

Le global et la gauche :
des convergences sont-elles possibles ?

Nilüfer Göle

La progression des mouvements néo-populistes, la constitution d'identités ethno-religieuses, la popularité croissante des « dirigeants forts », le ressentiment exacerbé envers les immigrés et les minorités, la multiplication des démocraties intolérantes : ces caractéristiques sont tout autant celles de pays occidentaux que de pays non occidentaux. Face à cette nouvelle donne, l'appel d'Immanuel Wallerstein à engager un débat au sujet de la Gauche Globale est pour le moins opportun, voire urgent. Il faut néanmoins resituer ces développements politiques dans les transformations à long terme du système-monde. Wallerstein demande de « Toujours garder à l'esprit que notre système-monde traverse une période de transition et qu'il est appelé à se transformer ». Quelles sont les caractéristiques de cette nouvelle ère, et de quelle manière peuvent-elles modifier les programmes de la Gauche Globale ?

Les approches politiques fondées sur une opposition entre gauche et droite, ou bien libéraux et nationalistes, proviennent surtout de l'expérience des sociétés industrielles et des États-nations occidentaux. La valeur travail comme base de l'édification d'une société, l'idéal égalitaire qui alimente les imaginaires sociaux, la foi dans le progrès et la défense des libertés par les mouvements sociaux peuvent être considérés comme

les objets de lutte essentiels de la gauche progressiste. Comme l'explique Wallerstein, la Révolution française a été au centre de la transformation culturelle du système-monde tout entier : « La Révolution française a légué à tous les acteurs du système-monde deux concepts culturels tacitement reconnus : la normalité du changement et la souveraineté du peuple » (p. 54-55).

Dans la période de transition actuelle, il est difficile de croire que ces deux notions, à savoir la foi dans le progrès et le rôle du peuple comme acteur collectif historique, constituent les piliers à partir desquels les programmes de la gauche peuvent s'édifier. La normalité du changement – au sens de progrès et de modernité avancée – est de plus en plus remise en question et perd de son pouvoir sur les imaginaires sociaux. Les conséquences inopportunes et accablantes du développement sont désormais vues comme une menace pour l'espèce humaine et la planète. Les prédictions de catastrophes, les questions environnementales, le problème des ressources énergétiques, le réchauffement climatique et les épidémies influent sur la recherche scientifique et préoccupent l'opinion publique. Tant et si bien que la pensée anti-systémique, au lieu d'être conduite par des utopies, se nourrit de scénarios catastrophes. La fin de l'utopie dans les sociétés modernes marque un changement de temporalité en ce qu'elle provoque une nouvelle articulation entre passé, présent et futur. La temporalité moderne, qui implique une rupture avec le passé (se débarrasser, dans chaque domaine, des cadres de vie féodaux, traditionnels et religieux), ainsi qu'une vision sublimée du présent, s'appuie pourtant sur une croyance transcendantale en un avenir meilleur grâce à la puissance transformatrice de l'utopie. Dans l'époque actuelle, le futur semble bien sombre, et le passé encombrant. Les utopies ne sont pas un moteur de la politique contemporaine. Le potentiel créatif du « présentisme » s'est évaporé, il a cédé la place

aux pathologies du citoyen consommateur, à la culture du narcissisme et à une politique de la suprématie. Il y a donc un enjeu majeur pour le mouvement de la gauche critique à repenser les dimensions de l'espace et du temps en cette nouvelle ère. La responsabilité envers les générations futures et un pacte de solidarité entre les peuples du monde entier – cela englobe notamment les questions climatiques, les guerres et la crise des réfugiés – doivent être au cœur des visions politiques contemporaines. La politique de la gauche ne pourra avoir de potentiel transformatif, ni restaurer une dimension utopique, que si les paramètres du changement sont définis entre les différentes cultures et générations.

Par ailleurs, la notion de souveraineté du peuple, avec son potentiel émancipatoire vers la démocratie, est intimement liée à la fabrication de l'État-nation. Comme l'affirme Wallerstein, ces mouvements, qu'ils soient nationalistes ou socialistes, ont eu des relations verticales avec l'État. Dans nos sociétés mondialisées actuelles – avec les technologies de communication, les flux migratoires, la circulation des biens, des images et des idées – les relations transversales entre individus se sont largement répandues et vont en s'intensifiant. L'acteur historique de la démocratie émerge sous différents aspects, avec des sémantiques différentes. L'Europe en est un exemple parlant : elle porte à la fois le vieux paradigme de la souveraineté nationale et le nouveau projet d'une Union qui tente de dépasser les nationalismes.

Europe : la gauche laïque et l'islam

Nous sommes à un moment crucial de l'histoire de la démocratie européenne. L'avenir de l'Europe risque d'être très différent de ce qu'avaient imaginé ses fondateurs, qui croyaient que son unification garantirait la paix et la démocratie pour

longtemps. Partout dans l'Union, le sentiment eurosceptique progresse ; les politiques en faveur de la souveraineté nationale gagnent en popularité et s'affranchissent du clivage gauche-droite. Le référendum anglais en faveur du Brexit risque de créer un précédent. Mais aussi, la question de l'immigration et de l'islam tend à effacer les différences gauche-droite et à mettre au défi les démocraties pluralistes européennes. On mélange des problèmes différents, à savoir la crise des réfugiés, le terrorisme djihadiste et les minorités d'immigrés musulmans. La politique sécuritaire de lutte contre le terrorisme, l'aide humanitaire pour les réfugiés et le néo-populisme contre « l'invasion islamique en Europe » prennent le pas sur le reste.

Quelques mots sur les immigrés musulmans en Europe.

À la différence des réfugiés, les immigrés musulmans ont des trajectoires historiques et personnelles situées à l'intérieur des pays européens. Ils sont en cours d'intégration, et les jeunes des deuxième et troisième générations refusent d'être considérés comme des « immigrés » (c'est-à-dire « issus de l'immigration »), ou catalogués d'après le pays d'origine de leurs parents (Algériens, Turcs ou Marocains, par exemple). Que les musulmans réclament plus de visibilité dans la vie publique est un phénomène post-migratoire. Ils ont le sentiment d'appartenir au pays dans lequel ils ont grandi, et, à la différence des djihadistes à travers le monde, ils aspirent à faire partie intégrante de la société au sein de laquelle ils vivent, par le biais de l'éducation, de la vie professionnelle et de la politique. Beaucoup ont eu un parcours d'intégration réussi, et le fait qu'ils appartiennent désormais à la nouvelle classe moyenne est une preuve de leur ascension sociale. Tous ne correspondent pas au cliché de « l'échec de l'intégration musulmane », et ne vivent pas dans les « zones à problèmes » en banlieue des villes. Ils aspirent à une mixité sociale et

cherchent à concilier leur foi avec leur désir de participation à la vie publique. Ce sont des « musulmans ordinaires », dans la mesure où ils souhaitent vivre dans les différentes villes européennes, tout en s'instruisant, priant, mangeant halal, etc. Cependant leurs normes religieuses et leur visibilité en tant que musulmans empêchent qu'on les reconnaisse comme des citoyens ordinaires. Ils ne sont pas considérés comme des citoyens acceptables dans la mesure où leur pratique religieuse n'est pas conforme aux normes de la majorité.

Dans la période post-migratoire, autrement dit, dans le processus d'intégration des immigrés des deuxième et troisième générations, l'islam est devenu un dénominateur commun entre musulmans originaires de différents pays ou ethnies, ce qui marque la fin de l'identité ethno-religieuse des immigrés. Se définissant comme « musulmans », ils ont pris leurs distances vis-à-vis de la culture nationale de leurs parents et embrassé, dans le paysage culturel européen, un islam plus universel. Nous constatons ainsi la visibilité de l'islam dans la vie publique, et l'émergence de controverses culturelles autour de la question du voile, des prières de rue, de la construction de mosquées, de la nourriture halal et des représentations visuelles de l'islam. Il y a une convergence de réactions nationales, lesquelles expriment une volonté d'encadrer la question islamique : la répétition d'un discours sur les droits, en particulier autour de l'égalité entre les sexes, des minorités sexuelles et de la liberté d'expression. Malgré les différences nationales – notamment le républicanisme français et le multiculturalisme anglais – au sujet de l'histoire de l'immigration et des politiques d'intégration, nous remarquons que différents pays d'Europe convergent dans leur manière d'aborder la question islamique. Ils s'enrichissent également des décisions les uns des autres : ainsi, l'interdiction du port du foulard et de la burqa en France est devenue un sujet de débat dans

d'autres contextes nationaux. Le référendum sur les minarets en Suisse, la controverse sur les caricatures au Danemark ont marqué les débats européens. Les questions autour de l'islam modifient aussi notre carte mentale de l'Europe dominée par les pays cibles de l'immigration : France, Allemagne et Grande-Bretagne.

Les démocraties européennes libérales ont défini le pluralisme par le multiculturalisme (la gauche), et par la reconnaissance des droits des minorités religieuses (la droite). Cependant, nous constatons depuis trois décennies que ces deux réponses échouent à aborder la différence musulmane en Europe. L'invalidation du multiculturalisme, son incapacité à répondre à la question islamique, est devenue une conviction largement partagée. Dans de nombreux pays, cela a abouti à accepter un relativisme culturel sans toucher aux éléments patriarcaux et traditionnels à l'origine d'une oppression communautaire. Pour les opposants au multiculturalisme, le manque d'interaction entre différentes communautés mène non seulement à un choc des cultures, mais constitue aussi une enclave potentielle favorable à la radicalisation et au terrorisme.

D'un autre côté, le discours pour les droits des minorités religieuses ne semble pas apporter non plus de réponse satisfaisante, ni aider les musulmans à faire entendre leurs revendications. Le foulard islamique et la nourriture halal illustrent la façon dont ces débats tendent vers un « discours sur les droits » au lieu d'aboutir à des droits religieux. Le port du voile islamique n'est pas considéré comme une liberté dont est censée jouir une minorité religieuse, mais comme une atteinte aux droits des femmes. De la même manière, la nourriture halal et l'abattage rituel ne sont pas reconnus comme le droit d'une religion minoritaire (contrairement à la nourriture casher) mais combattus, car vus comme un rituel

archaïque source de souffrance animale. Par conséquent, chaque controverse autour de l'islam ajoute au discours sur l'incompatibilité des valeurs européennes avec les normes islamiques, exprimant ainsi le « choc des cultures ». Les piliers de la culture européenne sont définis autour de valeurs laïques, de l'égalité entre les sexes, des droits des minorités sexuelles et de la liberté d'expression.

Les mouvements néo-populistes se nourrissent de cette idée de choc des cultures. Ils se différencient des précédents mouvements d'extrême droite xénophobes en adoptant la politique de la peur et de l'hostilité envers l'islam, en défendant un nationalisme ethnique et le nativisme contre les flux migratoires et la mondialisation, et gagnent ainsi en popularité. Alors que les mouvements néo-populistes ont cessé d'être ostracisés et se sont fait une place sur la scène politique, les partis libéraux démocrates perdent leur mainmise sur les questions de religion et d'immigration. Les traditions politiques et intellectuelles de gauche savent œuvrer contre la discrimination sociale et les inégalités économiques, mais sont incapables de traiter la question religieuse. Il ne faut pas oublier que la gauche laïque reste imprégnée par son héritage des mouvements de la contre-culture de 1968, dominés par un sentiment antireligieux et l'aspiration à la libération sexuelle. Certains porte-parole des valeurs libertaires laïques contestent actuellement les normes islamiques européennes et combattent les musulmans parce qu'ils réintroduisent la religion dans la vie publique, défendent la pudeur sexuelle et perpétuent la tradition prophétique. En d'autres termes, la société laïque caractérise la pensée traditionnelle de la gauche, et la question de la religion est condamnée ou constituée, au mieux, un angle mort. Par conséquent, la présence en Europe d'immigrés musulmans, leurs prétentions à une visibilité et leur volonté de participer à la vie politique rencontrent

une résistance culturelle et une certaine hostilité, non seulement de la part de la droite xénophobe mais aussi de la gauche laïque.

Voici donc certains des changements et développements inattendus qui découlent des flux migratoires mondiaux, questionnent les valeurs et l'identité des communautés nationales ainsi que leur souhait d'une Europe unifiée. Face à la vague croissante de nationalisme, aux exigences de souveraineté nationale et de protectionnisme – économique ou culturel –, la gauche reste en général réticente à adopter une position libérale. Comme le conseille Wallerstein, la Gauche Globale devrait se consacrer, dans les décennies à venir, à « forcer les libéraux à être libéraux », autrement dit à les contraindre d'appliquer leur rhétorique.

Nouvelles formes de protestation publique

Je souhaite me pencher à présent sur l'extension du domaine de la politique, à savoir les nouvelles formes de mouvements protestataires, ce que Wallerstein appelle « l'esprit de Porto Alegre ». Ces mouvements offrent-ils une stratégie alternative pour la Gauche Globale ? Selon lui, politiquement, ils insistent sur « les modes d'action extra-étatiques adoptés par les mouvements de 1968 » (p. 63), les manifestants créant un « rassemblement international, de manière non hiérarchique » (*ibid.*). Il note aussi qu'il y a une « famille des mouvements anti-systémiques et en faveur de la justice mondiale autour d'un socle commun fondé sur trois axes : *a*) rechercher une plus grande clarté intellectuelle, *b*) mener des actions militantes fondées sur la mobilisation populaire, et dont les effets positifs sur la vie des gens seraient immédiats, *c*) œuvrer en parallèle pour des changements plus fondamentaux sur le long terme » (*ibid.*).

De fait, nous sommes en train d'assister à une nouvelle forme de protestation mondiale : la place Tahrir en Égypte, « Occupons Wall Street » aux États-Unis, les « Indignés » dans les villes européennes, le parc Gezi à Istanbul et les mouvements protestataires au Brésil. L'Occident n'est plus l'unique source d'inspiration des manifestants. Loin d'être confinés à l'intérieur des frontières d'une politique nationale, les imaginaires démocratiques mis en scène par ces mouvements protestataires circulent partout dans le monde parmi les citoyens de différentes communautés linguistiques.

Ils illustrent pour la plupart l'importance de la société civile mondiale et des nouveaux idéaux politiques. Cela aboutit-il pour autant à une nouvelle utopie ? Selon moi, ces mouvements ne peuvent être qualifiés d'« utopiques », puisqu'ils formulent des revendications pour « ici et maintenant ». Ils sont tournés vers le présent, et donc en prise avec la politique de tous les jours, et non vers l'avenir, contrairement aux mouvements révolutionnaires de gauche. L'« utopie » – littéralement « nulle part », selon l'étymologie grecque du terme (*ou* étant la marque de la négation, et *topos* signifiant « lieu ») – fait référence à un idéal encore jamais atteint nulle part. Mais ces mouvements sont implantés dans des endroits bien précis. Ils sont même nommés d'après les lieux qu'ils occupent : la place Tahrir, le parc Gezi, Wall Street, Maïdan. Les manifestants y font sentir leur présence, récusent les décisions venues d'en haut et orchestrent leurs protestations. Ces endroits – places, parcs, rues – offrent une nouvelle scène où ces différents acteurs témoignent de leur existence en exposant leurs idéaux, en jouant et en répétant ensemble. Ces manifestants se distinguent des mouvements protestataires de la société civile (pré)organisés autour d'identités, d'intérêts ou de projets

communs. Les gens qui participent à ces nouvelles formes de protestation sont peut-être membres de mouvements de la société civile – féministes, écologistes, gays, religieux, gauchistes ou syndicaux –, mais ils se présentent sur « la place publique » en tant qu'individus, non en tant que représentants d'un mouvement spécifique. Ils manifestent en leur propre nom, mettent en scène leur malaise « personnel » et, au final, constituent un mouvement de protestation collective. C'est l'espace public qui rend possible et révèle les liens entre des personnes aux origines sociales différentes et aux orientations culturelles divergentes. Les mouvements protestataires publics créent un pont entre les sphères d'action personnelle et publique, et se distinguent en ce sens des mouvements organisés de la société civile ou des mouvements identitaires.

Ces mouvements naissent d'événements imprévus et de sujets parfois triviaux en apparence. À chaque fois, un point de bascule est atteint et un seul acte déclenche une protestation collective. C'est l'expression d'un « ras-le-bol », qui trace une ligne claire entre l'acceptable et le non-acceptable. Ces mouvements ne peuvent pour autant être qualifiés d'explosion des masses, ni de soulèvement des plus défavorisés, ni de démonstration de colère de la part des opprimés. Ces nouveaux mouvements protestataires diffèrent des anciens mouvements politiques organisés, lesquels possédaient un noyau idéologique. Ils diffèrent également des mouvements identitaires des années 1980, et pourtant ils donnent l'impression d'une cohésion, d'une force collective qui leur permet de mobiliser la résistance citoyenne et de s'accorder sur des revendications de pluralisme, de dignité et de justice. Ils défient l'autoritarisme politique et rejettent le néo-capitalisme. Ils ouvrent un

nouvel espace public pour des imaginaires démocratiques et introduisent la micro-politique et la vie courante au cœur de la démocratie.

La place publique (*maidan* en ukrainien) offre ainsi une scène pour l'interaction et la performativité. En contraste avec les mouvements politiques traditionnels, le parc permet l'improvisation, la créativité et l'humour. On y organise des forums et on y emploie de nouveaux modes de communication, on fait des répétitions collectives, comme on a pu le voir avec Occupons Wall Street, mais aussi dans d'autres contextes. Les manifestants mettent en scène des formes d'occupation avec de la musique et des performances, ce qui rappelle parfois Woodstock et la vie communautaire des mouvements de la contre-culture de 1968. Le mouvement a inventé son propre langage et son propre répertoire d'actions. En l'absence de noyau idéologique et de cadre argumentatif, ses participants cherchent à lui donner du sens par des formes d'expression artistique – arts visuels ou graphisme. Les manifestants sont à la fois militants et artistes. Ils sont également médiateurs de leur propre mouvement : grâce aux réseaux sociaux, ils partagent instantanément ce qui se passe, leurs réalisations personnelles et les violences policières, avec le reste du monde.

La signification de ces manifestations mondiales dépend de leur contexte local. Par exemple, le projet de centre commercial dans le parc Gezi d'Istanbul a été l'élément déclencheur conduisant à son occupation et à des mouvements protestataires qui se sont propagés dans toutes les villes du pays. Ces mouvements lient le combat écologiste à une critique du capitalisme mondial. En général, le capitalisme se manifeste à travers des forces abstraites telles que la mondialisation, les marchés financiers et le

néolibéralisme, échappant ainsi à l'emprise de la politique. Cependant, le capitalisme a revêtu une dimension concrète dans ce projet de centre commercial qui incarnait le capitalisme mondial et financier dans le contexte turc. Le centre commercial est devenu le symbole de l'appât du gain et d'un consumérisme qui détruisent le tissu urbain. Parmi les manifestants, il y avait des jeunes gens impliqués dans la défense de l'environnement, des altermondialistes, mais aussi des « musulmans anticapitalistes ». Pour les habitants d'Istanbul, le projet de construction d'un centre commercial en plein milieu du parc Gezi signifiait la confiscation d'un lieu ouvert à tous par le capital privé, autrement dit la destruction de la sphère publique.

Les nouveaux mouvements protestataires cherchent à défendre l'espace public contre la commercialisation et la transformation de la vie urbaine en simple générateur de revenus. Ils nous obligent à voir l'espace public comme un endroit qui permet de valoriser la démocratie et de la mettre en scène au quotidien. Ils ont ainsi montré que la sphère publique était vitale pour la démocratie, qu'elle devait donc être ouverte à tous et non accaparée par le pouvoir étatique, ni cédée à des projets capitalistes.

Le parc représente la sphère publique. Le parc incarne la matérialité de la sphère publique. Dans cet espace ouvert et concret, les citoyens peuvent se rassembler et exprimer leurs opinions. La connexion entre la matérialité d'un espace et l'idée plus abstraite de la sphère publique est primordiale pour comprendre le potentiel émancipatoire de ces mouvements dans l'élaboration de la démocratie.

De nombreux observateurs, y compris des intellectuels de gauche, ont souligné les capacités limitées de ce genre de manifestations à se transformer en groupes d'opposition politique pérennes. Toutefois, il ne faut pas sous-estimer

les effets transformatifs de ces mouvements. Les manifestants ne sont peut-être pas organisés en force politique, ils agissent peut-être dans un temps bref en offrant un « instantané », mais ils laissent entrevoir un horizon de possibilités, ils bousculent les programmes et introduisent un nouveau répertoire d'actions. La portée politique de telles actions et leur efficacité s'enracinent dans leur recherche de performance publique et dans l'extension du domaine de la lutte politique à des questions de vie quotidienne. La « Gauche Globale » doit en tirer parti et renouveler son cadre d'action idéologique en s'appuyant sur ces nouvelles formes de citoyenneté.

L'espace public est à la fois le cœur et le point faible des démocraties. La démocratie risque gros, à en juger par la demande d'ordre public de plus en plus pressante, et donc par la mise en danger de l'autonomie de la sphère publique. Les mouvements à l'origine de potentiels démocratiques pour la citoyenneté ont été, presque partout, de la place Tahrir au parc Gezi et à Maïdan en Ukraine, sévèrement réprimés par l'État. Les violences policières et les sanctions judiciaires à l'égard des manifestants ont réduit la marge de liberté pour de telles manifestations dans le futur. En ce qui concerne la démocratie, nous atteignons un nouveau palier, entre un besoin d'espace public et un autoritarisme qui contrôle de plus en plus la vie publique et surveille les individus. En outre, dans un tel contexte, les médias risquent de devenir des vecteurs de propagande. Les politiques d'hostilité, fondées sur la peur, l'intolérance, la haine, le racisme, le sexisme, l'antisémitisme, l'islamophobie, etc., alimentent des mouvements nationalistes et néo-populistes émergents qui se posent en défenseurs de l'unité nationale. Au nom des valeurs de la majorité, ils adoptent des positions

Le global et la gauche : des convergences sont-elles possibles ?

antilibérales et anti-élites, s'en prennent aux immigrés, aux intellectuels, aux écrivains, aux artistes, aux journalistes, à tous ceux qui ont des attaches multiples et sont en lien avec la société mondialisée, mais dont l'existence locale dépend des libertés publiques. Il y a en effet urgence pour la gauche mondiale à protéger les citoyens vulnérabilisés du « glocal » et à restaurer la démocratie sur la place publique.

Traduit de l'anglais par Cyrielle Ayakatsikas