

# LE CEDAR (COMMUNITIES ENGAGING DIFFERENCE AND RELIGION)<sup>1</sup> :

## UNE MÉTHODOLOGIE POUR UN VÉCU DANS LA DIFFÉRENCE

### L'inconfort social comme source de connaissance

**Rahel Wasserfall<sup>2</sup>**

- 
1. Le CEDAR est une organisation non gouvernementale. Pour en savoir plus : [www.CEDARnetwork.org](http://www.CEDARnetwork.org)
  2. Director of Evaluation and Training, CEDAR – Communities Engaging with Difference and Religion ; Resident Scholar, Brandeis Women's Studies Research Center, Brandeis University ; Certified Iyengar Yoga Teacher.

L'idée de base du CEDAR est que les différences sont inhérentes à notre vie sociale. L'une des différences qui rendent la vie en groupe particulièrement difficile, aujourd'hui comme par le passé, est la différence de religion. Son importance touche tous les aspects de notre vie en commun – cela va de la légalité des rites d'abattage et de la composition des menus scolaires aux lois régissant la répartition des terrains municipaux où l'on peut construire une mosquée, jusqu'aux dates des examens dans l'Éducation nationale, par exemple. Ces difficultés posent la question de l'importance publique de ce que beaucoup considèrent comme une chose privée, lorsque des minorités (juives et musulmanes, par exemple) revendiquent leurs besoins religieux dans la sphère publique. Elles mettent en lumière les réticences de la République face aux demandes communautaires des Français de religion juive et musulmane<sup>1</sup>.

D'après le CEDAR, vivre avec ces différences exige une approche nouvelle. Pour vivre ensemble, il ne faut pas commencer par chercher le terrain d'entente que nous avons en commun en niant, banalisant ou privatisant la différence.

S'il faut penser des solutions possibles, nous devons d'abord nous heurter à ces différences et aux conflits qu'elles suscitent lorsqu'elles sont revendiquées. Depuis une quinzaine d'années, le CEDAR a développé une pédagogie de rencontre entre personnes de religions différentes et a mis en place un support en petits groupes où les participants font l'expérience personnelle et communautaire de ces différences. Les premiers groupes étaient centrés sur la religion ; mais, depuis, nous nous sommes rendu compte que la pauvreté, l'appartenance sexuelle, et maintenant la condition de réfugié, sont des catégories de différences centrales dans certains contextes. Dans ces groupes, nous travaillons à rencontrer ce qu'en général nous préférons occulter dans la vie de tous les jours.

Un des piliers de cette méthodologie est ce que nous nommons la pratique réflexive (*Reflective practice*)<sup>2</sup>, dont l'objectif est la prise de conscience des difficultés que l'on rencontre en vivant pendant quinze jours avec des gens de communautés ou de religions différentes des siennes. La pratique réflexive est un processus qui centre le regard sur la façon dont nous percevons la réalité sociale à travers et au cours de nos expériences. En tant

---

1. Cf. Noëlie Vialles, « Viandes rituelles », in *À Croire et à manger. Religions et alimentation*, eds Aida-Kanafi-Zahar, Séverine Mathieu et Sophie Nizard, Paris, L'Harmattan, 2007 ; Pierre Birnbaum, *La République et le cochon*, Paris, Seuil, 2013.

2. Cf. Adam B. Seligman, Rahel Wasserfall, David Montgomery, *Living with Difference: How to build Community in a divided World*, University of California Press, 2015.

qu'acteurs sociaux, nous sommes pris dans des réseaux de compréhension, mais aussi dans des catégories mentales et des hypothèses théoriques. Ces hypothèses viennent d'expériences passées et des théories que nous avons sur ces expériences. La pratique réflexive nous permet de prendre conscience de nos rôles sociaux et de nos attentes vis-à-vis des autres, des étrangers.

Notre programme pratique une rencontre de la différence sans l'effacer. Pour y accéder, nous avons créé des structures temporaires qui nous permettent de réfléchir sur nos expériences de la différence, au plus près possible de leur vécu, tout en gardant à l'esprit leur contexte historique et social. Nous avons mis au point trois dispositifs qui structurent le temps que nous passons dans le groupe. Nous les dénommons des « systèmes d'activités » ou des « champs d'activités ». Ces structures temporaires sont la déconstruction<sup>3</sup>, la facilitation en petits groupes<sup>4</sup> et l'apprentissage expérientiel. Le programme est conçu de telle sorte que chaque jour nous passons d'un champ d'activités à l'autre,

3. Prise en ce sens, la déconstruction correspond au « decoding » formulé par Paulo Freire dans son livre *Pedagogy of the Oppressed*, 2000, trad. Myra Bergman Ramos (New York, Bloomsbury, pp. 110-118).

4. Les groupes de facilitation sont des petits groupes de travail de cinq à six personnes qui se retrouvent tous les deux jours pour travailler ensemble sur des questions posées au groupe par les organisateurs. Ces questions concernent généralement l'appartenance collective des individus. Après avoir demandé si les uns et les autres se considèrent comme faisant partie d'une communauté quelconque, on demande, par exemple, si quelqu'un s'est déjà senti mal à l'aise ou exclu dans son groupe d'appartenance. Le but de ces questions est de permettre à chacun de faire le lien entre sa propre expérience de vie et le sujet dont le groupe discute. Le temps passé ensemble est structuré de telle façon que personne ne monopolise la parole, chacun ne pouvant prendre la parole que pendant un laps de temps déterminé. On apprend à être à l'écoute de l'expérience des autres et à partager la sienne. Voir en annexe le type de questions posées dans les groupes de facilitation.

le mouvement des participants devant être à la fois structuré et fluide, ce qui leur permet de réfléchir au plus près de l'acte ou de l'événement qui a peut-être suscité des difficultés chez eux. Les champs d'activités deviennent un champ de pratique où nous nous heurtons à nos sensations d'inconfort, à nos difficultés à rencontrer des différences reven- diquées qui nous gênent.

La pratique combinée de ces trois champs d'activités nous permet de transformer cet inconfort en source de connaissance. Elle aide à renconter la différence provenant de la vie sociale, sans la banaliser ou la nier, tout en essayant de l'intégrer dans notre nouvelle vision de la place de la différence dans nos vies. En plus de cette méthode réflexive, nous proposons des conférences présentées par des experts sur les questions qui nous intéressent dans tel ou tel programme. En Ouganda, par exemple, comme nous débattions de la place des réfugiés dans la société, on est venu nous parler des conflits régionaux qui sont catalyseurs de l'afflux des réfugiés dans ce pays.

Au CEDAR nous ne favorisons pas le mode purement cognitif de la connaissance, mais la formation passe par des visites dans divers lieux religieux, par du travail en groupe, et par le fait même de passer tout son temps pendant quinze jours avec des collègues très différents tant par la religion que par l'origine géographique ou l'identité sexuelle<sup>5</sup>. Nous essayons de créer des groupes où nous maximisons les différences.

5. Dans cet article je me penche sur la différence religieuse, mais nous avons eu aussi à faire face aux différences d'identité sexuelle. Voir Adam B. Seligman, Rahel R. Wasserfall, David W. Montgomery, *Living with Difference: How to Build Community in a Divided World*, University of California Press, 2015. Nous pensons que notre méthodologie de la découverte de ce qui gêne peut s'appliquer à d'autres différences que la religion.

Anthropologue chargée de la pratique de réflexion, je vais présenter quelques exemples de structures que nous avons mises en place et qui ont permis de résoudre un certain nombre de difficultés. Pour donner une idée de cette démarche, je vais maintenant présenter quelques exemples d'apprentissage expérientiel et de déconstruction<sup>6</sup>.

### **Le service du vendredi soir à Bursa (Turquie) en 2007**

Ce vendredi-là nous étions dix juifs à nous réunir pour faire entrer le shabbat. Nous avions aussi invité d'autres membres du groupe, et quelques musulmans et chrétiens étaient venus en spectateurs. Notre petit groupe de juifs n'avait pas assez d'hommes pour faire un quorum nécessaire pour un service religieux à la manière orthodoxe. Il fallait compter toutes les femmes juives pour y arriver. Pour le seul homme orthodoxe du groupe, ce n'était évidemment pas une option. Mais pour la seule femme libérale du groupe, ce n'était pas une option non plus. Il lui était insupportable de ne pas être comptée dans le quorum – à Bursa, qui avait été la première capitale ottomane, qui fut autrefois un centre très important de vie juive, et qui aujourd'hui ne comporte plus qu'une petite minorité de juifs. Cette femme s'énerva et le ton s'enflamma. Dans la discussion qui s'ensuivit devant les participants musulmans, elle exprima sa frustration et refusa qu'on fasse intervenir un rituel où les femmes ne seraient pas comptées. De plus, ajouta-t-elle, notre groupe est censé travailler sur les manières de vivre sa différence, aussi comment est-il possible que, dans notre groupe restreint de juifs de différentes obédiences, nous soyons incapables de faire entrer le Shabbat en paix ? Le petit groupe discuta les différentes positions et les émo-

tions qui leur étaient attachées, et finit par trouver un compromis pour que tous puissent vivre à vif avec ce problème suscité par la réalité de nos différences. Un de nos hommes religieux, qui avait pour pratique de compter les femmes pour le quorum religieux, guida la prière. Il y inclut la prière (*Bare'hou*) qui n'est récitée dans la pratique orthodoxe que lorsqu'un quorum de 10 hommes est présent. L'acceptation du *Bare'hou* est proclamée par tous à haute voix, ce qui signifie que chacun, pour prier, accepte l'autorité du groupe lui-même. Pour que ce service rituel acquière une force publique, il fallait insérer le *Bare'hou* pour tous et toutes, les orthodoxes comme les autres. L'orthodoxe se laissa compter, et on ne sut jamais s'il avait répondu à haute voix à cet appel de prière où les femmes étaient comptées, car sa voix aurait de toute façon été noyée dans la réponse collective des autres. Nous avons expliqué à tous nos spectateurs non juifs que, de son point de vue orthodoxe, il avait trouvé un compromis. Cet homme laissa les autres le compter, mais pour lui, intérieurement et publiquement, ce rituel n'était pas un quorum. Cependant, le fait est que nous avions pu agir publiquement suivant le rituel sans nous soucier de l'intériorité de chacun. Pour le judaïsme, c'est cela qui compte : le rituel public et non les significations intimes des uns et des autres. La femme juive libérale fut satisfaite que la présence féminine ait été publiquement reconnue et elle a bien voulu vivre avec l'ambiguïté de la situation, dans laquelle on ne pouvait pas savoir si l'homme orthodoxe avait ou non reconnu cette action publique. Mais cela n'avait pas d'importance, car, de l'extérieur, ce service avait été public, et c'est cette ambiguïté qui avait permis à tous de surmonter leur conflit de base, au moins pour cette fois-là.

Il est intéressant de se demander si ce petit groupe de juifs très différents entre eux a pu accéder à ce compromis grâce à la présence des

6. Pour des raisons éthiques, je ne peux pas analyser publiquement des exemples tirés des groupes de facilitation.

spectateurs musulmans et chrétiens. En effet, la conversation avait été fascinante pour les musulmans. Ils ont exprimé leur surprise devant le fait que les juifs avaient consenti à avoir cette discussion devant eux. Ils racontèrent ensuite que ce même vendredi matin, alors qu'ils étaient allés à la *juma* (le service religieux public du vendredi à la mosquée) dans une mosquée locale, la seule femme du groupe, participante voilée, n'avait pas été acceptée à l'intérieur de la mosquée et qu'elle avait dû aller prier dehors.

L'apprentissage expérientiel nous concentre sur le moment présent. Ce processus est très différent d'une étude abstraite où nous n'avons pas à nous confronter à d'autres acteurs. Visionner le contexte de notre expérience est aussi important que le contenu de cette expérience. C'est dans ces moments où la vie interfère qu'un savoir essentiel est créé. Dans l'exemple de Bursa, l'homme orthodoxe ou la femme libérale avaient réussi à accorder un crédit moral à l'autre, ou au moins à vivre dans une ambiguïté qui permette de trouver une issue à leurs différences, à leur désaccord sur un point précis de la liturgie juive. Dans la pratique du programme, nous expérimentons avec nos limites, celles de nos coreligionnaires ainsi que celles qui appartiennent à d'autres traditions religieuses. C'est en faisant ensemble, en expérimentant des rituels religieux avec ceux qui sont différents, ou comme dans le prochain exemple des chants dans un bus, que nous parvenons à restructurer notre vision de la réalité. À changer de registre et à mettre en suspens ce que nous prenons pour nos acquis.

### **Chanter dans le bus en Ouganda (2014)**

Le dimanche 14 décembre 2014, j'étais en Ouganda pour un programme de l'*Equator Peace Academy* (EPA). C'était la seconde fois

que nous organisions une structure en Ouganda. En décembre 2012, avec des collègues, nous avions monté un premier programme satellite du CEDAR. Le sujet de ce programme en 2014 était la place des réfugiés dans l'État ougandais.

Ce dimanche-là, il faisait très beau à Kampala, le soleil brillait sur un beau ciel bleu, et nous nous préparions à partir vers l'est du pays, pour visiter des camps de réfugiés. L'Ouganda est un pays d'Afrique de l'Est qui a reçu un nombre important de réfugiés venant des différents pays voisins en conflit, comme le Rwanda, le Burundi et le Soudan du Sud.

Avant de partir, notre groupe s'était retrouvé dans la petite église Saint Augustin au milieu de l'enceinte des bâtiments où nous logions à Kampala. Notre leader, un prêtre catholique, nous invita à le rejoindre dans la petite église ronde. Dans nos programmes nous avons l'habitude de demander aux participants d'observer les rituels de leurs collègues quand cela est possible, de les voir à l'œuvre dans leurs différents rôles. Je me souviens très bien de la première fois où je me suis rendu compte de mes préjugés à propos des chrétiens de notre groupe. J'avais beaucoup d'affinités avec un de nos collègues chrétiens, nous avions les mêmes réactions devant certaines choses et nous passions beaucoup de temps à nous raconter nos histoires personnelles. Lors d'une messe dominicale, ce collègue a accepté l'eucharistie. Cela a provoqué un malaise en moi, je pensais qu'accepter l'eucharistie témoignait d'une approche beaucoup plus traditionnelle que je ne l'avais imaginé. Comme je le voyais un peu comme moi, j'avais occulté sa différence religieuse ; mais en observant son acte religieux, je me suis rendu compte de notre différence centrale, et ma réaction m'a dévoilé ce que je prenais pour acquis et qui a volé en éclats. Je me suis rendu compte que l'on peut être libéral et tradi-

tionnel en même temps. J'avais été choquée de ma réaction de malaise devant cet acte de foi, car j'avais pensé : « comment est-il possible que cette personne si libérale soit si religieuse ? ». Pour moi, à ce moment-là, religion et libéralisme ne faisaient pas bon ménage.

Revenons à l'Ouganda. Nous étions un peu surpris et aussi contents de nous retrouver seulement entre collègues pour cette messe dominicale, car la semaine précédente nous avions été les invités d'une église charismatique de réfugiés congolais pentecôtistes à Kampala. C'était donc une nouvelle expérience de nous retrouver entre nous, une quinzaine de personnes d'obédiences religieuses diverses. En tant que juive et minoritaire dans ce groupe, j'étais touchée d'avoir à observer mes collègues dans leur ferveur religieuse. L'église Saint Augustin est petite, ronde, simple et belle. Elle est entourée de très beaux jardins. Une luminosité agréable pénétrait par les fenêtres et inondait les bancs.

Le groupe était composé d'une majorité de chrétiens (catholiques, pentecôtistes et presbytériens) avec une toute petite minorité composée d'un musulman, de deux juifs et de deux personnes s'identifiant comme laïques. Maximiano Ngabirano, le directeur du programme, appelé par certains Max, par d'autres Père et par d'autres encore professeur, entra dans l'église en tenue de cérémonie de prêtre catholique. Tous se levèrent. Le groupe de chrétiens s'était organisé en chorale et leurs hymnes joyeux retentirent dans l'église. Des voix claires accompagnées par une guitare remplirent l'espace de cette petite église de paroisse. Une atmosphère de paix enveloppa ce petit groupe dont les membres, une semaine auparavant, étaient de parfaits étrangers les uns pour les autres. Nous étions devenus une fratrie par notre exploration commune de la place des

réfugiés en Ouganda. Nous étions un groupe sympathique qui travaillait les différents registres du programme avec aisance. Il y avait un plaisir évident à être ensemble, et j'avais remarqué que certains passaient leur temps libre en compagnie de leurs collègues. L'atmosphère était vraiment joyeuse, professionnelle et sympathique.

Notre programme avait été conçu en deux phases. La première était une étude des réfugiés urbains dans la capitale, Kampala. La seconde phase, durant la seconde semaine, se penchait sur la question des réfugiés dans un contexte rural. C'est en fait dans la campagne ougandaise que se trouvent les camps de réfugiés les plus importants, c'est-à-dire la majorité des 500 000 personnes réfugiées en Ouganda.

Après ce service religieux, notre deuxième semaine commença par un voyage vers Mbarara, dans l'est du pays. Le voyage commença dans la bonne humeur. Sortir des rues congestionnées de Kampala prit du temps, mais dès que la campagne se précisa, notre leader, Max, encouragea les membres du groupe à prendre le micro et à chanter, ce que de nombreux collègues firent, chacun à son tour. Après un certain temps je me rendis compte que les chants étaient en fait tous des hymnes chrétiens et constituaient une sorte de continuation du service que nous venions de quitter. Cela ne semblait pas gêner la compagnie. Une heure plus tard nous nous sommes arrêtés à la ligne de l'équateur, sur le campus verdoyant de l'université *Uganda Martyrs University*, sponsor de notre programme. Lorsque nous reprîmes notre chemin, de très belles voix prirent la relève et chantèrent à nouveau des hymnes religieux chrétiens.

Un certain malaise s'installa alors parmi les personnes non chrétiennes du groupe. Deux d'entre nous semblaient s'être complètement reti-

rés de la situation avec des écouteurs dans les oreilles. Un autre regardait la campagne défiler et tournait le dos au groupe. Mon collègue Adam Seligman, un des organisateurs assis près de moi, me dit qu'il se sentait un peu en dehors du groupe, et la question se posa de savoir si ça ne serait pas une bonne idée de faire prendre conscience au groupe que la majorité chrétienne ne chantait que des hymnes religieux et que 20 % du groupe ne participait pas et s'était en fait mis de côté. Je me suis sentie très mal à l'aise. En tant que minorité, je voulais m'effacer et ne pas faire de vagues. Assumer mon statut minoritaire de juive dans un groupe à majorité chrétienne me semblait très difficile. Mon collègue, lui, se dit que c'était une occasion de discuter les rapports de la majorité et des minorités religieuses. Prendre conscience de nos actions en temps réel est le noyau de notre méthodologie, donc discuter ce malaise pourrait-il servir à apprendre à vivre avec les différences qui comptent pour les uns et les autres ? L'intervention en temps réel sur un sujet qui semble bénin, comme chanter, pourrait-elle tenir lieu de modèle de réflexion sur des sujets plus difficiles, comme les relations entre réfugiés et population ougandaise ? Cela était en fait le sujet de notre travail collectif. Pourrions-nous en temps réel explorer ensemble comment vivre nos différences religieuses dans un exemple a priori anodin ?

Mon collègue intervint, prit le micro et remarqua que toutes les chansons avaient été en fait des hymnes chrétiens. Il demanda comment la minorité vivait cette situation et comment la majorité vivait avec cette minorité dans ce bus et dans ce groupe très sympathique. Il expliqua que, en tant que minorité, nous avions participé au rituel religieux dans l'église avec plaisir. Dans l'église, la minorité et la majorité participaient à un programme commun qui, pour certains d'entre nous, était un acte religieux, mais pas pour les autres.

Nous, la minorité, avions une place, un rôle très défini face à cet acte religieux, tandis que dans le bus, ces chants spontanés pouvaient être vécus comme une sorte d'exclusion. En tant que non chrétiens nous étions exclus, nous ne pouvions pas participer à cette joie spontanée que chanter en groupe évoque. Comment ces chants, signe de joie, d'amitié et d'unité pouvaient-ils devenir un moyen d'exclusion vécu par la minorité ? Cette expérience que nous venions de vivre pointait les difficultés réelles à intégrer une minorité dans l'unité de la majorité. Comment se comporter dans un groupe composé de différentes religions ? Pouvions-nous explorer nos différences collectives tout en apprenant à vivre en groupe avec des personnes d'appartenances religieuses différentes, sans occulter ce qui est important pour chacun ?

Après cette intervention, notre seul membre musulman chanta une chanson en arabe, puis une jeune femme reprit le micro et recommença à chanter un hymne catholique, et ses coreligionnaires lui demandèrent d'arrêter. À partir de ce moment-là, personne ne reprit le micro, nous arrivâmes à notre destination peu de temps après.

Au cours de notre réunion d'organisateurs ce soir-là, cet incident fut discuté. Notre groupe de dirigeants était composé de cinq personnes : deux non-Ougandais et juifs, et trois locaux, deux catholiques et un protestant. Un des organisateurs locaux expliqua qu'il avait été conscient de la situation et avait espéré que les participants chrétiens eux-mêmes se rendraient compte que tous les chants étaient des hymnes et que certains parmi nous n'étaient pas chrétiens. Il avait espéré que le groupe prendrait conscience par lui-même et que les individus changeraient leur comportement. Pourquoi le groupe de chanteurs n'avait-il pas pensé à intégrer la minorité ? L'organisateur juif se demanda si son intervention n'avait pas été

trop dure et si elle n'avait pas agressé la majorité. Nous étions d'accord sur le fait que l'intention des chanteurs n'avait pas été d'exclure, mais qu'il y avait un manque de prise de conscience. Comment pouvaient-ils imaginer que leurs hymnes joyeux allaient créer des difficultés pour la minorité ? Cet incident méritait donc une discussion de groupe pour analyser les réactions des uns et des autres, car cela touchait au problème principal : est-il possible vivre les différences religieuses des uns sans exclure les autres ? Et si nous acceptons cette question, comment devons-nous nous comporter ?

### **La déconstruction dans le bus (15 déc. 2014)**

Comme nous faisions de longs trajets en bus, Max, qui dirigeait notre déconstruction journalière, posa ce problème au groupe dans le bus. Il lui demanda de réfléchir sur l'incident et surtout de se demander pourquoi, après l'intervention de Seligman, on avait arrêté de chanter. Plusieurs participants catholiques firent part de leur gêne. Ils avaient effectivement ressenti ces chants comme une continuation de la messe, et exprimèrent un sentiment d'impuissance, ne sachant pas comment rectifier et s'engager dans cette situation délicate, après en avoir pris conscience. Notre participant musulman expliqua que, comme il avait été le seul élève musulman dans une école catholique, il connaissait ces chants. Pour lui, minoritaire toute sa vie dans un milieu catholique, son statut minoritaire dans le bus n'avait pas posé problème. Ensuite, il avait été le seul à essayer de rectifier en chantant en arabe. Dans son esprit ces hymnes catholiques faisait partie de son passé culturel et ne correspondaient pas à un rituel religieux. La majorité, par contre, exprima un sentiment de perplexité, ils acceptaient que leurs chants avaient été une sorte de continuation de la messe et ne se sentaient pas agressés par l'intervention de notre collègue juif.

Ils ne savaient pas comment réagir, et étaient restés silencieux.

La discussion tourna autour de la difficulté pour la majorité de prendre conscience de la présence de la minorité et de la difficulté à trouver un moyen de l'intégrer. Comment, de leur point de vue, prendre conscience des besoins de cette minorité et de leur présence si cette dernière reste silencieuse ? Les cinq personnes minoritaires furent d'accord pour dire que participer à la messe était autre chose que ce long voyage accompagné d'hymnes religieux, ce qui avait été ressenti comme de trop. Chacun d'entre nous fut renvoyé à ses propres limites. Quelle était, dans cette situation, la responsabilité de la minorité envers la majorité, et celle de la majorité envers la minorité ? Quelqu'un dit qu'il lui avait été très difficile de prendre conscience des différentes identités dans le groupe, car la minorité restait silencieuse. Une des personnes, elle-même laïque, indiqua que c'était aussi à la minorité de se faire entendre, de s'exprimer et de créer un espace pour elle-même. Elle se posa la question de savoir pourquoi elle avait choisi de se retirer dans sa coquille et d'écouter sa musique personnelle. Une autre personne demanda pourquoi le groupe n'avait pas été ouvert à chanter du pop ou d'autres chansons non religieuses. Dès qu'elle s'était rendu compte que toutes les chansons étaient en fait des hymnes religieux, elle aussi avait préféré se retirer plutôt que d'intervenir, attendant que ça se passe. Se manifester en tant que minorité, et prendre la parole en tant que telle, est très difficile, ai-je moi-même remarqué. Le statut minoritaire peut créer de l'anxiété, surtout si ce statut a une histoire de vulnérabilité et de victimisation. Chacun de nous se rendit compte que nous apportions un bagage très lourd dans nos contacts avec les autres, un bagage émotionnel personnel, mais aussi collectif. Nous prîmes

conscience dans cette discussion de nos insécurités, de nos peurs collectives fondées ou non. Une autre personne considéra la difficulté d'inclure la minorité en temps réel, car les choses vont si vite et certaines réactions restent inconscientes dans un groupe comme le nôtre. L'intervention d'un membre du staff, minoritaire, rendit visibles les difficultés de la minorité. Le groupe avait cessé de chanter dès que les membres de la majorité eurent pris conscience de leur impact sur les membres minoritaires du groupe; un sentiment de confusion avait suivi cette prise de conscience et les membres de la majorité ne savaient plus comment se comporter, expliqua cette personne. Comment la majorité doit-elle se comporter devant les besoins de la minorité?

Une personne proposa que le groupe crée des procédures, des règles de comportement. Une autre exprima sa gratitude, car elle avait pris conscience de la façon dont elle occultait ses voisins réfugiés musulmans qui s'étaient installés dans son immeuble au Kenya. Elle ne s'était jamais demandé quels étaient leurs noms, d'où ils venaient et ce que cela leur faisait de vivre entourés de catholiques. Elle les voyait comme « les étrangers » et généralement elle n'engageait aucun dialogue avec ces personnes qui vivaient au-dessus de son appartement, dans une assez grande proximité. À la suite de cette conversation, elle s'interrogea sur la manière de se comporter avec des étrangers réfugiés dans sa « maison ».

Max expliqua qu'il était aussi important de comprendre ce que l'on perd quand la minorité s'installe parmi nous. Est-ce que le sentiment d'aisance, de confort que nous ressentons en tant que majorité est détruit dès qu'une minorité est présente et donc doit être incluse? La question est : que doit-on donner, mais aussi perdre pour être membre d'un groupe composé de diffé-

rences? Comment savoir quelles pratiques ne pas imposer aux autres?

Le débat à mon avis le plus important eut lieu entre les membres de la majorité chrétienne, composée exclusivement d'Africains, qui se posèrent la question de leur propre bagage culturel. Ils débattirent de la question de la création de nouvelles procédures pour accueillir les étrangers réfugiés en Ouganda. Quelles attitudes, quels comportements adopter en tant qu'Africains chrétiens face à des étrangers fuyant des situations dangereuses. Certains argumentèrent qu'ils disposaient de tous les outils nécessaires dans leur passé culturel pour rencontrer les étrangers et n'avaient pas besoin de créer de nouvelles procédures. Il s'avère, dirent-ils, que les Africains ont l'habitude de rencontrer des étrangers, qu'ils ont toujours vécu avec des étrangers parmi eux. La diversité linguistique sur le continent africain est bien connue, et même dans un pays comme l'Ouganda de 39 millions d'habitants et de 56 tribus, il y a 41 langues, la langue commune étant en fait l'anglais. Grâce à cette diversité tribale et linguistique, des codes spécifiques pour traiter les étrangers ont toujours fait partie de la culture et des réseaux sociaux.

Certains dans le groupe pensaient qu'après la colonisation, les Africains avaient adopté la vision colonialiste concernant la différence, basée sur l'importance de l'autonomie de l'individu. C'est-à-dire qu'aujourd'hui, leur sens de l'identité était basé sur les besoins de l'individu et pas sur ceux du groupe. D'après eux, cette attitude ne permet pas de vivre avec des étrangers dans la société et de les intégrer. Ils ont perdu la capacité de faire de la place aux groupes d'étrangers, l'importance nouvelle de l'individualisme étant contraire à leurs traditions.

Pour une personne comme Max, notre leader, lui-même prêtre catholique, le fait que l'on

ait chanté des hymnes catholiques en présence d'étrangers non catholiques résulte d'une telle déformation venue de l'hégémonie de l'autonomie de l'individu installée en Ouganda avec le colonialisme. À partir de l'expansion dans le groupe social d'un rapport individuel à la divinité, la religion catholique s'est présentée comme une religion vécue individuellement, le rapport à Dieu étant pour chacun un rapport intérieur. En chantant, même avec les autres, c'est son sens individuel du sacré que l'individu exprime. Par là, les Africains ont oublié leurs racines traditionnelles qui comprennent une sensibilité aux étrangers et une tentative de les intégrer sur un mode communautaire. L'approche communautaire n'est plus prise en considération, ce qui motive les gens est d'exprimer leurs propres désirs et leur besoin individuel de se rapprocher de Dieu, par exemple en chantant. Leur sens du sacré est personnel et n'a pas de sens communautaire. Dans le bus, les Africains ont oublié de regarder autour d'eux avant de décider quelles chansons on pouvait chanter. Max pense qu'ils ont oublié d'évaluer l'impact sur les autres de leurs chants, de leurs actions. En continuant à chanter ces chants religieux, la majorité dans ce groupe s'est exprimée sur un mode individuel et a attendu que les membres de la minorité se prennent en charge. Il s'agit d'une attente d'individu à individu, chacun pressentant ces besoins, sans aucun vécu de collectivité à collectivité. Personne ne s'est posé la question : « quel genre de chansons devrions-nous chanter dans ce groupe composé de catholiques, de protestants, de juifs et de musulmans ? ». Personne n'a essayé d'exprimer un « ensemble » et un sens de l'amitié avec les étrangers présents dans le bus, comme la tradition ougandaise le demande.

Au cours de cette discussion, Max, le directeur de l'EPA, développa l'idée selon laquelle les

outils nécessaires pour créer un groupe de différence se trouvaient dans la culture africaine et tribale. Il a intégré l'attitude communautaire dans le contexte moderne de l'individualité, de rigueur dans le rituel catholique, tout en proposant de vivre sur deux registres à la fois. Lui-même très religieux, le sacré s'exprime pour lui dans un rapport direct à Dieu, où son individualité a une place centrale. Mais il pense que lorsqu'un groupe n'est pas homogène, il faut se référer à un autre registre pour apprendre à intégrer la différence, à la vivre sans l'occulter.

Cet incident montre bien comment, en groupe, on peut utiliser le malaise éprouvé par certains, généralement des individus faisant partie de la minorité. Créer un espace où une discussion peut éclore va permettre aux uns et aux autres de découvrir comment vivre ensemble tout en étant différents dans des domaines importants comme celui de la religion. Le malaise et les difficultés de certains ont permis de prendre conscience de l'importance de ces différences sans les occulter. En déconstruisant l'impact des hymnes religieux catholiques chantés dans un groupe pluri-religieux, nous nous sommes rendu compte qu'il fallait d'autres modes relationnels pour créer une communauté composée de différences. Et c'est ensemble que les individus peuvent trouver des solutions pour vivre les différences dans le cas précis du groupe auquel ils participent.

### **Le symbole de la Colombe, Old Coventry (Angleterre, 2008)**

Debout dans la cathédrale Old Coventry, notre groupe de musulmans, juifs, chrétiens, sikhs et laïques était resté silencieux devant le symbole de la destruction et de la souffrance du peuple britannique pendant la Seconde Guerre mondiale. Partis de Birmingham ce matin-là, nous

nous étions arrêtés à Stratford-upon-Avon, lieu de naissance de William Shakespeare, une attraction touristique. Le groupe basé à Birmingham travaillait sur « La ville idéale : vivre ensemble autrement ». Birmingham est la deuxième grande ville d'Angleterre après Londres, et est composée d'une population ethnique très diversifiée. Stratford-upon-Avon, par contre, est une petite ville qui évoque le passé grandiose et la tradition théâtrale de l'Angleterre. Traverser ces trois sites dans la même journée fait prendre conscience de l'histoire riche et complexe et de la diversité ethnique de la vie contemporaine dans ce pays.

En visitant le nouveau bâtiment de la cathédrale accolée aux ruines, nous nous sommes heurtés à la puissance de l'histoire de l'Église anglicane. C'est aussi à ce moment que le groupe, au travers des ruines de la cathédrale de Coventry, a pris conscience de l'importance du récit universel pour l'Église anglicane. Notre guide, un jeune volontaire allemand, nous fit visiter la chapelle de l'unité, en forme d'étoile à six branches. Dans ce lieu où se tiennent des services œcuméniques, le plancher recouvert de mosaïques est incurvé comme une soucoupe et représente une colombe de la paix en son centre. La salle est construite de sorte qu'un objet projeté de la limite extérieure du plancher roule vers le centre. Notre guide expliqua que cette mosaïque symbolise l'espoir que toute l'humanité finira par vivre unie et en paix. Nous étions une trentaine de personnes dans la chapelle – parmi nous, des juifs avec des *kipot*, des musulmanes voilées et beaucoup de personnes de couleur. Notre guide nous distribua des balles de golf et nous demanda de les faire rouler vers le centre, dans un exercice qu'il nomma « l'unité de la paix ». Lorsque malheureusement une des balles ne roula pas comme prévu vers le centre, le guide, mine de rien, lui donna un coup de pied pour la faire parvenir là où

toutes les balles rejoignent la colombe de la paix.

J'ai quitté la chapelle en considérant l'image très forte de ce guide donnant un coup de pied à la balle rebelle tandis qu'il parlait de l'unité de l'humanité. Cette image, juxtaposée à l'image du temple sikh (*gudwara*) visité à Birmingham et à celle de la beauté médiévale de Stratford-upon-Avon, donna à cet acte une signification d'effacement désinvolte de cette soi-disant diversité que notre groupe représentait. Mes collègues juifs et musulmans avaient eu la même réaction et ce moment fut noté non seulement par les participants, mais par les organisateurs eux-mêmes. Le lendemain matin, notre hôte local, le vicaire de Birmingham, Toby Howarth (actuellement évêque de Bradford), décida d'utiliser cet exemple pour montrer comment l'Église anglicane traitait de la différence. Il expliqua que la colombe ne représente pas seulement la paix, comme nous avait dit notre guide, mais aussi la présence de Dieu à travers le Saint-Esprit. La colombe rappelle la Trinité, avec Jésus-Christ unifiant l'humanité dans l'amour de Dieu.

Quel était donc le concept d'unité présenté par notre guide dans la chapelle, demanda notre hôte ? Un débat s'installa dans le groupe et il fut clairement établi que cette unité était en fait une unité chrétienne, bien que notre guide l'ait présentée comme universelle. Son message comportait aussi l'idée que l'unité universelle serait possible au moment où toute l'humanité accepterait l'universalisme de Jésus et de son message de paix. Une autre question se présenta au groupe : est-ce que cette vision chrétienne de l'unité peut reconnaître la diversité de la vie contemporaine en Angleterre représentée par notre groupe ? Bien que nous fussions visiblement un groupe composé de personnes appartenant à différentes religions, notre guide avait présenté son récit chrétien sans prendre en considération les diffé-

rences évidentes dans la chapelle. C'est plutôt le geste d'effacer les différences qui avait été mis en évidence dans cet exercice. Le guide avait évoqué le credo d'unité chrétienne en effaçant tout signe de discorde, avec son coup de pied à la balle indocile.

Dans notre construction, nous avons discuté cette expérience de la chapelle. Elle questionnait l'unité prétendue, car en l'occurrence l'unité avait été symboliquement forcée. L'action du guide contrastait clairement avec son discours. Pour les chrétiens parmi nous, cet exemple signifiait le pouvoir central de l'Église anglicane et la force de son credo universel. Pour les musulmans et les juifs, il montra que leurs différences n'avaient pas été prises en considération, mais qu'au contraire elles étaient soumises au récit puissant de l'unité chrétienne.

Cette expérience dans la chapelle força les chrétiens comme les non-chrétiens à prendre conscience de leur place. Les minorités prirent conscience de leur singularité en tant que balle rebelle n'arrivant pas toute seule vers le symbole de paix, comme si seule l'acceptation de l'universalisme général leur permettait de s'intégrer dans le groupe. La majorité chrétienne se rendit compte de cette dissonance lorsqu'elle prit conscience que son credo d'unité dans le Christ, son sens de l'universalisme, n'était pas partagé par les minorités qui ne voulaient pas accepter Jésus comme leur sauveur et voulaient garder leurs différents mode de vie. Dans ces échanges, le groupe s'est rendu compte que le problème résidait à la fois dans l'effacement et dans la revendication de la minorité qui refuse d'être effacée. Comment donc peut-on vivre avec ces différentes visions et créer ensemble une société où nous vivons sur plusieurs registres? Cette prise de conscience est le premier pas dans la découverte de solutions.

Ces trois exemples montrent les aspects de notre pratique de vie avec la différence sans l'occulter. Ils indiquent que cette pratique nous mène à réfléchir ensemble sur les moments qui ont été les plus signifiants dans la vie du groupe, les moments qui ont créé pour certains des malaises et des difficultés, car leur identité collective n'avait pas trouvé sa place dans la communauté du groupe. Il faut certainement du courage pour exprimer un tel malaise, ou questionner ses propres partis pris ainsi que ceux des autres. Il est important de remarquer que cela est généralement possible dans la seconde partie du programme, après qu'une amitié s'est installée parmi nous.

Dans les trois cas présentés dans cet article, ces moments de malaise ont été suivis par une prise de conscience de certains et par un acte d'intervention pédagogique des organisateurs, à l'aide de cette activité que nous avons nommée la déconstruction. Après avoir conduit ces groupes pendant quinze ans, nous savons qu'une intervention habile est possible et peut aider le groupe à se rendre compte des outils nécessaires pour vivre les différences sans les occulter. En général, ces moments de déconstruction ont lieu chaque matin avant la première conférence. Mais lorsqu'un événement surgit dans le programme, nous sommes assez souples pour aborder le problème en temps réel, et en faire une pédagogie de groupe. Le groupe mène une réflexion collective sur un aspect personnel (le malaise) et le rattache aux points théoriques. Ce moment est donc à la fois intégratif et réflexif; c'est un mouvement de réflexion intellectuelle à partir d'un vécu individuel d'inconfort. Cela permet aux participants de se rendre compte des enjeux intellectuels et politiques des différentes positions. Ces moments de réflexion en groupe nous aident tous à nous décentrer. C'est à cette occasion que nous nous rendons compte des différents aspects de notre

vie sociale et de nos préjugés, et qu'un changement de point de vue peut se produire. Utiliser ces malaises et ces sentiments d'inconfort devant la différence communautaire est le préalable nécessaire à la compréhension et au changement.

Je veux terminer cet article en évoquant quelques tendances qui surgissent sur les campus américains depuis 2014-2015, en particulier un appel à censurer des matériaux pédagogiques susceptibles de gêner certains étudiants. Censurer revient à occulter les difficultés, les malaises, que quelques-uns éprouvent devant des parties du programme qui les dérangent. Des organisations d'étudiants ont appelé les professeurs et l'administration à apposer des *trigger warnings* [littéralement : « avertisseurs de déclenchement »] sur certains livres. *Le Marchand de Venise* de Shakespeare et *Madame Dalloway* de Virginia Wolf ne sont pas des histoires faciles et peuvent, d'après eux, déclencher les peurs ou les traumas de certains étudiants. La question posée est celle de savoir s'il est vraiment possible d'apprendre et de grandir sans passer par un stade de malaise quand on se heurte à des idées difficiles. Il y a là vraiment matière à discussion. Greg Lukianoff, président de la *Foundation for Individuals Rights in Education*, a montré que cette demande de mettre des signes sur certains livres correspond à « une espèce de mouvement irrépressible qui incite de plus en plus les gens à vouloir vivre dans un confort physique et moral ». Ce mouvement est un appel à occulter les choses difficiles dans la vie collective. Lukianoff note aussi qu'il va être de plus en plus compliqué d'enseigner qu'être choqué ou offusqué a une valeur pédagogique importante. Car apprendre demande que l'on se penche

sur des sujets sérieux et difficiles<sup>7</sup>. Apprendre de ses difficultés devant l'autre étranger, de son malaise, est aussi un moyen d'apprendre à vivre avec une ambiguïté qui existe dans le monde.

La méthodologie du CEDAR nous procure des outils de travail pour apprendre à nous rencontrer et connaître nos partis pris ainsi que ceux des autres. En nous penchant sur ce qui nous dérange quand nous rencontrons des étrangers dans une période de temps limitée (quinze jours), nous pouvons peut-être trouver de nouvelles façons de vivre les différences collectives que nous revendiquons. C'est seulement après avoir fait l'expérience des différents récits, grâce à la méthode réflexive, qu'il y a une possibilité d'intégrer ou de faire de la place à ces nouveaux récits dans nos sociétés. Lorsque nous utilisons ce qui est à portée de main dans notre vie de groupe, nous nous rendons compte que l'inconfort, les malaises et les difficultés ressentis par les uns ou les autres devant ces différences peuvent devenir un outil d'enseignement puissant. Apprendre demande une certaine curiosité. Cette curiosité ne concerne pas seulement des choses qui nous font plaisir et nous rassurent; mais notre champ de connaissance des autres ne s'ouvre-t-il pas davantage quand nous examinons de plus près ce qui nous dérange ?

## Annexe

Les questions posées aux petits groupes de facilitation sont élaborées dans les réunions d'organisateurs. Les questions changent suivant le programme, mais elles ont toujours affaire aux problèmes de l'appartenance sociale. Voici

7. Greg Lukianoff, cité dans Jennifer Medina, « Warning : The Literary Canon Can Make Students Squirm », *New York Times*, 18 mai 2014.

par exemple les questions tirées du programme ougandais de décembre 2014.

1. Dimanche 7 : réfléchissez à vos différents groupes d'appartenance. Quelle est votre façon d'appartenir à vos différentes communautés ?

2. Mardi 9 : racontez-nous une expérience de communauté ayant changé, ou vous ayant changé par rapport à votre communauté. Comment l'avez-vous vécue ?

3. Jeudi 11 : donnez un exemple de la façon dont vous avez été traité en fonction de ce que vous étiez et non de ce que vous vous sentiez être.

4. Samedi 13 : donnez un exemple montrant

que vous avez été la personne qui a établi une discrimination par rapport à quelqu'un d'autre.

5. Lundi 15 : donner un exemple de rapports de confiance ou de méfiance qui se sont produits avec des membres d'une ethnie ou d'une religion différente.

6. Jeudi 18 : comment tolérez-vous votre perception de danger ? de peur ? Pouvez-vous tolérer une différence que vous percevez comme « dangereuse » ?

7. Vendredi 19 : Quels sont vos sentiments à la fin du programme, à la veille de votre retour imminent dans votre communauté ?