dans la mesure où il donne un sens à un processus qui se poursuit “en avant”. Kultur, à son tour, exprime le sens de produits humains comme des œuvres d'art et de systèmes religieux ou philosophiques qui sont l'expression de l'individualité d'un peuple. Pour Elias, le concept de la Kultur “délimite”.⁷⁸⁴

Une telle définition accorde donc une attention aux différences nationales et aux identités des groupes. Ainsi, le concept “reflète la conscience de soi d'une nation qui a dû chercher et constituer sans cesse et de nouveau ses frontières dans le sens politique et de l'esprit, et qui s'est demandé plusieurs fois: ‘Quelle est, vraiment, notre identité’ ?”⁷⁸⁵

Dans ce sens, la culture est entendue comme les formes d'expression à travers lesquelles l'esprit d'un peuple est exprimé.⁷⁸⁶

Pour Parekh, cette extériorisation exprime un système de croyances et de pratiques réalisées par les gens dans leur vie. Ce système constitue le sens et la signification de la vie humaine, et ses activités et ses relations déterminent les pratiques qui structurent et règlent leur vie du point de vue individuel, mais aussi collectif. La culture est donc la façon par laquelle les hommes ont compris, réglementé et organisé leur vie.⁷⁸⁷

La culture continue, l'auteur, est articulée sur plusieurs niveaux. Le premier et le plus fondamental d'entre eux est le langage. Des sociétés qui utilisent de façon similaire la syntaxe, la grammaire et le vocabulaire pour décrire le monde ont presque toujours au moins une caractéristique culturelle en commun.

À un deuxième niveau, légèrement différent, nous avons trouvé le partage d'un sens commun qui implique l'art, la musique la littérature orale et écrite, les idées d'excellence et de bonne vie, par exemple. Culture, dans ce deuxième sens signifie le souci de structuration et d'organisation de la vie humaine,

⁷⁸³ Norbert Elias, *O processo Civilizador. Volume 1: Uma história dos Costumes*, 2^aed, Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2011, p.24

⁷⁸⁴ Norbert Elias, *O processo Civilizador. op. cit.*, Editora Zahar, 2011, p.24

⁷⁸⁵ Norbert Elias, *op. cit.*, p.25

⁷⁸⁶ Seyla Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 02

⁷⁸⁷ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, Palgrave Macmillan, 2006. p 143

notamment en articulant les règles et les normes qui gouverneront les activités de base des relations sociales comme le comportement face aux relations amoureuses, à la mort et aux relations de traitement avec nos parents, enfants, époux et la communauté en général.⁷⁸⁸

Au troisième niveau, l'auteur note un lien important entre la morale et la culture. Pour Parekh “la morale est la préoccupation avec laquelle ce genre de vie vaut la peine d'être vécue, quelles activités méritent d'être persécutées et quelles formes humaines de relation doivent être cultivées.”⁷⁸⁹ Cela suppose un critère prédéterminé de valeur ou de signification qui, à son tour, exige un sens ou une culture. À ce niveau, complète l'auteur, tous les systèmes de la morale sont construits et entretenus par une culture plus large.

La culture de la forme est la structure de la vie morale, y compris son contenu, son autorité et même les émotions qui lui sont associées.⁷⁹⁰ Et c'est justement sa grande importance. Pour l'auteur, cette relation est évidente dans la mesure où les coutumes, les cérémonies et les rituels d'une culture donnent un sens aux valeurs morales d'une société.

La valeur de la vie humaine, par exemple, n'est pas seulement un principe moral abstrait. Il peut être observé à travers des rituels comme l'enterrement, avec les vêtements appropriés et le comportement social ou la naissance d'un enfant, avec les fêtes et les célébrations sociales.⁷⁹¹

Dans le même sens que Parekh, mais en ajoutant une perspective alignée avec le cosmopolitisme, Benhabib comprend la culture comme un ensemble de pratiques de signification, de représentation, d'organisation et d'attribution qui sont divisés intérieurement par des récits conflictuels. Pour l'auteur, il n'y a pas philosophiquement une pureté de la culture.

Les cultures “sont formées à travers des dialogues complexes avec d'autres cultures”. Dans la plupart des cultures touchées par une sorte de différenciation interne, le dialogue avec d'autres systèmes culturels est plus interne qu'extrinsèque.⁷⁹²

⁷⁸⁸ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, London, Palgrave Macmillan, 2006. p 144

⁷⁸⁹ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, London, Palgrave Macmillan, 2006. p 144

⁷⁹⁰ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, London, Palgrave Macmillan, 2006. p 144

⁷⁹¹ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, London, Palgrave Macmillan, 2006. p 145

⁷⁹² Seyla Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. ix

Le cosmopolite libéral Jeremy Waldron, à son tour, considère qu'une culture ne doit pas être nécessairement différente d'une autre. Pour l'auteur, une "essence culturelle", une marque distinctive n'est pas essentielle pour que nous ayons une culture.

Selon Waldron, une culture est seulement "ce qu'elle est", et ses pratiques et rituels sont constitutifs en vertu de leurs ancrages dans une manière partagée de vivre et non en raison de leur particularité.⁷⁹³ James Tully partage la même impression et critique la formulation du terme comme un concept qui signifie un ensemble homogène interne. Pour l'auteur, la culture est toujours contestée, imaginée et réinventée, transformée et négociée à la fois parmi ses membres ainsi que par l'interaction entre les membres de différentes cultures.⁷⁹⁴

La culture, tel que le terme Kultur a été considéré, n'est pas statique. Étant un système de croyances et de pratiques, elle est constamment remise en question. Chaque communauté vit avec l'ambiguïté et l'incertitude résultant de la capacité de ses membres à la contester. Cette capacité résulte de la possibilité que les membres d'une culture ont de pouvoir choisir s'ils veulent faire partie d'un nouveau groupe culturel, tandis que le reste accepte de tolérer cette différence qui a mené le membre à une situation de frontière culturelle. Il est important de souligner que cette tension ne met pas en danger le système culturel dans son ensemble. Pour Parekh, il est pratiquement impossible qu'un système culturel soit remis en cause dans sa totalité.⁷⁹⁵

Dans une perspective intéressante et proche du communautarisme, Michael Walzer considère les communautés culturelles comme des associations involontaires. Pour l'auteur, l'hypothèse que les individus autonomes choisissent leurs liens sans aucune restriction "est un exemple de mauvais utopisme."⁷⁹⁶

Selon l'auteur, il y a quatre types de restrictions involontaires à considérer dans la communauté culturelle. Ce sont les restrictions découlant de la réalité de la vie en commun.

⁷⁹³ Jeremy Waldron, *What is Cosmopolitan?*, The Journal of Political Philosophy, vol 8, number 2, 200 p.233

⁷⁹⁴ James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge University Press, 1995, p. 10.

⁷⁹⁵ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, London, Palgrave Macmillan, 2006. p 148

⁷⁹⁶ Michael Walzer, *Política e Paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário*, São Paulo, Martins Fontes, 2008, p.3

La première est familiale et sociale. Le fait de naître un homme ou une femme dans une nation ou un pays ainsi que la classe sociale déterminent les individus ou les groupes de personnes avec lesquels ces derniers s'associeront pour le reste de leurs vies. Selon l'auteur, ces adhésions sont concrètes et involontaires et entraînent des droits et des responsabilités. D'après lui, la rupture avec la figure de la famille, notre première communauté culturelle n'est encouragée que lorsque qu'il s'agit d'un mouvement ascendant dans la hiérarchie établie.⁷⁹⁷

Le deuxième type de restriction involontaire est la "détermination culturelle des formes associatives disponibles". Ce type d'association permet aux intéressés de choisir l'un ou l'autre associé, mais ne permet pas de donner des avis sur la structure ou sur le style de l'association. L'exemple le plus marquant est le mariage. Le mariage est une pratique culturelle, poursuit Walzer, et "sa signification et ses responsabilités sont acceptées par les partenaires lorsqu'ils se reconnaissent mutuellement comme mari et femme".⁷⁹⁸ Le membre peut être libre de choisir avec qui il veut "jouer", mais les règles du jeu n'appartiennent pas au couple nouvellement formé.

Même si les individus créatifs créent de nouvelles formes d'association lorsqu'il y a des périodes de crise culturelle ou une sorte de transformation sociale, la règle est de continuité, de répétition et leur dépassement exige un grand décalage dans le temps qui peut même, alerte Walzer, marcher dans la direction opposée des "versions plus rigides et orthodoxes du *statu quo*". Pour Walzer, "Il y a donc une prévisibilité radicale dans notre vie communautaire. (...) Notre organisation est très similaire à toutes les autres, et c'est ainsi que nous savons ce que nous faisons."⁷⁹⁹

Le troisième type de restriction est politique. Selon l'auteur, la naissance et le foyer nous font les membres d'une communauté politique. La communauté politique est une "union shop", les personnes qui lui sont liées sont attachées à une série d'accords qui constituent un projet dans lequel ils n'ont aucune participation. Bien qu'ils puissent voter ou refuser le vote, accepter d'adhérer à un

⁷⁹⁷ Michael Walzer, *Política e Paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário*, São Paulo, Martins Fontes, 2008, p.9

⁷⁹⁸ Michael Walzer, *Política e Paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário*, São Paulo, Martins Fontes, 2008, p.10

⁷⁹⁹ Michael Walzer, *Política e Paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário*, São Paulo, Martins Fontes, 2008, p.12

parti ou à un mouvement social, ils n'ont pas le droit de refuser le droit de citoyenneté, ainsi que leurs obligations comme le besoin de payer les impôts. Le refus de cette citoyenneté donne lieu au risque de la propre démocratie, conclut Walzer.

Enfin, la dernière restriction à la liberté d'associations est d'ordre moral. Même si certains comprennent que ce type de restriction ne contraint absolument pas, pour Walzer, lorsque la morale est une caractéristique de la socialisation, inscrite dans le code culturel ou légalement requise par l'État, l'embarras est évident. Mais la morale peut aussi être vécue au-delà de ces trois expressions de la restriction.

La restriction est aussi liée à la volonté des individus de “faire la bonne chose”. Pour l'auteur, ces individus sont obligés de rester dans leurs associations de sorte qu'ils sont réprimés à accepter les membres d'une association (communauté), ou même de faire partie d'une sorte de lutte sociale. Dans ce sens, il y a une pression sociale considérable pour “faire la bonne chose” et les gens croient réellement qu'ils adoptent des comportements conformes à la poursuite de l'idéal.

Mais, contrairement à ce qu'on peut imaginer, “ce n'est pas nous qui déterminons ou choisissons la bonne chose que nous sommes maintenant, en toute conscience, obligés à le faire”. Tout cela car l'interaction des communautés culturelles est un engagement moral. Et “il nous lie de manière inattendue.”⁸⁰⁰

Dans ce sens, selon Taylor, la morale agit comme des institutions de base qui sont profondes, puissantes et universelles. Ces institutions morales expriment un puissant ensemble d'exigences comme la valeur à la vie, l'intégrité et le bien-être. Ces valeurs, si profondément établis, nous portent “à penser à elles comme étant enracinée dans l'instinct.”⁸⁰¹

Cette association apporte au groupe, affirme Taylor, une énorme présomption de loyauté entre les membres qui ont une identité unique à la fois de l'individu et du groupe lui-même, distincte de tout le reste des individus et assez solide pour justifier une politique de différence de la part de l'État.⁸⁰² Cette

⁸⁰⁰ Michael Walzer, *Política e Paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário*, São Paulo, Martins Fontes, 2008, p.18

⁸⁰¹ Charles Taylor, *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*, São Paulo, Edições Loyola, 2011, p.17

⁸⁰² Charles Taylor, *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 38

loyauté n'est pas nécessairement constitutive d'un comportement qui met en cause celle de la communauté nationale majoritaire de ces membres.

Selon Phillips, la compréhension donnée par la théorie politique au terme “groupe culturel” est associée à une entité quasi-juridique qui, historiquement, réclame une juridiction sur ses membres.⁸⁰³

Dans ce sens, les personnes s'identifient plus facilement avec ceux qui ont plus de points en commun et cherchent à être proche de ce que est considéré le plus familier. Ainsi, “These feelings, repeated generalized, help give rise to a world of ethnic, cultural and national loyalty, and also a world of enduring ethnic, cultural, and national variety”⁸⁰⁴

Ces groupes partagent donc ‘a unique history and collective memory, a distinct culture, a set of social norms, customs and traditions, or perhaps an experience of maltreatment by mainstream society or oppression by the state.’⁸⁰⁵

L'existence de personnes qui partagent un certain nombre de revendications et de bons sens forme nous le savons, des ensembles distincts de groupes qui peut occuper le même espace territorial.

Ces groupes, munis chacun de caractéristiques et de différences culturelles, composent un cadre au sein de l'Etat national qui favorise la mise en place d'un environnement guidé par ce qui est connu comme la diversité culturelle.

La diversité culturelle des États, par conséquent, peut être comprise comme le partage efficace des plus différents groupes culturels, d'une même société, d'un même État. Ce qui marque la diversité culturelle est justement son caractère pour représenter la co-existence d'une pluralité de valeurs provenant de diverses cultures, dans une même société.

Cette société, même si elle possède une certaine culture majoritaire, pourra seulement être identifiée comme une société plurielle. C'est dans les sociétés plurielles que les revendications multiculturelles gagnent de l'espace.

Bhikhu Parekh, à son tour, affirme que la diversité culturelle dans la société moderne dispose de trois formes les plus courantes. La première concerne

⁸⁰³ Anne Phillips, *What is 'culture'?* In: Barbara Arneil, Monique Deveau, Rita Dhamoon and Avigail Eisenberg, (Eds) *Sexual Justice / Cultural Justice*, London, Routledge, 2007, p. 15

⁸⁰⁴ Jacob T Levy, *The Multiculturalism of Fear*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 6

⁸⁰⁵ Ayelet Shachar, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights* Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 2

les individus qui partagent une culture commune et qui ont des croyances et des pratiques particulières dans certains aspects de leur vie, comme, par exemple, les gays. Une seconde forme de diversité se trouve dans les membres d'une société qui sont très critiqués par certaines valeurs culturelles principales, comme, par exemple, les féministes ou les environnementalistes, qui ont des perspectives différentes de la majorité des membres de leur communauté. Une troisième diversité vit en conformité avec son système de croyance et des pratiques personnelles, comme c'est le cas des immigrants nouvellement arrivés⁸⁰⁶.

Dans une perspective qui concentre son regard sur la proposition de constitutionnalisme conscient que nous vivons dans un monde pluriel, marqué par la diversité culturelle, James Tully souligne que cette diversité peut être identifiée dans la mesure où les cultures les plus diverses et distinctes se chevauchent géographiquement, mais pas seulement.

La diversité culturelle peut en effet être identifiée comme l'interdépendance dans la formation et dans l'identité des cultures. Les cultures sont construites dans un processus historique complexe de l'interaction avec d'autres cultures. La diversité culturelle, souligne l'auteur, n'est pas un "phenomenon of exotic and incommensurable others" qui sont situés dans un lieu absolument distant d'où je suis. Bien au contraire.

La diversité culturelle doit être comprise comme la possibilité effective que les citoyens peuvent être membres de plus d'une culture dans une société où il est parfaitement possible de se déplacer entre une culture et une autre comme une activité normale.⁸⁰⁷

Même si la culture est susceptible des plus intéressantes et pertinentes critiques, elle doit être comprise comme une partie constitutive des individus qui composent une société. Chacun a une identité culturelle. Même s'il y a une liaison ou pas, le fait pour une identité culturelle d'exister présente pour chaque homme marque et influence profondément la société dans laquelle il vit. Les sociétés modernes sont de plus en plus identifiées par la coexistence d'un nombre d'identités culturelles et de l'affaiblissement des frontières entre elles.

⁸⁰⁶ Bhikhu Parekh. *Rethinking Multiculturalism*, Palgrave Macmillan, 2006, p 03

⁸⁰⁷ James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge University Press, 1995, p. 11

C'est précisément en raison du fait que l'identité culturelle est un élément fondamental et constitutif des sociétés modernes, qu'il n'est pas possible de penser à une société et le pays qu'elle constitue sans avoir une marque de la diversité culturelle, que le droit doit se préoccuper d'établir des paramètres pour qu'ils puissent exercer une "gestion de ces différences."⁸⁰⁸

Le Droit international est une des branches du droit les plus concernées pour faire des efforts dans ce sens. Son intérêt n'est pas strictement de s'occuper de la protection ni de la valorisation de la diversité culturelle. Il s'étend à des groupes qui constituent la catégorie des minorités culturelles.

Cet intérêt et les résultats sont fondamentaux pour nous aider à obtenir des cadres normatifs pour penser à cette "gestion des différences" culturelle du point de vue du droit interne au Brésil et en France. Les deux pays étant membres participatifs de la communauté internationale, nous considérons que comprendre les relations internationales est important pour que l'étude de l'accommodement culturel dans ses États soit plus solide juridiquement. Ce cadre juridique, ses préoccupations et contributions seront le thème de notre prochaine réflexion.

§2) Le Droit à l'identité et à la diversité culturelle

Les droits culturels sont des éléments clé pour comprendre l'importance de la diversité culturelle.

Ce n'est qu'à partir du moment que ce concept est établi, que plusieurs de ces sens juridiques prennent forme. De cette façon, la signification juridique du multiculturalisme devient plus efficace, dans la mesure où cette théorie politique est précisément dédiée à la défense de l'importance de ces droits dits « culturels ».

Cette partie du travail est consacrée à comprendre le sens juridique du droit culturel (A) et quelles sont les possibilités de réalisation de ce droit (B)

A) Les droits culturels

Présents depuis la Déclaration Universelle de 1948⁸⁰⁹ et dans le Pacte International relatif aux droits économiques, sociaux et culturels de 1966⁸¹⁰, les

⁸⁰⁸ Terme utilisé par Danièle Lochak, *Le droit et les paradoxes de l'université*, Paris, PUF, 2010, p.117

⁸⁰⁹ Article 27

droits culturels sont considérés comme l'une des catégories les plus controversées des droits de l'homme et, aujourd'hui encore, provoquent des tensions entre les chercheurs.⁸¹¹

Certaines de ces tensions sont dues à la difficulté de définir les droits culturels comme une catégorie spécifique des droits des hommes. La première difficulté concerne leur cadre dans la liste des droits. La caractéristique transversale des droits culturels les divisent en deux catégories. Si d'une part ils sont connectés aux libertés culturelles, comme la liberté de conscience, l'opinion et l'expression, notamment les droits civils, d'autre part le droit à la participation culturelle les intègre dans les droits sociaux. À son tour, le droit à l'éducation, est considéré comme des droits mixtes, "puisque'il est au service des premiers, mais relève de la logique politique des droits sociaux"⁸¹²

La deuxième difficulté est liée à l'absence de consensus sur la "notion de culture" et sur le fait de savoir si sa revendication vient d'une identité personnelle ou communautaire.

La troisième difficulté concerne la nécessité de compléter l'adjectif culture pour en faire une expression plus définie. Il convient de préciser qu'il existe une caractéristique générale dans le terme culture. Le terme signifie exactement un ensemble multiple de domaines reconnaissables qui font partie du terme qui le définissent

1. Toute personne a le droit de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté, de jouir des arts et de participer au progrès scientifique et aux bien faits qui en résultent.

2. Chacun a droit à la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont il est l'auteur.

⁸¹⁰ Article 15

1. Les Etats parties au présent Pacte reconnaissent à chacun le droit:

a) De participer à la vie culturelle;

b) De bénéficier du progrès scientifique et de ses applications;

c) De bénéficier de la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont il est l'auteur.

2. Les mesures que les Etats parties au présent Pacte prendront en vue d'assurer le plein exercice de ce droit devront comprendre celles qui sont nécessaires pour assurer le maintien, le développement et la diffusion de la science et de la culture.

3. Les Etats parties au présent Pacte s'engagent à respecter la liberté indispensable à la recherche scientifique et aux activités créatrices.

4. Les Etats parties au présent Pacte reconnaissent les bien faits qui doivent résulter de l'encouragement et du développement de la coopération et des contacts internationaux dans le domaine de la science et de la culture.

⁸¹¹ Véronique Champeil-Desplats, *Los derechos culturales como derechos fundamentales*, Revista Electronica Iberoamericana, Vol 4, Número 1, 2010, p.2

⁸¹² Patrice Meyer-Bisch (ed), *Les droits culturels, une catégorie sous développement de droits de l'homme*, Fribourg, Editions Universitaires, 1993, p. 18

Nous ne pouvons donc pas considérer que la revendication de une partie ces droits soit automatiquement vue comme un tout. Lorsque, par exemple, quand les droits de préservation de la langue de certaines personnes sont revendiqués comme les droits culturels, nous ne devons pas ignorer l'existence d'autres revendications qui font partie d'un tout – appelé le droit à la culture. Alors, on doit comprendre que la sphère linguistique n'est qu'une des dimensions liées à ce droit.

Un autre problème est le fait que la question des droits culturels n'est pas facilement identifiée. Il y a une difficulté à intégrer le droit au sein de la dimension sociale de la personne ou comme un sujet collectif. La question de la revendication culturelle et son sens particulariste ou universaliste peut également être considérée comme un obstacle aux droits culturels.

Meyer-Bisch estime qu'il est nécessaire que les revendications culturelles soient incluses dans un double mouvement, à la fois particulariste et universaliste. Selon l'auteur, c'est la seule manière d'éviter la dangereuse relation "rapport majorité/minorité" ou l'utilisation du droit culturel comme un instrument d'assimilation.⁸¹³

Ces difficultés, affirme Patrice Meyer-Bisch, conduit à un "sous-développement" de cette catégorie de droits. La généralité du terme devient un prétexte à une confusion, à une non détermination et, par conséquent, à sa non application d'une forme adéquate.⁸¹⁴ Il est donc essentiel de définir précisément ce que nous voulons dire lorsque nous affirmons l'expression droits culturels.

Ce n'est qu'avec une définition précise du terme, avec la distinction de ses différentes composantes, que nous pourrions commencer en toute sécurité un travail d'application dans le domaine du droit. Il est évident que ce besoin ne transforme pas le sens du terme dans un rocher conceptuel qui empêche l'incorporation de nouvelles demandes ou de redimensionnement de nouveaux sens. Comme nous l'avons déjà commenté, le concept de culture est caractéristiquement complexe et impossible à déterminer.

C'est la raison par laquelle la proposition de définition juridique et la création d'une possible liste de droits résultants du macro-concept de droit

⁸¹³Patrice Meyer-Bisch (ed), Les droits culturels, une catégorie sous développe de droits de l'homme, Fribourg, Editions Universitaires, 1993, p. 20

⁸¹⁴ Patrice Meyer-Bisch (ed), Les droits culturels, une catégorie sous développe de droits de l'homme, Fribourg, Editions Universitaires, 1993, p. 21

culturel doit être attentive à son expansion constante et nécessaire, sous peine de tourner le dos aux demandes culturelles jusqu'alors inconnues, nous éloignant ainsi, des droits de l'homme.

Selon Véronique Champeil-Desplats, “trois modes idéal-typique de formulation juridique” sont possibles pour le droit à la culture. Le premier affirme “un droit à l'accès à la culture ; un droit à la spécifique ou à l'identité culturelle” et “un droit à la diversité ou à l'égale différence culturelle”⁸¹⁵

Ces trois types idéaux proviennent de concepts de culture qui ont pu être considérés comme antagonistes mais qui sont aujourd'hui compris comme pas conciliables.

Le premier, un concept appelé universaliste, comprend un droit d'accès de tous les individus à la culture. La conception dite différentialiste, à son tour, comprend le droit à la culture comme le droit de pouvoir choisir d'exercer sa propre culture, son identité culturelle.⁸¹⁶

Après la décolonisation, l'identité culturelle a été conçue dans un modèle de respect de l'altérité culturelle et fondée sur le dialogue des plus différentes formes d'expression de la culture particulière d'un individu et de relation entre elles. En conséquence, les textes qui ont été écrits par des organismes internationaux ont adopté les deux concepts.⁸¹⁷

Pour Danièle Lochak, la notion de droits culturels a beaucoup évolué depuis les premiers textes internationaux. Selon elle, les textes actuels ont comme préoccupations principales la préservation de l'identité culturelle et la promotion de la diversité culturelle.⁸¹⁸ Ainsi, les discours juridiques sur le thème incorporent des notions qui peuvent être très différentes, mais qui sont liées à une perception de valorisation de la différence.

Cette normalisation de la perception des droits culturels n'empêche pas que les textes juridiques s'expriment par plusieurs formes sur le même terme. La complexité de la définition du droit à la culture en est la preuve.

⁸¹⁵Véronique Champeil-Desplats, Los derechos culturales como derechos fundamentales, Revista Electronica Iberoamericana, Vol 4, Número 1, 2010, p.5

⁸¹⁶Véronique Champeil-Desplats, “Los derechos culturales como derechos fundamentales”, Revista Electronica Iberoamericana, Vol 4, Número 1, 2010, p. 3

⁸¹⁷Véronique Champeil-Desplats, “Los derechos culturales como derechos fundamentales”, Revista Electronica Iberoamericana, Vol 4, Número 1, 2010, p. 3

⁸¹⁸Danièle Lochak, *Le Droit et les Paradoxes de l'universalité*, Paris, PUF, 2010, p. 128.

Pour Véronique Champeil-Desplats, les notions juridiques peuvent être définies de différentes façons. La définition fonctionnelle, par exemple, est identifiée quand un texte juridique a la fonction de reconnaître un certain groupe de droits. La définition par genre ou par différence, établit une classification et une spécification des différences de l'objet par rapport à d'autres éléments du même genre. La notion juridique peut également être définie sous forme réglementaire ou stipulative lorsque, par exemple, nous identifions le changement de la capacité juridique d'un mineur quand il atteint 18 ans.

La notion juridique peut aussi être définie de façon démonstrative sur des documents écrits comme la Déclaration des droits des hommes proclamant la liberté, l'égalité, etc. Enfin, elle peut être considérée de façon synthétique quand "par un ou plusieurs concepts visant à faire comprendre la signification du terme en fonction d'un cadre d'analyse abstrait pré défini"⁸¹⁹

Ainsi, selon Pérez de La Fuente, citée par Véronique Champeil-Desplats, les définitions du droit à la culture ont principalement trois formes plus communes: les formes synthétiques, les formes analytiques et celles par genre ou différence.⁸²⁰

En général, le droit à la culture est composé de l'union de deux termes, le droit d'accès à la culture et le droit de la participation à la culture. Généralement, les droits culturels sont définis analytiquement grâce à un dénombrement de ses éléments constitutifs.

Dans cette liste, il y a aussi le droit à l'éducation; le droit à l'identification culturelle qui est compris comme le droit de pouvoir choisir dans quelle culture nous voulons appartenir; le droit d'accès à la communication et à l'expression; le droit à la protection et au développement d'une identité culturelle; et le droit à la participation culturelle qui correspond au droit d'accès à la culture et au patrimoine culturel; le droit à la libre expression ; à la libre participation dans la vie culturelle ; le droit d'exercer librement une activité culturelle et le droit d'exercer les activités caractéristiques de la propre culture, entre autres.⁸²¹

⁸¹⁹Véronique Champeil-Desplats, Los derechos culturales como derechos fundamentales, Revista Electronica Iberoamericana, Vol 4, Número 1, 2010, p.5

⁸²⁰Oscar Pérez de La Fuente, *Identidad cultural*, In: C. Diaz; A Moreno Salvador (Ed), El glossário de términos útiles para el análisis y estudio del Espacio Iberoamericano de Cooperación e Integración: comercio, cultura y Desarrollo, Madrid, Marcial Pons, 2010, p.287

⁸²¹Véronique Champeil-Desplats, Los derechos culturales como derechos fundamentales, Revista Electronica Iberoamericana, Vol 4, Número 1, 2010, p.5

En ce sens, conclut Champeil-Desplats, nous pouvons comprendre que le droit à la culture peut être considéré comme le droit à l'identité culturelle plus le droit à la participation culturelle.⁸²²

Cette position adoptée les instruments juridiques est soutenue dans la théorie politique. Comme nous pouvons le voir dans ce travail, la principale préoccupation des philosophes politiques est la réalisation de l'identité d'un individu inséré dans un contexte social où règne une culture différente de la sienne, c'est-à-dire, où il fait partie d'une minorité culturelle.

Cette préoccupation, fondée en de nombreuses bases différentes de la philosophie morale et politique, peut être consacrée par le droit à travers la préoccupation que l'État libéral démocratique assure à ses citoyens l'indépendance pour exercer son autonomie individuelle pleinement, par la pratique de sa culture. Il y a donc, dans la compréhension juridique du terme droit culturel défendue par des juristes comme Champeil-Desplats, une convergence avec les mêmes préoccupations soulevées des philosophes comme Kymlicka ou Guerard de Latour.

Ainsi, même s'il n'y a pas une évidente influence dans les discussions sur le multiculturalisme, nous pouvons affirmer que le droit exprime et s'occupe des mêmes préoccupations qui sont l'objet de l'attention de ces auteurs.

Aligné avec la conception du multiculturalisme libéral, où l'autonomie est une partie intégrante d'une valeur collective, Meyer-Bisch alerte que lorsque nous pensons aux droits culturels, nous devons réfléchir à quel point ces droits sont de nature notamment universalistes et pas dans le sens particulier strictement individualiste.

Selon l'auteur, les droits culturels ont trois facteurs d'une conscience universaliste qui ne peuvent pas être négligés. L'objet d'un droit culturel est un acte d'accès et de partage de sources culturelles comme la langue, l'art ou un mode de vie. Ces sources, par ses propres caractéristiques sont des biens communs, des formes de communication. En ce sens, "Le sujet est toujours la personne individualiste, mais l'objet est commun"⁸²³

⁸²² Véronique Champeil-Desplats, Los derechos culturales como derechos fundamentales, Revista Electronica Iberoamericana, Vol 4, Número 1, 2010, p.6

⁸²³ Patrice Meyer-Bisch, *Analyse des Droits Culturels*, Droits Fondamentaux, n°7, 2009, p.1

La conscience de l'universalité des droits culturels se présente aussi quand nous comprenons que la liberté n'est pas "quelque chose de donné". Elle est surtout le résultat d'une construction. Ces constructions sont évidentes lorsque nous comprenons que la satisfaction des droits de l'homme n'est pas seulement une satisfaction personnelle. C'est le résultat d'un processus de "capacité", de "formation."

Pour Joaquín Herrera Flores, les droits humains sont le résultat de ce processus de luttes continues qui existent non seulement pour préserver les biens (droits) déjà acquis mais qui vivent dans des menaces constantes, que pour les nouveaux droits qui sont nécessaires pour renforcer la lutte pour la dignité de l'individu. De cette façon, le contenu fondamental des droits de l'homme sera l'ensemble des luttes pour la dignité dont le résultat devra être assuré par les normes juridiques.⁸²⁴

Cette notion de capacité contenue dans les droits culturels se justifie dans la mesure où pour que l'individu puisse être considéré libre, il doit justement voir sa liberté être "capacité" de diverses façons. Pour Meyer Bisch "la notion de culture signifiant ce travail de construction du sujet avec et par sa socialisation, les droits culturels apparaissent comme un travail sur les capacités, là où tous les droits peuvent prendre corps"⁸²⁵

Un troisième facteur d'universalité est la question de la transmission. Il est essentiel de comprendre que la construction de l'identité passe obligatoirement par l'éducation. C'est l'éducation qui fera le travail de diffusion de l'intégration des valeurs culturelles qui impliquent la reconnaissance mutuelle.⁸²⁶ L'éducation a une importance stratégique dans la transmission d'une série de valeurs qui affirment la promotion et la défense de l'exercice de l'identité de chacun. Ici, il est important de souligner que l'individualisme ne peut pas assumer l'idée fausse que les sources de l'identité de chacun sont disponibles à tout moment. La transmission joue un rôle essentiel. L'autonomie de l'individu, son importance et sa valeur, n'est pas l'ennemie de la connexion naturelle existante dans la société.⁸²⁷

⁸²⁴ Joaquín Herrera Flores, *A reinvenção do Direitos Humanos*, Florianópolis, Fundação Boiteux, 2009, p. 39

⁸²⁵ Patrice Meyer-Bisch, *Analyse des Droits Culturels*, Droits Fondamentaux, n°7, 2009, p.2

⁸²⁶ Dans ce sens, voir: James A. Banks, Cherry A. McGee Banks, *Multicultural Education: Issues and Perspectives*, New York, Wiley, 2009

⁸²⁷ Patrice Meyer-Bisch, *Analyse des Droits Culturels*, Droits Fondamentaux, n°7, 2009, p.2

Quand nous parlons de l'universalité des droits culturels qui font partie intégrante et incontestée des droits humains, nous devons comprendre qu'il s'agit d'une universalité distincte de la conception classique. Ici, nous ne comprenons pas l'universalité des droits comme une simple reconnaissance juridique ou une adaptation d'une idéologie dominante.

L'idée est justement d'éviter l'universalisation "essentialisée", avec certains contenus, enfermée dans l'éternel débat avec le relativisme culturel. Dans le sillage de Goodhart, nous proposons une compréhension de l'universalisation des droits de l'homme (et culturels) dans un sens politique du terme. Il s'agit d'adopter un sens formel des droits de l'homme, créé comme l'une des dimensions dans la lutte pour l'affirmation de l'individu. Le but n'est pas de les identifier depuis le début des contenus ontologiques aux droits de l'homme, mais les transformer plutôt en formes politiques de lutte pour la dignité des personnes. Son contenu, par conséquent, ne sera complété qu'en conformité avec les luttes politiques dans lesquelles il est impliqué.⁸²⁸

Norberto Bobbio, notamment, soutient en sens avec perspicacité que la préoccupation avec la réalisation des droits de l'homme doit être politique avant d'être philosophique. Pour l'auteur italien, il ne s'agit pas de savoir quels sont et combien de droits nous défendons, quels sont leur nature ou même leurs, mais surtout de trouver la meilleure manière de garantir ces droits et de les défendre contre une éventuelle violation.⁸²⁹

L'universalité des droits est donc comprise dans la perspective des droits en tant que processus sociaux qui permettent l'ouverture et la consolidation d'espaces pour le renforcement de la dignité humaine. En conséquence, les droits d'universalité ne peuvent être déterminés qu'en observant "la variable suivante: le renforcement des individus, des groupes et des organisations lors de construire un cadre d'action qui permette à tous et à toutes de créer les conditions qui garantissent de façon égalitaire l'accès aux biens corporels et incorporels qui font que la vie vaut soit digne d'être vécue". La compréhension que nous avons des droits humains met l'accent sur l'idée que c'est justement "la lutte de l'être humain

⁸²⁸ Michael Goodhart, *Origins and Universality in the Human Rights debates: Cultural Essentialism and the Challenge of Globalization*, Human Rights Quarterly, n° 25, 2003 p. 964.

⁸²⁹ Norberto Bobbio, *A era dos Direitos*, São Paulo, Editora Campus, 1992, p.24

pour voir ses désirs et besoins satisfaits dans les contextes vitaux dans lesquels il se trouve.”⁸³⁰

Pour mieux comprendre ces droits, il est important d’aborder la fonction et la spécificité des droits culturels. Pour définir de façon plus précise les droits culturels, il est nécessaire de comprendre que le droit à la culture englobe tous ceux qui permettent aux individus d’atteindre toutes les sources nécessaires au processus d’identification, c’est-à-dire des droits d’identité.

Cela signifie, donc la possibilité de jouir de la liberté complète d'exercer une activité culturelle de son choix, le droit d'accès aux patrimoines culturels, le droit de participer à des communautés culturelles, le droit à l'éducation, le droit à l'information, le droit de participer dans les politiques culturelles, entre autres. En résumé, les droits culturels sont intrinsèquement liés au droit de l'individu d'exercer sa propre identité. Les droits culturels cherchent à défendre et à promouvoir le droit de l'homme à accéder à ses références culturelles pour qu'il puisse orienter et exprimer son identité.

Fort de ces constatations, et dans un effort de donner un concept juridique au terme, Meyer-Bisch comprend les droits culturels comme ceux qui “désignent les droits, libertés et responsabilités pour une personne, seule ou en commun, avec et pour autrui, de choisir et d’exprimer son identité; cela implique les capacités d’accéder aux références culturelles, comme à autant de ressources qui sont nécessaires à son processus d’identification”⁸³¹

De cette manière, les droits culturels envisagent de permettre que chaque individu puisse, individuellement ou en groupe, développer les capacités d’identification, de création et de communication. Les droits culturels “constituent les capacités de lier le sujet à ses œuvres (savoir, choses et institutions) et aux milieux dans lesquels il évolue. Autrement dit, ils rendent le sujet capable de puiser dans les œuvres comme en autant de référence qui sont des ressources indispensables à son développement”⁸³²

B) Réaliser les droits culturels

⁸³⁰ Joaquín Herrera Flores, *A reinvenção do Direitos Humanos*, Florianópolis, Fundação Boiteux, 2009, p. 25

⁸³¹ Patrice Meyer-Bisch, *Analyse des Droits Culturels*, Droits Fondamentaux, n°7, 2009, p.6

⁸³² Patrice Meyer-Bisch, op. cit., p.3

Jusqu'à présent, nous pouvons affirmer que l'identité culturelle joue un rôle essentiel dans le développement complet des individus et que cette identité culturelle a comme expression extérieure la langue, la religion et d'autres traditions des communautés dans lesquelles les hommes sont liés.

La reconnaissance de l'importance de l'identité culturelle n'est pas limitée à la théorie politique, elle a également été déclarée par le droit qui comprend les droits culturels comme l'expression juridique de la valeur de l'identité de chaque individu. Par conséquent, le droit de protéger l'identité culturelle de chacun est devenu une catégorie juridique.⁸³³

Mais la reconnaissance de l'existence de ces droits n'est que le début d'un processus plus large. La condition pour la réalisation du droit à la culture doit également être observée. L'adéquation est une partie de la réalisation effective de ce processus.

L'adéquation signifie le respect de la valeur de la richesse que chaque individu possède au sein du milieu social. La conformité à l'adéquation est une condition essentielle pour que l'accès au droit culturel soit adapté aux conditions du milieu de l'individu.

Ici, l'adjectif adéquation signifie l'idée que l'objet juridique souhaité est vraiment accessible par le sujet, légitimement approprié par lui "selon des différentes dimensions de l'adéquation: civile et politique, économique, sociale et culturelle". Approprié, à son tour, renvoie à l'idée qu'il existe une correspondance entre les capacités du sujet et les sources présentes dans l'objectif du droit, comme un savoir, une chose ou une institution. L'adéquation est donc la condition de l'efficacité du droit culturel.⁸³⁴

L'importance pour la compréhension, la conceptualisation et la réalisation des droits culturels est concomitante au besoin de penser à sa protection. En ce sens, il est important de démarquer le lien entre les droits culturels et la diversité culturelle. La protection des droits culturels n'est rien d'autre que la protection de la diversité culturelle dans les sociétés modernes. Le résultat est le besoin de la protection juridique de cette relation.⁸³⁵

⁸³³Erik Jayme, *Identité culturelle et intégration : le droit international privé post moderne*, Recueil des cours, Volume 251 (1995), p.168

⁸³⁴ Patrice Meyer-Bisch, *Analyse des Droits Culturels*, Droits Fondamentaux, n°7, 2009, p.3

⁸³⁵ Patrice Meyer-Bisch, *Analyse des Droits Culturels*, Droits Fondamentaux, n°7, 2009, p.10

Expliquons-nous: la valorisation de pluralité moderne, j'insiste, n'est que la constatation faite par le droit à une réalité factuelle: il y a un changement radical dans la perception de l'humanité qui nous oblige à comprendre que le droit à la différence culturelle est essentiel pour promouvoir la dignité de l'individu.⁸³⁶

L'intention n'est pas seulement de promouvoir le respect de la pluralité de peur de rompre la connexion sociale et politique dans la société et de mettre en péril d'autres droits de l'homme, mais aussi la valorisation des interactions entre les différents facteurs de la diversité, en mettant toujours la personne, ses droits et ses libertés au premier plan, en soulignant ses responsabilités par rapport à elle-même et la société dont elle fait partie.⁸³⁷

En ce sens, le concept du principe de valorisation mutuelle occupe un espace important. Ce principe consiste à permettre que les droits individuels et la richesse du milieu social soient protégés mutuellement. Cette protection mutuelle oblige les États à développer leurs politiques sociales basées sur le respect des personnes en tant que titulaires et bénéficiaires de droits et prestations, mais aussi comme des acteurs libres et responsables de leur participation sociale. Il oblige aussi l'État à respecter, entretenir et développer les patrimoines culturels, sans lesquels les droits individuels n'ont pas de sens.⁸³⁸

Ainsi, ce qui est proposé, c'est la condition pour que les droits culturels soient compris comme individuels dans leur sujet et collectifs dans leur objet.⁸³⁹

Cette perspective de Meyer-Bisch est conforme la perception constituée par le multiculturalisme libéral. La valorisation de l'autonomie du sujet et la promotion de son identité culturelle constituent l'une des sphères des droits culturels.

L'État doit donc assurer une liste de droits qui ont pour objet, un ensemble de biens qui est collectif, qui présente un intérêt pour toute la population qui compose une société plurielle. Cependant, chaque être humain qui fait partie de ce milieu social multiculturel et qui a besoin de la préservation de l'État pour mettre

⁸³⁶ René-Jean Dupuy, *La clôture du système international - La cité terrestre*, Paris, PUF, 1989, p. 115

⁸³⁷ Patrice Meyer-Bisch, *Analyse des Droits Culturels*, Droits Fondamentaux, n°7, 2009, p.11

⁸³⁸ Patrice Meyer-Bisch, *La Valorisation de la diversité et des droit culturels*, Hermès, La Revue, n°51, 2008, p. 60

⁸³⁹ Patrice Meyer-Bisch, *La Valorisation de la diversité et des droit culturels*, Hermès, La Revue, n°51, 2008, p. 60

en pratique son autonomie en exerçant pleinement la liberté, est un sujet protégé par le droit culturel.

Il y a beaucoup de droits en vertu de cet ensemble complexe de sens que le droit culturel veut défendre et qui doivent être garantis pour toute la société. Ce sont ces droits qui doivent être protégés au cas où l'individu qui en a besoin puisse y avoir recours. En ce sens, nous considérons cette perspective comme l'instrumentalisation juridique des propositions de théories politiques comme le multiculturalisme libéral et le républicanisme multiculturel.

Il est important de noter que le principe de la valorisation mutuelle ne peut pas être réduit à un simple protectionnisme. Il implique une appréciation réciproque dans la compréhension de la dynamique de la promotion de valeurs culturelles différentes⁸⁴⁰. Nous devons donc comprendre que pour avoir un développement personnel et social, il doit y avoir une intégration entre ces deux valeurs, le respect pour les personnes et le respect pour les systèmes culturels sociaux.

Il est extrêmement important d'établir des liaisons entre les capacités culturelles de chaque personne avec la richesse de la diversité culturelle des milieux sociaux dans lesquels chacun appartient. De cette forme, "les droits culturels protègent la diversité des facteurs de lien social et politique qui permettent aux personnes de se relier librement entre elles en se référant à d'autres personnes et à des œuvres"⁸⁴¹

Ainsi, l'objet de droit culturel doit être défini comme un lien entre l'identité individuelle et les références sociales qui relient chaque individu à cette identité. La condition objective des droits culturels est précisément le respect pour les droits et les libertés culturelles dans la mesure où nous protégeons les références culturelles qui se trouvent dans le milieu social. Ces références, véritables ressources culturelles pour les hommes sont comprises "comme un savoir qui permet de se relier à des valeurs portées par des personnes et des œuvres (d'autres savoirs, des choses, des institutions)"⁸⁴²

⁸⁴⁰ Patrice Meyer-Bisch, *Diversité et droits de l'homme*, Hermes, La Revue, n° 40, 2004, p.40.

⁸⁴¹ Patrice Meyer-Bisch, *La Valorisation de la diversité et des droit culturels*, Hermès, La Revue, n°51, 2008, p. 60

⁸⁴² Patrice Meyer-Bisch, *La Valorisation de ladiversité et des droit culturels*, Hermès, La Revue, n°51, 2008, p. 61

Il est donc essentiel que l'État garantisse la possibilité d'appropriation de ces références par le citoyen. La possibilité de l'absorption de l'ensemble des ressources offertes par la diversité de l'individu est un devoir de l'État.

Cette appropriation, à son tour, peut fonctionner de deux manières. La première est une appropriation de la complexité du milieu social dans lequel nous vivons. C'est constater qu'il est possible d'adopter les spécificités, les richesses et les "troubles" possibles que nous offre chaque milieu culturel. D'autre part, l'appropriation peut aussi être comprise comme un acte du sujet qui reconnaît comme sa responsabilité les caractéristiques et les contextes culturels qui sont en jeu pour réaliser ces produits culturels⁸⁴³

C'est par l'appropriation de cette immense liste de différences que nous avons comme références, que le sujet pourra générer et gérer son identité pendant toute sa vie. En ce sens, le rôle de l'État est principalement de permettre que l'appropriation soit faite et que l'homme qui souhaite exprimer son identité culturelle puisse recevoir la protection juridique nécessaire pour l'efficacité et l'externalisation de cette appropriation.

Ainsi, les droits culturels agissent comme un important dénominateur commun qui relie la longue liste déjà illustrée: la protection de la diversité des références culturelles. Il est nécessaire que l'État la garantisse comme un élément vivant et dynamique de sa société, et un élément promotionnel des droits humains de sa population.

Ce rôle important permet même qu'il y ait une liberté fondamentale de choix pour l'individu. La protection de la diversité ne garantit pas seulement l'identité individuelle, mais en favorisant la diversité, elle offre la liberté nécessaire pour que chacun puisse choisir une autre identité culturelle, également protégée, pour continuer sa vie.

Protéger la culture dans ses diverses manifestations, corporelles ou incorporelles, est une partie intégrante de la protection de l'individu et de son autonomie personnelle. Cette autonomie, à son tour, est pratiquée au maximum dans le choix de référence à laquelle « mon » identité personnelle a le plus d'affinité et qui est la preuve de la liberté individuelle que les droits culturels doivent défendre.

⁸⁴³ Patrice Meyer-Bisch, *La Valorisation de la diversité et des droit culturels*, Hermès, La Revue, n°51, 2008, p. 61

En ce sens, nous devons souligner une importante constatation. Les droits culturels qui protègent l'autonomie de l'individu ne peuvent pas négliger la protection des milieux culturels. Ils sont, bien sûr, une partie intégrante et fondamentale de l'expression de la diversité culturelle.

Ainsi, la protection des “objets culturels” est un travail important de la société et de l'État où elle est insérée. Nous ne devons pas comprendre seulement comme objets culturels un livre, une architecture ou une œuvre d'art, mais aussi et principalement, une communauté, une langue ou une tradition.⁸⁴⁴

C'est l'État qui fournit toutes les conditions légales pour que les objets culturels soient protégés par la loi nationale. Cette protection est une partie intégrante de la construction d'un État fondé sur la promotion de la diversité culturelle et l'autonomie culturelle de ses habitants. L'autonomie culturelle de l'individu est donc le but et l'objectif que doit suivre l'État, non seulement par la protection du choix culturel individuel du citoyen, mais aussi par la protection du milieu culturel diversifié qu'il y a dans un État.

Il faut noter ici la nécessité d'une éducation de conscience sociale qui est fondée sur le respect critique de la diversité culturelle. Le respect critique, compris comme “l'attitude critique par rapport à un savoir, un objet culturel ou une institution, n'est légitime que s'il se fonde sur le principe de la bonne foi dans la recherche du raisonnable”⁸⁴⁵

Le « droit au respect de la critique » est l'expression juridique d'une société qui comprend que chacun de ses membres a toute la liberté de choisir de participer à une communauté culturelle, la liberté de rationaliser, de débattre et de “sortir” quand il veut.⁸⁴⁶ Il s'agit d'un droit, d'une liberté et d'une responsabilité qui sont liés au patrimoine inséré dans chaque droit culturel.⁸⁴⁷ Ce droit s'étend aussi à la promotion des débats sur les plus différentes perspectives qui composent cette société. Ce débat, bien sûr, est basé sur le respect de la différence et la promotion que la divergence propose à la démocratie.

⁸⁴⁴ Patrice Meyer-Bisch, *La Valorisation de la diversité et des droit culturels*, Hermès, La Revue, n°51, 2008, p. 62

⁸⁴⁵ Patrice Meyer-Bisch, *La Valorisation de la diversité et des droit culturels*, Hermès, La Revue, n°51, 2008, p. 62-63

⁸⁴⁶ Gisele Cittadino, *Autonomia e Identidade. Sobre os direitos individuais e direitos coletivos em Habermas*, In: Luiz Moreira et Günther Frankenberg. (dir.). Jürgen Habermas 80 Anos - Direito e Democracia. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009, p.169

⁸⁴⁷ Patrice Meyer-Bisch, *La Valorisation de la diversité et des droit culturels*, Hermès, La Revue, n°51, 2008, p. 63

À leur tour, ces débats doivent être insérés dans deux perspectives. La première, la perspective externe, suppose que le débat doit, avant tout, se préoccuper à protéger de toutes les critiques qui puissent blesser la liberté individuelle de chaque personne en ce qui concerne la recherche de leurs identifications culturelles. Cette protection doit être guidée pour établir des limites raisonnables de critiques qui doivent être vérifiées au cas par cas lors de discussions publiques. Pour Meyer-Bisch, la question qui doit guider le débat politique est alors : la critique réalisée se préoccupe-t-elle de la liberté de tous ?

Dans une deuxième perspective, e interne, la protection prend le soin de valoriser une analyse critique constante de la propre institution culturelle, afin d'éviter sa "sclérose". En ce sens, conclut Meyer-Bisch, "Non seulement la critique vigoureuse raisonnable est tolérée, mais elle est souhaitée pour contrer la forte entropie à laquelle est soumise toute institution"⁸⁴⁸

Il y a dans la valorisation du respect critique comme droit, une préoccupation non seulement pour l'exercice de la liberté critique, fondée sur le caractère raisonnable du débat. Le respect critique permet ce même débat culturel soit ouvert à toute la société, qu'il soit l'objet de discussions dans des espaces plus larges de la sphère publique, qu'il ne se limite pas à un groupe d'individus "détenteurs" du savoir.

En ce sens, et en essayant d'élargir le débat pour la société, il est essentiel que nous fassions une observation sur le débat français. Dans une certaine mesure, c'est en suivant la tradition culturelle française des débats entre les intellectuels publics que la question de la diversité culturelle est placée dans la sphère publique du pays, contrairement au Brésil.

D'autre part et malheureusement, ce débat n'a pas encore rompu avec l'idée qu'il peut seulement être fait sérieusement par un groupe qui possède le savoir ou une doctrine politique juste. Ici, la proposition est de rétablir "les règles" du débat sur la diversité culturelle, la coopter du débat politique déraisonnable qui est essentiellement marquée par des préoccupations purement électorales.

L'important, consiste à fournir un espace qui comprend que les droits culturels sont, avant tout mais pas seulement individuels. Comment résultat, la société doit exposer sa pluralité (et ses contradictions) à la critique raisonnable.

⁸⁴⁸ Patrice Meyer-Bisch, *Analyse des Droits Culturels*, Droits Fondamentaux, n°7, 2009, p.63

Au même temps, il est interdit de proposer tout type de dialogue qui utilise des arguments qui violent l'éthique des droits de l'homme.

Enfin il faut convaincre la sphère publique qu'“entre l'individualisme simpliste et le “communautarisme”, il y a place pour une conception à la fois libre et sociale de la personne, une conception culturelle”⁸⁴⁹

Ici, il est important de noter que nous fondons notre argument en faveur d'un débat critique, raisonnable, dans l'argument juridique et philosophique initial des droits humains : son éthique.

Nous comprenons l'éthique des droits de l'homme dans la perspective de Flores, qui proclame que l' “Éthique des droits de l'homme est l'éthique qui voit dans l'autre un être digne d'une considération égale et profond respect, doté du droit de s'approprier et de développer le potentiel humain d'une manière libre, indépendante et complète”.⁸⁵⁰

Dans cet horizon des droits humains, on doit comprendre que toutes les différences naturelles provenant de la pluralité culturelle doit être associé soigneusement au respect avec l'autre, puis que nous comprenons que l'individu porteur d'une culture différente est avant tout un être porteur de la catégorie d'humain.

C'est cette catégorie qui nous rapproche et c'est notre point de départ. Le débat dans une société plurielle doit essentiellement poser la nature humaine de ses participants. Sans ce respect pour l'humanisme, il n'est pas possible de créer un milieu qui valorise les potentiels de la pluralité qui peut entraîner un État à se développer en profitant de la grandeur que la divergence d'idée et valeur peuvent ajouter.

Sans cette préoccupation initiale de l'homme, et avec l'éthique des droits de l'homme, nous ne pouvons même pas penser aux droits culturels.

Il est important de souligner que cette préoccupation ne se limite pas aux États ; elle fait partie d'une série de mouvements adoptés par la société internationale. Des organismes internationaux consacrent leur temps à la formulation de Traités et à l'exécution de la valorisation de la culture dans les

⁸⁴⁹ Patrice Meyer-Bisch, *Analyse des Droits Culturels*, Droits Fondamentaux, n°7, 2009, p.3

⁸⁵⁰ Joaquín Herrera Flores, *A reinvenção do Direitos Humanos*, Florianópolis, Fundação Boiteux, 2009, p. 39

décisions de leurs Tribunaux d'une manière inspirante pour le droit national des pays.

Cette action est référentielle et les progrès faits par la législation produite par le droit international sont importants soit par la capacité possible de contraindre les États à adopter des politiques, soit par l'apparition d'un ensemble complexe de règles qui s'impose par sa factualité comme un instrument juridique de protection. C'est cette importance, ses innovations et ses justifications, que nous allons maintenant analyser.

Section 2 - Multiculturalisme et droit international

Le Multiculturalisme, comme précédemment abordé dans cette étude, peut être compris comme une partie intégrante et essentielle d'un processus de revendications des droits humains qui a commencé avec la période de décolonisation vécue dans le monde dans les années 1960.

Le processus de construction des normes internationales, impliquant la reconnaissance et la valeur de la diversité culturelle dans les États, est une partie intégrante de ce grand mouvement des droits humains. Le droit de revendiquer le respect des particularités culturelles que chaque individu possède est considéré comme une partie intégrante de la liste des droits qui compose la constitution de la dignité de l'individu et devient un point d'attention de la part des élites politiques nationales, avec la formulation de politiques publiques concernées par la diversité culturelle au sein des États.

Par ailleurs, cette préoccupation des dirigeants politiques de l'État ne se concentre pas seulement dans le cadre du droit national. La préoccupation des États a aussi impliqué le thème dans la perspective internationale. La performance des pays de l'Est du globe et des organisations internationales qu'ils composent peut aussi être observée, en quelque sorte, en mouvement parallèle et affiné avec les événements internes de ces mêmes États. Le multiculturalisme, dans ce sens, s'est pleinement internationalisé et de façon homogène, malgré les résistances.

L'objectif de cette deuxième section est de signaler l'important mouvement d'internationalisation du multiculturalisme et sa relation avec le multiculturalisme libéral.

Cette internationalisation a joué un rôle important en rapprochant le thème de la sphère internationale, en augmentant le nombre de sujets impliqués dans le débat et en transformant le thème dans un programme commun de plusieurs États. Beaucoup de ces négociations fastidieuses et importantes sur le sujet dans le domaine de la politique internationale n'ont pas nécessairement créé un ensemble de règles indiscutables. Cependant, plusieurs résultats de ces moments de dialogue entre les États ont constitué d'importants textes juridiques qui sont au centre du débat interne des États.

Les textes internationaux sont un facteur clé pour l'avancement des thèmes sensibles liés à la diversité culturelle et montrent des chemins jusqu'alors inaperçus pour un meilleur accommodement culturel dans plusieurs États où la diversité est une réalité qui exige une attention à ceux qui y sont impliqués.

Un bon nombre de propositions soumises par des discussions de multiculturalisme théorique dépasse la barrière de la théorie.

La communauté internationale, à travers ses espaces de négociations et en particulier les organisations internationales, a servi au fil des ans, en faveur du respect de la diversité culturelle.

Le droit international, contrairement à de nombreuses normes internes, absorbe de manière analytique les principales hypothèses de la théorie multiculturelle.

En conséquence, nous voyons l'émergence d'un ensemble important de normes internationales qui aujourd'hui servent principalement comme premier exemple pour les États.

Cette partie de l'étude vise à analyser deux points principaux. Le premier est la relation entre le droit international et l'individu (§1). Le deuxième concentre ses efforts sur l'étude des normes du droit international qui ont une influence de la théorie multiculturelle. (§2)

§1) L'individu et le droit international

Au cours des dernières années, la grande majorité des États-nations ont changé leur rapport au thème de la diversité culturelle. Ce redimensionnement de

penser sur la pluralité des cultures a mené l'Etat à changer la relation entre la majorité culturelle et les minorités ethnoculturelles⁸⁵¹.

En conséquence, les modèles jusqu'à présent considérés comme indispensables, comme l'assimilationniste, ont été mises en question par de nouvelles formes appelées multiculturelles pour organiser les relations ethnoculturelles dans les États.

Ce débat, à son tour, ne se limitait pas à la sphère domestique. Les organisations internationales sont aussi devenues une partie intégrante du débat en encourageant et en faisant pression souvent sur les États pour qu'ils adoptent une perspective de plus en plus multiculturelle. Certains pays prédisposés à adopter une politique multiculturelle trouvent une série d'organisations internationales disposées à soutenir, à offrir des connaissances (know-how) et des fonds pour que le projet d'accommodement de la diversité culturelle dans le modèle multiculturel réussisse.

Par ailleurs, les États qui étaient encore attachés à des modèles exclusifs ou assimilationnistes sont devenus des cibles de surveillance, de critique et même de sanction. Ce phénomène a été appelé "l'internationalisation des relations parmi les États minoritaires".⁸⁵²

Cette implication de la société internationale dans les affaires intérieures des États reflète un changement dans le système des relations internationales et du droit international.

Le droit international est une pratique humaine, marquée par une série de changements qui auront une incidence sur ses formes et significations, il est venu pour certains de la façon dont nous la connaissons dans le dix-septième siècle, avec l'avènement de la modernité européenne et non pas avec la signature de traité Westphalie 1648.⁸⁵³ Il s'agit donc d'un droit considéré comme relativement nouveau.⁸⁵⁴

Pour Dworkin, par exemple, la jeunesse du droit international est encore plus symptomatique, par le fait que, mortellement blessé dans la période entre les

⁸⁵¹ Pour avoir plus de détails historiques, voir: John David Skrentny, *The Minority Rights Revolution*, Harvard, Harvard University Press, 2004.

⁸⁵² Will Kymlicka, *Multicultural Odyseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, New York, Oxford University Press, 2009, p.3

⁸⁵³ Plus de détails, voir: Serge A. Korff. *Introduction à l'histoire du droit international*, Recueil des cours, Volume 1, 1923, pp. 5-23.

⁸⁵⁴ Emmanuelle Tourme-Jouannet, *Le Droit International*, PUF, Paris, 2013, p. 7

deux guerres avec la fin de la Société des Nations, il ne renaît effectivement qu'en 1945.⁸⁵⁵

La paix de Westphalie, maintient son importance dans le contexte du droit international puisque “marks the transition from a Christian view of the world as an objective hierarchy of normative meaning to a historically relative consensus”. Ce changement se manifeste de trois façons. La première forme est la reconnaissance que malgré l'existence de valeurs universelles, celles-ci ne sont pas suffisamment “casus belli”. C'est-à-dire, ces valeurs ne sont pas assez fortes pour provoquer ou justifier une guerre ; le deuxième peut être observé avec l'égalité formelle des États souverains européens garanti par la légitimité des politiques internes de ces mêmes souverainetés et, le troisième, avec la réalisation que l'accord de la procédure entre les États-nations n'autorisait que la guerre légitime fondée sur des intérêts nationaux si certaines formalités sont respectées.⁸⁵⁶

Pour Emmanuelle Tourme-Jouannet, le droit international est un produit historique et culturel et un “processus fondamental de régulation et de canalisation des violences internationales, un langage commun indispensable, une technique instrumentale au service des États et de tous les acteurs de la société internationale, une prouesse de pacification”.⁸⁵⁷

Selon l'auteur, le droit international actuel a un double objectif libéral et “providentialiste”, ce qui explique en grande partie sa forme réglementaire et interventionniste. Le droit international est utilisé pour régler les problèmes de la paix, la coexistence de la coopération entre les États, mais surtout pour protéger le bien-être de la population du monde⁸⁵⁸.

Dans une perspective qui vise à clarifier les différences entre les structures sociales où sont situées le droit national et international, Edward Carr, soutient que “le droit international diffère du droit national des États modernes pour avoir

⁸⁵⁵ Ronald Dworkin, *A New Philosophy for International Law*, *Philosophy & Public Affairs* 41, no. 1, 2013, p.29

⁸⁵⁶ John Westlake, *Chapters on the principles of International law*, Cambridge, 1910, p.54-59

⁸⁵⁷ Emmanuelle Tourme-Jouannet, *Le Droit International*, PUF, Paris, 2013, p. 7

⁸⁵⁸ Idem, 2013, p. 71 Dans une définition considérée comme classique, René-Jean Dupuy estime le droit international comme “l'ensemble des règles qui régissent les rapports entre les États. Se déclarant souverains, ceux-ci ne reconnaissent aucune autorité au-dessus d'eux. Cette prétention donnée aux normes juridiques qui commandent leurs rapports, un caractère original qui les différencie des règles de droit interne. Voir: René-Jean Dupuy, *Le Droit International*, 10ed°, Paris, PUF, 1996, p. 3

droit à une communauté non-développée et pas entièrement intégrée”. D'autre part, le nombre de limitations que le droit international peut avoir, “n’empêche pas qu’il soit considéré comme droit, dont il possède toutes les caractéristiques essentielles.”⁸⁵⁹

Le système international peut être défini comme “la structure composée des unités politiques qui maintiennent des contacts réguliers avec l'autre et qui sont susceptibles d'entrer dans une guerre générale.”⁸⁶⁰ L'organisation de la société internationale ⁸⁶¹ est fondée sur une architecture composée par des formes “souveraines de subjectivité politique, à savoir, l'État, la nation, le citoyen et l'être humain individuel”.⁸⁶²

La souveraineté, la construction politique et juridique essentielle pour la formation des États modernes et, par conséquent du droit international, est l'un des principes plus influents dans les débats sur la diversité culturelle.⁸⁶³

Pour Hinsley, “the term sovereignty originally and for a long time expressed the idea that is a final and absolute authority in the political community.”⁸⁶⁴. Tully, à son tour, considère que “Sovereignty in this non-absolute sense means the authority of a culturally diverse people or association of peoples to govern themselves by their own laws and ways free from external subordination.”⁸⁶⁵

Dans l'État moderne du concept de souveraineté connote une vocation fondamentale du Pouvoir politique de l'État, c'est-à-dire, du pouvoir capable de “limiter et maîtriser les impulsions de force brute et que, grâce à cette aptitude, elle se caractérise sous la constitution en tant que créateur de droit, c'est-à-dire en tant que puissance réglementaire. Sur ce, “elle exprime et met en action dans le

⁸⁵⁹ Edward Hallett Carr, *Vinte Anos de Cris 1919-1939*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2001, p.221

⁸⁶⁰ Raymond Aron, *Paz e Guerra entre as Nações*, São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002, p. 153

⁸⁶¹ Plus de détails, voir: Jesse Reeves, *La communauté internationale*, Recueil des cours, Volume 3 1924, pp. 1-93

⁸⁶² Roberto Vilchez Yamato, *A proteção das minorias na Ordem Internacional Contemporânea*, In: Liliana Jubilit, Alexandre Melo Franco Bahia et José Luiz Quadros de Magalhães (ed), *Direito à Diferença*, São Paulo, Editora Saraiva, 2013, p. 31

⁸⁶³ Pour une généalogie de la notion de l'Etat souverain, voir: Quentin Skinner, *The sovereign state: a genealogy* In: Hent Kalmo et Quentin Skinner (ed) *Sovereignty in Fragments: The past, Present and Future of a Contested Concept*, Cambridge, Cambridge university Press, 2013, p.26

⁸⁶⁴ Francis Hinsley, *Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. p.1.

⁸⁶⁵ James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in na Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p.195

droit politique moderne les principes de l'indépendance et de l'omnicompétence de l'État.⁸⁶⁶

Même avec le concept controversé, la définition de la souveraineté est généralement acceptée dans ce qu'on appelle Cass Sunstein “incompletely theorized agreements”. Autrement dit, les chercheurs peuvent accepter la définition classique, sans toutefois accepter leurs sens dans des cas particuliers.⁸⁶⁷

En ce sens, nous pouvons voir l'organisation de la société internationale, depuis le XVIIe siècle, faite de telle sorte que les individus sont considérés comme une manière restreinte, limitée à la position de citoyens et établis dans l'espace interne des États-nations.⁸⁶⁸

La société classique internationale, et, par conséquent le droit international, considère que l'ordre du droit international doit être compris comme horizontal et de coexistence⁸⁶⁹. Ses participants (les États) doivent donc être compris comme souverains et il n'y aurait aucune autorité supérieure à eux.⁸⁷⁰

Selon Asbjorn Eide, la société internationale classique “was a horizontal legal order of state coexistence exclusive the relations between states, (...) Internal relations between the state and its own inhabitants were exclusively matters of internal affairs and of national law, and were not a subject of international cooperation”⁸⁷¹. En somme, les relations entre les individus et les États souverains étaient une préoccupation exclusive des États.

Actuellement, la société internationale est complètement différente de celle des siècles passés. Ce changement se fait principalement en raison de la

⁸⁶⁶ Simone Goyard-Fabre, *Os Princípios filosóficos do Direito Político Moderno*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p.115

⁸⁶⁷ Selon Cass Sunstein, “The agreement is incompletely theorized in the sense that is incompletely specified (...) Incompletely Theorized agreements have virtues, but their virtues are partial. Stability, for example, is brought about by such agreements and stability is usually desirable” Cass Sunstein, *Legal Reasoning and Political Conflicts*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p.35; 54

⁸⁶⁸ Martin Wight, *Why is there no international theory?* In: H. Butterfield et Martin Wight (ed), *Diplomatic Investigations*, London, George Allen and Unwin, 1996, p. 19

⁸⁶⁹ Celso Albuquerque Mello, *Curso de Direito Internacional Público*, 13^e ed, Rio de Janeiro, Editora Saraiva, 2001, p. 43

⁸⁷⁰ Selon R.P. Anand, “Despite wide and glaring inequalities amongst States – in size of territory or population, economic prosperity or military strength, industrial development (...) the equality of States is one of the most familiar and frequently reiterated principles of modern international law. Indeed, equality is traditionally accepted and unimpeachable attribute of the State, an absolute and unquestionable principle upon which international law is based” R.P. Anand, *Sovereign equality of States in international law*, Recueil des cours, Volume 197, 1986, p. 52.

⁸⁷¹ Asbjorn Eide, *Introduction: mechanisms for supervision and remedial action* In: M. Weller (ed), *Universal Minority Rights: a commentary on the jurisprudence of international courts and treaty bodies*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 04

compréhension des États : “il y a certains problèmes qui ne peuvent pas être résolus par eux sans l'aide des autres membres de la société internationale.”⁸⁷²

Cette conviction fait s'établir ce qui est appelé associationnisme international ⁸⁷³ ou coopérationisme international. Ce mouvement peut être identifié dans la constitution et l'action de la Société des Nations et de la Cour Permanente de Justice Internationale juste après la fin de la Première Guerre Mondiale en ce qui concerne les droits des minorités⁸⁷⁴, mais il prend force et occupe une place importante avec l'apparition de l'Organisation des Nations Unies après la Seconde Guerre Mondiale.⁸⁷⁵

La deuxième guerre mondiale est l'un des facteurs qui ont contribué de façon décisive dans la réorganisation la société internationale. Devant les atrocités dans la violation des Droits Humains dans les États, l'idée, toujours contestée, que les individus sont la préoccupation et la responsabilité exclusive des pays où ils vivent, est sérieusement compromise. Le changement dans la perception du rôle de l'homme dans le droit international devient une nécessité⁸⁷⁶.

La consolidation de l'idée de personnalité juridique et la capacité de l'individu en tant que sujet de droit international devient un fait reconnu par le droit international et constitue, avec l'appréciation de l'homme, le plus grand héritage de la pensée internationale de la seconde moitié du XXe siècle.⁸⁷⁷

L'homme dans le sens de personne humaine, est considéré comme une partie intégrante de la société internationale et, par conséquent, il continue à défendre l'internationalisation des droits de l'homme. Selon Cançado Trindade, “le processus de généralisation de la protection internationale des droits humains,

⁸⁷² Celso Albuquerque Mello, *Curso de Direito Internacional Público*, 13^o ed, Rio de Janeiro, Editora Saraiva, 2001, p. 45

⁸⁷³ Dans les mots de Celso Albuquerque Mello, 2001, p.42

⁸⁷⁴ Gioglio Del Vecchio, La Société des Nations au point de vue de la philosophie du droit international. Recueil des cours, Volume 38, 1931, pp. 541-649 Pour plus de détails, voir: Ingrid Cyfer, *A proteção das minorias na Liga das Nações*, In: Liliana Jubilut, Alexandre Melo Franco Bahia et José Luiz Quadros de Magalhães (ed), *Direito à Diferença*, São Paulo, Editora Saraiva, 2013, p. 11

⁸⁷⁵ Sur le Nations Unis, voir: Philip C. Jessup, *To form a more perfect United Nations*, Recueil des cours, Volume 129, 1970, pp. 1-23

⁸⁷⁶ Antônio Augusto Cançado Trindade, The Saga of the emancipation of the individual from his own State: thoughts on the historical recovery of human person as subject of the law of nations, In: Diego Fernández Arroyo et Claudia Lima Marques, (ed) *Le droit International privé et le droit international public: um recontre necessária*, Asunción, Centro de Estudios de Derecho, Economía y Política, 2012, p. 317

⁸⁷⁷ Antônio Augusto Cançado Trindade, *International law for humankind : towards a new jus gentium (I): general course on public international law*. Recueil des cours, Volume 316, 2005, p.252

grâce à l'adoption d'instruments internationaux successifs et multiples de protection” a permis de cristalliser un idéal commun un ensemble de valeurs et préceptes fondamentaux, incarné dans un ensemble de règles juridiques avec un noyau de base de droits indérogeables et de reconnaissance internationale.⁸⁷⁸

Cette position de la centralité de l'homme dans le droit international n'était pas inconnue jusqu'à la fin de la Seconde Guerre. Dès 1927, N. Politis cité par Trindade, préconisait la reconnaissance de la personnalité juridique internationale des individus.⁸⁷⁹

Dans un texte important, Jean Spiropoulos affirmait que l'État n'est pas un idéal suprême soumis uniquement à sa propre volonté, une véritable fin en soi-même, mais plutôt un moyen de réaliser les aspirations vitales et les besoins des individus. Il est donc essentiel que l'être humain soit protégé contre les éventuelles violations des droits de son propre État. Pour l'auteur, une émancipation progressive de l'individu et la tutelle d'un État tout-puissant mèneraient à un développement positif des organisations internationales⁸⁸⁰.

L'inclusion tant désirée et aujourd'hui réalisée des individus dans le cadre de la société internationale et la construction d'un droit international des droits de l'homme, contribuent de façon décisive à un redimensionnement de la société internationale qui inclut l'individu comme une forme de subjectivité politique qui est non seulement régie par le droit international, mais est également protégée par lui.

Le droit international contemporain doit être donc compris, comme un droit qui a non seulement un rôle de régulation dans les relations internationales, mais aussi comme un instrument d'intervention possible dans les sociétés nationales et la société internationale, assurant la vie des individus et des peuples, leur droit à la liberté, à l'éducation, la santé, entre autres.⁸⁸¹

C'est à travers cette réalité politique et juridique que, par conséquent, “la question des minorités dans l'ordre international contemporain se pose précisément, dans ce contexte, sur et à travers cette architecture internationale qui,

⁸⁷⁸ Antônio Augusto Cancado Trindade, *Tratado de Direito Internacional dos Direitos humanos*. Volume I, 2^a ed, Porto Alegre, Sergio Fabris Editor, 2003, p. 81

⁸⁷⁹ N. Politis, *Les nouvelles tendances du droit international*, Paris, Librairie Hachette, 1927, pp. 76-77, 82-83 and 89-90.

⁸⁸⁰ Jean Spiropoulos, *L'individu et le droit international*, Recueil des cours, Volume 30, 1929, p.258, p.66

⁸⁸¹ Emmanuelle Tourme-Jouannet, *Le Droit International*, PUF, Paris, 2013, p. 71

d'une part, favorise l'État-nation souverain et, d'autre part, plus récemment, protège l'être humain.⁸⁸²

Cette protection des minorités exercées par le droit international a une connexion intime avec la théorie politique sur le thème. Le Multiculturalisme établit un dialogue fructueux avec le Droit international, et les propositions sont en grande partie absorbées par les formulateurs des normes internationales et transformées en droit. Nous verrons ci-dessous la relation de la théorie politique avec le droit international concernant les droits des minorités.

§2) Le multiculturalisme et les normes internationales

Selon Will Kymlicka, nous pouvons distinguer deux niveaux où le multiculturalisme a été mondialisé. Le premier est centré dans le discours politique. Au début, un important ensemble d'idées sur l'accommodement de la diversité culturelle a été diffusé par les réseaux internationaux d'information à travers les organisations non gouvernementales, des professeurs d'université, entre autres.

Cette circulation d'idées a permis de partager la connaissance des meilleures pratiques dans plusieurs pays, constituant ainsi un réseau de professionnels, y compris des avocats qui ont créé un espace de discussion sur ces thèmes délicats, tout en servant aussi de milieu pour former des bureaucrates, des éducateurs et tous les intéressés par le grand défi d'accommoder la diversité culturelle dans les États.⁸⁸³

Un deuxième moment correspond à la codification du multiculturalisme dans divers instruments juridiques et de soft law en identifiant un ensemble de normes de protection pour les minorités. Cette codification a été intense et a atteint des organismes mondiaux et régionaux. Les plus importantes organisations internationales, comme la ONU, l'Unesco, la OIT, la Banque Mondiale, le Conseil de l'Europe, l'Organisation des États Américains, ont créé des normes dont le thème principal était la préservation des droits des minorités culturelles.

⁸⁸² Roberto Vilchez Yamato, *A proteção das minorias na Ordem Internacional Contemporânea*, In: Liliana Jubilut, Alexandre Melo Franco Bahia et José Luiz Quadros de Magalhães (ed), *Direito à Diferença*, São Paulo, Editora Saraiva, 2013, p. 31

⁸⁸³ Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, New York, Oxford University Press, 2009, p.3

Pour certains, cependant, le droit international a commencé à valoriser les droits des minorités pour une question plus pragmatique: le maintien de la paix. Selon Jacob Levy, le droit international était préoccupé, tout d'abord et fondamentalement d'éviter les "dangers of violence, cruelty and political humiliations of the accompany ethnic pluralisme and ethnic politics".⁸⁸⁴ Cette préoccupation visait non seulement à promouvoir une vision plus pacifique de la diversité culturelle, mais surtout, le maintien d'un état où la société internationale ne verrait pas de répétitions de guerres ethniques comme celles précédemment observées.

Selon Thirlway, le droit international est clairement incliné à une solution multiculturelle. Il se montre contre toute possible violation du principe de l'intégrité territoriale et décourage la fragmentation des États. Cette position, dit l'auteur, "have nothing to do with the desirability or other wise of multicultural societies as such"⁸⁸⁵.

En somme, le droit international décourage la fragmentation de l'État, mais voit positivement l'adoption de politiques liées au multiculturalisme au sein des États.

De toute façon, quelles que soient les raisons, de nature plus pragmatique ou plus dogmatique, le fait est que la société internationale assume le multiculturalisme comme un de ses drapeaux politiques.

Pour une partie de la doctrine, le lien entre le droit international et le multiculturalisme est ombilical ⁸⁸⁶ et, "indeed, multiculturalism and cultural diversity are "raison d'être" for the existence of international law, because without cultural diversity there is no need for international law".⁸⁸⁷

Même l'Assemblée Générale de la ONU reconnaît que les valeurs communes adoptées par la Charte de l'organisation, tels que la liberté, l'égalité, la solidarité, la tolérance et le respect pour la nature⁸⁸⁸, "rejected an antagonistic

⁸⁸⁴ Jacob Levy, *The Multiculturalism of Fear*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 19

⁸⁸⁵ Hugh Thirlway, *Reflections on Multiculturalism and International Law*, In: Sienho Yee and Jacques-Yvan Morin, *Multiculturalism and International Law*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2009, p.102.

⁸⁸⁶ Dans ce sens, voir: Gaetano Arangio-Ruiz, *The normative role of the General Assembly of the United Nations and the Declaration of Principles of Friendly Relations*, Recueil des cours, Volume 137, 1972, pp. 419-742

⁸⁸⁷ Johannes van Aggelen, *The Shift in Perception of Multiculturalism at the UN since 1945*, In: Sienho Yee and Jacques-Yvan Morin, *Multiculturalism and International Law*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2009, p.170.

⁸⁸⁸ UN doc. A/55/L.2, adopté en 8 September 2000.

vision of a world according to which the different ethnic and cultural groups in their quest for power are driven to engage in ideological and physical battles instead of furthering a common project of peaceful coexistence and survival for humankind in its entirety".⁸⁸⁹

Par conséquent, le respect de la diversité culturelle doit être considéré comme un grand progrès ; il doit être valorisé et véritablement accepté comme une caractéristique qui enrichit notre société. Le droit international a donc un rôle crucial dans la formation des normes qui contribuent à la formation d'un monde multiculturel harmonieux, où la richesse de la diversité devrait être valorisée. La préservation et la promotion de la tolérance, le pluralisme et le respect du droit international vont produire, par conséquent, des sociétés plus inclusives⁸⁹⁰.

Cependant, il est important de souligner que la plupart des Déclarations et Conventions n'avait pas de force exécutoire, ce qui a empêché que les groupes minoritaires et les individus puissent déclencher une Cour internationale pour obliger leurs gouvernements à se conformer aux règlements adoptés précédemment. Cette réalité, à son tour, n'a pas empêché que les Etats soient de plus en plus surveillés par l'opinion publique internationale afin de mettre en pratique un ensemble normatif de protection.⁸⁹¹

Ce double processus rapporté par Kymlicka, d'abord établi par des discussions entre des chercheurs internationalement reconnus sur le thème, formulant les meilleures pratiques que les États doivent poursuivre, conduit à un redimensionnement de conceptions jusqu'alors consensuelles dans le droit international comme la souveraineté, la citoyenneté et la nationalité. Aujourd'hui, elles sont l'objet d'une nouvelle perception de ses sens et abandonnent leurs caractéristiques originales ; elles sont réinterprétées de façon cohérente avec la perspective multiculturelle.⁸⁹²

⁸⁸⁹ Christian Tomuschat, *International law: ensuring the survival of mankind on the eve of a new century: general course on public international law*, Recueil des cours, Volume 281, 1999, p.55

⁸⁹⁰ Antônio Augusto Cançado Trindade, *International law for humankind: towards a new jus gentium (I) : general course on public international law*. Recueil des cours, Volume 317, 2005, p. 257

Dans le même sens, voir: Johannes van Aggelen, *Developing a Universal Juridical Conscience: Trindade Offers a viable agenda for 21st Century*, Case Eastern Reserve Journal of International Law, vol 37, n°1, 2005, p. 41-48.

⁸⁹¹ Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, New York, Oxford University Press, 2009, p.4

⁸⁹² Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, New York, Oxford University Press, 2009, p.5

Nous considérons que, dans le sillage de Kymlicka, cette proposition de codification internationale de bonnes pratiques internes d'accommodement de la diversité culturelle agit comme une extension de la lutte pour l'affirmation des droits de l'homme. Il s'agit d'un processus naturel de prolongation d'une série de demandes qui font partie de la dignité de toute personne qui, sous peine de perdre son autonomie, a besoin d'un ensemble de normes du point de vue national et international afin de préserver sa particularité culturelle.

Il est évident que cette position n'est pas partagée par tous. Pour Patrick Macklem, par exemple, les droits des minorités culturelles peuvent certes protéger certaines caractéristiques de la dignité humaine, mais , “ they possess the capacity to divide people into different communities, create insiders and outsiders, put ethnicity against ethnicity, and threaten the universal aspirations that inform the dominant understanding on the field”.⁸⁹³

Patrick Macklem considère ainsi qu'il y a des ambiguïtés dans le statut juridique international des minorités. Cette ambivalence se manifeste d'abord lorsque les intérêts des minorités considèrent comme des droits des caractéristiques qui peuvent être considérées comme faisant partie de l'ensemble de l'identité humaine, comme la liberté d'expression et association ainsi comme l'affiliation culturelle, religieuse et linguistique.

Une deuxième ambivalence résiderait dans la protection du droit de l'individu à plaider contre la communauté dont elle fait partie. La troisième ambivalence serait que, en faisant des hypothèses qui sont universelles et individualistes, les droits des minorités protégeraient certaines activités qui ont des dimensions ni universelles ni collectives. La quatrième ambivalence consisterait dans le fait que les droits civils “fit more comfortably with a universal account of the field occasionally protect interests characteristically associated with minority status”.⁸⁹⁴

Alain Finkelkraut, cité par Kymlicka, comprend cette internationalisation comme un abandon dangereux de l'universalisme des Lumières pour un relativisme culturel. Pour le français, l'Organisation des Nations Unies, fondée sur des idées universelles des Lumières européennes, parle maintenant en faveur d'un

⁸⁹³ Patrick Macklem, *Minority Rights in International Law*, Legal Studies Research Series, n 08-19, 2008, p.2

⁸⁹⁴ Patrick Macklem, *Minority Rights in International Law*, Legal Studies Research Series, n 08-19, 2008, p.6

préjugé culturel qui fait partie d'une croyance dans laquelle les nations, les peuples et les cultures ont des droits qui sont supérieures à ceux de l'homme.⁸⁹⁵

L'argument du philosophe français, bien sûr, ne considère pas que la plupart des normes internationales qui impliquent le droit de minorités ou l'identité culturelle sont unanimes pour affirmer que les normes appelées « multiculturelles » ne peuvent en aucun cas heurter les droits humains des individus impliqués.⁸⁹⁶

Comme nous pourrions démontrer plus tard, avec l'analyse des textes juridiques, et comme le souligne les chercheurs qui abordent le thème, chaque déclaration ou convention sur le thème converge vers la même position que les droits des minorités ou autochtones “are inseparable part of a larger human rights framework, and operate within its limits”.⁸⁹⁷

En ce sens, une mise en garde importante doit être faite. Les normes du droit international qui se préoccupent de l'accommodement de la diversité culturelle sont essentiellement des normes libérales. Dans leur totalité, elles sont principalement engagées dans la préservation de principes libéraux dans leur noyau, comme la liberté individuelle et l'égalité.⁸⁹⁸

Cette connexion avec le libéralisme, à son tour, n'est pas identifiée seulement dans des normes spécifiques du droit des minorités. Le droit international, dans son ensemble, a une dimension sociale libérale qui est historique et ne peut pas être négligée.

En ce sens, Koskeniemi affirme que l'argument du droit international est construit sur des idées qui sont pluralistes et individualistes et qui sont associées à la doctrine politique libérale⁸⁹⁹

⁸⁹⁵ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Paris, Éditions Gallimard, 1987, p.128

⁸⁹⁶ Selon UN “The fundamental pillar of human rights and minority legal protection are the principles of non-discrimination and equality which constitute the basis of all core human rights treaties. They apply to everyone in relation to all human rights and freedoms and prohibit discrimination on the basis of a list of non-exhaustive categories such as race, colour, religion, language, nationality and ethnicity. Through respect for these two principles, the enjoyment of many human rights can be secured, including the right to effective participation in decision-making by minorities and in particular minority women.” Voir: <http://www.ohchr.org/EN/Issues/Minorities/Pages/introduction.aspx>

⁸⁹⁷ Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, New York, Oxford University Press, 2009, p.7

⁸⁹⁸ Pour plus de détails, voir: Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993

⁸⁹⁹ Martti Koskeniemi, *From Apology to Utopia: The Structure of International Legal Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.156

Il suffit d'analyser les principes fondamentaux du droit international pour comprendre que tous ont des fins libérales comme objectifs. Des idées comme la neutralité du droit international, l'égalité et le respect du pluralisme des États sont devenues des courants dans la construction juridique internationale peu de temps après le processus de décolonisation, remplaçant la philosophie de la supériorité civilisationnelle, qui marquaient un moment et qui le transformaient en instrument de refus de la reconnaissance, de discrimination et de domination.⁹⁰⁰

Même si les auteurs classiques de la théorie politique libérale n'ont montré aucun intérêt particulier au droit international, la plupart d'entre eux ont trouvé nécessaire d'aborder un certain point sur le thème. En général, ils ont adopté une certaine analogie nationale, en supposant que les principes qu'ils considéraient valides pour les relations entre les individus dans les États pourraient, d'une manière générale, être appliqués dans les relations entre les États.⁹⁰¹

Rawls suggère en ce sens que cette négligence peut être le résultat du succès réalisé par ces auteurs qui sont capables de transformer et réformer leur système politique national, tandis que la plus grande partie du système international resterait inchangé.⁹⁰²

Nombreux, cependant, sont ceux qui considèrent la participation de ces auteurs comme primordiale dans la construction de la pensée internationale. Hobbes est considéré ainsi par la majorité des historiens de la pensée politique

⁹⁰⁰ Emmanuelle Tourme- Jouannet, *Le Droit international libéral-providence: Une histoire du droit international*, Bruxelles, Bruylant, 2011, p. 73

Selon la Déclaration relative aux principes de droit international touchant les relations amicales et la coopération entre États: Le principe de l'égalité souveraine des États.

Tous les États jouissent de l'égalité souveraine. Ils ont des droits et des devoirs égaux et sont des membres égaux de la communauté internationale, nonobstant les différences d'ordre économique, social, politique ou d'une autre nature.

En particulier, l'égalité souveraine comprend les éléments suivants :

- a) Les États sont juridiquement égaux;
- b) Chaque État jouit des droits inhérents à la pleine souveraineté;
- c) Chaque État a le devoir de respecter la personnalité des autres États;
- d) L'intégrité territoriale et l'indépendance politique de l'État sont inviolables;
- e) Chaque État a le droit de choisir et de développer librement son système politique, social, économique et culturel;
- f) Chaque État a le devoir de s'acquitter pleinement et de bonne foi de ses obligations internationales et de vivre en paix avec les autres États

Texte disponibles sur: [http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=A/RES/2625\(XXV\)&Lang=F](http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=A/RES/2625(XXV)&Lang=F)

Pour avoir plus de détails sur L'impérialisme et le droit international, voir: E. Jouannet et Helene Ruiz Fabri, *Impérialisme et droit international en Europe et aux États Unis*, Paris, Ed. de la Société de législation comparée, 2007.

⁹⁰¹ Antony Carter, *Liberalism's Dangerous Supplements: Medieval Ghosts of International Law*, Michigan Journal Of International Law, n°13, 1991, p. 161-171

⁹⁰² David Armitage, *Foundations of Modern International Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p.86

comme le premier théoricien moderne de l'État souverain⁹⁰³. Même si une grande partie de ses écrits sur “Law of nations” a été produite de forme dispersée et concise, les chercheurs le considère comme l'auteur qui a créé la division entre “l'interne” et l’“externe” des États et qui mène à une distinction également qualifiée « d'Hobbesienne », “between the internal realm of positive law and the external realm governed by the law of nature and nations”.⁹⁰⁴

Locke, également, croyait que les normes des États devraient se trouver dans la loi de la nature. El avait, selon Armitage, des idées très différentes de Hobbes, adoptant une vision presque progressiste dans le champ des relations internationales.⁹⁰⁵

Il prétendait que la loi naturelle libérale qui serait de la responsabilité des États avait deux caractéristiques. La première affirmait que les États, ainsi que les individus, sont dans une position d'égalité, de liberté et d'indépendance les uns vis-à-vis des autres. Une deuxième caractéristique exprimée par Locke, aide les États à coordonner leurs actions afin d'éviter le danger qu'il y a dans des relations qui ne sont pas réglementées.⁹⁰⁶

Plus tard, les théoriciens libéraux modernes, comme Hart et Rawls, ont aussi discuté le thème de la relation entre les États. Hart, par exemple, était préoccupé avec la nature du droit international. Ses doutes portaient sur “ « la conception du droit considérée comme une question fondée essentiellement sur des menaces et confrontant la nature des règles du droit international avec celle du droit interne”⁹⁰⁷. Hart a aussi émis des doutes sur la “croyance obscure que les États sont fondamentalement incapables d'être soumis à des obligations juridiques”. Dans son analyse, le théoricien a soutenu que ceux qui nient le droit international ou au contraire, ceux qui le défendent, soutiennent en réalité leurs arguments sur la question de l'existence de sanctions..⁹⁰⁸

⁹⁰³ Quentin Skinner, *Visions of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p.413

⁹⁰⁴ David Armitage, *Foundations of Modern International Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p.73

⁹⁰⁵ Armitage, 2013, p.79

⁹⁰⁶ Martii Koskenniemi, *From Apology to Utopia: The Structure of International Legal Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.91

⁹⁰⁷ Herbert L.A. Hart, *O Conceito de Direito*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p.232

⁹⁰⁸ Martii Koskenniemi, *From Apology to Utopia: The Structure of International Legal Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.93

Rawls quant à lui, en matière de droit international, semble avoir été influencé par moments par les œuvres de Hobbes et de Locke ⁹⁰⁹. Le travail de Rawls visait à construire un argument qui légitimait la justice entre les États en trouvant un contrat hypothétique entre eux. Pour l’auteur, les principes que les États choisiraient dans une situation, placée sous le “voile de l’ignorance”, pour eux et pour les autres États, seraient nécessairement ceux qui viseraient à assurer l’égalité et l’indépendance. ⁹¹⁰

Le choix est logique dans la mesure où Rawls part du principe que le droit qui régule les relations entre les États est le résultat d’une question posée par les sociétés libérales du “comment » elles doivent se conduire vis-à-vis des autres sociétés à partir du point de vue de leurs propres opinions politiques.” ⁹¹¹

Quoi qu’il en soit, nous pouvons affirmer que les structures des idées sur le droit international sont d’un même niveau terminologique. Il est évident que en favorisant la souveraineté, l’ordre international existe pour protéger la liberté et renforcer les intérêts des États. Il est clair que l’égalité souveraine est avant tout une prémisses fondamentalement libérale. ⁹¹²

Alain Finkelkraut, en affirmant que les normes internationales négociées dans le cadre des organisations internationales sont une expression du relativisme culturel, semble (ou fait semblant d’) ignorer que le fondement politique et philosophique de chacune d’elles est d’abord le libéralisme, où la liberté et l’autonomie individuelle sont des éléments clés pour la formulation et l’exécution d’un plan de vie qui nécessite des droits et des libertés pour assurer la possibilité d’organiser une vie autonome ⁹¹³.

Comme nous avons déjà souligné, en particulier dans sa partie consacrée à la question de la diversité culturelle, le libéralisme s’exprime à travers le multiculturalisme libéral de Will Kymlicka. Celui-ci, à son tour, a influencé de manière décisive le débat qui a atteint les organisations internationales. ⁹¹⁴

⁹⁰⁹ David Armitage, *Foundations of Modern International Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p.87

⁹¹⁰ Fernando R. Téson, *A Philosophy of International Law*, Oxford, Westview Press, 1998, p.105

⁹¹¹ John Rawls, *Direito dos Povos*, São Paulo, Martins Fontes, 2004, p.159

⁹¹² Martti Koskeniemi, *From Apology to Utopia: The Structure of International Legal Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.94

⁹¹³ John Rawls, *Teoria da Justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 2008, p.634

⁹¹⁴ Will Kymlicka, *Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst*, *Constellations*, Volume 4, Issue 1, pages 72–87, 1997

Cependant, l'auteur français n'est pas le seul à faire des observations sur le droit international et le multiculturalisme. Plusieurs critiques ont été tissées sur le même thème. Certains se demandent, par exemple, si la responsabilité de la société internationale ne pourrait pas être engagée lorsqu'elle à imposer des modèles idéalisés, notamment des modèles libéraux démocratiques du multiculturalisme dans certaines parties du monde où ils seraient inappropriés, dans la mesure où ils ne prennent pas en compte des modèles locaux de coexistence ethnique qui seraient essentiellement a- libéraux.

D'autres critiques, également, questionnent si la communauté internationale ne serait pas trop disposée à accepter des accords afin d'éviter des guerres civiles, même si cela signifiait la collaboration avec des dictateurs qui mettraient en risque des droits comme les libertés individuelles et l'égalité.⁹¹⁵

Pour Jane Boulden et Will Kymlicka, une grande partie de la critique se perd, puisque souvent l'objet des observations ne se fait que dans une petite partie du grand ensemble qui est la communauté internationale. Selon les auteurs, nous devons reconnaître que la communauté internationale est beaucoup plus hétérogène que les critiques veulent admettre et que, précisément parce qu'elle est composée de différents acteurs avec des intérêts et des motivations très différents, les organisations impliquées dans normes internationales ont différentes façons d'interpréter et de s'occuper des causes et des recours pour les conflits portant sur des questions liées à la diversité culturelle.

En ce sens, il est impossible de déterminer une loi universelle unique ou une formule miraculeuse et rigide lorsque nous analysons les normes internationales relatives à l'accommodement de la diversité culturelle. Au contraire, nous pouvons identifier un ensemble de possibilités, de tactiques, de motivations et d'effets qui viennent des acteurs internationaux.⁹¹⁶

Dans cet ensemble de divers textes créés par la société internationale à travers ses organisations, le terme « multiculturalisme » est rarement utilisé. Il y a un grand groupe d'expressions qui remplacent le mot : “Protection et promotion de la diversité culturelle”, “protection et promotion des langues minoritaires et régionales”, “protection et promotion des droits des personnes appartenant à des

⁹¹⁵ Jane Boulden et Will Kymlicka, (ed) *International Approaches to Governing Ethnic Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2014. p. 10

⁹¹⁶ Idem, 2014, p. 12

minorités nationales, ethniques, religieuses ou linguistique” et le droit de “reconnaître, accommoder, promouvoir et renforcer le rôle de la population autochtone” ou le devoir de “d’autonomiser la population autochtone et ses communauté” sont, entre autres, les expressions utilisées par les normes internationales pour aborder le thème.

Le mot multiculturalisme étant un “paravent” qui peut faire l’objet d’incompréhensions terminologiques, c’est exactement pour cela que de nombreux textes internationaux choisissent d’être précis dans leurs normes ou adoptent l’expression « droits de minorités ».⁹¹⁷

Cependant, nous pouvons éviter des erreurs d’interprétation, dans la mesure où nous avons déjà établi que le concept philosophique de minorités adopté par le multiculturalisme libéral comme norme, les droits de minorités culturelles, renvoient ici aux droits des différents groupes ethnoculturels, notamment les immigrants, les minorités nationales et les autochtones.

De même, pour les Nations Unies, “The term minority as used in the United Nations human rights system usually refers to national or ethnic, religious and linguistic minorities, pursuant to the United Nations Minorities Declaration. All States have one or more minority groups within their national territories, characterized by their own national, ethnic, linguistic or religious identity, which differs from that of the majority population”.⁹¹⁸.

En fait, ce groupe d’instruments internationaux veut diffuser un mouvement provenant des organisations internationales afin de promouvoir une forme spécifique de multiculturalisme, le multiculturalisme libéral et les solutions trouvées par ces organisations.

Même si nous pouvons trouver d’autres terminologies, comme droits des minorités, politiques de la diversité, interculturalisme, droits culturels ou citoyenneté différenciée, les normes trouvées dans les textes internationaux sont, tout d’abord, engagées exactement sur les valeurs libérales de la liberté, de l’égalité et de la démocratie. Toutes ces normes ont les mêmes revendications soulevées par le multiculturalisme libéral, “that policies of recognizing and

⁹¹⁷ Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, New York, Oxford University Press, 2009, p.18

⁹¹⁸ <http://www.ohchr.org/EN/Issues/Minorities/Pages/internationallaw.aspx>

accommodating ethnic diversity can expand human freedom, strengthen human rights, diminish ethnic and racial hierarchies, and deepen democracy”.⁹¹⁹

Dans le sillage de Will Kymlicka, nous croyons que l'adoption du multiculturalisme libéral par les instruments internationaux peut en fait contribuer à une meilleure réalisation de la liberté, de l'égalité et de la démocratie. Toutefois, son adoption n'est pas sans risques. Des questions sur la nature des groupes concernés, les types de politiques adoptées et les questions sous-jacentes doivent être considérées par les acteurs politiques internationaux. Pour réaliser de futures propositions politiques, il est essentiel d'assumer qu'il existe une complexité inhérente à la question.

Une des constatations que nous devons soulever est l'accueil plutôt froid des pays marqués par le post colonialisme et le post communisme. Même si plusieurs de ces pays ont adopté des politiques avec cet esprit, la majorité a fait cette option sous la pression des organisations internationales et non pas parce qu'ils étaient convaincus des avantages et les mérites de l'argument multiculturelle libérale.⁹²⁰

Judith Kelley, dans ce même sens, soutient dans un travail intéressant, que la plupart des pays post-communistes n'ont adopté des politiques multiculturelles libérales qui favorisaient la protection des minorités que lorsqu'ils étaient sous la pression de l'OTAN et de l'Union Européenne qui menaçaient de les empêcher de faire partie de leurs organisations.⁹²¹

Ici, il est important de souligner que la diffusion internationale du multiculturalisme ne sera productive que lorsque les organismes internationaux comprendront les origines de scepticisme impliquant le thème dans de nombreux pays. Il y a entre les différentes sociétés une résistance aux propositions du multiculturalisme libéral, car les idées comme le tribalisme en Afrique et en Asie ou le nationalisme ethnique dans les anciens pays communistes persistent comme les meilleurs modèles.

Il est évident que ce point de vue n'ouvrira pas les portes à un modèle libéral de tolérance, à moins qu'un travail de conviction profonde soit effectué

⁹¹⁹ Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, New York, Oxford University Press, 2009, p.18

⁹²⁰ Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, New York, Oxford University Press, 2009, p.20

⁹²¹ Judith Kelley, *Ethnic Politics in Europe: The Power of Norms and Incentives*, Princeton, Princeton University Press, 2004

avant. Pour cela, il est indispensable d'utiliser l'école et des médias locaux avec des valeurs de tolérance, la promotion d'un dialogue et la compréhension interculturelle pour promouvoir de nouvelles idées.

Il est nécessaire une prise de conscience des sociétés qui composent les États pour montrer qu'il y a un certain nombre d'identités qui sont fluides, multiples et qui se superposent l'une de l'autre pour prendre la place de la vieille conception binaire qui met la diversité culturelle dans une équation "nous contre eux".⁹²² La simple adoption de traités internationaux des pays encore enracinés dans ces constructions est évidemment inefficace.

Quoi qu'il en soit, il est important de noter que les restrictions adoptées par plusieurs pays pour le multiculturalisme libéral ne sont pas seulement liées à des questions de xénophobie ou de préjugé. Le multiculturalisme libéral comporte des risques et des coûts qui sont souvent la raison de la résistance de nombreux États.

L'adoption d'une politique multiculturelle propose des défis aux formes traditionnelles de la compréhension de chaque culture et questionne leur l'identité politique. En même temps, les politiques libérales qui s'occupent de la diversité culturelle ont des implications potentielles pour le processus de démocratisation, de développement économique et de promotion des droits humains, atteignant aussi les questions qui impliquent la géopolitique.

Prendre la position du multiculturalisme libéral dans les relations ethniques au sein des États, signifie accepter de courir des risques réels qui peuvent modifier les relations de pouvoir interne des États.

Pour Will Kymlicka, la société internationale indique la conscience du potentiel de la profondeur que les changements sociaux intégrés dans les politiques multiculturelles peuvent atteindre. En conséquence, de nombreuses stratégies actuelles de la société internationale à la propagation du multiculturalisme libéral sont considérées comme parfois naïves, parfois autoritaires, voire dangereuses par de nombreux pays.⁹²³

Une diffusion réussie de multiculturalisme libéral demande une meilleure compréhension de la complexité que le projet d'accommodement multiculturel propose, les conditions sociales et politiques qui peuvent soutenir les différents

⁹²² Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, New York, Oxford University Press, 2009, p.20

⁹²³ Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, New York, Oxford University Press, 2009, p.21

modèles de relations entre les minorités et les États, et de quelle manière ces conditions peuvent être modifiées à travers le temps et l'espace.

Il est essentiel de comprendre que tant le discours politique du multiculturalisme libéral comme les normes internationales qui assurent la protection des droits des minorités doivent être fondées sur une sociologie politique plus réaliste. Cette constatation ne sera pas seulement “require changes not only in the way liberal multiculturalisms described and promoted internationally, but also in our expectations about what forms or aspects of liberal multiculturalism are genuinely appropriate and relevant in different parts of the world.”⁹²⁴

Ces difficultés constituent une partie naturelle d'un processus complexe à la fois au sein des réalités de l'État et dans le droit international. L'expansion du débat politique sur l'accommodement de la diversité culturelle est un gain réel dans la construction de politiques internes concernées par le thème. Ses défis doivent être relevés par la communauté internationale avec soin et dialogue. Chaque État connaît des réalités très différentes et de graves problèmes qui doivent être mieux observés.

Le cadre théorique du multiculturalisme libéral, bien sûr, ne peut pas être la meilleure solution pour tous les États de la société internationale. Des solutions plus efficaces sont toujours les bienvenues. La communauté internationale ne peut pas fermer les yeux sur toute proposition constructive.

Quoi qu'il en soit, le fil directeur de toutes ces initiatives est la préoccupation de construire des directives juridiques qui permettent à l'individu l'exercice d'une vie autonome au sein de son territoire étatique.

Même s'il y a plusieurs instruments internationaux qui s'en préoccupe, le fait est qu'ils partagent entre eux un engagement à l'idée que la diversité doit être considérée comme une caractéristique normale et naturelle des sociétés contemporaines, où les identités des minorités ou des autochtones doivent être reconnues et « accommodées » puisqu'elles ressortent des droits humains et que la mobilisation politique et démocratique à la recherche de ces droits est légitime.⁹²⁵

⁹²⁴ Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, New York, Oxford University Press, 2009, p.22

⁹²⁵ Jane Boulden, Will Kymlicka (ed), *International Approaches to Governing Ethnic Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2014. p. 10

Certaines de ces Déclarations, Traités et Conventions ont contribué de manière significative, même paradigmatique, à la poursuite de cet objectif important. Pour cette condition, ils sont un élément fondamental pour une étude sur le thème. L'application du multiculturalisme par le droit international est dès lors ce qui nous occupera maintenant pour la compréhension juridique du phénomène du multiculturalisme.

6

La Réception du multiculturalisme par le droit international

Comme nous l'avons déjà affirmé, la participation de la société internationale a été une étape essentielle dans l'expansion des droits fondamentaux des minorités culturelles.

Depuis les Ligues des Nations, la communauté internationale essaie de mettre en œuvre des normes qui ont les minorités culturelles comme objet de protection internationale. Malheureusement, ces tentatives ont politiquement échoué.

Dans les années entre les deux guerres, les minorités qui étaient l'objet de l'attention du droit international étaient essentiellement celles qui sont appelées minorités nationales. Dans un moment historique plus proche, nous pouvons inclure dans ces minorités, les minorités ethniques, linguistiques et religieuses qui ne composent pas nécessairement un "État dans un État".⁹²⁶

Cela ne signifie pas que l'adjonction de ce nouvel acteur, n'ait pas rencontré de difficulté pour composer des normes internationales d'une portée universelle suffisant. Il y a toujours eu de grandes difficultés et ce n'est qu'avec la fin de la Seconde Guerre que nous pouvons voir une tentative de structurer la société internationale à l'égard de ces groupes.

Cette réorganisation est principalement le résultat de l'adoption par la société internationale de la primauté des droits de l'homme et la profonde reconnaissance des droits fondamentaux de l'individu. C'est cette primauté qui soutient la nouvelle organisation internationale et qui reprend les discussions sur les plus divers aspects qui a été abandonnée à la fin de la Ligue des Nations.

C'est avec la reconnaissance de l'individu et la création de l'ONU que le thème des minorités culturelles est remis dans l'agenda du débat international. Et il y a eu beaucoup de progrès. Nous pouvons observer ces dernières années, que le concept de minorité a été considérablement développé dans la théorie de l'État et dans la pratique des États.

⁹²⁶ Felix Ermacora, *The Protection of Minorities before the United Nations*, Recueil des cours, volume 182, 1983, p. 257.

Pour protéger l'identité de ces groupes, nous avons actuellement un organisme juridique international qui exige un rôle actif de l'État et qui doit agir positivement afin de soutenir les institutions de minorités culturelles pour mieux promouvoir leur intégration sociale dans les États.⁹²⁷

La constitution de l'Organisation des Nations Unies, étape importante (**Section 1**), ainsi que la participation et la contribution des autres organisations internationales et régionales (section 2) feront l'objet de ce chapitre.

Section1 - Les instruments de protection internationale

La contribution de divers instruments internationaux pour le débat sur le multiculturalisme a démontré une étape importante pour l'étude de la diversité culturelle.

Selon la majorité des chercheurs, cette expansion, résultat d'un large débat fait par la société internationale, a contribué pour donner une grande force au thème au sein des États du monde.

Le résultat de ce processus, avec une notable approche entre le droit et la théorie politique, présente un certain nombre de normes d'une grande valeur juridique et symbolique qui sera l'objet de nos prochains paragraphes .

§1) La contribution générale des Nations Unies

C'est en 1945, plus précisément le 26 juin, que la société internationale qui, à ce moment, n'était représentée que par 50 pays, parmi eux le Brésil et la France, choisit d'inaugurer une nouvelle phase entre les relations internationales et le droit⁹²⁸.

En établissant cette première convention internationale, l'Organisation des Nations Unies engage ses idées principales et ses objectifs communs en déterminant un ensemble de principes qui serviront à fonder les relations entre les

⁹²⁷ Karl Zemanek, *The legal foundations of the international system: general course on public international law*, Recueil des Cours, Volume 266, 1997, p. 19

⁹²⁸ La Charte des Nations Unies a été signée à San Francisco le 26 juin 1945, à la fin de la Conférence des Nations Unies pour l'Organisation internationale, et est entrée en vigueur le 24 octobre 1945. Le Statut de la Cour internationale de Justice fait partie intégrante de la Charte.

États modernes, afin d'établir une paix durable, mais aussi afin une pratique de tolérance pour le progrès économique et social de tous les peuples.

Parmi ces résolutions on trouve la “foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité de droits des hommes et des femmes, ainsi que des nations, grandes et petites”⁹²⁹.

L'homme devient le principal objectif de la communauté internationale. La principale organisation internationale après la Seconde Guerre mondiale avait comme mission, non seulement de sauvegarder la dignité de l'individu, si violée par les événements récents, mais aussi de la promouvoir en prenant l'égalité comme un axe de référence.

Pour atteindre ce but ambitieux, l'un de ses objectifs était de “Réaliser la coopération internationale en résolvant les problèmes internationaux d'ordre économique, social, culturel, intellectuel ou humanitaire, en développant et en encourageant le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinctions de race, de sexe, de langue ou de religion.”⁹³⁰

Pour cela, la Charte des Nations Unies a établi que le Conseil Économique et Social⁹³¹ soit responsable du respect des principes et des objectifs fixés par la Charte. Le conseil devrait “faire des recommandations en vue d'assurer le respect effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous.”⁹³²

Mais la protection de la dignité de l'individu et de ses droits fondamentaux n'a jamais été facile. Pour que ces mécanismes de surveillance des droits humains deviennent effectivement réalité, il était essentiel d'établir des normes internationales qui pourraient guider les États. En 1946, le Conseil a établi à travers la constitution de la Commission des Droits de l'homme “la construction institutionnelle du système des droits humains comme une étape préalable à

⁹²⁹ Préambule Charte Nations Unies: <http://www.un.org/fr/documents/charter/preamb.shtml>

⁹³⁰ Article 1 (3) Charte Nations Unies: <http://www.un.org/fr/documents/charter/chap1.shtml>

⁹³¹ Les Fonctions de le Conseil sont dans le article 62 e sont:

“Le Conseil économique et social peut faire ou provoquer des études et des rapports sur des questions internationales dans les domaines économique, social, de la culture intellectuelle et de l'éducation, de la santé publique et autres domaines connexes et peut adresser des recommandations sur toutes ces questions à l'Assemblée générale, aux Membres de l'Organisation et aux institutions spécialisées intéressées.

Il peut, sur des questions de sa compétence, préparer des projets de convention pour les soumettre à l'Assemblée générale.

Il peut convoquer, conformément aux règles fixées par l'Organisation, des conférences internationales sur des questions de sa compétence.”

⁹³² Article 62 (2)

l'élaboration de normes internationales pour la conduite des États dans ce champ.”⁹³³

La Commission des Droits de l'homme de l'ONU a été créée dans ce contexte. Dans l'organigramme du Conseil Économique et Social, la Commission avait comme objectif d'atteindre les buts établis et formalisés par la Charte de l'ONU⁹³⁴. Sa principale fonction était précisément de produire un texte initial qui soit la base de la Déclaration Universelle des Droits de l'homme.⁹³⁵

Selon Donnely, la Commission aurait été depuis 1946 la principale enceinte pour la négociation sur les Droits de l'Homme où seules les situations d'importantes et systématiques violations étaient appréciées. Selon l'auteur, la Commission n'a jamais eu l'intention d'avoir un “enforcement powers, let alone the capacity to stop human rights violation before they occurred”. D'autre part, en ce qui concerne la promotion, elle sert particulièrement comme une source d'information et de publicité des pratiques des droits humains dans le monde entier.⁹³⁶

En 2006, la commission a été remplacée par le Conseil des Droits de l'homme. Selon Belli, à la fin de ses travaux, la Commission a pris congé de forme discréditée. Pour l'auteur, l'Assemblée Générale des Nations Unies a considéré que la Commission “s'était dissipée face à la politisation excessive et avait perdu l'autorité et la légitimité”⁹³⁷. Un nouveau Conseil surgit qui n'est plus lié au Conseil Économique et Social, mais à l'Assemblée Générale.⁹³⁸

Malgré l'échec de certaines initiatives, en abordant dans leurs premiers textes la valeur et le respect aux droits fondamentaux, la valeur de la race, de la langue, de la religion et la résolution des problèmes internationaux d'ordre culturel

⁹³³ Benoni Belli, *A politização dos Direitos Humanos: O Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas e as resoluções Sobre Países*, São Paulo, Perspectiva, 2009, p. 35

⁹³⁴ Resolution E/RES/9 (II) de 21 Juin de 1946

⁹³⁵ Selon les Nations Unies, “In 1947, where the Commission on Human Rights met for the first time, its sole function was to draft the Universal Declaration of Human Rights. That task was accomplished within a year and the Declaration was adopted by the General Assembly on 10 December 1948 (since then 10 December is celebrated annually as “human rights day”).” Plus de détails, voir: <http://www2.ohchr.org/english/bodies/chr/further-information.htm>

⁹³⁶ Jack Donnely, *Universal Human Rights: In Theory and Practice*, 2^o ed, Ithaca, Cornell University, 2003, p.129

⁹³⁷ Benoni Belli, *A politização dos Direitos Humanos: O Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas e as resoluções Sobre Países*, São Paulo, Perspectiva, 2009, p. 2, .

⁹³⁸ André Ramos Tavares, *Processo Internacional De Direitos Humanos*, 4^a ed, São Paulo, Saraiva, 2015, p. 113

et social, les Nations Unies établissent une nouvelle norme internationale dans les relations entre États.

Cette disposition louable de l'ONU peut être interprétée comme base initiale de la protection des minorités dans le système international.⁹³⁹ Toutefois, la question des minorités n'a pas été exposée expressément dans les principaux textes de l'organisation internationale. Tant la Déclaration Universelle des Droits de l'homme que la Charte des Nations Unies ont gardé le silence sur la question.⁹⁴⁰

La position de l'ONU jusqu'à présent était de ne pas faire face à une disposition spécifique sur le sujet dans sa déclaration universelle. Son action était réduite à l'émission d'une Résolution, celle du numéro 217, qui avait pour objet la question des minorités. La résolution fait référence à l'universalité de la déclaration des droits de l'Homme et souligne que les Nations Unies ne peuvent pas être indifférentes à la question des minorités, même si ce thème est un objet complexe et délicat, et qu'une solution uniforme difficile.

⁹³⁹La Charte a également abordé indirectement le sujet dans les articles suivants "Article 13

L'Assemblée générale provoque des études et fait des recommandations en vue de :

b. développer la coopération internationale dans les domaines économique, social, de la culture intellectuelle et de l'éducation, de la santé publique, et faciliter pour tous, sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion, la jouissance des droits de l'homme et des libertés fondamentales.

Article 55

En vue de créer les conditions de stabilité et de bien-être nécessaires pour assurer entre les nations des relations pacifiques et amicales fondées sur le respect du principe de l'égalité des droits des peuples et de leur droit à disposer d'eux-mêmes, les Nations Unies favoriseront :

a. le relèvement des niveaux de vie, le plein emploi et des conditions de progrès et de développement dans l'ordre économique et social;

b. la solution des problèmes internationaux dans les domaines économique, social, de la santé publique et autres problèmes connexes, et la coopération internationale dans les domaines de la culture intellectuelle et de l'éducation;

c. le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion.

Article 56

Les Membres s'engagent, en vue d'atteindre les buts énoncés à l'Article 55, à agir, tant conjointement que séparément, en coopération avec l'Organisation.

Article 76

Conformément aux buts des Nations Unies, énoncés à l'Article 1 de la présente Charte, les fins essentielles du régime de tutelle sont les suivantes :

c. encourager le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion, et développer le sentiment de l'interdépendance des peuples du monde;

⁹⁴⁰ Francesco Capotorti, *Study on the rights of persons belonging to ethnic, religious and linguistic minorities*, United Nations. United Nations, 1979, p. 26

Ainsi, à cet instant initial, l'ordre était d'approfondir les études sur le "problème des minorités" afin d'initier un processus d'adoption de mesures qui peuvent être plus efficaces.⁹⁴¹

Selon Capotorti, les dispositions énoncées à l'époque par l'ONU dans les dispositions du traité montrent que l'un des aspects les plus traditionnels du système international de la protection des minorités, le principe de non-discrimination, était déjà inclus parmi les principaux principes de la Charte mais, "this principle has been included in the context of the protection of the human rights and fundamental freedoms of all human beings, and not the context of measures designed especially to protect minorities"⁹⁴²

Les principes d'égalité et de non-discrimination sont clairement énoncés dans la Charte des Nations Unies et dans la Déclaration Universelle des Droits de l'homme, qui à plusieurs reprises affirme que la réalisation des droits de l'homme et des libertés fondamentales devra se faire sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion.⁹⁴³

En somme, l'ONU ne traite pas spécifiquement des droits des minorités dans ses premiers traités. Et aucun d'entre eux n'aborde directement la question jusqu'en 1992.

Au contraire, l'Assemblée générale a même rejeté une proposition faite par le représentant de l'Union Soviétique en ajoutant un paragraphe sur le sujet.⁹⁴⁴ Selon Lochak, la raison est qu'"au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale, on éprouve le besoin d'insister sur ce qui rapproche les hommes, plutôt que sur ce qui les sépare".⁹⁴⁵

La protection des minorités culturelles était effectivement considérée comme appauvrie dans les démocraties occidentales s'agissant de la pleine

⁹⁴¹ <http://www.un-documents.net/a3r217c.htm>

⁹⁴² Francesco Capotorti, Study on the rights of persons belonging to ethnic, religious and linguistic minorities. United Nations. United Nations, 1979, p. 27

⁹⁴³ Selon l'article 2(1) de la Déclaration Universelle:

Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation

⁹⁴⁴ Selon Capotorti la proposition a déclaré: "Every people and every nationality within a State shall enjoy equal rights. State laws shall not permit any discrimination whatsoever in this regard. National minorities shall be guaranteed the right to use their native language and to possess their own national schools, libraries, museums and other cultural and educational institutions" Francesco Capotorti, Study on the rights of persons belonging to ethnic, religious and linguistic minorities. United Nations. United Nations, 1979, p. 27

⁹⁴⁵ Danièle Lochak, *Les Droits de l'homme*, Paris, La Découverte, 2009, p.92

jouissance des droits humains qui, une fois garanties à tous, seraient ainsi étendus aux minorités.

D'autre part, si le manque de respect au droit des minorités était détecté, sans doute cela concernerait aussi le reste de la population, puisque si l'État ne respecte pas les droits humains d'un groupe, il est probable qu'il ne les respecte pas d'une manière générale. Certains prétendaient par conséquent que ne serait pas nécessaire de document spécifique dédié à des groupes minoritaires.

Pour Inis Claude, "the leading assumption has been that members of national minorities do not need, are not entitled to, or cannot be granted rights of a special character. The doctrine of human rights has been put forward as a substitute for the concept of minority rights"⁹⁴⁶. Si les droits humains individuels étaient fortement protégés, il n'y aurait pas besoin de droits des minorités spécifiques.⁹⁴⁷

De même, conclut Lochak "dans le contexte de la décolonisation, marqué par les luttes de libération nationale, l'accent est surtout mis sur le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes et sur la revendication identitaire des peuples en lutte: le sort des minorités, même lorsqu'elles sont persécutées ou assimilées de force, n'est pas la préoccupation essentielle de la communauté internationale"⁹⁴⁸

Par ailleurs, selon certains auteurs, au moment historique où la Charte de Nations Unies établit les bases pour la protection des minorités culturelles, d'autres instruments pouvaient aussi être considérés comme un moyen de protéger les groupes vulnérables culturellement.

Le classement effectué par l'article 6 (c) du Statut Militaire International de Nuremberg interdisant le crime international de génocide ⁹⁴⁹ et l'article

⁹⁴⁶ Inis Claude, *National Minorities: An International Problem*, Cambridge, Harvard University Press, 1955, p. 211

⁹⁴⁷ Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the International Politics of Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p 29

⁹⁴⁸ Danièle Lochak, *Les Droits de l'homme*, Paris, La Découverte, 2009, p.92

⁹⁴⁹ Selon l'Article 6 "Le Tribunal établi par l'Accord mentionné à l'article 1er ci-dessus pour le jugement et le châtiement des grands criminels de guerre des pays européens de l'Axe sera compétent pour juger et punir toutes personnes qui, agissant pour le compte des pays européens de l'Axe, auront commis, individuellement ou à titre de membres d'organisations, l'un quelconque des crimes suivants:

(c) ' Les Crimes contre l'Humanité ': c'est-à-dire l'assassinat, l'extermination, la réduction en esclavage, la déportation, et tout autre acte inhumain commis contre toutes populations civiles, avant ou pendant la guerre, ou bien les persécutions pour des motifs politiques, raciaux ou religieux, lorsque ces actes ou persécutions, qu'ils aient constitué ou non une violation du droit interne du pays où ils ont été perpétrés, ont été commis à la suite de tout crime rentrant dans la compétence du Tribunal, ou en liaison avec ce crime.

ultérieur de la Convention sur la Prévention et la Répression du Crime de Génocide⁹⁵⁰ peuvent être identifiés comme de tels instruments, même si rudimentaires, pour la protection des minorités. Pour McCorquodale, cité par Yamato, “la protection de génocide est un droit de l'homme fondé sur la nécessité de protéger un groupe, comme un groupe, d'actions contre l'intégrité physique du groupe, et non seulement pour protéger le droit à la vie de l'individu.”⁹⁵¹

Le terme de génocide, à son tour, a un lien très fort avec l'idée de protection des minorités. En formulant le terme pour désigner l'expérience de la mort en masse imposée par les nazis pendant la Seconde Guerre Mondiale, Raphael Lemkin a cherché à conceptualiser le terme comme:

“Un plan coordonné de différentes actions visant à la destruction des fondements essentiels de la vie de groupes nationaux pour les annihiler. Les objectifs d'un tel plan seraient la désintégration des institutions politiques et sociales, de la culture, de la langue, des sentiments nationaux, de la religion (...) de groupes nationaux et la destruction (...) même les vies des individus appartenant à ces groupes. Le génocide est dirigé contre le groupe national en tant qu'entité, et les actions concernées sont dirigées contre des individus, pas dans sa capacité individuelle mais comme les membres d'un groupe national.”⁹⁵²

La discussion de Lemkin sur la mort massive de groupes nationaux se préoccupait, en fait, des minorités nationales et était située dans les groupes de protection en tant qu'entités.⁹⁵³ De cette façon, nous pouvons voir que le désir de protéger les groupes qui pourraient être la cible d'un possible crime de génocide

Les dirigeants, organisateurs, provocateurs ou complices qui ont pris part à l'élaboration ou à l'exécution d'un plan concerté ou d'un complot pour commettre l'un quelconque des crimes ci-dessus définis sont responsables de tous les actes accomplis par toutes personnes en exécution de ce plan.

⁹⁵⁰ Selon l'Article II de la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide, “le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire, ou tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel

- a) Meurtre de membres du groupe;
- b) Atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe;
- c) Soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle;
- d) Mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe;

e) Transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe.
La Convention a été Approuvée et soumise à la signature et à la ratification ou à l'adhésion par l'Assemblée générale dans sa résolution 260 A (III) du 9 décembre 1948

Entrée en vigueur : le 12 janvier 1951, conformément aux dispositions de l'article XIII

⁹⁵¹ R. McCorquodale, *Rights of peoples and minorities*, In: D. Moeckli, S. Shah, S. Sivakumaran (Ed) International Human Rights law, Oxford, Oxford University Press, 2010, p.384

⁹⁵² Raphael Lemkin, *Axis rule in Europe occupied: laws of occupation – analyses of government – proposals for redress*, Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 1944, p.79

⁹⁵³ W. Schabas, *Developments relating to minorities in the law on genocide*. In: K. Henrard et R. Dunbar (ed) Synergies in minority protection: european and international law perspectives, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 190

peut aussi être compris de la même manière dans les futurs textes juridiques qui proposent la protection des groupes minoritaires.⁹⁵⁴

En analysant l'approche que l'ONU a donnée de la question des minorités, nous pouvons dire que dans un premier temps, il y a eu deux moments explicites de préoccupation institutionnelle de l'ONU avec le sujet. Le premier a eu lieu avec la création de la Sous-Commission sur la Prévention de la Discrimination et Protection des Minorités, en 1947 et l'adoption de la Résolution numéro 217 C (III) par l'Assemblée de l'ONU en 1948.

Toutefois, la protection se faisait substantiellement de forme individuelle et indirecte, à travers un système de protection qui se préoccupait de la personne humaine et qui a été constitué initialement par la Charte des Nations Unies, par le Conseil Économique et Social, la Commission des Droits de l'homme et la Déclaration Universelle des Droits de l'homme.⁹⁵⁵

Le thème des minorités culturelles et, par conséquent du multiculturalisme, a donc été traité par les Nations Unies pendant longtemps, comme un objet de traitement indirect. La politique des Nations Unies sur les questions des minorités nationales n'a pas été développée systématiquement et il n'y a pas eu de définition claire de son concept ni de son système.⁹⁵⁶

La protection des minorités, n'étant pas l'objet de traités spécifiques, a souvent été réalisée par d'autres déclarations qui ont accompagné la 'révolution' des droits de l'homme au cours des dernières décennies. Les mouvements de lutte pour acquérir les droits des minorités ont été pris en compte dans l'élaboration des normes internationales qui ont ouvert une voie pour une future déclaration exclusivement dédiée à ce thème.

C'est précisément en 1957 que l'ONU, à travers l'Organisation internationale du travail, dans sa Convention 107 (Convention relative aux populations autochtones et tribales), a abordé la question des minorités, en

⁹⁵⁴ Dans le même sens, voir: João Henrique Ribeiro Roriz, *A proteção internacional de minorias e o Direito Internacional*, In: Liliana Jubilut, Alexandre Franco Bahia e José Luiz Quadros de Magalhães, *Direito à Diferença*, vol 03, São Paulo, Saraiva, 2013, p.88

⁹⁵⁵ Roberto Vilchez Yamato, *A proteção das Minorias na Ordem Internacional Contemporânea*, in: Liliana Jubilut, Alexandre Franco Bahia e José Luiz Quadros de Magalhães, *Direito à Diferença*, vol 03, São Paulo, Saraiva, 2013, p.39

⁹⁵⁶ Felix Ermacora, *The Protection of Minorities before the United Nations*, Recueil des cours, volume 182, 1983, p. 267

particulier la minorité autochtone, pour la première fois⁹⁵⁷. Selon Kymlicka, l'exception a confirmé la règle.

La Convention a adopté certaines mesures relatives aux autochtones d'une manière paternaliste et concentrait leur protection "for a population that was seen as unable to cope with the rigours of modern life". Quoi qu'il en soit, la principale intention était d'encourager l'adaptation et l'assimilation des autochtones aux institutions du traditionnel État-nation.⁹⁵⁸

Résultat d'un temps social où plusieurs manifestations contre le préjugé racial et l'intolérance se sont propagées à travers le monde, la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale⁹⁵⁹, un des mouvements de réaction adoptés par l'Assemblée générale de l'ONU, a considéré que l'expression "«discrimination raciale» vise toute distinction, exclusion, restriction ou préférence fondée sur la race, la couleur, l'ascendance ou l'origine nationale ou ethnique, qui a pour but ou pour effet de détruire ou de compromettre la reconnaissance, la jouissance ou l'exercice, dans des conditions d'égalité, des droits de l'homme et des libertés fondamentales dans les domaines politique, économique, social et culturel ou dans tout autre domaine de la vie publique."⁹⁶⁰ Toutes ces conventions ont contribué de forme précieuse pour le thème.

Mais ce n'est qu'en 1966 que l'ONU a abordé le thème clairement dans ses textes réglementaires pour la première fois. À travers le Pacte international relatif

⁹⁵⁷ Selon l'article 3, par exemple:

1. Des mesures spéciales devront être adoptées pour protéger les institutions, les personnes, les biens et le travail des populations intéressées aussi longtemps que leur situation sociale, économique et culturelle les empêchera de jouir du bénéfice de la législation générale du pays auquel elles appartiennent.
2. Il faudra veiller à ce que de telles mesures spéciales de protection:
 - a) ne servent pas à créer ou à prolonger un état de ségrégation;
 - b) ne restent en vigueur que pour autant que le besoin d'une protection spéciale existe et dans la mesure où cette protection est nécessaire.
3. Ces mesures spéciales de protection ne devront porter aucune atteinte à la jouissance, sans discrimination, de la généralité des droits attachés à la qualité de citoyen.

⁹⁵⁸ Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the International Politics of Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p 32

⁹⁵⁹ Adoptée et ouverte à la signature et à la ratification par l'Assemblée générale dans sa résolution 2106 A(XX) du 21 décembre 1965. Entrée en vigueur : le 4 janvier 1969, conformément aux dispositions de l'article 19. Avant, l'Assemblée générale des Nations unies a proclamé la Déclaration des Nations unies sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale en 20 novembre 1963 [résolution 1904 (XVIII)].

⁹⁶⁰ Article 1 (1)

aux droits civils et politiques⁹⁶¹, dans son article 27, l'organisation internationale affirme que :

“Dans les États où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue.”⁹⁶²

À l'origine, l'article 27 n'avait pas l'intention de fournir un droit à une minorité spécifique. Son intention était uniquement de réaffirmer le texte d'engagement envers les droits humains universels. Il s'agissait seulement d'une disposition essentiellement anti-discrimination⁹⁶³.

Même le groupe de personnes visé à l'article est resté dans le doute. Plusieurs pays considérés du nouveau monde, par exemple, ont insisté pour que les groupes d'immigrants ne soient pas considérés comme des minorités ethniques, religieuses ou linguistique et que cette disposition légale ne puisse être appliquée qu'aux pays des minorités historiques des pays du “vieux monde”. De même, les pays africains ont également considéré que l'article ne pouvait pas leur être appliqué, puisque les groupes tribaux des États postcoloniaux ne pourraient pas être considérés comme des minorités d'après les termes.⁹⁶⁴

Parallèlement et pendant une longue période de temps, le “droit de posséder sa propre culture” a été compris avant tout comme une garantie des droits négatifs comme la non-interférence de l'État, au lieu de l'établissements de droits comme l'assistance, l'autonomie ou le droit d'un statut officiel à la langue du groupe en question. De toute façon l'article a été considéré comme une réaffirmation simples de droit des minorités d'exercer librement les droits d'expression, de conscience et d'association.

L'interprétation de l'article commence à changer, selon Ermacora, lorsque le rapporteur spécial de la sous-commission pour la protection des minorités,

⁹⁶¹ Date d'adhésion en France: 04 nov. 1980; au Brésil en 24 Janv.1992

⁹⁶² Adopté et ouvert à la signature, à la ratification et à l'adhésion par l'Assemblée générale dans sa résolution 2200 A (XXI) du 16 décembre 1966

Entrée en vigueur: le 23 mars 1976, conformément aux dispositions de l'article 49

⁹⁶³ Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the International Politics of Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p 29

⁹⁶⁴ Will Kymlicka, *National Cultural Autonomy and Intenational Minority Rights Norms*, Ethnopolitics, vol 6, n° 3, 2007, p.382

Francesco Capotorti, expose ses réflexions sur le thème⁹⁶⁵. L'affirmation dans son rapport que l'inclusion de l'article 27 change la tendance mondiale de ne pas considérer la question des minorités comme une question d'intérêt international, lance le processus de révision du sens de l'article. Selon Capotorti:

“For quite a long time (at least 20 years) after the end of the Seconde World War, it was thought – and stated in writing – that the question of international protection of minorities was no longer topical (...) During the last few years, however, that view has proved to be mistaken. The insertion in the International Covenant on Civil and Political Rights of an article specifically concerning the situation of persons belonging to ethnic, religious or linguistic minorities was the most obvious (although not the only) indication of reversal of that tendency”⁹⁶⁶

C'est à partir des années 1980 que l'article est enfin réinterprété et développe progressivement un sens positif pour le droit des minorités. Cette réinterprétation est confirmée avec le Commentaire Général sur l'article 27 fait par l'ONU en 1994. Son sens est compris non seulement comme un devoir de non-discrimination dans la protection des libertés civiles, mais aussi comme une norme qui exige l'adoption par les États signataires de “mesures positives”⁹⁶⁷ pour permettre l'accommodement et l'exercice des droits des minorités à jouir de leur culture.⁹⁶⁸

Il déclare que «cet article consacre un droit qui est conféré à des individus appartenant à des groupes minoritaires et qui est distinct ou complémentaire de tous les autres droits dont ils peuvent déjà jouir, conformément au Pacte, en tant qu'individus, en commun avec toutes les autres personnes»⁹⁶⁹. Selon Kymlicka, l'article 27, “in other words, can be seen as a truly universal cultural right – a right

⁹⁶⁵ Felix Ermacora, *The Protection of Minorities before the United Nations*, Recueil des cours, volume 182, 1983, p. 257.

⁹⁶⁶ Francesco Capotorti, *Study on The Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, New York, United Nations, 1979, p. iii

⁹⁶⁷ Selon L'Observation Générale, les États doivent parfois prendre des mesures positives «pour protéger l'identité des minorités et les droits des membres des minorités de préserver leur culture et leur langue et de pratiquer leur religion, en commun avec les autres membres de leur groupe” Haut Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, *Droits des minorités: Normes internationales et indications pour leur mise en œuvre*, New York at Geneve, Nations Unies, 2010, p.16

⁹⁶⁸ CCPR General Comment No. 23: Article 27 (Rights of Minorities) Adopted at the Fiftieth Session of the Human Rights Committee, on 8 April 1994 CCPR/C/21/Rev.1/Add.5, General Comment No. 23. (General Comments)

⁹⁶⁹ Haut Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, *Droits des minorités: Normes internationales et indications pour leur mise en œuvre*, New York at Geneve, Nations Unies, 2010, p.16

that can be claimed by any individual and carried with them as they move around the world”⁹⁷⁰.

A ce stade, il est important d’opérer une comparaison avec le comportement de la France par rapport à l'article 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques.

En ratifiant le Pacte, la France a en effet émis une réserve qui consistait en la déclaration suivante: “Le Gouvernement français déclare, compte tenu de l'article 2 de la Constitution de la République française, que l'article 27 n'a pas lieu de s'appliquer en ce qui concerne la République.”⁹⁷¹.

Lors de sa justification au Comité des Droits de l'homme, le pays a affirmé que son article deuxième du texte constitutionnel de 1958⁹⁷² déclarait que la France était une république indivisible, laïque, démocratique et sociale. L’argument concluait, “ Since the basic principles of public law prohibit distinctions between citizens on grounds of origin, race or religions, France is a country in which there are no minorities and, as stated in the declaration made by France, Article 27 is not applicable as far as the Republic is concerned”⁹⁷³

Selon Guy Carcassonne, la conception française du principe de l'égalité, qui est exprimée dans l'article est porteuse d’une conception implicite. Pour l’auteur, “En effet, l’égalité de tous les citoyens” sans distinction d’origine de race ou de religion”, impose qu’eux seuls soient titulaires de droits, car reconnaître des droits à des groupes pourrait rompre l’égalité entre citoyens selon qu’ils appartiennent ou non à un tel groupe”.

Dans ce sens, poursuit l’auteur, “parce que les individus sont titulaires de droits, égaux, la République ignore les communautés qui, par leur nature, introduiraient des discriminations entre les personnes”. La conception de la démocratie française admet la différenciation entre les citoyens par ce qu’ils “font

⁹⁷⁰ Will Kymlicka, *National Cultural Autonomy and International Minority Rights Norms*, *Ethnopolitics*, vol 6, n° 3, 2007, p.382

⁹⁷¹ https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV4&chapter=4&lang=fr#EndDec

⁹⁷² Le article est aujourd’hui l’article premier. Selon lui, ‘La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l’égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d’origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. Son organisation est décentralisée. La loi favorise l’égal accès des femmes et des hommes aux mandats électoraux et fonctions électives, ainsi qu’aux responsabilités professionnelles et sociales.’

⁹⁷³ Felix Ermacora, *The Protection of Minorities before the United Nations*, Recueil des cours, volume 182, 1983, p. 291

(métier, situation, statut, agissements, etc.), mais jamais en fonction de ce qu'ils sont."⁹⁷⁴ Pour l'auteur, toute reconnaissance d'une minorité constituée est alors interdite, qu'elle soit ethnique, religieuse ou tout autre type.

La réserve émise à cet article serait donc compatible avec l'approche adoptée par le droit national de l'État français. Le point central ici, selon la lecture de la constitution française, est de ne pas ignorer l'existence de la diversité des individus au sein de l'État français. Et le droit refuse sagement de faire cette distinction, car que le but est de répondre à un problème qui est effectivement social: la diversité de la société de l'État français. Cette diversité n'est pas une question qui devrait être abordée du seul point de vue juridique. En même temps, l'adoption d'une telle lecture de l'article agit contre 'les vents communautaristes et les marées intégristes, de préserver l'unité d'une nation qui considère que la personne et le citoyen ont des droits qui n'ont de réalité que s'ils sont seuls à les détenir"⁹⁷⁵.

L'État doit respecter les droits et libertés de chaque individu et ne peut s'intéresser aux préférences sexuelles de chacun, la couleur de peau ou les convictions provenant de l'origine culturelle, mais uniquement à la personne elle-même.

La position de l'auteur est logique en tant qu'elle prend en compte le point de vue du déjà abordé du républicanisme critique. Comme nous le savons, une telle construction de la théorie politique est frontalement opposée au communautarisme, une des raisons pour laquelle la lecture de l'article 27 a été faite de cette façon. Le but de républicanisme critique est, tout d'abord, d'éviter une approche de domination par l'État et non une application d'exceptions culturelles pour une partie de la population qui habite le pays.

Même le multiculturalisme libéral est très clair quand il affirme que les immigrants doivent travailler à l'intégration complète avec la société qui les reçoit. Pour Will Kymlicka, par exemple, "the idea that immigrants who come to a new country have a right to establish their own separate and publicly funded

⁹⁷⁴Guy Carcassonne, *La Constitution*, Paris, Éditions Du Seuil, 2013. p. 45

⁹⁷⁵Guy Carcassonne, *La Constitution*, Paris, Éditions Du Seuil, 2013. p. 45

parallel legal, political, cultural and education institutions is seen as both normatively unjustified and politically dangerous”⁹⁷⁶

Ainsi, les approches théoriques adoptées jusqu'ici et qui influencent notre lecture du droit international public sur la question des minorités, ne justifient pas la crainte française de l'article envers l'article 27. L'intégration d'un peuple culturellement diverse, mais juridiquement considéré sous l'égide de principe de l'égalité, peut être comprise tranquillement comme similaire à celle faite par les organisations internationales.

De toute façon, les réserves françaises ont provoqué des conséquences. La Commission des droits de l'Homme s'est déclarée incompétente dans les cas impliquant la France.⁹⁷⁷ Certains membres du comité, quant à eux, se sont opposés à sa position officielle et ont élaboré des votes dissidents. Selon Donders, le “Committee member Higgins argued that de HRC (Commission de Droit de L'homme) on several occasions had rejected the idea that the existence of minorities would be dependent on a form of discriminations. The existence of a minority was a factual matter and minorities could also exist within states that apply the principles of equality and non-discrimination”⁹⁷⁸

La Commission s'est également montrée créative afin de limiter la réserve française de l'article 27. Dans le cas *Hapu and Bessert v. France*, les pétitionnaires étaient originaires de la Polynésie française. Ils demandaient la propriété d'un morceau de terre à Tahiti, où les autorités françaises souhaitaient construire un hôtel. Le morceau de terre en question contenait un cimetière autochtone traditionnel et un lagon souvent utilisé par la communauté.

Confrontée à l'impossibilité d'utiliser l'article 27, en raison de la réserve, la Commission utilise l'article 17 relatif au respect de la vie privée et familiale⁹⁷⁹ et l'article 23 qui aborde les droits de la famille.⁹⁸⁰

⁹⁷⁶ Will Kymlicka, *National Cultural Autonomy and International Minority Rights Norms*, *Ethnopolitics*, vol 6, n° 3, 2007, p.382

⁹⁷⁷ *TK v France*, Comm. N°220/1987, para 8.6

⁹⁷⁸ Yvonne Donders, *Do cultural diversity and human rights make a good match*, *International Social Science Journal*, n°61, 2010, P.26

⁹⁷⁹ Selon, L'article 17

1. Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires ou illégales dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteintes illégales à son honneur et à sa réputation.

2. Toute personne a droit à la protection de la loi contre de telles immixtions ou de telles atteintes.

⁹⁸⁰ Article 23

1. La famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a droit à la protection de la société et de l'Etat.

Elle soutient que les relations des demandeurs avec leurs ancêtres étaient un élément important de leur identité et agissait de manière définitive pour leur vie de famille. Ainsi, les demandeurs n'étaient pas soumis à une obligation légale d prouver directement un rapport avec les restes mortels enterrés dans le cimetière objet du litige. La Commission a finalement conclu que la construction d'un hôtel dans un cimetière traditionnelle des Polynésiens constituerait une ingérence dans le droit à la vie privée et la vie familiale, qui ne serait ni raisonnable ni justifiable.⁹⁸¹

Plus tard, en 1978 des aspects du multiculturalisme ont été abordés par la Déclaration sur la race et les préjugés raciaux. La Déclaration affirme dans son article 1 (2) que “All individuals and groups have the right to be different, to consider themselves as different and to be regarded as such. However, the diversity of life styles and the right to be different may not, in any circumstances, serve as a pretext for racial prejudice; they may not justify either in law or in fact any discriminatory practice whatsoever, nor provide a ground for the policy of apartheid, which is the extreme form of racism.”

Elle établissait également dans son article 1 (3) que a “Identity of origin in no way affects the fact that human beings can and may live differently, nor does it preclude the existence of differences based on cultural, environmental and historical diversity nor the right to maintain cultural identity”.⁹⁸²

Dès le milieu des années 1980, le Conseil économique et social des Nations Unies a recommandé à la Commission des droits de l'homme un rapport qui devrait être fait par le sous-comité sur la prévention, discrimination et la protection des minorités.

En 1989, l'année de la publication des résultats de cette étude, le “Rapporteur” Spécial, M. Eide, observe que les Nations Unies devront faire face à une double tâche sur des thèmes concernant la question du multiculturalisme:

2. Le droit de se marier et de fonder une famille est reconnu à l'homme et à la femme à partir de l'âge nubile.

3. Nul mariage ne peut être conclu sans le libre et plein consentement des futurs époux.

4. Les Etats parties au présent Pacte prendront les mesures appropriées pour assurer l'égalité de droits et de responsabilités des époux au regard du mariage, durant le mariage et lors de sa dissolution. En cas de dissolution, des dispositions seront prises afin d'assurer aux enfants la protection nécessaire.

⁹⁸¹ Yvonne Donders, Do cultural diversity and human rights make a good match, *International Social Science Journal*, n°61, 2010, P.26

⁹⁸² Plus de détails, voir: http://www.unesco.org/webworld/peace_library/UNESCO/HRIGHTS/107-116.HTM

prévenir la discrimination contre les membres de groupes ethniques, tout en protégeant les droits des membres de ces groupes d'exister comme des groupes distincts des majorités nationales.⁹⁸³

Le rapport a également fait référence à l'étude influente de Capotori qui alertait la communauté internationale sur les problèmes liés au multiculturalisme et la nécessité de protection des minorités. Le rapporteur mettait en garde contre l'utilisation de réponses identiques aux problèmes que pourrait être profondément différents, et qu'une attention particulière était nécessaire dans chaque cas.

Enfin, Eide affirme qu'il est important d'être conscient des problèmes impliquant des peuples autochtones et des moyens utilisés pour les résoudre. Malheureusement, l'auteur concluait que les problèmes liés aux minorités augmentaient avec la même intensité que les nationalismes et les conflits ethniques.⁹⁸⁴

Ces développements nous conduisent au premier texte élaboré par l'Organisation des Nations Unies, portant spécifiquement les droits des minorités. Il s'agit de la Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques.

§2) Les instruments internationaux spécifiques

La contribution du droit international pour l'accommodement culturel peut être vu, au premier moment, comme l'inclusion de plusieurs instruments juridiques internationaux avec un profil influencé par les cadres théoriques du multiculturalisme.

Les principaux instruments ont été produits au sein de l'Organisation des Nations Unies et de l'Unesco. Les deux textes ont une importance pour l'originalité et la profondeur de sa politique et de l'impact qu'ils ont causé dans le débat sur la diversité culturelle dans le cadre du droit international.

En 1992, l'Organisation des Nations Unies a inauguré une étape importante dans la reconnaissance de la diversité culturelle en tant que droits de l'homme avec la « Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques de l'ONU ». Ses dispositifs

⁹⁸³ Doc. E/ CN.4/Sub.2/1989/8 and addendum 1

⁹⁸⁴ Doc. E/CN.4/Sub.2/1989/8/Add.1, para.433

ont contribué à des droits fondamentaux et qui n'avaient pas été abordés jusque à ce moment.

En 2005, l'UNESCO, à son tour, a ajouté un texte juridique paradigmatique qui avait comme objectif principal de promouvoir et de protéger les diverses formes d'expression culturelle, l'ajout de normes internationales influentes dans le débat interne des États

Ces deux instruments internationaux, leurs caractéristiques et leur importance sera le sujet que nous allons traiter ci-dessous dans la partie A et B

A) La Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques de l'ONU (1992)

Le premier texte de l'Organisation des Nations Unies clairement consacré aux minorités est la Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques.⁹⁸⁵

C'est le résultat d'un travail de plus de 20 ans et qui avait comme objectif principal de réparer l'absence de textes juridiques relatifs aux groupes minoritaires mais qui, n'avait pas eu d'espace pour être mis en œuvre.

Le texte montre l'un des points fondamentaux qui est la réaffirmation des grands objectifs des Nations Unies, à savoir, "promouvoir et encourager le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion"⁹⁸⁶. Pour cela, la Déclaration réaffirme la valeur des droits individuels, l'importance et la dignité de chaque être humain et confirme l'égalité comme un principe fondamental des droits humains.

⁹⁸⁵ Adoptée par l'Assemblée générale dans sa résolution 47/135 du 18 décembre 1992

<http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/Minorities.aspx>

⁹⁸⁶ <http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/Minorities.aspx>

Après avoir déclaré qu'il y a un ensemble de textes internationaux⁹⁸⁷, dont l'objectif principal est la promotion de la dignité humaine, la Déclaration précise clairement que son inspiration est l'article 27 pionnier du Pacte international relatif aux droits civils et politiques. Dans cet article qui, comme nous l'avons vu, se préoccupe des droits des personnes qui appartiennent à des minorités ethniques, linguistiques et religieuses, la Déclaration ajoute une information importante pour les minorités culturelles. Pour l'ONU, la promotion et la protection des minorités culturelles est nécessaire pour la contribution que l'établissement de ces droits donne "à la stabilité politique et sociale des États dans lesquels elles vivent"⁹⁸⁸.

Pour l'organisation internationale, la promotion et la réalisation constante des droits des minorités culturelles (le Pacte considère des minorités, les minorités nationales, ethniques, religieuses et linguistiques) sont une partie fondamentale dans le processus de l'évolution de la société moderne. Cette évolution, à son tour, est fondée sur le droit à l'égalité, un droit important des démocraties des États qui composent la société internationale.⁹⁸⁹

La Déclaration a l'intention d'établir les principes essentiels pour garantir le droit des personnes qui font partie des minorités culturelles. Pour cela, elle fournit aux États des lignes politiques qui cherchent à "gérer" la diversité dans les pays à travers la garantie de la réalisation du principe de non-discrimination et la participation égale des groupes minoritaires.⁹⁹⁰

La déclaration se compose de neuf articles qui traitent les différents droits des minorités culturelles. Ils sont essentiellement divisés en deux parties. La première expose les Droits des minorités au sens strict et la deuxième les obligations des États.

Le texte comprend un certain nombre de droits qui commencent par l'obligation de l'État d'assurer la protection pour que l'existence des minorités ne

⁹⁸⁷ La Déclaration cite: "Désireuse de promouvoir le respect des principes contenus dans la Charte, la Déclaration universelle des droits de l'homme, la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide, la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale, le Pacte international relatif aux droits civils et politiques, le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction et la Convention relative aux droits de l'enfant, ainsi que dans d'autres instruments internationaux pertinents qui ont été adoptés sur le plan universel ou régional et dans ceux qui ont été conclus entre différents États Membres de l'Organisation des Nations Unies"

⁹⁸⁸ <http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/Minorities.aspx>

⁹⁸⁹ <http://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/Minorities.aspx>

⁹⁹⁰ http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Minorities/Booklet_Minorities_French.pdf p. 3

soit pas menacée⁹⁹¹. Pour cela, les États doivent adopter des mesures dans le sens de promouvoir les droits des minorités et leur identité culturelle⁹⁹²

Le deuxième article garantit aux minorités que l'État doit leur garantir le Droit de s'exprimer dans leur contexte culturel, sans devoir cacher leur culture, langue ou religion. L'expression culturelle peut être effectuée à la fois en privé et en public et toute forme de discrimination est impossible.⁹⁹³

Les minorités, à leur tour, ont le droit de participer à tout aspect de la vie des sociétés dans lesquelles elles sont insérées, qu'il soit culturel, religieux, économique ou public. En ce sens, la participation politique des minorités culturelles est garantie. C'est la participation politique qui garantit aux minorités d'être écoutées et leur participation politique dans le modèle adopté par le droit national des régions où elles habitent, est garantie par la Déclaration.⁹⁹⁴

L'exercice des droits établis par le texte peut être fait à la fois individuellement et collectivement. Cet exercice de la culture de chaque individu ne peut être puni en aucune manière, puisque les personnes appartenant aux minorités culturelles doivent exercer pleinement et effectivement tous leurs droits et libertés fondamentaux sans discrimination et de manière égale.⁹⁹⁵

De façon unique, la Déclaration opte pour le rôle actif des États qui ont des groupes minoritaires dans leur population. Selon le texte, dans son article 4.2, "Les États prennent des mesures pour créer des conditions propres à permettre aux personnes appartenant à des minorités d'exprimer leurs propres particularités et de développer leur culture, leur langue, leurs traditions et leurs coutumes, sauf dans le cas de pratiques spécifiques qui constituent une infraction à la législation nationale et sont contraires aux normes internationales".

Nous considérons cet article comme un choix important de l'Organisation des Nations Unies par le rôle actif donné aux États nationaux pour le bon fonctionnement de l'accommodement culturel. Son adoption rend nécessaire que les États, lorsqu'ils optent pour la protection des minorités culturelles, adoptent une attitude d'action en construisant et développant des politiques publiques qui protègent leurs minorités culturelles, mais qui agissent aussi en favorisant le

⁹⁹¹ Article 1.1

⁹⁹² Article 1.2

⁹⁹³ Article 2.1

⁹⁹⁴ Article 2.2 et 2.3

⁹⁹⁵ Article 3.1;3.2;4.1

développement de ces cultures et en considérant le multiculturalisme comme un instrument d'intégration sociale.

Comme cela a été signalé précédemment, l'option d'un rôle actif de l'État à travers des actions positives, avait déjà été inaugurée dans le commentaire de l'article 27 fait par le Comité sur les Droits de l'homme.

Cette position importante impose des obligations qui vont au-delà du devoir d'agir d'une manière négative et impliquent un certain nombre de conséquences telles que, exiger, autant que possible, que les États donnent une éducation aux personnes issues des minorités culturelles dans leur langue maternelle. Cette éducation devrait même tenir compte de la tradition, l'histoire et la culture des minorités qui font partie de cette société. Dans le même temps, l'article souligne qu'il est important d'offrir aux minorités l'occasion de connaître la société comme un tout.⁹⁹⁶

Un autre résultat de cette attitude active que les Nations Unies appellent les États est la création de plusieurs procédures et structures liées aux minorités, comme l'établissement d'un groupe de travail en 1995, maintenant appelé Forum des questions relatives aux Minorités⁹⁹⁷ et l'indication d'un "expert indépendant sur les questions relatives aux minorités" (Spécial Rapporteur) pour les questions concernant les minorités en 2005.⁹⁹⁸

⁹⁹⁶ Article 4.3; 4.4

⁹⁹⁷ Selon La Nations Unies, "En 2007, par sa résolution 6/15, le Conseil des droits de l'homme a établi le Forum sur les questions relatives aux minorités en tant que plateforme pour promouvoir le dialogue et la coopération sur les questions intéressant les personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses ou linguistiques. Le Forum apporte des contributions et des compétences thématiques aux travaux de l'expert indépendant sur les questions relatives aux minorités; recense et analyse les meilleures pratiques, les enjeux, les possibilités et les initiatives allant dans le sens d'une mise en œuvre renforcée de la Déclaration des Nations Unies sur les minorités. L'expert indépendant sur les questions relatives aux minorités guide les travaux du Forum et prépare ses réunions annuelles, et fait figurer dans son rapport les recommandations thématiques du Forum. Il est par ailleurs attendu que le Forum contribue à l'action menée par la Haut-commissaire des Nations Unies aux droits de l'homme pour améliorer la coopération entre les mécanismes, les organismes et les institutions spécialisées, les fonds et les programmes des Nations Unies dans le cadre des activités liées à la promotion des droits des personnes appartenant à des minorités, notamment au niveau régional" Haut Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, Droits des minorités: Normes internationales et indications pour leur mise en œuvre, New York at Geneve, Nations Unies, 2010, p.24

Plus de détails, Voir : <http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/Minority/Pages/ForumIndex.aspx>

⁹⁹⁸ Selon la résolution 25/5, "Le mandat de l'expert indépendant sur les questions relatives aux minorités a été établi en 2005, en vue, notamment, de promouvoir la mise en œuvre de la Déclaration des Nations Unies sur les minorités, de recenser pour le compte du HCDH les meilleures pratiques et les possibilités en matière de coopération technique, d'engager le dialogue et la consultation avec les gouvernements à propos de questions intéressant les minorités présentes sur leur territoire et de prendre en considération les vues des organisations non gouvernementales

Dans ce sens, le rôle actif de l'État exige qu'il prépare ses politiques et programmes nationaux en tenant compte des intérêts légitimes de ces communautés. De même les programmes d'assistance élaborés entre les États doivent prendre en compte les intérêts des groupes minoritaires impliqués dans le processus.⁹⁹⁹

Pour que la promotion et la protection des droits des minorités soient en accord avec la Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Minorités, les Nations Unies ont proposé un certain nombre de questions qui devraient être considérées par les États pour planifier les activités qui seront adoptées. Selon l'Organisation internationale, les questions doivent être divisées en 11 axes.

Parmi les nombreuses préoccupations qui doivent être observées, nous trouvons “la promotion et protection des droits des minorités déplacées”; “la promotion et protection des droits des enfants appartenant à des minorités; la promotion de l'accès à un travail décent et aux possibilités économiques”, “la promotion et la protection des droits des populations minoritaires apatrides et des personnes apatrides ”et “la promotion et protection du droit des minorités de gérer des associations.¹⁰⁰⁰

Nous concentrerons notre attention sur certains axes. Le premier concerne les “Structures et cadres permettant d'améliorer la situation des minorités”. Entre autres questions, les États doivent se demander si les groupes minoritaires sont organisés dans le pays; s'il y a une instance neutre pour le dialogue entre les représentants des minorités et les autorités locales et si l'équipe des Nations Unies

(ONG)16. Tout renseignement concernant la situation spécifique d'une personne ou d'un groupe donné ou la situation générale des minorités dans une région ou un pays donné peut être adressé à l'expert indépendant via le HCDH. En s'appuyant sur les renseignements reçus de différentes sources, l'expert indépendant peut soulever certaines questions directement auprès des gouvernements. Il leur envoie des appels urgents ou des lettres d'allégations, souvent de manière conjointe avec d'autres titulaires de mandat au titre des procédures spéciales. Il effectue des visites de pays, à l'invitation des gouvernements concernés, afin de poursuivre des consultations constructives, d'examiner les programmes et politiques relevant de son champ de compétence, d'enregistrer les préoccupations et d'identifier les domaines se prêtant à une coopération. L'expert indépendant travaille également sur des questions prioritaires, ce qui suppose notamment l'établissement de rapports thématiques et l'organisation de séminaires et de consultations” Haut Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, Droits des minorités: Normes internationales et indications pour leur mise en œuvre, New York at Geneve, Nations Unies, 2010, p.23

” Plus de détails, Voir: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G14/134/23/PDF/G1413423.pdf?OpenElement>

⁹⁹⁹ Article 5

¹⁰⁰⁰ Haut Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, Droits des minorités: Normes internationales et indications pour leur mise en œuvre, New York at Geneve, Nations Unies, 2010, p.36

est en mesure de renforcer ce dialogue ; quelles sont les principales structures qui sont actuellement disponibles à travers le pays pour promouvoir et protéger les minorités ¹⁰⁰¹.

Dans le deuxième axe, la préoccupation est l’“évaluation de la situation des minorités dans le contexte national”. Ici les questions sont, entre autres, de savoir si les groupes minoritaires sont reconnus dans le pays et si oui, en raison d’un ordre juridique ou une politique précise; quels sont les problèmes liés particulièrement aux minorités du pays et si ces problèmes touchent également d’autres groupes de la société; si ces problèmes impliquent à la fois les hommes et les femmes dans les groupes minoritaires ou dans la société comme un tout; quelles seraient les recommandations que les institutions politiques locales ont formulé pour résoudre les problèmes des minorités et s’il y a des données sur la situation des minorités comme les informations sur la religion, la langue ou les groupes ethniques minoritaires présents dans le pays. ¹⁰⁰²

Le troisième axe vise à “établir des priorités pour remédier à la situation des minorités” et propose comme une priorité, la Protection de l’existence des minorités nationales, ethniques, religieuses ou linguistiques, questionnant, entre autres, s’il y a une violence systématique et généralisée contre les minorités; la Promotion et la protection de l’identité, de l’éducation et de la culture, cherchant des informations sur la façon d’institutionnaliser des moyens appropriés pour que les minorités puissent apprendre leur langue maternelle; la Promotion et la protection de l’égalité et de la non-discrimination, indiquant si les États ont adopté des mesures constitutionnelles ou légales relatives à la non-discrimination, “et dans quelle mesure celles-ci reflètent-elles les droits des minorités et la nécessité d’assurer leur protection?”; ou s’il existe des différences manifestes dans la jouissance des droits fondamentaux entre les différents groupes, y compris les minorités?”. Ou encore, les groupes minoritaires sont-ils victimes de discrimination dans l’accès aux services essentiels (soins de santé, eau salubre, alimentation et éducation)?¹⁰⁰³

¹⁰⁰¹Ibidem, p.29

¹⁰⁰²Ibidem, p.30

¹⁰⁰³Haut Commissariat des Nations Unies aux droits de l’homme, *Droits des minorités: Normes internationales et indications pour leur mise en œuvre*, New York at Geneve, Nations Unies, 2010, p P.32

Le quatrième axe est centré sur l'importance de la “Promotion et de la protection de la participation à la vie publique”. Selon cet axe, l'État doit se demander si les minorités ont accès à l'information sur les politiques publiques et les décisions prises en leur nom; s'il y a des mécanismes qui permettent le dialogue entre les groupes minoritaires et les autorités locales, régionales et nationales; s'il y a un mécanisme de participation politique effective des minorités dans tous les domaines politiques et si les parlementaires ou d'autres groupes de pression s'intéressent aux minorités ; si le gouvernement assiste aux organismes qui sont responsables de la promotion de la participation politique des minorités pour que son fonctionnement puisse être efficace; si les États adoptent des mesures spéciales pour assurer le droit à la participation politique aux différents groupes qui fuient les conflits armés ou des violations flagrantes des droits de l'homme, notamment les déplacés ou réfugiés; si les minorités sont représentées dans les fonctions publiques et, si non, comment l'État a l'intention de promouvoir cette intégration.¹⁰⁰⁴

Le cinquième axe d'action de l'État exige la “Promotion et la protection de l'accès des minorités aux services sociaux de base”, questionnant le rôle positif de l'État à l'égard de questions telles que la santé et les politiques sociales. Selon la recommandation des Nations Unies, c'est l'État qui doit assurer l'accès de la population minoritaire aux prestations de service de base, la position de ces groupes dans les indicateurs sociaux tels que la faim, la mortalité infantile, la scolarité du groupe et qui doit se demander si les services de base sont accessibles à ces groupes en tenant compte de leur besoin spécifique.¹⁰⁰⁵

Le dernier axe de préoccupations pour remédier à la situation des minorités qui sont établis dans les États que nous analyserons est celui qui concentre ses efforts sur la “Promotion et la protection de la participation au développement”. Ici, une attitude positive de l'État, exigeant que l'État agisse effectivement, est fondamentale.

Pour l'ONU, il faut se demande si “les intérêts légitimes des minorités ont été pris en compte dans l'élaboration des politiques et programmes nationaux, y compris aux stades de la planification et de la mise en œuvre”. De cette façon,

¹⁰⁰⁴Ibidem, p.32

¹⁰⁰⁵Haut Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, *Droits des minorités: Normes internationales et indications pour leur mise en œuvre*, New York at Geneve, Nations Unies, 2010, p.33

toute construction d'une politique nationale pour les minorités culturelles des États devrait prendre en considération, tout d'abord, les intérêts des groupes impliqués dans le processus. Cela signifie, comme nous l'avons vu dans d'autres axes, une participation active de la population. Cette contribution doit contenir une proposition publique fréquente et active de la part des groupes minoritaires, de leurs intérêts et de leurs demandes.

L'État, à son tour, doit non seulement maintenir ouvertes les voies de dialogue avec ces groupes, mais doit aussi encourager leur participation, à travers des espaces publics adéquats à cette activité et avec une attention particulière de tous les pouvoirs.

En examinant l'un des principaux instruments élaborés par l'ONU dans la défense des minorités nationales, nous constatons que malgré les difficultés initiales, l'Organisation des Nations Unies joue un rôle engagé en faveur des minorités nationales. C'est de là que viennent la majorité des questions et des réflexions les plus importantes sur le thème dans le champ du droit international. Son corps de professionnels et son travail constant avec ses experts contribuent d'une manière fondamentale à l'étude du thème et à la réalisation des droits humains des personnes appartenant à des minorités culturelles.

Sa position dans la défense des droits humains, par la tolérance, par la paix et en faveur des droits culturels, se montre en adéquation avec la perspective du républicanisme critique et du multiculturalisme libéral, et avec les propositions d'autonomisation de l'homme par la lutte contre la domination et par l'exercice de ses particularités culturelles.

Mais le travail de l'ONU n'est pas le seul dans la sphère internationale de la protection des droits des minorités culturelles. L'Unesco joue également un rôle important dans la création de normes internationales liées aux minorités. Notamment, le travail de l'Organisation concerne essentiellement à assurer l'efficacité de l'expression culturelle des minorités qui occupent les États-nations.

Avec une histoire pleine de dévouement à l'affirmation culturelle comme instrument de promotion de la dignité de l'individu, l'Unesco a des contributions sur la question des minorités qui sont dignes d'attention. Ces contributions forment un ensemble de normes solidifiées au long des années et sont encore l'objet de plusieurs études menées par la communauté académique internationale dédié aux droits culturels. Ils ont sans aucun doute un rôle important dans la mise

en place d'un cadre théorique pour la protection des minorités culturelles dans le monde entier.

B) La Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles de L'Unesco (2005)

L'Unesco a été la première organisation intergouvernementale à traiter le thème culturel. Créée en Novembre 1945 comme une organisation autonome de l'Organisation des Nations Unies, sous l'égide de l'article 57¹⁰⁰⁶ de la charte des Nations Unies, elle a été la responsable pour la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles.¹⁰⁰⁷

Même si le droit à la culture n'est pas spécifiquement mentionné dans la Constitution de l'Unesco, c'est l'objectif principal des instruments de l'Unesco relatifs à la culture que de catalyser les politiques publiques des États sur la question¹⁰⁰⁸.

Pour certains auteurs, la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles adoptée par l'Unesco en 2005 est un document aride¹⁰⁰⁹. Résultat d'un long processus de négociations et de débats politiques qui ont eu leur premier gros résultat avec la Déclaration Universelle de L'Unesco sur la diversité culturelle¹⁰¹⁰, la Convention a été écrite avec l'intention de devenir un cadre juridique international pour la défense de la diversité culturelle¹⁰¹¹. Le document peut être considéré comme l'une des étapes les plus importantes prises par la société internationale pour valoriser le multiculturalisme.

¹⁰⁰⁶ Article 57

Les diverses institutions spécialisées créées par accords intergouvernementaux et pourvues, aux termes de leurs statuts, d'attributions internationales étendues dans les domaines économique, social, de la culture intellectuelle et de l'éducation, de la santé publique et autres domaines connexes sont reliées à l'Organisation conformément aux dispositions de l'Article 63.

Les institutions ainsi reliées à l'Organisation sont désignées ci-après par l'expression « institutions spécialisées ».

¹⁰⁰⁷ Yvonne Donders, *The Cultural Diversity Convention and Cultural Rights: Include dor Ignored?* In: Toshiyuki Kono et Steven Van Uytsel (ed), *The Convention on the promotion and protection of diversity of Cultural Expressions*, Cambridge, Intersentia Publishing Ltd, 2012, p.170

¹⁰⁰⁸ Yvonne Donders, 2012, p. 172

¹⁰⁰⁹ Entrée en vigueur en France :

18 mars 2007, conformément à son article 29.

Ratification du Brésil en 16/01/2007

¹⁰¹⁰ Anne-Marie Laulan, *La Diversité Culturelle à L'Unesco*, Hermès. La Revue, n°40, 2004, p.45

¹⁰¹¹ Michael Oustinoff, *Les Ponts Clés de La Convention sur la Diversité des expressions culturelles*, Hermès, La Revue, n° 51, 2008/02, p.71

Résultat d'un processus historique qui remonte aux années 1950 et 1960, lorsque le sens du terme diversité culturelle devient plus large, la Convention peut être considérée comme héritière d'un mouvement effectué par la société internationale où le concept de culture et de développement ont été approchés pendant les années de 1970 et de 1980. La convention provient aussi de la prise de conscience de l'importance de la culture pour la construction des démocraties dans les années 1990 et, également de la valeur actuelle que possède le dialogue culturel.¹⁰¹²

Ce mouvement reconnaît la réalité autonome de la culture ; la Convention est un premier document juridique capable d'influencer les États¹⁰¹³ qui est considéré par beaucoup comme le plus important document ayant cet objet comme sujet.¹⁰¹⁴ Le document a une importance remarquable précisément, car pour la première fois, la culture est introduite dans l'agenda politique du droit international avec la principale préoccupation "d'humaniser la mondialisation."

Dans ce sens, "la culture, dans cette dimension proactive, devient une vraie plate-forme de dialogue et de développement; et elle ouvre de nouveaux territoires de solidarité."¹⁰¹⁵ Ainsi, valoriser et promouvoir la culture sont des instruments efficaces pour l'intégration sociale dans les États.

Ces instruments comprennent la liberté culturelle comme un élément essentiel pour le développement humain ; sa protection fait partie d'un projet qui est fondé sur le respect de la diversité humaine et la conviction que les politiques multiculturelles permettent de construire une société plus intégrée.¹⁰¹⁶

Dans ce contexte, la Convention de l'Unesco travaille avec deux objets de base qui sont annoncés dans ses articles 8 et 11.¹⁰¹⁷ Le premier objet, énoncé à

¹⁰¹² Unesco, *Dix Clés pour la Convention sur la Protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles*, Paris, 2007, p. 3

¹⁰¹³ Auparavant, L'Unesco avait déjà produit la Déclaration universelle de L'unesco sur la diversité culturelle et autres six Conventions portant sur des domaines plus spécialisés.

¹⁰¹⁴ Michael Oustinoff, *Les Ponts Clés de La Convention sur la Diversité des expressions culturelles*, Hermès, La Revue, n° 51, 2008/02, p.72

¹⁰¹⁵ Unesco, *Dix Clés pour la Convention sur la Protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles*, Paris, 2007, p. 6

¹⁰¹⁶ Unesco, *Rapport mondial sur le développement humain: La liberté culturelle dans un monde diversifié*, Paris, Economica, 2004, p.2

¹⁰¹⁷ Article 8 - Mesures destinées à protéger les expressions culturelles

1. Sans préjudice des dispositions des articles 5 et 6, une Partie peut diagnostiquer l'existence de situations spéciales où les expressions culturelles, sur son territoire, sont soumises à un risque d'extinction, à une grave menace, ou nécessitent de quelque façon que ce soit une sauvegarde urgente.

l'article huit, est la nécessité de reconnaître que les biens et les services culturels ont une identité, avec ses valeurs et son sens qui ne peuvent pas être commercialisés comme des biens de consommation. L'article 11, à son tour, affirme que "Les Parties reconnaissent le rôle fondamental de la société civile dans la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles. Les Parties encouragent la participation active de la société civile à leurs efforts en vue d'atteindre les objectifs de la présente Convention." Le but de l'article est d'obliger les États à adopter toutes sortes de mesures nécessaires pour permettre la protection et la promotion des expressions culturelles¹⁰¹⁸.

Ainsi, la Convention vise à défendre toutes les expressions culturelles qui représentent, dans un sens symbolique, les valeurs d'une identité culturelle. Ces expressions culturelles sont le moyen trouvé pour avoir la transmission de cette identité culturelle. C'est de là que vient leur valeur et la nécessité de leur protection.¹⁰¹⁹

Pour Donders, la Convention n'a aucun intérêt à être un instrument des droits humains ou des droits culturels. Selon l'auteur, la Convention, "is an instrument containing mainly the rights of States, the very opposite of the idea of human rights, which are supposed to ensure that States guarantee human rights to be enjoyed by individuals and communities"¹⁰²⁰.

Dans ce sens, pour ceux qui espéraient que la Convention pourrait être un nouvel instrument international pour la promotion et la protection des droits culturels, elle est évidemment une déception. Cependant, elle est valorisée dans la mesure où elle, ainsi que d'autres instruments de l'Unesco, confirme l'importance fondamentale de considérer les droits culturels comme des droits humains.

Sa formulation complète l'idée que les droits culturels ne peuvent plus être considérés comme des "luxury right" ou des droits qui ne seront des objets de

2. Les Parties peuvent prendre toutes les mesures appropriées pour protéger et préserver les expressions culturelles dans les situations mentionnées au paragraphe 1 conformément aux dispositions de la présente Convention.

3. Les Parties font rapport au Comité intergouvernemental visé à l'article 23 sur toutes les mesures prises pour faire face aux exigences de la situation, et le Comité peut formuler des recommandations appropriées.

¹⁰¹⁸ Unesco, *Dix Clés pour la Convention sur la Protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles*, Paris, 2007, p. 4

¹⁰¹⁹ Unesco, *Dix Clés pour la Convention sur la Protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles*, Paris, 2007, p. 5

¹⁰²⁰ Yvonne Donders, *The Cultural Diversity Convention and Cultural Rights: Include or Ignore?* In: Toshiyuki Kono et Steven Van Uytsel (ed), *The Convention on the promotion and protection of diversity of Cultural Expressions*, Cambridge, Intersentia Publishing Ltd, 2012, p. 183

préoccupation qu'après la mise en œuvre des droits de l'homme. Ce document reflète la reconnaissance que la culture est un aspect important de la dignité humaine qui doit être protégé par les droits de l'homme.¹⁰²¹

La Convention a quelques principes directeurs. Le premier dit que toute politique qui vise à promouvoir la diversité des expressions culturelles ne devrait pas restreindre le respect des droits de l'Homme et ni leurs libertés fondamentales. Le principe d'ouverture et d'équilibre assure que les États adoptent des mesures qui devraient favoriser la diversité des expressions culturelles. Le principe de la complémentarité des aspects économiques et culturels du développement, ainsi que le développement durable sont formalisés à l'article 14. Enfin, l'accès équitable de la culture suppose un accès à une gamme riche et diversifiée d'expressions culturelles à travers les médias de diffusion considérées comme appropriées.¹⁰²²

La Convention s'intéresse également à la situation des minorités culturelles et des peuples autochtones. Son préambule affirme que "Considérant l'importance de la vitalité des cultures pour tous, y compris pour les personnes appartenant aux minorités et pour les peuples autochtones, telle qu'elle se manifeste par leur liberté de créer, diffuser et distribuer leurs expressions culturelles traditionnelles et d'y avoir accès de manière à favoriser leur propre développement". L'engagement de l'Unesco est déjà spécifié et se concentre sur la perspective de l'importance de la culture dans la formation et le développement de l'homme.

Elle reconnaît aussi, dans son article 2(3) l'égalité et le respect de toutes les cultures, y compris celles des personnes appartenant aux minorités culturelles et celles des peuples autochtones.

La Convention permet que les États qui diagnostiquent l'existence de situations spéciales où les expressions culturelles sont soumises à l'extinction ou à une grave menace dans les territoires, prennent les mesures nécessaires pour protéger et préserver les expressions culturelles menacées.

Certaines contreparties sont demandées aux États. Ils doivent s'efforcer pour favoriser un environnement qui encourage les individus et les groupes sociaux à créer et diffuser les expressions culturelles. Ils doivent également, entre

¹⁰²¹ Donders, 2012, p. 183

¹⁰²² Unesco, *Dix Clés pour la Convention sur la Protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles*, Paris, 2007, p. 6

autres, reconnaître le rôle fondamental de la société civile pour la protection et la promotion de la diversité culturelle et la diversité des expressions culturelles, en encourageant la participation active de la société dans la réalisation des objectifs de la Convention. Ces mesures ne visent pas seulement à renforcer les différentes cultures qui existent sur le territoire de l'Etat. Elles cherchent, avant tout, l'intégration de toutes les cultures qu'il y a dans l'État pour le développement de celui-ci et de sa population.¹⁰²³

Même si la Convention n'établit pas d'obligations ou d'engagements de la part des États, elle est d'une importance fondamentale pour le droit à la culture et par conséquent pour les minorités culturelles. Elle est une incitation claire pour que les États développent des politiques culturelles nationales et internationales. En développant ces politiques, les États prendront nécessairement en compte les droits fondamentaux.¹⁰²⁴

La Convention ne s'intéresse pas à reconnaître tous les aspects de la diversité culturelle. Toutefois, elle présuppose la reconnaissance du droit de la diversité culturelle *à l'intérieur* de chaque État signataire, avec toutes les implications politiques et juridiques que cela signifie. Son importance tient aussi dans le fait qu'elle confirme la valeur de la diversité culturelle et intègre le concept dans le droit international.

Le rôle de l'Unesco, en constituant cette norme internationale, vise essentiellement à exprimer l'idée que la valorisation culturelle est un moyen puissant d'établir l'approche solidaire des relations humaines. Tel est le message fondamental que nous voulons retenir de ce texte juridique.

La valorisation de l'individu à travers sa culture fait partie d'un processus de nouvelles voies pour la solidarité sociale dans les États. Permettre aux citoyens d'exercer leur culture au sein des pays et que cette culture soit comme digne de valeur sociale commune, fait partie d'un processus de restauration des obligations sociales à travers la solidarité et le respect de l'autonomie individuelle. Cette perspective est semblable à celle analysée dans cette étude lorsque nous traitons le républicanisme critique.

¹⁰²³ Unesco, *Dix Clés pour la Convention sur la Protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles*, Paris, 2007, p. 8

¹⁰²⁴ Yvonne Donders, *The Cultural Diversity Convention and Cultural Rights: Include or Ignored?* In: Toshiyuki Kono et Steven Van Uytsel (ed), *The Convention on the promotion and protection of diversity of Cultural Expressions*, Cambridge, Intersentia Publishing Ltd, 2012, p. 180

L'État, selon le républicanisme critique, doit comprendre que la valorisation des cultures qui composent la diversité au sein de ses frontières permettra de créer un nouveau type de solidarité sociale, imprégné d'une valeur commune intégrée dans la diversité culturelle, et pas de construire un terrain fertile pour le communautarisme, comme beaucoup le disent souvent par erreur. Cela semble être la même perspective adoptée par l'Unesco.

Ajoutée à cette intention fondamentale, la Convention prend une position, tout d'abord, car elle “contribue à faire de la «défense de la diversité culturelle un impératif éthique, inséparable du respect de la dignité de la personne humaine”¹⁰²⁵ ; elle est donc un instrument précieux dans la protection de la valeur et de l'importance du multiculturalisme dans les États modernes.

La participation de l'Unesco dans la construction d'une liste de droits culturels est essentielle pour son importance politique, en utilisant le poids de l'organisation pour les pays dans la promotion du débat public interne, ainsi que par la contribution avec la formalisation des espaces internationaux où le thème est mis en évidence.

Comme nous l'avons souligné précédemment, la participation des organisations internationales contribue à ce que le droit interne des États soit influencé par les normes internationales établies dans le cadre de ces organisations, ainsi qu'à l'établissement d'un fructueux environnement de consensus théoriques et politiques sur un sujet si sensible pour toutes les personnes impliquées.

Ce travail de plusieurs années, avec diverses avancées et reculs, des victoires et des défaites, des consensus et des désaccords, a contribué de manière exemplaire pour établir le thème dans le cadre du droit international. Cependant, les organisations internationales ne limitent pas son action en faveur de la diversité culturelle uniquement dans une perspective universelle. La perspective régionale a également un rôle important dans ce projet. Sa contribution, tant en Europe par le Conseil de l'Europe et en Amérique, par l'Organisation des États Américains sera le thème de notre prochaine section.

Section 2 –La contribution des organisations régionales

¹⁰²⁵ Unesco, *Dix Clés pour la Convention sur la Protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles*, Paris, 2007, p. 12

Tout comme les organisations à vocation universelle, les Organisations Régionales ont également adopté une position favorable aux droits des minorités. Le Conseil de l'Europe et l'organisation des États Américains ont travaillé au fil des années à construire un cadre juridique favorable à la diminution des problèmes causés par les minorités culturelles au sein des États.

L'Europe et les Amériques rencontrent différentes questions liées à la diversité culturelle. Historiquement, les problèmes des minorités nationales sont un problème qui afflige l'Europe et ont déjà fait l'objet de nombreuses crises sociales voire militaires. Il s'agit essentiellement d'un problème lié à des minorités historiques, souvent le résultat du déplacement d'un groupe ethnique à une frontière distincte de celle qu'il occupait précédemment, menant à son inclusion dans un État où il n'y a pas de similitude culturelle avec ce groupe. Les minorités historiques sont le résultat direct de la fin des grands empires ou du démantèlement des États-Nations, comme nous l'avons vu dans le cas des Balkans.

Les minorités nationales, une caractéristique européenne, sont considérées comme des minorités historiques, tels que les indiens. Les Indiens sont en effet la minorité classique qui attire l'attention dans les Amériques. Ce groupe ethnique, titulaire d'espaces territoriaux traditionnels dans les Amériques est, aujourd'hui encore, victime potentielle d'un processus d'extermination sans précédent, même après un processus de génocide qui dure depuis des siècles. L'Organisation des États américains, préoccupée par la situation des habitants des Amériques, est aujourd'hui un espace international important pour défendre les intérêts de ces minorités culturelles dispersées dans tout le continent.

Contrairement aux minorités historiques, les nouvelles minorités sont un phénomène qui couvre les deux Continents. Les minorités ethniques et culturelles provenant du processus d'immigration sont considérées comme de nouvelles minorités qui méritent l'attention des organisations régionales et internationales. Ni le Conseil de l'Europe ni l'Organisation des États Américains ferment les yeux sur une telle situation factuelle et sont également attentifs à ces phénomènes.

D'un autre côté, elles se trouvent dépourvues des droits distincts des minorités dites historiques. En règle générale, ils sont constitués d'un corps de lois qui vise à assurer l'efficacité de la dignité des immigrés, mais ne leur offrent pas

de conditions pour réclamer l'autonomie territoriale, que certaines normes internationales proposent aux Indiens dans les Amériques, par exemple.

Sauvegarder les différences qui sont réelles entre les deux groupes et qui sont réalisées tout au long de ce travail, est fondamental pour comprendre que les deux organisations proposent la préservation de la dignité humaine à travers la promotion et la protection de la diversité culturelle. C'est pour cette raison que l'objectif de cette seconde section est d'analyser les instruments régionaux de protection des minorités culturelles.

§1) La Convention-Cadre Pour La Protection des Minorités Nationales du Conseil de l'Europe (1995)

L'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe (OSCE) a été la première organisation européenne à faire une déclaration officielle sur les droits des minorités. Dans son document de Copenhague en 1990¹⁰²⁶ et dans son document de Genève en 1991,¹⁰²⁷ elle traite d'un sujet jusqu'alors inédit. Parallèlement, elle a également créé un bureau pour le Haut-Commissaire pour les droits des minorités en 1993¹⁰²⁸ qui a développé un certain nombre de

¹⁰²⁶ Selon le document de la Reunion de Copenhague de la Conference sur la dimension humaine de la CSCE, article 1 (4) "Ils confirment qu'ils respecteront le droit de chacun d'entre eux de choisir et de développer librement son système politique, social, économique et culturel, conformément aux normes internationales communément admises en matière de droits de l'homme" Plus de details, voir: <http://www.osce.org/fr/odihr/elections/14304?download=true>

¹⁰²⁷ Selon le Report of the CSCE Meeting of Experts on National Minorities en Geneve em 1991 dans son article II: "The participating States stress the continued importance of a thorough review of implementation of their CSCE commitments relating to persons belonging to national minorities.

They emphasize that human rights and fundamental freedoms are the basis for the protection and promotion of rights of persons belonging to national minorities. They further recognize that questions relating to national minorities can only be satisfactorily resolved in a democratic political framework based on the rule of law, with a functioning independent judiciary. This framework guarantees full respect for human rights and fundamental freedoms, equal rights and status for all citizens, including persons belonging to national minorities, the free expression of all their legitimate interests and aspirations, political pluralism, social tolerance and the implementation of legal rules that place effective restraints on the abuse of governmental power. Issues concerning national minorities, as well as compliance with international obligations and commitments concerning the rights of persons belonging to them, are matters of legitimate international concern and consequently do not constitute exclusively an internal affair of the respective State. They note that not all ethnic, cultural, linguistic or religious differences necessarily lead to the creation of national minorities." Plus de details, voir: <http://www.osce.org/hcnm/14588?download=true>

¹⁰²⁸ The High Commissioner on National Minorities (HCNM) gets involved in a situation if, in her judgement, there are tensions involving national minorities which could develop into a conflict. Much of the day-to-day work is in identifying and addressing causes of ethnic tensions and

recommandations importantes sur les droits des minorités en matière d'éducation, de langue¹⁰²⁹, de participation effective¹⁰³⁰ et de radiodiffusion¹⁰³¹.

Il s'agissait d'un mouvement inédit de la part de l'Europe d'après-guerre dirigé vers les minorités culturelles. Datant de 1950, la Convention européenne des droits de l'homme (CEDH), une étape pourtant importante dans la défense des droits de l'homme dans la région, ne mentionne pas les droits des minorités et concentre son travail dans la défense des droits individuels¹⁰³².

Cependant, il est important de souligner, ce n'est pas parce que la Convention européenne ne se prononce pas littéralement dans la défense des minorités que, dans son texte, il n'y a pas de normes qui peuvent être d'un usage légitime pour ces groupes. Comme nous le savons, la perspective multiculturelle défend la possibilité que l'individu atteigne sa pleine autonomie à travers l'exercice régulier et libre de sa culture. Par ailleurs, la Convention, dans son article 14, interdit toute forme de discrimination dans l'exercice de ces droits et libertés individuels pour des raisons de sexe, de race, de langue, d'opinions politiques, d'origines et pour des raisons d'appartenance à une minorité nationale.¹⁰³³

Beaucoup, sinon tous les droits civils et politiques, comme la liberté de religion, d'expression, d'association, ainsi que le droit d'une vie de famille sont protégés par la Charte. Chacun d'entre eux peuvent tranquillement être considérés comme des normes qui garantissent la protection des droits des minorités. C'est pour cette raison que la Cour Européenne des Droits de l'homme, le premier

conflicts. The High Commissioner addresses the short-term triggers of inter-ethnic tension or conflict and long-term structural concerns. Plus de détails, voir: <http://www.osce.org/hcnm>

¹⁰²⁹ Recommandations d'Oslo concernant les droits linguistiques des minorités nationales, 1998

¹⁰³⁰ Recommandations de Lund sur la Participation Effective des Minorités Nationales à la Vie Publique, 1999

¹⁰³¹ Lignes directrices relatives à l'utilisation des langues minoritaires dans les médias de radiodiffusion, 2003 Aujurd'hui il y a trois documents en plus: Recommandations sur la mission de la police dans les sociétés multi-ethniques, 2006; The Bolzano/Bozen Recommendations on National Minorities in Inter-State Relations, 2008 et Ljubljana Guidelines on Integration of Diverse Societies, 2012

¹⁰³² Patrick Macklem, *Minority Rights in International Law*, Legal Studies Research Series, n°08-19, University of Toronto Faculty of Law, 2008. p.18

¹⁰³³ ARTICLE 14

Interdiction de discrimination -La jouissance des droits et libertés reconnus dans la présente Convention doit être assurée, sans distinction aucune, fondée notamment sur le sexe, la race, la couleur, la langue, la religion, les opinions politiques ou toutes autres opinions, l'origine nationale ou sociale, l'appartenance à une minorité nationale, la fortune, la naissance ou toute autre situation. Voir: http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_FRA.pdf

organisme juridique chargé d'interpréter la Convention, a suggéré que certains droits civils et politiques peuvent être associés au statut des minorités.

Selon Gilbert, l'article 14 pourrait être utilisé en conjonction avec l'article 34¹⁰³⁴ pour protéger incidemment les droits des groupes, dans la mesure où les individus peuvent aller à la Cour isolement pour réclamer des droits qui peuvent ensuite être appliqués à l'ensemble du groupe.¹⁰³⁵

Ces droits, a souligné la Cour, peuvent et doivent être utilisés en raison de leurs valeurs universelles, mais seulement dans des circonstances où ils ne conduisent pas à l'instabilité politique et de conflit dans la région.¹⁰³⁶ De son côté fondé en partie par les normes de l'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe, le Conseil européen a adopté la "Charte européenne des langues régionales ou minoritaires" en 1992¹⁰³⁷ et finalement une Convention-cadre pour la protection des minorités nationales en 1995¹⁰³⁸

L'Union Européenne a aussi pris cette direction et, en 1993, elle a affirmé que le respect des droits des minorités était considéré comme un critère pour une éventuelle adhésion à l'UE¹⁰³⁹.

En 2004, le Parlement Européen a affirmé les droits des minorités comme une valeur fondamentale de l'Union européenne dans le deuxième article du Traité sur L'Union Européenne¹⁰⁴⁰. À la même époque, l'Union Européenne a déclaré que le respect des droits des peuples autochtones était l'une des conditions pour

¹⁰³⁴ ARTICLE 34 Requêtes individuelles La Cour peut être saisie d'une requête par toute personne physique, toute organisation non gouvernementale ou tout groupe de particuliers qui se prétend victime d'une violation par l'une des Hautes Parties contractantes des droits reconnus dans la Convention ou ses protocoles. Les Hautes Parties contractantes s'engagent à n'entraver par aucune mesure l'exercice efficace de ce droit.

¹⁰³⁵ Geoff Gilbert, *Minority Rights Under Council of Europe*, In: Peter Cumper et Steven Charles Wheatley, *Minority Rights in the "new" Europe*, Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1999, p.54

¹⁰³⁶ Voir: Fernand de Varennes, *Using the European Court of human Rights to Protect the Rights of Minorities*, in: M. Weller; A. Morawa, *Mechanisms for the implementation of minority rights*, Council of Europe Publishing, 2004, p. 83-104.

¹⁰³⁷ Plus de Details, voir: <http://conventions.coe.int/treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=148&CM=1&CL=FRE>

¹⁰³⁸ Convention ni signée ni ratifiée par la France.

¹⁰³⁹ Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the International Politics of Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p 38

¹⁰⁴⁰ Selon l'Article 2 "L'Union est fondée sur les valeurs de respect de la dignité humaine, de liberté, de démocratie, d'égalité, de l'État de droit, ainsi que de respect des droits de l'homme, y compris des droits des personnes appartenant à des minorités. Ces valeurs sont communes aux États membres dans une société caractérisée par le pluralisme, la non-discrimination, la tolérance, la justice, la solidarité et l'égalité entre les femmes et les hommes" voir: http://europa.eu/eu-law/decision-making/treaties/pdf/consolidated_versions_of_the_treaty_on_european_union_2012/consolidated_versions_of_the_treaty_on_european_union_2012_fr.pdf

que les pays e voie de développement puissent recevoir de l'aide économique de l'association politique économique.¹⁰⁴¹

La Convention du Conseil de l'Europe mentionne dans son préambule la Déclaration de Vienne adoptée par les chefs d'État et du gouvernement des États membres du Conseil de l'Europe. Dans ce sens, elle est clairement inspirée par l'Annexe II de la déclaration, qui aborde la protection des minorités nationales.¹⁰⁴²

Le préambule se réfère également à d'autres textes qui sont la source d'inspiration pour la convention: "la Convention de sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés fondamentales (CEDH), ainsi que les instruments des Nations Unies et de la CSCE qui contiennent des engagements relatifs à la protection des minorités nationales". Il est important de souligner que ces textes ne sont pas considérés les seules sources d'inspiration de la Convention.¹⁰⁴³

La Convention-cadre vise à établir précisément les principes juridiques que les États doivent respecter pour assurer la protection des minorités nationales. Pour cela, la Convention a adopté comme méthodologie l'inclusion de dispositions-programmes qui montrent les objectifs que les États doivent poursuivre.

Dès ses débuts, le texte juridique indique clairement que la protection des minorités nationales est une partie intégrante et fondamentale pour la protection des droits de l'homme¹⁰⁴⁴ et que l'application de cette convention fait partie d'un vaste projet de la coopération entre les États pour maintenir la tolérance et la paix pour le bien des relations amicales entre les voisins de la région.¹⁰⁴⁵

Ces dispositions, qui ne sont pas directement applicables, "laisseront aux États concernés une marge d'appréciation dans la mise en œuvre des objectifs qu'ils se sont engagés à atteindre et permettront ainsi à chacun d'entre eux de tenir compte de situations particulières."¹⁰⁴⁶

¹⁰⁴¹ Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the International Politics of Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p 38

¹⁰⁴² <https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?id=621763&Site=COE>

¹⁰⁴³ <http://conventions.coe.int/Treaty/FR/Reports/Html/157.htm> p. 22

¹⁰⁴⁴ Article 1

La protection des minorités nationales et des droits et libertés des personnes appartenant à ces minorités fait partie intégrante de la protection internationale des droits de l'homme et, comme telle, constitue un domaine de la coopération internationale.

¹⁰⁴⁵ Article 2 Les dispositions de la présente Convention-cadre seront appliquées de bonne foi, dans un esprit de compréhension et de tolérance ainsi que dans le respect des principes de bon voisinage, de relations amicales et de coopération entre les États.

¹⁰⁴⁶ <http://conventions.coe.int/Treaty/FR/Reports/Html/157.htm>

La convention a également adopté un comportement pragmatique en omettant de fixer dans son texte une définition de minorités nationales, car elle considère qu'il est impossible, dans le contexte actuel, de trouver une définition qui peut être unanimement acceptée parmi les membres du Conseil de l'Europe.

Selon le rapport explicatif de la Convention, l'application des principes du texte sera effectuée par les législations nationales et les politiques gouvernementales appropriées. Dans ce sens, le rapport est très explicite dans l'intention de s'écarter du communautarisme et précise que le texte de la Convention ne signifie aucun droit collectif. Son but est d'assurer la protection des personnes appartenant à des minorités culturelles et qui veulent "individuellement ou conjointement avec d'autres", exercer leurs droits.¹⁰⁴⁷

Le troisième article de la Convention aborde deux principes importants. Le premier paragraphe garantit que toute personne appartenant à une minorité nationale a le droit de choisir librement d'être traitée ou ne pas être traitée comme telle. L'article, réaffirmant son lien avec l'autonomie individuelle, permet à toute personne de choisir si elle veut ou non bénéficier des Droits établis par la Charte.

Une mise en garde importante doit être faite. Le paragraphe n'offre pas la possibilité du libre choix de quelqu'un pour faire partie d'une minorité nationale. Dans ce sens, "Le choix subjectif de l'individu est indissociablement lié à des critères objectifs pertinents pour l'identité de la personne"¹⁰⁴⁸.

Le deuxième paragraphe de l'article prévoit que les droits et libertés découlant des principes de la Convention-cadre peuvent être exercés en commun ou individuellement. Comme nous l'avons déjà souligné, ce paragraphe a une notion différente de droits collectifs, puisque le mot "autres" est compris ici dans un sens plus large, c'est-à-dire, en établissant une protection pour les personnes qui appartiennent à la même minorité nationale, à une autre minorité voire une majorité.¹⁰⁴⁹

Le cinquième article a la préoccupation d'assurer que toutes les personnes appartenant à des minorités nationales conservent et développent leur culture et

¹⁰⁴⁷ Article 3 .1 Toute personne appartenant à une minorité nationale a le droit de choisir librement d'être traitée ou ne pas être traitée comme telle et aucun désavantage ne doit résulter de ce choix ou de l'exercice des droits qui y sont liés.

2. Les personnes appartenant à des minorités nationales peuvent individuellement ainsi qu'en commun avec d'autres exercer les droits et libertés découlant des principes énoncés dans la présente Convention-cadre.

¹⁰⁴⁸ <http://conventions.coe.int/Treaty/FR/Reports/Html/157.htm> point 35

¹⁰⁴⁹ <http://conventions.coe.int/Treaty/FR/Reports/Html/157.htm> point 37

leur identité.¹⁰⁵⁰ Le premier paragraphe concerne la conservation de l'obligation de promouvoir les conditions nécessaires pour que les États assurent cet objectif. En ce sens, dit la Convention, il est essentiel de préserver les éléments essentiels de l'identité d'un individu, tels que la langue, la religion, les traditions et le patrimoine culturel.

Par ailleurs, la nécessité de l'État de promouvoir et de préserver les traditions pose une limite. L'État est obligé de se comporter ainsi, que dans la mesure où ces mêmes traditions ne contreviennent pas aux normes nationales et internationales, ni à l'ordre public¹⁰⁵¹ .¹⁰⁵²

Le deuxième paragraphe du cinquième article vise à assurer la protection de toutes les minorités nationales contre le danger de l'assimilation forcée. Cela ne signifie pas, évidemment, que les États n'adoptent pas des mesures d'intégration à leurs frontières. La Convention n'interdit pas non plus l'assimilation volontaire. La cohésion sociale guidée par la diversité culturelle est l'un des souhaits exprimés par la Convention dans son préambule¹⁰⁵³, mais ce désir ne peut pas devenir une porte pour une politique qui soumet la diversité culturelle à l'assimilation forcée des minorités culturelles¹⁰⁵⁴. L'objectif de la Convention est exactement le contraire de cela.

Le rôle du Conseil de l'Europe et, plus tard, ses textes juridiques et application de ces textes par la Cour Européenne des Droits de l'homme agissent de manière décisive dans la prolifération d'une compréhension ouverte de la

¹⁰⁵⁰ Article 5

Les Parties s'engagent à promouvoir les conditions propres à permettre aux personnes appartenant à des minorités nationales de conserver et développer leur culture, ainsi que de préserver les éléments essentiels de leur identité que sont leur religion, leur langue, leurs traditions et leur patrimoine culturel.

Sans préjudice des mesures prises dans le cadre de leur politique générale d'intégration, les Parties s'abstiennent de toute politique ou pratique tendant à une assimilation contre leur volonté des personnes appartenant à des minorités nationales et protègent ces personnes contre toute action destinée à une telle assimilation.

¹⁰⁵¹ Selon Erik Jayme, "L'ordre public interne, quant à lui, regarde seulement les affaires nationales. Il pose des limites à l'autonomie de la volonté des parties de déterminer le contenu de leurs rapports juridiques". Erik Jayme, *Identité culturelle et intégration: le droit international privé postmoderne*, Recueil des cours, Volume 251, 1995, p. 225. Voir aussi: Andreas Bucher, *L'ordre public et le but social des lois en droit international privé*, Recueil des cours, Volume 239, 1993, pp. 9-116

Pour une étude historique sur le thème, voir: Thomas H. Healy. *Théorie générale de l'ordre public*, Recueil des cours, Volume 9, 1925, pp. 407-557

¹⁰⁵² <http://conventions.coe.int/Treaty/FR/Reports/Html/157.htm>

¹⁰⁵³ Le Préambule affirme: "Considérant que la création d'un climat de tolérance et de dialogue est nécessaire pour permettre à la diversité culturelle d'être une source, ainsi qu'un facteur, non de division, mais d'enrichissement pour chaque société;"

¹⁰⁵⁴ <http://conventions.coe.int/Treaty/FR/Reports/Html/157.htm> point 46

diversité culturelle dans un continent qui est marqué par la proximité, souvent conflictuel, d'ethnies et cultures différentes.

La valorisation des textes juridiques sur la diversité culturelle provenant des organismes régionaux est souvent un point de discordance entre les États européens. Son acceptation et son intériorisation signifie un signal conscient des nations pour le bien de la valorisation de la dignité de l'individu, mais aussi dans la recherche de la paix intérieure du continent.

En ce sens, le Conseil européen joue un rôle important et précieux, tout comme l'Organisation des États Américains, thème de notre prochain et dernier sujet de ce chapitre.

§2) Déclaration américaine sur les droits des peuples autochtones de L'OEA (1997)

La Déclaration américaine sur les droits des peuples autochtones est un projet commencé en 1989 par l'Organisation des États Américains (OEA)¹⁰⁵⁵. Ce projet débute par une demande de l'Assemblée générale¹⁰⁵⁶ à la Commission interaméricaine des droits de l'homme (CIDH).¹⁰⁵⁷

¹⁰⁵⁵ «L'Organisation des États Américains est l'institution régionale la plus ancienne du monde. Ses origines remontent à la Première Conférence internationale américaine tenue à Washington (États-Unis) d'octobre 1889 à avril 1890. Cette réunion aboutit à la création de l'Union internationale des Républiques américaines et, dès lors, commence à se tisser tout un réseau de dispositions et d'institutions qui sera plus tard dénommé « Système interaméricain », le plus ancien système institutionnel international (...)L'Organisation est créée dans le but d'obtenir dans ses États membres, comme le stipule l'Article premier de la Charte, « un ordre de paix et de justice, de maintenir leur solidarité, de renforcer leur collaboration et de défendre leur souveraineté, leur intégrité territoriale et leur indépendance ». Plus de détails, voir:http://www.oas.org/fr/a_propos/qui_nous_sommes.asp. Voir, aussi:

César Sepúlveda, *The reform of the Charter of the Organization of American States*, Recueil des cours, Volume 137, 1972, pp. 82-140.

¹⁰⁵⁶ «L'Assemblée générale est l'organe suprême de l'Organisation des États Américains et est composée des délégations de tous les États membres qui ont le droit de s'y faire représenter et d'émettre leurs voix. La définition des mécanismes, politiques, initiatives et mandats de l'Organisation proviennent de l'Assemblée générale» Plus de détails, voir: http://www.oas.org/fr/a_propos/assemblee_generale.asp

¹⁰⁵⁷ «La Commission interaméricaine des droits de l'homme (CIDH) est un organe principal et autonome de l'Organisation des États Américains (OEA) qui a pour mandat de promouvoir et de protéger les droits de la personne dans le continent américain. Elle se compose de sept membres indépendants élus à titre personnel et ne représentant pas leur pays d'origine ou de résidence. Son siège est basé à Washington, D.C. Créée par l'OEA en 1959, elle constitue, avec la Cour interaméricaine des droits de l'homme (Cour IDH), et elle est installée en 1979, c'est une institution du Système interaméricain des droits de la personne (SIDH).» Plus de détails, voir: <http://www.oas.org/fr/cidh/mandato/qu-est-ce-que-cidh.asp>

Immédiatement après, la Commission engage un processus de collaboration dans le but d'obtenir des informations contributives avec des organisations autochtones, des organisations non gouvernementales et des gouvernements pour procéder à la formulation d'une déclaration. Plusieurs types de mécanismes ont été adoptés pour cette consultation, notamment la présentation et la discussion des rapports techniques et de consultation de la population autochtone dans les niveaux nationaux et multinationaux.¹⁰⁵⁸

En accord avec la Charte de l'Organisation qui, dans son second article affirme que l'un de ses principaux objectifs est le développement culturel des peuples des Amériques¹⁰⁵⁹, la Déclaration est le résultat d'un processus qui aboutira à une proposition formelle approuvée par la CIDH en 1997.¹⁰⁶⁰

Cette proposition suit la position adoptée par l'Organisation de se concentrer sur le principe de non-discrimination. La Charte de l'OEA, dans son troisième article, affirme que Les États américains proclament les droits fondamentaux de la personne humaine sans aucune distinction de race, de nationalité, de religion ou de sexe. Un peu plus loin, dans l'article 45, l'Organisation s'engage sur le même principe, en déclarant que:

“Les États membres, convaincus que l'homme ne peut arriver à sa pleine réalisation que dans le cadre d'un ordre social de justice axé sur un développement économique et une paix véritable, conviennent de consacrer tous leurs efforts à l'application tant des principes que des mécanismes suivants: Tous les êtres humains, sans distinction de race, de sexe, de nationalité, de croyance ou de statut social, ont droit au bien-être matériel et à leur développement spirituel dans des conditions de liberté, de dignité, d'égalité de chances et de sécurité économique;”¹⁰⁶¹

De même, la proposition de la Déclaration établit le principe de non-discrimination dans son quatrième point du préambule, lorsqu'elle affirme la responsabilité “of all states and peoples of the American to end racism and racial

¹⁰⁵⁸ À propos du processus de consultation, voir: <http://www.cidh.org/annualrep/96eng/chap.4.htm>

¹⁰⁵⁹ “Article 2

En vue d'appliquer les principes sur lesquels elle est fondée et de remplir, conformément à la Charte des Nations Unies, ses obligations régionales, l'Organisation des États Américains fixe les objectifs essentiels suivants: f. Favoriser, au moyen d'une action coopérative, le développement économique, social et culturel de ceux-ci” Voir: http://www.oas.org/dil/french/traites_A-41_Charte_de_l_Organisation_des_Etats_Americains.htm#ch1

¹⁰⁶⁰ <http://www.cidh.oas.org/Indigenas/Indigenas.en.01/Preamble.htm>

¹⁰⁶¹ http://www.oas.org/dil/french/traites_A41_Charte_de_l_Organisation_des_Etats_Americains.htm#ch1

discrimination, with a view to establishing harmonious relations and respect among all peoples.”¹⁰⁶²

La proposition peut être considérée comme une préoccupation naturelle de l'organisation, compte tenu de la situation de vulnérabilité des peuples autochtones dans la région. Elle est encore en préparation, mais l'attention accordée à la Déclaration, avec la participation de plus de 1000 représentants des peuples autochtones, venant de 28 pays, participant à plus de 14 séries de négociations, la fait devenir un texte pertinent dans le droit international en traitant des minorités autochtones qui mérite d'être analysé. Ses 39 articles actuels suggèrent également un processus intensif de participation et l'inclusion des positions sur le sujet, étant donné qu'ils ont mis initialement 28 dispositifs en question, ce qui ne peut pas être ignoré¹⁰⁶³.

Le texte analysé actuellement est le résultat de la dernière révision effectuée par des experts de l'OEA. Il dispose d'importants changements par rapport au premier, et même s'il peut être soumis à des révisions futures, il est cohérent avec la philosophie du texte original.¹⁰⁶⁴

Un du premier point important est la reconnaissance par la Déclaration que les peuples autochtones ont le droit de déterminer leur propre identité. Les peuples autochtones sont considérés depuis le début de la Déclaration comme un corps distinct de la population des Amériques, ayant un rôle important dans le renforcement des institutions des États où ils habitent.¹⁰⁶⁵

Pour déterminer ce qui est un autochtone, la Déclaration est extrêmement claire. C'est le propre autochtone qui doit affirmer son identité pour qu'il soit considéré comme tel. Il n'y a pas besoin d'un autre type de caractéristique pour qu'un individu et sa collectivité se déclarent des indiens.¹⁰⁶⁶

Conformément à la construction juridique internationale sur les droits des minorités, la Déclaration réaffirme la nécessité du respect des droits de l'homme

¹⁰⁶² <http://www.cidh.oas.org/Indigenas/Indigenas.en.01/Preamble.htm>

¹⁰⁶³ Fabia Fernandes Carvalho Veçoso, A Proteção de minorias no âmbito da Organização dos Estados Americanos. In: Liliana Jubilut, Alexandre Franco Bahia et José Luiz Magalhães, Direito à Diferença, São Paulo, Editora Saraiva, 2013 p. 68

¹⁰⁶⁴ Organization of American States, Working Group to Prepare the Draft American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, OEA/Ser.K/XVI/GT/DADIN/doc.317/07 rev. 1, 2008.

¹⁰⁶⁵ Preamble, Proposed American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. Voir: <http://www.cidh.oas.org/Indigenas/Indigenas.en.01/Preamble.htm>

¹⁰⁶⁶ “Article III. Within the States, the right to self-determination of the indigenous peoples is recognized, pursuant to which they can define their forms of organization and promote their economic, social, and cultural development

et des libertés individuelles, ainsi que du respect de toutes les déclarations relatives à la protection de ces droits.¹⁰⁶⁷ La Charte exige également que les États respectent le caractère multiculturel et la diversité linguistique de leurs sociétés. Le projet de Déclaration des peuples autochtones donne aux communautés le droit d'exercer leurs droits collectifs. Contrairement à la majorité des Déclarations des Droits des minorités, la Déclaration Américaine est claire pour donner la personnalité juridique au groupe autochtone.¹⁰⁶⁸ Cette nouveauté sera certainement un point pour plusieurs autres conflits dans le contexte du droit international.

La Déclaration apporte également l'affirmation de divers droits des indiens. Dans ce document, le droit d'exercer la culture par l'individu venant d'un groupe ethnique autochtone est mis en évidence dans l'article 12 qui affirme: "Indigenous peoples have the right to their cultural integrity and to their historical and ancestral heritage, which are important for their collective continuity, and for their identity and that of their members and their States"¹⁰⁶⁹

Il y a aussi une norme importante qui rejette l'assimilation. Selon le dixième article du texte, les États sont interdits d'adopter ou de soutenir toute politique d'assimilation qui pourrait menacer ou détruire la culture autochtone.

Le texte élaboré par l'Organisation est une étape importante pour la réalisation des droits d'une partie du groupe minoritaire qui composent les Amériques. Cet instrument spécifique a une position stratégique dans le système interaméricain des Droits de l'homme et son adoption est point très important

¹⁰⁶⁷ Article V-Indigenous [peoples and persons] have the right to the full and effective enjoyment of all the human rights and fundamental freedoms recognized in the Charter of the OAS, the American Declaration of the Rights and Duties of Man, and [, where applicable] the American Convention on Human Rights [the Convention 169 of the International Labour Organization,] [as well as] and other international [and regional] [principles, standards, and] instruments of human rights. Nothing in this Declaration may be interpreted so as to limit, restrict, or deny in any way those rights, or so as to authorize any action that is not in keeping with the principles [, standards, and instruments] of international law, including international human rights law

¹⁰⁶⁸ Article IX. Juridical personality

The States shall recognize fully the juridical personality of the indigenous peoples, respecting indigenous forms of organization and promoting the full exercise of the rights recognized in this Declaration

¹⁰⁶⁹ Le texte continue: 2. Indigenous peoples have the right to restitution of the property that is part of that heritage of which they may be dispossessed or, when restitution is not possible, to fair and equitable compensation. 3. Indigenous people have the right to recognition and respect for all their ways of life, world views, spirituality, uses and customs, norms and traditions, forms of social, economic and political organization, forms of transmission of knowledge, institutions, practices, beliefs, values, dress and languages, recognizing their inter-relationship as elaborated in this Declaration.

dans l'agenda de la région pour que le multiculturalisme obtienne, avec le droit international, la possibilité de préserver et de promouvoir la diversité culturelle dans la région.

Jusqu'à présent, nous avons essayé de mettre en évidence l'importance du droit international dans le débat sur le multiculturalisme. Ce rôle contribue de manière significative à la discussion interne dans les deux États étudiés. Les organisations auxquelles ils sont liés ont aussi réservé un espace dans leurs débats sur le thème.

Comme le nous savons, beaucoup de normes internationales ne trouvent pas d'écho dans le champ des droits internes des États et peu d'organisations internationales ont la force suffisante pour influencer des nations comme le Brésil ou la France. Cependant, cette réalité n'est pas une raison pour ignorer le rôle joué par elles et leur réflexion possible actuellement dans les États.

Quoi qu'il en soit, malgré la participation importante de ces organismes, il est important de relever que le thème de l'accommodement de la diversité culturelle est principalement défini par les politiques publiques adoptées par ces États.

Ces politiques sont souvent influencées par les perspectives qui peuvent être purement dogmatiques (ou démagogique) ou qui peuvent être insérées dans une vision normative résultant de la théorie politique. Le but des deux derniers chapitres de notre travail est de fournir une perspective normative pour le Brésil et la France afin d'atteindre un meilleur accommodement pour la diversité culturelle et, par conséquent, une meilleure protection de la dignité de l'individu vivant dans ce contexte dans les deux pays.

La contribution du droit international est essentielle et a une grande valeur dans la formation d'une vision globale sur la question. Elle inspirera certainement plusieurs propositions adoptées dans cette étude. Elles sont même en harmonie avec beaucoup de positions de la philosophie politique adoptées jusqu'alors et seront considérées comme faisant partie de la formulation théorique que nous allons proposer à la fin de ce travail.

7

Un pluralisme « à la Française »: nouvelles propositions et nouvelles perspectives

Interrogé sur la nation française, Albert Camus a déclaré : “Pour trouver la société humaine, il faut passer par la société nationale. Pour préserver la société nationale, il faut l’ouvrir sur une perspective universelle”¹⁰⁷⁰. Après plusieurs décennies, cela est peut-être encore aujourd’hui le plus grand défi de la République Française. Essayer de trouver le sens de la nation dans la contemporanéité, nous oblige à être contemporains. Regarder le nouveau, pour une perspective qui redessine le sens de l’universalisme est partie intégrante de ce que nous appelons « la mise à jour civique ».

Comme dans le monde entier, le temps a imposé des changements sociaux et culturels à la société française. Par conséquent, de nouvelles questions doivent être posées. Insister sur les vieilles questions lorsqu’il faut trouver de nouvelles réponses est un travail vain et frustrant. Camus nous a appris que pour la société nationale, il est essentiel de comprendre que l’ouverture pour le “nouveau” (la diversité culturelle) est le meilleur moyen de maintenir ce que le “vieux” (la République et ses droits) a apporté de plus important : la cohésion sociale alimentée par la solidarité.

L’un des débats les plus importants de la contemporanéité dans l’hexagone est l’accommodement d’un grand nombre d’individus qui, pour plusieurs raisons, choisissent la République Française comme le pays objet de leur processus d’émigration.

Que ce soit pour des questions économiques ou humanitaires, la France est le destin d’un grand flux d’immigrants qui apportent avec eux leur histoire et leur façon de vivre leur culture. Pour des raisons économiques, à cause du colonialisme ou de l’exemple d’État de bien-être dans le monde, il y a un fait que nous ne pouvons pas remettre en cause : la France est une des destinations préférées des immigrants provenant de diverses parties du monde.

¹⁰⁷⁰ Cité par Max Gallo, 2006, p.39

Ici, une prémisse doit être posée avant de continuer. Considérons, dans le sillage de Carens, que l'immigration a une éthique¹⁰⁷¹, car nous comprenons que nous préconisons une proposition d'accommodement culturel pour des pays et des citoyens qui sont engagés dans la démocratie et les droits individuels. Commençons donc par la prémisse qui vise à contribuer au débat sur la pluralité culturelle dans les pays qui sont connus pour être politiquement libéraux et démocratiques.

Cette prémisse présuppose la reconnaissance du droit de l'homme de jouir d'une existence digne, même s'il doit abandonner le lieu où il est né et s'il a obtenu sa citoyenneté d'origine et se diriger vers un nouveau lieu souvent hors de lignes imaginaires établies par un modèle moderne et complexe de l'État-nation. Après tout, entre les principes (et valeurs) qui guident le modèle de l'État-nation et la dignité de l'homme, il n'est pas difficile de supposer celui qui doit prévaloir en cas de conflit. Nous comprenons donc la migration comme un droit fondamental¹⁰⁷².

En effet, lorsque l'arrivée des immigrants ne signifie pas un choc culturel, comme c'est souvent le cas avec des étrangers venant d'Europe occidentale ou d'Amérique du Nord, un écart possible dans l'accommodement de nouveaux résidents finit par être résolu d'une manière simple et sans surprises. Il se produit presque naturellement, fournissant à peine quelques malaises occasionnels. L'imbroglio apparaît quand il y a une différenciation culturelle remarquable de l'immigrant qui produit un véritable choc pour le mode de vie de la plupart des habitants du pays.

Comme nous l'avons établi depuis le début de notre travail et suivant la perspective du multiculturalisme libéral, nous croyons que les immigrants qui décident de quitter leur pays et choisissent un nouvel état comme un point d'arrivée doivent savoir qu'il y a une nouvelle culture dominante, avec ses institutions, ses lois et ses coutumes sociales, qui doit être observée et respectée.

Toutefois, cela ne signifie pas que l'exercice de leur autonomie doit être lésé et que leur individualité peut être adaptée pour le simple fait de vivre dans un État où ils occupent le rôle de minorité culturelle. Après tout, il s'agit d'un État

¹⁰⁷¹ Joseph H. Carens, *The Ethics of Immigration*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. p.3

¹⁰⁷² Bill Jordan et Franck Düvell, *Migration: the boundaries of equality and justice*, Refugee Survey Quarterly, vol 23. n° 3, 2004

libéral et démocratique, où la liberté individuelle est un droit fondamental. Par conséquent, il est impératif de penser à un meilleur accommodement pour ces nouveaux habitants et leurs hôtes. Nous devons accommoder la diversité culturelle pour une meilleure coexistence.

La situation devient encore plus complexe lorsque la rupture culturelle dépasse la première génération d'immigrants et atteint une deuxième génération qui, malgré l'adaptation avec le pays, insiste à reproduire des perspectives et des valeurs culturelles qui ne font pas partie de l'imaginaire de la majorité de la population. En conséquence, une réalité sociale surgit où il y a des valeurs qui sont en principe partagées par tous, telles que la démocratie et la liberté politique, et d'autres qui sont limitées à une partie de la population. C'est le cas des valeurs religieuses, par exemple.

L'ensemble de normes créées dans le domaine du droit international apporte une contribution importante, non seulement pour la réalisation du droit des minorités au sein du territoire des États, mais, et peut-être surtout, pour que le débat sur les droits de ces groupes soit promu dans les frontières nationales.

Le programme créé par le mouvement des organisations internationales contribue donc à relancer l'intérêt pour la question dans ces pays, constituant ainsi une occasion importante pour que le thème puisse être à nouveau analysé.

Les États doivent profiter de ces moments pour repenser à leur façon de voir leur relation avec les minorités culturelles qui occupent leur territoire. L'État doit se préoccuper des droits fondamentaux de ses habitants, mais le droit à la culture est reconnu comme l'un des plus relégués dans la liste des droits humains. Cela ne signifie toutefois pas qu'il ne soit pas aussi important que les autres.

Ainsi, l'analyse des politiques publiques actuelles doit être faite, sans l'influence des débats des politiques publiques, car elle n'ajoute pas toujours une vision suffisamment rigide du point de vue scientifique et elle est l'otage des populismes démagogiques que le débat électoral crée dans de nombreux pays, dont le Brésil et la France

L'objectif de ce chapitre est de donner au lecteur une proposition de redimensionnement de la relation entre l'État et sa minorité culturelle. Ici, nous avons comme un pilier théorique normatif, l'importance de l'autonomie et l'indépendance du républicanisme de l'individu préconisées par le Republicanisme Critique et le Multiculturalisme Républicain.

Nous reconnaissons également le droit à la culture et les minorités culturelles comme un important droit fondamental de l'individu qui est établi non seulement par des textes de droit interne, mais aussi par des normes internationales.

Cette proposition ne nous empêche pas d'effectuer un regard qui se préoccupe avec les particularités de l'État, et nous chercherons à offrir des actions qui peuvent être réalisées par les pays pour une meilleure application des droits de leurs groupes culturels minoritaires, tout en respectant leurs caractéristiques les plus distinctives.

Nous ne voulons certainement pas constituer une liste de solutions ou d'objectifs fermés sur soi-même ou porter le dernier mot sur le sujet, car il n'y a pas le dernier mot sur un sujet aussi complexe. La raison de cette partie du travail est de chercher à construire des alternatives qui pourraient être réussies dans une tentative pour mieux accommoder minorités et la majorité culturelle qui partagent un espace et sont contraints d'y vivre.

Il est évident que ces positions sont ouvertes aux critiques et aux désaccords. Elles contribueront davantage, des points de vue à la fois académique et politique, plutôt comme un bon début pour le débat que comme des formulations finies.

Ce chapitre est divisé en deux sections qui poursuivent le même objectif, mais avec des propositions et des méthodologies différentes. Comme nous le soutenons depuis le début de ce travail, le plus important est d'offrir des propositions qui peuvent établir un meilleur accommodement pour la diversité culturelle au sein des démocraties occidentales libérales.

Nous pourrions considérer ce projet comme réussi si nous pouvons établir des lignes directrices, certains points de départ, des propositions raisonnables pour que la protection des droits fondamentaux des minorités culturelles soient accommodées avec la majorité culturelle des pays étudiés.

Pour cela, nous proposerons des alternatives de politiques publiques qui peuvent conforter notre objectif. Elles viennent des actions de l'État, soutenues par les perspectives de la philosophie politique et du droit international et proposent des actions qui sont de caractère inclusif. Ces actions peuvent être actives ou passives et elles exigent de l'État une position de reconnaissance des droits des minorités et de préoccupation avec leur inclusion dans les sociétés. Il y a des

moments où l'État - pour inclure - doit agir activement, en développant et promouvant des projets dans les plus différents aspects.

Par ailleurs, la performance négative de l'État contribue à ce que la société trouve son chemin pour une coexistence pacifique plus complète et efficace, même si cette traversée pour atteindre cet objectif est composée de moments sombres, d'intolérance et de fanatisme. Ici, notre regard se tourne tout d'abord vers les politiques publiques, le rôle du pouvoir exécutif et législatif.

Dans la deuxième section, nous essayerons d'établir la manière dont le système judiciaire peut agir en faveur de l'accommodement culturel. Conscient de son rôle social, le pouvoir judiciaire sera appelé plusieurs fois pour donner son avis dans les cas de l'affirmation des droits culturels des minorités. Pour cela, ses activités doivent être guidées par certains principes et positions inhérents à ses caractéristiques. À notre avis, ce travail est plus restrictif et ponctuel mais nous sommes convaincus que les résultats seront très importants pour la société.

Section1 – Assimilation: un modèle dépassé?

Une des manières possibles pour explorer la question du multiculturalisme, c'est de se demander comment nous imaginons la relation entre un État qui propose d'adopter des politiques multiculturelles et l'individu qui occupe son espace.

Les mesures prises par l'État sont extrêmement importantes pour l'efficacité d'une politique productive d'accommodement dont les résultats seront favorables. Cependant, il est important de savoir quel type de citoyen nous aimerions constituer pour que ces politiques trouvent un soutien social et atteignent le maximum de leur potentiel. C'est à partir de là qu'une importante question se pose : quel genre de connaissances, de croyances, d'habitudes ou de vertus un citoyen doit avoir pour qu'une politique multiculturelle réussisse?¹⁰⁷³

Comme nous le savons, tout concept de la citoyenneté se réfère à la participation d'un individu au sein d'une communauté politique et porte avec cela une réflexion sur sa relation avec l'État. Pour qu'une politique multiculturelle soit

¹⁰⁷³ Will Kymlicka, *Multicultural states and intercultural citizens*, Theory and Research in Education, 2003, p.148

productive, il est impératif de penser à la manière comme nous prétendons établir une nouvelle citoyenneté en respectant les différences.

Dans ce sens, nous adopterons le principe fondateur qu'un État multiculturel n'existera que si elle a le soutien de la grande majorité de ses citoyens. Selon Kymlicka, pour que les politiques multiculturelles réussissent, il est essentiel que les citoyens soient "interculturels". Cela signifie qu'ils peuvent et souhaitent créer et soutenir de nouvelles formes d'accommodement entre majorités et minorités culturelles.

Ainsi, il est fondamental qu'un nombre important de personnes soutienne les trois principes de l'État multiculturel, à savoir : que l'État n'est pas "propriété" d'un groupe national dominant, mais qu'il appartient à tous les citoyens; que les politiques d'assimilation et d'exclusion de la formation de l'État doivent être remplacées par des politiques de reconnaissance et d'accommodement et que les injustices historiques doivent être connues. Kymlicka les appelle "the basic principles of multicultural fairness"¹⁰⁷⁴

Cela peut être une première et difficile étape dans la construction d'un État multiculturel. Il s'agit, depuis le début d'un processus de rupture de préjugés et de mise en place d'une nouvelle dynamique sociale.

À ce moment, l'éducation joue un rôle important. Par exemple, éduquer les enfants et les engager dans un processus d'analyse critique de l'histoire d'un pays est une tâche stratégique et urgente dans le processus de redimensionnement de l'État.

Le processus éducatif fait partie d'un projet qui propose la formation d'un citoyen interculturel¹⁰⁷⁵. Le citoyen interculturel, à son tour, est celui qui ne soutient pas seulement les principes de l'État multiculturel, mais qui a aussi une large gamme d'attitudes personnelles positives envers la diversité. L'interculturalité implique un certain nombre de compétences qui sont cognitives, affectives et comportementales qui comprennent la connaissance, les attitudes, les compétences et la pensée critique¹⁰⁷⁶.

¹⁰⁷⁴ Idem, p. 157

¹⁰⁷⁵ Rodolfo Stavenhagen, *Building Intercultural Citizenship through Education: a human rights approach*, European Journal of Education, Vol. 43, No. 2, 2008, p.168

¹⁰⁷⁶ "Interculturality refers to the capacity to experience and analyse cultural otherness, and to use this experience to reflect on matters that are usually taken for granted within one's own culture and environment. Interculturality involves being open to, interested in, curious about and empathetic towards people from other cultures, and using this heightened awareness of otherness to engage

Il s'agit d'un être humain qui est curieux par rapport aux autres cultures, “quelqu'un qui veut connaître d'autres façons de vivre, qui est disponible pour comprendre les autres points de vue sur un thème et qui comprend que son point de vue n'est pas nécessairement le meilleur. C'est quelqu'un qui se sent à l'aise dans l'interaction avec des personnes d'autres “backgrounds”¹⁰⁷⁷

Ainsi, le but n'est plus d'insérer l'individu au sein d'une culture commune, homogénéisée et linéaire. L'assimilation n'est plus l'objectif de l'État, puisque l'expression de l'identité est plurielle. Le but est alors d'offrir à toutes les personnes le droit de comprendre qu'il y a une grande quantité de possibilités d'exercer leur autonomie et que l'État doit assurer de bonnes conditions pour cet exercice personnel et intransférable.

Par conséquent, une des parties du projet, c'est insister les compétences interculturelles des citoyens. Il est important d'encourager les individus à constituer les capacités et les désirs d'effectuer des interactions avec d'autres groupes, d'avoir la curiosité sur le monde extérieur aux frontières de leurs États et d'apprendre davantage sur les habitudes et les cultures différentes. Il s'agit d'une première et importante étape dans la construction d'un projet plus vaste qui utilise l'éducation comme l'une de ses bases fondamentales. (§1). Une deuxième étape peut consister en construction d'un patriotisme civique.

§1) L'édification d'une éducation civique multiculturelle

L'une des sphères les plus intéressantes du processus d'accommodement à travers le multiculturalisme, c'est la valorisation de l'éducation comme espace important pour le changement de la perception sur la diversité culturelle et son importance comme son importance comme outil pour promouvoir et protéger les droits fondamentaux des individus.

and interact with others and, potentially, to act together for common purposes. Interculturality, finally, involves evaluating one's own everyday patterns of perception, thought, feeling and behaviour in order to develop greater self-knowledge and self-understanding. Interculturality thus enables people to act as mediators among people of different cultures, to explain and interpret different perspectives. Interculturality does not involve identifying with another cultural group or adopting the cultural practices of the other group” Michael Byram, *Multicultural Societies, Pluricultural People and the Project of Intercultural Education*, Council of Europe Publishing, 2009, p. 6. Voir sur: www.coe.int/lang

¹⁰⁷⁷ Will Kymlicka, *Multicultural states and intercultural citizens*, Theory and Research in Education, 2003, p.157

L'école est plus qu'un endroit où il y a une “ préservation d'une culture héritée du passé¹⁰⁷⁸”. Elle est, avant tout, un espace social pour la réception et la transmission des valeurs culturelles.¹⁰⁷⁹

Pour Kymlicka ainsi que pour Guerard de Latour et Laborde, le rôle de l'éducation est crucial dans la réalisation du projet de constitution d'un État multiculturel. L'éducation est considérée comme un important et efficace outil de construction de l'autonomie individuelle.¹⁰⁸⁰

Elle est également considérée comme une partenaire idéale pour la création d'une société où les idéaux de pluralisme et de tolérance constituent le cadre des relations sociales. C'est là que nous trouvons un espace pour la difficile tâche de favoriser une citoyenneté qui soit interculturelle, compte tenu de la possibilité de réaliser une “culture sociale” promouvant le multiculturalisme.

Pour Sophie Guerard de Latour, les États doivent adopter une éducation civique multiculturelle. L'éducation civique multiculturelle peut sembler une idée nouvelle, mais elle est, en substance, la même que celle adoptée par Augustin Fouillé dans ses cours de géographie au début du XXe siècle¹⁰⁸¹. L'auteur a adopté une vision positive de la diversité régionale qui peut servir de modèle pour les minorités ethniques.¹⁰⁸²

En ce sens, la proposition se concentre sur la perspective de l'adoption d'une éducation qui favorise une nouvelle façon de comprendre l'identité nationale française.

Selon Guerard de Latour, cette identité doit être comprise de la même manière que Jules Michelet comprenait la formation de l'identité française. Pour ce dernier, la France a une influence de l'esprit de ses voisins. Cet esprit, qui aurait une grande influence pour l'ensemble du pays, justifierait la passion française pour les terroirs et l'admiration de tout le pays pour ses régions, leurs particularités et leur contribution à la formation culturelle générale.

¹⁰⁷⁸ Emile Durkheim, *Éducation et sociologie*, 1922. Voir sur: http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/education_socio/education_socio.pdf

¹⁰⁷⁹ Pierre Bourdieu, *Reproduction culturelle et reproduction sociale*, *Social Science Information*, vol 10, 1971, p.45-79

¹⁰⁸⁰ Will Kymlicka, *Education for Citizenship*, Political Science Series No. 40, Institute for Advanced Studies, Vienna, 1997. Disponible: http://aei.pitt.edu/32433/1/1215424067_pw_40.pdf

¹⁰⁸¹ G. Bruno, *Le Tour de la France par deux enfants*, Paris, Belin, 2000

¹⁰⁸² Sophie Guerard de Latour, *Is Multiculturalism Un-French?* In: Sophie Guerard de Latour et Peter Balint (ed), *Liberal Multiculturalism and Fair Terms of Integration*, New York, Palgrave MacMillan, 2013, p.153

Cette perception, poursuit Guerard de Latour, a une vocation qui est clairement pluraliste. Donc, nous pouvons considérer la valorisation de la culture régionale comme une partie intégrante de la culture française. Par exemple, il semble naturel de voir un individu comme Breton et Français en même temps.

Cette ouverture pluraliste pour les régionalités peut être un point de départ important pour notre objectif. Elle nous permet de diriger notre regard vers la formation nationale française et de reconstruire la perception de la contribution de la diversité culturelle à la formation de la République.

Selon Guerard de Latour, “such a pluralist approach to national identity is likely to ground na intrinsic justification of national cultures”¹⁰⁸³ Cette perspective pluraliste permet même que les individus se voient comme ayant la même identité, malgré les différences d'origine ethnique.

Cette perception peut même être étendue à de nouveaux formats, à de nouvelles réalités. La perspective pluraliste peut être adoptée par l'État français comme un outil de promotion de l'accommodement culturel. Les cultures nationales sont en effet des constructions sociales susceptibles promotion et peuvent être l'objet d'internalisation valorisant une identité politique plurielle.¹⁰⁸⁴

Ici, l'éducation apporte une contribution essentielle. L'identité nationale serait ainsi promue par les écoles. L'école aurait donc un rôle important dans la construction d'un modèle d'identité nationale revigoré, entièrement rénové. Elle rendrait possible la construction d'une République solide, avec des idées et des valeurs communes, mais ouverte à la pluralité, qui ne se réfère plus « à nos ancêtres les gaulois », mais à plusieurs pays du monde.

Il est possible, à travers l'éducation, de repenser et de réorganiser le lieu de la différence culturelle dans l'imaginaire de la République et de ses citoyens, “it is legitimate to raise future citizens in the belief that their life will be richer if they identify with such multicultural nation rather than if they identify with a homogeneous and unitary culture”¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸³ Sophie Guerard de Latour, *Is Multiculturalism Un-French?* In: Sophie Guerard de Latour et Peter Balint (ed), *Liberal Multiculturalism and Fair Terms of Integration*, New York, Palgrave MacMillan, 2013, p.152

¹⁰⁸⁴ Sophie Guerard de Latour, *Vers la republique des différences*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2009, p. 199

¹⁰⁸⁵ Sophie Guerard de Latour, *Is Multiculturalism Um-French?* In: Sophie Guerard de Latour at Peter Balint (ed), *Liberal Multiculturalism and Fair Terms of Integration*, New York, Palgrave MacMillan, 2013, p.153

Depuis sa création, cette éducation a la même prémisse que les républicains classiques français: la fierté d'être français. La fierté de faire partie d'un pays qui a des gloires historiques et des contributions incommensurables pour le monde : une nation faite de l'Impressionnisme de Renoir et Monet, des Lumières de Montesquieu et Voltaire, mais aussi de l'Impressionisme de Pissarro¹⁰⁸⁶ et des Lumières de Rousseau et La Fayette, le héros de deux mondes.¹⁰⁸⁷

Il est toujours important de se rappeler que la France est un pays qui produit des hommes pour le monde, mais qui est aussi (encore) considérée comme la nation qui accepte comme ses fils, des hommes venant d'«autres mondes». Par exemple, beaucoup de cas d'immigrants brésiliens i ont choisi la France pour recommencer leur vie après l'exil face à la dernière dictature militaire brésilienne dans les années 1960.

Cette fierté d'être français doit rester comme une source pour une mémoire commune, revendiquée et assumée comme un véritable patrimoine qui constitue la citoyenneté française. Oublier l'histoire française et, pire encore, la condamner, est une erreur qui pourra empêcher l'intégration.¹⁰⁸⁸

Mais à cette importante histoire doit être s'ajoutée une nouvelle perception qui ne veut absolument pas favoriser une “balkanisation” du pays. Comme l'a souligné Camus, lui-même un “étranger”, l'histoire «ne doit pas oublier les raisons qu'elle peut avoir encore de s'estimer elle-même. Il est dangereux, en tout cas, de lui demander de s'avouer seule coupable et de la vouer à une pénitence perpétuelle »¹⁰⁸⁹.

Il ne serait ainsi plus plausible que la France se montre encore “effrayée” à devenir un pays avec une culture diversifiée. Elle devrait être comprise comme un pays de citoyens avec diverses religions et traditions. Il serait maintenant temps qu'elle prenne une nouvelle dimension et affronte avec fierté et conscience les défis qu'offre cette nouvelle formation culturelle. L'intégration et l'unité de la République ont besoin de cette nouvelle attitude : une attitude civique multiculturelle.

¹⁰⁸⁶ Danois de naissance. Plus sur lui, voir: Claire Durand-Ruel Snollaerts, *Camille Pissarro: Patriarche des impressionnistes*, Paris, Découvertes Gallimard, 2012

¹⁰⁸⁷ Gonzague Saint Bris, *La Fayette*, Paris, Folio, 2007.

¹⁰⁸⁸ Max Gallo, *Fier d'être Français*, Paris, Fayard, Le Livre de Poche, 2006, p.23

¹⁰⁸⁹ Albert Camus cité par Max Gallo in: *Fier d'être Français*, Paris, Fayard, Le livre de Poche, 2006, p.13

Dans une éducation civique multiculturelle, la liberté de choix concernant le respect de l'autonomie individuelle est un point qui n'est pas négociable. Chaque individu est libre de choisir une conception du monde qui peut être conservatrice ou libérale et qui peut choisir les différentes conceptions culturelles qu'une société multiculturelle offre.

Il est important de souligner que l'autonomie doit toujours être rapportée au pluralisme. Ici nous considérons comme vraie une des idées fondatrices du pluralisme : pour le pluralisme, il existe plusieurs types de biens et chacun a une valeur intrinsèque qui contribue de façon unique et objective au bien-être de l'homme. De cette façon, toutes les formes trouvées contribuent de façon essentielle au bien de l'humanité. Toutes sont importantes et doivent être respectées de la même manière¹⁰⁹⁰.

Par conséquent, un individu autonome doit être conscient qu'avec la collision inévitable entre les façons de vivre dans une société plurielle, il doit comprendre comme pertinentes toutes les considérations ethniques jusqu'à ce qu'il décide raisonnablement celle qu'il veut.¹⁰⁹¹ Le seul et principal objectif de cette opération est le respect des droits fondamentaux.

Il est donc nécessaire de construire un "ethos multiculturel" à travers l'éducation publique. Cet "ethos" est préoccupé à empêcher que toutes perspectives culturelles appliquent la règle par rapport à une autre. C'est un "ethos" qui a dans sa base une conception qui offre à la liberté de choix un rôle fondamental dans la construction de la subjectivité du citoyen¹⁰⁹².

Respecter la pluralité nous oblige en effet à agir de manière autonome. Selon George Crowder, aucun choix ne peut être considéré comme concluant, puisque "each approaches may be relevant, since each emphasis the claims of a particular good or package of goods. But every case the plurality of goods invites

¹⁰⁹⁰ George Crowder, *Multiculturalism: a value-pluralist view*. In Geoffrey Brahm Levey, ed. Political Theory and Australian Multiculturalism, New York; Oxford: Berghahn Books, 2008, pp. 44-62.

¹⁰⁹¹ George Crowder, *Multiculturalism Liberalism and value Pluralism*, In: Sophie Guerard de Latour at Peter Balint (ed), Liberal Multiculturalism and Fair Terms of Integration, New York, Palgrave MacMillan, 2013, p.31

¹⁰⁹² Sophie Guerard de Latour, *Is Multiculturalism Un-French?* In: Sophie Guerard de Latour at Peter Balint (ed), Liberal Multiculturalism and Fair Terms of Integration, New York, Palgrave MacMillan, 2013, p.153

us to ask why that particular set of claims should have precedence over others”. Il s'agit donc d'adopter une perspective indépendante et pluraliste dans nos vies ¹⁰⁹³.

L'importance de l'autonomie pour faire nos propres choix nous mènera aussi à une valorisation de la tolérance et du respect à la diversité permettant la construction d'une éducation qui a dans la reconnaissance positive de la diversité culturelle de la République une image favorable. Cette autonomie comprend également la possibilité de créer des discours d'autonomisation de l'individu, en promouvant “equipping individuals with extensive discursive power: individuals need to have a fairly secure sense of self, of their own status, and need to be taught how to resist impulses or social pressures that might subvert wise self-direction”¹⁰⁹⁴

De cette façon, l'école doit promouvoir un niveau minimum d'indépendance qui est essentiel pour les citoyens républicains, “it further inculcates in them broad autonomy-related skills, leaving them free to shape the course of their own lives if they wish” ; si elle ne peut pas éliminer toutes les formes de domination dans la vie sociale, elle réussira son œuvre en permettant aux individus de résister à ses formes les plus pernicieuses.¹⁰⁹⁵

Les écoles doivent ainsi créer une atmosphère de réflexion qui est séparée des engagements constitutifs d'autres arènes de la vie de l'enfant.¹⁰⁹⁶ Elles doivent encourager publiquement l'autonomie réflexive de ses élèves, tout en leur permettant de ne pas exercer cette même autonomie dans leurs vies lorsqu'ils ne le veulent pas.

La conception de l'éducation civique multiculturelle contient donc des perspectives qui viennent à la fois du républicanisme civique, avec sa tradition de contestation de la domination, et la dimension du multiculturalisme libéral et son intérêt pour la tolérance, la valorisation de la pluralité ethnique et l'autonomie individuelle.

L'adoption d'un programme considéré multiculturel est l'un des moyens envisagés pour la mise en œuvre sociale de ce nouveau ethos. L'école,

¹⁰⁹³ George Crowder, 2013, p. 31

¹⁰⁹⁴ Eamonn Callan, *Creating Citizens. Political Education and Liberal Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 152

¹⁰⁹⁵ Cécile Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 238

¹⁰⁹⁶ Meira Levinson, *The Demands of Liberal Education*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 61

classiquement la source d'une perspective laïque de la société, peut inclure des thèmes difficiles telles que les méfaits du racisme, la promotion des avantages qu'une société plurielle culturellement, comme la possibilité d'étendre le programme en ce qui concerne l'éducation dans d'autres langues au-delà des langues traditionnelles, notamment les langues des groupes d'immigrants, entre autres.

Michael Walzer suggère qu'un programme civique commun est nécessaire pour deux raisons. La première, parce que l'État doit aussi entreprendre une éducation pour justifier sa survie. Éduquer les jeunes pour qu'ils deviennent des citoyens nationaux, est une action importante. L'État produirait ainsi des individus qui, en dépit de plusieurs identités privées sont capables de “co-exist with a more general identity”.

Une deuxième raison apparaît au moment où une identité générale commune fournit la construction d'une perspective plus sympathique dans la compréhension des particularités du pays¹⁰⁹⁷. L'intention est de construire une identité nationale – une citoyenneté commune – qui considère la diversité culturelle comme une de ses principales hypothèses. Cette citoyenneté suppose une conception appartenant à la culture nationale qui est disposée et prête à être engagée dans la réflexion sur les différences culturelles et ses effets sur l'identité nationale.¹⁰⁹⁸

Cette position adoptée par Sophie Guerard de Latour, fondée sur la reconnaissance symbolique de la diversité ethnique est considérée comme contreproductive par des auteurs comme Cécile Laborde. D'après cette dernière, les républicains critiques soulignent d'une manière exagérée la dimension culturelle et ethnique des différences sociales, qui sont essentiellement définies par des processus socio-économiques d'exclusion.

Selon Laborde, dans une contribution importante au débat sur les minorités culturelles, le problème des minorités ethniques est principalement dérivé du fait qu'elles souffrent d'un excès de la pire espèce de reconnaissance. Il est nécessaire,

¹⁰⁹⁷ Michael Walzer, *Education, Democratic Citizenship and Multiculturalism*, Journal of Philosophy of Education, Vol. 29, No. 2, 1995. p. 185

¹⁰⁹⁸ Tim Soutphommasane, *Multiculturalism as National Dialogue*, In: Sophie Guerard de Latour at Peter Balint (ed), *Liberal Multiculturalism and Fair Terms of Integration*, New York, Palgrave MacMillan, 2013, p.54

au contraire, d'engager un processus institutionnalisé et socialement acceptable d'"désethnisation".

Un musulman a besoin, par exemple, "to be integrated into French society on fair terms, and to have Muslim identity accepted as one of normal ways of being French". Dans ce sens, "Muslims should not be seen as the "others" that "we" have to integrate, as a special and different group bearer of an alien civilization"¹⁰⁹⁹

En ce qui concerne les politiques de reconnaissance, Sophie Guerard de Latour partage la préoccupation de Laborde que ses effets peuvent être contre-productifs lorsqu'ils sont appliqués dans certains domaines sociaux. Mais, l'auteur estime que ce n'est pas le cas de la sphère éducative. Dans ces cas, il existe une force critique des républicains qui combinent la "désethnisation" avec la déracialisation de la société française. L'ethnisation des relations sociales françaises, comme nous l'avons analysé précédemment, est problématique dans le sens où certaines caractéristiques provenant de quelques groupes ethniques sont vues à travers les stigmates de l'opinion publique.

Déconstruire la stigmatisation est certainement une tâche importante pour que l'accommodement culturel devienne une réalité dans le pays. Mais cette déconstruction n'empêche pas que des cultures stigmatisées, telle que celle liée à la religion musulmane, puissent être observées avec un regard positif dans les écoles, soulignant sa valeur culturelle et son importance pour la composition de la société française, tout comme les cultures régionales.

Toutefois, ce processus doit être effectué sur deux niveaux. Le premier est la construction d'une culture de l'éducation pour lutter contre la stigmatisation des groupes ethniques qui appartiennent à la société française. Le processus d'inclusion commence précisément dans la diversité que nous voyons, mais pas sous l'égide de la séparation, du malaise, de la différence comme facteur structurant de la relation sociale.

Par la suite, et une fois que cette tâche coûteuse surmonte la décontamination sociale enracinée dans la stigmatisation créée, il est important de fournir un espace pour le patriotisme multiculturelle dans les écoles. Ce processus consiste précisément à non seulement surmonter la criminalisation d'un groupe

¹⁰⁹⁹ Cécile Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 238

ethnique, mais surtout à construire un discours qui puisse informer le rôle positif que la diversité ethnique possède dans la France contemporaine.¹¹⁰⁰

Il est évident que cette reconnaissance positive devra faire face à de nombreux défis. Le degré d'érosion de la relation sociale entre la société française et des groupes musulmans, par exemple est troublant. Les relations sont de plus en plus criminalisées reléguant à la police sa gestion.

Se manifeste une méfiance historique, fruit de la période coloniale, où la guerre de la France et de l'Algérie peut être considérée comme le point le plus bas, couplé avec les événements récents interprétés par une minorité religieuse perturbée qui conduit à ce que l'intégration musulmane soit considérée comme une question de loyauté ou de volonté politique.

Selon Sophie Guerard de Latour, cette question n'est pas sans précédent dans l'histoire française. La Bretagne, par exemple, est historiquement connue comme un lieu où la Révolution française a été vue avec une certaine résistance¹¹⁰¹. Il est évident qu'aujourd'hui tous les habitants de la région voient avec fierté une des plus grandes contributions de la République Française pour le monde. La quête d'un processus de rapprochement qui culmine dans un meilleur et plus pacifique accommodement impossible à refuser, peut s'inspirer dans l'histoire.

Une fois que la « politisation » est retirée de la relation existante entre les minorités culturelles et la société française, et une fois que les relations sont déracialisées, il est possible, dans le sillage de ce qui a déjà été fait, de construire une vision des différences culturelles positivement, à travers une perception qui comprend la valeur de la reconnaissance d'un pays rempli de cultures avec une série de contributions qui doivent être faites pour la France.

De cette façon, la participation de l'école peut être un atout considérable. L'école publique peut contribuer à ce que la position du républicanisme critique et du multiculturalisme républicain soient appliquées. Nous pensons que ces positions sont complémentaires et communes dans leur principal objectif. C'est à travers l'école que les futurs dirigeants de la société française peuvent trouver une intériorisation d'un sentiment d'appartenance sociale qui valorise l'autonomie

¹¹⁰⁰ Sophie Guerard de Latour, *Is Multiculturalism Un-French?* In: Sophie Guerard de Latour at Peter Balint (ed), *Liberal Multiculturalism and Fair Terms of Integration*, New York, Palgrave MacMillan, 2013, p.154

¹¹⁰¹ Idem, p. 155

individuelle. Elle peut également jouer un rôle crucial dans la construction d'un discours qui valorise la diversité culturelle et qui est aujourd'hui une caractéristique de l'identité française¹¹⁰².

Dans une société plurielle, les citoyens doivent être libres de cultiver leurs identités culturelles et leurs influences ethniques. Cependant, cet objectif principal pour la réalisation de la justice pourra seulement être atteint dans une république où les enfants, dans la première socialisation offerte par l'école, peuvent internaliser qu'ils font partie d'une société dans laquelle le préjugé ethnique est combattu avec toutes les forces, mais surtout qui célèbre sa diversité culturelle.¹¹⁰³

Toutefois, les changements de comportement *dethos* dans la société ne peuvent pas se faire que par la modification des programmes scolaires. Ils doivent avoir un composant pratique, une expérience sociale, un véritable engagement avec la diversité sociale.

§2) La construction d'un patriotisme et d'une responsabilité civique

La construction d'une responsabilité civique de la population est importante. La responsabilité civique est, dans les mots de Jeremy Waldron, la participation d'une manière qui n'affaiblit pas les perspectives de paix et de prospérité parmi les habitants du pays. C'est aussi la participation qui prête attention aux intérêts, souhaits et avis de tous les habitants de l'État.¹¹⁰⁴

Dans le même sens, les républicains critiques proposent ce qu'ils ont nommé le « patriotisme civique ». Le patriotisme civique est un outil de justification morale développé par les théoriciens politiques et qui peut être utilisé de façon très productive par les juristes lorsqu'ils sont placés face avec le thème.

La proposition du républicanisme critique vise une transformation délibérative des constructions existantes de l'identité collective. À ce stade, le républicanisme civique s'éloigne du discours de l'intégration du républicanisme classique qui est considéré comme fortement moralisateur.

¹¹⁰² Idem, p. 155

¹¹⁰³ Sophie Guerard de Latour, *Is Multiculturalism Un-French?* In: Sophie Guerard de Latour at Peter Balint (ed), *Liberal Multiculturalism and Fair Terms of Integration*, New York, Palgrave MacMillan, 2013, p.156

¹¹⁰⁴ Jeremy Waldron, *Cultural Identity and Civic Responsibility*, In: Will Kymlicka and Wayne Norman, *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000. p. 152

Pour le républicanisme critique, ce discours est paradoxalement préjudiciable, puisque le discours de l'intégration adopté par le républicanisme officiel construit des catégories telles que celles d'étrangers, de musulman et d'immigrant comme des "outsiders" qui doivent être intégrés, et formant alors un processus de stigmatisation extrêmement dommageable pour ces groupes.

En conséquence et ironiquement, même les plus intégrés culturellement ou même économiquement riches des "outsiders", ne cesseront jamais d'être stigmatisés et considérés comme des immigrants permanents ; leur statut civil sera toujours lésé.¹¹⁰⁵

Selon les républicains critiques, la réponse libérale n'est pas non plus satisfaisante. D'après Cécile Laborde, les libéraux proposent que l'exclusion nationaliste ethnique montre seulement que la politique libérale doit supprimer autant que possible hors des appels de la culture et de l'identité et que la citoyenneté doit être comprise, avant tout, comme un statut légal, socio-économique et politique

D'autres, complète l'auteure, vont plus loin et considèrent nécessaire le découplage des droits de citoyenneté de l'appartenance nationale. Pour ce que nous appelons de citoyenneté post-nationale, les droits de citoyenneté doivent être fondées sur un statut universel de la personne et doivent être séparés de leur lien historique avec l'appartenance nationale.¹¹⁰⁶

D'autre part, pour les républicains civiques, la citoyenneté a des fondations inter-subjectives et « motivationnelles ». Elle n'est pas seulement un statut, mais aussi, et avant tout, une question de reconnaissance mutuelle. Il est nécessaire que les citoyens adoptent une perception commune où tout le monde est engagé dans un projet coopératif qui est identifié à des institutions considérées communes et partagées.

C'est pourquoi Jürgen Habermas alerte sur la perspective du "we-perspective of active self-determination"¹¹⁰⁷. L'inclusion doit être attentive pour ne pas perdre la "sensibilité aux différences".

¹¹⁰⁵ Cécile Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 245

¹¹⁰⁶ Idem, p. 245

¹¹⁰⁷ Jürgen Habermas, *Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future Of Europe*, In: Ronald Beiner (Ed), *Theorizing Citizenship*, New York, State University Of New York Press, 1999, p. 263

Habermas affirme que les personnes “en raison de leurs processus sociaux, incarnent simultanément les formes de vie dans lesquelles leur identité est développée – et cela se produit même lorsqu' ils se libèrent des traditions de leur origine’. Dans ce sens, “la coexistence avec l'égalité des droits de différents groupes linguistiques, ethniques, confessions religieuses et façons de vivre ne peut pas être atteinte au prix de la fragmentation de la société.” Ainsi, la culture majoritaire ne peut pas se désengager de la culture politique générale partagée par tous les citoyens.¹¹⁰⁸

Sur l'idée de la cohésion sociale, le multiculturalisme libéral ajoute également une observation importante. Bien qu'il y ait un soutien pour la valorisation de divers groupes culturels dans la même société politique, il est essentiel que tout le monde soit conscient que l'acquisition d'un langage politique est nécessaire, ainsi que des conventions de comportement communes pour que tous les groupes puissent participer à la compétition par des ressources efficaces dans l'arène politique.¹¹⁰⁹

Dans la mesure où la citoyenneté a son fondement dans l'origine intersubjective, l'intention est de fournir un patriotisme qui serve d'un instrument pour la solidarité républicaine. Ainsi, il est important de créer un nouveau sens au terme “nous”, un sens plus étendu, qui englobe plus que le sens traditionnel établi dans les discussions sur la citoyenneté. Pour atteindre cet objectif, Laborde utilise une perspective de patriotisme constitutionnel qui s'approche de celle de Habermas sans toutefois coïncider avec elle.

Le patriotisme constitutionnel de Habermas propose plus généralement un dépassement de l'identité nationale pour un engagement vers des valeurs qui sont universelles et qui permettent une extension de la solidarité patriotique en direction des individus de différentes origines culturelles. Ainsi, “dans cette perspective, la nation de la culture est remplacée par une nation de citoyens et l'identité collective est maintenant configurée par la force d'intégration de la citoyenneté démocratique.”¹¹¹⁰

¹¹⁰⁸ Jürgen Habermas, *A inclusão do Outro*, Belo Horizonte, Edições Loyola, 2007. p.173

¹¹⁰⁹ Joseph Raz, *Multiculturalism: a Liberal Perspective*, Dissent, 1994, p. 77

¹¹¹⁰ Gisele Cittadino, *Patriotismo constitucional, cultura e história*, Direito, Estado e Sociedade, nº31, 1997, p. 61

Il s'agit d'un processus de confrontation collectif d'une histoire considérée répréhensible, "un héritage répugnant" à la construction d'un "nous commun", à travers un processus de délibération avec un grand potentiel transformateur.

Pour sa part, le patriotisme civique de Laborde commence directement à partir des héritages existants -la construction ethno-nationaliste de nation trouvée en France -, puis il cherche à "dé-ethniser" ce contenu, plutôt que de le remplacer par un nouveau genre de loyauté, comme celui proposé par Habermas.¹¹¹¹

Le patriotisme civique propose que les modèles d'identification doivent être remis en question et "dé-ethnisés". En même temps, des identités comme les immigrants doivent être placées dans le *mainstreaming*¹¹¹², perçues et présentées comme normales et une partie du complexe ensemble pluriel de formes d'être "Français".

De cette manière, en insistant sur les motivations de la gouvernance démocratique, de la réaffirmation de la nécessité de maintenir les accords sociaux coopératifs, comme l'État-nation et de démocratisation de la culture politique vers l'inclusion, le patriotisme civique, "promotes a mainly political identity, whose political content make it compatible with a variety of practices and beliefs, but whose thin particularistic form justifies citizens' commitment to specific institutions and practices."¹¹¹³

Cette perception de l'auteure la conduit à discuter les positions de Nancy Fraser et Anthony Laden. Tant Laden que Fraser ont cherché à créer dans leurs théories une idée de parité de la participation¹¹¹⁴. Pour Fraser, la parité de la

¹¹¹¹ Cecile Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 248

¹¹¹² Pour Laborde, "Mainstreaming is about removing symbolic obstacles to equal citizenship, it does not so much involve the positive validation of identities as it requires the transformation of dominant perceptions of shared identities. In this sense, it appeals more to a negative ideal of non-dominance than to a positive ideal of recognition" Cecile Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 248

¹¹¹³ Cecile Laborde, *From Constitutional to Civic Patriotism*, British Journal of Political Science, vol. 32, 2002, p. 612

¹¹¹⁴ Selon Fraser, "The normative core of my conception is the notion of parity of participation. According to this norm, justice requires social arrangements that permit all (adult) members of society to interact with one another as peers. For participatory parity to be possible, I claim at least two conditions must be satisfied. First, the distribution of material resources such as to ensure participants independence and voice. (...) The second condition requires that institutionalized patterns of cultural value expressed equal respect for all participants and ensure equal opportunity for achieving social esteem." Nancy Fraser, *Social Justice in the Age of Identity Politics*, In: Nancy Fraser et Axel Honneth, *Redistribution or Recognition: a political-Philosophical Exchange*, London, Verso, 2003. p.36

participation est entravée par l'institutionnalisation des modèles dominants de valeurs culturelles.

Pour l'auteure américaine, la non-reconnaissance est fonction de la façon dont se produit la subordination sociale, à travers la manière dont certaines personnes sont empêchées de participer en tant que pairs de la vie sociale, à cause de l'institutionnalisation du mépris culturel et social à l'égard de certaines cultures. Selon Fraser “when, (...) institutionalized patterns of cultural value constitute some actors as inferiors, excluded, wholly other, or simply invisible, hence as less than full partners in social interaction, then we should speak of misrecognition and status subordination”¹¹¹⁵

Selon Laborde, Anthony Laden, également, contribue à l'idée de “libéralisme délibératif”. D'après ce concept, la façon dont les normes sociales forment l'individu et les identifications collectives, et plus spécifiquement la façon dont elles imposent une identité, rendent la formation de relations réciproques de la citoyenneté, même avec l'absence d'obstacles juridiques de l'inclusion¹¹¹⁶.

La position de Soutphommasane contribue également à notre thèse, notamment quand il souligne qu'il est essentiel de comprendre le multiculturalisme comme un dialogue national. Une conversation nationale est plus logique lorsque les citoyens veulent améliorer leurs traditions nationales à travers la participation égale de tous dans le débat sur le sens de l'identité nationale. Dans la construction d'une culture d'égal respect et d'assimilation sociale de personnes ayant une identité culturelle distincte de la majorité, il est important que la communauté politique établisse un fructueux espace pour le dialogue, affirme l'auteur.¹¹¹⁷

Pour cela, il est nécessaire de relever trois questions. La première est la compréhension de « l'identité culturelle particulière », c'est-à-dire ce qui signifie, par exemple, l'appartenance à un groupe culturel particulier. La deuxième question qui doit être observée est la valorisation de l'identité, notamment la

¹¹¹⁵ Nancy Fraser, *Social Justice in the Age of Identity Politics*, In: Nancy Fraser et Axel Honneth, *Redistribution or Recognition: a political-Philosophical Exchange*, London, Verso, 2003. p.29

¹¹¹⁶ Anthony Simon Liden, *Reasonably Radical: Deliberative Liberalism and the Politics of Identity*, New York, Cornell University Press, 2001, p. 136 et Cecile Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 249

¹¹¹⁷ Tim Soutphommasane, *Multiculturalism as National Dialogue*, In: Sophie Guerard de Latour at Peter Balint (ed), *Liberal Multiculturalism and Fair Terms of Integration*, New York, Palgrave MacMillan, 2013, p.54

remise d'une valeur égale à d'autres identités culturelles que la sienne. La troisième et dernière question qui doit être observée est l'endossement pratique de l'identité, ce qui veut dire que les sphères publiques et les positions gouvernementales doivent démontrer publiquement une valorisation positive des identités.¹¹¹⁸

Le débat public doit donc être construit sur la vaste possibilité des questions des traditions tant des minorités impliquées comme des majorités questionnées. Dans un dialogue multiculturel, il ne peut pas y avoir une pratique culturelle qui échappe à toute analyse possible et à un questionnement critique.

Si la pratique de la minorité est remise en question, par exemple, il est important que cette désapprobation ait des raisons puissantes qui montrent comment le comportement de la minorité offense les valeurs les plus largement acceptées. Le dialogue, comme le résume Parekh, doit être "bifocal, centring both on the minority practice and the society's operative public values, both on the minority's and the wider society's way of life". Le dialogue multiculturel offre la possibilité d'interroger toujours toutes les pratiques, que ce soit pour les réaffirmer ou non¹¹¹⁹.

La possibilité de révision de toutes les pratiques culturelles permet une analyse critique constante de la part de la société qui conduira à l'amélioration et la maturité sociale et par conséquent, des institutions impliquées.

Il est normal d'attendre que le processus de décision pluriel dans une société démocratique soit pleine de défis énormes et que des tensions apparaissent constamment. Dans les sociétés ouvertes à ce type de vaste dialogue et avec la caractéristique de pluralité, le consensus fort est pratiquement impossible. L'important est que l'accord soit de plus en plus raisonnable et qu'il ait comme fondement de validité la valeur de l'autonomie individuelle qu'offre l'exercice de la culture¹¹²⁰.

Ainsi, comme l'a souligné Monique Deveaux, il est plus important que les procédures politiques offrent l'opportunité aux citoyens d'exprimer leur opinion

¹¹¹⁸ David Miller, *Citizenship and National Identity*, Cambridge, Polity, 2000, p.62

¹¹¹⁹ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, London, Palgrave Macmillan, 2006, p.271

¹¹²⁰ Melissa S. Williams, *The Uneasy Alliance of Group Representation and Deliberative Democracy*, In: Will Kymlicka and Wayne Norman, *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000. p. 152 p.125

et les législateurs ne s'isolent pas dans un modèle élitiste et d'exclusion de la décision.¹¹²¹

Pour John Mayor, ce débat est une partie intégrante de la protection républicaine faite aux institutions. Selon l'auteur, en protégeant les individus contre le caractère arbitraire, les institutions républicaines favorisent une sorte de relation sociale fondée sur le respect mutuel qui prend en compte les intérêts des tiers. Dans la mesure où ces institutions sont des espaces considérés socialement légitimes pour la pratique du débat social, elles inciteraient les citoyens à réfléchir sur leurs relations avec les autres au sein de ce modèle¹¹²². Sur ce point, conclut Guerard de Latour, "elles les encouragent à exprimer leurs opinions et intérêts d'une façon qui ne soit pas dominante (i.e. qui n'implique pas d'interférences arbitraires dans la vie d'autrui). De la sorte, les citoyens ne sont pas seulement protégés par de bonnes institutions, ils deviennent aussi les acteurs de leur propre non-domination"¹¹²³

Le rôle des institutions républicaines ne serait donc pas seulement de réglementer le comportement des personnes, mais aussi d'agir de façon à fournir les conditions pour que les individus agissent comme "maître de soi", sans quoi le dialogue politique est impossible. La proposition apporte également la traduction républicaine de la délibération démocratique.

La proposition de Maynor confère également un rôle important pour l'éducation. En accord avec ce que nous proposons ici, l'auteur considère également que l'éducation civique des jeunes est essentielle pour la réussite d'un projet d'accommodement culturel.

Cette formation soutiendrait une civilité qui se caractérise par l'importance de l'État à aider les jeunes dans la capacité de formuler leurs propres opinions, à écouter l'autre et conduire à des discussions avec des arguments qui sont considérés comme raisonnables par tous. Dans le républicanisme moderne, la vertu civique se transforme dans la capacité chacun possède de former les propres

¹¹²¹ Monique Deveaux, *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*, Ithaca, Cornell University Press, 2000. p. 169

¹¹²² John Maynor, *Modern Republican Democratic Contestation: A Model of Deliberative Democracy*, In: I. Honohan et J. Jennings (eds), *Republicanism in Theory and Practice*, New York, Routledge, 2006, p.125

¹¹²³ Sophie Guerard de Latour, *Le Multiculturalisme, un projet Républicain?*, Les Ateliers de L'étique, vol. 4, n°2, 2009, p.49

projets de vie dans la mesure où ceux-ci ne vont pas interférer d'une forme négative ou arbitraire dans la vie des autres¹¹²⁴.

Ainsi, la délibération politique est présentée comme un modèle privilégié de l'internalisation de la civilité républicaine. Selon l'auteur, la vertu civique, n'est pas un modèle strictement instrumental, au contraire, elle encourage les individus au respect mutuel et à l'écoute de l'autre. Elle favorise, enfin, la recherche d'une vie plus riche et plurielle.

Dans ce sens, et préoccupé également par l'autonomie de l'individu, la position de Maynor estime qu'il est fondamental de construire une éducation qui trouve dans la civilité une exigence de base pour une discussion qui permettra aux minorités et aux majorités culturelles de s'influencer mutuellement et donc d'évoluer.

L'objectif recherché est de construire une éthique de délibération à travers l'éducation civique qui va enrichir la vie des habitants de la République. Ainsi, le républicanisme permettra de créer des conditions nécessaires pour une identification commune, grâce à l'internalisation des pratiques délibératives ouvertes pour de différents points de vue et provenant de différents groupes culturels, tous des membres légitimes de la société civique républicaine.¹¹²⁵

Dans cette perspective, le républicanisme critique propose quatre suggestions qui ont pour but principal le développement d'une parité de participation qui constitue, avant tout, un processus d'autonomisation qui apportera des conditions pour que l'accommodement culturel possède un espace au sein de l'État.

La première suggestion se réfère au besoin d'exclure une politique considérée dite de « de noms ». Cette politique construit un langage qui est incompatible avec la participation égale. Elle provoque définitivement un sentiment de suspicion en raison de la stigmatisation causée par des termes tels que les immigrants ou les musulmans, par exemple. De cette façon, selon Laborde, “the naming of the targets of social integration is a fraught exercise, but one whose importance it would be difficult to underestimate.” Le républicanisme critique est donc sensible aux “politics of naming” à la fois en raison tant de la

¹¹²⁴ John Mayor, *Republicanism in the Modern World*, Cambridge, Polity Press, 2005, p 175

¹¹²⁵ Sophie Guerard de Latour, *Le Multiculturalisme, un projet Républicain?*, Les Ateliers de L'éthique, vol. 4, n°2, 2009, p.51

conception traditionnelle intersubjective républicaine de la citoyenneté que de l'influence de la préoccupation résultant de la théorie critique des effets sociaux réels des normes et des croyances.

De façon connectée, la participation des membres des minorités à tous les niveaux de la société doit être encouragée. Selon les républicains critiques, il doit y avoir, dans la société civile, une large liberté d'expression et les minorités ne doivent pas être protégées de tout discours des majorités, mais elles doivent plutôt être encouragées à résister et à les combattre.

Ainsi, plusieurs mesures peuvent être prises. Ces actions vont de la possibilité d'accès à l'enseignement supérieur à travers des politiques volontaristes de non-discrimination et d'action sociale positive à plusieurs niveaux, à des politiques symboliques de représentation raciale et religieuse du pluralisme existant au sein de l'État. Elles peuvent être adoptées dans divers domaines tels que le divertissement, par exemple. Ici, poursuit Laborde, “the point of representation is not positively to assert their difference but, on the contrary, to de-stigmatize their public mode of appearance”¹¹²⁶.

Une troisième proposition consiste à redéfinir les récits de la nation. Ceux-ci doivent être racontés d'une manière qui n'aliène pas, ni exclut les minorités. Sans oublier que l'identité nationale a un noyau ethnique inévitable, le républicanisme critique propose plutôt que de nier la pertinence de l'identité nationale, une expansion des modes d'identification nationale.

Être Français serait d'abord une identité politique fondée sur des événements comme la Révolution de 1789. Cette identité, contrairement au patriotisme constitutionnel balise les relations de citoyenneté dans le pays. Il est évident que cela ne signifie pas qu'une idéalisation d'une histoire française avec la réduction conséquente de certains événements historiques choisis soit nécessaire. L'identité française, à son tour, doit être redimensionnée et être le reflet des conceptions qui sont le résultat d'une résolution fondée sur le débat contrastant avec l'“officiel, patriotique et style mémorial de l'histoire nationale”¹¹²⁷.

La dernière proposition du républicanisme critique déclare qu'il est essentiel que le sentiment d'appartenance nationale et de solidarité sociale dans les

¹¹²⁶ Cécile Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 250

¹¹²⁷ Idem, p. 251

sociétés contemporaines ne peut pas compter sur les similitudes culturelles fragiles, mais qu'il doit prendre au sérieux le pluralisme des formes de vie et des engagements des membres de cette communauté. Dans ce sens, et dans la plupart des cas, l'inclusion civique requiert simplement la suppression des obstacles à la participation et n'a pas besoin de s'entourer de reconnaissances positives d'identités culturelles et religieuses distinctes.

Quoi qu'il en soit, ce que le républicanisme critique propose s'ajoute à l'importante contribution du multiculturalisme républicain et de la valorisation de l'école comme un instrument de transformation sociale. Le républicanisme critique veut "reassert the traditional republican ideals of social and civic integration, while insisting that such ideals can only be realized in truly public spheres where members of minorities are not ethnicized, segregated, and dominated but, on the contrary, made to feel that they, too, belong to the community of citizens"¹¹²⁸

Pour les mêmes raisons, et agissant souvent de la même manière, le multiculturalisme ajoute au républicanisme critique sa préoccupation pour la liberté. Pour Crowder, l'objectif est de construire une société sans oppression culturelle. Mais c'est aussi et surtout, renforcer le cadre institutionnel qui met l'accent sur la liberté des individus de choisir la façon comme ils veulent vivre.

Il est important de préciser que la liberté a un sens qui va au-delà de la liberté négative ou de la tolérance uniquement. Elle agit dans la direction de la pleine autonomie de l'individu, une capacité de réfléchir de manière critique sur les différentes alternatives présentées pour vivre une vie bonne et juste dans la société où nous sommes insérés.¹¹²⁹

Ici, nous pensons que la stratégie de "désethnicisation" propagée par le républicanisme civique contribue au but de la formation d'une nation civique, guidée par l'autonomie et non par la domination. La République et ses institutions doivent s'engager de manière profonde dans une réforme visant à supprimer toutes les formes d'obstacles à la participation sociale et politique de leurs membres. Elles doivent favoriser une simplification de la différence ethnique en promouvant

¹¹²⁸ Cécile Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 253

¹¹²⁹ George Crowder, *Multiculturalism Liberalism and value Pluralism*, In: Sophie Guerard de Latour at Peter Balint (ed), *Liberal Multiculturalism and Fair Terms of Integration*, New York, Palgrave MacMillan, 2013, p.33

la visibilité des ethnies culturelles ; elles doivent offrir des responsabilités publiques pour que certains de leurs représentants puissent prouver qu'il est possible de posséder une identité culturelle qui est individuelle, mais civiquement commune.

Ce processus commence par l'éducation qui, composée de forme civique, permet la formation d'individus qui occuperont les espaces publics imprégnés d'une perspective interculturelle qui favorisent le dialogue entre les cultures et qui promeuvent le débat sur le multiculturalisme dans un processus de réaffirmation de l'identité de la République : une éducation fondée sur la "déséthnisation".

La proposition est de construire à partir de l'école une identité qui est préoccupée par la non-domination et qui est consciente de sa pluralité et des défis que la diversité culturelle offre pour avoir un accommodement pacifique entre les majorités et les minorités culturelles.

Ici, l'intérêt principal est, tout d'abord, de réinterpréter le sens de République et de reconsidérer le rôle qu'elle doit avoir dans l'inclusion des minorités culturelles dans la liste de ses citoyens.

Ainsi, selon les défenseurs d'un multiculturalisme républicain, dans la mesure où les préjugés culturels et la discrimination ethnique sont des sources de domination, il est légitime de renoncer à une citoyenneté fondée sur idéal qui est aveugle aux différences et transformer les institutions dans ce sens.

En associant les minorités d'une manière plus participative aux dialogues politiques, en les incitant à faire partie des imaginaires culturels et sociaux de la nation et en incluant ce groupe de manière efficace dans le dialogue public, nous permettrons que tous puissent trouver les moyens de formuler leur identité dans la façon qui leur convient.¹¹³⁰

Ces identités, tout aussi plurielles qu'elles puissent l'être, auront en France une racine civique assez forte pour ne jamais mettre en danger l'importance et la valeur de l'unité de la République. Cela signifie, bien sûr, que cette unité peut être démontrée par la diversité culturelle qui ne constitue alors qu'un nouveau modèle français de citoyenneté.

L'État, à travers des politiques publiques globales et intégrées, doit jouer son rôle et fournir des subventions pour un nouveau format d'unité sociale. Grâce

¹¹³⁰ Sophie Guerard de Latour, *Le Multiculturalisme, un projet Républicain?*, Les Ateliers de L'étique, vol. 4, n°2, 2009, p.52

à des mesures allant d'une éducation avec de nouveaux paramètres à l'offre de procédures pour l'expression de la voix des minorités nationales, il est possible de trouver une nouvelle conception sociale de la question des minorités qui contribue à l'accommodement culturel entre les groupes culturels qui composent le pays.

Il s'agit, évidemment, d'un processus long et pénible qui subira une résistance et éventuellement, des revers de divers fronts. Mais même face à tant de difficultés, nous devons résister. Résister pour la dignité de l'individu et pour le dialogue, les deux principaux piliers des droits de l'homme.

Section 2 – La loi et la diversité culturelle en France

La position de Cécile Laborde et de tant d'autres sur l'inclusion d'une nouvelle perspective pour l'accommodement des différences culturelles en France passe nécessairement par une prise de conscience de la valeur du débat public guidé sur la reconnaissance de l'importance de la subjectivité culturelle pour chaque citoyen du pays.

Au même temps, il y a une pertinence stratégique qu'une politique publique fondée sur la construction d'une citoyenneté civique et du débat politique interculturel peut ajouter à l'accommodement, si nécessaire, de la diversité culturelle dans la société.

Ces propositions sont essentiellement connectées avec l'idée d'émancipation des minorités culturelles au sein de l'État français et avec l'établissement de canaux qui offrent, d'une part, une redéfinition de la conscience sociale à travers l'éducation civique et, d'autre part, une voix politique efficace pour le groupe dans des situations fragiles à travers la construction d'une Nation qui recherche la solution à leurs désaccords par un dialogue culturel. Le patriotisme civique qui remplace le républicanisme classique est alors le principal objectif à atteindre.

Cet ensemble de propositions normatives présente principalement une alternative à la formulation de recommandations politiques, démocratiques et inclusives qui doivent être adoptées par les institutions responsables de l'État français. Elles proposent aussi une nouvelle approche pour la société civile qui, encouragée par les pouvoirs publics, recompose sa perception sociale sur les

groupes minoritaires contribuant ainsi à la formation d'un espace public qui soit démocratique, pluriel et donc, inclusif.

La formulation de nouvelles catégories par la théorie politique indique qu'il y a des alternatives pour l'accommodement social d'un groupe d'immigrants de plus en plus volumineux et remarquable qui intègre la société civile française, mais qui, malheureusement, est de plus en plus exclus et poussé à la criminalisation culturelle, c'est-à-dire, la criminalisation du comportement social qui est le résultat d'un héritage culturel

Le manque de reconnaissance sociale et la "pollinisation" sont des réactions qui, en plus d'être inutiles quand elles cherchent à décourager une sorte de confrontation entre les minorités et la majorité, sont inefficaces dès lors que le but est de trouver une solution qui accommode les différences culturelles et renforce la République française.

Mais ces propositions ne sont pas les seules alternatives pour un accommodement culturel pacifique et inclusif. Elles peuvent être complétées par la participation du droit. Le corps juridique d'un pays peut jouer un rôle civique pour redimensionner sa vision à propos de la diversité ethnique en France. La pratique légale peut aussi y contribuer des facultés de droit aux décisions judiciaires. L'objectif sera alors ici d'exposer comment les pratiques juridiques peuvent contribuer au processus d'émancipation des minorités culturelles et à l'accommodement des multiples facettes de la société française.

La relation entre les minorités et la majorité culturelle française est l'objet d'attention de la part de certains juristes surtout parce qu'elle implique des risques dans la garantie des droits fondamentaux des groupes qui sont en position sociale fragile.

Pour Danièle Lochak, la non-reconnaissance idéologique des minorités de la part de la France n'empêche pas que les différences substantielles existantes entre les individus qui composent les groupes minoritaires et la collectivité de l'État exigent que le législateur et les juges adaptent leurs positions et leurs décisions lorsqu'ils traitent le sujet. Dès lors, même si il n'y a aucune reconnaissance officielle des minorités qui font partie de la collectivité, le

phénomène des minorités est implicitement pris en compte par le droit français.¹¹³¹

Cette reconnaissance implicite conduit ce que l'auteur appelle une “gestion pragmatique des différences”, puisqu'il n'a pas de formulation claire d'un projet juridique possible concernant le sujet. Normalement, les décisions judiciaires, par exemple, sont faites au cas par cas et guidées par la défense de la dignité de l'individu. Mais elles ont encore largement la marque incontestable de l'idée d'assimilation culturelle comme la meilleure alternative pour l'inclusion des minorités culturelles. Les législateurs successifs, à leur tour, cherchent à adapter la réglementation pour compenser les inégalités sociales.

Cette absence d'un point de vue théorique systématique, à son tour, ne signifie pas une absence d'effort continu de la part des juristes français pour résoudre rapidement les exigences qui se posent dans la société¹¹³².

Nous notons à cet égard, peu à peu, la construction d'une série de positions sur différentes questions telles que les langues régionales, le statut de la Corse, le régime juridique des départements d'outre-mer, les immigrants, le régime des cultes religieux¹¹³³. Ces positions finissent par former un système juridique qui, en dépit de l'hostilité des principes généraux du droit français à la différence, est fondé paradoxalement sur une logique de différenciation.

En somme, ce que l'on constate, c'est un droit positif français qui “multiplie les statuts dérogatoires du droit commun, coupe le corps social dans diverses catégories qui reçoivent des traitements juridiques différents, qui est l'une des raisons de la prolifération contemporaine des normes”. Toutefois, les législateurs, les juges et constituants sont très prudents pour discuter les “mythes fondamentaux de la République”¹¹³⁴. La question devient nécessairement d'ordre idéologique.¹¹³⁵

Par conséquent, nous observons une acceptation, fondée sur la nécessité de comprendre les effets flagrants des inégalités de fait, la différence de traitement quand il y a une situation contingente (comme dans le cas des handicapées ou des

¹¹³¹ Danièle Lochak, *Les minorités et le droit public français. Du regus des différences à la gestion des différences* In: Alain Fenet et Gérard Soulier (dir), *Les Minorités et leurs droits depuis 1789*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 111

¹¹³² Danièle Lochak, *Le Droit et les paradoxes de l'universalité*, Paris, PUF, 2010, p. 140

¹¹³³ Nobert Rouland, *Nos confins do Direito*, São Paulo, Martins Fontes, 2008, p.303

¹¹³⁴ Nobert Rouland, *Nos confins do Direito*, São Paulo, Martins Fontes, 2008, p.305

¹¹³⁵ Danièle Lochak, *Le Droit et les paradoxes de l'universalité*, Paris, PUF, 2010, p. 140

familles nombreuses). Mais il existe encore une forte résistance à la définition de “priorités (...) aux membres d'un groupe défini par le fait d'appartenir à un groupe ethnique ou pour l'origine géographique.”¹¹³⁶

De toute façon, il semble que la loi française a dû faire face à la réalité de la diversité culturelle. Nous pouvons citer comme exemple, l'autorisation d'offre des menus cashers dans les hôpitaux et les écoles, et la punition pour le crime de fraude, pour la Cour de cassation, du marchand qui vendait de la viande abattue sans suivre le rite culturellement établi¹¹³⁷.

Un autre exemple intéressant donné par le droit français, est la confirmation de la décision d'un tribunal qui n'a pas considéré abusif le licenciement d'une enseignante divorcée par un établissement catholique pour violation du droit canonique, confirment que le droit français peut adopter des positions flexibles dans ce sens.¹¹³⁸

D'un autre côté, et malheureusement, la situation actuelle en France semble plus sensible. La décision sur « l'affaire Baby Loup » montre que l'Etat français peut être intransigeant avec le pluralisme culturel. L'affaire a eu comme conséquence ce qui est appelé la « nouvelle laïcité ».

L'affaire montre que la question de la pluralité culturelle se situe, aujourd'hui, moins sur le terrain des droits de l'homme que sur celui d'une défense d'une culture spécifique, d'une « manière d'être ». En général, nous pouvons affirmer que « Il y a un rapport avec la liberté et l'égalité : la Nouvelle Laïcité prend le risque de limiter les libertés au nom de l'égalité républicaine, alors que le combat contre les discriminations maintiennent l'équilibre entre la liberté et l'accès égal de tous aux droits fondamentaux »¹¹³⁹

D'autre part, le droit peut même céder au pluralisme “en admettant l'existence de systèmes juridiques autonomes, bien que subordonnés, qui expriment l'identité des minorités en dépit des grands principes”. Norbert

¹¹³⁶ Nobert Rouland, 2008, p.305

¹¹³⁷ Crim. 4 mai de 1971, Habib, JCP, 1971, II, 16814

¹¹³⁸ Cass. 19 mai de 1978, Dame roy C/ Assoc pour l'éduc. Opulaire Sainte- Marthe, Dalloz, 1978, p. 541

¹¹³⁹ Voir: <http://www.ldh-france.org/laffaire-baby-loup-nouvelle-laicite-stephanie-hennette-vauchez-vincent-valentin/> Pour avoir plus de details, voir: Stéphanie HENNETTE-VAUCHEZ, Vincent VALENTIN, L'affaire Baby- Loup ou la nouvelle laïcité, Paris, LGDJ/Lextenso, Exégèses, 2014

Rouland, cite des cas comme celui du régime des cultes en Alsace-Lorraine où la loi de séparation de l'Église et l'État n'a pas été introduite.”¹¹⁴⁰

À propos de ce pragmatisme nécessaire, Lochak développe la question de la diversité religieuse. Il existe en effet une contradiction de plus en plus apparente entre l'affirmation du principe de la laïcité et de la séparation de l'Église et de l'État et les réponses juridiques provenant de la réalité de la diversité culturelle établie en France.

Comme nous le savons, la laïcité est affirmée dans l'article premier de la Constitution de 1958¹¹⁴¹ ; elle se caractérise par le principe de l'indifférence. Ce principe conduit l'État à adopter une position neutre à l'égard des croyances individuelles. “Ainsi, au nom de la séparation entre les Églises et l'État, celui-ci les respecte toutes, leur vient en aide au besoin, mais sans privilégier aucune”¹¹⁴². Comme conséquence, l'État ne doit établir aucune forme de discrimination entre les citoyens, en même temps qu'il doit adopter une attitude d'indifférence envers les institutions religieuses et leurs affaires. L'État doit donc être non confessionnel¹¹⁴³.

La liberté de religion et la liberté de conscience sont également protégées par l'article 10 de la déclaration de droit des hommes et du citoyen¹¹⁴⁴, qui disposent d'une valeur constitutionnelle. La conscience est libre : “ La conscience est une zone de non-droit” et l'acte de prier ou non est considéré comme une des expressions de la conscience. L'État français en respectant cette liberté réitère donc sa vocation laïque: « c'est la République seule qui est laïque, pas la France ni les Français” ; l'individu conserve son « droit naturel de ne pas l'être ». ¹¹⁴⁵

¹¹⁴⁰ Nobert Rouland, *Nos confins do Direito*, São Paulo, Martins Fontes, 2008, p. 306 et Guy Carcassonne, *La constitution*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p.43

¹¹⁴¹ ARTICLE PREMIER.

La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. Son organisation est décentralisée. La loi favorise l'égal accès des femmes et des hommes aux mandats électoraux et fonctions électives, ainsi qu'aux responsabilités professionnelles et sociales. Voir: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/texte-integral-de-la-constitution-du-4-octobre-1958-en-vigueur.5074.html#preamble>

¹¹⁴² Guy Carcassonne, *La constitution*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p.43

¹¹⁴³ Jacques Robert, *La Liberté de Religion, de pensée et de croyance*, In: Rémy Cabrillac, *Libertes et Droit Fondamentaux*, 19 ed°, Paris, Dalloz, 2013, p.450

¹¹⁴⁴ Art. 10. Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi. Voir: <http://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789>

¹¹⁴⁵ Guy Carcassonne, *La constitution*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p.422

L'État est donc en dehors l'idée de toute sorte d'obéissance religieuse ; il laisse aux institutions privées les activités confessionnelles. Selon le professeur Rivero, c'est l'aspect négatif de la laïcité.

Mais il existe aussi un aspect positif qui comprend l'engagement pris par l'État français de non seulement respecter la liberté de croyance des citoyens, mais aussi de l'assurer, ce qui signifie prévenir toute violation. Ainsi, "l'État donne sa garantie ; cela signifie qu'il reconnaît son obligation de rendre possible l'exercice des cultes, avec comme seule mise en garde, de ne pas les financer."¹¹⁴⁶

Cependant, nous observons une nécessité que l'État soit "amené inéluctablement à transiger avec le principe d'indifférence afin de préserver la liberté de conscience, en particulier celle des membres des groupes minoritaires". Cela se produit généralement lorsque les règles institutionnelles établies par les entités confessionnelles entrent en conflit avec les règles de l'État, mettant en danger le droit à la liberté de conscience des individus dans des cas spécifiques.

En conséquence, l'État peut être appelé à assouplir en temps opportun sa règle et a autorisé les membres de ces minorités à ne pas se soumettre à ses normes, comme dans le cas de l'absence de travail les jours fériés pour les religions non-chrétiennes.

Cette "autorisation légale de l'absence", selon Lochak, finit par être l'expression d'une tolérance ou même d'une "faveur" et non d'un véritable droit, comme le pense Rivero. "Ceci montre qu'il y a bien une antinomie entre le droit à l'indifférence, qui implique le droit de taire ses convictions, et la possibilité pour chacun de se conformer aux normes différentes qui régissent le groupe auquel il appartient"¹¹⁴⁷

La liberté de conscience et de culte, par exemple, peut être facilitée par l'État en prenant des mesures positives. Des mesures matérielles peuvent ainsi être prises telles que fournir des aliments reconnus pour les religions minoritaires dans les cantines collectives. Cette liberté peut même être garantie par des mesures positives, comme celles préconisées par la Cour Européenne Droit de l'homme, qui a constaté que l'abattage rituel des aliments fait partie de la liberté de religion garantie par la Convention et que les États doivent offrir aux minorités religieuses

¹¹⁴⁶ Jean Rivero et Hugues Moutouh, *Liberdades públicas*, São Paulo, Martins Fontes, 2006, p. 540

¹¹⁴⁷ Danièle Lochak, *Le Droit et les paradoxes de l'universalité*, Paris, PUF, 2010, p. 140

les conditions et les moyens pour que la pratique se réalise selon leurs convictions.¹¹⁴⁸

Ces hypothèses et d'autres permettent de conclure que l'ordre juridique de l'État peut augmenter la dérogation à ses normes pour obtenir la reconnaissance des réglementations qui sont le fruit de caractéristiques culturelles particulières. De cette façon, l'État "introduit des outils du pluralisme juridique qui, précédemment, se considérait laïque et universellement applicable."¹¹⁴⁹

À cet égard, les juges jouent un rôle fondamental dans la résolution des cas concrets qui peuvent survenir. Dans le contexte du libéralisme, la fonction juridictionnelle existe pour que la règle générale s'applique à des cas particuliers et concrets.¹¹⁵⁰ La responsabilité centrale de trouver la meilleure position pour les nombreux cas de conflits culturels qu'une société plurielle comme la française voit surgir leur est livrée.

Pour de nombreux auteurs, le rôle des juges dans le système du droit est si important qu'il dépasse celui du législateur : " On a pu dire que le véritable législateur n'était pas celui qui avait adopté le texte de la loi, mais celui qui l'interprétait"¹¹⁵¹

En ce sens, il est important que les magistrats soient imprégnés de la perspective du républicanisme critique et du multiculturalisme républicain dans l'application de la norme constitutionnelle et infra-constitutionnelle. Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de mettre en œuvre de vastes réformes légales ou qu'il y ait de profonds changements dans les textes juridiques. Le rôle des juges dans ce contexte n'est pas seulement stratégique, il est fondamental.

Une large redéfinition de la perspective de l'inclusion sociale et culturelle dans le corps des magistrats est alors nécessaire. Le rôle doit correspondre à une nouvelle approche de la sensibilité du problème. En ce sens, ce rôle est plus politique que nécessairement juridique ce qui peut sans doute poser problème eu égard à la conception traditionnelle du pouvoir judiciaire en France. La réalisation d'une nouvelle alternative à l'idée d'assimilation des minorités et des immigrants a besoin de mouvements de l'État qui sont davantage de l'ordre de la réconciliation

¹¹⁴⁸ Cour européenne des droits de l'homme, 27 juin 2000, affaire Cha'are Shalom Vs Tsedek c/ France.

¹¹⁴⁹ Lochak, 2010, p.144

¹¹⁵⁰ Jean Rivero et Hugues Moutouh, *Liberdades públicas*, São Paulo, Martins Fontes, 2006, p.

155

¹¹⁵¹ Michel Troper, *Le Droit et la Nécessité*, Paris, PUF, 2011, p.9

que de la criminalisation. Le rôle du juge est, alors réaffirmer l'engagement de l'État en faveur de l'autonomie individuelle et de la liberté. C'est de trouver des alternatives à des cas concrets qui non seulement renforcent l'autonomisation des individus contre la domination mais, et surtout, qui indiquent la position de l'État en faveur de la diversité culturelle en tant que nouvelle réalité sociale du pays.

Nous croyons qu', à plusieurs reprises, le pouvoir judiciaire pourra avancer ou reculer dans l'établissement de cette nouvelle prémisse. Dans des cas concrets qui éventuellement surgiront, la parole des juges peut briser l'argument pernicieux construit par les politiciens qui soutiennent que le communautarisme est la seule réponse valable et dangereuse pour la diversité culturelle dans la République. Les juges doivent avoir la lucidité de proposer de nouvelles alternatives configurées dans la perspective présentée qui est libératrice, plurielle et, surtout civique.

Mais ce chemin est encore incomplet pour une réelle inclusion des minorités. Il faut penser de manière plus complète et complexe au rôle que les institutions juridiques peuvent jouer dans l'accommodement social de la diversité culturelle.

Il est donc urgent d'aller plus loin. La transformation requise de la société française vers un républicanisme civique et un dialogue multiculturel dans la sphère publique, peut dépasser la sphère théorique et doit être menée à la sphère de la justice pratique. Il faut créer de nouveaux regards qui soient attentifs à la question de la diversité culturelle et la préservation des droits fondamentaux dans le champ du droit.

Il est important de noter que ces regards sont marqués par la fondamentalité et l'exclusivité des droits de l'homme ainsi que leur universalité. Mais cette universalité n'est pas réductrice comme à l'époque coloniale. L'idéal de l'universalisme est important ; il s'agit d'une idée “fort et précieuse qu'il ne faut pas abandonner, car les droits de l'homme restent une référence et une arme pour tous ceux qui luttent pour la liberté”¹¹⁵²

Ici, en reprenant la position de Lochak, l'une des plus emblématiques juristes agissant pour la défense des immigrants, les droits de l'homme sont un instrument très important, car ils nous protègent et nous aident à dire “non” et à protester.¹¹⁵³

¹¹⁵² Danièle Lochak, *Le Droit et les paradoxes de l'universalité*, Paris, PUF, 2010, p. 184

¹¹⁵³ Idem, 2010, p.184

Pour l'auteur, l'universalité des droits de l'homme ne peut pas être considérée comme une idée fermée, impossible à être questionnée : "l'universalité [que la Déclaration] prétend n'est pas donnée » « le titre d'idée régulatrice dans le sens kantien est valable, une idée jamais consommée et qui oriente indéfiniment la recherche : faire son travail."¹¹⁵⁴ Ce qui soutient son universalité, c'est son importance en tant qu'*instrument* permettant de revendiquer.

De même pour François Jullien, "les droits de l'homme ne sont pas en eux-mêmes universels (la singularité de l'avènement le montre bien), mais que son absence ou sa privation font clairement ressortir un universel de l'homme – transculturel-transhistorique - que, sinon, je ne pourrais pas nommer; et au nom duquel je peux dire non, a priori, à toutes les questions, dans n'importe quel contexte et protester légitimement." Et, complète l'auteur, "le caractère universaliste des droits de l'homme n'est pas de l'ordre de la connaissance (du théorique), mais de l'opérateur (ou pratique): ils sont convoqués (ils interviennent) pour agir d'abord, sur toute la situation donnée (...) d'autre part, son extension (...) n'est pas de l'ordre de la vérité, mais de la *ressource*"¹¹⁵⁵. Dans ce sens, l'idée de Jullien est proche de l'idée de "non-domination" des républicains critiques.

Ainsi, il est important de souligner que dans le sillage de Lochak et Jullien, l'universalité des droits de l'homme, comme un espace de résistance et d'affirmation des droits des plus défavorisés, peut sans risque être construite et reconstruite, non pas à travers un modèle unique avec une vision unique, mais par la naissance d'une volonté de reconnaître les droits qui sont seulement légitimes, et surtout communs à tous.¹¹⁵⁶

Cette idée d'universalité proposée par les auteurs est aussi préconisée par l'espagnol Joaquín Herrera Flores qui la nomme. "universalisme d'arrivée" et que Danièle Lochak, à son tour, appelle « d'universalisme concret ». La proposition de Danièle Lochak « reconnaît la pluralité des traditions de pensées et de cultures et cherche à rassembler autour de lui les valeurs qui sont partagées ».¹¹⁵⁷

Il est donc possible de construire un cadre juridique qui prend en compte la pluralité et la nécessité d'édifier un ensemble de droits qui prennent en compte

¹¹⁵⁴ François Jullien, *O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo*, Rio de Janeiro, Zahar, 2009, p.133

¹¹⁵⁵ François Jullien, 2009, p. 151

¹¹⁵⁶ Mireille Delmas-Marty, *Trois défis pour un droit mondial*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 25 cité par Danièle Lochak, *Le Droit et les paradoxes de l'universalité*, Paris, PUF, 2010, p. 185

¹¹⁵⁷ Danièle Lochak, *Le Droit et les paradoxes de l'universalité*, Paris, PUF, 2010, p. 185

des valeurs communes à une société plurielle. La dignité de l'individu, l'autonomie et la tolérance, peuvent certainement être considérées comme faisant partie de cet ensemble concret d'universalité.

Il existe donc quelques prémisses fondamentales pour parler de la construction du droits des minorités culturelles: la protection des droits fondamentaux de l'individu, . ici compris essentiellement comme, “le plus petit dénominateur commun à tout être humain, ce qui permet de comprendre qu’il est impératif de la sauvegarder”¹¹⁵⁸

Par ailleurs, il est également nécessaire de prendre en considération la perspective de l'autonomisation de l'homme. Elle est faite par le choix de droits considérés comme essentiels pour les minorités culturelles, et formant l’ « universalisme d'arrivée » ou concret précédemment évoqué.

Par la suite, nous devons continuer à redéfinir le rôle du droit dans la question des minorités culturelles. Pour cela, la proposition d'une nouvelle interprétation des textes juridiques, un nouveau regard, est nécessaire. Cette interprétation doit, à son tour, être préoccupée d’assurer la dignité de l'individu et les valeurs fondamentales de la République française et peut inclure les minorités culturelles.

La conjugaison de ces éléments peut être faite par le droit en introduisant une nouvelle lecture de la constitution, fondée sur la théorie normative offerte par le républicanisme critique et le multiculturalisme républicain.

La constitution, comme nous le savons, est l'expression ultime de la politique et du juridique dans les États. D'un point de vue juridique, la fonction de la constitution est triple. Elle est le fondement de la validité de l'ordre juridique ; elle “détermine les modalités de désignation des gouvernants et leur attribue des compétences” ; elle annonce les principes qui justifient le droit positif et les interprétations particulières du texte.¹¹⁵⁹

Du point de vue politique, elle organise la transmission et l'exercice du pouvoir. Elle est également la source de la légitimité des gouvernements qui peuvent faire vouloir la correction de ses actions quand elles sont conformes au texte constitutionnel. La constitution traduit aussi dans son texte les engagements

¹¹⁵⁸ Marie-Luce Pavia, *La Dignité de la Personne Humaine*, In: Rémy Cabrillac, *Libertes et Droit fondamentaux*, 19 ed°, Paris, Dalloz, 2013, p..176

¹¹⁵⁹ Michel Troper, Francis Hamon, *Droit Constitutionnel*, 34° ed, Paris, LGDJ, 2013, p. 48

des forces politiques d'un pays et préserve l'équilibre entre elles. Enfin, elle est un élément d'intégration nationale et de production de citoyenneté. Comme le conclut en effet Hamon et Troper, “ bien souvent, les citoyens d'un même État n'ont en commun ni l'appartenance ethnique, ni la langue, ni la religion, ni les valeurs, mais seulement le fait d'être soumis à la même constitution et ainsi de jouir des mêmes garanties et des mêmes droits fondamentaux”¹¹⁶⁰

Nous croyons qu'il est possible de combiner la lecture de la théorie politique adoptée ici pour « relire » la constitution. Cette relecture devrait être effectuée de deux manières. Tant du point de vue juridique, à travers une lecture des principes constitutionnels, comme du point de vue politique, à travers son rôle dans l'intégration nationale, un élément qui contribue de manière décisive à l'intégration des minorités culturelles.

Résultat d'un processus historique plein d'avancées et de reculs, le texte constitutionnel reflète ouvertement les valeurs juridiques que chaque État considère. Ses valeurs, noyau principal de la réglementation sociale dans chaque pays, doivent être ouvertes à des changements sociaux qui nous obligent à relire l'ensemble des normes avec un nouveau regard, de nouvelles hypothèses et raisons. C'est la philosophie politique qui doit nous fournir ce nouveau regard. C'est elle qui détermine la signification du constitutionnalisme.¹¹⁶¹

Dans ce sens, nous comprenons aujourd'hui que la constitution offre un certain nombre d'hypothèses. Elle est, avant tout, la manifestation du pouvoir qui reconnaît et épousent les valeurs qui donnent sa légitimité; elle se présente comme l'incarnation du politiquement correct, c'est-à-dire, comme le seul moyen adéquat de l'exercice du pouvoir public, de l'organisation de toute la structure des relations entre le pouvoir et ses citoyens. Par rapport à ses contenus, elle doit être considérée comme un ensemble de normes, valeurs et principes qui permettent fondamentalement le respect et la préservation de la dignité humaine contre l'exercice du pouvoir, notamment lorsqu'il s'agit d'interpréter des normes¹¹⁶².

Nous la comprenons donc comme le noyau contenant un corps de valeurs qui sont inaliénables dans cet État, en particulier la dignité humaine. Ces valeurs

¹¹⁶⁰ Idem, p. 48

¹¹⁶¹ José Ramón Cossío, *Constitucionalismo Y Multiculturalismo*, Isonomia, n°12, 2000, p. 87
Troper et Hamon conceptualisent le constitutionnalisme comme “l’idéologie qui entend organiser le pouvoir pour préserver la liberté, notamment par la séparation des pouvoirs et la représentation”
Troper et Hamon, 2013, p. 48

¹¹⁶² José Ramón Cossío, *Constitucionalismo Y Multiculturalismo*, Isonomia, n°12, 2000, p. 87

sont devenues plus élevées pour un choix qui est la politique de ces États et, une fois incorporées dans le texte constitutionnel, elles ont une force juridique obligatoire.

Elles sont obligatoires parce qu'elles sont normes juridiques. Et ce sont des normes juridiques, comme le souligne Michel Troper, car l'État le veut ainsi. Il y a seulement des droits humains, si l'État les reconnaît, si l'ordre juridique les incorpore.¹¹⁶³

De cette façon, et en récapitulant, nous arrivons à une question primordiale. Jusqu'à présent nous soutenons dans ce travail que le noyau des constitutions est la dignité humaine et que pour qu'elle soit garantie, il est nécessaire de respecter les pratiques culturelles de chaque individu. Nous comprenons aussi qu'il y a une pluralité culturelle qui est un élément social primordial au sein des États.

Ainsi, nous nous demandons: pourquoi le texte constitutionnel doit continuer à être perçu qu'à travers des hypothèses et des jugements qui expriment le contenu d'une seule culture et excluent les autres, si l'État est pluriel et toute la dignité humaine est fondamentale ?¹¹⁶⁴

Cela nous conduit à évoquer le rôle du texte constitutionnel par rapport à la réalité que le multiculturalisme impose, Le premier grand obstacle consiste en effet à surmonter la caractéristique historique du constitutionnalisme qui est profondément marquée par l'unité.

Parmi les nombreux auteurs qui travaillent à l'intersection de la théorie politique et du droit en concentrant leur regard sur la question de l'accommodement social des minorités et des majorités culturelles au sein des États, James Tully présente des conclusions et des propositions importantes à ce sujet.

Il est en effet toujours important de se rappeler que les traditions d'interprétations que l'on croit être hégémoniques dans la pensée politique et juridique moderne sont diffusées d'une manière qui excluent et assimilent la diversité culturelle, et justifient l'homogénéisation¹¹⁶⁵.

¹¹⁶³ Michel Troper, *Le Droit et la Nécessité*, Paris, PUF, 2011 p.31

¹¹⁶⁴ Ramón Cossío, 2000, p. 89

¹¹⁶⁵ Tully, 2007, p. 58

Surgit alors ce que Tully appelle l'empire de l'uniformité. Le constitutionnalisme moderne, tout comme l'État, est marqué par des caractéristiques qui sont préjudiciables à l'accommodement de la diversité culturelle.

La constitution actuelle peut et doit reconnaître et comprendre la diversité culturelle. Tous les membres d'une communauté politique peuvent conclure des accords qui conduisent à une association constitutionnelle en faveur de la diversité culturelle. Le problème commence précisément avec le modèle adopté par le constitutionnalisme moderne qui, fondé sur la prémisse de l'État moderne, chérit la prépondérance de l'uniformité.

Le concept même de culture est compris par le constitutionnalisme moderne d'une forme équivoque, par exemple. Il y a une hypothèse présumée que le peuple souverain institue une constitution qui est culturellement indifférente et qui veut mettre en place une association constitutionnelle qui focalise uniquement la souveraineté.

De là vient la grande difficulté qui est de rompre avec la langue dominante du constitutionnalisme moderne. Ce langage implique la culture comme un stade de développement historique et non pas comme une variante dans la société. Cela rend encore plus difficile de concevoir que le peuple convienne d'établir une association culturelle qui reconnaisse et accommode la diversité culturelle existante grâce à des arrangements juridiques et politiques.¹¹⁶⁶

Nous devons nous rééduquer et nous éloigner de la pensée des théoriciens du constitutionnalisme moderne qui voyaient la souveraineté populaire comme un complexe d'individus avec une culture homogène. Il est nécessaire de surmonter l'idée que les systèmes constitutionnels sont des structures politiques uniformes et centralisées, ou tout le monde a le même traitement.

Le constitutionnalisme moderne est aussi en contradiction avec la diversité culturelle lorsqu'il comprend que l'histoire a une conception progressive. De cette manière, un critère unique pour évaluer les cultures finit par être adopté, et l'on croit que la centralisation et l'uniformité sont des attributs essentiels pour les structures politiques et juridiques actuelles. Face à cette croyance, il est, par exemple, impossible d'organiser des associations décentralisées de pouvoir

¹¹⁶⁶ James Tully, *Strange Multiplicity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.83

juridique et politique, comme nous pouvons le voir aujourd'hui en Amérique Latine.

Le constitutionnalisme moderne adopte une manière particulière de comprendre la discipline et la rationalisation comme une vision de base du progrès social et économique à travers différentes étapes historiques et à l'aide d'institutions et des manières uniformes. Ainsi, la coutume est reléguée à l'arrière-plan et, bien sûr, en choisissant une seule coutume culturelle comme le pilier de la société moderne, il finit par laisser de côté, et exclure plusieurs autres représentations culturelles.

L'idée que le développement économique de l'Europe moderne converge avec un ensemble spécifique d'institutions politiques et juridiques qui détiennent l'unique option possible pour représenter convenablement un peuple souverain, est une autre marque du constitutionnalisme.¹¹⁶⁷ Cela conduit à un obstacle à une possible ouverture à de nouveaux modèles, à de nouvelles structures qui peuvent être plus actuelles, et mobilisant de possibles nouvelles formes de régulation sociale.

Tully converge vers les conclusions faites dans la première partie de notre travail. L'auteur affirme qu'il est inquiétant de constater que, depuis la Révolution Française et Américaine, chaque État s'identifie comme une nation. Une nation, à son tour, est définie comme une communauté imaginaire qui appartient à tous les citoyens et dans laquelle tous a une dignité égale en tant que membres du système politique. Selon lui, cette conclusion est une caractéristique du constitutionnalisme moderne qui est extrêmement préjudiciable au pluralisme¹¹⁶⁸.

En bref, comme le synthétise bien Maldonado, la langue hégémonique du constitutionnalisme moderne exclut et supprime la différence culturelle en ce qu'il définit le peuple souverain comme une communauté ou un groupe homogène de personnes qui, par un acte de volonté et de raison créent une constitution.

Ce langage ignore également le pluralisme lorsqu'il affirme que les Constitutions sont une condition qui date d'avant la démocratie. Ce langage est également nocive pour l'accommodement culturel dans la mesure où la pensée constitutionnelle moderne affirme que les institutions politiques et juridiques sont une conséquence d'un état supérieur de développement politique, sociale et

¹¹⁶⁷ James Tully, *Strange Multiplicity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.69

¹¹⁶⁸ James Tully, *Strange Multiplicity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.70

économique et quand “identifica a cada Estado con una y solo una nación que tiene una autoridad central y uniforme para efectos de su estabilidad política y de su orden interno”¹¹⁶⁹.

Le dernier attribut de la pensée politique moderne est l'idée que les constitutions créent un moment fondamental et constituent une condition préalable et antérieure à la politique démocratique. C'est comme si tout le monde était d'accord avec l'instrument de façon irréfutable. Au contraire, les constitutions sont une marque de la fondation des démocraties. Les constitutions ne sont pas, nécessairement, une partie de la démocratie.

Un changement dans la compréhension de concepts qui sont depuis longtemps enracinés à l'histoire politique et juridique d'un pays, est un défi mais, lorsqu'il est fondé sur des raisons valables, il mérite d'être entrepris. Des thèmes tels que la République et la laïcité sont extrêmement sensibles pour le texte constitutionnel français et évidemment, leur sens façonne l'ensemble du règlement juridique de l'État. Mais leur importance ne les rend pas exempt d'une transformation dans son sens, à travers un nouveau regard, fondé sur l'esprit politique d'une nouvelle ère.

Dans la nouvelle réalité imposée par le multiculturalisme et en tenant compte du fait que le multiculturalisme n'est qu'une étape en plus importante de la lutte pour l'affirmation des droits fondamentaux, une nouvelle perception du texte constitutionnel est nécessaire.

Une ré-articulation de la langue juridique constitutionnelle dans les temps actuels est fondamentale. Ce langage “determina el horizonte dentro del cual se mueve la imaginación política y jurídica, constituy nuestros hábitos de pensamiento, e informa las instituciones políticas y jurídicas que se crean a través de él”¹¹⁷⁰. De même, selon Tully, ce changement doit atteindre des termes comme peuple, autonomie gouvernementale, citoyen, droit, égalité, reconnaissance, nation et souveraineté populaire.¹¹⁷¹

Ici, l'auteur canadien propose ce qu'il a appelé le constitutionnalisme coutumier. Pour Tully, il y a deux perspectives dans la pensée politique et

¹¹⁶⁹ Daniel Bonilla Maldonado, *La constitución multicultural*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2006, p.87

¹¹⁷⁰ Daniel Bonilla Maldonado, *La constitución multicultural*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2006, p.83

¹¹⁷¹ James Tully, *Strange Multiplicity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.39

juridique anglo-européenne dans les 400 dernières années. L'une est masculine, blanche et européenne. L'autre est le droit coutumier, ouvert et sensible à la différence culturelle. La première, comme nous le savons, a prévalu et obstrué la possibilité de mettre en œuvre la deuxième.

L'auteur affirme que la grande tragédie est survenue lorsque le constitutionnalisme moderne a suivi le raisonnement de Hobbes et “a tourné le dos” au dialogue quand les peuples non-européens ont abandonné une perspective constitutionnelle coutumière qui contenait le dialogue et la médiation comme points centraux. Il suffit d'étudier les accords entre les groupes autochtones des Amériques et les Européens, ajoute l'auteur.¹¹⁷²

La perspective coutumière comprend trois principes de base. Ces principes sont les bases normatives et juridiques de cette proposition juridique. Le premier est la reconnaissance mutuelle qui impose aux parties un débat constitutionnel qui considère tous les participants comme des égaux dans un processus, et ce qui est commun pour déterminer les institutions politiques et juridiques qui régiront la vie commune.

La deuxième base normative est le consentement. Le consentement exige que toutes les décisions adoptées dans un dialogue constitutionnel soient le produit du libre arbitre. Le libre arbitre peut ici être compris dans le même sens que celui adopté par les républicains critiques quand ils expriment la nécessité de lutter contre la domination.

La troisième convention normative affirme que la continuité culturelle est le dernier élément essentiel pour rompre avec le constitutionnalisme moderne homogénéisateur. Selon ce principe, même s'il n'y a pas d'accord, nous ne devons pas chercher à changer la culture de l'autre. Dans ce dialogue interculturel, il n'y a pas de “métarécit” qui peut surmonter les récits de chaque culture impliquée dans le processus de dialogue constitutionnel.¹¹⁷³ Il est donc impossible de voir la prévalence de certaines d'elles sur l'autre.

Le but est de se protéger de tout langage constitutionnel qui est basé sur la perspective masculine, blanche et euro-centrique. La constitution doit être considérée comme “a intercultural dialogue in which the culturally diverse

¹¹⁷² Idem, p.116

¹¹⁷³ Daniel Bonilla Maldonado, *La constitución multicultural*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2006, p.88

sovereign citizens of contemporary societies negotiate agreements on their forms of association over time in accordance with the three conventions of mutual recognition, consent and cultural continuity”¹¹⁷⁴

À travers ce dialogue, chaque culture peut exprimer sa propre langue et des valeurs, s'engageant à une nouvelle association constitutionnelle qui reflète la réalité de ce nouvel espace de respect de la différence et de l'accommodement de la diversité. L'avancement se produit justement lorsque ces dialogues peuvent établir des normes qui créent, reconnaissent et accommodent la diversité.¹¹⁷⁵

La lecture du texte constitutionnel a donc besoin d'une nouvelle apparence à adopter, fondée sur une perspective incorporant le dialogue interculturel et public qui peut être capté dans la société française.

Dans son texte, Tully propose cette perspective à propos de ce que Kymlicka appelle les minorités originaires, tels que les Indiens et les autochtones, par exemple. Cette perspective est extrêmement valable lorsque nous parlons du Brésil, mais c'est une approche qui accepte très bien la position des républicains critiques et du républicanisme multiculturel.

Tout cet aspect de la théorie politique propose, depuis toujours, une nouvelle dimension dans les relations sociales qui est guidée dans le débat de la recherche du commun, dans la construction d'une nouvelle perspective civique pour une société qui est clairement plurielle. Suivre une lecture du texte constitutionnel dans cette perspective est une étape naturelle dans le processus vers une citoyenneté civique complète.

Nous considérons le projet de Tully comme une étape dans monde du droit de la perspective qui a été développée par Laborde et Guerard de Latour dans la théorie politique. Tous ces auteurs essaient, en effet, de construire des cadres juridiques et politiques qui permettent de justifier l'engagement de l'État pour la préservation de la dignité ancrée dans la culture de chacun des groupes qui constitue les sociétés plurielles. Comme nous l'avons souligné, le droit international a réussi à traiter la perspective de l'autonomie individuelle connectée à la culture. C'est également le droit qui doit absorber les propositions théoriques existantes et les mettre en œuvre.

¹¹⁷⁴ James Tully, *Strange Multiplicity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.30

¹¹⁷⁵ Idem, 2007, p.71

Malgré le fait qu'à aucun moment Tully propose explicitement des liens avec les théories travaillées ici, nous estimons que les deux partent de prémisses que nous considérons communes. Laborde manifeste clairement l'influence de la théorie critique dans sa pensée, tout comme Tully exprime son influence post-coloniale, les deux adoptant une position critique.

Tully, curieusement, approche aussi le multiculturalisme libéral lorsqu'il défend sans compromis un noyau minimum de droits – libéraux – qui doivent être la base du constitutionnalisme coutumier qu'il propose. Pour l'auteur, toutes les cultures doivent accepter les valeurs libérales comme des critères normatifs, non seulement pour guider les relations entre les groupes minoritaires mais aussi dans ces groupes.

Ainsi, l'auteur soutient l'idée du respect de soi (self respect). Pour lui, les personnes peuvent et doivent faire partie d'une souveraineté populaire, en participant activement à des négociations constitutionnelles et en exerçant leur liberté civique et privée uniquement si elles ont un minimum de respect de soi. Pour Tully, "Self respect is a sense of one's own value and the relatively secure conviction that what one has to say and do in politics and life is worthwhile"¹¹⁷⁶. La base sociale de ce principe minimum serait donc la reconnaissance de la valeur de l'activité et les objectifs de chacun. Comme ce que chacun considère important pour soi-même et pour que ses objectifs passent obligatoirement par l'identité culturelle, la condition inhérente au respect de soi est la reconnaissance de la société que les cultures de chaque membre seront reconnues et confirmées par tous, même par ceux qui ne la partagent pas.¹¹⁷⁷

Ainsi, cette valeur très proche de l'idée de l'autonomie individuelle du multiculturalisme libéral comprend qu'une association constitutionnelle qui vise la disparition de la culture particulière de ses membres, en les assimilant, par exemple, et met en danger le "self respect" de chacun.

La protection de la diversité culturelle nécessaire à l'établissement des conventions normatives que nous avons analysé ci-dessus, n'entre donc pas en conflit avec les droits individuels ou avec l'idée de la dignité humaine. Au

¹¹⁷⁶ James Tully, *Strange Multiplicity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.190

¹¹⁷⁷ Idem, 2007, p. 190

contraire, la protection de la diversité culturelle favorise et protège la liberté et l'autonomie de l'individu, valeurs qui sont fondamentalement libérales.¹¹⁷⁸

Tully, dans ce sens, complète “the primary good of self respect requires that popular sovereignty is conceived as an intercultural dialogue (...) far from being a threat to liberal values, the recognition and protection of cultural diversity is a necessary condition of the primary good of self respect, and so of the individual freedom and autonomy that it underpins, in a manner appropriate to a post-imperial age”¹¹⁷⁹

Donc, comme nous pouvons le voir, les perspectives proposées par Tully, dialoguent avec d'autres théories politiques sur le thème en ajoutant des points importants; elles convergent aussi avec le multiculturalisme libéral et avec l'idée importante de l'autonomisation et de la construction civique de la société, provenant du républicanisme critique et du multiculturalisme républicain.

Le but, encore une fois, est de repenser à la diversité, maintenant dans une clé juridique, en particulier la constitution, comme partie intégrante et importante des sociétés modernes, offrant une proposition de dialogue politique et juridique pour la composition d'un accommodement social raisonnable entre les minorités existantes et la grande majorité.

De cette manière, la proposition est de comprendre la constitution à travers une perspective qui englobe les conventions de consentement mutuel, la reconnaissance et la continuité culturelle comme des sources principales pour la construction de nouvelles alternatives légales.

Cette perspective sert aussi de base pour une nouvelle lecture du texte constitutionnel. Cette lecture doit comprendre l'autonomie individuelle comme connectée intrinsèquement à ces conventions qui, ajoutées à une proposition d'une république civique, peuvent servir comme une excellente alternative pour repenser la façon de traiter la pluralité culturelle au sein des sociétés.

La formulation de politiques publiques fondées sur le redimensionnement des perspectives culturelles en France peut, conjointement avec une nouvelle lecture du principal texte juridique du pays, contribuer à une reformulation future du texte infraconstitutionnel. Cette nouvelle lecture, ouverte à la compréhension,

¹¹⁷⁸ Daniel Bonilla Maldonado, *La constitución multicultural*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2006, p.94

¹¹⁷⁹ Tully, 2007, p. 191

érige le pouvoir judiciaire, tout autant que l'exécutif et le législatif, comme l'un des axes central de l'action en faveur d'un accommodement culturel.

Une telle tâche n'est pas facile, puisque toute la construction politique et juridique française, s'est faite sur des bases théoriques qui aujourd'hui démontrent clairement les échecs des tentatives d'accommoder la diversité culturelle dans le pays. Les juristes doivent donc chercher hors du droit la source technique et philosophique pour trouver de nouvelles positions et propositions qui déplacent l'application et l'interprétation de la norme juridique du républicanisme classique et introduisent un nouveau regard compatible avec la nouvelle réalité culturelle du pays tout en respectant clairement les valeurs républicaines.

Toutefois, avant de proposer un changement de perspective de la conception juridique de la République française, nous devons reculer un peu et investir un nouveau fondement pour la lecture du droit français des minorités. Nous pensons que ces nouvelles bases ont une force théorique suffisance pour influencer la manière avec laquelle les juristes se positionneront sur le thème. Une fois cette bataille gagnée, nous estimerons que les conséquences en seront naturellement bénéfiques.

Nouveaux temps, nouvelles politiques: une constitution multiculturelle pour le Brésil?

Les déclarations figurant dans le sixième chapitre de ce travail avaient pour intention de lancer un débat. L'objectif principal est non seulement d'offrir de nouvelles perspectives provenant de la théorie politique, mais aussi sa transposition au monde de la science juridique afin d'introduire de nouvelles façons de comprendre les droits de l'homme et leurs rapports adroit constitutionnel et international. Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, il s'agit d'un processus initial de réflexion sur un thème qui, donne souvent l'impression erronée d'être déjà expirée dans le domaine de la théorie politique.

Le défi semble être grand dans la mesure où ce travail n'est pas destiné à mettre en place une liste de règles possibles qui doivent être prises par les États. Il qui vise plutôt à formuler un nouveau pont entre la théorie politique et le droit, offrant une nouvelle clé théorique de penser à la science juridique en ce qui concerne la question des minorités culturelles au sein des États qui connaissent le phénomène du multiculturalisme.

Dans le cas de la France, par exemple, où le débat est très enflammé et rempli du mal que la rhétorique politique électorale ainsi que l'extrémisme religieux peuvent provoquer, nous cherchons une reconstruction dans la perspective du républicanisme, en ce qui concerne la pluralité ethnique et culturelle provenant en grande partie par l'immigration.

Nous essayons de donner au lecteur une première lecture juridique de cette perspective. Ainsi, le républicanisme classique donne la place au républicanisme civique et la lecture du texte constitutionnel dispose désormais d'une nouvelle clé théorique qui réinterprètera des thèmes tels que la laïcité et la liberté dans ses divers sens.

Exactement parce qu'il s'agit d'un premier effort de rapprochement, nous avons choisi dans ce travail de ne pas investir spécifiquement les normes administratives ou infraconstitutionnelles. Ici, le but est, tout d'abord, offrir au lecteur la prémisse qu'il est possible de comprendre les textes juridiques d'une nouvelle manière, sous l'égide d'une nouvelle théorie politique normative. Si elle

est bien comprise, celle-ci peut être utilisée comme une nouvelle perspective théorique qui consiste d'abord, en l'interprétation des textes constitutionnels de la part des juristes et, ensuite, en l'exercice d'une influence pour la création d'une nouvelle législation promouvant un dialogue national multiculturel.

Nous sommes conscients que ce mouvement n'est pas un déplacement facile à faire et que les défis sont énormes, à commencer par un plus grand approfondissement de l'intersection entre la théorie politique et le droit en ce qui concerne l'étude du multiculturalisme. Cependant, il est essentiel d'essayer.

Cette querelle ne se limite pas à la France. Elle passe en grande partie, par toute l'Amérique latine et, par conséquent, par le Brésil. Malgré les différences entre les deux pays, nous croyons que le phénomène du multiculturalisme atteint aussi le Brésil et il est en grande partie masqué par l'idée correcte et largement diffusée que nous sommes un peuple métis.

L'attribut du métissage qui fait du peuple brésilien l'un des plus singuliers au monde est peut-être l'une des caractéristiques les plus importantes de l'État brésilien. C'est de là que nous retirons l'idée bien intentionnée de la démocratie raciale qui, malgré son absence factuelle, est devenue un objet important de travail et de réflexion. C'est aussi de là que vient l'idée d'une unité ethnique de base qui contribue à l'unité d'une nation et qui est justement considérée comme pertinente par sa taille et sa force géopolitique.¹¹⁸⁰

D'autre part, elle cache l'idée de diversité dans la mesure où la propre idée de mélange a comme résultat l'apparition d'une perspective d'homogénéité. Si, en effet, il y a dans le peuple brésilien des traits de métissage indéniables, il y a aussi les distinctions culturelles qui doivent être réaffirmées pour ne pas endommager l'autonomie de chaque individu qui, indépendamment d'avoir des traits génétiques du blanc catholique européen, est créé sous l'égide d'une religion d'origine africaine qui l'insère dans l'habitude culturelle d'utiliser des turbans et des vêtements blancs en respect des rites religieux, par exemple. Il est essentiel de se rappeler toujours que l'unité ethnique n'est pas l'homogénéité ethnique, comme l'a prévenu Darcy Ribeiro¹¹⁸¹.

¹¹⁸⁰ Darcy Ribeiro, *O Povo Brasileiro*, São Paulo, Companhia de Bolso, 2013

¹¹⁸¹ Idem, 2013, p.209

Ici, ce que nous voulons souligner, est que le fait que le peuple brésilien soit métis n'empêche pas qu'une culture spécifique, caractérisée comme minorité culturelle, qui compose ce peuple, soit une cible de préjudice et de répression.

De même, nous pensons que la croyance dans le métissage des brésiliens a contribué en quelque sorte au silence sur les minorités nationale qui ont des caractéristiques particulières et qui requièrent une approche différente de celle adoptée pour les minorités qui fréquentent les grandes villes, par exemple. Les Indiens et les communautés de quilombos appellent un regard différent¹¹⁸². Ils doivent voir leurs spécificités culturelles et leur différenciation normative réaffirmées et discutées.

La grande complexité dans laquelle s'insère la formation de la population masque souvent le fait que nous parlons d'un pays éminemment multiculturel. Le multiculturalisme appelle l'existence d'un État marqué par la pluralité des réalités culturelles qui ont besoin et doivent apprendre à vivre de forme pacifique et accommodée et dans lesquelles la question économique pèsent comme un facteur causal d'exclusion sociale et criminalise leur relation avec la majorité. Des groupes minoritaires tels que les Noirs et les Indiens au Brésil doivent avoir l'appui de constructions théoriques normatives qui établissent un nouveau regard pour leurs droits.

Ce nouveau regard doit permettre à la population qui constitue ce corps minoritaire un large éventail de justifications qui soutiennent l'adoption de mesures visant à respecter et à promouvoir leurs cultures, sous peine de remettre en cause l'autonomie de ces individus et, par conséquent, leurs droits fondamentaux.

Le défi brésilien présente des complexités qui sont différentes des françaises. Il y a, en effet, une grande croissance du processus migratoire dans l'État brésilien dont la grande partie est le résultat des crises humanitaires¹¹⁸³ et la croissance économique que le pays a connu la dernière décennie¹¹⁸⁴. Ce point est intéressant pour l'étude du multiculturalisme. Toutefois, nous nous limiterons ici à l'étude du multiculturalisme provenant de minorités établies au sein de l'État

¹¹⁸² <http://www.stf.jus.br/portal/constituicao/artigobd.asp?item=%202051>

¹¹⁸³ <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/01/1579103-nova-onda-de-imigracao-atrai-para-sao-paulo-latino-americanos-e-africanos.shtml>

¹¹⁸⁴ <http://www.estrangeirosbrasil.com.br/2015/03/12/mais-de-51-mil-estrangeiros-conseguem-visto-de-trabalho-em-2014/>

brésilien, en particulier les Noirs et les Indiens. L'analyse de la question du multiculturalisme en raison du processus de l'immigration a été abordée dans le cas de la France (voir les chapitres précédents).

Le choix fait pour ce travail est t un thème récurrent dans l'actualité brésilienne et suscite aujourd'hui encore une série de questions dans le cadre du droit interne du pays. Des thèmes tels que l'application de la loi brésilienne pour la démarcation des terres des quilombos¹¹⁸⁵ et les jugements sur les réserves des indiens¹¹⁸⁶ sont de plus en plus fréquents confirmant ainsi que les minorités internes du Brésil sont un terrain encore plus fructueux pour l'étude de la théorie politique normative et du droit constitutionnel dans la perspective multiculturelle.

Ce que nous voulons maintenant, c'est réaliser le même chemin que lorsque nous étudions le multiculturalisme de l'État français. Nous avons l'intention ici de constituer des conditions pour penser à une perspective qui tienne compte de la réalité brésilienne et qui peut, avec l'aide de la théorie politique disponible, ajouter une nouvelle perspective sur la lecture de textes légaux ayant comme référence et objectif le respect et la valorisation de la diversité culturelle, au-delà de la prémisse qu'un accommodement social entre les minorités et les majorités culturelles au sein des États est fondamental.

Au cours des pages suivantes, nous allons essayer d'offrir la perspective d'une lecture juridique qui soit multiculturelle et qui crée des conditions pour que le droit interprète le multiculturalisme dans un délai raisonnable qui soit fondé sur les droits de l'homme, sur l'autonomie individuelle et sur la démocratie. Même si les hypothèses fondatrices – droits fondamentaux et démocratie – sont en contact avec les propositions offertes à la France, nous essayerons d'adopter ici une perspective qui s'approche en quelque sorte, du multiculturalisme libéral.

Cette approche, bien sûr, n'interdit pas les voies de communication avec toutes sortes de théories politiques du multiculturalisme. Elle n'empêche même pas l'utilisation de positions que nous considérons comme importantes et valables pour la réalité brésilienne et qui sont critiques face au multiculturalisme libéral. L'objectif final est de trouver une meilleure conception qui puisse servir de cadre

¹¹⁸⁵ <http://www.valor.com.br/legislacao/3976026/acao-sobre-quilombolas-e-novamente-suspensa> et <http://www.ebc.com.br/noticias/2015/06/dilma-assina-decretos-que-regularizam-dez-terras-quilombolas>

¹¹⁸⁶ <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/04/1618421-crime-em-reserva-sera-julgado-por-indios.shtml>

pour que les juristes comprennent et appliquent l'accommodement culturel dans le pays.

Cette intention passe nécessairement par l'étude de l'important mouvement vécu en Amérique latine au cours des dernières années, et nous pensons que le comprendre fait partie de la tâche requise pour envisager de nouvelles alternatives pour le multiculturalisme au Brésil. Commencer par le continent est donc primordial.

Section 1 - Le nouveau (pluriel) constitutionnalisme en Amérique Latine

Le Brésil est très proche géographiquement de beaucoup d'expériences alternatives et perspectives de la valorisation culturelle des minorités à travers un droit guidé par la pluralité considérant la diversité culturelle comme une partie intégrante et fondamentale des droits de l'homme.

Ces alternatives, comme toute autre découlant du contexte dans lequel l'étude fait partie, se montrent malheureusement inefficaces, mais agissent, cependant, comme de bons objets de débat. Certaines doivent être repensées et souvent adaptées à une nouvelle réalité. Cela ne signifie pas, bien sûr, que leur analyse et l'utilisation ultérieure ne soient pas pertinentes pour la perspective précise sur laquelle se concentre sur le travail.

Le continent américain est marqué par la contribution non seulement pratique mais aussi théorique sur le thème. Le multiculturalisme libéral d'origine canadienne propose, formule et offre une grande partie des bases théoriques et normatives pour penser la relation entre la diversité ethnique au sein des démocraties libérales.

La participation de la théorie politique canadienne sur le thème, en particulier sa contribution conceptuelle précieuse, contribue à la possibilité de penser aux minorités en tant que destinataires de considération et détenteurs de droits. De cette façon, et, contrairement aux minorités venant de l'immigration, les minorités nationales offrent un premier cadre conceptuel de réflexion. Le but ici est de profiter du concept d'une manière à le développer pour englober des groupes tels que les quilombos.

Quoi qu'il en soit, comme cette étude l'a montré, pour penser la complexité des relations entre les différents groupes ethniques nous devons aller au-delà de la dichotomie classique entre les libéraux et communautaires, et profiter de tout le ressort théorique pensé sur ce thème, comme c'est le cas en Amérique latine.

Les expériences menées ces dernières années sur le continent montrent un énorme investissement de la théorie et des propositions qui sont, pour la plupart, le résultat du mouvement post-colonial qui a balayé le constitutionnalisme de la région au cours des dernières années et inévitablement a pensé à la question de la diversité ethnique¹¹⁸⁷.

Ce mouvement a prouvé qu'il est possible de penser et d'exercer un droit qui est effectivement multiculturel et, malgré les difficultés rencontrées pour sa concrétisation, peut représenter une percée dans la conception d'une société accommodée entre les différents contextes culturels.

Ses propositions et demandes sont de la plus haute originalité et peuvent servir, avant tout, comme un excellent point de départ pour réfléchir sur la réalité du Brésil, notamment avec sa population autochtone qui est pratiquement exterminée- mais qui existe encore -, et sa population noire assimilée culturellement, mais avec des espaces de résistance encore vivants, comme la communauté des quilombos et la culture religieuse, par exemple.

Pour cela, nous avons choisi de commencer nos propositions pour un multiculturalisme efficace au Brésil et son interprétation juridique par l'exemple du continent latino-américain. Les expériences des pays comme la Bolivie, l'Équateur et la Colombie, ont surtout subi une forte influence du post-colonialisme qui est, comme nous le savons, très critique du libéralisme classique.

Cette caractéristique, à son tour, ne nous empêche pas d'aborder les expériences réussies de ces pays, ni cette de clé théorique pour proposer une nouvelle perspective qui soit, avant tout, multiculturelle et qui peut offrir à un pays métis comme le Brésil, une base argumentative solide pour le respect de la singularité culturelle, à la hauteur de celui des valeurs libérales de la démocratie et des droits de l'homme.

¹¹⁸⁷Paul Gilroy, *Multiculturalism and Post-Colonial Theory*, In: JOHN S. DRYZEK; BONNIE HONIG and ANNE PHILLIPS (ed) *Oxford Handbook Of Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p.656

Nous avons donc besoin de comprendre comment le processus de reconnaissance de la diversité culturelle s'est déroulé sur le continent afin que nous puissions envisager l'idée pour le au Brésil.

§1) Le nouveau constitutionalisme en Amérique Latine: Que nous enseignent la Bolivie, l'Équateur et la Colombie?

L'inégalité économique est reconnue comme l'une des marques les plus profondes et les plus évidentes de l'Amérique latine. Depuis la naissance des États de la région, grâce à leur indépendance, l'inégalité ronge les relations personnelles, détériore des structures politiques et établit des barrières qui sont insurmontables au développement social.¹¹⁸⁸

L'indépendance des États d'Amérique latine au cours de la deuxième décennie du XIXe siècle a transformé la forme politique qui, cependant, n'a pas trouvé d'échos sur les terrains économique et social. Cela fait partie de l'histoire de l'inégalité dans la région. Il n'y a en effet eu aucun changement dans les classes qui occupaient le pouvoir ; les structures oligarchiques de la période coloniale sont restées identiques. L'indépendance a été donc et surtout, “l'ancienne réalisation des élites coloniales à devenir des classes dirigeantes légitimes dans leurs propres territoires.”¹¹⁸⁹

Le constitutionnalisme de l'Amérique latine est né à cause de l'incapacité à résoudre le problème de cette inégalité. Selon Roberto Gargarella, le constitutionnalisme de cette région a explicitement affirmé, depuis sa naissance, qu'il prendrait l'inégalité politique comme une donnée et qu'il vivrait avec elle légalement pendant de nombreuses années jusqu'à ce qu'elle se dissolve au fil du temps.¹¹⁹⁰ Quoi qu'il en soit, nous pouvons observer que les institutions ont été conçues avec la propagation d'hypothèses politiques qui sont également nées avec des intérêts pré délimités.

¹¹⁸⁸ Roberto Gargarella, *Los presupuestos de la constitución. Igualdad y democracia*, Fragmento del borrador del libro “200 años de Constitucionalismo en América Latina”, 2011, p. 1 Disponible em: <http://seminariogargarella.blogspot.com/>. Acesso em: 29/07/2015

¹¹⁸⁹ Edwin Williamson, *História da América Latina*, Lisboa, Edições 70, 2012, p246

¹¹⁹⁰ Roberto Gargarella, *Los presupuestos de la constitución. Igualdad y democracia*, Fragmento del borrador del libro “200 años de Constitucionalismo en América Latina”, 2011, p. 2 Disponible en: <http://seminariogargarella.blogspot.com/>. Acesso em: 29/07/2015

Historiquement, le modèle d'organisation politique qui prévalait en Amérique latine a été le modèle libéral classique, également connu comme individualiste. Ce modèle a inspiré presque toutes les constitutions élaborées dans le premier moment de la naissance de ces textes sur le continent, vers 1810, avec les processus d'indépendance.

Ce modèle, ainsi que d'autres qui ont surgi en même temps, ont cherché à répondre aux demandes apparues au moment de l'indépendance, tels que la possibilité de donner plus ou moins de liberté aux citoyens, l'intervention plus ou moins grande des masses populaires, le débat sur un développement plus ou moins grand des forces sociales ou le débat sur le caractère plus ou moins central du pouvoir.

Comme nous pouvons le voir, ces débats ont tourné autour de deux idéaux fondamentaux. Le premier est l'idée de l'autonomie individuelle. Cette idée était liée au débat qui cherchait à déterminer la position de l'Église dans le nouvel État et à quel point le cadre étatique pourrait affecter la vie privée des citoyens. Le deuxième est l'idée de "l'autonomie gouvernementale collective". Les indépendances, profondément influencées par les exigences républicaines, ont proposé clairement le droit des collectivités locales de gouverner. En conséquence, cet idéal portait la demande d'un rôle important du peuple dans le processus de décision de l'État, plus d'espace de participation politique de la population. Il cherchait à influencer l'organisation politique qui apparaissait avec l'indépendance des nouveaux États.¹¹⁹¹

Ces deux idéaux ont donné lieu à trois types d'approches constitutionnelles. La première est conservatrice. Il consiste en un modèle qui avait une vision restreinte des deux idéaux. Selon l'approche conservatrice, il est nécessaire d'organiser le système constitutionnel autour d'une conception particulière du bien commun, généralement une religion prédominante, au moment même où une perspective restrictive et élitiste du rôle de la majorité dans l'organisation des affaires publiques était adoptée.

Le deuxième modèle est le républicain. Également connu comme un modèle radical, il est directement né des luttes pour l'indépendance où l'idéal d'autonomie gouvernementale était central. L'autonomie individuelle, à son tour, a

¹¹⁹¹ Roberto Gargarella, *Latin American Constitutionalism, 1810-2010*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p.5

été considérée comme subordonnée aux besoins du bien-être général ou des exigences de la politique majoritaire¹¹⁹².

Le troisième type est libéral. La principale conception du modèle contraste avec le conservateur (perfectionniste) par des tendances autoritaires et avec le républicain, qui adoptait une perspective radicale. Elle propose une organisation constitutionnelle totalement consacrée au concept d'autonomie et au respect des choix individuels, établissant une série de restrictions sévères sur la règle de la majorité¹¹⁹³. Son objectif est de concentrer le pouvoir politique dans un petit groupe de personnes considérées comme intellectuellement mieux préparées pour diriger les questions les plus importantes des États nouvellement créés.¹¹⁹⁴

Le projet libéral classique, comme nous le savons, propose l'idée que l'État devait être neutre et ne peut donc pas faire partie de la prise de décision particulière du citoyen. Tout le monde doit être traité avec le même respect et la même considération. Pour cela, il faut que les constitutions adoptent des normes qui limitent le pouvoir des majorités, adoptent la structure de “checks and balances”, avec leurs mécanismes de contrôle institutionnel, le contrôle judiciaire, le veto présidentiel, qui élargissent fondamentalement la liberté civile les valeurs économiques telle que la propriété et enfin encadrent l'exercice des libertés politiques.¹¹⁹⁵

Ces deux dernières caractéristiques sont, selon Gargarella, produits de ce qu'il nomme la “schizophrénie constitutionnelle”. Cette schizophrénie est le résultat d'un pacte entre les individualistes libéraux et les conservateurs qui adoptent le “discours de la méfiance”.

L'union de ces deux approches initialement opposées vient de la crainte du fantôme du républicanisme que, même sans avoir été en mesure de surmonter ses objectifs fondamentaux pour des projets constitutionnels, a toujours eu beaucoup d'influence en Amérique latine¹¹⁹⁶. C'est la peur des Révolutions Rouges qui

¹¹⁹² Idem p. 7

¹¹⁹³ Idem, p. 6

¹¹⁹⁴ Roberto Gargarella, *El período fundacional del constitucionalismo sudamericano (1810-1860)*, Desarrollo Económico, ed. 43, vol 170, 2003, p. 308

¹¹⁹⁵ Roberto Gargarella, *Los presupuestos de la constitución. Igualdad y democracia*, Fragmento del borrador del libro “200 años de Constitucionalismo en América Latina”, 2011, p. 8 Disponível em: <http://seminariogargarella.blogspot.com/>. Acesso em: 29/07/2015

¹¹⁹⁶ Roberto Garbarella, *Latin American Constitutionalism, 1810-2010*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p.7

sévisaient l'Europe depuis 1848 qui a promu l'approche initiale des conservateurs et des libéraux sur le continent.¹¹⁹⁷

Ce pacte a également eu lieu dans la perspective d'adopter une idéologie politique dont les intérêts favorisaient l'élite dirigeante, mais qui avaient comme valeurs principales la démocratie, la liberté et l'égalité. Ces valeurs “avaient tendance à miner l'autorité de l'État en sociétés régionalement dispersées qui étaient encore majestueuses, hiérarchiques divisées racialement et souvent dépendantes du travail des esclaves.”¹¹⁹⁸

Le “discours de la méfiance”, à son tour, a été développé afin d'assurer l'ordre et la stabilité politique à un moment où la région avait peur du “radicalisme” et de l'influence des doctrines étrangères, notamment françaises et populaires de la part de leur société. Ce discours avait pour objectif principal d'établir de fortes restrictions quant à la participation politique et à la jouissance des droits civils.¹¹⁹⁹ L'intention était de garder un “status quo”.

En conséquence, une nouvelle philosophie se forme et elle a été nommée la philosophie “de la liberté imparfaite et de la démocratie limitée”. Cette philosophie proposait une autorité qui contiendrait un espace social capable de faire taire la société civile, contrairement à la notion rousseauiste de démocratie. Celle-ci a certes été importante au moment des révolutions, mais elle est maintenant écartée au profit de l'idée de la stabilité, utilisée comme une “toile de fond” pour justifier que le pouvoir soit aux mains d'un groupe social restreint. Il est important de souligner que cette position a contaminé toute l'Amérique Latine : « Éste era el núcleo duro del pensamiento que las nuevas autoridades debían promover »¹²⁰⁰

Ce « noyau dur » contient une forte conservation des droits de propriété en particulier et contribue à l'approfondissement des inégalités sociales déjà existantes en officialisant et en consacrant légalement l'inégalité régnante.

Selon Jennifer Nedelsky, cette façon de concevoir la vie publique est conforme à celle adoptée par le premier constitutionnalisme américain qui, dans la perspective exprimée par James Madison, estime que, une fois reconnus les droits

¹¹⁹⁷ Idem, p. 31

¹¹⁹⁸ Edwin Williamson, *História da América Latina*, Lisboa, Edições 70, 2012, p246

¹¹⁹⁹ Gargarella, 2011, p. 3

¹²⁰⁰ Roberto Garbarella, *Los presupuestos de la constitución. Igualdad y democracia*, Fragmento del borrador del libro “200 años de Constitucionalismo en América Latina”, 2011, p. 8
Disponível em: <http://seminariogargarella.blogspot.com/>. Acesso em: 29/07/2015

potentiellement menacés par la démocratie, la solution doit être de la contenir et de limiter l'efficacité de la dimension démocratique du gouvernement. Dans ce sens, une fois choisi le droit à la propriété comme le plus important, il faudrait établir un pouvoir disproportionné pour les rares personnes qui possèdent la propriété, car ils ont besoin de se défendre contre ceux qui n'en ont pas¹²⁰¹.

En somme, nous pouvons constater que cette fusion entre les conservateurs et libéraux influence définitivement le constitutionnalisme dans la région et établit des caractéristiques que nous pouvons identifier aujourd'hui encore dans les textes constitutionnels de ces pays, agissant comme précurseur de quatre idées fondamentales pour traiter la diversité culturelle sur le continent.

La première est l'établissement d'une tolérance religieuse, marque du libéralisme sans nécessairement déclarer la neutralité de l'État, une caractéristique du conservatisme, éminemment catholique. Comme nous l'avons déjà souligné, la définition d'un système de "checks and balances" influencé par la constitution américaine, mais qui avait une nette tendance à privilégier la centralité du pouvoir dans la figure du Président de la république est la deuxième caractéristique qui est apparue. Ce changement de la constitution inspirante est le résultat de la pression conservatrice qui finit par mettre en péril l'équilibre qui caractérise le système traditionnel¹²⁰².

Une troisième caractéristique essentielle a été l'établissement d'un modèle fédéralisme central constituant une nouvelle norme, qui n'est ni fédéraliste, ni constitution centraliste, mais un mélange ambigu des deux. Enfin, la quatrième et dernière caractéristique est le rejet de forts engagements sociaux en faveur des dépossédés économiques, ainsi que le rejet de la participation en faveur de la population dans la sphère publique¹²⁰³. Le modèle libéral-conservateur des constitutions en l'Amérique latine est ainsi un modèle fondamentalement exclusif qui, en conséquence, limite fortement les droits politiques de la population.

Ces caractéristiques ont persisté pendant des années jusqu'au XXe siècle lorsqu'elles subissent l'inclusion d'un groupe important des droits qui sont essentiellement sociaux. Apparaît ainsi un nouveau paradigme sur le continent. Le

¹²⁰¹ Jennifer Nedelsky, *Private Property and the Limits of American Constitutionalism: The Madisonian Framework and Its Legacy*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 209

¹²⁰² Roberto Gargarella, *Latin American Constitutionalism, 1810-2010*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p.33

¹²⁰³ Idem, p. 33

texte qui peut être considéré comme le cadre précurseur de ce nouveau moment est la Constitution mexicaine de 1917.

Après des décennies affirmant son statut neutre, l'État assume son rôle de producteur et de distributeur de ressources, surtout en faveur des droits sociaux, en partie par l'émergence de la classe ouvrière, ayant à cette époque une forte participation et l'influence au sein de la société.

Inspirés par le modèle mexicain, la plupart des dirigeants libéraux et conservateurs d'Amérique latine ont finalement reconnu la nécessité d'élargir le modèle de constitution et ont inclus un nouveau modèle de constitutionnalisme qui tiendrait compte des demandes sociales jusqu'alors exclues. Le monde vivait l'époque non seulement de la Révolution mexicaine, mais aussi de la constitution de Weimar en 1919 et la création de l'Organisation Internationale du Travail la même année. Il existait donc un contexte mondial favorable pour réaliser ce type de réforme.

Comme le souligne Gargarella, la Constitution mexicaine de 1917 a également précisé de manière concomitante, la nécessité de la participation, à ce moment-là, celle des travailleurs ouvriers et de la population dans la politique. Cette participation et la subséquente expression des demandes apparaissent alors comme compatibles avec l'une des idées fondamentales du multiculturalisme: la nécessité d'une présence active de groupe de personnes jusqu'alors exclues dans la participation politique¹²⁰⁴.

Tout comme dans la question ethnique, la Constitution mexicaine de 1917 nous apprend que la participation politique active des groupes exclus est fondamentale pour l'incorporation de nouveaux ensembles de droits. Elle aide aussi à comprendre que l'État doit être directement impliqué dans la formulation de nouveaux groupes de lois qui répondent aux demandes d'une population qui, jusqu'à présent, silencieuse en raison de son 'exclusion politique et sociale, n'a aucune possibilité de s'épanouir dans un État neutre.

Avec l'arrivée du XXe siècle, nous pouvons observer que les Constitutions ont intégré efficacement les droits sociaux comme des engagements établis dans leurs textes. Il est important de souligner que ce nouvel engagement n'a pas bouleversé des structures de pouvoir jusqu'alors incorporées dans les textes

¹²⁰⁴ Idem, p. 104

juridiques. Ainsi, même si l'émergence des droits sociaux a représenté le plus important changement dans les constitutions enregistrées au XXe siècle en Amérique latine, nous n'avons pas constaté de changement significatif dans l'organisation des pouvoirs qui reste fondamentalement conservatrice et restrictive.

La participation populaire a été maintenue la plus étroite possible et toutes les améliorations qui pouvaient être effectuées dans l'inclusion de la citoyenneté comme un droit actif de la population de la région ont été reportées. Il est important d'observer que ces limitations sont de la plus haute importance pour l'analyse de la construction constitutionnelle et sociale de la région. Elles n'empêchent toutefois pas que nous puissions célébrer des changements, même s'ils sont limités, comme une avancée dans certains domaines, tels que les droits culturels étudiés ici.

En bref, le constitutionnalisme en Amérique latine, explique Yrigoyen Fajardo, a connu quelques différents moments d'histoire. Le premier, nommé libéral moniste a été perpétué au cours du XIXe siècle ; le deuxième, nommé intégrationniste sociale, a commencé avec la Constitution mexicaine en 1917 et est resté la plupart du XXe siècle.¹²⁰⁵

Le système libéral-conservateur peut être considéré moniste, car il maintient un système juridique unique au sein d'un État et une seule loi générale pour tous les citoyens.¹²⁰⁶

Qu'est-ce que le système social intégrationniste a alors apporté de nouveau sur le continent? C'était la question posée au modèle assimilationniste du siècle précédent avec le développement et la reconnaissance des sujets collectifs et des droits sociaux dans le but d'élargir les bases de la citoyenneté. Il y a donc un pas important pour la reconnaissance des droits culturels sur le continent.

Même si ce pas peut être considéré comme un échec, comme l'affirme Gargarella, il a été important comme un instrument d'expression de la classe ouvrière et a formulé la base d'une nouvelle construction qui a pris forme au début des années 1980 et au comme principales caractéristiques, la préoccupation pour

¹²⁰⁵ Raquel Z. Yrigoyen Fajardo, *El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a La descolonización*. In: César Rodríguez Garavito (ed.) *El derecho em América Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*, México, Siglo Veintiuno Editores S.A, 2011, p.139

¹²⁰⁶ Idem, p.141

la formulation et la promotion des droits ethniques pour la population du continent.

Fajardo considère ce moment comme l'apparition du constitutionnalisme pluraliste qui remet en question non seulement le monisme juridique qui prévalait jusque-là, mais aussi la monoculturalité et la mise sous tutelle des autochtones.¹²⁰⁷

Cette dernière phase du constitutionnalisme en Amérique latine apporte plusieurs nouvelles fonctionnalités qui sont d'un intérêt fondamental pour ceux qui étudient la diversité ethnique au sein des États-nations.

L'autonomisation des minorités culturelles, la création d'espaces territoriaux avec l'autonomie juridique et la création de droits différenciés par les textes juridiques faites au cours de ce processus¹²⁰⁸ sont cohérentes avec la perspective du multiculturalisme libéral d'origine canadienne. Malgré les positions contraires, elles montrent le rapprochement du récent mouvement constitutionnel en Amérique latine avec la perspective dessinée notamment par des philosophes comme Will Kymlicka.¹²⁰⁹

Nous verrons donc ci-dessous, ces changements et les conséquences du débat sur l'accommodement de la diversité culturelle dans les pays d'Amérique latine et sa contribution pour le débat brésilien.

§2) Constitutions latino-américaines: constitutions multiculturelles?

Au cours des trois dernières décennies (1980-2010), l'Amérique latine a connu un processus de changement dans sa réalité socio-politique et constitutionnelle¹²¹⁰. Selon Hector Moncayo, nous pouvons voir que dans les années 1980 un retour à des gouvernements constitutionnels dans presque tous les

¹²⁰⁷ Idem, p. 140

¹²⁰⁸ Idem, p. 141

¹²⁰⁹ José Ribas Vieira; Leticia Dyniewicz, Estado Plurinacional na América Latina: diálogo conceitual entre multiculturalismo canadense e teoria pós-colonial. In: José Luis Bolzan de Moraes; Flaviane de Magalhães. (Org.). Novo Constitucionalismo Latino-Americano: O Debate sobre Novos Sistemas de Justiça, Ativismo Judicial e Formação de Juizes, 1ed, Belo Horizonte, Arraes, 2014, p. 18-36.

¹²¹⁰ Manuel Antonio Garretón (et al), América Latina no século XXI: em direção a uma nova matriz sociopolítica, Rio de Janeiro, Editora FGV, 2007 p.13

pays d'Amérique latine ; le Brésil aurait été le premier pays à prendre cette mesure en 1988¹²¹¹.

Pour Uprimny, bien que le point de départ soit la nouvelle Constitution brésilienne de 1988, cette phase fait partie d'un processus qui a plusieurs autres développements qui doivent être considérés en conjonction, tels que la réforme constitutionnelle au Venezuela et le débat sur la possibilité d'une réforme constitutionnelle en Colombie.¹²¹²

Ce processus, marqué historiquement par l'ouverture démocratique, se reproduit dans les constitutions des États et y injecte deux points fondamentaux du constitutionnalisme: l'inclusion d'une liste de droits fondamentaux et un engagement à des moyens d'assurer la justice constitutionnelle. Voilà en quoi consiste ce que la doctrine appelle le nouveau constitutionnalisme d'Amérique latine ou constitutionnalisme de transition (transformation).¹²¹³

Ces changements constitutionnels, bien que beaucoup d'entre eux soient insérés dans de différents contextes historiques et des réalités factuelles distinctes, possèdent un certain nombre de caractéristiques qui peuvent apparaître communes, comme le souligne Milena Petters, notamment dans certaines matières et dans le processus de positivation constitutionnelle.¹²¹⁴

Par ailleurs, les différences résident essentiellement en trois points. La première tient à l'origine et à la nature du processus, où la Constitution a été une conséquence directe de la chute des dictatures militaires, comme au Brésil et au Paraguay, tandis que dans d'autres pays tels que le Mexique et la Colombie, le texte a été le produit de régimes démocratiques existants qui ont renforcé leur légitimité. Pour un troisième groupe de pays, enfin, tels que le Venezuela, l'Équateur et la Bolivie, le nouveau texte de la Constitution a été le résultat d'un remaniement politique au sein des États, avec l'apparition de nouvelles forces qui occupent le pouvoir politique.

¹²¹¹ Hector Leon Moncayo. Reflexiones sobre el constitucionalismo alternativo en América Latina, copia. p. 1.

¹²¹² Rodrigo Uprimny, Las transformaciones constitucionales recientes em América Latina: tendencias y desafíos, in: César Rodríguez Garavito (ed), El derecho em América Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores S.A, 2011, p.109

¹²¹³ Milena Petters Mello, Constitucionalismo, pluralismo e transição democrática na America Latina. Revista Anistia Política e justiça de transição, Brasil, Ministério da Justiça, Jul/Dez, 2010.

¹²¹⁴ Milena Petters Mello. Constitucionalismo, pluralismo e transição democrática na America Latina. Revista Anistia Política e justiça de transição, Brasil, Ministério da Justiça, Jul/Dez, 2010. p. 1

Une autre différence a été observée dans l'intensité de ces changements. Plusieurs pays ont adopté de nouvelles constitutions très différentes des textes précédemment en vigueur ; d'autres nations ont gardé leurs textes existants et ont introduit des changements radicaux sans cesser d'être importants. La troisième différence entre les mouvements se trouve dans son orientation. Nous pouvons identifier les constitutions qui ont été le résultat de mouvements populaires qui sont arrivés au pouvoir, comme dans les constitutions de Bolivie et d'Équateur, respectivement en 2009 et 2008 et avaient des orientations anti-capitalistes et anticolonialistes claires¹²¹⁵. Mais un autre groupe de textes tels que le Péruvien de 1993 a été approuvé en pleine domination du soi-disant « consensus de Washington » sur la réforme de l'État en apportant une connotation néo-libérale forte.¹²¹⁶

Une observation théorique est importante à souligner à ce stade. Ce nouveau constitutionnalisme diffère du mouvement appelé neoconstitutionnalisme précisément parce que celui-ci est un mouvement éminemment académique dont le point principal est la reconnaissance d'un processus de constitutionnalisation du droit.

Le neoconstitutionnalisme est une théorie du droit¹²¹⁷ dont les principales marques sont l'idée de la centralité de la Constitution et son exécution ultérieure par la juridiction constitutionnelle qui, à son tour, impose la force normative trouvée dans les principes contenus dans le système juridique¹²¹⁸. Un des principaux objectifs est de s'éloigner du positivisme théorique ; on recourt pour cela à des principes comme des critères d'interprétation de la Constitution. Pour Ariza, “Estos principios, que aspiran a conceder unidad material al sistema jurídico aunque estén presididos por el pluralismo, han hecho inservibles las tesis mecanicistas de la interpretación, que era uno de los pilares del positivismo

¹²¹⁵ Boaventura de Sousa Santos, *Réfundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur*, La paz, Plural Editores, 2010, p. 77

¹²¹⁶ Rodrigo Uprimny, 2011, p. 110

¹²¹⁷ Miguel Carbonell, *Nuevos Tiempos para el constitucionalismo*, In: Miguel Carbonell (ed), *Neoconstitucionalismo(s)*, Madrid, Trotta, 2003, p. 9

¹²¹⁸ José Ribas Vieira, *Impasses e alternativas em 200 anos de constitucionalismo latino-americano*, Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito, 5 ed, vol. 2, 2013, p.126

teórico”¹²¹⁹ Selon Viciano et Pastor, ce processus implique seulement un changement d’un “État de droit en un État Constitutionnel de Droit .”¹²²⁰

Par ailleurs, le nouveau constitutionnalisme d'Amérique latine est une théorie constitutionnelle en cours de construction et non une théorie de droit. Son axe central est la recherche de la légitimité démocratique qui a une base extrajuridique, et vise à assurer la participation politique et de la citoyenneté de la population de ces pays. Le principal objectif est de promouvoir la voix populaire au moment où le pouvoir constituant dérivé intervient.¹²²¹

La préoccupation des inégalités est l'une des caractéristiques des textes constitutionnels. La recherche de la rupture avec ce qui semblait alors immuable, l'inégalité économique, régit beaucoup de ces textes. Il existe également préoccupation de ce que les auteurs appellent la préservation de la dignité des personnes¹²²². Cet engagement envers l'égalité économique se reflète dans l'adoption idéologique de l'État social et démocratique de droit où l'idéal de justice est souvent exposé dans le texte.

D'autres caractéristiques marquent aussi ce nouveau constitutionnalisme. Il est fondamentalement le résultat d'un processus qui récupère l'origine révolutionnaire du constitutionnalisme. Cette récupération encourage les nouveaux mécanismes utilisés dans les textes constitutionnels utiles pour le processus d'autonomisation des personnes qui s'exprime lors du pouvoir constituant¹²²³.

Nous pouvons donc observer le renforcement du pouvoir constituant à travers l'idée de la continuité constitutionnelle, qui propose l' “élimination du

¹²¹⁹ Santiago Sastre Ariza. *Coecoa jurídica positivista y neoconstitucionalismo*, Madrid, McGraw, 1999, p.145

¹²²⁰ Roberto Viciano, Rubén Dalmau, Aspectos generales del nuevo constitucionalismo latinoamericano. In: Corte Constitucional del Ecuador. Corte Constitucional del Ecuador para el período de transición, *El nuevo constitucionalismo en América Latina*. Latinoamericano, Quito, Editora Nacional, 2010, p. 18

¹²²¹ Roberto Viciano, Ruben Dalmau, ¿Se puede hablar de un nuevo constitucionalismo latinoamericano como corriente doctrinal sistematizada?, 2011, P. 2 Voir en: <http://www.juridicas.unam.mx/wccl/ponencias/13/245.pdf>.

¹²²² Roberto Viciano Pastor; Rubén Martínez Dalmau. Se puede hablar de un nuevo constitucionalismo latinoamericano como corriente doctrinal sistematizada? Cópia, p. 06.<<http://www.juridicas.unam.mx/wccl/ponencias/13/245.pdf>>, acesso em 03 de julho de 2012).

¹²²³ Idem p. 4

pouvoir constitué et l'expansion des acteurs constitutionnels, lors de l'exercice du pouvoir de réforme, soutenu par la primauté de la souveraineté populaire.”¹²²⁴

Tout adoptant des positions non homogènes, la plupart des constitutions d'Amérique latine qui font partie de ce nouveau mouvement réagissent face à la perspective néolibérale. Contrairement à la constitution péruvienne et même la réforme constitutionnelle argentine, tout ce mouvement est en effet clairement critique à l'égard des principes néolibéraux dominants au moment de la formation des nouveaux textes. Le but ici est de construire “un constitucionalismo que pueda romper con lo que se considera dado e inmutable, y que pueda avanzar por el camino de la justicia social, la igualdad y el bienestar de los ciudadano”¹²²⁵

Il y a donc un véritable laboratoire d'innovations juridiques qui atteint l'Amérique latine et produit une série de textes qui apportent les nouveautés les plus diverses d'un intérêt extrême à l'étude du droit constitutionnel. Ces nouveautés ne se limitent pas à de nouvelles formulations et fondations de l'État. Elles atteignent la question de la diversité culturelle d'une manière primordiale. Nous osons dire que la plupart de ces changements considère précisément la question de l'éthique et de l'accommodement culturel comme l'une de ses raisons fondamentales.

D'une manière exemplaire, le nouveau constitutionnalisme d'Amérique latine donne au thème de l'éthique une centralité jusqu'alors inconnue sur le continent. Selon Sieder, il y a trois raisons pour cela. Le premier facteur a été l'émergence des mouvements politiques autochtones de nature nationale et internationale sur le continent pendant les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix. Le deuxième facteur a été la croissance et la solidification d'une jurisprudence internationale qui a caractérisé le droit des minorités ethniques, en particulier les autochtones, comme droits humains. La troisième et dernière question était précisément le processus de réforme constitutionnelle dans plusieurs pays

¹²²⁴ José Ribas Vieira, *Impasses e alternativas em 200 anos de constitucionalismo latino-americano*, Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito, ed 5, vol 2, p. 127

¹²²⁵ Rubén Martínez Dalmau et Roberto Viciano Pastor, *El proceso constituyente venezolano en el marco del constitucionalismo latino-americano*, *Àgora-Revista de Ciencias Sociales* n. 13, 2007, págs.60

d'Amérique latine qui a reconnu les sociétés de ces pays comme multiculturelles et / ou multi ethniques¹²²⁶.

Ce sont précisément ces changements qui imposent les “politiques de différence” dans la région et introduisent des notions comme démocratie, citoyenneté et développement avec une nouvelle clé théorique, en harmonie avec la perspective du multiculturalisme.

Le nouveau constitutionnalisme d'Amérique latine a ses caractéristiques, telles que la constitution du système juridique à partir du concept de la souveraineté intégrale, un nouveau rapport entre l'État et la société, l'utilisation de processus constitutionnels démocratiques et participatifs afin de promouvoir la démocratie et de fournir un espace fondamental pour le débat sur l'intégration des minorités culturelles dans le droit constitutionnel des États.¹²²⁷

Tout ce processus de transformation dans les constitutions d'Amérique latine peut être compris comme un reflet de l'insatisfaction de la société de ces États à l'égard de leurs anciennes constitutions et de leurs dirigeants. Mais cette insatisfaction n'a pas conduit à une transformation ambitieuse des sociétés impliquées dans ce processus.

Un autre point important qui a propulsé le changement de la constitution a ainsi été la nécessité d'utiliser la crise du système précédent et d'inaugurer un moment social nouveau où la souveraineté du peuple était garantie par le texte legal¹²²⁸.

En réalité, le nouveau constitutionnalisme essaie d'analyser l'extériorité de la constitution, c'est-à-dire, “sa légitimité, qui, par sa nature même, ne peut pas être extrajuridique”. Cette analyse mène donc à une recherche du sens de l'intérieur du texte constitutionnel, quelle que soit sa normativité¹²²⁹. Est alors établie une connexion de la légitimité de la constitution avec son contenu de participation démocratique.

¹²²⁶ Rachel Sieder, *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, p.2

¹²²⁷ Roberto Viciano Pastor e Rubén Martínez Dalmau. Necesidad y Oportunidad em El proyecto Venezolano de Reforma Constitucional. *Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales*, 2008, vol. 14, nº 2 (may.-ago.), p.102

¹²²⁸ Segundo Dalmau e Viciano, ao relatar a transição na Venezuela: “la necesidad de poner el punto y final de un sistema que había perdido su legitimidad, y de sentar las condiciones para la regeneración social y política del país. P.105

¹²²⁹ Viciano Pastor, Roberto e Dalmau, Rubén Martínez. Se pude hablar de um nuevo constitucionalismo latino americano como corriente doctrinal sistematizada? *Cópia*, p. 04. <<http://www.juridicas.unam.mx/wcccl/ponencias/13/245.pdf>>, acesso em 03 de julho de 2012).

Dans le cadre nouveau constitutionnalisme d'Amérique latine, une constitution ne sera légitime qu'au terme d'un processus démocratique, reflétant ainsi, le nouveau moment historique de ces États dans lesquels le peuple est entendu et respecté. Les minorités gagnent une voix et commencent à jouer un rôle principal. Le nouveau constitutionnalisme est donc avant tout une théorie démocratique de la constitution.¹²³⁰

Parallèlement à cette nouvelle position, nous pouvons identifier une nouvelle formulation de ces textes. Il existe une marque de la participation populaire dans les textes du nouveau constitutionnalisme d'Amérique latine. Même si nous observons que ce sont les assemblées constituantes qui rédigent les textes, nous notons l'intervention de référendums pour l'approbation ultérieure de ces textes, assurant la décision directe de la population sur l'adoption ou le rejet d'une nouvelle norme fondamentale¹²³¹. La démocratie est à nouveau le point de repère.

Le changement de compréhension de l'unité nationale est aussi un point commun. Des textes récents cherchent sans cesse à effectuer une forme de compensation par les moyens de développement de la culture locale. Vue de façon homogénéisée, la diversité culturelle est désormais la marque de la législation des nations. Les constitutions se définissent, selon leurs sociétés, de manière multi-ethnique et multiculturelle et établissent la promotion de la diversité comme un principe constitutionnel.¹²³² Cette pluralité est évidente quand une grande partie des constitutions garantit la laïcité de l'État ou reconnaît la pluralité des religions, y compris les autochtones.

La reconnaissance de la diversité culturelle de l'État latino-américain mène à un important et nouveau résultat: la protection des groupes minoritaires traditionnellement discriminés, comme les autochtones et les populations noires

¹²³⁰ Roberto Viciano Pastor et Rubén Martínez Dalmau. Se puede hablar de un nuevo constitucionalismo latinoamericano como corriente doctrinal sistematizada? Cópia, p. 05. Essa corrente latinoamericana se aproxima muito do movimento brasileiro de constitucionalistas democráticos, capitaneados por José Afonso da Silva. Para mais detalhes Ver: Cittadino, Gisele Cittadino. Judicialização da Política, Constitucionalismo Democrático e Separação de Poderes. In: Luiz Werneck Vianna. (ed.). A Democracia e os Três Poderes no Brasil, 1 ed, Belo Horizonte, Editora da UFMG/IUPERJ/FAPERJ, 2002, p. 17-42

¹²³¹ Milena Petters Mello. Constitucionalismo, pluralismo e transição democrática na América Latina. Revista Anistia Política e justiça de transição. Ministério da Justiça. Jul/Dez, 2010. p.144.

¹²³² Rodrigo Uprimy, *Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: tendencias y desafíos*. In: César Rodríguez Garavito (ed). El derecho en América Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2011. p. 112.

ayant une importance culturelle et historique dans ces États, mais qui n'ont jamais eu une protection juridique décente de leur existence sociale.

Cette position adoptée par les nouvelles constitutions conduit à ce que de nombreux auteurs appellent “réalisation de la citoyenneté multiculturelle”¹²³³ dans le Cône Sud, une avancée énorme pour les États marqués par l'inégalité économique, juridique et donc culturelle¹²³⁴. Cette avancée inclut même la reconnaissance de juridictions autochtones et l'ouverture au droit international des droits humains élargissant ainsi les sources juridiques de ces États.¹²³⁵

En plus de l'expansion des sources, nous observons une profonde valorisation des droits fondamentaux dans les textes constitutionnels avec l'expansion des protections constitutionnelles et l'apparition de nouvelles formes de protection directe de ces droits, telles que la protection et la tutelle.¹²³⁶ Il s'agit d'une énorme innovation du droit, peut-être plus grande que celle réalisée avec l'apparition des tribunaux de l'Union Européenne, car ici, ce sont les peuples et non les États qui ont leur légalité respectée.

Dans ce sens, comme nous l'avons souligné ci-dessus, surgit ce que Yrigoyen appelle le Constitutionnalisme Pluraliste¹²³⁷. Ce dernier constitue le grand exemple de ce que les nouvelles constitutions peuvent enseigner au droit brésilien dans le domaine de l'accommodement culturel : un exemple osé et très significatif.

Ce pluralisme est la troisième phase d'un processus qui commence avec le constitutionnalisme multiculturel dans les années 1980. Le constitutionnalisme multiculturel est considéré comme l'institutionnalisation du concept de la diversité culturelle au sein de la société. Ainsi, pour la première fois, on assiste à la reconnaissance des droits individuels et collectifs qui comprenaient le droit des autochtones. Les constitutions reconnaissent alors la valeur des différences

¹²³³., Will Kymlicka. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

¹²³⁴ Rodrigo Uprimy. *Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: tendencias y desafíos*. In: César Rodríguez Garavito (ed), *El derecho en América Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011. p. 112

¹²³⁵ Uprimy, p. 114.

¹²³⁶ Instrumentos adotados pela Constituição colombiana em seu artigo 86, No Brasil, como bem relembra Uprimy, podemos notar o surgimento de instrumentos como o mandado de segurança no artigo 5º. P. 115.

¹²³⁷ Raquel Yrigoyen Fajardo, *El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización*. In: Cesar Rodríguez Garavito (ed), *El derecho en América Latina*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2011. p. 139-160

culturelles qui doivent être respectées, comme souligné dans l'article 231 de la Constitution Brésilienne.¹²³⁸

Le premier cycle, que nous voyons également dans la Constitution Canadienne de 1982 et au Guatemala en 1985, inaugure un moment de respect du droit à l'identité culturelle, des droits des peuples autochtones, reconnaissant même juridiquement les coutumes, comme c'est le cas dans la Constitution du Guatemala. Mais, malheureusement, ce cycle ne modifie pas le caractère moniste de l'État et ne reconnaît pas le pluralisme juridique.

Le cycle suivant, qui commence à la fin des années quatre-vingt est appelé constitutionnalisme pluriculturel. Il surgit avec l'avènement de la Convention 169 de l'OIT qui assure la diversité des langues officielles, l'éducation interculturelle bilingue, les droits à la terre et la consultation des nouvelles formes de participation. Il y a alors, l'inclusion de définitions importantes, telles que la nation multiculturelle républicaine, et l'État multiculturel dans le vocabulaire politique.

À ce moment, continue l'auteur, "L'innovation la plus importante (...) est que les constitutions introduisent des formules de pluralisme juridique que réussissent à briser l'identité de l'État-droit ou le monisme juridique, à savoir l'idée que c'est seulement considéré le droit, les normes produites par les organismes souverains de l'État."¹²³⁹

À ce moment il y a une tentative de pluralisation des sources de production juridique du droit et de la violence légitime¹²⁴⁰, à la fois dans la production de la norme comme dans l'administration de la justice et de l'ordre public interne qui sont maintenant effectuées non seulement par les pouvoirs souverains de l'État mais aussi par les autorités des peuples autochtones et toujours avec le contrôle constitutionnel. C'est le modèle adopté par les constitutions comme celle de la

¹²³⁸ Art. 231. Leur organisation sociale, costumes, langues, croyances et traditions, ainsi que leurs droits originaires sur les terres qu'ils occupent traditionnellement sont reconnus aux Indiens; il appartient à l'Union de démarquer ces dernières, de les protéger et de faire respecter tous leurs biens.

¹²³⁹ Raquel Z. Yrigoyen Fajardo, *El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a La descolonización*. In: César Rodríguez Garavito (ed), *El derecho em América Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores S.A., 2011, p.142

¹²⁴⁰ Dans le sens "Wébérien" du terme

Colombie 1991, du Mexique et du Paraguay 1992, de la Bolivie et de l'Argentine en 1994, de l'Équateur en 1996 et du Venezuela en 1999.¹²⁴¹

L'incorporation de nouveaux droits des peuples autochtones et la ratification des traités internationaux des droits de l'homme deviennent une partie du bloc constitutionnel et génèrent une augmentation significative des droits fondamentaux d'une manière inédite. Cependant, les nouveaux droits ne supposent pas de réforme structurelle de l'État et une réduction de droits sociaux dans de nombreux pays de la région a été observée. Cette adoption simultanée du multiculturalisme et de la réduction du rôle social de l'État finit par neutraliser ces réalisations.

Une troisième phase commence en 2006. Il s'agit du constitutionnalisme multinational. Avec l'avènement des constitutions de la Bolivie et de l'Équateur surgit ce qu'il est convenu d'appeler la refondation des États d'Amérique latine afin d'inclure les peuples autochtones originaires comme des sujets protagonistes des détenteurs du droit d'auto-détermination.¹²⁴²

La Constitution de Bolivie montre bien l'esprit du moment. Il y a un véritable renversement à l'exclusion des peuples autochtones qui affecte tout l'État. Selon son deuxième article, "étant donné l'existence pré-coloniale des nations, des peuples autochtones, des paysans et de leur domaine ancestral sur les territoires, l'auto-détermination dans le cadre de l'unité étatique est garantie à travers les droits à l'autonomie gouvernementale, au respect de leur culture, à la reconnaissance de leurs institutions et à la consolidation de leurs entités territoriales, conformément à cette Constitution et à la loi".¹²⁴³

Il y a donc une percée dans le processus de reconnaissance de l'importance de la diversité ethnique jamais réalisée dans la phase précédente avec l'inclusion de la reconnaissance de l'exercice de systèmes juridiques des peuples originaires. C'est ce que Yrigoyen appelle la rupture avec le monisme juridique. Cette rupture introduit dans le contenu juridique des États, notamment la Bolivie et l'Équateur, la possibilité de normes qui sont spécifiques à ces peuples et qui représentent le respect de leur particularité culturelle et l'exercice – reconnu par l'État – de ce trait distinctif qui marque ce groupe minoritaire. Le progrès est remarquable et

¹²⁴¹ Idem p. 143

¹²⁴² Yrigoyen, 2011. p.157

¹²⁴³ https://www.constituteproject.org/constitution/Bolivia_2009?lang=en

révolutionnaire non seulement dans la perspective de la théorie politique, mais aussi du droit.

Les États reconnaissent la valeur de la culture des indiens et protègent son exercice dans les plus larges sphères. La protection de l'exercice plein, mais privé de la culture de chaque personne est élargie et atteint l'espace public de cet État, en établissant des normes juridiques pour la disposition de juridictions et pour la participation démocratique. Il y a donc, non seulement un système juridique autochtone, mais aussi une juridiction autochtone.

Nous tenons à souligner que ce progrès est marqué par le texte constitutionnel lui-même. Dans le cas de l'Équateur, par exemple, les limites de la compétence territoriale et de la juridiction autochtone sont déterminées dans le texte constitutionnel en territoire autochtone et comme une solution unique pour les membres du groupe.

Cette série de caractéristiques marque ce phénomène qui est observé dans toute l'Amérique latine en inaugurant une nouvelle façon de comprendre la constitution dans ces États qui sont séparés par des lignes frontalières héritières de Westphalia.

Ces États ont aussi en commun une histoire marquée par une grande injustice économique qui répercutait dans sa norme politique et dans sa norme juridique.

Après l'avènement de cette série de changements résultants des rues et reproduits dans les textes constitutionnels, ces mêmes États, à leur tour, ont présenté une nouvelle et importante perspective au constitutionnalisme mondial.

Les conséquences de ces changements ne sont pas limitées aux pays où elles ont été faites. Elles servent d'inspiration importante pour penser à la relation de chaque État avec leurs minorités nationales et offre des perspectives aux chercheurs de l'accommodement culturel. Ces développements seront l'objet de la dernière partie de ce chapitre sur le multiculturalisme au Brésil.

Section 2 – Le multiculturalisme et le droit des minorités invisibles

Les modifications effectuées en Amérique latine au cours des dernières années démontrent le potentiel révolutionnaire que l'inclusion constitutionnelle de

la diversité culturelle et le respect de cette diversité possèdent lorsqu'ils sont insérés dans le débat des pays où la pluralité ethnique est une réalité.

Comme nous pouvons le voir, le moment de transformation passé par les États du continent a mené à de profonds changements dans la façon de comprendre l'accommodement culturel au sein de ces pays. Il semble clair que ces changements se produisent d'une manière différente de celle que nous proposons pour la France.

Cette distinction a lieu principalement en raison de la différence entre les minorités qui occupent le territoire. Comme nous l'avons affirmé dans ce travail, et dans le sillage du multiculturalisme libéral, nous croyons que les différentes minorités méritent un traitement différent. Par conséquent, nous ne pouvons pas penser à des alternatives telles que celles qui sont appliquées en Amérique latine pour des réalités comme celles rencontrées par la République française.

Différemment du grand nombre d'immigrants occupant le débat politique dans le pays européen, il y a des minorités historiques présentes depuis toujours dans les États qui ont été blessées par des années d'exploitation et de génocide en Amérique latine. La situation en Amérique latine, en ce qui concerne les minorités, est très grave. Il s'agit d'une exclusion historique - économique et politique - d'un grand nombre d'individus qui, pour diverses raisons, ont vu leur ethnicité devenir un motif de retrait de leur citoyenneté.

Les minorités ethniques d'Amérique latine, en particulier les autochtones, mais aussi les noirs, les quilombos, ont subi de nombreuses violations de leurs droits les plus fondamentaux et de l'exercice de leur autonomie. Un modèle culturel très assimilationniste et d'exclusion avait en effet été institué, réduisant ainsi l'autonomie de ces peuples. La gravité de la situation exige, nécessairement, des réponses plus incisives à un rééquilibrage possible.

Il est donc essentiel de penser à de nouvelles alternatives que nous considérons plus radicales que celles conçues pour le moment en France. Le débat français implique l'accommodement avec des groupes minoritaires qui doivent subir une série de contraintes juridiques et sociales inhérentes à la condition des immigrants. Par ailleurs, le grand défi du pays est de solidifier l'engagement de la majorité dans un dialogue nécessaire avec ces immigrants pour un accommodement plus juste et plus pacifique.

La réalité brésilienne est différente et donc les défis et les réponses que nous visons à offrir le seront également. Toutefois, et en premier lieu, il est important de comprendre que nos propositions peuvent paraître plus difficiles aux yeux de certains lecteurs lorsque nous parlons du Brésil. Elles semblent même impossibles à réaliser avec succès.

Après tout, contrairement au reste du continent, le génocide perpétré contre les nations autochtones et les quilombos a été beaucoup plus efficace, dans la mesure où ces peuples occupent un espace très restreinte au sein de la société brésilienne. Ils sont devenus invisibles.

Il est évident que cette constatation n'interdit pas la nécessité de continuer à penser à eux. Bien au contraire. Il est urgent de rationaliser et de travailler la réalité de ce groupe des minorités nationales. Le silence de ces groupes est si grand que la demande pour un modèle de républicanisme civique, comme nous l'avons fait dans le cas français, ne semble pas efficace pour cet accommodement.

Dans ce dernier moment de la thèse, nous voulons donc offrir des alternatives pour l'accommodement des minorités nationales. Il est important de souligner que ces alternatives sont cohérentes avec les bases théoriques qui nous ont structurées tout au long de ce travail.

Nous voulons offrir aux minorités nationales des options normatives qui leur permettent d'exercer pleinement leur autonomie personnelle à travers le droit culturel. Leur liberté dépend de cela. Nous voulons également, dans le sillage de républicanisme critique, offrir des options qui permettent à ces groupes un processus d'autonomisation, brisant ainsi les liens de l'oppression historique qui les exclut et les criminalise. Nous devons établir des espaces afin que ces personnes puissent vivre de façon autonome et avec une participation active.

Cette conjonction d'objectifs n'est pas une tâche facile. Comme nous l'avons établi depuis le moment où nous pensons au problème des minorités culturelles en France, notre intention n'est pas de revendiquer une série de nouvelles normes ou des changements constitutionnels. Cela ne signifie pas, pour autant, que les propositions en ce sens ne contribuent pas de manière positive et souvent décisive au projet. Mais ici, nous avons un autre objectif.

Nous avons l'intention d'offrir un regard qui est extérieur au Droit. Les changements proposés ont tendance à penser au Droit par le biais de la Théorie Politique. Le grand défi de cette thèse est de créer un cadre qui pourrait influencer

une nouvelle interprétation des normes existantes. Nous cherchons un nouveau regard sur les minorités culturelles qui est hors du Droit, mais qui est parfaitement capable d'être incorporé précisément parce qu'il est fondé sur les droits fondamentaux.

Nous croyons que ce travail de construction d'un cadre théorique peut influencer une nouvelle lecture des textes qui, aujourd'hui, sont interprétés de manière que nous considérons extrêmement assimilatrices, restrictives et dépourvues de préoccupation avec l'importance de la culture comme instrument efficace d'expression des droits les plus fondamentaux des hommes.

Nous ne pouvons pas nier que la Constitution brésilienne, avec sa caractéristique¹²⁴⁴ régleme non seulement la culture et les minorités culturelles, mais aussi les indiens. Cependant, dans le sens strict, les normes brésiennes se traduisent par la protection juridique des droits des minorités nationales¹²⁴⁵. Pour Bonavides, par exemple, c'est justement la constitutionnalisation des droits des groupes dits intermédiaires comme la famille, l'église, l'école et les minorités nationales, entre autres, qui “ont contribué à augmenter considérablement la longueur des textes des constitutions et à les rendre ainsi plus longs que la tradition précédente.”¹²⁴⁶

¹²⁴⁴ Paulo Bonavides, *Curso de Direito Constitucional*, São Paulo, Editora Malheiros, 2002, p.73 et Luís Roberto Barroso, *Curso de Direito Constitucional Contemporâneo*, São Paulo, Saraiva, 2010, p. 81. Elle a également appelé longue pour J.J.Canotilho. Voir: J.J, Gomes Canotilho, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, Coimbra, Almedina, 2003, p. 216

¹²⁴⁵ Sur a protection de la culture, voir: Art. 215, CF. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro;

II produção, promoção e difusão de bens culturais;

III formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões;

IV democratização do acesso aos bens de cultura;

V valorização da diversidade étnica e regional.

Sur la protection des autochones, voir: Art. 231, CF. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Sur la protection des communautés “quilombolas”, voir: Art. 68, ADCT. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Et Decreto Federal nº4887

¹²⁴⁶ Paulo Bonavides, *Curso de Direito Constitucional*, São Paulo, Editora Malheiros, 2002, p.74

Cependant, et comme en France, cette traduction n'est pas entièrement efficace ; la simple matérialisation juridique de la bonne intention du législateur reste insuffisante. Il est nécessaire d'aller plus loin. Dans le cas du Brésil, notre proposition a deux moments.

Le premier offre des idées qui, nous croyons, contribueront à la formalisation juridique d'une société qui se considère multiculturelle. Le deuxième passe principalement par la formalisation d'une nouvelle lecture du texte constitutionnel à la recherche d'une identité fondamentalement liée aux droits fondamentaux et donc l'inclusion des minorités culturelles.

De cette façon, nous proposerons une nouvelle identité au texte constitutionnel brésilien concernant sa relation avec la diversité culturelle. Une nouvelle identité préoccupée par l'inclusion de ces minorités comme des sujets qui méritent une citoyenneté leur permettant d'exercer la liberté de leurs droits culturels. Ce défi est le thème de la dernière partie de ce travail.

Cette nouvelle identité confirme, cependant, un certain nombre de propositions précédentes. Ces propositions, à leur tour, sont compatibles avec notre position de l'adoption de mesures à la fois par le pouvoir législatif, par le pouvoir judiciaire et par le pouvoir exécutif.

En somme, nous avons l'intention de démontrer ici que l'adoption d'une série de mesures qui ont un caractère inclusif au bénéfice des minorités culturelles sont d'une importance centrale pour la société brésilienne, notamment si elles sont accompagnées d'une nouvelle proposition d'identité culturelle de la constitution brésilienne. Elles peuvent ainsi compléter la dimension multiculturelle et inclusive que nous voulons défendre depuis le début de cette étude.

§1) Les propositions initiales pour une société multiculturelle

Parmi les diverses caractéristiques des Constitutions énumérées, la question la plus étudiée est sans doute celle de savoir quels seraient leurs rôles. Nous considérons importante l'étude des fonctions des constitutions, justement parce qu'elles remplissent certains rôles dans leurs contextes historiques et

sociaux¹²⁴⁷. Même si nous ne pouvons pas affirmer que ces fonctions peuvent être exercées en toute plénitude et complexité, nous pouvons identifier un groupe de missions qui sont constamment classées comme communes aux textes constitutionnels dispersés dans le monde occidental.

D'une manière générale, nous pouvons dire, et concomitamment à Schneider, que les fonctions de la Constitution peuvent être comprises dans trois dimensions. La première dimension est démocratique : elle vise la formation de l'unité politique. La deuxième dimension est libérale : elle précise la coordination et la limitation du pouvoir de l'Etat. La dernière dimension est sociale, responsable de l'établissement des conditions de vie.¹²⁴⁸ Ces fonctions, selon Bercovici, sont interconnectées. La Constitution, par conséquent, ne pourrait être comprise que comme un tout,¹²⁴⁹

Des auteurs tels que Klaus Stern, Otto Depenheuer et Gomes Canotilho ont également cherché à énumérer un ensemble de fonctions aux textes constitutionnels. Ces auteurs ont identifié les fonctions les plus diverses pour la Constitution, comme la limitation juridique et le contrôle du pouvoir; la légitimité et la légitimation de l'ordre juridique et constitutionnel; la stabilité; la garantie et l'affirmation de l'identité politique; la reconnaissance et la garantie de la liberté et des droits fondamentaux ; l'imposition de programmes et de tâches de l'État, entre autres.¹²⁵⁰

Pour Konrad Hesse, l'une des fonctions les plus importantes de la Constitution est l'établissement des principes fondamentaux de l'ordre de la communauté. Le texte constitutionnel a alors toujours besoin d'être incomplet par le fait que "la vie qu'elle [la Constitution], comprend comme régulière, c'est une vie historique, donc soumise à des changements historiques (...) Si la constitution veut donner lieu à la résolution de plusieurs situations critiques historiquement mutantes, son contenu devra nécessairement demeurer ouvert au temps". D'autre

¹²⁴⁷ Ingo Sarlet, Luiz Marinoni, Daniel Mitidieiro, *Curso de Direito Constitucional*, São Paulo, Editora Revista dos Tribunais, 2012, p. 72.

¹²⁴⁸ Hans Peter Schneider, *La Constitución – Función y Estructura in Democracia y Constitución*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p.39

¹²⁴⁹ Gilberto Bercovici, *Constituição e política: uma relação difícil*, Lua Nova, São Paulo, n. 61, 2004, p.10

¹²⁵⁰ Ingo Sarlet, Luiz Marinoni, Daniel Mitidieiro, *Curso de Direito Constitucional*, São Paulo, Editora Revista dos Tribunais, 2012, p. 72

part, la constitution ne doit pas laisser les principes fondamentaux de l'ordre de la communauté indéterminés¹²⁵¹.

Pour Hesse, ces principes fondamentaux doivent régir la formation de l'unité politique et l'établissement des tâches de l'État. Grâce à la mise en place de ces principes fondamentaux, la fonction de la stabilité est pour Klaus Stern inhérente aux Constitutions, puisque ces dernières établissent un ordre fondamental qui, en dépit d'être ouverts au changement, comme l'a souligné Hesse, à travers des rénovations ou des mutations, cherchent à assurer une durabilité, autrement dit un ordre fondamental de caractère durable.¹²⁵²

Par conséquent, et dans le sillage de Depenheuer, l'intention d'établir cette stabilité finit par faire de la Constitution une garantie et affirmation de l'identité politique et juridique d'un pays¹²⁵³. Cette identité, à son tour, finit par différencier les sociétés entre elles à partir du moment où ce symbole est forgé dans le processus constituant. Dans une perspective politique, la Constitution agit comme un élément intégrant de la société. Ainsi, complète Troper et Hamon, la Constitution peut être comprise comme un élément de l'intégration nationale et de production d'une citoyenneté commune.¹²⁵⁴

Voilà pourquoi nous devons ici évoquer la proposition du constitutionnaliste portugais J.-JI Canotilho. Selon Canotilho, la Constitution a en effet également l'inclusion multiculturelle comme fonction principale. Pour l'auteur portugais, la fonction sociale de la Constitution et de l'État est d'unir et d'intégrer les personnes, les croyances, les cultures, les groupes et les ethnies. En raison de l'apparition des phénomènes du pluralisme juridique et du multiculturalisme, Canotilho pense que la théorie constitutionnelle doit ajouter comme une des nouvelles fonctions de la loi fondamentale la tâche de “structurer et d'assurer un système pluraliste constitutionnelle”.¹²⁵⁵

Cette position est en lien avec le courant constitutionnel brésilien qui est connu comme sous le nom de constitutionnalisme démocratique. Pour ce groupe d'auteurs, théoriciens influents du texte brésilien de 1988, le compendium

¹²⁵¹ Konrad Hesse, *Temas fundamentais do Direito Constitucional*, São Paulo, Saraiva, 2009, p.89

¹²⁵² Klaus Stern, *Derecho del Estado de La Republica federal Alemanha*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, p. 226

¹²⁵³ Ingo Sarlet, Luiz Marinoni, Daniel Mitidieiro, *Curso de Direito Constitucional*, São Paulo, Editora Revista dos Tribunais, 2012, p. 72

¹²⁵⁴ Michel Troper et Francis Hamon, *Droit constitutionnel*, 34^e édition, Paris, LGDJ, p.48

¹²⁵⁵ J.J. Gomes Canotilho, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, Coimbra, Almedina, 2003, p. 1451

juridique a une ouverture constitutionnelle caractéristique, c'est-à-dire « l'ouverture à d'autres contenus, à la fois normatifs (droit communautaire), normatifs supplémentaires (habitudes et coutumes) et objectifs normatifs (valeurs et postulats moraux) »¹²⁵⁶.

Il est important de noter que l'ouverture constitutionnelle répond à une attente urgente décrite par Peter Häberle, celle de sociétés modernes éminemment plurielles : “sans la participation de toutes les forces de la communauté politique, nous ne pouvons pas concrétiser la Constitution”¹²⁵⁷ nous dit Häberle.

Même si l'auteur allemand n'a pas travaillé spécifiquement sur la question de la diversité ethnique, nous croyons que celle-ci peut être incluse comme une partie importante de cette pluralité sociale qui a le devoir d'être observée pour la réalisation effective de la Constitution. D'ailleurs, pour l'auteur, la Constitution est l'expression du développement culturel d'un peuple, c'est-à-dire, la présentation culturelle de ce peuple, un miroir de son héritage culturel.¹²⁵⁸

Comme nous le savons, Häberle concentre ses efforts dans l'étude de nouvelles possibilités d'interprétation constitutionnelle. Dans cette démarche, il construit l'idée que “le peuple est également un élément pluraliste dans l'interprétation présente sous forme de légitimation dans le processus constitutionnel: comme un parti politique, comme une opinion scientifique, comme un groupe d'intérêt, comme un citoyen.”¹²⁵⁹

Pourquoi nous ne pouvons pas penser au peuple incluant l'élément des groupes ethniques minoritaires? Rien de plus cohérent avec la réalité multiculturelle que nous vivons tous les jours. Nous ne pouvons pas défendre une constitution ouverte préoccupée avec la réalisation des droits fondamentaux, si elle-même ne protège pas le pluralisme ethnique existant au sein de sa société dans ses différentes sphères.

Dans la mesure où nous voulons promouvoir une ouverture constitutionnelle et défendre une société ouverte, l'inclusion des minorités nationales comme élément structurant de ce peuple est une étape tout à fait

¹²⁵⁶ Gisele Cittadino, *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2004, p.17

¹²⁵⁷ Idem . 31

¹²⁵⁸ Stefan Theil, *Constitutions as culture: Two insights from Peter Häberle's "The rationale of constitutions from a cultural science viewpoint"* U.K. Const. L. Blog, 2015 Disponible sur: <http://ukconstitutionallaw.org>

¹²⁵⁹ Peter Häberle, *Hermenêutica Constitucional: A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição*, Porto Alegre, Sergio Fabris Editor, 2002, p.37

légitime dans le processus de l'exécution des droits fondamentaux au sein des États.

Si pour Haberle, la société ouverte “se développe aussi par des formes raffinées de médiation du processus public et pluraliste de la politique et de la pratique quotidienne, notamment par le respect des droits fondamentaux”¹²⁶⁰, il est nécessaire d'inclure les groupes ethniques minoritaires dans ce processus. Cette inclusion contribuerait à la réalisation de ce que Müller a aussi appelé “domaine normatif”.¹²⁶¹

En somme, l'inclusion des minorités ethniques comme les agents de l'interprétation de la Constitution contribuerait seulement, selon Gisele Cittadino, à effectuer “la réalisation normative” qui, à son tour, “n'a lieu que par l'intermédiaire d'une interprétation qui va au-delà du texte de la norme juridique et atteint une partie de la réalité sociale comme *praxis* qui comprend le processus législatif, le rôle des organismes gouvernementaux, l'administration de la justice, etc.”¹²⁶²

Cette compréhension peut être la première étape pour inverser le désavantage historique de la participation politique des groupes minoritaires. Pour que leurs droits soient effectivement observés, il est important de considérer que ce n'est qu'avec l'autonomisation de ces groupes à travers des mécanismes qui augmentent leur participation politique que nous pouvons penser à une intégration effective.

Dans ce sens, et pour garantir les droits que le texte constitutionnel a énuméré, il est urgent d'établir des “mécanismes pour que les groupes minoritaires augmentent leurs possibilités de participer aux structures du pouvoir constitué, comme des représentants dans le Congrès National, mais aussi d'autres pouvoirs, comme dans le Pouvoir Judiciaire (forums spécialisés) et le Pouvoir Exécutif (ministres, secrétariats, conseils, etc.)”¹²⁶³.

En guise d'exemple, nous pouvons exposer des propositions qui pourraient contribuer à cette inclusion. Dans une dimension limitée au Pouvoir judiciaire, par

¹²⁶⁰ Idem, p. 36

¹²⁶¹ Friedrich Muller, *Direito, Linguagem e Violência – elementos de uma teoria constitucional*, Porto Alegre, Sergio Fabris Editor, 1995

¹²⁶² Gisele Cittadino, *Pluralismo Direito e Justiça Distributiva*, Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2004, p.30

¹²⁶³ M. Bartolomé, Procesos Civilizatorios, pluralismo cultural y autonomias étnicas, en América Latina, In: M. Bartolomé et A. Barabas et al, *Autonomias étnicas y Estados Nacionales*, México, Conaculta, 1998, p. 171

exemple, et malgré les dernières manifestations restrictives de la Cour supérieure brésilienne, il est compréhensible que les minorités ethniques soient parfaitement capables d'être incluses en tant que sujets d'un processus d'ouverture constitutionnelle avec des instruments spécifiques, comme le mandat de sécurité collectif ¹²⁶⁴, l'action directe en inconstitutionnalité ou déclaratoire de constitutionnalité¹²⁶⁵, par exemple.

Telle pourrait être l'une des actions résultant de l'expansion de la compréhension de la pluralité normalement adoptée par les constitutionnalistes. Les progrès seraient certainement insérés dans la perspective d'une nouvelle lecture qui comprendrait le sens de la diversité ethnique et l'expression consacrée de la "pluralité politique".

Cette expansion des légitimés agirait, d'une certaine manière, dans le cadre d'une série de mesures qui pourraient apporter un nouveau regard au droit brésilien. Cette physionomie est marquée par l'expression de l'inclusion effective des minorités ethniques dans le processus démocratique, mais cette fois devant les tribunaux.

La participation politique des groupes minoritaires, une fois habilitée par le texte constitutionnel, et profitant de l'activisme judiciaire qui prévaut au sein de notre Cour suprême¹²⁶⁶, serait renforcée par l'ouverture d'un véritable boulevard juridique et politique ayant pour objet l'inclusion dans l'ordre du jour des débats publics brésiliens des demandes des minorités ethniques, silencieuses pendant des siècles en raison de l'exploitation économique et des préjugés raciaux et sociaux.

¹²⁶⁴ Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:
LXX - o mandado de segurança coletivo pode ser impetrado por:

a) partido político com representação no Congresso Nacional;
b) organização sindical, entidade de classe ou associação legalmente constituída e em funcionamento há pelo menos um ano, em defesa dos interesses de seus membros ou associados;

¹²⁶⁵ Art. 103. Podem propor a ação direta de inconstitucionalidade e a ação declaratória de constitucionalidade:

I - o Presidente da República;

II - a Mesa do Senado Federal;

III - a Mesa da Câmara dos Deputados;

IV - a Mesa de Assembleia Legislativa ou da Câmara Legislativa do Distrito Federal;

V - o Governador de Estado ou do Distrito Federal

VI - o Procurador-Geral da República;

VII - o Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil;

VIII - partido político com representação no Congresso Nacional;

IX - confederação sindical ou entidade de classe de âmbito nacional.

¹²⁶⁶ Luiz Werneck Vianna; Marcelo Burgos et. P. Salles, *Dezessete anos de judicialização política*, Tempo Social, v. 19, p. 39-85, 2007

Cette amplification a aussi un sens politique. Comme nous le savons, la Cour suprême du Brésil présente une dimension politique dans la mesure où la compétence la rend nécessairement responsable pour “déclarer le sens et la portée des règles juridiques, notamment la fonction judiciaire de la tutelle de la Constitution.” Par conséquent, cette fonction “traduit (nécessairement) une action politique ou au moins une action de répercussion politique inexorable.”¹²⁶⁷ Le débat dépasserait donc le domaine juridique.

Notre proposition a cette perspective politique. Nous comprenons que la participation directe des groupes minoritaires dans le processus de la juridiction constitutionnelle est d'abord “l'ajout de l'idée de démocratie comme l'accès aux droits constitutionnels dotés d'implications positives sur la configuration de la forme et de la substance de la vie sociale”¹²⁶⁸.

Nous cherchons ici le « citoyen démocratique plein », répondant à des droits historiquement niés à ces groupes. L'individu concerné, conséquence logique du processus démocratique national est, avant tout, “un sujet constitué par des droits dont le plein exercice exige son attention et ses énergies politiques et cognitives pour faire mouvementer les mécanismes de juridiction constitutionnelle.”¹²⁶⁹

Enfin, l'inclusion de ces groupes en tant que sujets actifs du débat constitutionnel brésilien serait également, dans une approche alignée aux Droits de l'homme, la recherche de l'insertion de “dispositifs (qui) visent à consolider dans l'ordre juridique un droit qui est, avant tout, un droit à la parole.”¹²⁷⁰ En ce sens, nous pouvons donc supposer que ces propositions abritent les mêmes préoccupations exprimées par les critiques français républicains lors de l'analyse des minorités étrangères.

Dans le même sens de la quête du citoyen démocratique plein, en ce qui concerne le Pouvoir Exécutif, est impérative, par exemple, l'opportunité d'autonomies territoriales pour les communautés autochtones et les quilombos. Ces autonomies territoriales doivent être conçues en considérant la construction

¹²⁶⁷ Cittadino, 2004, p.62

¹²⁶⁸ Renato Lessa, *A constituição, experimento de filosofia política*, In: Ruben George Oliven, Marcelo Ridenti et Gildo Marçal Brandão, *A constituição de 1988 na vida Brasileira*, São Paulo, Editora Hucitec, 2008, p.389

¹²⁶⁹ Idem, p. 389

¹²⁷⁰ Ilka Boaventura Leite, *Os Quilombos e a Constituição Brasileira*, In: Ruben George Oliven, Marcelo Ridenti et gildo Marçal Brandão, *A constituição de 1988 na vida Brasileira*, São Paulo, Editora Hucitec, 2008, p.283

d'une série de mesures visant à leur fournir une autonomie administrative et permettant l'apparition de véritables districts territoriaux autonomes dans l'État brésilien.¹²⁷¹

De même, l'un des défis à relever est la manière avec laquelle l'administration brésilienne a besoin de rompre avec une culture fondée sur “la vie urbaine blanche” et de se récréer en prenant pour base des politiques publiques plus proches de la culture des groupes concernés. Par exemple, nous ne pouvons pas penser à des perspectives “institutionnelles et compartimentées (...) de catégories professionnelles, syndicales, religieuses, sociales” qui s'affrontent avec “la réalité holistique, intégrée et système de la vie autochtone.”¹²⁷² L'État doit surmonter la formation de sa bureaucratie, au risque de ne pas atteindre la structure bureaucratique nécessaire à la réalisation de la justice multiculturelle dans le pays.

Une des propositions également liée à la question de l'élargissement de la représentation démocratique serait la création d'un parlement des minorités. Ce parlement, qui serait nécessairement démocratique, englobant et non partisan, permettrait l'expression des minorités ethniques dans ses plus divers aspects et fonctionnerait comme l'espace légitime de ces groupes, formalisant une expression inter-partisane directe avec l'Assemblée Législative et avec le Pouvoir Judiciaire ainsi que la formalisation d'un groupe de pression sociale.

L'apparition de cet espace démocratique de la représentation n'empêcherait certainement pas la continuité du processus d'expansion de l'inclusion, par des partis représentés au Congrès National, d'un certain nombre de sièges pour ces groupes.

Après tout, comme nous pouvons le voir, peu importe la différence des caractéristiques, toutes les minorités souffrent d'une même invisibilité sociale. Les rendre visibles est un élément fondamental du processus d'inclusion. Il est toujours important de souligner que cette inclusion est plus qu'une question ethnique. C'est une question d'éthique et de morale. Comme le rappelle bien

¹²⁷¹ Gersem Baniwa, *A conquista da cidadania indígena e o fantas da tutela no Brasil contemporâneo*, In: Alcida Rita Ramos, *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2012, p.218

¹²⁷² Idem, p. 218

Oliven, cité par Leite “si nous ne parvenons pas à garantir les droits des minorités, notre pays ne sera jamais une société pleinement démocratique.”¹²⁷³

Cette nouvelle fonction d'inclusion multiculturelle va également au-delà de l'intégration de ces groupes dans le débat sur la lecture correcte du texte constitutionnel par des normes infra-constitutionnelles. Cette fonction inclusive du texte constitutionnel commence son travail plus tôt encore. La charte doit avoir parmi ses objectifs, poursuit Canotilho, d'interdire les organisations qui opèrent contrairement, soit dans le sens d'“anéantir” ou de “restreindre”, au pluralisme idéologique et au multiculturalisme.

En conséquence, une difficulté émerge. La Constitution devrait-elle contenir une “clause de protection des minorités ethniques”? Cette clause entraînerait-elle nécessairement l'ouverture d'un ordre juridique et constitutionnel pour les structures juridiques qui sont spécifiques à ces minorités?

Selon l'auteur, la réponse à la première question est clairement positive. Un État constitutionnel et démocratique, même s'il est dirigé par ceux qui ont été choisis par la majorité, possède aussi comme une caractéristique substantielle, la garantie des droits fondamentaux des minorités. La deuxième question présente un degré de difficulté plus élevé.

Pour Canotilho, ce questionnement aborde en effet la question de savoir “si un État territorial moderne doit à nouveau être remplacé (ou complété) par la personnalisation d'un ordre juridique et, surtout, si elle peut être « *hiperinclusiva* » (dénomination de l'auteur) accueillant des groupes stratégiques fondamentalistes ou des enclaves traditionalistes anti- libérales.”¹²⁷⁴

En adoptant une perspective multiculturelle et pluraliste du rôle de la constitution, Canotilho avance sensiblement dans le projet d'accommodement de la diversité culturelle dans les États démocratiques de droit.

C'est avec une conclusion réussie sur le sujet que l'auteur expose une considération importante. Selon lui, la Constitution “est l'espace du jeu du paradoxe de la tolérance”. Ce paradoxe se pose lorsque “la tolérance indique un pluralisme limité, voire la tolérance totale, typique d'un pluralisme compréhensible, et peut recevoir l'égalité radicale tous les concepts, même ceux

¹²⁷³ Idem, p. 284

¹²⁷⁴ J.J. Gomes Canotilho, Idem, p. 1452

d'intolérance maximale”, comme des groupes néo-nazis ou des terroristes religieux et politiques.¹²⁷⁵

Ces préoccupations soulevées par l'auteur, bien qu'elles soient importantes et compréhensibles, ne causent plus vraiment d'inquiétude pour la plupart des chercheurs. La théorie politique a déjà traité le thème de manière exhaustive. Il y a, depuis le début du processus d'autonomisation des groupes minoritaires, l'établissement de normes qui limitent la liberté d'action de tels groupes minoritaires. Dans le cas du Brésil, la limitation se trouve dans le propre texte constitutionnel. Elle vaut pour l'ensemble des droits qui protègent la dignité des habitants du pays. Les droits fondamentaux, au même temps qu'ils établissent une série de garanties et de normes pour le libre exercice de la culture de ces groupes, limitent leurs manifestations à une congruence avec ces mêmes droits.

Le multiculturalisme libéral a déjà montré à plusieurs reprises qu'il n'y a pas de place au sein de sa proposition normative pour ce que nous appelons l'illibéralisme. Les droits fondamentaux sont donc la pierre principale qui limite et conduit l'exercice des cultures minoritaires dans les États démocratiques de droit.¹²⁷⁶

Mais est-ce que la seule inclusion de nouveaux personnages dans le processus de juridiction constitutionnelle ou l'établissement de nouvelles normes dans le texte principal ou dans des textes infraconstitutionnels du pays peuvent-ils vraiment être des outils suffisamment efficaces dans le processus d'intégration des minorités culturelles afin d'établir une nouvelle perspective juridique de la diversité ethnique au Brésil?

Comme nous le savons, les progrès dans la positivation du droit des Indiens et des Noirs, en particulier avec la Constitution de 1988 et la Convention 169 de l'OIT ont été significatifs mais, ils se sont montrés inoffensifs en ce qui concerne leur efficacité. Il reste encore beaucoup à faire.¹²⁷⁷

Dès lors, même si nous considérons ces actions importantes, nous croyons qu'elles présentent une force contributive moindre que ce que nous souhaiterions.

¹²⁷⁵ J.J, Gomes Canotilho, Idem, p. 1452

¹²⁷⁶ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

¹²⁷⁷ Marcilene Silva, *A emergência de novos sujeitos de direito em um país de modernidade inconclusa*, In: Liliana Jubulit, Alexandre Melo Franco Bahia et José Luiz Quadros de Magalhães, *Direito à Diferença*, São Paulo, Editora Saraiva, 2013 p.203

Il est essentiel de progresser d'une manière plus profonde dans le processus d'accommodement culturel.

Dans ce sens, nous suivons la position de Baniwa qui s'étend à tous les groupes minoritaires. Selon l'auteur, “pour faire progresser la garantie des droits des autochtones au Brésil, il est également nécessaire de construire une nouvelle ingénierie politique autochtone, fondée sur des principes conceptuels, juridiques, politiques et administratifs garantis dans la Constitution fédérale actuelle.”¹²⁷⁸

Pour cela, nous proposons une nouvelle perspective juridique et politique de la lecture du texte constitutionnel. Comme indiqué précédemment, une des principales fonctions de la loi supérieure des pays est d'établir leur identité politique et sociale. Cette identité, à son tour, donne la possibilité d'établir un processus efficace de l'intégration nationale.

En ce sens, nous croyons qu'il est important d'établir une nouvelle identité constitutionnelle pour la Constitution brésilienne. Une identité qui s'engage dans la diversité ethnique de son peuple, avec la voix de ses minorités culturelles et le respect des droits fondamentaux de chaque citoyen. Cette identité apporte des valeurs claires sur l'importance de l'autonomie individuelle; et la culture est un élément fondamental de ce processus de découverte et de construction de l'identité de l'individu, une identité qui permet l'exercice d'une véritable citoyenneté démocratique.

En considérant donc que cette nouvelle facette n'est à aucun moment incompatible avec les engagements déjà pris par le texte ci-dessus, nous pouvons influencer dans la construction d'une nouvelle manière de comprendre juridiquement la diversité culturelle dans notre pays: une façon multiculturelle de lire la loi brésilienne qui commence par le texte constitutionnel.

§2) L'identité multiculturelle de la Constitution brésilienne: une lecture proposée de la Constitution en faveur des minorités culturelles.

Le terme “identité constitutionnelle” est l'objet de nombreuses questions parmi les chercheurs et il n'y a pas encore un accord raisonnable sur ce qu'il veut

¹²⁷⁸ Gersem Baniwa, *A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo*, In: Alcida Rita Ramos, *constituições Nacionais e Povos indígenas*, Belo horizonte, Editora UFMG, 2012, p.225

exactement exprimer. Son origine est liée à la Grèce antique, en particulier à Aristote et à sa conception que l'identité d'un État n'est pas liée à ses caractéristiques physiques, mais plutôt à ses constitutions.¹²⁷⁹

Pour certains auteurs considérés sceptiques l'idée de chercher à trouver une identité constitutionnelle n'est qu'une manière engagée avec un point de vue particulier, qui, n'est pas objectif, de trouver un ensemble de documents textuels et historiques par lesquels les normes fondamentales de la constitution peuvent être tirées et, par conséquent, guidées dans leur application.¹²⁸⁰

Selon Bogdandy, le mot identité est un terme problématique. Il oscille “entre l'être et le devoir être, entre la description et l'exigence.” Originaire du terme latin “idem”, le mot a, dans sa plus ancienne branche, le sens des relations de l'unité et de la comparaison. Dans le même sens, le terme est également utilisé pour désigner les caractéristiques essentielles d'un être humain, d'un peuple ou d'un système juridique. Ici, il est considéré comme le fondement de la preuve d'une unité et égalité.¹²⁸¹

Plusieurs conceptions de l'identité constitutionnelles sont travaillées aujourd'hui, recherchant , par exemple, si le texte adopte un système parlementaire, ou s'il a opté pour un système unitaire ou fédéral de l'État. La relation entre le texte constitutionnel et la culture dans laquelle il opère, la relation avec d'autres identités telles que l'identité nationale, religieuse ou idéologique sont aussi considérés des objets d'études sur l'identité constitutionnelle.¹²⁸²

Toutefois pourquoi finalement est-il nécessaire de comprendre l'identité d'une constitution? Si nous comprenons que la constitution a des effets directs et immédiats dans le processus de construction d'une identité sociale, dans la mesure où ses principes concrets servent de fondement à l'appartenance au groupe et ses dispositions d'exploit¹²⁸³, comprendre l'identité constitutionnelle, c'est identifier quel est le sens que cette constitution veut conférer à ce groupe.

¹²⁷⁹ Michel Rosenfeld, *Constitutional Identity*, In: Michel Rosenfeld et András Sajó, (ed) *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 756

¹²⁸⁰ Laurence H. Tribe, *A Constitution We Are Amending: In Defense of a Restrained Judicial Role*, Harvard Law Review, Vol. 97, No. 2, 1983, p. 440

¹²⁸¹ Armin von Bogdandy, *Identidad Constitucional Exploración de un Fenómeno Ambiguo con ocasión de la política de identidad europea de lege lata y lege ferenda*, Revista Española de Derecho Constitucional, n. 75, 2005, p. 14

¹²⁸² Michel Rosenfeld, *The identity of the constitutional Subject: Selfhood, Citizenship, Culture and Community*, London, Routledge, 2010, p. 27

¹²⁸³ Armin von Bogdandy, 2005, p. 19

Un autre rôle de l'identité constitutionnelle est de contribuer au fonctionnement de la démocratie, la transparence, l'État de Droit et l'efficacité d'un système politique qui, en raison de ces qualités, forme l'identité sociale d'un pays¹²⁸⁴. Comprendre l'identité constitutionnelle d'un pays est, tout d'abord, comprendre leurs engagements juridiques et sociaux.

En ce sens, nous pouvons dire qu'identifier le sujet de la constitution, c'est mettre à jour une identité qu'elle contient et contribuer ainsi de manière significative à rendre claire la légitimité et sa valeur pour la société qui l'a produite.

D'une manière générale, nous pouvons dire que trois sens généraux sur l'identité constitutionnelle se démarquent. Le premier est que l'identité constitutionnelle découle de l'existence d'une constitution. Les politiques publiques qui ont une constitution diffèrent de celles qui n'en ont pas. Le deuxième est le fait que les contenus d'une constitution fournissent des éléments différents d'identité. Une constitution fédérale, par exemple, dispose de différents types de politiques qu'une constitution unitaire.

Le troisième sens est lié au contexte de la constitution. Le contexte dans lequel la constitution est insérée semble fonctionner d'une manière significative pour déterminer son identité. En conséquence, nous pouvons voir que les différentes cultures configurent différents droits fondamentaux pour leurs citoyens.¹²⁸⁵

Selon Michel Rosenfeld, une identité constitutionnelle, ainsi qu'une identité nationale peuvent être considérées comme appartenant à une identité collective commune ("collective self"). Cette identité collective, à son tour, peut démontrer, selon l'auteur, un "sameness" ou un "selfhood"¹²⁸⁶. Selon ses mots, la "constitutional identity can be constructed on the basis of sameness or of selfhood, or more precisely, based on dynamic interaction between projections of

¹²⁸⁴ Manfred Zuleeg, *What holds a Nation Together?*, The American Journal of Comparative Law, n°45, 1997, p. 522

¹²⁸⁵ Robert Post, *The Supreme Court, 2002 term-Forward: Fashioning the Legal Constitution: Culture, Courts and Law*, Harvard Law Review, 8, 2003, p. 117

¹²⁸⁶ Michel Rosenfeld, *The Identity of The constitutional Subject: Selfhood, Citizenship, Culture, and Community*, London, Routledge, 2010, p.27

seminess and images of selfhood. Moreover, the interaction in question may times evoke complementarity and at other times contradiction”¹²⁸⁷

L'identité constitutionnelle moderne, poursuit l'auteur, est distincte de l'idée d'identité nationale. Même si les deux sont apparues à la même époque et elles sont produits du même esprit des Lumières, elles ne se confondent pas. Ces deux communautés imaginaires, pour utiliser la création de Benedict Anderson, peuvent, parfois, présenter la même identité ou des identités très proches. Mais cette approche n'est pas nécessairement un fait accompli¹²⁸⁸.

Tandis que l'identité constitutionnelle transcende le simple fait du constitutionnalisme ou d'une constitution particulière, elle émerge dans le contexte d'un processus dynamique qui doit constamment tisser conjointement les deux faces de cette identité (son « sameness » et son « selfhood »).

Pour Michel Troper, l'identité constitutionnelle est en ce sens le résultat d'un processus d'extraction de certains principes qui peuvent être postulés comme essentiels et différents des autres normes constitutionnelles¹²⁸⁹. Ces principes, à leur tour, peuvent être considérés comme la base pour la protection de l'intégrité de la constitution lorsqu'elle affronte les dangers qui peuvent exterminer des caractéristiques essentielles qui relient la loi supérieure avec la population ou la nation qu'elle sert.¹²⁹⁰

L'identité et la culture constitutionnelle sont les deux éléments qui composent ce processus de formation d'identité constitutionnelle et, ainsi, “constitutional law and culture are locked in a dialectical relationship, so that constitutional law both arises from and in turn regulates culture”¹²⁹¹

Ici, une mise en garde doit être exprimée. Le processus de formation constitutionnelle est naturellement incomplet, précisément parce que, même si une identité existante est complètement stable, elle doit s'ajuster au présent. Ce présent, à son tour est un présent inconnu et, dans une large mesure, il présente un

¹²⁸⁷ Michel Rosenfeld, *Constitutional Identity*, In: Rosenfeld et András Sajó, (ed) The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 757

¹²⁸⁸ Benedict Anderson, *Comunidades Imaginárias*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008;

¹²⁸⁹ Idem, p.758

¹²⁹⁰ Michel Troper, *Behind the Constitution? The principle of Constitutional Identity in France* In: András Sajó and Renata Uitz (ed) *Constitutional Topography: Values and Constitutions*, Eleven International Publishing, 2010, p. 212

¹²⁹¹ Michel Rosenfeld, *Constitutional Identity*, In: Rosenfeld et András Sajó, (ed) The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 758

grand contingent de besoins et d'aspirations de générations qui ne sont même pas encore nées.¹²⁹²

Pour garder ce processus d'adaptation continue et d'ajustement requis, nous avons des instruments. Les amendements sont un premier moyen de produire une nouvelle identité constitutionnelle. Ils peuvent servir comme un puissant mécanisme de ce changement, mais leur inclusion doit être explicite dans leur objectif¹²⁹³. L'interprétation constitutionnelle a également ce rôle de produire la nouvelle identité constitutionnelle.

Nous devons donc comprendre la constitution non seulement comme un simple texte, mais aussi comme un “tout juridique” plus complexe. Si nous suivons la théorie de Dworkin, l'identité constitutionnelle doit aussi être comprise comme constituée par cet ensemble de valeurs, principes et règles. Ici, le rôle de l'interprétation devient centrale, car c'est l'acte d'interpréter le texte constitutionnel qui doit trouver cet ensemble dans lequel est formée la norme constitutionnelle et par conséquent, lui confère son identité.¹²⁹⁴

Cette tâche, bien sûr, n'est pas facile. Interpréter le texte constitutionnel, comme certains auteurs le soulignent, c'est nécessairement recourir à des arguments politiques et moraux, puisque le texte se réfère généralement à ce type de norme.¹²⁹⁵

Parallèlement, une identité déjà établie peut remplir ou façonner cette interprétation. Ainsi, “in some cases the constitutional adjudicator deliberately appeals to constitutional identity to guider her interpretation; in other cases, the adjudicator may be (...) influenced (...) by factors rooted in constitutional identity”¹²⁹⁶

Dans ce sens, le processus de construction constitutionnelle (constitution-making) exige une rupture constante avec le passé et propose des politiques futures contre les politiques précédentes. Cet acte de négation, à son tour, exige

¹²⁹² Michel Rosenfeld, *The Identity of The constitutional Subject: Selfhood, Citizenship, Culture, and Community*, London, Routledge, 2010, p.26

¹²⁹³ Rosalind Dixon, *Amending Constitutiong Identi*y, Public Law and Legal Theory Working Papers n° 332, 2010, p. 12

¹²⁹⁴ Ronald Dworkin, *Levando os Direitos a Sério*, São Paulo, Martins Fontes, 2007

¹²⁹⁵ José Luis Martí, *Two Different Ideas of Constitutional Identity: Identity of the Constitution v. Identity of the People*, p. 6 voir: https://www.academia.edu/5355495/Two_different_Ideas_of_constitutional_identity

¹²⁹⁶ Michel Rosenfeld, *Constitutional Identity*, In: Rosenfeld et András Sajó, (ed) *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 771

une rupture avec les conceptions politiques d'identité collective qui prévalent aujourd'hui. En résumé, “it is not enough to overthrow the ancient régime, it is also necessary to differentiate the constitutional “we” from the preconstitutional and extraconstitutional “we”¹²⁹⁷.

Cependant, nier l'ancienne identité constitutionnelle est nécessairement répudier quelque chose qui appartient à tous à ce moment-là et, en créant quelque chose de nouveau, on court le risque que cette nouvelle création soit incompatible avec certaines parties du passé de l'identité qui peuvent produire le chaos au gouvernement.¹²⁹⁸

La solution à ce problème serait dans le processus de création de récits qui intègrent successivement des points de rejet et d'identification. Ici, en utilisant la théorie psychanalytique, Rosenfeld estime que le processus de formulation d'une nouvelle identité constitutionnelle se déroule de la même manière qu'un individu qui, à travers son passé, trouve des structures et des possibilités qui l'aident à façonner le présent et guider les expériences futures.

Pour Tushnet, “Rosenfeld shows how constitutional arrangements can expressly reject some potential identities, transform the rejected possibilities, and reincorporate them into the polity.”¹²⁹⁹ Tushnet, à son tour, suggère que ce processus se réalise à travers un dialogue politique constant où l'action conjointe se produit à la fois dans les rues et dans les espaces de représentation démocratique. Le choix du sens de la constitution sera donc toujours au-delà de la volonté finale des juristes, mais dans la main du peuple.¹³⁰⁰

L'identité constitutionnelle nous permet ainsi de fournir des liens qui sont essentiels entre la constitution et son environnement. Pour Jacobsohn, la fonction essentielle de l'identité constitutionnelle traite de la disharmonie constitutionnelle. Cette disharmonie peut apparaître dans le texte de la constitution et le contexte des changements historiques ou des défis politiques.¹³⁰¹

¹²⁹⁷ Idem, p.203

¹²⁹⁸ Mark Tushnet, *How Do Constitutions Constitute Constitutional Identity?*, International Journal of Constitutional Law, Vol. 8 No. 3, 2010, p. 673

¹²⁹⁹ Mark Tushnet, 2010, p. 673

¹³⁰⁰ Mark Tushnet, *Taking the Constitution Away from the Courts*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p.181–182.

¹³⁰¹ Gary Jacobsohn, *Constitutional Identity*, Harvard, Harvard University Press, 2010, p.13

Identifier cette disharmonie est la première étape vers un travail d'adaptation des dissonances qui permet, dans un processus dialogique, surmonter cette disharmonie elle-même.¹³⁰²

Fondamentalement, nous considérons le rôle et la place de l'identité constitutionnelle comme étant déterminés par le processus de médiation dialectique des conflits et des tensions les plus complexes entre l'identité et la différence au sein de chaque État. À la fin, l'objectif est d'établir quels sont les derniers engagements politiques du texte juridique.

Ce thème est d'une importance fondamentale pour notre travail. Depuis le début, nous avons l'intention de souligner l'importance pour le Brésil de repenser son identité et donc repenser la façon dont ses minorités sont traitées.

Malgré le fait que le Brésil est un pays très métissé, cette information ne peut pas masquer l'existence du fait du multiculturalisme dans l'État brésilien. Il existe donc une disharmonie entre notre réalité et la manière dont le droit la voit.

Nous affirmons l'existence du multiculturalisme au Brésil, précisément parce que, malgré le vrai génocide vécu par les minorités, on trouve encore de solides vestiges de groupes minoritaires avec des cultures qui n'ont pas été assimilées par le *melting-pot* qui s'est formé dans le pays.

Dans le même temps, le processus d'assimilation des cultures indiennes et noires par la culture dominante n'empêche pas que des faisceaux de ces mêmes cultures, comme les religions d'origine africaine, résistent encore courageusement dans le pays, même s'ils sont l'objet de dangereux actes de violence en raison d'intolérance religieuse et ethnique.

Penser à l'identité constitutionnelle brésilienne signifie donc réfléchir sur ce qui serait le paves, le noyau juridique qui pourrait relever le défi d'assurer l'inclusion des individus vivant dans une société qui est de fait multiculturelle, mais extrêmement assimilationniste.

L'identification de ce noyau, cette identité, nous permet de fournir un fondement juridique qui nous aiderait à souligner un certain nombre de propositions principales pour l'inclusion des groupes minoritaires ethniques, le principal défi de l'inclusion au Brésil.

¹³⁰²

Gary Jacobsohn, *The Disharmonic Constitution*, Voir: <http://uchv.princeton.edu/constitutionalism/Jacobsohn.pdf>

Ces principes, ainsi que l'identité constitutionnelle, seraient la source d'une base engagée pour l'inclusion de l'homme dans le respect de l'exercice de sa culture qui n'est rien de plus qu'une manière pertinente d'exécuter son autonomie personnelle.

Nous considérons le modèle de formation de la Constitution brésilienne comme ce que Rosenfeld a appelé “modèle convenu”. Ce modèle, selon les mots de l'auteur, “requires reliance on a symbol of unity which can be perceived differently by various parties to constitutional negotiation while at the same time projecting an aura of continuity amidst profound, even radical, change”¹³⁰³

Comme en Espagne, la nouvelle Constitution brésilienne a été forgée à travers une grande alliance nationale qui avait l'intention d'inaugurer un nouveau moment démocratique dans le pays, surmontant les années brumeuses de totalitarisme qui ont suivi après 1964.

Cherchant à éviter des ruptures traumatiques, un vaste processus de négociation entre les forces conservatrices et progressistes a été mis en place et, après plusieurs accords et désaccords, un nouveau modèle de texte constitutionnel jamais vu jusqu'alors dans l'histoire constitutionnelle du pays, a été décrit.¹³⁰⁴ L'intention était de trouver un équilibre démocratique.¹³⁰⁵

Mais quelle serait alors l'identité de la Constitution brésilienne? Quel serait enfin le résultat de ce pacte national? D'après notre expérience, la réponse n'est pas difficile à résoudre. Plusieurs auteurs ont répondu à cette question sans même aborder la clé conceptuelle de l'“identité constitutionnelle”.

Cet équilibre a été trouvé dans la constitution des citoyens de 1988, quand elle définit clairement la valeur de l'homme et la promotion des droits fondamentaux comme son identité. Gisele Cittadino précise sur ce point :

“il n'y a pas de doute que le système de droits fondamentaux est devenu le noyau de base de l'ordre constitutionnel brésilien. Pour la première fois dans l'histoire brésilienne une Constitution a défini les objectifs fondamentaux de l'État et elle a donc guidé la compréhension et l'interprétation de l'ordre constitutionnel par le critère du système des droits fondamentaux. En d'autres termes, la dignité

¹³⁰³ Michel Rosenfeld, *The Identity of The constitutional Subject: Selfhood, Citizenship, Culture, and Community*, London, Routledge, 2010, p.198

¹³⁰⁴ Adriano Pillati, *A Constituinte de 1987-1988 - Progressistas, Conservadores, Ordem Econômica e Regras do Jogo*, Rio de Janeiro, Ed. Lumen Juris - Ed. PUC-Rio, 2008;

¹³⁰⁵ José Afonso da Silva, *O Constitucionalismo Brasileiro: Evolução institucional*, São Paulo, Malheiros, 2011 ,p.82

humaine traduit le système des droits constitutionnels et elle est considérée comme la valeur essentielle qui donne un sens à la Constitution Fédérale.”¹³⁰⁶

Pour José Afonso da Silva, tout comme la Constitution Portugaise de 1976 et la Constitution Espagnole de 1978, également des exemples de formation constitutionnelle convenue, la Constitution Brésilienne de 1988 apporte une nouvelle idée dans le Droit. Tous ces textes constitutionnels montrent « que ces Constitutions ont le sens de protection des droits fondamentaux de l’homme à travers la construction d’un nouveau type d’État: l’État Démocratique de Droit”¹³⁰⁷.

Ainsi, ces textes sont conformes au mouvement du constitutionnalisme du XXe siècle, qui confère aux droits fondamentaux le rôle de “ syntaxe de la liberté dans les Constitutions.”¹³⁰⁸

Quoi qu’il en soit, nous extrayons du texte constitutionnel brésilien que le constituant a visiblement l’intention de chercher dans les “principes fondamentaux” la qualité de normes qui sont le fondement et l’information principale de l’ensemble de l’ordre constitutionnel. Ces principes comprennent, notamment, les normes définies de droits et garanties fondamentales, considérées comme noyau formel et matériau de la Constitution Brésilienne.¹³⁰⁹

Est évident, par conséquent, l’engagement de l’État démocratique de droit brésilien comme un État “de l’ouverture constitutionnelle fondée sur les principes de la dignité humaine.”¹³¹⁰ L’homme et ses droits est donc le noyau de ce texte.¹³¹¹

Les droits fondamentaux consacrés dans ce contexte d’élaboration de la constitution et appréhendés comme formant l’identité constitutionnelle de la Constitution peuvent, à leur tour, être compris comme ayant deux fonctions.

La première, considérée objectivement par Peces Barba-Martínez, agirait comme une extension de la norme fondamentale matérielle d’identification des normes. Ici, les droits fondamentaux ont une fonction de continuité et

¹³⁰⁶ Cittadino, 2004, p.13

¹³⁰⁷ José Afonso da Silva, *Um pouco de Direito Constitucional Comparado*, São Paulo, Malheiros, 2009, p.60

¹³⁰⁸ Paulo Bonavides, *Curso de Direito Constitucional*, São Paulo, Malheiros, 2002, p.540

¹³⁰⁹ Ingo Sarlet, *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*, Porto Alegre, Livraria do Advogado, 2010, p.71

¹³¹⁰ Sur le thème “Dignité humaine”, voir: Stephanie Henne-Vauche, *A human dignitas? Remnants of the ancient legal concept in contemporary dignity jurisprudence*, International Journal of Constitutional Law, 2011, vol. 9, n°1, p. 32

¹³¹¹ Carlos Roberto Siqueira Castro, *A constituição Aberta e os Direitos Fundamentais*, Rio de Janeiro, Forense, 2003, p. 19

d'actualisation de la norme fondamentale. Ainsi, “les droit fondamentaux constituent une partie de la norme fondamentale matérielle d’identification ou de définition de normes” qui développent et effectuent les valeurs supérieures que la Constitution possède. Dans ce cas, “la fonction des droits est liée au contenu possible et aux limites des autres normes de l’ordre juridique. Elle se situe dans le champ de l’interprétation, de la production et de l’application de ces normes”¹³¹².

Une deuxième fonction est subjective. Les droits fondamentaux agiraient comme la positivation des revendications morales justifiées. Ces revendications morales sont justifiées dans la mesure où l’autonomie et l’indépendance morale, appelée par l’auteur “liberté morale” sont possibles. En somme, “les droits fondamentaux intègrent une moralité publique qui cherche à faire en sorte que, dans la vie sociale et à travers le Droit, les personnes titulaires des droits exercent leur moralité privée et choisissent librement leurs projets de vie.”¹³¹³

Cette fonction, à son tour, est divisée en quatre grandes dimensions. Les trois premières sont des subdivisions qui composent le consensus de la culture juridique sur l’étendue des droits comme espace de manifestation de la moralité publique. La fonction de promotion et la fonction participative sont les fonctions de garantie ou de protection.

Une quatrième dimension existe pour garantir juridiquement à l’individu la possibilité d’avoir une conscience individuelle. Ainsi, dans les cas où la moralité publique qui a été évaluée positivement n’a pas laissé le libre choix à la morale privée de se manifester, il existe une alternative appelée par des auteurs “objection de conscience”¹³¹⁴.

Ainsi, pour Peces Barba-Martínez, “les trois premières fonctions agissent dans le sens du consensus du plus grand nombre afin de rendre possible l’autonomie ou l’indépendance morale, alors que la quatrième, s’oppose à ce même consensus mais vise la même finalité”. L’objectif final est toujours d’assurer la liberté de choix.¹³¹⁵

¹³¹² Gregorio Peces-Barba Martínez, *Théorie générale des droits fondamentaux*, Paris, LGDJ, 2004, p. 376

¹³¹³ Idem, p. 383

¹³¹⁴ Idem, p. 383

¹³¹⁵ Idem, p. 384

L'engagement du texte constitutionnel à adopter une identité qui est entièrement alliée aux droits fondamentaux de l'individu, rend notre constitution obligatoirement sensible aux droits des minorités ethniques.

Il n'est donc pas possible de penser à une identité constitutionnelle engagée à la valorisation de l'homme et sa dignité si l'exercice de son expression culturelle, certainement l'un des domaines les plus solides des droits fondamentaux, n'est pas protégé.

Le texte constitutionnel lui-même garantit le plein exercice des droits culturels et l'accès à tous les types de source de la culture brésilienne ; il soutient aussi toutes les formes d'expression culturelle. Cet engagement signifie, spécialement, la promotion et la défense du droit fondamental de l'exercice de la liberté dans la sphère culturelle. Le texte constitutionnel protège, par conséquent, chaque expression culturelle et les manifestations culturelles les plus diverses, y compris le droit de diffusion de la culture particulière.¹³¹⁶

Lorsqu'une identité constitutionnelle intrinsèquement liée à la valorisation de l'homme et à sa dignité est identifiée, nous commençons dès lors le processus de compréhension de l'importance de la construction de l'autonomie de l'individu par l'expression de son identité culturelle.

En somme, nous comprenons qu'en identifiant l'identité constitutionnelle brésilienne, nous renforçons l'idée de l'engagement initial et fondateur du système juridique brésilien en faveur des droits fondamentaux. De cette façon, et dans le sillage des normes internationales, nous reconnaissons du droit à la culture comme partie intégrante de la liste des droits fondamentaux, ce qui est cohérent avec une pensée des droits des minorités culturelles comme véritables droits pour la société brésilienne.

En conséquence, il est important de traiter l'intégration des minorités culturelles, ici comprise comme ouverture d'une liste complexe d'actions des plus différents pouvoirs en faveur de l'adaptation culturelle de ces groupes, comme un élément clé du droit brésilien.

Il faut donc faire un nouveau pas dans cette direction. Il est important de penser à des critères normatifs qui peuvent contribuer de manière significative à ce que cette nouvelle identité constitutionnelle plurielle soit effectivement

¹³¹⁶ Jose Afonso da Silva, *Curso de Direito Constitucional Positivo*, São Paulo, Malheiros, 2003, p. 321

exercée. Ils surviennent, d'abord et avant tout, en tant que guides pour que les interprètes du texte constitutionnel exercent l'application de normes déjà établies ou formulent de nouvelles réponses à des demandes qui ne sont pas encore exprimées.

Nous espérons que leur apparition pourra contribuer à ce que la sphère de l'identité constitutionnelle liée aux droits des minorités ethniques puisse être consolidée et incorporée d'une manière efficace à la réalité du droit brésilien.

Nous croyons que, associés à la nouvelle prise de conscience de l'importance du multiculturalisme pour comprendre le texte constitutionnel et son identité, ces critères peuvent former un corps d'arguments convaincants pour l'accommodement de la diversité culturelle au Brésil.

Ces critères apparaissent comme un premier projet qui vise à orienter la manière dont la Constitution brésilienne doit être lue pour que son identité multiculturelle soit respectée. Dans la lignée de Maldonado et du constitutionnalisme en Amérique latine, nous proposons quelques moyens normatifs qui, nous le reconnaissons, sont loin de résoudre la complexité du problème des minorités nationales au Brésil.

D'autre part, nous espérons que ces moyens serviront de niveau normatif engagés pour l'autonomie de l'individu par l'exercice de sa culture en articulation avec l'identité constitutionnelle brésilienne.

L'intention ici est de construire un premier projet normatif pour aider à identifier la Constitution brésilienne dans ce nouveau cadre multiculturel, fondé sur le caractère promoteur de la dignité humaine.

Il convient de noter que ce premier effort de délimitation est naturellement incomplet et qu'il reste encore beaucoup à ajouter afin de rendre ces arguments encore plus forts normativement. Quoi qu'il en soit, le but ici est d'initier un processus de réflexion et non pas d'offrir un groupe argumentatif finalisé.

D'abord, nous suggérons comme premier critère, celui qui propose que l'État ne soit pas être neutre par rapport aux cultures qui y vivent. Comme bien le souligne Kymlicka, la neutralité de l'État est un instrument qui réaffirme les inégalités entre les cultures qui y cohabitent.¹³¹⁷

¹³¹⁷ Will Kymlicka, *Estados, Naciones Y Culturas*, Córdoba, Editora Almuzara, 2004, p. 75

D'autre part, il doit être impartial. L'État ne doit pas imposer une perspective culturelle à ses citoyens ; engagé pour son identité multiculturelle, il doit reconnaître et accueillir toutes les cultures qui y habitent.¹³¹⁸

Selon Maldonado, “La politique de l'indifférence bénigne de l'Etat face à la culture est seulement un façon d'assombrir la protection et la promotion des traditions de la majorité à travers des institutions et des pratiques de L'État .”¹³¹⁹

Ainsi, nous ne pouvons pas considérer certaines perspectives morales ou politiques qui sont acceptées pour toutes les cultures qui peuvent entrer en conflit.

L'État ne doit donc pas choisir de protéger ou de promouvoir l'une des nombreuses perspectives culturelles existantes dans son territoire. La prévalence de la culture chrétienne dans le calendrier officiel d'un État laïc qui comprend , par exemple, des religions d'origine africaine et autochtone, revient à une fausse reconnaissance qui peut- être aussi nuisible que son absence.¹³²⁰

Ainsi, il est essentiel que l'État corrige les politiques qui sont discriminatoires et renforcent l'invisibilité sociale de ces groupes pour promouvoir un retour à l'impartialité de leur perspective culturelle, respectant ainsi l'identité multiculturelle.

Le deuxième critère normatif est la maximisation de l'autonomie gouvernementale des groupes minoritaires, en particulier les communautés autochtones et quilombos. Ici, le critère normatif est l'autonomie des groupes qui choisissent de ne pas être assimilés et qui maintiennent leur culture et leur vie loin de la culture dominante. Il est impératif de rompre avec la tradition de la tutelle qui, même avec les changements constitutionnels, oriente encore notre relation avec les communautés telles que les autochtones.¹³²¹

L'identité constitutionnelle brésilienne, en reconnaissant l'importance de la culture pour le bien-être de l'individu nous impose une nouvelle et critique réflexion sur la nécessité de nous renseigner sur l'importance et la valeur de la diversité face à des coutumes qui choisissent de ne pas participer au processus d'inclusion sociale.

¹³¹⁸ Daniel Bonilla Maldonado, *La Constitución Multicultural*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2006, P.271

¹³¹⁹ Idem, p. 271

¹³²⁰ Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 32

¹³²¹ Will Kymlicka, *Estados, Naciones Y Culturas*, Córdoba, Editora Almuzara, 2004, p. 85

Le troisième critère normatif est alors la considération du droit que ses membres possèdent de "sauter dehors", autrement dit, les membres des groupes minoritaires doivent toujours avoir la possibilité de quitter leurs communautés.¹³²²

Tous les individus de ces groupes peuvent choisir de vivre leur vie dans le contexte culturel qu'ils veulent et doivent avoir une garantie que la société multiculturelle valorise, avant tout, le choix particulier de chacun à vivre selon leur propre conscience pour atteindre son autonomie aussi pleinement et efficacement que possible. Si par hasard l'expression de l'autonomie d'un individu n'est pas compatible avec la culture dans laquelle il est né, l'État doit construire des conditions qui permettent de lui offrir la possibilité de réaliser son droit fondamental à la liberté, en lui accordant le droit de choisir à ne pas appartenir à un groupe ethnique existant.

Le droit de "sauter dehors" doit donc être l'un des critères qui guident l'identité multiculturelle de la Constitution brésilienne. À leur tour, la constitution a "un système de droit" – qui n'a aucune liaison avec un héritage culturel et dont la fonction est d'assurer l'autonomie morale des individus. C'est –à-dire qu'elle assure également l'intégrité de chacun dans les contextes sociaux et culturels dans lesquels l'identité est formée.¹³²³

Comme quatrième critère, nous proposons un ensemble minimum de "standards moraux" pour fonder les relations entre les minorités ethniques et la majorité sociale. Ces standards visent à la protection de la dignité humaine. Nous croyons que les valeurs choisies par le texte constitutionnel comme fondamentales pour la société brésilienne sont assez solides pour ne pas permettre d'exceptions à la protection de la dignité, même si celles-ci étaient guidées ou justifiées par l'exercice de la culture personnelle du sujet.

Ainsi, les valeurs qui sont inter-culturellement acceptées, comme la préservation de la vie, l'interdiction de la violence, du travail esclavagiste ou de toute autre violation de la Charte des droits fondamentaux inclus dans le texte constitutionnel, sont des instruments de construction d'une identité

¹³²² Maldonado, 2006, p. 281

¹³²³ Gisele Cittadino, *Liberdade, Identidade e Direito: Sobre a indelével marca humana em Philip Roth*, In: André Karam Trindade, Roberta Magalhães Gubert e Alfredo Copetti Neto. (Org.). *Direito e Literatura. Ensaio Críticos*, 1ed, Porto Alegre, Livraria do Advogado Editora, 2008, v. 1, p. 133

constitutionnelle suffisamment importants pour justifier une intervention dans une éventuelle autonomie individuelle et territoriale des minorités ethniques¹³²⁴.

Nous savons que cette orientation normative sera confrontée à un certain nombre de défis dans son application, précisément parce que les valeurs considérées déterminantes pour la culture occidentale peuvent être interprétées de différentes manières par certaines minorités ethniques. De toute façon, il est fondamental que nous fassions cette option. Et notre choix ici est clairement engagé en faveur des droits fondamentaux.

Les controverses et les questions qui seront soulevées devront être examinées avec soin par le corps judiciaire, mais sans renoncer à l'aide importante des chercheurs qui comprennent d'une manière plus complète et attentive les caractéristiques culturelles des minorités ethniques qui peuvent être impliquées dans les épisodes possibles de conflit culturel.

Enfin, le cinquième et dernier critère normatif, consiste en la nécessité de s'orienter vers la coexistence des différentes cultures¹³²⁵. Il faut effacer le silence existant entre les groupes culturels et la population majoritaire, ainsi que donner une voix aux peuples minoritaires. Il s'agit d'un engagement de plein dialogue interculturel que l'État doit assumer avec ses peuples.

Nous devons comprendre que toute relation culturelle est intégrée dans un processus qui est fondamentalement dynamique et qui doit être traité comme tel. Les voies de communication entre les différents groupes culturels et l'État doivent être pleinement ouvertes pour que l'inclusion sociale des groupes culturels puisse se faire d'une manière continue, en respectant les changements sociaux les plus divers.

Les dialogues culturels, à leur tour, doivent être contextualisés et doivent prendre en compte les aspirations et les nécessités des parties impliquées. Ces parties doivent être reconnues comme égales dans ce processus et accepter qu'aucun moyen de compréhension culturelle personnelle peut être considéré comme plus légitime qu'un autre.

Si nous voulons reconnaître et accommoder les communautés de minorités ethniques dans notre pays, nous devons interpréter la tension entre l'unité et la diversité culturelle de manière à ce que le droit à l'autonomie gouvernementale et

¹³²⁴ Maldonado, 2006, p. 280

¹³²⁵ Voir Maldonado, *op. cit.* p. 286

l'intervention de l'État dans leurs affaires intérieures soient minimisés et apportent le plus grand respect possible à la différence ¹³²⁶. Le respect à la différence, la valeur de l'autonomie, l'autorisation d'exercer le droit fondamental à une vie épanouie dans sa culture sont des prérogatives que chaque État doit assurer à ses citoyens, des garanties qui sont encore plus importantes lorsque le texte principal de son système juridique érige la préservation des droits fondamentaux comme une identité. Les minorités ethniques brésiliennes sont porteuses de ces droits fondamentaux et l'État brésilien doit permettre à ces groupes, déjà bien décimés et exploités, de vivre sous une forme entière et autonome.

C'est donc à l'État de s'engager. S'engager à assurer la liberté de l'existence au son sens le plus complet. Vivre sa culture, expérimenter les contradictions et bénéficier du respect de sa dignité, permettent une forme d'existence entière et autonome. Aucun État de droit démocratique ne doit négliger cette obligation envers ses citoyens.

¹³²⁶ Maldonado, 2006, p. 282

9 Conclusion

“L'espoir est le rêve d'un homme éveillé”

Aristote

*Quem anda no trilho é trem de ferro. Sou água que corre entre pedras -
liberdade caça jeito.*

Manoel de Barros

L'intégration n'est pas un mot disposant d'un sens simple ; nous y trouvons quelques significations complexes qui peuvent, au premier abord, passer inaperçues et être éblouies par sa simple définition.

Selon le Larousse, intégrer signifie, d'abord, l'“Action d'intégrer; fait pour quelqu'un, un groupe, de s'intégrer à, dans quelque chose”¹³²⁷. Avec cette première définition, il est clair que l'acte de l'intégration est une action, et comme toute action, celle-ci exige un comportement actif afin d'atteindre son objectif. Autrement dit, cet objectif ne peut pas être atteint sans des actions concrètes et efficaces, sans une intervention positive, avec un but précisément défini et planifié. L'intégration existe donc seulement à la suite d'un processus qui surmonte le discours ; elle agit d'une manière efficace et pratique pour atteindre ses objectifs. Intégrer signifie, avant tout, agir .

Il est vrai que l'acte dépasse le discours, mais il ne le néglige pas. Au contraire. L'intégration ne sera possible que grâce à une action, mais une action pensée, réfléchie et établie sur des bases solides qui subventionnent le choix de ce comportement adopté.

Comme nous avons essayé de le démontrer, ce comportement ressort de la responsabilité de l'État. Il doit produire des actions effectivement intégratives. Il existe dans l'État, la capacité institutionnelle et la légitimité politique et juridique nécessaire pour que le processus d'intégration soit le plus réussi possible.

1327

<http://www.larousse.com/en/dictionaries/french/int%C3%A9gration/43533?q=integration#43454>

Et pour cela, l'État peut user de son droit. C'est le droit qui doit aider sa société dans le but de formuler des actions qui ne sont pas seulement claires, mais aussi efficaces pour que ce projet ne se perde pas dans sa complexité.

Le meilleur moyen est de conduire des politiques publiques. Pour cela, il est notamment fondamental de disposer d'un pouvoir judiciaire ayant une pleine compréhension des problèmes ainsi que d'assurer une action continue pour que le processus d'inclusion soit effectué.

Les Etats doivent donc assumer leur responsabilité pour que l'intégration soit prioritaire dans les agendas nationaux. Elle ne peut pas qu'être le reflet d'un débat parallèle partisan. Elle doit être un projet d'État, un véritable pacte national qui implique les pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire, et qui en travaillant ensemble, agissent de manière ordonnée et proche pour que tous les fronts puissent atteindre la plupart de leurs objectifs.

Mais intégrer signifie encore plus. Intégrer exprime également selon le même dictionnaire, la "fusion d'un territoire ou d'une minorité dans l'ensemble national".¹³²⁸ Ici sa définition met encore plus en évidence la complexité profonde du terme. Le défi est encore plus grand lorsque nous nous rendons compte du potentiel de cette deuxième définition. Cette "fusion à un ensemble" exige que nous comprenions que l'intégration n'est pas seulement l'acte de "intérieuriser" quelque chose. Intégrer est, avant tout, agir pour que quiconque puisse être "présent à l'intérieur".

Être inclus, c'est composer un tout d'une manière, non nécessairement homogène, mais avec cohésion, cohésion ici dans le sens d'un grand accord, une large concordance autour de quelques objectifs communs : un accommodement. Le concept de société ne serait-il finalement pas exactement cela, dans son sens le plus classique? Une large connexion vers un bien commun?

Être inclus dans une société est donc l'acte final d'un processus qui identifie dans l'individu comme une partie spécifique d'un grand tout. Ainsi, quand nous regardons de près cette prétendue unité, nous pouvons identifier ses différentes facettes. Ce sont comme plusieurs fils cohérents, particuliers et distincts, mais qui forment ensemble un grand réseau connecté socialement.

1328

<http://www.larousse.com/en/dictionaries/french/int%C3%A9gration/43533?q=integration#43454>

Chacun possède une caractéristique distinctive. Cette singularité est une partie essentielle de la constitution des individus. Mais, même avec des différences les plus profondes, il existe un grand arc commun qui connecte les individus avec les objectifs qui sont légitimes et similaires et qui présentent un degré élevé de partage dans plusieurs domaines fondamentaux.

Être “présent à l’intérieur” d’un État signifie la constitution d’un certain nombre de prérogatives communes à tous ceux qui composent ce vaste arc social. Cela signifie avoir des droits et confère la possibilité de poursuivre une vie respectueuse de l’intimité et de la liberté de chacun.

Être “présent à l’intérieur” d’un État protège aussi les particularités et donne une voix. Cela permet de vivre de manière autonome et pleine sa propre existence, libre de toute sorte de peur et d’oppression qui pourraient y avoir en raison de la différence. Dans le langage du droit, nous pouvons appeler cela citoyenneté. Intégrer, c’est devenir un citoyen démocratique à part entière.

Il était donc nécessaire de comprendre les deux États envisagés, la France et le Brésil, pour identifier la façon dont ils traitent leurs citoyens mais aussi leurs silences. C’est après cette étape de compréhension qu’il a été possible de d’envisager les relations de ces pays leurs minorités afin de formuler des suggestions que nous jugeons potentiellement positives.

Le multiculturalisme est une réalité des sociétés pluralistes d’aujourd’hui à laquelle il n’est pas possible de s’opposer. Elle s’impose sans négociations.

C’est pour cela que nous pouvons et devons accepter ses bienfaits. Le contact avec les autres, avec la pluralité nous donne une vie plus complète et plus consciente des grandes possibilités d’apprentissage. Elle est une vie qui nous permet d’exercer un plaisir que seule l’altérité est en mesure d’offrir.

Mais malheureusement, “L’humanité qui devrait avoir six mille ans d’expérience retombe en enfance à chaque génération”.¹³²⁹. Il existe une vraie incapacité d’un grand nombre de personnes à vivre pacifiquement et démocratiquement la différence. C’est en considérant ces actes que ce travail a commencé. C’est en pensant aux victimes que ce travail a été fait.

Ce travail vise dès lors à construire une série d’arguments qui justifient l’action de l’État pour protéger ceux qui, pour diverses raisons, sont minoritaires

¹³²⁹ Tristan Bernard, *Contes répliques et bons mots*, Paris, Le livre club du libraire, 1964

au sein d'une société plurielle. Il a pour l'objectif de connecter une série de connaissances qui, ensemble, pourraient arriver à une protection plus solide, à la fois morale et juridique pour les groupes qui subissent la pluralité comme une expression de la peur, des persécutions et la mort.

Ce travail s'est donc engagé, tout d'abord, pour la liberté. Il a été écrit et composé sous l'égide de ce principe. : La liberté d'être a été le guide, le thème principal, notre principale préoccupation.

Nous pouvons conclure que le droit, ancré dans la théorie politique, peut être un instrument puissant pour l'inclusion des minorités culturelles. L'accommodement ultérieur de ces groupes constitue une société plus juste, égalitaire et promotrice des droits fondamentaux, mais nous sommes conscient que de nombreux défis sont encore ouverts. Il existe de vrais obstacles qui semblent insurmontables : la réalité est l'ennemie intime de la théorie du multiculturalisme.

Nous sommes donc conscients qu'il y a encore beaucoup à faire et que le chemin pour l'inclusion des minorités ethniques est très long. Cette perception nous encourage à poursuivre l'effort face au quotidien tragique de nouvelles et difficiles questions.

Ces dilemmes sont finalement et certainement le meilleur carburant pour un jeune chercheur entend conduire garder pour hypothèse de travail « l'espoir ».

10 Bibliographie

Ouvrages En Portugais

ANCEL, Marc. **Utilidade e Métodos do Direito Comparado: Elementos de introdução geral ao estudo comparado dos direitos**. Porto Alegre: Sergio Fabris Editor, 1980

ARON, Raymond. **Paz e Guerra entre as Nações**, São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002

_____, **As Etapas do Pensamento sociológico**, São Paulo, Martins Fontes, 2008

BARRETO, Vicente de Paulo (ed). **Dicionário de filosofia do Direito**, Rio de Janeiro, Renovar, 2006.

BARROSO, Luís Roberto. **Curso de Direito Constitucional Contemporâneo**, São Paulo, Saraiva, 2010

BAUD, Michel. **Arte da Tese: como preparar e redigir uma tese de mestrado, uma monografia ou qualquer outro trabalho universitário**, 4ªed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.

BELLI, Benoni. **A politização dos Direitos Humanos: O Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas e as resoluções Sobre Países**, São Paulo, Perspectiva, 2009

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001

BOBBIO, Norberto. **A era dos Direitos**, São Paulo, Editora Campus, 1992

BOLZAN DE MORAIS, José Luis; MAGALHÃES, Flaviane de, (ed.). **Novo Constitucionalismo Latino-Americano: O Debate sobre Novos Sistemas de Justiça, Ativismo Judicial e Formação de Juízes**, 1ed, Belo Horizonte, Arraes, 2014

BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**, São Paulo, Editora Malheiros, 2002

BURDEAU, Georges. **O Estado**, São Paulo, Martins Fontes, 2005

CANOTILHO, J.J, Gomes. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**, Coimbra, Almedina, 2003

CARR, Edward Hallett. **Vinte Anos de Cris 1919-1939**, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2001

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, (ed). **História dos índios no Brasil**, São Paulo, Companhia das Letras, 1992

CITTADINO, Gisele Guimarães. **Pluralismo, direito e justiça redistributiva**. 3a ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

_____; MAIA, Antonio Carlos Cavalcanti; POGREBINSKI, Thamy; MELLO, Carolina Campos. (Ed). **Perspectivas Atuais da Filosofia do Direito**. 1 ed. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2005

COSTA, Paulo Manuel. **Políticas de Imigração e as novas dinamicas da cidadania em Portugal**, Lisboa, Instituto Piaget, 2004.

DWORKIN, Ronald. **Levando os Direitos a Sério**, São Paulo, Martins Fontes, 2007

ELIAS, Norbert. **O processo Civilizador**. Volume 1: Uma história dos Costumes, 2ªed, Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2011

FERNANDES, Florestan. **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**, 2ª ed, São Paulo, Global Editora, 2009

FLEISCHACKER, Samuel. **Uma breve história da justiça distributiva**, São Paulo, Martins Fontes, 2006

FLORES, Joaquim Herrera. **A (Re)invenção dos Direitos Humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

_____. Teoria Crítica dos Direitos Humanos: os direitos Humanos como produtos culturais. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2009

FORST, Rainer. **Contextos de Justiça**, São Paulo, Boitempo Editorial, 2010

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 2003

GARRETÓN, Manuel Antonio (et al). **América Latina no século XXI: em direção a uma nova matriz sociopolítica**, Rio de Janeiro, Editora FGV, 2007

GOYARD-FABRE, Simone. **Os Princípios filosóficos do Direito Político Moderno**, São Paulo, Martins Fontes, 2002

GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa; DIAS, Maria Tereza Fonseca. **(RE)pensando a pesquisa jurídica : Teoria e prática**, 1ªed. Belo Horizonte, Del Rey, 2002.

HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica Constitucional: A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição**, Porto Alegre, Sergio Fabris Editor, 2002

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do Outro**, Belo Horizonte, Edições Loyola, 2007

_____, **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003. vol. 1 e 2

HART, Herbert L.A. **O Conceito de Direito**, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**, 2ª Ed, Petrópolis, Editora Vozes, 1992.

_____, **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**, São Leopoldo, Ed. Unisinos, 2010.

HESSE, Konrad. **Temas fundamentais do Direito Constitucional**, São Paulo, Saraiva, 2009

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**, São Paulo, Discurso Editorial, 1999.

HOBSBAWM, Eric. **Era do Capital**, 14ª ed, São Paulo, Editora Paz e Terra, 2009

_____, **Nações e Nacionalismos desde 1780**, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2011

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**, São Paulo, Editora Unesp, 2006

HÖFFE, Otfried. **Justiça Política**, São Paulo, Martins Fontes, 2006

HOLSTON, James. **Cidadania Insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil**, São Paulo, Companhia das Letras, 2013

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo, Editora 34, 2009

JUBILUT, Liliana; BAHIA, Alexandre Melo Franco et Quadros de Magalhães, José Luiz (ed). **Direito à Diferença**, São Paulo, Editora Saraiva, 2013

JUDT, Tony. **Passado Imperfeito: um olhar crítico sobre a intelectualidade francesa no pós guerra**, São Paulo, Nova Fronteira, 1992

JULLIEN, François. **O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo**, Rio de Janeiro, Zahar, 2009

KOJEVE, Alexandre. **Introdução a Leitura de Hegel**. Rio de Janeiro, Contraponto Editora, 2002.

LARENZ, Karl. **Metodologia da Ciência do Direito**, Lisboa, Calouste Gulbekian. 1989.

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea**, São Paulo, Martins Fontes, 2006

LOSURDO, Domenico. **Contra-História do Liberalismo**, Aparecida, Ideias e Letras, 2006

MAGALHÃES NORONHA, Pero. **História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil**, Lisboa. Biblioteca Nacional, 1576

MARIA MATTOS, Hebe. **Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico**, 2 edº, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004

MELLO, Celso Albuquerque. **Curso de Direito Internacional Público**, 13º ed, Rio de Janeiro, Editora Saraiva, 2001

MOTA, Carlos Guilherme (ed). **Viagem Incompleta: a experiência brasileira**, 3ª ed, São Paulo, Editora Senac, 2009

MONTEIRO, Jean. **O escravo índio, esse desconhecido**, Brasília, Ministério da Educação e do Desporto, 1994

MORITZ SCHWARCZ, Lilia et QUEIROZ, Renato da Silva (ed). **Raça e Diversidade**, São Paulo, Edusp, 1996

MORIN, Edgar. **Introdução ao Pensamento Complexo**, 4º ed, Porto Alegre, Editora Sulina, 2011

MULLER, Friedrich. **Direito, Linguagem e Violência – elementos de uma teoria constitucional**, Porto Alegre, Sergio Fabris Editor, 1995

NOBRE, Marcos. **O que é pesquisa em Direito**, São Paulo, Quartier Latin, 2005.

OLIVEN, Ruben George; RIDENTI, Marcelo; BRADÃO, Gildo. **A constituição de 1988 na vida Brasileira**, São Paulo, Editora Hucitec, 2008

PENA, Sérgio, (ed). **Homo brasilis: Aspectos genéticos, linguísticos, históricos e sócio antropológicos da formação do povo brasileiro**, Ribeirão Preto, FUNPEC, 1992

PILLATI, Adriano. **A Constituinte de 1987-1988 - Progressistas, Conservadores, Ordem Econômica e Regras do Jogo**, Rio de Janeiro, Ed. Lumen Juris - Ed. PUC-Rio, 2008

PRADO JUNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**, 23ª ed, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1994

_____. **História Econômica do Brasil**, 46ª reimpressão, São Paulo, Ed. Brasiliense, 2004, p.14.

RAMOS, Alcida Rita. **Constituições Nacionais e Povos indígenas**, Belo horizonte, Editora UFMG, 2012

RAZ, Joseph. **A Moralidade da Liberdade**, São Paulo, Elsevier, 2011

RAWLS, John. **Teoria da Justiça**, São Paulo, Martins Fontes, 2008

RIBEIRO, Darcy. **O povo Brasileiro**, São Paulo, Companhia das Letras, 2006

RIVERO, Jean; MOUTOUH, Hugues. **Liberdades públicas**, São Paulo, Martins Fontes, 2006

ROULAND, Nobert. **Nos confins do Direito**, São Paulo, Martins Fontes, 2008

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração**, São Paulo, Edusp, 1998.

SARLET, Ingo. **Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988**, Porto Alegre, Livraria do Advogado, 2010,

SARLET, Ingo; MARINONI, Luiz Guilherme; MITIDIEIRO, Daniel. **Curso de Direito Constitucional**, São Paulo, Editora Revista dos Tribunais, 2012

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**, Bauru, Edusc., 1999.

SIQUEIRA CASTRO, Carlos Roberto. **A constituição Aberta e os Direitos Fundamentais**, Rio de Janeiro, Forense, 2003

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**, São Paulo, Malheiros, 2003

_____, Um pouco de Direito Constitucional Comparado, São Paulo, Malheiros, 2009

_____, O Constitucionalismo Brasileiro: Evolução Institucional, São Paulo, Malheiros, 2011

SKIDMORE, Thomas. **Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**, São Paulo, Companhia das Letras, 2012

TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo, Loyola, 2000

_____, A ética da autenticidade. São Paulo, E realizações, 2011

_____, As fontes do Self: a construção da identidade moderna, São Paulo, Edições Loyola, 2011

TAVARES, André Ramos. **Processo Internacional De Direitos Humanos**, 4ª ed, São Paulo, Saraiva, 2015

VIANNA, Luiz Werneck (ed). **A Democracia e os Três Poderes no Brasil**, 1 ed., Belo Horizonte, Editora da UFMG/IUPERJ/FAPERJ, 2002.

VITA, Álvaro de. **A justiça igualitária e seus críticos**, São Paulo, Martins Fontes, 2007

_____, O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional, São Paulo, Martins Fontes, 2008

WALZER, Michael. **Esferas da Justiça**, São Paulo, Martins Fontes, 2003

_____, Política e Paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário, São Paulo, Martins Fontes, 2008

WILLIAMSON, Edwin. **História da América Latina**, Lisboa, Edições 70, 2012

ARTICLES EM PORTUGAIS

Adeodato, João Maurício. Bases para uma metodologia da pesquisa em direito. Revista CEJ (Brasília), Brasília, v. 7, p. 143-150, 1998.

ARAUJO, Nadia. Formação do Jurista Pesquisador: Pressupostos e requisitos. Técnicas de pesquisa e ensino na Pós-graduação In: Revista Direito, Estado e Sociedade, nº 14, 1999. p23/38.

ASSY, Bethania. Sensus communis: exercício da condição humana, Humanidades (Brasília), v. N. 53, p. 115-124, 2007.

BERCOVICI, Gilberto. Constituição e política: uma relação difícil, Lua Nova, São Paulo, n. 61, 2004

CITTADINO, Gisele. Multiculturalismo e Tolerância. Revista Direito, Estado e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 11, p. 103-107, 1997.

_____, Patriotismo constitucional, cultura e história, Direito, Estado e Sociedade, nº31, 1997

_____, O Direito e a Construção da Cidadania. Ciência Hoje, v. 42, 2008.

_____,. Liberdade, Identidade e Direito. Sobre a indelével marca humana em Philip Roth. In: André Karam Trindade, Roberta Magalhães Gubert e Alfredo Copetti Neto. (Ed), Direito e Literatura. Ensaios Críticos, 1 ed, Porto Alegre, Livraria do Advogado Editora, 2008.

_____. Autonomia e Identidade. Sobre os direitos individuais e direitos coletivos em Habermas. In: Luiz Moreira; Günther Frankenberg. (Org.). Jürgen Habermas 80 Anos - Direito e Democracia. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. **Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo**, Mana, vol.13, n.1, 2007

MELLO, Milena Petter. **Constitucionalismo, pluralismo e transição democrática na America Latina**. Revista Anistia Política e justiça de transição, Brasil, Ministério da Justiça. Jul/Dez, 2010

REIS, João José. **Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão**, Tempo, Rio de Janeiro, vol. 2, nº. 3, 1996

SOUZA, Celina. **Políticas Públicas: uma revisão da literatura**. Porto Alegre: Sociologies, ano 8, nº 16, 2006

TAVARES, Ana Lucia Lyra. **O ensino do direito comparado no Brasil contemporâneo**. In: Revista Direito, Estado e sociedade. V9, nº29, 2006.

_____. A Crescente importância do Direito Comparado, In: Revista Brasileira de Direito Comparado, Rio de Janeiro, Instituto de Direito comparado Luso-Brasileiro. 2001

VANDERBERGHE, Frederic. **Um estado para o cosmopolitismo, Novos Estudos CEBRAP (Impresso)**, v. 90, p. 85-101, 2011

VIANNA, Luiz Werneck; BURGOS, Marcelo; SALLES, P. **Dezessete anos de judicialização política**, Tempo Social, v. 19, p. 39-85, 2007

VIEIRA, José Ribas. **Impasses e alternativas em 200 anos de constitucionalismo latino-americano**, Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito, ed 5, vol 2, 2013

OUVRAGES EN FRANÇAIS

AMSELLE, Jean Loup. **Vers un multiculturalisme français: L'empire de la coutume**, Paris: Flammarion, 2001

AUDARD, Catherine. **Qu'est-ce que le libéralisme: Éthique, politique, société**, Paris, Éditions Gallimard, 2009.

ARROYO, Diego Fernandez; LIMA MARQUES, Claudia (ed). **Le droit International privé et le droit international public: um recontre nécessaire**, Asunción, Centro de Estudios de Derecho, Economía y Política, 2012

BATIFFOL, H.et Lagarde P. **Droit international privé**, t. I

BEN ACHOUR, Yadh. **Souveraineté étatique et protection internationale des minorités**, Recueil des Cours, Volume 245,1994

BERGSON, Henri. **La pensée et le mouvant**, Paris, Puf, 2009

Blanc-Chaléard, Marie-Claude Histoire de l'immigration, Éditions La découverte, 2001

BOUDON, R.; BESNARD, P.; Chekaoui M. et Lecuyer, P. (dir), Dictionnaire de sociologie, Paris, Larousse, 1999

BRUNO, G. **Le Tour de la France par deux enfants**, Paris, Belin, 2000

BUCHER, Andreas. **L'ordre public et le but social des lois en droit international privé**, Recueil des cours, Volume 239, 1993

CABRILLAC, Rémy. **Libertés et Droit Fondamentaux**, 19 ed°, Paris, Dalloz, 2013

CARCASSONNE, Guy. **La Constitution**, Paris, Éditions Du Seuil, 2013

CASSIN, René. **Les droits de l'homme. Recueil des cours**, Volume 140, 1974

CHAMPEIL-DESPLATS, Veronique. **La notion de droit “fondamental” et le droit constitutionnel français**, Dalloz, 1995.

_____, Les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République - Principes constitutionnels et justification dans les discours juridiques, Paris, Editions Economica, Collection droit public positif, 2001.

_____ et N. Ferré, Frontières du droit, critique des droits. Billets d’humeur en l’honneur de Danièle Lochak, Paris, L.G.D.J., 2007.

_____; Lochack, D., L’effectivité des droits de l’homme, Nanterre, Presse de Paris 10, 2008.

_____, Norberto Bobbio: Pourquoi la Démocratie?. Paris: Michel Houdiard Éditeur, 2008.

_____, Méthodologies Du Droit et des Sciences Du Droit, Paris, Dalloz, 2014

CONSTANT, Benjamin. **De la liberté des anciens comparée à celle des modernes**, Paris, Mille et une Nuits, 2004

CONSTANT, Fred. **Le multiculturalisme**, Paris, Flammarion, 2000

CONTAMINE, Philippe (ed). **Histoire de la France politique : Tome 1, Le Moyen Age : leroi, l'Eglise, lesgrands, lepeuple 481-1514**, Paris, Points, 2006

COULMAS, Peter. **Les Citoyens du monde: Histoire du cosmopolitisme**, Paris, Albin Michel, 1995

CORNETTE, Joel. (ed), **Histoire de la France politique: Tome 2, La Monarchie, Entre Renaissance et Révolution 1515-1792**, Paris, Points, 2006

Cosandey, Fanny et Descimon, Robert, **L'Absolutisme en France : Histoire et Historiographie**. Paris, Seuil, 2002

DEL VECCHIO, Giogi. **La Société des Nations au point de vue de la philosophie du droit international**. Recueil des cours, Volume 38, 1931

D'IRIBARNE, Philippe. **Les immigrés de la République: Impasses du multiculturalisme**. Paris, Seuil, 2010.

DOYTCHEVA, Milena. **Le Multiculturalisme**, Paris, La Découverte, 2011

DREYFUS, Simone; NICOLAS-VULLIERME, Laurance. **La Thèse de Doctorat et Le Mémoire: étude methodologique**, 3^a Ed., Paris, Éditions Cujas, 2000.

DUPUY, René-Jean. **La clôture du système international - La cité terrestre**, Paris, PUF, 1989

_____, **Le Droit International**, 10^{ed}°, Paris, PUF, 1996

DURKHEIM, Emile. **Éducation et sociologie**, 1922

_____, **Le Suicide**, Paris, PUF, 1990

_____, **De la division du travail social**, Paris, PUF, 2013

FENET, Alain; SOULIER, Gérard(ed). **Les Minorités et leurs droits depuis 1789**, Paris, L'Harmattan, 1989

FINKIELKRAUT, Alain. **Le défeite de lapensée, Col. Folio Essais**, Paris, Gallimard,1987

FISTETTI, Francesco. **Théories du Multiculturalisme: um parcours entre philosophie et sciences sociales**, Paris, Éditionsla Decouverte,2009

GALLO, Max. **Fier d'être Français**, Paris, Fayard, Le Livre de Poche, 2006

_____, L'âme de la France: une histoire de la Nation des origines à nos jours, Paris, Fayard, 1997

GODOY, Jack. **L'evolution de lafamille et du mariage em Europe**, Paris, A Cohin, 1985.

GOYARD-FABRE, Simone. **L'etat figure moderne de la politique**, Paris, Armand Colin, 1999

_____, Philosophie critique et raison juridique, Paris, PUF, 2004

GUERARD DE LATOUR, Sophie. **Vers La République des Différences**, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2009

_____, Le muulticulturalisme a-t-il um avenir?, Paris, Hermann, 2013

Heers, Jacques, **La naissance du capitalisme au Moyen Âge**, Paris, Tempus, 2014

Gaudement-Tallon,Helene, **Le pluralisme en droit international privé : richesses et faiblesses (le funambule et l'arc-en-ciel) : cours général. Recueil des cours**, Volume 312 (2005) , pp. 9-488

GAUTHIER, Catherine. **L'immigration légale : aspects de droits européens.** Paris : Emile Bruylant, 2011.

GARABAGHI, Ninou. **LES ESPACES DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE. DU MULTILATÉRALISME AU MULTICULTURALISME RÉGIONAL.** Paris : Karthala, 2010.

GROS, Christian. **Le Multiculturalisme. un Modele Latino-Americain ? au Concret.** Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2012.

HEALY, Thomas H. **Théorie générale de l'ordre public**, Recueil des cours, Volume 9, 1925

HEINE, Sophie. **Oser penser à gauche.** Pour une réformisme radical, Bruxelles, éditions Aden, 2010

HENNETTE-VAUCHEZ, Stéphanie; ROMAN, Diane. **Droits de l'Homme et Libertés Fondamentales**, Paris, Dalloz, 2013

HENNETTE-VAUCHEZ, Stéphanie; VALENTIN, Vincent. **L'affaire Baby-Loup ou la nouvelle laïcité**, Paris, LGDJ/Lextenso, Exégèses, 2014

JAUME, Lucien. **Les origines philosophiques du libéralisme**, Paris, éditions Flammarion, 2010

JAYME, Erik. **Identité culturelle et intégration: le droit international privé post moderne**, Recueil des cours, Volume 251, 1995.

KASTORYANO, Riva et Collectif. **Quelle identité pour l'Europe?: Le multiculturalisme à l'épreuve**, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2005.

KOPELMANASK, Lazare. **L'application du droit national aux sociétés multinationales**. Recueil des cours, Volume 150, 1976

KORFF, Serge A. **Introduction à l'histoire du droit international**, Recueil des cours, Volume 1, 1923

LABORDE, Cecile. **Français, encore un effort pour être républicains!**, Paris, Seuil, 2010

LE BRAS, Hervé. **L'invention de l'immigré**, Paris, Éditions de l'aube, 2014

LE ROUX, Nicolas. **Les guerres de Religion 1559-1629**, Paris, Belin, 2009

LOCHAK, Danièle. **Etrangers: de quel droit?**, Paris, PUF, 1985

_____, Face aux migrants: État de droit ou état de siège, Paris, Éditions Textuel, 2007

_____, Les droits de l'homme, Paris, La découverte, 2009

_____, Le Droit et les Paradoxes de l'université, Paris, Puf, 2010

LAURENT, Alain. et VALENTIN, Vincent. **Les Penseurs Libéraux**, Paris, Les Belles Lettres, 2009

MACHIAVEL, Nicolas. **Discours sur la première décade de Tite-Live**, Paris, Gallimard, 2004

MAKAROV, A.N. **Règles générales du droit de la nationalité**, Recueil des cours, tome 74, 1949.

MANDELSTAM, André. **La protection des minorités**, Recueil des cours, Volume 1, 1923

MANENT, Pierre. **Les Libéraux**, Paris, Gallimard, 2001

MATSCHER, Franz. **Quarante ans d'activités de la Cour européenne des droits de l'homme**. Recueil des cours, Volume 270, 1997.

MARTINIELLO, Marco. **La Démocratie multiculturelle: citoyenneté, diversité, justice sociale**, Paris, Presses de SciencesPo, 2011

MEYER-BISCH, Patrice (ed). **Les droits culturels, une catégorie sous développe de droits de l'homme**, Fribourg, EditionsUniversitaires, 1993

MILLOZ, Pierre. **Le cosmopolitisme ou la France**. Paris: Godefroy de Bouillon, 2011.

NEMO, Philippeet Petitot Jean, (ed). **Histoire du Libéralisme en Europe** ,Paris, PUF, 2006

PANSIER, Frédéric-Jérôme. **Méthodologie Du Droit**, 5 ed. Paris, LexisNexis, 2009.

PÉREZ VERA, Elisa. **Citoyenneté de l'Union européenne, nationalité et condition des étrangers, Recueildescours**, Volume 261, 1996

POLICAR, Alain. **Le Libéralisme politique et son avenir**, Paris, CNRS Éditions, 2012

POLITIS, N. **Les nouvelles tendances du droit international**, Paris, Librairie Hachette, 1927

POUTIGNANT, Phillipe et STREIFF-FENANT, Jocelyne. **Théories de l'éthnicité**, Paris, PUF, 2008

QUILLET, Jeannine. **Les clefs du pouvoir au Moyen Age**, Paris, Flammarion, 1971

REYNAUD, J. D. **Les Règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale**, Paris, Armand Colin, 1997

RITAINE, Evelyne. **L'Europe du Sud face à l'immigration: Politique de l'étranger**. Paris, Presses Universitaires de France – PUF, 2005.

ROSANVALLON, Pierre. **Le Moment Guizot**, Paris, Gallimard, 1985

_____, **L'état en France de 1789 à nos jours**, Éditions de Seuil, 1990

_____, **Le capitalisme utopique: histoire de l'idée de marché**, Paris, Éditions du Seuil, 1999

RUDE-ANTOINE, Edwige. **L'Immigration face aux lois de la République**, Paris, Karthala, 1990

SAINT BRIS, **Gonzague, La Fayette**, Paris, Folio, 2007

SAVIDAN, Patrick. **Le multiculturalisme**, 2^a Ed, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

SPIROPOULOS, Jean. **L'individu et le droit international**, Recueil des cours, Volume 30, 1929

SNOLLAERTS, Claire Durand-Ruel. **Camille Pissarro: Patriarche des impressionnistes**, Paris, Découvertes Gallimard, 2012

SPITZ, Jean-Fabien. **La Liberté Politique**, Paris, PUF, 1995

_____, Le moment républicain en France, Paris, Gallimard, 2005

_____, Philip Pettit: le républicanisme, Paris, Michalon Éditions, 2010

SKINNER, Quentin. **Les fondements de la pensée politique moderne**, Paris, Editions Albin Michel, 2009

SOSOE, Lukas et collectif. **Diversité humaine: Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté**. Paris: Editions L'Harmattan, 2003.

TEMIME, Emile. **France, terre d'immigration**, Paris, Gallimard, 1999.

TOURAINÉ, Alain. **Pourrons-nous vivre ensemble: Égaux et différents**, Paris, Fayard, 1997

TROPER, Michel. **Le Droit et la Nécessité**, Paris, PUF, 2011

TROPER, Michel; HAMON, Francis. **Droit Constitutionnel**, 34^e ed, Paris, LGDJ, 2013

REA, Andrea; TRIPIER, Maryse. **Sociologie de l'immigration**, Paris, La Découverte, 2008

REEVES, Jesse. **La communauté internationale**, Recueil des cours, Volume 3 (1924-II)

SAYAD, A. Qu'est-ce que l'intégration, Hommes et Migration, 1182, 1994

SCHNAPPER, Dominique. **La Communauté des citoyens: Sur L'idéemoderne de nation**, Paris, Gallimard, 1994

_____, Qu'est-ce que l'intégration?, Paris, Éditions Gallimard, 2007

SAVIDAN, Patrick. **Le Multiculturalisme**, Paris, Puf, 2012

SHORTER, Edward. **Naissance de la famille moderne**, XVIII –XX, Paris, Seuil, 1977

TOURME- JOUANNET, Emmanuelle. **Le Droit international libéral-providence: Une histoire du droit international**, Bruxelles, Bruylant, 2011

_____, **Le Droit International**, PUF, Paris, 2013

TRUCHET, Didier. **Le droit public**, P.U.F. « Que sais-je ? », 2010

UNESCO. **Dix Clés pour la Convention sur la Protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles**, Paris, 2007

VANDENDRIESSCHE, Xavier. **Le Droit des Étrangères**, Paris, Dalloz, 2012

VASSAK, Karel. **Le droit international des droits de l'homme**, Recueil des cours, Volume 140, 1974.

WEIL, Patrick. **La France et ses étrangers - L'aventure d'une politique de l'immigration 1938 – 1991**, Paris, Mesnil-sur-l'Estrée, Calmann-Lévy, 1992.

_____, **La république et sa diversité : Immigration, intégration, discrimination**, Paris, Seuil, 2005

_____, **Liberté, égalité, discriminations: L'identité nationale au regard de l'histoire**, Paris, Editions Gallimard, 2009.

_____, et Collectif., **L'étranger en questions du Moyen-Age à l'an 2000**, Paris, Le Manuscrit, 2005.

WIEVIORKA, Michel. **Commenter la France**, Paris, Editions de l'aube, 1997

_____ (ed), Une Société Fragmentée: Le multiculturalisme em débat, Paris, Éditions La Découverte, 1996

ARTICLES EN FRANÇAIS

Balibar, Etienne. **Identité culturelle, identité nationale**. In: Quaderni. N. 22, Hiver 1994.

Bernard Guenée, Y a-t-il un État des XIVE et XVesiècles ?, In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 26e année, N. 2, 1971. pp. 399-406.

BERTHELEU, Hélène. **De l'unité républicaine à la fragmentarion multiculturelle: le débat français em matière d'integration In: L'homme et la société, n° 125**, 1997

BOURDIEU, Pierre. **Reproduction culturelle et reproduction sociale**, Social Science Information, vol 10, 1971

CHAMPEIL-DESPLATS, Veronique. **"Valeurs communes" et "cohésion sociale et territoriale": vers la reconnaissance de nouvelles justifications pour les services d'intérêt économique général ?** , Actualité Juridique-Droit Administratif, n°12, 1999, p. 959.

CLOAREC, Pierre et STASI, Bernard. **L'idée de pluralisme et les dilemmes de la neutralité**, Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République: rapport au Président de la République, 2003

DURKHEIM, Emile. **Sur la définition du socialisme**, Revue philosophique, XXXVI, 1893

GUÉRARD DE LATOUR, Sophie. **Le Multiculturalisme, un projet Républicain?**, Les Ateliers de L'étique, vol. 4, n°2, 2009

_____, Ambivalence du concept de «communauté» dans le multiculturalisme libéral, Annuaire de l'Institut Michel Villey, Volume 5, 2013

_____, Le rôle de l'identité nationale dans le républicanisme critique, Séminaire de Philosophie Normative, EHESS-Paris, org. L. Foisneau, C. Girard, B. Manin, L. Urfalino, 9 Dezembro, 2013

Guillaumin, Colette, Sur la notion de minorité, L Homme et la société, N. 77-78, 1985.

LABORDE, Cecile. **Républicanisme critique vs Republicanisme Conservateur: Repenserles “Accommodements Reaisonnables”**, Critique Internationale, n°44, 2009

LAULAN, Anne-Marie. **La Diversité Culturelle à L'Unesco, Hermès. La Reveu**, n°40, 2004

LOCHAK, Danièle. **Les politiques de l'immigration au prisme de la législation sur les étrangers**. In: Les lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers, La Découverte/Essais, 1997.

_____. Les droits des étrangers, entre égalité et discriminations. In: Immigration et intégration. L'état des savoirs, La Découverte, 1999.

_____. La politique d'immigration en France et l'évolution de la législation in: E. Bribosia et A. Rea (dir.) Les nouvelles migrations, un enjeu européen, Editions Complexes, 2002.

_____. La loi sur la maîtrise de l'immigration : analyse critique. In: Regards sur l'actualité n° 299, mars 2004, La Documentation française, pp. 13-28

_____. Étrangers, réfugiés, migrants: Hannah Arendt aujourd'hui. dans Hannah Arendt. Crises de l'Etat-nation, Sens & Tonka éd., 2007.

_____. La loi du 24 juillet 2006 relative à l'immigration et à l'intégration In: Regards sur l'actualité n° 326, décembre 2006, La française, pp. 45-55

_____. L'intégration comme injonction. Enjeux idéologiques et politiques liés à l'immigration, Cultures et conflits, n° 64, 2006, pp. 129-147

_____. De la défense des étrangers à la défense de la légalité. Le Gisti au Conseil d'État. In: Le dialogue des juges. Mélanges en l'honneur du président Bruno Genevois, Dalloz, 2008, pp. 673-693

MARTÍNEZ, Gregorio Peces-Barba, **Théorie générale des droits fondamentaux**, Paris, LGDJ, 2004

MEYER-BISCH, Patrice. **Diversité et droits de l'homme**, Hermes, La Revue, n° 40, 2004

_____, La Valorisation de la diversité et des droit culturels, Hermès, La Revue, n°51, 2008

_____, Analyse des Droits Culturels, Droits Fondamentaux, n°7, 2009

MUIR-WATT, Horatia. **La fonction subversive du droit compare**, Revue international de droit comparé. Vol 52, n° 3, 2000

OUSTINOFF, Michael. **Les Ponts Clés de La Convention sur la Diversité des expressions culturelles**, Hermès, La Revue, n° 51, 2008/02

WIEVIORKA, Michel. **Faut-il en finir avec la notion d'integration?** Les Cahiers de La Sécurité intérieure, 45, 2001

OUVRAGES EN ANGLAIS

ALIBHAI- BRAOWN, Yasmin. **After Multiculturalism**. Londres, The Foreign Police Center, 2000

ANAND, R.P. **Sovereign equality of States in international law** , Recueil des cours, Volume 197, 1986

APPIAH, Kwame Anthony. **Cosmopolitanism: Ethics in a world of Strangers**. London/ New York: WW Norton & Company, 2006

APPIAH, K. et A. Gurmman, (ed). **Color Conscious: the political morality of race**. Princeton, Princeton University Press, 1998

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, London, Verso, 1991

ARANGIO-RUEZ, Gaetano. **The normative role of the General Assembly of the United Nations and the Declaration of Principles of Friendly Relations**, Recueil des cours, Volume 137, 1972

ARMITAGE, David. **Foundations of Modern International Thought**, Cambridge, Cambridge University Press, 2013

ARNEIL, Barbara. Deveaux, Monique, Dhamoon, Rita et Eisenberg, Avigail, (Eds) **Sexual Justice / Cultural Justice**, London, Routledge, 2006

BACH, H.I. **The German Jew: A Syntheses of judaism and Western Civilization**, 1730-1930, Oxford, Oxford University Press, 1984

BAKER, Ernest. **National Character and the factors in its formation**. London, Methun, 1948

BAKER, M. **The New Racism**, Londres, Junction Books, 1981

BALIBAR, Étienne et Wallerstein, Immanuel, **Race, Nation, Classe: Les identités ambigües**, Paris, La découverte, 1997

BANKS, James A. Banks, Cherry A. McGee, **Multicultural Education: Issues and Perspectives**, New York, Wiley, 2009

BARRY, Brian. **Culture and Equality**, Cambridge, Polity Press, 2001

BAYLY, C.A. **The Birth Of the Modern World 1780-1914**, Oxford, Blackwell Publishing, 2013

BEINER, Ronald (Ed). **Theorizing Citizenship**, New York, State University Of New York Press, 1999

BENHABIB, Seyla (org). **Democracy and difference: contesting the boundaries of political**. Princeton: Princeton University Press, 1996

_____, The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era, Princeton UP, 2002

_____, The Reluctant Modernism of Hannah Arendt. New York: Rowman and Littlefield, 2003

_____, The Rights of Others. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

_____, Another Cosmopolitanism, Oxford, Oxford University Press, 2006.

_____. Dignity in Adversity: Human rights in troubled times, Cambridge, Polity Press, 2011.

BERLIN, Isaiah. **Four Essays on Liberty**, Oxford, Oxford University Press, 1968

BERLIN, Isaiah. **Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty**, Oxford, Oxford University Press, 2002

BESSION, Samantha; Tasioulas, Jonh. **The Philosophy of International Law**, Oxford, Oxford Universty Press, 2010

BIRD, Colin. **The Myth of Liberal Individualism**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999

BLILLICH, Richard. **The Human Rights of Aliens in Contemporary International Law**, Manchester University Press, 1985

BREUILLY, John Nationalism and State, Manchester, Manchester University Press, 1993

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **International law for humankind : towards a new jus gentium (I):general course on public international law**. Recueil des cours, Volume 316, 2005

CALLAN, Eamonn. **Creating Citizens**. Political Education adn Liberal Democracy, Oxford, Oxford University Press, 1997

CAPOTORTI, Francesco. **Study on The Righths of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities**, New York, United Nations, 1979

CARENS, Joseph H. **The Ethics of Immigration**, Oxford, Oxford University Press, 2013

CLAUDE, Inis. **National Minorities: An International Problem**. Cambridge: Harvard University Press, 1955

CHOMSKY, Noam (Ed). **The Cold War & the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years**, The New Press, 1996

COHEN, G. A. **If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?**
Cambridge, Harvard University Press, 2001

_____, Lectures on the history of Moral and Political Philosophy, Princeton,
Princeton University Press, 2014

CROWDER, George. **Theories of Multiculturalism**, Cambridge, Polity Press,
2013

CUMPER, Peter; WHEATLEY, Steven Charles. **Minority Rights in the "new"
Europe**, Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1999

DAGGER, Richard. **Civic Virtue: Rights, Citizenship and Republican
Liberalism**, Oxford, Oxford University Press, 1997

DEVEAUX, Monique. **Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice**, Ithaca,
Cornell University Press, 2000

DONNELLY, Jack. **Universal Human Rights: In Theory and Practice**, 2º ed,
Ithaca, Cornell University, 2003

DOUZINAS, Costas. **Human Rights and Empire: The Political Philosophy of
Cosmopolitanism**, London, Routledge Cavendish, 2007.

_____, The End of Human Rights, London, Hart, 2000.

_____, Politics, Postmodernity and Critical Legal Studies: The Legality of the
Contingent, London, Routledge, 1994.

DRYZEK, John S. **Honig Bonnie , and Philips, Anne (ed) , The Oxford
Handbook of Political Theory**. Oxford: Oxford University Press. 2008

DWORKIN, Ronald. **A Matter of Principle**, Oxford, Oxford University Press, 1986

_____, **Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality**, Cambridge, Harvard University, Press, 2000

EISENBERG, Avigail; SPINNER-HALEY, Jeff. **Minorities within Minorities**, Cambridge, Cabrimdge University Press, 2005

ERMACORA, Felix. **The protection of minorities before the United Nations**. **.Recueil des cours**, Volume 182, 1983

FAVELL, Adrian. **Philosophies of Integration: Immigration and the idea of citizenship in France and Britain**, New York, Palgrave, 2001

FAWCETT, Edmund. **Liberalism: the life of an idea**, Princeton, Princeton University Press, 2014

Fine Sarah; Ypi, Lea(ed) **Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership**, Oxford, Oxford University Press, 2014

FOX, James R. **Dictionary of International and Comparative Law**, Oceana Publ., 1992

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**, London and New York, Verso, 2003

FREEMAN, M.D. **Lloyd's Introduction to Jurisprudence**, London, Sweet & Maxwell, 2008

FRIED, C.(ed). **Minorities: Community and Identity**, New York, Springer, 1982

GALEOTTI, Elisabetta. **Toleration as Recognition**, Cambridge, Cambridge University Press, 2002

GAUS, Gerald F. **Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory**, New York, Oxford University Press, 1996

GARGARELLA, Roberto. **Latin American Constitutionalism, 1810-2010**, Oxford, Oxford University Press, 2013

GELLNER, Ernest. **Nations and Nationalism**, Oxford, Balckwell, 1983

GLEZER, Nathan. **Ethnic Dilemmas: 1964-1982**. Cambridge, Harvard University Press, 1983

GORDON, Milton Myron. **Assimilation in American life: The role of race, religion, and national origins**. New York, Oxford University Press, 1964

GUIBERNAU, Montserrat; REX, Jonh (ed). **The Ethnicity Reader: nationalism**, Multiculturalism and Migration, Cambridge, Polity Press, 2010

GUERARD DE LATOUR, Sophie; BALINT, Peter. **Liberal Multiculturalism and Fair Terms of Integration**, New York, Palgrave MacMillan, 2013

GUTMANN, Anne. **Communitarian critics of liberalism**, Philosophy and Public Affairs. Vol 14, n. 3, 1985

GURR, Ted Robert. **Minorities at Risk: A Global View of Ethno political Conflicts**, Wasingthon, Isntitute of Peace Press, 1993

GREENFELD, Liah. **Nationalism: Five roads to Modernity**, Cambridge, Harvard University Press, 1992

GREENLEAF, W. H. **The British Political Tradition: vol 1**, New York, Methuen, 1983

HARDY H. (ed) **Against the Current**, Oxford, Oxford University Press, 1981

HASTINGS, Adrian. **Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997

HAYEK, F. A. **Law, Legislation and Liberty**, London, Routledge and Kegan Paul, 1976

HAZAREESINGH, Sudhir. **Intellectual Founders of the Republic. Five Studies in Nineteenth-Century French Republican Political Thought**. Oxford: Oxford University Press, 2005

HEISE, David. **Autonomy or Toleration: Rawls and Kymlicka on the Liberal response to Pluralism** for the Doctor of Philosophy degree in Philosophy, presented on June 28, 2006, at Southern Illinois University, Carbondale

HELD, David; BROWN, Garrett Wallace. **The Cosmopolitanism Reader**. Cambridge, Polity Press, 2010.

HENRARD K.; DUNBAR, R. (ed). **Synergies in minority protection: european and international law perspectives**, New York, Cambridge University Press, 2009

HINSLEY, Francis. **Sovereignty**, Cambridge, Cambridge University Press, 1986

HOLCOMBE, Randall G. **Advanced Introduction to the Austrian School of Economics**, Cheltenham, Edward Elgar Pub, 2014

HOLLIFIELD, James. **Immigrants, Markets and States: The political Economy of Western Europe**, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

HOLLINGER, David. **Posethnic America: Beyond Multiculturalism**, New York, Basic Book, 1995

HOMES, Stephen. **The Anatomy of Antiliberalism**, Cambridge, Harvard University Press, 1996

HEUER, U.; LANG, G. **Luck, Value and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**, Oxford, Oxford University Press, 2012

HONOHAN I.; Jennings, J.(ed). **Republicanism in Theory and Practice**, New York, Routledge, 2006,

ISRAEL, Jonathan. **Revolutionary Ideas: na intelectual history of the French Revolution from the Rigths of Man to Robespierre**, Princeton, Princeton University Press, 2014

IVINSON, Duncan (ed). **The Ashgate Research Companion to Multiculturalism**. England: Ashgate, 2010

IVISON, D; PATTON, P. ; SANDERS W (eds). **Political Theory and The Rights of indigenous peoples**, Cambridge, Cambridge University Press, 2000

JACOBSON, Gary. **Constitutional Identity**, Harvard, Harvard University Press, 2010

JESSUP, Philip C. **To form a more perfect United Nations**, Recueil des cours, Volume 129, 1970

KEATING, Michael; MCGARRY, John (eds.). **Minority Nationalism and the Changing International Order**, Oxford, Oxford University Press, 2001

KELLEY, Judith. **Ethnic Politics in Europe: The Power of Norms and Incentives**, Princeton, Princeton University Press, 2004

KENNY, Michael. **The Politics of Identity: Liberal Political Theory and the Dilemmas of Difference**. Cambridge: Polity Press, 2004.

KYMLICKA, Will. **Liberalism, Community and Culture**, Oxford, Oxford University Press, 1989

_____, **Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights**, New York, Oxford University Press, 1995

_____ (ed), **The Rights of Minority Cultures**, Oxford, Oxford University Press, 1996

_____. **Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

_____, **Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity**. Oxford: Oxford University Press, 2007

_____; Boulden. Jane, (ed) **International Approaches to Governing Ethnic Diversity**, Oxford, Oxford University Press, 2014

KYMLICKA, Will; NORMAN, Wayne. **CITIZENSHIP IN DIVERSE SOCIETIES**, Oxford, Oxford University Press, 2000

KOSKENNIEMI, Martii. **From Apology to Utopia: The Structure of International Legal Argument**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007

LABORDE, Cecile. **Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy**, Oxford, Oxford University Press, 2008

LABORDE, Cecile et MAYNOR, John (Ed). **republicanism and political theory**, Oxford, Blackwell Publishing, 2008

LEMKIN, Raphael. **Axis rule in Europe occupied: laws of occupation – analyses of government – proposals for redress**, Washington, Canegie Endowment for Internacional Peace, 1944

LENIN, V.I. **What is to be done?** Manchester, Panther Books, 1970.

LEONTSINI, Eleni, **The appropriation of Aristotle in the liberal-communitarian debate**, University of Glasgow, 2002

LERNER, Nathan. **Group Rights and Discrimination in International Law**, Dordrecht/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1991

LEVEY, Geoffrey Brahm (ed). **Political Theory and Australian Multiculturalism**, New York; Oxford: Berghahn Books, 2008

LEVINSON, Meira. **The Demands of Liberal Education**, Oxford, Oxford University Press, 1999

LEVY, Jacob T. **The Multiculturalism of Fear**, Oxford: Oxford University Press, 2000

LIDEN, Anthony Simon. **Reasonably Radical: Deiberative Liberalism and the Politics of Identity**, New York, Cornell University Press, 2001

LINTON, R. (ed). **The Science of a man in the world crisis**, New York, Columbia University Press, 1945

LUKES, S. **Individualism**, Oxford, Oxford University Press, 1973

LYMAN, Michael Freeden; SARGENT, Tower, Stears, Marc (ed.). **Oxford Handbook of Political Ideologies**, Oxford, Oxford University Press, 2013

MACCORMICK, Neil. **Nation and Nationalism, Legal Right And Social Democracy**, Oxford, Clarendon Press, 1982

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue, Notre Dame**, University Notre Dame Press, 1981

MACKLEM, Patrick. **Minority Rights in International Law**, Legal Studies Research Series, n 08-19, 2008

MANENT, Pierre. **An Intellectual History of Liberalism**, Princeton, Princeton University Press, 1995

MANN, Michael. **The Sources of Social Power Vol. 2: The rise of classes and Nation-States**, 1760-1914, Cambridge, Cambridge University Press, 2012

_____ (Ed), **The Rise and Decline of Nation State**, Oxford, Blackwell, 1990.

MARX, Karl et FRIEDRICH ENGELS. **Manifest of the Communist party**, by K. Marx and F. Engels (transl. Samuel Moore) · Authorized tr. (by S. Moore) ed. and an notated by F. Engels, 1888

MAYOR, John. **Republicanism in the Modern World**, Cambridge, Polity Press, 2005

MCKIM, Robert; MCMAHAN, Jeff. **The Morality of Nationalism**, Oxford: OUP, 1997

MILLER, David. **On Nationality**, Oxford, Oxford University Press, 1995

_____, **Citizenship and National Identity**, Cambridge, Polity, 2000

_____, *Justice for Earthlings: Essays in Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013

MILLER, David and WALZER, Michael (Ed). **Pluralism, Justice and Equality**, Oxford, Oxford University Press, 1995

MOECKLI D., Shah, S.; SIVAKUMARAN, S. (Ed). **International Human Rights law**, Oxford, Oxford University Press, 2010

MODOOD, Tariq. **Multicultural Politics: Racism, Ethnicity and Muslims in Britain**, Edinburgh University Press, 2005

_____, *Multiculturalism: a civic idea*, Cambridge, Polity Press, 2007

MULHAL, Stephen; SWIFF, Adam. **Liberals and Communitarians**, Oxford, Blackwell Publishing, 2007

NUSSBAUM, Martha C. **Frontiers of Justice**, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

MURPHY, Michael. **Multiculturalism: A critical introduction**, London, Routledge, 2012

NEDELSKY, Jennifer. **Private Property and the Limits of American Constitutionalism: The Madisonian Framework and Its Legacy**, Chicago, University of Chicago Press, 1994

OKIN, Susan. **Is Multiculturalism Bad for Women?** Princeton, Princeton University Press, 1999

PAREKH, Bhikhu. **Rethinking Multiculturalism**, Palgrave Macmillan, 2006

PETERSON, Grethe (ed). **The Tanner Lectures On Human Values**, Vol 13, Salt Lake City, University Of Utah Press, 199

PETTIT, Philip. **Republicanism: A Theory of Freedom and Government**, Oxford, Oxford University Press, 2010,

_____, Just Freedom: a moral compass for a complex world, New York, WW Northon&Company, 2014

_____, The Robust Demands of doing Good: an Ethics of Attachment Virtue and Respect, Oxford, Oxford University Press, 2015

PINKARD, Terry. **German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism**, Cambridge University Press, 2002

PHILLIPS, Anne. **The politics of Presence**. Oxford: OUP, 1995

_____, Multiculturalism without Culture, Princeton, Princeton University Press, 2007,

PHILLIPS, Anne; HONIG, Bonnie et DRYZEK, Jonh. **The Oxford Handbook Of Political Theory**, Oxford, Oxford University Press, 2008

RYAN, Alan. **On Politics**, London, Penguin Books, 2013

RAZ, Joseph. **The Morality of Freedom**, Oxford, Oxford University Press, 1986

_____, Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics, Oxford, Clarendon, 1994

RAWLS, John. **A theory of Justice**, Oxford, Oxford university press, 1971

_____, *Justice as Fairness: A Restatement*, New York, Belknap Press, 2001

ROSEMBLUM, Nancy (ed). **Liberalism and The Moral Life**, Cambridge, Harvard University Press, 1989

ROSENFELD, Michel. **The identity of the constitutional Subject: Selfhood, Citizenship**, Culture and Community, London, Routledge, 2010

ROSENFELD, Michel et SAJÓ, András (ed). **The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law**, Oxford, Oxford University Press, 2013

SAJÓ, András; UITZ, Renata (ed). **Constitutional Topography: Values and Constitutions**, Eleven International Publishing, 2010

SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**, Cambridge, Cambridge University Press, 1982

_____, *Liberalism and Its Critics*, New York, New York University Press, 1984

_____, *Democracy's Discontent*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

SCHERMERHORN, R.A., Comparative. **Ethnic Relations**, Nova York, Random House, 1970

SEPÚLVEDA, César. **The reform of the Charter of the Organization of American States**, Recueil des cours, Volume 137, 1972

SHABANI, Omid Payrow (ed). **Multiculturalism and Law**, U. Wales Press, 2007.

SHACHAR, Ayelet. **Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights**
Cambridge, Cambridge University Press, 2001

SHER, George. **Beyond Neutrality**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997

SIEDER, Rachel. **Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy**, New York, Palgrave Macmillan, 2002

SKED, Alan. **The decline and fall of the Habsburg Empire, 1815-1918**, London, Routledge, 2001

SKRENTNY, John David. **The Minority Rights Revolution**, Harvard, Harvard University Press, 2004

SMITH, A.D.. **Theories of Nationalism**, London, Duckworth, 1972

SPINNER-HALEV, Jeff. **Surviving Diversity: religion and democratic citizenship**. Baltimore, John Hopkins University Press, 2000.

SPENCER, Sarah (ed.). **The Politics of Migration: Managing Opportunity, Conflict and Change**, Oxford, Blackwell, 2003

SKINNER, Quentin. **Visions of Politics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2002

SKINNER, Quentin. **Liberty before Liberalism**, Cambridge, Cambridge University Press, 2010

_____Hent Kalmo (ed) **Sovereignty in Fragments: The past, Present and Future of a Contested Concept**, Cambridge, Cambridge university Press, 2013

SONG, Sarah. **Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism** Cambridge, Cambridge University Press, 2007

SUNSTEIN, Cass. **Legal Reasoning and Political Conflicts**, Oxford, Oxford University Press, 1996

_____, **Free Markets and Social Justice**, Oxford, Oxford University Press, 1997.

SYPNOWICH, Christine. **The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen**, Oxford, Oxford University Press, 2006

TAMIR, Yael. **Liberal Nationalism**, Princeton, Princeton University Press, 1993

TAYLOR, Charles. **Hegel**, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

_____, **Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985

TÉSON, Fernando R.. **A Philosophy of International Law**, Oxford, Westview Press, 1998

TILLY, Charles. **The formation of National States in Western Europe**, Princeton, Princeton University Press, 1975

TOMUSCHAT, Christian. **International law: ensuring the survival of mankind on the eve of a new century: general course on public international law**, Recueil des cours, Volume 281, 1999

THORNBERRY, Patrick. **International Law and the Rights of Minorities**, Oxford, Clarendon Press. 1991

TULLY, James. **Strange Multiplicity: Constitutionalism in an age of diversity**, Cambridge University Press, 1995

TUSHNET, Mark. **Taking the Constitution Away from the Courts**, Princeton, Princeton University Press, 2000

TYLOR, Edward B.. **Primitive Culture**, London, John Murray, 1871

VERWILGHEN, Michel. **Conflits de nationalités: plurinationalité et apatridie**, Recueil des Cours, Volume 277, 1999

VINCENT, Andrew (ed). **Political Theory: Tradition, Diversity and Ideology**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997

VUKAS, Budislav. **States, peoples and minorities**, Recueil des cours, Volume 231, 1991

ZALTA, Edward (ed). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2011

ZEMANEL, Karl. **The legal foundations of the international system: general course on public international law**, Recueil des Cours, Volume 266, 1997

YEE, Sienho et MORIN, Jacques-Yvan. **Multiculturalism and International Law**, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2009

YOUNG, Donald. **American Minority Peoples: A Study in Racial and Cultural Conflicts in the United States**, New York, 1932

WAGLEY, C.; M. HARRIS. **Minorities in the New World**, New York, Columbia University Press, 1967

WALZER, Michael. **Politics of Ethnicity**, Cambridge, Harvard University Press, 1980

_____, (ed), **The Politics of Pluralism**. Cambridge, Harvard University Press, 1982

_____, On toleration, New Havem, Yale University Press, 1997

WALLERSTEIN, Immanuel. **The Modern World-System I – Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century**, Berkley, University of California Press, 2011

WATTS, Ronald L.; BROWN, Douglas M. (eds). **Options for a New Canada**, Toronto, University of Toronto Press, 2001

WELLER, M. (ed). **Universal Minority Rigths: a commentary on the jurisprudence of international courts and traty bodies**, Oxford, Oxford University Press, 2007

WELLER, M.; MORAWA, A.. **Mechanisms for the implementation of minority rigths**, Council of Europe Publicshing, 2004

WESTLAKE, John. **Chapters on the principles of International law**, Cambridge, 1910

WILLIAMS, Colin, (ed.). **Language and Governance**, Cardiff, Universityof Wales Press, 2007

WOODARD, Colin. **American Nations: A History of the Eleven Rival Regional Cultures of North America**, New York, Penguin Books, 2012

WOLFF, Richard D.; RESNICK, Stephen A. **Contending Economic Theories: Neoclassical, Keynesian, and Marxian**, Cambridge, The MIT Press, 2012

ARTICLES EN ANGLAIS

AFFELDT, Steven G.. **The Force of Freedom: Rousseau on Forcing to Be Free**, Political Theory, vol 27, nº3, 1999, p. 299-333

AGGELEN, Johannes van. **Developing a Universal Juridical Conscience: Trindade Offers a viable agenda for 21st Century**, Case Estern Reserve Journal of International Law, vol 37, nº1, 2005

AMERSFOORT, Hans van. **Minority as a sociological concept**, Ethnic and Racial Studies, Vol 1, n.2, 1978

ANDERSON, E. **Whats is the point of Equality**, Ethics, 99, vol 2, 1999

BARRINGYON, Lowell W.. **"Nation" and "Nationalism": The Misuse of Key Concepts In: Political Science and Politics**, Vol. 30, No. 4, 1997.

BRICKER, David C.. **Autonomy and Culture: Will Kymlicka on Cultural Minority Rights**, The Southern Journal of Philosophy Volume 36, Issue 1, 1998

BYRAM, Michael. **Multicultural Societies**, Pluricultural People and the Project of Intercultural Education, Council of Europe Publishing, 2000

CHOUDHRY, Sujit. **National Minorities and Ethnic Immigrants: Liberalism's Political Sociology**. Journal of Political Philosophy, 2002, vol. 10/1

CARTER, Antony. **Liberalism's Dangerous Supplements: Medieval Ghosts of International Law**, Michigan Journal Of International Law, nº13, 1991

DIXON, Rosalind. **Amending Constitutiong Identi**y, Public Law and Legal Theory Working Papers nº 332, 2010

DONDERS, Yvonne. **Do cultural diversity and human rights make a good match**, International Social Science Journal, nº61, 2010

DUNCAN, Christopher M. **Review of The Myth of Liberal Individualism by Colin Bird**, The Journal of Politics, Vol. 62, No. 3, Aug., 2000

DWORKIN, Ronald. **What is Equality? Part I: Equality of Welfare; Part II Equality of Resources**, Philosophy and Public Affairs, 10, vol 03, 1981

_____, A New Philosophy for International Law, Philosophy & Public Affairs 41, no. 1, 2013

FUGA, Artan. **Multiculturalism in France: Evolutions and Challenges**, Eurosphere online workig paper series, nº 12, 2008

JENNINGS, Jeremy. **Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in contemporany France**, British Journal of Political Science, Vol.30, no. 4,2000

GIL-BALOTE, Maria-Teresa, **Protection of Refugee sunder the Common European Asylum System: The Establishment of a European Jurisdiction for Asylum Purposes and Compliance with International Refugee and Human Rights Law**, Cuadernos Europeos de Deusto, Vol. 36, pp. 153-182, March 2007

GLEASON, Philip. **Minorities (Almost) All: The Minority Concept in American Social Thought**, American Quarterly, Vol. 43, No. 3, 1991. pp.393

GOODHART, Michael. **Origins and Universality in the Human Rigths debates: Cultural Essentialism and the Challenge of Globalization**, Human Rights Quartely, nº 25,2003

GROSS, Michael. **Indian Control for Quality Indian Education In: North Dakota Law Review**, nº 49, vol 02, 1973

HANEY C., Banks, C; ZIMBARDO, P., **Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison**, International Journal of Criminology and Penology, 1973

HENNETTE-VAUCHEZ, Stéphanie. **When ambivalence enables prevalence: leads for explaining recent Western legal orders' infatuation for the human dignity principle**

Legal Ethics, vol. 10, n°2, 2007

_____, A Human Dignitas ? The Contemporary Principle of Human Dignity As a Mere Reappraisal of an Ancient Legal Concept, International Journal of Constitutional Law vol. 9, No 1, 2011

JORDAN, Bill; DÜVELL, Franck. **Migration: the boundaries of equality and justice**, Refugee Survey Quarterly, vol 23. n° 3, 2004

KONO, Toshiyuki; VAN UYTSEL, Steven (ed). **The Convention on the promotion and protection of diversity of Cultural Expressions**, Cambridge, Intersentia Publishing Ltd, 2012

KYMLICKA, Will. **Rawls on Teleology and Deontology**, In: Philosophy & Public Affairs, Vol. 17/3, 1988.

_____, Liberal Individualism and Liberal Neutrality, Ethis, vol 99, n. 4, 1989

_____, Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst, Constellations, Volume 4, Issue 1, 1997

_____, Education for Citizenship, Political Science Series No. 40, Institute for Advanced Studies, Vienna, 1997

_____, Multicultural states and intercultural citizens, Theory and Research in Education, 2003

_____, Identity Politics in Multination States, Venice Commission State Consolidation and National Identity Council of Europe Publishing, Strasbourg, Science and Technique of Democracy Series, n° 38, 2005

_____, National Cultural Autonomy and International Minority Rights Norms, Ethnopolitics, vol 6, n° 3, 2007

_____, Categorizing Groups, Categorizing States: Theorizing Minority Rights in a World of Deep Diversity, Ethics & International Affairs, 2010

_____, The rise and fall of multiculturalism? New debates on inclusion and accommodation in diverse societies, International Social Science Journal Volume 61, Issue 199, pages 97–112, March 2010

_____, Multiculturalism: Success, failure, and the future. Washington, DC: Migration Policy Institute, 2012

KUKATHAS, Chandran. "**The Rights of Minority Cultures**", Political Theory, Vol. 20/1, 1992;

_____ "Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka", Political Theory, Vol. 20/4, 1992

LABORDE, Cecile. **The culture(s) of the republic: Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought**, Political Theory, vol 29, n°5, 2001

_____, On republican toleration, Constellations, vol.9, n°2, 2002

_____, From Constitutional to Civic Patriotism, British Journal of Political Science, vol. 32, 2002

LEVINSON, Meira. **Liberalism versus Democracy?** Schooling Private Citizens in the Public Sphere, British Journal of Political Science, 27, 1997

MANENT, Pierre. **The Crisis of Liberalism**, Journal of Democracy, Vol. 25, Issue 1

MCDONALD, Michael. **Liberalism, Community, and Culture**, University of Toronto Law Journal, 42, 1992

MACKLEM, Patrick. Minority Rights in International Law, Legal Studies Research Series, nº08-19, University of Toronto Faculty of Law, 2008

MARGALIT, Avishai et HALBERTAL, Moshe. **Liberalism and the Right to Culture**, Social Research, nº 61

MOON, J. Donald. **Liberalism, Autonomy, and Moral Pluralism**, Political Theory, Vol. 31, No. 1, 2003

MURPHY, Michael. **"The Limits of Culture in the Politics of Self-Determination."** Ethnicities, vol 3, 1, 2001

OKIN, Susan. **Feminism and Multiculturalism: Some Tensions**, Ethics, Vol. 108/4, 1998

PANAYI, Panikos. **The Evolution of Multiculturalism in Britain and Germany: An Historical Survey In: Journal of Multilingual and Multicultural Development**, Volume 25, Issue 5-6, 2004

PARENS, Joshua. **Multiculturalism and the Problem of Particularism**, American Political Science Review, vol 88, nº1, 1994

PATTEN, Alain. **Liberal Neutrality: a reinterpretation and defense**, The Journal of Political Philosophy: volume 20, number 3, 2012

PETRIČUŠIĆ, Antonija. **The Rights of Minorities in International Law: Tracing Developments in Normative Arrangements of International Organizations**, Croatian International Relations Review, Vol. XI No.38/39 2005

PHILIP, Pettit. **Negative Liberty, Liberal and Republican**, European Journal of Philosophy, Vol 1, N°1, 1993,

_____, The Tree of Liberty. Republicanism: American, French and Irish, Field Day Review, 2005

POST, Robert. **The Supreme Court, 2002 term-Forward: Fashioning the Legal Constitution: Culture, Courts and Law**, Harvard Law Review, 8, 117, 2003

RAZ, Joseph. **Multiculturalism**, Ratio Juris, vol. 11, n°3, 1998

_____, The role of Well Being, In: Philosophical Perspectives Vol. 18, 2004

Sher, George, Review of The Myth of Liberal Individualism by Colin Bird, Mind, New Series, Vol. 110, No. 437, 2001

_____, Why the State?, King's College London Law School Research Paper No. 2014-38, 2014.

SCHEFFLER, Samuel. **Immigration and The Significance of Culture**, Philosophy and Public Affairs, vol. 35, Issue 2, 2007

SMITH, M.G., **Some problems with minority concepts and a solution**, Ethnic and Racial Studies, Volume 10, Issue 4, 1987

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Building Intercultural Citizenship through Education: a human rights approach**, European Journal of Education, Vol. 43, No. 2, 2008

TAYLOR, Charles. **Can Liberalism Be Communitarian?** Critical Review, vol. 8, n. 2, 1996

THEIL, Stefan. **Constitutions as culture: Two insights from Peter Häberle's "The rationale of constitutions from a cultural science viewpoint"** U.K. Const. L. Blog, 2015

TRIBE, Laurence H., **A Constitution We Are Amending: In Defense of a Restrained Judicial Role**, Harvard Law Review, Vol. 97, No. 2, 1983

TUSHNET, Mark. **How Do Constitutions Constitute Constitutional Identity?**, International Journal of Constitutional Law, Vol. 8 No. 3, 2010

VAN DYKE, Vernon. **The individual, the state**, and the ethnic Communities in Political Theory. World Politics, vol 29, nº 3, 1977

ZULEEG, Manfred. **What holds a Nation Together?**, The American Journal of Comparative Law, n45, 1997

WALDRON, Jeremy. **Autonomy and Perfectionism in Raz's Morality of Freedom**, Southern California Law Review, 62, nº04, 1982

_____, **Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative**, University of Michigan Journal of Law Reform, Vol. 25, n. 3, 1992

_____, **What is Cosmopolitan?**, The Journal of Political Philosophy, vol 8, number 2, 2000

WALLERSTEIN, Immanuel. **From Feudalism to Capitalism: Transition or Transitions?**, Social Forces, Vol. 55, No. 2 (Dec., 1976), pp. 273-283

WALZER, Michael. **Education, Democratic Citizenship and Multiculturalism**, Journal of Philosophy of Education, Vol. 29, No. 2, 1995

WILLIAMS, Melissa. **Justice Towards Groups: Political not Juridical**, Political Theory. vol. 23/1, 1995

Wood, Allen et SONGSUK, Susan Hahn, eds. **The Cambridge History of Nineteenth Century Philosophy**, Cambridge University Press, Forthcoming; NYU School of Law, Public Law Research Paper No. 09-38

OUVRAGES EN ESPAGNOL

ARIZA, Santiago Sastre. **Coecoa jurídica positivista y neoconstitucionalismo**, Madrid, McGraw, 1999

BARTOLOMÉ M.; BARABAS, A. (et. al.). **Autonomías étnicas y Estados Nacionales**, México, Conaculta, 1998

CARBONELL, Miguel (ed). **Neoconstitucionalismo(s)**, Madrid, Trotta, 2003,

GARAVITO, César Rodríguez(ed.), **El derecho en América Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI**, México, Siglo Veintiuno Editores S.A, 2011

GARGARELLA, Roberto. **Las teorías de La justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política**. Barcelona: Paidós, 1999

KYMLICKA, Will. **La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía**, Barcelona, Ediciones Paidós, 2003

MALDONADO, Daniel Bonilla. **La constitución multicultural**, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2006

MONCAYO, Hector Leon. **Reflexiones sobre el constitucionalismo alternativo en América Latina**, cópia.

SCHNEIDER, Hans Peter. **La Constitución – Función y Estructura in Democracia y Constitución**, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991

SOUSA SANTOS, Boaventura de, **Réfundación del Estado en América Latina**, Perspectivas desde uma epistemologia del Sur, La paz, Plural Editores, 2010

STERN, Klaus. **Derecho del Estado de La Republica federal Alemanha**, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987

ARTICLES EN ESPAGNOL

BOGDANDY, Armin von. **Identidad Constitucional Exploración de un Fenónemo Ambiguo com ocasión de la política de identidade europea de lege lata y lege ferenda**, Revista Española de Derecho Constitucionall, n. 75, 2005

CHAMPEIL-DESPLATS, Véronique. **Los derechos culturales como derechos fundamentales**. Revista Electronica Iberoamericana , Volumen 4 - Número 1 (Enero-Junio 2010).

Cossío, José Ramón. **Constitucionalismo Y Multiculturalismo**, Isonomia, nº12, 2000

DIAZ C.; Salvador, A MORENO (Ed). **El glossário de términos útiles para el análisis y estudio del Espacio Iberoamericano de Cooperación e Integración: comercio, cultura y Desarrollo**, Madrid, Marcial Pons, 2010

GARGARELLA, Roberto. **El período fundacional del constitucionalismo sudamericano (1810-1860)**, Desarrollo Económico, ed. 43, vol 170, 2003

_____, Los presupuestos de la constitución. Igualdad y democracia, Fragmento del borrador del libro “200 años de Constitucionalismo en América Latina”, 2011

PASTOR, Roberto Viciano; Dalmau, Rubén Martínez. **Necesidad y Oportunidad en El proyecto Venezolano de Reforma Constitucional**. Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales, vol. 14, nº 2, 2008

_____, Se puede hablar de un nuevo constitucionalismo latinoamericano como corriente doctrinal sistematizada? Cópia, p. 06. <<http://www.juridicas.unam.mx/wcc/ponencias/13/245.pdf>>, acesso em 03 de julho de 2012