

Soulet Marc-Henry, « Les ambivalences du travail social identitaire » in Verba D. & Guelamine F. (éd.), *Interventions sociales et faits religieux*, Rennes, Presses de l'EHESP, 2014.

Pourquoi la question du travail social identitaire, entendu comme tel lorsqu'il cherche à prendre en considération le registre identitaire comme base d'intervention, se thématise-t-elle aujourd'hui sur le devant de la scène socio-politique ? Bien évidemment, le retour du religieux dans la société en général et la montée de l'Islam au sein de populations issues de l'immigration y contribuent considérablement, mais probablement faut-il les contextualiser pour en saisir pleinement le poids. La résurgence de la dimension identitaire au sein de l'action sociale peut ainsi être comprise en la mettant en perspective avec quatre grandes idées.

1^{ère} idée : Le couplage action sociale et identité religieuse n'est plus dissimulé aujourd'hui comme lors de l'apogée de l'État-providence se déclamant sous la forme de la justice sociale et l'affirmation de la centralité de la solidarité publique. On assiste en effet au retour d'une dimension morale au sein des politiques publiques, particulièrement des politiques sociales, comme en témoigne de manière emblématique l'émergence d'un État compassionnel sous Georges Bush fils ¹, déjà perceptible d'ailleurs pendant la présidence de Bill Clinton avec en 1996 le *Personal responsibility and work opportunity Act* qui obligeait les autorités locales à respecter l'intégrité religieuse des organisations caritatives (*Faith based organisations*) qui pouvaient dès lors afficher leurs symboles religieux, utiliser l'approche spirituelle dans leurs programmes et discriminer à l'embauche leur personnel sur des critères religieux. Seule compensation, elles ne devaient pas ouvertement faire de prosélytisme, et il devait exister à proximité une offre alternative laïque ². L'exemple américain n'est pas si éloigné d'expériences européennes plus récentes où l'on voit se développer des soutiens financiers publics à des associations éducatives ou sociales à caractère religieux. Cette « option charitable » doit être mise en perspective plus largement avec la réforme de l'État-providence et la volonté de réduire les dépenses directes des administrations sociales avec comme corollaire l'augmentation des montants accordés à des associations locales, parfois d'inspiration religieuse, en raison de leur proximité avec les populations en difficulté. En fait, on assiste dans ce mouvement d'ensemble au mariage étrange entre une forme de libéralisme économique prévalant dans la refonte de l'État social au nom d'une plus grande efficacité (privatiser les programmes sociaux et introduire la concurrence sans souci de la nature des organismes promoteurs) et une forme de conservatisme moral affirmant que la religion en tant que telle, parce qu'elle offre le salut personnel, peut apporter une solution aux problèmes sociaux car elle peut changer la vie des individus pour

1. Avec la création, dès son arrivée à la Maison Blanche, d'un *Office of Faith-Based and Community Initiatives* visant à faciliter l'obtention de subsides fédéraux pour les groupes religieux en matière de programmes sociaux et éducatifs.

2. Isabelle Richet, dans un article fort éclairant, s'est penchée sur les rapports entre religion et politique aux États-Unis, notamment dans la lutte contre la pauvreté, et souligne la tradition de welfare-mix entre administrations publiques définissant et finançant les programmes et agences privées délivrant les services. 67 % du budget des *Catholic Charities* proviennent ainsi de fonds publics. « Si, à partir du début du XXe siècle — ère progressive, New Deal, guerre contre la pauvreté —, l'État fédéral et les États fédérés avaient assumé la responsabilité première pour le bien-être social des citoyens, au cours du dernier quart de siècle la tendance s'est inversée, et les élus ont cherché à transférer cette responsabilité aux acteurs locaux, en premier lieu aux groupes charitables religieux, jugés les mieux à même de prendre le relais du gouvernement dans la fourniture de services sociaux et d'aide matérielle aux démunis. » Richet I., « Religion et politique sociale. La providence sans l'État » in *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n°75, 2004, p.96.

les sortir de la pauvreté ou de la déviance, vues alors comme des faiblesses morales, réaffirmant ainsi une liaison explicite entre action sociale et projet religieux.

2^{ème} idée : L'activité caritative profite du crédit global dont bénéficie l'action humanitaire depuis quelques temps, tirant elle-même avantage de la faible efficacité de l'action par le droit de l'État-social, rendant quasiment interchangeables les qualificatifs caritatif et humanitaire ³. L'action humanitaire, portée par le devoir d'ingérence justifiant l'intervention, par-delà les croyances et les problèmes, auprès de populations victimes de catastrophes naturelles ou de fléaux socio-militaires, a donné un souffle nouveau à l'action bénévole et à l'orientation vers le prochain souffrant, fut-il lointain. Elle a contribué ce faisant à redonner une légitimité politique et une vertu morale à la dimension caritative de l'engagement social d'individus et d'associations à partir d'une mise en vue des failles de l'action étatique. Ce mouvement d'ensemble, initié à l'échelle internationale, s'est incarné, dans la même dynamique, à l'échelon national, autour notamment de l'humanitaire de l'intérieur et de l'aide sociale d'urgence ⁴ et a largement contribué au ressourcement du caritatif dans le paysage de l'action sociale, que ce soit par le biais d'initiatives socio-médiatiques (les Restos du cœur) ou du regain des soupes populaires et autres distributions alimentaires aux plus nécessiteux.

3^{ème} idée : La montée d'une nouvelle demande identitaire, notamment autour de l'Islam, a modifié le paysage de l'intégration à la française ⁵. Celle-ci a procédé elle-même d'un double mouvement : d'une part, l'épuisement de l'ascenseur social et du modèle du creuset français de l'intégration par « l'assimilation républicaine » dont, auparavant, la population migrante avait tiré bénéfice et à laquelle, *volens nolens*, elle avait souscrit ; d'autre part, l'émergence de nouveaux acteurs identitaires (groupes islamiques, Oubliés de la République...) proposant une revendication communautaire différentielle. Il est important de noter ici que ce phénomène qui bouleverse le paysage socio-politique des pays européens, de l'Angleterre à la France, pourtant fortement différenciés quant à leur logique et à leur politique d'intégration, en passant par les Pays-Bas et même la Suède, s'enracine dans une double réalité autant existentielle que socio-politique. D'un côté, la sédentarisation des populations ayant migré pour des raisons économiques dans les générations précédentes marquant une demande d'Islam quand l'horizon biographique se fait dans le pays d'accueil (sédentarisation renforcée par les politiques de regroupement familial quelques années plus tôt comme par la dynamique même de l'expérience biographique migratoire) ; de l'autre, la « racialisation » et la spatialisation de l'exclusion sociale auxquelles les jeunes générations issues de l'immigration sont confrontées.

4^{ème} idée : Le déplacement de la question sociale qui a traversé tous les États sociaux des démocraties occidentales ces 20 dernières années, a ouvert la voie à l'expression légitime d'autres modes de gestion des problèmes sociaux. Deux éléments, *a minima*, ont nourri ce dernier : d'une part, le glissement du fondement de l'action sociale passant d'une entreprise visant à favoriser une intégration posant la suprématie de registres universalistes et portée par une représentation unitaire de la société, à une perspective cherchant à produire la cohésion sociale sur la base d'un pluralisme

3. Vincent G., « Caritatif ou solidarité ? Perspectives d'analyse » in Vincent G. (s/s la dir. de), *La Place des œuvres et des acteurs religieux dans les dispositifs de protection sociale. De la charité à la solidarité*, Paris, Éditions l'Harmattan, 1997.

4. Cf. le dossier de la Revue française des affaires sociales consacré à l'urgence sociale et aussi le très bel article de Didier Fassin analysant les logiques d'attribution de ces secours providentiels. *Revue française des affaires sociales*, « L'urgence sociale : du Fonds d'urgence sociale aux Commissions de l'action sociale d'urgence » n°1, janvier-mars 2001 et Fassin D., « Charité bien ordonnée. Principes de justice et pratiques de jugement dans l'attribution des aides d'urgence » in *Revue française de sociologie*, vol.43, n°3, 2001.

5. Cf. Bouzar D., *L'Islam des banlieues : les prédicateurs musulmans, nouveaux travailleurs sociaux*, Paris, Éditions Syros, 2001 et Kepel G., *Les Banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*, Paris, Éditions du Seuil, 1987.

normatif et d'une diversité culturelle au sein de la société ; d'autre part, et consubstantiellement, à côté d'une qualification des difficultés sociales en termes de problèmes sociaux renvoyant à une question politique de justice sociale et de traitement des inégalités, l'émergence d'une appréhension de ces dernières en termes de problèmes d'identité culturelle, ce qui renvoie à la question de reconnaissance sociale de la différence et de gestion des discriminations.⁶

Ces quatre idées (réémergence du couplage action sociale et identité religieuse, relégitimation du caritatif par l'humanitaire, nouvelle demande identitaire différentialiste et déplacement de la question sociale vers une cohésion à produire dans une société considérée comme foncièrement pluraliste) permettent d'éclairer le retour sur le devant de la scène de l'antienne identitaire du travail social qui redonne, notamment, place aux *faith based organisations* pour toucher des populations spécifiques culturellement au nom du fait qu'elles relèvent des mêmes particularismes identitaires et en vertu de la croyance selon laquelle le renouveau moral pourra seul les sauver⁷. Dès lors, le défi pour le travail social (mais pas seulement), c'est de passer, pour reprendre une belle formulation de Régis Debray à propos de l'école⁸, d'une laïcité d'incompétence renvoyant à l'idée que le religieux, parce qu'il est un choix privé, ne concerne pas la chose publique, à une laïcité d'intelligence reposant, en raison de la reconnaissance sociale, et donc publique, de la différence des choix privés, sur la nécessité de composer avec. Bref de promouvoir un travail de médiation pour favoriser les échanges entre communautés identitaires (notamment religieuses) et société laïque, comme l'expose très explicitement Jacques Barou : « Si le débat a longtemps été étouffé, sous prétexte d'interprétations restrictives et orientées du concept de laïcité, les gens sur le terrain et ceux qui en ont quelques retours se rendent bien compte, eux, que le phénomène religieux croise souvent l'action sociale, et qu'il va bien falloir accepter de travailler cette question. »⁹

Partant de ce constat, l'objectif de ce court texte est d'identifier quelques éléments à prendre en considération pour l'intégration de la dimension identitaire au sein de l'action sociale et de formuler quelques réflexions pour contribuer à ne pas « rater » ce passage. Ces mises en garde sont regroupées en sept points.

1. Les effets contre-productifs du culturalisme

La demande de reconnaissance identitaire, postulant que tout est culture et que la culture est un tout (unique, stable et palpable), expose au risque de surinterprétation des données en termes culturels¹⁰ et à une essentialisation des conduites sociales¹¹. Claudio Bolzman a ainsi répertorié les

6. Ce que thématise fort clairement Nancy Frazer en pointant le double registre des politiques sociales contemporaines. Frazer N., *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, Éditions La Découverte, 2011.

7. Il faut noter ici la grande proximité, en matière d'aide sociale, entre les tenants du conservatisme moral, particulièrement vivace aux États-Unis d'Amérique (mais pas seulement, en témoigne la récente croisade de la majorité morale française contre le mariage pour tous) et les prêcheurs islamistes radicaux : la religion, dans son essence même, est la solution aux problèmes sociaux puisqu'elle peut changer la vie des individus, et donc les sortir de la pauvreté, puisque cette dernière n'est, *in fine*, que le résultat de faiblesses morales et la conséquence d'une absence de volonté.

8. « Le temps paraît maintenant venu du passage d'une **laïcité d'incompétence** (le religieux, par construction, ne nous regarde pas) à une **laïcité d'intelligence** (il est de notre devoir de le comprendre) ». Debray R., *L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2002, p. 39.

9. Barou J., « Interculturalité et travail social » in *Écarts d'identité*, n° 98, hiver 2001-2002, p.2.

10. Vidal L., « les pièges du culturalisme » in *Transcriptases*, n°114, février/mars 2004.

11. Guélamine F., « La construction d'une altérité absolue : les faces cachées de la « différence culturelle » » in Jovelin E. (éd.), *Le Travail social face à l'interculturalité. Comprendre la différence dans les pratiques d'accompagnement social*, Paris, Éditions l'Harmattan, 2003.

biais qu'une emphase sur la dimension identitaire fait encourir au sein de l'action sociale. Il identifie ainsi quatre facteurs qui peuvent venir obscurcir l'intervention sociale quand l'appartenance culturelle est mise au centre : penser que la culture se limite au national et à l'ethnique, considérer la culture de l'autre comme quelque chose de figé, culturaliser les relations sociales et croire que la relation à l'autre est égalitaire et que tout se réduit à un problème de communication ¹². À cela on devrait ajouter la tentation de réduction culturaliste qui, en privilégiant la seule dimension culturelle, passe sous silence les clivages sociaux et les rapports de pouvoir qui traversent lesdits groupes identitaires, sans oublier le paradoxe de l'attention aux spécificités culturelles et à l'exception du traitement égal pour tous, que Robert Castel pointait à propos de la discrimination négative qui fait « d'une différence un déficit marquant son porteur d'une tare quasi-indélébile » ¹³.

Mais ce à quoi expose davantage cette lecture, c'est à produire un renforcement de la marginalité des populations en question en raison de l'affichage public du stigmaté différentiateur et à contribuer ainsi à l'affaiblissement de leurs capacités d'organisation autonomes (Cf. l'exemple des populations tziganes en Europe ou autochtones en Amérique du Nord). On assiste ainsi à un mouvement paradoxal d'incitation à l'intégration d'un côté et de mise à l'écart et de réduction à l'état de dépendants sociaux de l'autre, comme en témoigne l'exemple des Français musulmans rapatriés d'Afrique du Nord après la décolonisation, population française sur le plan juridique mais perçue comme étrangère sur le plan culturel que la création d'une administration et d'un service social spécifiques est venue acter en créant une forme d'isolement social institutionnalisé ¹⁴.

Alain Roquejoffre, prenant le cas des Vietnamiens à Limoges, démonte les mécanismes du processus de communautarisation dans l'intervention sociale qui participe à figer les comportements culturels. « La "communautarisation" permet aux travailleurs sociaux d'identifier une population selon leur perception des populations étrangères et de lui appliquer les pratiques habituelles du travail social. La communauté est à la fois une catégorie dont tous les membres sont porteurs des mêmes caractéristiques et un espace jugé pertinent pour les interventions sociales qui produisent une communauté, dans laquelle le stéréotype de l'Asiatique "naturellement" bien intégré est transformé en usager de l'aide sociale en difficulté "entre deux cultures". C'est dans cette relation que s'est construit un mode de pensée essentialiste. La réification de la culture asiatique censée produire une identité asiatique repérable et distincte de la culture française favorise l'élaboration d'une communauté assistée, entité spécifique distincte des autres usagers. » ¹⁵

La culture est considérée ici comme stable ; elle représente un état et sert de point d'appui aux pratiques concrètes des travailleurs sociaux. Elle est tout à la fois, pour ceux-ci, un préalable sur la base duquel se construisent des représentations sociales, une condition à partir de laquelle se dessinent les formes de l'intervention et un support dont il est possible de se servir pour atteindre des objectifs d'action. Le danger est alors double : celui, en favorisant les différences et les spécificités culturelles, de recouvrir les aspects proprement sociaux de la situation dans laquelle ces populations se trouvent et celui, dans une forme d'angélisation de l'altérité jouant sur la culpabilité

12. Bolzman C., « Potentialités et dangers de l'approche interculturelle dans l'action sociale » in Jovelin E. (éd.), *op. cit.*

13. Castel R., *La Discrimination négative. Citoyens ou indigènes ?*, Paris, Éditions du Seuil, 2007.

14. « La prise en compte de telles catégories de populations s'est faite par le biais de la création de services « spécifiques » qui, tout en gardant un statut public, représentaient tout de même une exception au principe du traitement égal pour tous dans le cadre du droit commun ». Barou J., *loc. cit.*, p.2.

15. Roquejoffre A., « Les tensions entre identité ethnique et identité sociale dans les interventions des travailleurs sociaux Immigrés originaires du sud-est asiatique » in *Revue Hommes et migrations* « Travailleurs sociaux et migrations », n°1290, mars-avril 2011, p.48.

et la reconnaissance aveugle des « droits culturels », de l'admission absolue de la différence de l'autre comme condition d'établissement de la relation au point d'en oublier la mission originelle.

2. L'action sociale confessionnelle : endo- ou exo-orientée

De manière récurrente, l'action sociale portée par des organisations à caractère religieux, est tiraillée entre deux stratégies : soit privilégier la confessionnalité en cherchant à souder les croyants autour de la foi et en développant des actions spécifiques pour les plus démunis de ceux-ci au nom d'une commune identité et du partage d'une même vision du monde, soit élargir l'action aux plus démunis entre tous, indépendamment de leurs croyances, au nom de la souffrance d'autrui que tout porteur desdites valeurs religieuses ne saurait tolérer. En d'autres termes, l'action sociale confessionnelle doit-elle ouvrir son activité de façon impartiale vers des publics indifférenciés ou la concentrer, dans une démarche partielle et restrictive, sur les groupes sociaux porteurs des valeurs qu'elle défend ? Une tension que l'on trouve par exemple dès l'origine de Caritas, organisme fondé en Allemagne en 1897 par Lorenz Werthmann, qui connaît un bi-partisme directionnel avec, d'un côté, le but de renforcer la cohésion du milieu catholique et de soigner, auprès de la population relevant de cette confession, la misère des âmes et des corps et, de l'autre, la méthode de la *Caritaswissenschaft* en tant que modalité d'analyse objective des situations conduisant à un certaine forme d'*advocacy* des pauvres en général, toute confession confondue ¹⁶.

Le dilemme entre affirmation confessionnelle et exigence scientifique pour appréhender les problèmes sociaux se retrouve quelques décennies plus tard en France autour de la Jeunesse Ouvrière Catholique qui, progressivement, par la mise en œuvre de sa méthode d'analyse, le fameux « voir, juger, agir », a gommé une vision apostolique de l'action pour une problématique des besoins. Cette déconfessionnalisation de l'action au profit de la mise en avant d'une logique professionnelle identifiée indépendamment des caractéristiques identitaires, culturelles ou religieuses des personnes, s'est traduite, à la fin des années 50 du siècle précédent, par un retour à une stratégie de valorisation de l'action sociale identitaire avec la création, en contrepoint de la Jeunesse Ouvrière Catholique, de l'Action Catholique Ouvrière par la hiérarchie institutionnelle catholique ¹⁷.

On observe la même opposition de stratégies aujourd'hui dans l'action sociale musulmane entre la logique d'un islam associatif type les Jeunes Musulmans de France ¹⁸ et celle du mouvement Tabligh. Le premier, valorisant l'engagement social du musulman, a opté pour une approche religieuse intégrationniste et promeut la prédominance de l'approche socioculturelle sur la gestion spirituelle et culturelle. « L'association JMF est particulièrement représentative de cette forme d'investissement islamique, en tant que première association de la jeunesse musulmane de France.

16. « L'affirmation confessionnelle apparaît comme le discours de légitimation de l'action menée par et au sein du *Caritasverband* : l'ensemble de l'action caritative catholique a pour but de renforcer la cohésion du milieu catholique et, surtout, en soignant les misères du corps d'amener les âmes à Dieu... L'exigence scientifique, quant à elle, renvoie à tous les efforts du siècle pour « scientifier » le social ; elle constitue l'autre pan du discours de légitimation en vigueur au sein du DCV. Ses responsables forgent ainsi le terme de *Caritaswissenschaft*, de « science de la charité ». Cette nouvelle discipline se traduit avant tout par des pratiques, qui consistent à doter l'action caritative catholique des instruments de travail intellectuels qui lui faisaient défaut : publications (revues, ouvrages), bibliothèque, forum de discussion (*Caritastage*), cycles de formation... ». Maurer C., « Les organisations caritatives dans l'histoire : l'évolution de Caritas Allemagne de la fin du XIXème siècle jusqu'aux lendemains de la seconde guerre mondiale » in Vincent G. (s/s la dir. de), *op. cit.*, pp.54-55.

17. Belouet E. & Morlet J., « L'action catholique et la transformation des modèles d'implication dans l'espace public » in Bréchon P., Duriez B. & Ion J. (s/s la dir. de), *Religion et action dans l'espace public*, Paris, Éditions l'Harmattan, 2000.

18. Cesari J., « Musulmans français et action socio-politique » in Bréchon P., Duriez B. & Ion J. (s/s la dir. de), *op.cit.*

Ses responsables insistent sur sa vocation culturelle et non culturelle ainsi que sur son objectif global de lutte contre les problèmes sociaux des quartiers populaires. L'association se défend de véhiculer un enseignement islamique, en arborant publiquement un rôle strictement social et en insistant sur sa fonction d'utilité publique. Les seules références à l'islam se situent dans l'encouragement et la promotion de valeurs dites musulmanes, mais reconnues universellement. Officiellement, l'islam reste une référence informelle et symbolique en amont de l'investissement, et sa référence n'est en principe guère utilisée dans les actions concrètes offertes par l'association bien qu'elle soit souvent mise en évidence à titre individuel. »¹⁹ Le second rend visible un islam actif dans l'espace public porté par une vocation missionnaire en allant à la rencontre des musulmans par des sorties quotidiennes. Si la finalité première est bien l'encouragement à la pratique de la religion et l'éducation islamique, son action a un effet indirect de lutte contre les comportements déviants par un travail de réveil moral auprès des populations les plus marginalisées, « en jouant sur le registre de la culpabilité et du repentir »²⁰. La tension est ainsi perceptible, dans les principes et dans les pratiques, entre une logique valorisant l'action sociale directe et l'éducation populaire dans une optique de lutte immédiate contre les problèmes sociaux et une éducation identitaire, communautaire et religieuse, basée sur un fond idéologique islamique dans une perspective de prédication mais aussi de réforme sociale, éducative et comportementale du public.

Prendre en considération la polarisation endo-orientation ou exo-orientation de l'action sociale confessionnelle signifie en ce sens s'attacher à comprendre les types de rapports qu'une action fondée expressément sur un enracinement religieux va entretenir avec des services publics et les populations en difficulté en même temps que de saisir les perspectives que de telles initiatives dessinent pour les populations destinataires sous forme d'*empowerment* ou, au contraire, de déplacement des logiques assistantielles.

3. Les biais de la médiation culturelle

La reconnaissance du pluralisme normatif et le constat de la différentiation identitaire promeuvent inéluctablement des formes de travail social s'appuyant sur la dimension interculturelle caractérisée, pour suivre Margalit Cohen-Emerique, par la décentration par rapport à ses propres modes de fonctionnement, la rencontre avec les cadres de référence de l'autre et la médiation visant à établir des compromis et des points d'équilibre entre similitude et différence²¹. Il s'agit en quelque sorte de générer un véritable dialogue interculturel supposant, pour le travailleur social une démarche de compréhension des cultures auxquelles il est confronté. Mais la tentation est grande, pour faciliter ce travail de médiation, d'utiliser des intermédiaires culturels, à mi-chemin entre les *go-between* et les *gate-keepers*, au risque d'une ethnicisation des intervenants (les Grands Frères, les médiateurs culturels endogènes, les femmes-relais...), servant « d'interprètes de la tradition »²². L'autochtonie, i.e. une origine, réelle ou supposée, partagée ou une expérience sociale commune, l'habitat en zones défavorisées, dévoile ainsi des compétences spécifiques pour intervenir ou soutenir l'intervention auprès de populations spécifiques. « Dans la pratique, on s'aperçoit que c'est

19. Brodard B., *De l'inscription communautaire à l'affirmation sur la scène sociale. L'action sociale musulmane en région parisienne*, mémoire de Master déposé à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg, mai 2011, p.38.

20. Cesari J., *loc. cit.*, p. 66.

21. Cohen-Emerique M., *Pour une approche interculturelle en travail social*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Santé Publique, 2012. Cf. aussi Verbunt G., *La Question interculturelle dans le travail social. Repères et perspectives*, Paris, Éditions La Découverte, 2004.

22. Dewitte Ph., « Les médiations au service de l'intégration » in *Hommes et migrations* « Médiations et travail social », n°1249, mai-juin 2004.

notamment parce qu'ils sont censés intervenir auprès de populations elles-mêmes majoritairement "d'origine étrangère" que ces professionnels sont en partie embauchés. Dans la mesure où ces acteurs "d'origine étrangère" interviennent en grande partie auprès de populations qui le sont elles aussi (ou sont perçues comme telles), ils se trouvent mécaniquement dans des situations qui les mènent à mobiliser dans leurs actions quotidiennes leur "origine sociale et culturelle", voire parfois leur "couleur de peau" lorsqu'ils sont "d'origine subsaharienne". »²³ Toutefois, ces compétences ethnoculturelles servent moins à analyser des situations problématiques qu'à contenir des désordres potentiels, bref à mettre en place un système indigène de contrôle, voire de contention, social. Cette thèse de Manuel Boucher est reprise de façon euphémisée, mais néanmoins marquée, par d'autres auteurs qui voient dans la médiation sociale endogène une forme de remède à des troubles que les agents exogènes (police, travailleurs sociaux, enseignants...) ne parviennent pas à gérer²⁴.

Cette médiation communautaire de proximité soulève dès lors *a minima* deux problèmes. Pour les populations-cible, la pente vers le clientélisme et la dépendance dans la mesure où le traducteur devient un promu, un leader d'opinion, et donc où le bénéficiaire se repose sur cet aidant naturel (par nature non dangereux car non étranger) et ne développe pas de compétences propres à traiter avec les institutions. Il y a là, de surcroît, le danger d'une intégration horizontale dont les rapports avec les institutions verticales sont médiés par des agents doublement reconnus. Pour les médiateurs endogènes, le risque de voir cette préférence culturelle se retourner contre eux dans la mesure où cette altérisation de leur condition les enferme dans une sous-professionnalité puisque, leurs qualités d'intervenants reposant sur leurs compétences ethno-culturelles (langue, religion, expérience biographique, habitat), ils sont condamnés par cela même à être essentialisé professionnellement et à voir leur carrière bloquée à celle de spécialistes des mœurs et coutumes communautaires. « Quelles que soient les raisons qui conduisent en effet à embaucher des jeunes d'un quartier de banlieue à titre d'agents de médiation ou d'ambiance, la préférence locale à laquelle aboutit cette politique a nécessairement des limites opérationnelles, pour ne pas dire éthiques. Outre ses effets de communautarisation, elle ne permet pas aux jeunes bénéficiaires de faire l'apprentissage de leur métier en passant d'un contexte d'activité à un autre. On aboutit ainsi au paradoxe d'une politique des services qui prend acte de la diversité des publics tout en « attachant » ses nouvelles recrues à un public localisé et le plus souvent captif de l'offre. »²⁵

4. La polarisation de la mise en mouvement de l'action identitaire

Comme tout mouvement social relatif à des populations dominées ou marginalisées, l'action identitaire se heurte à la question de sa motricité, i.e. la nature des agents qui participent à sa constitution comme groupe pour soi, pour reprendre une expression marxienne, et à son apparition

23. Boucher M. & Belqasmi M., « L'intervention sociale et la question ethnique - Entre ethnicisation, déprofessionnalisation et pacification » in *Hommes et migrations*, « Travailleurs sociaux et migrations », n°1290, mars-avril 2011, p.27.

24. Divay S., « Quand les compétences ethnicisées facilitent l'insertion professionnelles » in *Hommes et migrations* « Médiations et travail social », *op. cit.*

25. Isaac J., « Les interfaces de la métropolisation » in Heurgon E & Stathopoulos N. (éd.), *Les Métiers de la ville*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1999, pp.28-29. Ce risque de déprofessionnalisation est corroboré par d'autres auteurs. « Si l'utilisation de leur "savoir-faire ethnique" leur assure une certaine légitimité auprès des populations et des institutions, elle peut aussi les disqualifier et les dévaloriser professionnellement en les assignant à une altérité indépassable. » Madoui M. & Nivolle P., « Les travailleurs sociaux à l'épreuve de l'immigration » in *Revue Hommes et migrations*, « Travailleurs sociaux et migrations », *op. cit.*, p.6.

significative dans l'espace public. Bref, pour le dire autrement, est-elle endogène et automobile ou est-elle exogène et hétéromobile ²⁶ ?

La première, renvoyant à l'idée d'intellectuel organique développée par Antonio Gramsci, insiste sur la capacité des groupes identitaires de faire émerger en leur sein des leaders à même, en raison de leur endogénéité, de mettre en mots des expériences communes et à les porter sur la scène socio-politique. Ces fédérateurs de l'intérieur encourent toutefois le risque d'une carrière de transfuge, leur promotion au rang de leader n'ayant alors été qu'un moment de leur trajectoire, qu'ils aient instrumentalisé leurs compétences de représentant ou qu'ils aient été récupérés par une dynamique exogène qui raisonne selon d'autres logiques et procédures que les leurs. Organiques au groupe certes, mais progressivement étrangers aux siens, telle pourrait être la situation paradoxale de ces producteurs d'identité communautaire. Ou bien, intègres et soucieux de toujours coller avec la réalité concrète de l'expérience ordinaire de ceux dont ils sont les représentants, ils s'exposent à n'être que des relayeurs de bruits inaudibles et que des agitateurs sans effets tangibles en raison de leur trop grande extériorité politique et normative des lieux de production de la reconnaissance et d'élaboration des compromis.

La seconde, renvoyant à la notion d'intelligentsia forgée par Lénine, postule dans la mise en mouvement des populations dominées, la prééminence d'acteurs exogènes qui ont accédé à l'intelligence théorique du mouvement historique dont sont porteuses, à leur insu, ces dernières. Elle affirme ainsi que l'énonciation de la domination n'est pas accessible au dominé car elle ne peut être le résultat que d'un travail de dévoilement mené depuis l'extérieur (La fameuse intelligence des pauvres des catholiques paternalistes au 19^{ème} n'est après tout qu'une autre forme de cette promotion des intérêts d'un groupe à partir d'une position d'extériorité). Ici, la production d'une identité communautaire est réalisée par des représentants auto-déclarés au nom d'une compétence qui fait justement défaut aux populations identitarisées. Parlant au nom de, ces sympathisants, voire ces établis, encourent le risque continuels du rejet au nom même de leur volonté de rapprochement toujours sujette à imperfection et font encourir aux populations représentées le risque de la manipulation, à tout le moins d'être entraînées loin de leurs aspirations profondes, souvent triviales, au nom de la grandiloquence du projet. Bref, rôdent ici le spectre d'un embrigadement outrepassant l'horizon originel d'attente et de possibles lendemains qui déchantent.

Tout travail social communautaire, identitaire ou non, se confronte à cette dualité de la dynamique des mouvements sociaux et doit apprendre à composer différenciellement avec l'un comme l'autre, faute de quoi il se met en demeure de subir des dynamiques sans aucune chance d'avoir une quelconque prise sur elles.

5. Le nuancier de l'action sociale à caractère religieux

En conclusion d'un ouvrage consacré à la place de l'action religieuse dans l'espace public, Pierre Bréchon propose un tableau synthétique des différentes formes d'action que peuvent développer des organismes religieux. Croisant les trois célèbres formes d'action typifiées par Albert Hirschman (*exit, voice et loyalty*) avec les logiques de la discrétion ou de la visibilité, il dessine six grands types distincts marquant l'obligation de penser l'action religieuse sur un spectre large, obligeant à ne plus voir seulement le conformisme moral ou le prosélytisme (qu'il oublie d'ailleurs dans son schéma).

26. Pour reprendre des expressions imagées mais explicites de Gyorgy Konrad et Ivàn Szelényi. Konrad G. & Szelényi I., *La Marche au pouvoir des intellectuels : Le cas des pays de l'Est*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

	Retrait	Attestation	Contestation
Discrétion	Monachisme érémitique extrême	Christianisme conformiste à l'égard du pouvoir	Prêtres-ouvriers Action catholique, « levain dans la pâte »
Visibilité	Grands monastères avec visiteurs, sites internet, accueil d'équipes de télévision	Christianisme comme agent de modernisation ou faisant du lien social	Christianisme contestataire du monde moderne Islam comme contestation d'une condition

Bréchon P., « Conclusion » in Bréchon P., Duriez B. & Ion J., *Religion et action dans l'espace public*, Paris, Éditions l'Harmattan, 2000, p. 291

Il semble toutefois nécessaire de proposer une autre typologie pour rendre compte du nuancier de l'action sociale à caractère religieux, en jouant de la dualité prosélytisme versus universalisme. Le principe de différenciation est ici à chercher dans ce qui est à la source de l'action en question : aller chercher l'homme pour la religion ou aller à la rencontre de l'humain par le spirituel.

La première modalité, le prosélytisme, met en branle des formes d'action qui visent à sauver les âmes perdues et les corps souffrants en faisant venir à soi ou en allant vers eux. Deux stratégies distinctes caractérisent toutefois ce premier registre : la séparation et l'enfouissement.

La Mission populaire évangélique caractérise à l'envi la logique de la séparation. Robert Mac All, pasteur protestant écossais, ouvre en 1872 sa première boutique d'évangélisation à Belleville. Il s'engage dans une activité intense de prédication pour une conversion au protestantisme pour apporter le salut aux âmes perdues qui allait devenir la Mission Populaire Évangélique œuvrant en milieu prolétaire. À sa mort en 1892, 136 boutiques avaient essaimé dans 37 villes de France. L'objectif était clair, changer les conditions sociales des ouvriers pour changer leur âme, mais ce travail d'évangélisation s'est immédiatement accompagné d'œuvres sociales (instruction, dispensaires, lutte contre l'alcool, ouvroirs pour les dames, garderies pour les enfants...) dans le but explicite d'attirer au protestantisme la classe ouvrière et de mettre de l'ordre dans sa vie en favorisant un processus de promotion sociale. Mais évangélisation et œuvres sociales se sont toujours déclinées sur le mode de la séparation, justement pour bien souligner la différence de qualité que la foi donnait aux personnes. « Séparation entre péché et salut, foi et malheur, avant et après, monde et vie éternelle, mais aussi entre espérances humaines et salut par Dieu seul, entre bourgeoisie et prolétariat (Robert Mc All ne s'est jamais départi de sa redingote ni de son haut-de-forme...), pasteurs et peuple, directeurs de la mission, agents et enfin public, souvent dénombré en statistiques mais toujours anonyme. »²⁷

À l'opposé, la logique de l'enfouissement repose sur l'identification et sur l'engagement au côté de. Ce sont bien sûr les prêtres ouvriers qui incarnent le mieux cette figure en prônant l'idée que l'évangélisation des ouvriers doit se faire par les ouvriers. Il ne s'agit plus seulement de chercher des âmes à convertir mais d'aller à la rencontre d'une classe exploitée à conscientiser, il ne s'agit plus de faire venir à soi mais d'aller vers. Après un temps d'enfouissement et de banalisation pendant lequel des prêtres ont choisi le travail comme moyen d'action dans le monde, plusieurs

27. Morley J.P., « La mission populaire évangélique : conjonctures, acteurs et transformations idéologiques » in Vincent G. (s/s la dir. de), *La Place des œuvres et des acteurs religieux dans les dispositifs de protection sociale. De la charité à la solidarité*, op. cit., p.85.

interventions vaticanes sont venues mettre fin à ces présences discrètes et à ces partages silencieux de la condition des travailleurs (ouvriers industriels ou agricoles)²⁸. La stratégie de l'enfouissement promeut une identité religieuse « modeste »²⁹, tout à la fois affirmée et autolimitée, comme condition de rencontre et d'échange.

La seconde modalité, portée vers l'universalisme sans pour autant être laïque, promeut des logiques d'action empreintes d'une religiosité de l'Homme en raison d'une universalité de la souffrance. Elle s'adosse à une utopie spirituelle plus que religieuse. C'est probablement Jean-Georges Lossier qui a le mieux incarné et thématiqué cette figure. Poète suisse contemporain, profondément croyant, il a, par ailleurs, longtemps été rédacteur en chef de la *Revue internationale de la Croix-Rouge* et, un temps, enseignant de sociologie à l'université de Genève. Son rôle éditorial l'a en quelque sorte progressivement poussé à théoriser une conception de la solidarité au-dessus des religions et des sociétés, une conception universelle fondée non sur le droit mais sur une forme de transcendance a-religieuse autour de la notion de service à Autrui³⁰. Il distingue ainsi l'altruisme pour le prochain, le semblable et *l'agapé* pour le lointain (je l'aime en tant qu'homme et non pour ce qu'il est personnellement). La quête de Jean-Georges Lossier est de fonder une solidarité transnationale, trans-religieuse, universelle donc qui puisse dépasser les frontières de l'Europe³¹. « Faire du monde entier, de l'homme proche à l'homme lointain, notre angoisse, voilà le but dernier. »³² Et il tente de fonder l'idée de service en dehors de toute théologie et cherche à sortir de la charité parce que trop précisément chrétienne alors que la Croix Rouge est justement une institution à vocation universelle. Il invite ainsi à renoncer à un « universalisme moral » pour développer une action sociale universelle. « L'urgent devoir était alors pour Lossier de tirer la Croix-Rouge dans un sens qui fut universel parce que l'institution était elle-même devenue universelle et que toutes les idées, toutes les religions, toutes les idéologies seraient amenées à collaborer dans le même but... L'essentiel à retenir est cette idée de service selon laquelle, en dehors de toute théologie, on doit pouvoir aboutir à une nouvelle « unité humaine ». Car le « service » de Lossier n'est pas un service purement chrétien, mais universel. »³³

Entre religiosité particulière centrant son action, quelque puisse être la forme qu'elle prenne, et spiritualité universelle faisant de l'homme souffrant son horizon d'action, l'action sociale à caractère religieux couvre un empan large, tant dans le registre des valeurs mobilisées que dans celui des pratiques mises en œuvre. Mais, là encore, chercher à saisir ce qui la qualifie dans une forme concrète et dans un contexte spécifique suppose de la situer sur le nuancier autant valoriel que socio-politique pour pouvoir comprendre comment composer dans une perspective de laïcité d'intelligence.

6. Prioriser l'identité ou la proximité

28. Viet-Depaule N., *Stratégies de présence : Les prêtres au travail (1944-1965)* in Bréchon P., Duriez B. & Ion J., *Religion et action dans l'espace public*, *op.cit.*

29. J'emprunte par analogie l'expression à Martine Cohen à propos de stratégies de visibilité des Juifs laïques. Cohen M., « Juifs Laïques. Une identité modeste, entre traces et recompositions » in Cohen M. (s/s la dir. de), *Associations laïques et confessionnelles. Identités et valeurs*, Paris, Éditions l'Harmattan, 2006.

30. Lossier J.G., *Les Civilisations et le service du prochain*, Paris, Éditions du Vieux Colombier, 1958.

31. Entretien avec Marion Graf, *Le Temps*, 14 août 1999.

32. Lossier J.G., *Solidarité. Signification morale de la Croix Rouge*, Neuchâtel, Éditions A. La Baconnière, 1948, p. 27.

33. Amstutz P., « Jean-Georges Lossier et la fraternité » in *Écriture*, n°54, automne 1999, pp.175-176.

Promouvoir la dimension communautaire ou, à tout le moins, la reconnaître comme un des acteurs significatifs de l'action sociale ne peut se faire sans la prise en compte de son enracinement. Et là, de nouveau, une bifurcation stratégique apparaît. Faut-il mettre l'accent sur le caractère identitaire de cette communauté, jouer du partage d'une culture, fut-il fantasmé, et d'une cohésion des valeurs ? Faut-il, *a contrario*, mettre en avant l'unité de lieu et la force de la proximité dans la structuration du commun ?

L'exemple de la proximité spatiale pensée comme support d'intervention sociale aux Pays-Bas est ici tout à fait éloquent puisqu'il s'est, si l'on peut dire, thématiqué deux fois sur l'agenda politique. Dans le troisième quart du 20^{ème} siècle tout d'abord pour échapper à une emprise communautaire confessionnelle (catholique et protestante) qui encadrait l'action sociale. Dans une société en pleine transformation (sécularisation, libéralisation des mœurs, consumérisme de masse, concentration urbaine), la proximité spatiale est mobilisée comme substrat de l'intervention sociale pour développer les liens sociaux et enclencher de nouvelles dynamiques sociales, sans exclure non plus dans ces formes participatives (conseil de quartier) et dans ces équipements collectifs de proximité une visée de régulation des conduites des populations nouvellement arrivées. « Ce qui importe surtout ici est de signaler l'existence de ce type d'initiative visant à l'organisation de la population sur la base du quartier en tant qu'expression de la proximité des vies des intéressés, du fait qu'ils habitent les uns à côté des autres et du fait qu'ils fréquentent les mêmes équipements collectifs dans leur quotidien. »³⁴ Se développe ainsi progressivement une conception néerlandaise de l'organisation communautaire centrée sur le territoire (le quartier) mise en œuvre par des intervenants professionnels financés par l'État³⁵.

À la toute fin du 20^{ème} siècle ensuite quand les Pays-Bas ont rompu avec une politique sociale centrée, pour les populations immigrées et les minorités, sur leurs besoins particuliers bénéficiant alors d'un appui spécifique de la puissance publique pour permettre l'expression de leurs différences culturelles et la reconnaissance de droits singuliers. Là aussi, des travailleurs sociaux indigènes avaient été engagés pour servir de médiateurs avec ces communautés, à la fois pour faciliter la reconnaissance de leurs particularismes identitaires et pour permettre d'établir des liaisons plus aisées avec les différentes administrations publiques. Mais, les résultats d'une telle politique furent aux antipodes de ce qui était escompté, comme l'ont souligné les différentes évaluations qui en furent faites. « Après plusieurs dizaines d'années de vie aux Pays-Bas, nombre de migrants ne parlaient toujours pas le néerlandais et les comportements d'assistés se multipliaient chez eux. De plus, leurs rapports directs avec les citoyens néerlandais et les membres d'autres minorités étaient de moins en moins nombreux, que ce soit à travers le travail, l'habitat ou les espaces publics. On n'était pas dans une dynamique d'interculturalité favorisant les échanges entre des groupes différents mais au contraire dans un processus de segmentation de la société et de repli communautaire. »³⁶ Face à cette situation, les pouvoirs publics lancent une nouvelle politique centrée sur le quartier. Dans ces programmes de « renouveau social », pour reprendre le qualificatif alors utilisé, l'idée centrale est de situer l'empan de l'action au niveau de la vie quotidienne et de la gestion participative des équipements en associant étroitement professionnels de l'action sociale et

34. Ballergeau E., « La proximité, support d'intervention sociale aux Pays-Bas » in *Lien social et politiques*, n°52, 2004, p.59.

35. Se rapprochant en cela de l'intervention communautaire nord-américaine pensée comme un moyen d'intervention par lequel des agents professionnels du changement aident un système d'action communautaire à s'engager dans une action collective planifiée en vue de s'attaquer à un problème social. Cf. Kramer R. M., & Specht H., *Readings in Community Organization Practice*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1983.

36. Barou J., *loc. cit.*, p.7.

habitants du quartier. « Le quartier apparaît ainsi comme un espace public de type communautaire. La communauté n'est pas fondée ici sur le partage d'une identité ethnique, religieuse ou autre mais sur la densité des liens qu'entretiennent les habitants et les professionnels du fait des rencontres régulières qu'impose le système de gestion de l'espace quotidien. »³⁷ Les associations d'immigrés ou de minorités sont, au même titre que les autres, invitées à participer, à faire découvrir et partager leurs particularismes socio-culturels aussi bien qu'à être actives dans la gestion de l'espace public, devenu, en tout cas c'est l'objectif, espace commun.

Cet exemple souligne bien la dichotomie d'action au niveau communautaire, quand bien même la dimension interculturelle s'impose à l'action sociale. « Il semble en tout cas, que l'on soit passé de la prise en compte spécifique de la dimension culturelle de la demande des usagers par le biais d'intermédiaires gérant la relation entre les agents publics et la population, à une mise en relation plus large de l'ensemble des acteurs de la vie locale. La dimension interculturelle, au lieu d'être confinée à une gestion spécialisée, est amenée à s'exprimer dans l'espace public, dans un esprit d'échange et de partage. Au lieu d'être la spécificité d'un groupe, elle devient l'une des richesses de cet espace communautaire qui a pour base l'intérêt concret de tous les habitants. »³⁸

Bien sûr, les deux dimensions peuvent se rejoindre ; très fréquents sont même les recouvrements des effets de localité et des effets d'identité. Mais il n'en reste pas moins que la mise en place d'une action de nature communautaire se doit de trancher dans ses priorités. Il ne s'agit pas seulement d'un problème d'affichage, avancer le registre de la proximité et de la localité ou valoriser les traits socio-ethniques et les options religieuses, mais aussi d'un choix d'efficacité, privilégier la dimension territoriale (le quartier, le lotissement, le village...) pour permettre une transversalisation socio-culturelle des actions par le biais de la spatialisation de l'action ou valoriser les ressources d'un groupe identitaire et participer à développer son *empowerment*. En fait l'alternative est simple, faire de la vicinalité un ressort ou faire de l'identité une ressource.

7. La complexification de la solidarité dans un contexte de pluralisme identitaire et de mission de cohésion sociale

Dans un contexte de pluralisme identitaire dans lequel l'enjeu social central est celui de la cohésion, il semble nécessaire de convoquer une troisième forme de solidarité, à côté des deux formes canoniques que sont le lien d'union entre semblables (solidarité mécanique) et le lien d'interdépendance entre dissemblables (solidarité organique). Cette troisième forme de solidarité que l'on peut qualifier de solidarité extrême, désigne une solidarité pré-sociale à partir d'une lecture désenracinée de la solidarité, pour ne pas dire désocialisée, fondée sur une éthique de la responsabilité. Cette solidarité d'humanité advient en arrière-plan de la similitude ou de la complémentarité ; notre arrachement à la nature et notre humanité sociale – car nous ne sommes humains que par l'autre, qu'avec l'autre – nous condamnent à la solidarité pour tous ces autres

37. *Id.*

38. *Id.*

radicalement différents, ni mêmes, ni complémentaires, puisque c'est dans le souci absolu de l'autre que se joue notre condition humaine.³⁹

Chacune de ces trois formes de solidarité peut être renvoyée plus spécifiquement à une sphère particulière de la société dont les logiques de fonctionnement et les ressources de légitimité diffèrent les unes des autres et qui est portée par des valeurs incomparables à celles des autres. Chacune d'entre elles est donc supportée par des principes hétéronomes et insuffle en ce sens des produits différents au sein de la société. Ces principes et produits, les uns autant que les autres, sont vitaux au fonctionnement équilibré de la société. Toute domination d'une sphère sur une autre, traduite par la prégnance d'un principe dans une sphère dont elle ne relève pas originellement, engendre des dysfonctionnements coûteux à court ou moyen terme, voire fait encourir des risques à la pérennité de l'équilibre social. Il est possible de représenter ces solidarités et leurs caractéristiques dans le tableau suivant :

Type	Pôle	Principe	Produit
Solidarité d'intérêts complémentaires	Économique	Efficacité	Production de richesse et protection
Solidarité d'identité commune	Social	Cohésion	Appartenance et conscience de soi
Solidarité extrême	Éthique	Responsabilité pour autrui	Reconnaissance et dignité

Dans une telle configuration sociale, émergent deux grands registres de production de la solidarité : *primo*, l'éducatif qui, en tant qu'instance de moralisation, d'une part, produit l'adhésion aux normes collectives en même temps qu'elle donne la possibilité cognitive d'agir sur leur contenu, d'autre part, génère des idéaux sociaux partagés en même temps que révisables; *secundo*, le politique qui, en tant qu'instance de régulation, est producteur, d'une part, de justice sociale, d'autre part de sécurité ontologique. De même, se distinguent deux acteurs centraux dans la production pratique et normative d'un régime concret de solidarité. Tout d'abord, l'État qui, abandonnant toute prétention régaliennne, devient l'animateur et l'arbitre de l'articulation et de la mise en cohérence des formes de solidarité, notamment en instaurant et structurant un débat public en vue de produire un consensus normativement partageable sur la nature du régime de solidarité. L'État est ainsi à concevoir comme un instrument engagé dans l'élaboration de compromis de solidarité entre les différentes sphères. Ensuite, l'associatif qui, en tant que médiation instituante, constitue un lieu de passage de la sphère privée à la sphère publique par l'entremise d'une relation interpersonnelle et devient ainsi le lieu de jonction d'un lien social horizontal et d'un lien sociétal vertical. En interaction avec les pôles économique, social et éthique, l'associatif représente un garant d'expression pluraliste des besoins, attentes et valeurs en même temps que l'espace concret d'expérimentation de l'ouverture à Autrui.

39. Je reprends ici la dénomination utilisée par Vivianne Châtel. Châtel V., «La solidarité : une exigence de "responsabilité-pour-autrui" ? » in Soulet M.H. (éd.), *La Solidarité : exigence morale ou obligation publique*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2004.

Une telle représentation de la solidarité s'adosse à une transformation du statut du politique. Le politique s'apparente à un cadre procédural et délibératif autorisant l'arbitrage d'intérêts contradictoires ou, à tout le moins, différenciés, i.e. de gérer les différences et de permettre la participation, ce qui implique le développement de politiques de reconnaissance des différences et de promotion de la participation en même temps que d'arbitrage et de régulation des investissements des individus dans les institutions. André Lacroix, dans une récente contribution, explique ainsi combien « Le projet politique est progressivement devenu une simple question de cohabitation entre personnes, cessant de figurer un projet moral et d'incarner l'opposition du bien et du mal (...) il est devenu un forum de réflexion et de délibération sur la place des individus au sein de nos communautés, sur le bien-fondé de leurs actions et de leur conception du bien, voire de leur conception du juste ». Il se désacralise « au profit de la simple régulation des rapports marchands, laissant à chacun le soin de privilégier sa propre conception de la vie bonne en fonction de ses intérêts et valeurs du moment »⁴⁰.

Le danger d'un travail social soucieux d'intégrer les particularismes identitaires et culturels de populations spécifiques serait de raisonner de manière bipolaire, solidarité étatique républicaine versus solidarité communautaire de proximité. Il importe de développer une conception (et une pratique) dialectique de la solidarité en intégrant d'autres figures que le même et le semblable, le lointain notamment, qui obligent à repenser les équilibres valoriels et les engagements moraux dans l'intervention.

Conclusion

Cette brève contribution se donnait pour propos de souligner les dilemmes dans lesquels se trouve une appréhension du travail social misant sur une dimension identitaire. Une dimension qui va du travail social baignant dans des principes religieux au travail social communautaire valorisant certains aspects spécifiques d'une population en passant par toutes les formes de centration, voire de sélection, de l'intervention sur une qualité culturelle des bénéficiaires. Cette logique affirmative, mais en même temps exclusive, de principes comme de populations, a longtemps été tenue à distance par la suprématie de registres universalistes et contenue par les fourches caudines de la participation, manière douce d'intégrer la différence. Cette manière de voir a guidé le travail social tant que sa finalité dominante a été de contribuer à l'intégration, portée par la représentation d'une nécessaire unité normative de la société. Le basculement vers la cohésion sociale comme finalité à viser par le travail social et les politiques sociales, en entérinant le pluralisme normatif et la diversité culturelle des sociétés contemporaines, offre un élixir de jeunesse à l'antienne identitaire du travail social. Non seulement elle lui redonne place, mais encore elle en fait un des vecteurs principaux pour toucher des populations spécifiques culturellement. Mais si la tâche de rejoindre « sa » clientèle ou sa « population » semble plus effectivement remplie, demeure une interrogation vivace sur la manière, à partir de cette activité-là centrée sur des particularismes identitaires ou culturels, de parvenir à soutenir/entretenir la cohésion sociale visée.

Le défi du travail social dans la représentation contemporaine de la société devient celui de contribuer à la promotion de la cohésion sociale en favorisant la rencontre inter-classiste, inter-culturelle, inter-confessionnelle au sein de l'espace public, ce qui implique le dépassement des

40. Lacroix A., « La mutation du politique et de l'éthique à l'heure de la globalisation » in Larouche J.M. (éd.), *Reconnaissance et citoyenneté. Au carrefour de l'éthique et du politique*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2003.

positions, la transformation des identités et la reconnaissance de la diversité ⁴¹. Mais comment ? Probablement en faisant tenir ensemble, d'une part, un rôle *d'advocacy*, de défense des intérêts particuliers de groupes victimes de discrimination, de stigmatisation et/ou de relégation dans un mouvement de remontée du particulier au général et, d'autre part, un rôle d'agent de verticalisation, d'intégration institutionnelle, de passeur/traducteur du général au particulier, du commun au singulier. Ce qui n'est, après tout, que l'essence du travail des intervenants sociaux, porté par le dilemme constitutif de « l'ajustement à la recherche entre la règle, à vocation générale, « universelle », et le fait qui relève, réellement ou potentiellement, de l'exceptionnalité de chaque cas humain, de chaque situation sociale, de son incontournable singularité » ⁴².

41. « L'interculturalité n'est pas le développement séparé de groupes qui cultivent dans leur coin une identité culturelle dont ils surestiment toujours l'originalité. C'est au contraire une notion qui implique la rencontre, le partage, et inévitablement la transformation des identités culturelles en présence. Il est possible que cela fasse craindre à certains de perdre ce qu'ils croient être le caractère original et unique de leur culture... Le travail social peut contribuer à cette rencontre entre les cultures en construisant un espace d'échange entre les usagers auprès desquels il agit et en continuant à agir, comme c'est sa vocation initiale, dans le sens du rapprochement social des diverses couches de la population. » Barou J., *loc. cit.*, p.7.

42. Commaille J., *Les Nouveaux enjeux de la question sociale*, Paris, Éditions Hachette, 1997, p.46.