Affiliation volontaire à l'islam et assignation raciale

Français et Britanniques d'ascendance caribéenne convertis à l'islam face à la « question noire »

Voluntary Affiliation to Islam and Racial Assignment: French and British of Caribbean Descent Converted to Islam dealing with the "Black Question"

Afiliación voluntaria al islam y asignación racial: franceses y británicos de ascendencia caribeña convertidos al islam frente a la «cuestión negra»

Agathe Larisse

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/45666>

DOI : 10.4000/assr.45666

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 11 juillet 2019

Pagination : 93-116

ISBN : 978-2-7132-2783-7

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Agathe Larisse, « Affiliation volontaire à l'islam et assignation raciale », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 186 | avril-juin 2019, mis en ligne le 06 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/assr/45666> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.45666>

Agathe Larisse

Affiliation volontaire à l'islam et assignation raciale

**Français et Britanniques d'ascendance caribéenne
convertis à l'islam face à la « question noire »**

La « question noire » réfère au fait d'être minorisé en tant que Noir dans une configuration sociopolitique donnée. Elle découle de l'histoire de la traite négrière et de la colonisation qui a donné lieu à une véritable technologie de la race¹ dans le cadre de l'expansion du capitalisme européen mondialisé, dont les effets restent palpables aujourd'hui (Mbembe, 2013). Elle détient d'autres généalogies discutées et plus localisées, puisqu'un rapport d'exclusion aux groupes identifiés comme noirs s'est instauré au sein de la péninsule arabique dès l'ère antéislamique en relation à une géopolitique particulière (Sharawi, 2007) tandis que quelques interprétations bibliques discréditant le fait d'être noir existaient avant la période de l'expansion européenne dans le monde (Goldenberg, 1997 ; Braude, 2002).

La « question noire » implique d'être confronté à la racisation², à une infériorisation sociale d'un point de vue symbolique et matériel (Guillaumin, 2002) qui se réalise à travers une assignation à des stéréotypes dégradants et une discrimination directe ou indirecte au quotidien (Essed, 1991). Elle fait ainsi figure de « condition » (Ndiaye, 2008) qui s'impose aux groupes et individus identifiés comme noirs ou afro-descendants et qui recouvre des expériences différentes et parfois convergentes selon les espaces-temps considérés, les dynamiques politiques, économiques et culturelles en présence, de l'échelon global au local.

1. La race n'est pas entendue comme une réalité biologique mais comme une assignation à des marqueurs ethnico-raciaux à travers des lois, des discours publics ou un traitement différencié. Elle est donc le fruit de rapports de pouvoir et de domination historiquement situés engageant un groupe majoritaire non spécifié et des groupes minorisés du fait d'un phénotype, d'une origine ou d'une appartenance culturelle ou confessionnelle réelle ou supposée. Elle émerge ainsi d'un ordre et d'une idéologie raciste (Guillaumin, 2002) naturalisant ces groupes, les constituant en altérité absolue et justifiant leur traitement inégalitaire. La race s'inscrit donc dans des dynamiques politiques, économiques et culturelles dépassant l'intentionnalité individuelle (Poiret, 2011).

2. La racisation renvoie au fait d'être infériorisé et discriminé sur des critères ethnico-raciaux (Guillaumin, 2002).

Cet article propose d'analyser l'impact social de la race en s'intéressant aux puissances d'agir que déploient les Français et les Britanniques d'ascendance caribéenne convertis à l'islam pour faire face à la « question noire ». Il s'agit d'évaluer si leur affiliation volontaire à une religion stigmatisée en Europe, vectrice de racisation par le religieux dans un contexte de montée de l'islamophobie (Hajjat et Mohammed, 2013), a un retentissement sur les stratégies qu'ils élaborent dans leur rapport à cette question. Il s'agit également d'apprécier si l'islam qui, comme nombre de religions, donne lieu à l'élaboration de discours et d'interprétations sur la différenciation ethno-raciale, influe également de ce point de vue. Il s'agit, enfin, de déterminer si la configuration nationale à laquelle ils participent et les dispositifs de gestion de la pluralité ethno-raciale et de lutte contre les discriminations qui y sont à l'œuvre, ont un impact à ce niveau.

Michel Foucault (1994), Judith Butler (1990) et Saba Mahmood (2005) placent les rapports de pouvoir au centre de la formation des sujets. Ces rapports adviennent à partir de régimes discursifs émanant d'instances politiques, religieuses ou sociales au sens large, à même de diffuser de manière répétée des normes au sein de l'espace public. Celles-ci en viennent peu ou prou à être incorporées à force d'être réitérées et, ce faisant, répriment en même temps qu'elles produisent. Elles répriment par la délimitation du convenable, de l'impératif, du bon, du beau ainsi que par l'assignation, la stigmatisation et la discrimination. Dans un même mouvement, elles produisent des désirs et des stratégies de subversion, d'adaptation, de contournement voire de consentement à un ordre inégalitaire et oppressif (Fanon, 1952 ; Stoler, 2013). Elles produisent également des sujets éthiques qui, au travers d'un travail sur soi, s'efforcent de se rapprocher d'un certain idéal personnel. Cette approche de la formation des sujets trouve donc tout son intérêt pour analyser les modes de gestion de la « question noire » qu'élaborent les Français et les Britanniques d'ascendance caribéenne convertis à l'islam. Elle s'accorde bien avec l'interactionnisme symbolique attentif à l'impact des normes sur les interactions sociales (Becker, 2012 ; Goffman, 1975). Elle sous-tend l'idée que la race, qui constitue un site de conflictualité, détient une « productivité sociale » suscitant des luttes vectrices de transformation. Axel Honneth estime que celles-ci visent la reconnaissance des identités (2000), mais peuvent également être rapportées à la quête d'une justice sociale engageant les dimensions symboliques et matérielles.

Notre terrain se constitue de vingt-quatre entretiens biographiques réalisés en Ile-de-France entre 2010 et 2013, seize avec des femmes et huit avec des hommes, ainsi que sept entretiens effectués à Londres et à Birmingham entre 2014 et 2015, cinq avec des hommes et deux avec des femmes. Du fait de la dispersion des convertis et du caractère nécessairement fragmenté de notre terrain, les enquêtés ont été approchés de diverses manières : interconnaissance, mosquées de quartier, associations musulmanes et de lutte contre le racisme, internet. Les trajectoires de vie recueillies ne sont pas appréhendées comme une simple « illusion biographique » (Bourdieu, 1986), mais comme un acte d'interlocution retraçant une identité narrative (Ricœur, 1988) vectrice d'un sentiment de continuité, et travaillé par les rapports de pouvoir

circulant au sein de la configuration sociopolitique à laquelle les enquêtés participent. Notre matériau comprend également une observation participante effectuée entre 2011 et 2015 dans deux groupes de discussion fermés sur Facebook, au sein desquels certains enquêtés sont impliqués. Il s'agit des groupes « Musulman-e-s Antillais-e-s » et « The Black Muslim Experience », qui rassemblent en majorité des musulmans noirs aux ethnicités variées (caribéennes et subsaharienne pour le premier ; caribéennes, africaine de l'Est, de l'Ouest, centrale, arabe et américaine pour le second), convertis ou ayant grandi dans des familles musulmanes. Enfin, s'ajoute à cela une observation participante, réalisée au sein de deux mosquées de Londres et d'une mosquée en Seine-Saint-Denis, qui se focalisait sur les « scènes de conversion » et les usages des catégories ethno-raciales relatives au genre et à la classe par les usagers et les responsables religieux.

Après avoir abordé le phénomène de conversion à l'islam des Français et des Britanniques d'ascendance caribéenne en termes d'appropriation d'un éthos musulman et d'apprentissage du stigmatisme qu'il représente, nous évoquerons son retentissement sur le rapport qu'ils entretiennent à la « question noire ». Cette approche comparative permet de mettre en lumière l'impact différencié et parfois convergent des modes de gestion de la pluralité ethno-raciale, des dispositifs de lutte contre les discriminations racistes et des discours émis au nom de l'islam sur leur subjectivité et leurs puissances d'agir.

La conversion à l'islam : bifurcation, réappropriation et stigmatisation

Un islam proche et accessible

Les Français et les Britanniques d'ascendance caribéenne rencontrés ont, pour la majorité d'entre eux, grandi en France et au Royaume-Uni. Leurs parents ou leurs grands-parents sont nés en Guadeloupe, en Martinique ou à Haïti pour la France, en Jamaïque ou à Trinidad pour la Grande-Bretagne. Le christianisme est la référence religieuse dominante dans cette région du monde de sorte que la plupart d'entre eux ont évolué dans des familles chrétiennes aux degrés d'implication religieuse très variables. Ils ont également été socialisés aux croyances magico-mystiques des Amériques noires (Bastide, 1962) qui ont des accointances avec le vaudou haïtien : il s'agit de l'*obeah* pour les Caraïbes britanniques et de tout ce qui a trait au quimbois et au *gadzafè* pour les Antilles françaises.

Les enquêtés ont fait le choix d'adhérer à l'islam au cours de leur trajectoire de vie. Les caractéristiques sociologiques qu'ils ont en partage avec leurs concitoyens musulmans ainsi que leur proximité géographique avec eux apparaissent souvent comme des facteurs intervenant dans ce choix individuel. En effet, ils émergent, pour la plupart, de l'immigration (post)coloniale de travail qui a concerné, en premier lieu, les moins bien lotis sur le plan socio-économique (Marie, 1999 ; Sutherland, 2006). Ce passé migratoire et cette

origine sociale sont aussi le lot de la majorité des populations musulmanes en France et au Royaume-Uni, dont les provenances géographiques sont multiples : le Maghreb avec l'Algérie en tête, l'Afrique de l'Ouest et la Turquie pour la France (Simon et Tiberj, 2015) ; le sous-continent indien avec notamment le Pakistan, l'Afrique de l'Est et le Moyen-Orient pour la Grande-Bretagne.

La rencontre avec la religion musulmane à travers des amis ou des connaissances musulmanes interpelle, questionne, ouvre sur un champ des possibles en termes de rapport à soi et au monde. Le système de sens qu'elle propose et la sociabilité qu'elle offre peuvent constituer des éléments de réponse à des problématiques survenues au cours de la trajectoire de vie des enquêtés, ce qui va dans le sens de l'étude que Sébastien Tank Storper (2007) a menée sur les convertis au judaïsme dans plusieurs pays. Les motifs évoqués sont donc très divers et constituent, d'un point de vue sociologique, une reconstruction a posteriori travaillée par les institutions religieuses, familiales et politiques, ce qui corrobore l'étude menée par Loïc Le Pape (2015) sur les conversions religieuses en France.

Le caractère accessible de la religion musulmane joue également un rôle dans la structuration du phénomène de conversion. Son rituel est des plus simples : nul besoin d'attendre l'assentiment d'une autorité religieuse comme dans le catholicisme ou le judaïsme pour y procéder. Il suffit de prononcer la *shahâda*, la profession de foi, devant au moins deux témoins musulmans, la doctrine musulmane privilégiant la relation directe à Dieu et s'inscrivant dans une optique universaliste. D'ailleurs, même si par méconnaissance certains enquêtés n'ont pas accompli ce rituel en bonne et due forme, il n'en demeure pas moins qu'ils se considèrent et sont considérés comme musulmans par leurs coreligionnaires.

Le caractère minorisé et stigmatisé de l'islam en Europe explique également cette grande accessibilité. Dans les sociétés à majorité musulmane, le simple fait de se déclarer musulman ou d'effectuer le rite de conversion n'a pas toujours suffi au cours de l'histoire pour être pleinement considéré comme adepte de l'islam, notamment en raison de processus de racialisation³ complexes (Hall, 2011 ; El Hamel, 2013). En situation de minorisation en Europe, en revanche, la conversion à l'islam est source de valorisation pour une population constamment dévalorisée dans les discours publics. Les « scènes de conversion » observées dans une mosquée de Seine-Saint-Denis le montrent bien. À ces occasions, l'émotion est grande de la part de l'assistance, les larmes peuvent couler, et il arrive que l'imam relate qu'en dépit d'une mauvaise presse, les conversions ne tarissent pas, comme par mesure compensatoire.

3. La racialisation se réfère à des processus de différenciation et de hiérarchisation sur la base d'un phénotype ou d'une ethnicité. Elle est plus générale que la racisation, qui n'implique que les groupes minorisés, dans le sens où même le groupe majoritaire est racialisé, en creux, en constituant implicitement le référent universel (Poiret, 2011). Il est à noter que tous les chercheurs s'intéressant à la question raciale n'effectuent pas cette distinction puisqu'ils n'utilisent pas tous la notion de racisation, ni celle de blanchité.

Par ailleurs, le caractère fragmenté de l'islam ainsi que l'absence d'autorité religieuse centrale en son sein constituent un autre facteur intervenant dans sa relative accessibilité pour les convertis. En effet, une logique de concurrence s'établit entre diverses tendances se réclamant toutes de sa vérité. Ce phénomène fait écho à des enjeux de pouvoir régionaux et globaux découlant notamment de l'installation durable d'une importante population de confession musulmane en Europe et de la géopolitique actuelle du Moyen-Orient. Ainsi, les entrepreneurs d'identification à l'islam se sont démultipliés durant ces trente dernières années (Amghar, 2005). Les courants réformistes, les *Tabligh* issus du sous-continent indien, le salafisme quietiste d'inspiration saoudienne, les *Abbâsh* considérés comme une secte déviante par l'université islamique Al Azhar et certains courants soufis sont, par exemple, très dynamiques en Europe. Ils s'apparentent à des mouvements sociaux dont les promoteurs s'efforcent de diffuser les idées afin de laisser une empreinte sur les individualités et l'environnement social en créant des espaces d'information, de sociabilité et d'activités en commun.

L'islam comme stigmaté en contextes français et britannique

Par ailleurs, la conversion à l'islam engage les enquêtés dans une dynamique de transformation de soi en vue de nourrir un ethos⁴ musulman et constitue en cela une bifurcation dans leur trajectoire, un changement global de cap ayant un impact sur tous les aspects de leur vie (Le Pape, 2010). Cette bifurcation se réalise également du fait du caractère stigmatisé de la religion musulmane en Europe, qui alimente des controverses à répétition depuis le début des années 1980 en France et la fin de cette décennie au Royaume-Uni. Animées par une élite ayant accès à la parole publique, ces polémiques réagissent à la visibilité croissante de l'islam en Europe (Esteves, 2011 ; Hajjat et Mohammed, 2013), qui mettrait supposément à mal les frontières intérieures des communautés nationales française et britannique (Anderson, 2006 ; Gellner, 1989 ; Thiesse, 1999). Ces frontières, qui s'inscrivent dans une généalogie plurielle, ont à voir avec une certaine conception de l'Europe comme entité « blanche », sécularisée et de tradition chrétienne ou judéo-chrétienne (Hall, 2002 ; Ajbli, 2009).

Ainsi, l'islam demeure associé dans les imaginaires nationaux à une menace étrangère, à la violence terroriste, à la misogynie, l'homophobie, l'obscurantisme et le dogmatisme religieux en opposition à un « Nous » défini en creux comme moderne, démocrate, progressiste, féministe, *gay-friendly* et laïc (Said, 2011 ; Guénif, 2000 ; Puar, 2012). La rhétorique du « choc des civilisations » (Huntington, 1992) que sous-tend la multitude de discours publics réitérant

4. L'ethos est un concept emprunté à la philosophie aristotélicienne et repris, notamment, par le sociologue français Pierre Bourdieu (1989) et l'anthropologue américaine Saba Mahmood (2009). Il renvoie à l'idée d'*habitus*, d'intériorisation progressive d'une certaine manière d'apprécier le monde social et de s'y inscrire en rapport à un système de valeurs. Son incorporation se réalise d'une façon insidieuse selon Bourdieu, mais aussi volontaire à travers des techniques de soi selon Mahmood. Ce processus détient ainsi un impact sur l'*hexis*, les goûts, la présentation de soi et le style de vie des individus en rapport à leurs affiliations sociales.

ce type d'images nourrit une islamophobie ambiante et une logique d'exclusion. La géopolitique internationale avec, notamment, les guerres dites contre le terrorisme au Moyen-Orient et en Afrique ainsi que les attentats perpétrés sur le sol français et britannique au nom de l'islam alimentent cette rhétorique.

Se convertir à l'islam revient donc à endosser une caractéristique sociale discréditée, potentiellement source de dévalorisation, de discrimination, de violence symbolique et physique ainsi que d'exclusion. Cela revient à être racisé en raison d'une affiliation religieuse particulière et à revêtir un stigmate (Goffman, 1975) dont les enquêtés doivent apprendre la gestion. À cet égard, dès lors qu'elles portent le foulard, signe devenu visible et repérable, les femmes rencontrées de part et d'autre de la Manche sont davantage confrontées à de l'hostilité directe, de type insulte et crachat, que les hommes. Certaines en viennent même à s'inscrire à des cours de sport de combat après leur conversion, anticipant d'éventuelles agressions. Confrontées au marché de l'emploi, les conséquences de ce choix vestimentaire sur leur carrière professionnelle sont particulièrement lourdes en France puisqu'il les expose à la discrimination directe ou indirecte, à la précarité et au déclassement. Ces données corroborent les résultats de la recherche que Fatiha Ajbli (2011) a menée dans la métropole lilloise sur les Françaises de confession musulmane portant le foulard face à l'emploi. *A contrario*, les femmes rencontrées au Royaume-Uni ne perçoivent pas le foulard comme un frein à leur carrière professionnelle et ont accès à des postes à responsabilité en concordance avec leurs qualifications, y compris au sein du service public.

Il est vrai que la politisation du voile est particulièrement forte en France depuis la fin des années 1980 (Lorcerie, 2005), donnant lieu à des controverses à répétition. Elles ont, notamment, débouché sur le vote de lois l'interdisant à l'école (2004) ou au sein de l'espace public en ce qui concerne le voile intégral (2010), contribuant à la définition d'une « nouvelle laïcité » qui tend à exclure les musulmans, et en particulier les musulmanes portant le foulard, de la nation française (Baubérot, 2012 ; Scott, 2016). Ces controverses vont de pair avec la réaffirmation d'une conception assimilationniste de l'intégration des immigrés et de leur descendance qui a prévalu en France dès le XIX^e siècle (Wahnich, 1997). *A contrario*, si le Royaume-Uni est une société sécularisée, une politique multiculturaliste reconnaissant l'existence de minorités ethniques s'y est mise en place à partir des années 1970 comme stratégie de lutte contre le racisme et les discriminations (Geddes et Guiraudon, 2005). Bien que de plus en plus contestée aujourd'hui, cette politique reposait, notamment, jusqu'au début des années 2000, sur la valorisation de la « différence » culturelle et confessionnelle (Lassalle, 2015), normalisant le port du foulard au travail.

Par ailleurs, les hommes rencontrés en France adoptent plus fréquemment une stratégie de dissimulation de leur identité musulmane au sein de la sphère professionnelle, où se joue l'accès à une position sociale et aux moyens matériels de subsistance, surtout en début de carrière. Il leur arrive même de mentir à ce sujet en répondant par la négative et en invoquant différents prétextes lorsque certains collègues s'étonnent de voir qu'ils ne déjeunent pas comme à

l'accoutumée durant le mois du Ramadan. Ils anticipent alors une éventuelle sanction sociale. *A contrario*, les hommes britanniques ne se sentent pas menacés, infériorisés ou discriminés en tant que musulmans dans cet espace mais considèrent l'être davantage en tant qu'hommes noirs, contrairement aux Français qui évoquent peu cette dimension de la racisation.

La conversion à l'islam constitue donc une bifurcation dans la vie des enquêtés les acculant à faire l'apprentissage de la gestion du stigmate de l'islam dans les espaces majoritaires tout en suscitant en eux l'appropriation de certains éléments de piété musulmane. Dans cette perspective, elle est susceptible d'avoir un impact sur leur mode de gestion de la « question noire » puisque, d'une part, leur conversion peut s'effectuer en collusion avec des mouvements sociopolitiques transnationaux noirs-américains, associant l'adhésion à l'islam à l'idée de résistance à la suprématie blanche. D'autre part, les discours émis au nom de l'islam concernent également la pluralité ethnico-raciale et la « bonne » manière de faire face au racisme. À cet égard, l'attitude des enquêtés français et britanniques est contrastée tout en présentant des similarités bien que d'une manière générale en France, ils tendent à mettre à distance la « question noire » tandis qu'au Royaume-Uni, elle fait partie de leur préoccupation dans le cadre de leur adhésion à l'islam.

En France : mise à distance de la « question noire »

Une « question noire » peu investie

Si la plupart des enquêtés en France relatent des expériences désagréables de discriminations ou d'infériorisation en tant que Noirs, rares sont celles et ceux qui investissent la « question noire » à travers des questionnements ou des engagements. Aucun n'évoque spontanément les grandes figures musulmanes de l'Atlantique noir, cet espace de germination d'une conscience diasporique noire en réaction à la violence esclavagiste (Gilroy, 2010), à l'instar de Malcolm X, et leur récit de conversion n'est généralement pas rattaché à cette problématique. Les quelques penseurs anticolonialistes caribéens et français ayant apporté une contribution intellectuelle et politique à la « question noire » tels Aimé Césaire, Frantz Fanon ou Édouard Glissant, ne font pas partie de leurs références. En outre, des organisations telles que le CRAN (Conseil représentatif des associations noires de France) ou la BAN (Brigade anti-négrophobie), d'apparition récente (2005) et dédiées spécifiquement à la lutte contre le racisme anti-noir, suscitent généralement de la réserve. Elles renvoient à l'idée de « communautarisme », de revendication identitaire, d'un entre-soi victimaire mettant à mal l'universalité des causes sociales. L'adhésion à un islam promulguant des valeurs universelles et visant à dépasser les clivages nationaux ou ethnico-raciaux à travers la mise en avant d'une moralité individuelle favorise ce type de rejet. Véronica (27 ans, femme au foyer) relate au sujet du CRAN :

Franchement, je suis un peu loin de tout ça. Parce que je ne sais pas si c'est trop bien non plus de faire du communautarisme. Je ne sais pas si ça va avec l'islam ça.

L'analyse des échanges d'un groupe fermé sur Facebook dédié aux convertis à l'islam d'ascendance caribéenne révèle qu'aucun message relatif à la « question noire » n'a point durant la période 2011-2013. L'essentiel des messages envoyés concernait des versets coraniques, des *hadith* (tradition prophétique) ou des *fatwas* (avis juridiques circonstanciés) de savants résidant en Arabie Saoudite relatifs à la bonne moralité de l'homme et de la femme en islam. De fait, il semble que la rhétorique de l'universalisme abstrait en France ainsi que les régimes discursifs islamiques prédominants mettant l'accent sur la moralité individuelle d'une manière non moins abstraite rendent peu propices une implication sociale autour de la « question noire ».

Une « question noire » difficile à penser en France

Le cadre républicain français rend donc peu probable l'émergence d'une identité politique dédiée spécifiquement à la lutte contre un type de racisme. Aucun mouvement noir de grande ampleur n'est apparu au sein de l'Hexagone tandis que l'espace français de la cause noire est assez récent, très émiété en termes d'ethnicité, de position sociale et de posture politique (Lopez, 2010), et peu audible au sein de l'espace public. Il est vrai que l'usage du référent racial est très décrié en France de sorte que, si des entrepreneurs d'identification à la cause noire ayant accès à la parole publique sont apparus au milieu des années 2000, leur démarche politique suscite souvent de la circonspection auprès des enquêtés. Elle fait surgir le spectre du « communautarisme » (Mohammed et Talpin, 2018), le recours à ce vocable indiquant que la plupart d'entre eux ont incorporé les catégories de pensée majoritaires à cet égard.

En effet, le terme « communautarisme » est une invention française s'adossant à la figure repoussoir de l'« Amérique » qui joue le rôle de contre-modèle (Fassin, 2009). Il constitue une « catégorie mutante », un « signifiant flottant » dont les définitions hétéroclites et contradictoires permettent de désigner un ennemi intérieur, menaçant l'identité et les valeurs de la République française (Dhume-Sonzogni, 2016). Il apparaît donc comme une catégorie de jugement péjoratif contre un « Eux » souvent défini comme musulman, mais renvoyant aussi aux autres groupes minorisés sur le plan ethnico-racial dès lors qu'ils se mobilisent collectivement (et donc visiblement) tels que le CRAN, la BAN, le PIR (Parti des indigènes de la République), le CCIF (Collectif contre l'islamophobie en France) ou le Mwasi (collectif non mixte afroféministe). La prégnance de ce terme dans le débat public a un impact sur la manière dont les enquêtés apprécient ces organisations politiques ainsi que la « question noire ». Certains, surtout ceux détenant une position sociale dominante, en viennent à dénier l'impact du racisme anti-noir dans leur vie et parfois l'importance du racisme tout court. Le mythe de la méritocratie (Bourdieu, 1989 ; Duru-Bellat, 2006) peut même amener certains d'entre eux à rendre responsables les Noirs des mécanismes de discrimination et d'infériorisation auxquels ils sont confrontés. Sabrina (32 ans), chef d'entreprise, déclare :

Et après [...] il y a des gens racistes un peu partout [...]. En fait, c'est un comportement qui existe quand on ne connaît pas bien l'autre. Il y a eu plein de gens qui étaient plus ou moins racistes au début [...] et finalement, en me connaissant, en voyant qu'on est finalement « comme tout le monde », qui ont changé d'opinion sur les Noirs en général. Je pense qu'on doit être exemplaire dans ce qu'on fait. [...] Après, je pense que si « tous les Noirs » faisaient déjà ça, je suis sûre qu'il y aurait beaucoup plus de portes qui s'ouvriraient!

Ainsi, une conception individualiste et non pas structurelle du racisme, appréhendé comme un problème diffus et interpersonnel, et non pas en termes de rapports de pouvoir et de domination historiquement situés, peut susciter chez les personnes racisées une hyper correction sociale et l'appel à l'exemplarité. Abdelmalek Sayad (1999) avait déjà fait état de ce type de posture auprès des immigrés, en l'occurrence algériens, confrontés à un État républicain assimilationniste. Chez les moins dotés des enquêtés sur le plan socio-économique, l'hyper correction sociale peut inciter à la discrétion et les mener, dans le cadre de leur conversion, à concevoir leur retrait comme une valeur islamique. Yahya a 38 ans et a décroché du système scolaire sans acquérir aucun diplôme. Il s'est impliqué durant sa jeunesse dans la « culture de rue » et travaille depuis plus de dix ans comme coursier. Il explique :

Moi, mes parents, [...] ils n'aimaient pas qu'on se fasse remarquer, ils me disaient toujours : « parce que s'il y a quoi que ce soit, on va dire que c'est toi ! Même si c'est pas toi, parce que t'es Noir ! » Tu vois ? Et ça, ce sont des trucs, même si j'étais jeune, j'étais rebelle, mais ça c'est un truc que j'inculque aujourd'hui à mes enfants : « Ne vous faites pas remarquer, dites bonjour aux gens, faites ça. » Et ça, c'est une culture qui fait partie de l'islam.

L'adhésion à l'islam peut donc contribuer à réactiver des dispositions acquises antérieurement dans le rapport à la « question noire » en confortant sa gestion par la bienséance individuelle et l'exemplarité. Il est vrai que les régimes discursifs islamiques prédominants actuellement en France et à l'échelle mondiale incitent à ce type d'attitude, à l'instar du salafisme quiétiste d'inspiration saoudienne, du *Tablîgh* et des mouvances soufies majoritaires que rencontrent les enquêtés. Tariq Ramadan (2008), alors professeur à l'université d'Oxford, qui se réclame d'une réforme radicale, diffuse également une posture universaliste très centrée sur l'individu et la transformation de soi comme mode de résolution de la « question » raciale. Sa manière de commenter la vie de Malcolm X⁵ le laisse

5. Tariq Ramadan, « The Transformations of Malcolm X », vidéo mise en ligne sur You Tube le 5 mars 2013, 50 mn, <https://www.youtube.com/watch?v=bMNuV9ZfoJc> (consultée le 15 avril 2019). Plus récemment, avec l'avènement du mouvement *Black Lives Matter* aux États-Unis, cet intellectuel tend davantage à mettre en avant la « bonne » compréhension du racisme structurel qu'avait acquis Malcolm X au sein de la *Nation of Islam*. Voir sur son site : Tariq Ramadan, « Islam and Life: Malcolm X & Black Lives Matter », vidéo mise en ligne le 18 octobre 2016, 26 mn, <http://tariqramadan.com/english/presstv-islam-and-life-malcolm-x-black-lives-matter-tariq-ramadan/> (consultée le 15 avril 2019).

transparaître puisqu'il considère que c'est son pèlerinage à La Mecque qui lui a permis d'accéder à la dimension universaliste et aveugle à la race du « vrai » islam vecteur de « libération ». De fait, Tariq Ramadan se distingue du penseur sud-africain Farid Esack (1997) qui se revendique de la théologie de la libération, davantage attentif à la dimension structurelle de la « question raciale », de l'oppression, de la domination et de la transformation sociale.

L'universalisme abstrait de la République française ainsi que les régimes discursifs islamiques prédominants dans l'Hexagone participent donc de la mise à distance de l'assignation raciale en tant que Noirs chez les enquêtés rencontrés. Elle leur permet de s'en « libérer » en développant une conscience d'humain universel à travers des techniques de soi, sans toutefois reconnaître et dénoncer les structures de pouvoir qui les minorisent en tant que musulman-e-s noir-e-s d'ascendance caribéenne. Cette posture va de pair avec une conception très individuelle, voire individualiste de la transformation sociale. Le parcours de Kalthoum, à cet égard, est assez édifiant.

De l'indépendantisme à la promotion de la transformation individuelle

Kalthoum est âgée de 57 ans. Ancienne artiste, née en Martinique, installée en banlieue parisienne à l'adolescence et divorcée, elle se convertit à l'islam en 2001, un an après son fils unique. Elle s'est très tôt engagée pour des causes visant à défaire la domination (post)coloniale, telles que le tiers-mondisme et l'indépendantisme caribéen, et cela dès les années 1970 et 1980. Son approche était alors internationaliste et interrogeait les structures du pouvoir socio-économique, politique et culturel. Les mouvements des droits civiques et du Black Power américains étaient alors récents et avaient essaimé à travers le monde des icônes faisant figure de modèles à suivre auprès des diasporas noires et des groupes minorisés (Morris, 1999). Elle relate :

Franchement, c'est la fin des années 1970, des années du militantisme noir américain qui nous parlait très fort. J'avais un afro, je veux dire, c'était l'époque de Bob Marley, tout ça, Angela Davis [...]. C'était au moment des combats pour l'identité des Noirs, la reconnaissance de l'esclavage.

Aujourd'hui, Kalthoum n'a pas perdu de vue l'importance qu'elle accordait à la lutte contre l'oppression raciale et pour la justice sociale dans les années 1970, puisqu'elle la rattache à sa conversion à l'islam en indiquant :

Je suis partie quand même au départ dans l'islam pour des raisons de justice sociale [...], de colère et de révolte par rapport à la société. Aujourd'hui, ce qui me fait avancer dans l'islam, c'est beaucoup [...] la potentialité de pouvoir se transformer de l'intérieur. [...] Si on change, qu'on devient responsable de sa propre vie, on est mieux responsable des autres et de son environnement qu'on nous a confié.

Cependant, contrairement aux pratiques politiques qu'elle avait dans les années 1980, elle considère que le changement social doit désormais partir

de l'individu, de l'initiative personnelle de se réformer en refusant de dominer l'autre. Si cette posture évacue la question des rapports de domination et des contraintes qu'ils induisent, elle lui donne l'opportunité de s'affranchir, à l'échelle individuelle, de l'assignation raciale en investissant une religiosité qu'elle a choisie, source de valorisation. En cela, son positionnement possède des accointances avec la stratégie de « déracisation » par un religieux universel qu'empruntent des immigrants soninkés de confession musulmane en France afin d'échapper au stigmate de la « noirceur »⁶ (Timera, 2008).

Émergence récente de figures publiques noires de confession musulmane en lutte contre l'oppression raciale

Pour autant, depuis le début des années 2000 en France, un antiracisme politique s'est constitué. Rassemblant des organisations et des acteurs politiques aux orientations variées, il met à l'ouvrage la notion de « racisme systémique » ou « institutionnelle » que Kwame Ture (Stokely Carmichael) et Charles V. Hamilton, leaders du *Black Power* aux États-Unis, ont forgée à la fin des années 1960 (Hamilton et Ture, 1992). Il s'inscrit en faux contre les organisations antiracistes traditionnelles en France telles que SOS Racisme, la LICRA (Ligue internationale contre le racisme et l'antisémitisme) ou le MRAP (Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples), jugées, selon lui, à la solde du pouvoir politique en place, voire délétères pour la création d'un mouvement antiraciste centré sur l'expérience de l'oppression raciale des racisé.e.s. L'antiracisme politique leur reproche également une perspective moraliste centrée sur les individus plutôt que sur les structures du pouvoir historiquement situé. D'où l'importance qu'il accorde à la notion de « racisme institutionnel ».

Certaines personnalités noires converties à l'islam et d'ascendance caribéenne prennent activement part à l'antiracisme politique français. C'est le cas, notamment, du rappeur Kery James, d'ascendance haïtienne, dont les œuvres artistiques témoignent de sa préoccupation à trouver des solutions à la « question noire » et à la question raciale plus généralement. Il articule à cet égard critique sociale, dénonciation d'une République prétendument universaliste, appel à la résistance et à la responsabilité individuelle. Son album, *Mouhammad Alix*, sorti en septembre 2016, est une nouvelle manifestation de cette attitude et un clin d'œil au boxeur africain-américain Muhammad Ali (1942-2016), converti à l'islam dans les années 1960 et icône du mouvement du *Black Power*. Ainsi, Kery James s'est notamment engagé dans *La Marche*

6. Le stigmate de la « noirceur » concerne l'assignation à des stéréotypes dégradants du fait d'être perçu-e comme noir-e dans un environnement particulier. Il se différencie de la négritude qui correspond à une réponse à ce stigmate à travers des élaborations socioculturelles, intellectuelles et politiques qui ont connu des orientations variées sous l'impulsion, notamment, d'Aimé Césaire, des sœurs Nardal, de Léopold Sédar Senghor et de Léon-Gontran Damas.

pour la Justice et la Dignité du 19 mars 2017⁷ et le lancement du média alternatif décolonial *Paroles d'Honneur* où se retrouvent différents acteurs de l'antiracisme politique. De fait, contrairement aux enquêtés rencontrés, Kery James entend questionner, critiquer et défier les structures du pouvoir dans la résolution de la « question noire » qu'il met en œuvre. Il se veut éveilleur d'une conscience noire combative. Il s'inscrit donc dans la construction d'un contre-pouvoir et adopte un langage politique allant à rebours de la rhétorique universaliste telle que l'emploie l'antiracisme traditionnel en France. La reconnaissance artistique qu'il a acquise au fil du temps au sein de l'espace public et la position sociale avantageuse dont il bénéficie le dote de ressources suffisantes pour adopter une telle posture à contre-courant.

L'islam comme élément de réponse à la « question noire » au Royaume-Uni

Le rapport qu'entretiennent les Britanniques à la « question noire » contraste quelque peu avec celui des enquêtés français. Quasiment tous mentionnent Malcolm X comme figure les ayant inspirés à un moment de leur vie, et leur minorisation en tant que Noirs fait partie des questionnements et des problématiques qu'ils cherchent à résoudre dans le cadre de leur adhésion à l'islam. À l'inverse, en France, on l'a vu, aucun enquêté ne se réfère à cette figure historique. Ils n'en demeurent pas moins travaillés par la « question noire » dans le cadre de leur affiliation à l'islam, mais d'une manière plus diffuse et avec une volonté de s'affranchir de l'assignation raciale afin de se revendiquer d'une humanité universelle. Kalthoum n'est pas isolée dans cette aspiration et les enquêtés adoptent différentes attitudes et stratégies pour la contenter. Nelson (22 ans, étudiant), notamment, déclare avoir adhéré au début de sa conversion au salafisme littéraliste d'inspiration saoudienne dans cette optique, puisqu'il vise à dépasser les clivages nationaux et raciaux en revenant à un islam des origines. Marwan (37 ans, agent à La Poste), quant à lui, précise avoir été davantage inspiré par Gandhi que par Martin Luther King ou Malcolm X dans sa trajectoire de vie, en raison, notamment, de son envergure plus « générale » ou universelle par rapport aux deux dernières figures mentionnées qu'il juge plus « spécifiques » aux Noirs.

Cette volonté de mettre à distance l'assignation raciale peut s'expliquer, en sus du cadre républicain français, par le courant de la créolisation qu'Édouard Glissant (1997) a initié et la réception diffuse qui en est faite par certains enquêtés. Cet intellectuel martiniquais met l'accent sur le caractère composite, imprévisible et en perpétuelle reformulation des cultures créolisées dans les Caraïbes, nées de relations dissymétriques, de violence, de rencontres de cultures et de peuples variés entraînant l'absence de l'attachement à une racine ou une origine ultime. De fait, la créolisation repose davantage sur la notion de culture que sur celle de race et permet la valorisation des cultures

7. « Marche pour la Justice et la Dignité », vidéo, You Tube, mise en ligne le 15 mars 2017, 2 mn 30, <https://www.youtube.com/watch?v=gNAJWvopb98> (consultée le 15 avril 2019).

créoles, de leur caractère ouvert vecteur de créativité. Elle offre l'opportunité d'accéder à une sorte d'universel et de s'affranchir de la déshumanisation qu'implique l'assignation raciale. Ainsi, Kalthoum indique vertement au sujet de la « question noire » :

Mais non mais merde ! Je ne suis pas une couleur. Je suis une culture, une trajectoire historique des cultures du monde qui proviennent d'une partie de la culture de l'Afrique, une partie de la culture européenne. Donc, je suis la rencontre de la trajectoire de plusieurs cultures mélangées : amérindienne et cetera. Je ne suis pas une couleur ! Je refuse la question noire.

Marwan déclare quant à lui, toujours à ce sujet :

L'identité antillaise, c'est un brassage culturel. Mais il vient bien de quelque part [...]. Aux Antilles, vous voyez plusieurs visages, plusieurs couleurs etc. On trouve des gens d'Afrique, on trouve des gens d'Inde, d'Asie etc., de plusieurs continents. Moi, je suis l'ensemble des continents [...]. Moi, dans mon identité personnelle, je sais qu'il y a une part d'Afrique. Elle est difficile à cerner. Mais je ne peux pas dire, moi en tant qu'Antillais : « non, je ne suis pas africain. » Pour moi, [...] c'est une question d'être humain. Il faudrait que dans ce combat-là on se regarde comme [...] des êtres humains qui décident de se réunir sur une question importante. Voilà, c'est tout.

De fait, ce contraste existant entre les enquêtes britanniques et français dans leur approche de la « question noire » découle d'un faisceau de facteurs parmi lesquels figurent les dispositifs de gestion de la multiculturalité, de la diversité ethno-raciale et de la lutte contre les discriminations en Grande-Bretagne. En effet, les *Race Relations Acts* (1965, 1968, 1976) reconnaissent l'existence de minorités ethniques et les statistiques étatiques prennent officiellement en compte les marqueurs raciaux et de l'ethnicité dans leur lutte contre les discriminations. Cette configuration nationale ne jette donc pas le discrédit sur les identités politiques rattachées à une domination raciale spécifique et peut même les susciter. À cet égard, trois postures peuvent être identifiées auprès des enquêtes britanniques : l'approche panafricaniste, piétiste et pragmatique-circonstancielle.

Revenir à une authenticité noire-africaine à travers l'islam

Le phénomène de conversion à l'islam chez les Caribéens anglophones et britanniques remonte au moins aux années 1960 et 1970. Il se rattache au mouvement étasunien du *Black Power* dont l'un des objectifs était d'établir une justice raciale à travers la constitution de contre-pouvoirs noirs face à l'hégémonie blanche institutionnalisée (Peniel, 2006). S'y côtoyaient des groupes disparates promouvant, notamment, la fierté noire, l'histoire noire, le séparatisme noir, la révolution noire, le capitalisme noir, la communauté noire et le retour en Afrique (Shukra, 1998). Ainsi, le père de Hakim, qui est né à Londres et dont les parents sont jamaïcains, s'est converti à l'islam dans

les années 1970 en délaissant le mouvement rastafari dans lequel il s'était impliqué jusqu'alors. Hakim (30 ans, éducateur spécialisé), explique :

My father is a person, he was a Brixton man, [...] Rastafarian, Christian. Then, you know, with the Rasta movement in the 70s, in the 60s, there were a lot of talks about Africa. [...] So him, my uncle and a few others, they actually went to Africa and found Islam in Africa. [...] So, when they came back they were Muslim and that was the birth of Brixton Muslim community. So I always grew up in this area where there was my dad who went to Africa [...]. They stood up in that struggle at the moment with the police. I've always understood the struggle about what it is to be Black [...]. So, for me, I always grew up in that narrative that I'm Muslim, that I'm Black.

Hakim met donc en relation son identification à l'islam et celle de la négritude (*Blackness*). Il l'appréhende en articulant certains éléments de la pensée panafricaine à l'idée de combat et de résistance, en l'occurrence contre des abus policiers. Selon lui, les Afro-Caribéens sont avant tout des Africains qui devraient redécouvrir leur continent d'origine, connaître leur histoire pour mieux se projeter dans l'avenir d'une manière émancipée. D'ailleurs, l'un des livres qu'il recommande ardemment est *Invisible Yet Invincible. The Islamic Heritage of the Maroons and the Enslaved Africans in Jamaica* de Sultana Afroz (2012). Cette historienne de l'Université des West Indies défend la thèse controversée que l'islam était la religion de la plupart des Africains déportés et mis en esclavage dans les Caraïbes, et qu'ils sont restés secrètement musulmans. Ils auraient puisé dans leur héritage spirituel des références les incitant à résister à l'assujettissement, à travers le marronnage, les révoltes et les insurrections.

Concrètement, cela conduit Hakim à revêtir des habits de style africain à certaines occasions comme lors de son intervention au *Black History Month*⁸ de 2015 dans une session intitulée « Against Racism, Against Hatred: Islam and Black History ». Il performe donc une identification à l'Afrique avec son vêtement « africain » en l'articulant à une attitude de résistance à l'oppression raciale qu'il rattache à la religion musulmane. Dès le début du xx^e siècle aux États-Unis, dans une configuration particulière, les Noirs américains s'étaient approprié l'islam en réalisant ce type de connexion (Jackson, 2005). Ainsi, les processus de racialisation façonnent les rapports au corps, au religieux, les affiliations et les postures politiques, comme le donne à voir Hakim. Certains usages de la figure de Malcolm X offrent également cette opportunité.

8. Les prémices du *Black History Month* (BHM) remontent à 1926 lorsque l'historien africain-américain Carter G. Woodson inaugure le *Negro History Week* aux États-Unis. Son objectif était de mettre à l'honneur les contributions historiques des Américains noirs dans un contexte où ils étaient absents des manuels scolaires et infériorisés. Le BHM est célébré officiellement chaque année aux États-Unis depuis 1976 et depuis 1987 et 1995 respectivement au Royaume-Uni et au Canada. Si des BHM sont organisés en France et en Allemagne depuis 2012, leur officialisation n'est pas d'actualité.

Malcolm X ou se sortir de la « culture de rue » par la piété islamique

Malcolm X apparaît comme un modèle de référence pour quasiment tous les enquêtés britanniques, hommes et femmes. Il constitue notamment une source d'inspiration pour les jeunes Noirs vivant dans des quartiers populaires et qui se sont impliqués dans la « culture de rue ». Le mode de vie des bandes de jeunes hommes a concerné un nombre non négligeable de notre échantillon et en particulier les hommes ayant grandi au Royaume-Uni, qui en sont sortis suite à leur conversion ou réaffiliation à l'islam. Ainsi, lorsque je demande à Osman (travailleur social auprès des alcooliques et des drogués) si une personne l'a inspiré dans sa vie, il dit :

Malcolm X was very important for my generation and people above. [...] Because his life is very similar to many people who grow up in the West, particularly Black people. He was in life of crime before, then he went to prison, then he started to read and study and then he changed [...] and then he found proper Islam during hajj.

Il est vrai qu'Osman, âgé de 37 ans, a fréquenté la « culture de rue » avant de se convertir à l'islam à 17 ans. Cela l'a notamment incité à reprendre ses études et à obtenir un master en *African Studies* dans une université réputée de Londres ainsi qu'à effectuer une année de recherche dans une école doctorale. Il est un membre actif d'une mosquée londonienne d'obédience salafi piétiste d'inspiration saoudienne qui accueille un grand nombre de Britanniques noirs convertis. Par contraste avec d'autres mosquées, il valorise le bon accueil qui y est réservé aux ex-prisonniers ayant souvent fréquenté l'univers des bandes. Ainsi, Osman mobilise la figure de Malcolm X non pas en rapport à la lutte qu'il a menée contre l'oppression raciale et la suprématie blanche aux États-Unis. Il s'y réfère en raison de son engagement dans une carrière d'homme noir musulman pieux devenu autodidacte, ayant découvert le « vrai » islam, c'est-à-dire celui qui s'adresse à l'humanité tout entière, après son pèlerinage à La Mecque. Cette posture s'apparente à celle que le rappeur, acteur, scénariste et poète britannique Muslim Belal, d'ascendance jamaïcaine, adopte dans ses différents titres et notamment dans *From the Streets to Islam*⁹.

Malcolm X constitue, dans ce cadre, une invitation à la piété, au délaissement d'un mode de vie jugé néfaste et destructeur davantage qu'à la critique sociale et à la résistance face à une domination systémique, raciale et sociale. En cela, la posture d'Osman concernant la « question noire » se rapproche de celle de Kalthoum en France : la solution préconisée pour la résoudre se fonde avant tout sur la transformation de soi sans reconnaître et dénoncer les rapports de domination et de pouvoir structurels dans laquelle cette question s'insère.

9. Muslim Belal, « I am Malcolm X », video You Tube, mise en ligne le 29 septembre 2009, 9 mn 33, <https://www.youtube.com/watch?v=97eg1Ii5CoI> (consultée le 15 avril 2019).

Développer une conscience critique en tant que Musulmans noirs

A *contrario* d'une telle perspective, la conversion à l'islam peut conduire les Britanniques d'ascendance caribéenne à expérimenter d'autres manières d'être confrontés à la « question noire » au sein de leur communauté de foi et à développer une conscience critique face aux marques de mépris auxquelles ils sont exposés en tant que Noirs. En effet, la « question raciale » et les rapports de pouvoir qu'elle sous-tend traversent les communautés musulmanes et les textes religieux. Les convertis blancs tendent, notamment, à y être plus valorisés que les convertis noirs (Moosavi, 2014). Beverly (26 ans, juriste) l'a tout de suite perçu à Birmingham où elle a constaté la différence de traitement que lui réservaient ses coreligionnaires par rapport à son amie blanche, convertie comme elle. Ses propos corroborent l'enquête que l'université de Cambridge a menée sur les femmes britanniques converties à l'islam (Suleiman, 2013) et qui relate le fait que les femmes blanches font figure de « trophée » aux yeux des musulmans, ce qui n'est pas le cas des femmes noires. Ainsi, Beverly évoque différentes anecdotes suggérant le fait que certains de ses congénères musulmans la rattachent, en tant que femme noire, à la laideur, à la moindre intelligence ainsi qu'à la figure de Jézabel. Celle-ci, qui a émergé de l'histoire de la traite négrière et de la colonisation, véhicule une représentation de la femme noire comme « chaude », lubrique et insatiable sexuellement (Hill Collins, 2005 ; Le Bihan, 2007). La puissance d'agir que Beverly développe contre ce type d'infériorisation est de prendre une distance critique, en s'attelant à un travail intellectuel de déconstruction des stéréotypes dans ses interactions en face-à-face. Elle a d'ailleurs publié à ce sujet, dans un journal islamique en ligne, un article intitulé : « Challenging Black Muslim Stereotypes ». Elle détient les ressources nécessaires pour déployer ce type de puissance d'agir, étant dans une situation sociale et affective confortable : elle possède un master en droit commercial, occupe un emploi de cadre dans une banque islamique et se dit épanouie dans sa vie de couple.

La conscience critique que développent les Britanniques d'ascendance caribéenne convertis à l'islam dans leur rapport à leur négritude concerne également les textes religieux musulmans et leurs usages sociaux, qui sont, eux aussi, travaillés par la « question noire ». En effet, le hadith souvent mentionné pour signifier le fait que le racisme est interdit en islam met en scène Bilal, ancien esclave abyssin, et Abou Dharr. Lors d'une dispute, ce dernier invective Bilal en le traitant de « fils de négresse ». Affecté, Bilal part se plaindre auprès du prophète Muhammad, qui condamne fermement l'insulte. Désavoué, Abou Dharr cherche à se racheter auprès de Bilal en lui demandant d'écraser son visage avec son pied. Bilal refuse de l'humilier en retour et lui pardonne¹⁰. Certains enquêtés perçoivent la réitération de cette scène comme dégradante car elle conduit à subsumer les Noirs dans la figure de

10. Rapporté par Al Bukhâri et Muslim, deux compilations de référence des *hadith*.

Bilal. Ce dernier est certes un compagnon du prophète très honoré dans la tradition musulmane (son attachement au principe du *tawhid*, de l'unicité divine, fut-ce sous le joug d'une torture féroce, est présenté comme sans faille). Cependant, face à l'insulte raciste, il apparaît comme peu combatif et peut donc difficilement être associé à la figure héroïque du *nèg mawon*, cet esclave fugitif conçu comme défiant l'ordre plantationnaire dans les Caraïbes au temps de l'esclavage (Lucas, 2002).

Ainsi, Malik (enseignant), âgé de 53 ans, d'ascendance trinitadienne, préfère affirmer qu'à l'époque du prophète Muhammad, « tout le monde était noir », et pas uniquement Bilal. Omar ibn al Khattâb, issu d'une famille aisée des Quraish et deuxième calife de l'islam, l'était également selon lui. Il est vrai que cette grande figure musulmane est souvent décrite comme l'homme fort de l'islam, au caractère bien trempé et doté d'une imposante carrure, tandis que Bilal est plutôt dépeint comme un homme certes endurant, mais aussi doux et sensible, notamment face au racisme. Cette manière de revisiter les textes religieux met en lumière le fait que la conversion à l'islam conduit à se confronter d'une manière inédite à la « question noire » et à y répondre. Malik adresse une critique à certaines constructions discursives islamiques tendant à nourrir le stéréotype de l'homme noir passif et à s'interroger sur ses conditions sociales d'émergence, fut-ce au nom d'un antiracisme islamique universaliste.

Conclusion

La race est une réalité sociale découlant de processus de différenciation et de hiérarchisation fondés sur un phénotype ou une ethnicité. Insérée dans des dynamiques de pouvoir et de domination multidimensionnelles mouvantes, elle peut tout autant réprimer que produire, comme l'a montré cet article explorant les puissances d'agir des Français et des Britanniques d'ascendance caribéenne convertis à l'islam face à la « question noire ». Il s'agissait, notamment, d'appréhender l'impact de leur conversion religieuse sur les modes de gestion de cette question, en prenant acte du fait que le religieux, comme les autres espaces sociaux, est travaillé par la race.

Ainsi, en France, l'adhésion à la religion musulmane participe d'une mise à distance de la « question noire », se manifestant par un faible questionnement autour d'elle malgré l'évocation d'expériences d'infériorisation en tant que Noir-e-s. Ce phénomène va de pair avec une tendance à disqualifier les dynamiques sociopolitiques cherchant à élaborer des réponses spécifiques à cette problématique en les percevant comme « communautaristes », « victimaires » ou incompatibles avec une foi prônant l'universalité du genre humain. En ce sens, la conversion à l'islam assoit la tendance générale au sein de la République française à disqualifier au sein de l'espace public le référent racial, perçu comme contrevenant à son ordre symbolique universaliste abstrait. *A contrario*, au Royaume-Uni, la « question noire » est une problématique qui anime les enquêtés dans le cadre d'une conversion à l'islam les conduisant à élaborer diverses stratégies pour y répondre. Les politiques multiculturalistes

prises en place par les gouvernements britanniques depuis les années 1970 pour lutter contre le racisme et les discriminations jouent un rôle dans cette posture dans la mesure où elles légitiment les identités politiques fondées sur une appartenance ethnique ou raciale.

Les configurations nationales ne sont pas les seules à façonner les subjectivités et les puissances d'agir des Français et des Britanniques d'ascendance caribéenne convertis à l'islam face à la « question noire ». Les dynamiques culturelles et sociopolitiques musulmanes ainsi que celles de l'Atlantique noir influent également à ce niveau. Elles s'inscrivent souvent dans une échelle géographique articulant les dimensions locales et transnationales de sorte que des postures analogues se retrouvent de part et d'autre de la Manche, quoique dans des proportions différentes. Ainsi, certains enquêtés britanniques privilégient la référence à un islam universaliste, aveugle à la race, favorisant, notamment dans le rapport à la « question noire », une sortie de la délinquance à travers la piété musulmane. Cette attitude rejoint celle de la « mise à distance » en France, au sens où elle se focalise sur la transformation personnelle, par des techniques de soi visant à atteindre un idéal de moralité individuelle. Elle fait concomitamment abstraction d'une certaine critique des structures du pouvoir politique ainsi que des formations discursives musulmanes souvent arabo-centrées qui alimentent la « question noire ».

En France, si la majorité des enquêtés s'inscrivent dans la « mise à distance » de cette question, il existe quelques figures publiques d'ascendance caribéenne converties à l'islam qui s'en saisissent artistiquement et politiquement. C'est le cas, notamment, de Kery James. Encore peu nombreuses, elles s'inspirent souvent du *Black Power* étasunien, tranchant à la fois avec la faible transmission des grandes figures françaises et/ou francophones de l'Atlantique noire en France, et avec la manière dont l'héritage du *Black Power* demeure vivace, au sein des diasporas noires de par le monde, en rapport à une certaine actualité de la « question noire ».

Agathe LARISSE
Chercheuse indépendante
 chamous@hotmail.fr

Bibliographie

- AFROZ Sultana, 2012, *Invisible Yet Inivcible: Islamic Heritage of The Maroons and the Enslaved Africans in Jamaïca*, London, Austin & Macauley Publisher.
- AJBLI Fatiha, 2009, « L'islam au cœur de la fabrique de l'identité: la preuve du voile », in S. Dessajan, N. Hossard et E. Ramos (dir.), *Immigration et identité nationale: une altérité revisitée*, Paris, L'Harmattan, p. 215-232.
- AJBLI Fatiha, 2011, *Les Françaises musulmanes face à l'emploi: le cas des pratiquantes « voilées » dans la métropole lilloise*, thèse de doctorat de sociologie, Paris, EHESS.
- AMGHAR Samir, 2005, « Acteurs internationaux et islam de France », *Politique étrangère*, 70, 1, p. 21-34.
- ANDERSON Benedict, 2006 [1983], *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, traduit de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte.
- BAUBÉROT Jean, 2012, *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres ».
- BECKER Howard S., 2012 [1963], *Outsiders: études de sociologie de la déviance*, traduit de l'anglais par J.-P. Briand et J.-M. Chapoulie, Paris, Métailié.
- BOURDIEU Pierre, 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, p. 69-72.
- , 1989, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- BRAUDE Benjamin, 2002, « Cham et Noé. Race et esclavage entre judaïsme, christianisme et islam », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 57, 1, p. 93-125.
- BUTLER Judith, 2006 [1990], *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, traduit de l'anglais par C. Kraus, Paris, La Découverte.
- DHUME-SONZOGNI Fabrice, 2016, *Communautarisme. Enquête sur une chimère du nationalisme français*, Paris, Démopolis.
- DURU-BELLAT Marie, 2006, *L'inflation scolaire: les désillusions de la méritocratie*, Paris, Le Seuil, coll. « La République des idées ».
- EL HAMEL Chouki, 2013, *Black Morocco: A History of Slavery, Race and Islam*, New York, Cambridge University Press, coll. « African Studies ».
- ESACK Farid, 1997, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford, One World Publications.
- ESSED Philomena, 1991, *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*, Newbury Park, Sage.
- ESTEVES Olivier, 2011, *De l'invisibilité à l'islamophobie: les musulmans britanniques (1945-2010)*, Paris, Les Presses de Sciences Po.
- FANON Frantz, 1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Le Seuil.
- FARRIS Sara R., 2012, "Femonationalism and the 'Regular' Army of Labor Called Migrant Women", *History of the Present: A Journal of Critical History*, 2, 2, p. 184-199.
- FASSIN Éric, 2009, *Le sexe politique. Genre et politique au miroir transatlantique*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- FOUCAULT Michel, 1994, *Dits et écrits, vol. IV, 1980-1988*, Paris, Gallimard.
- GEDDES Andrew et GUIRAUDON Virginie, 2005, « La construction d'un paradigme européen de lutte contre les discriminations ethniques à partir de modèles nationaux contrastés: une comparaison franco-britannique », in L. Arnaud (dir.), *Les minorités ethniques dans l'Union Européenne. Politiques, mobilisations, identités*, Paris, La Découverte, p. 67-86.

- GELLNER Ernest, 1989 [1983], *Nations et nationalisme*, traduit de l'anglais par B. Pineau, Paris, Payot.
- GILROY Paul, 2010 [1993], *L'Atlantique noir : Modernité et double conscience*, traduit de l'anglais par C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, coll. « Histoires Atlantiques ».
- GLISSANT Édouard, 1997, *Traité du Tout Monde. Poétique IV*, Paris, Gallimard.
- GOFFMAN Erving, 1975 [1963], *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, traduit de l'anglais par A. Kihm, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le Sens commun ».
- GOLDENBERG David M., 1997, "The curse of Ham: A Case of Rabbinic Racism?", in J. Salzman et C. West (eds.), *Struggles in the Promised Land*, New York, Oxford, Oxford University Press, p. 21-51.
- GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, 2000, *Des « beurettes » aux descendantes d'immigrants nord-africains*, Paris, Grasset/Le Monde, éd. de poche.
- GUILLAUMIN Colette, 2002, *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard.
- HAJJAT Abdellali, MOHAMMED Marwan, 2013, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte.
- HALL Bruce S., 2011, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*, New York, Cambridge University Press.
- HALL Stuart, 1992, "The West and the Rest: Discourse and Power", in B. Gieben et S. Hall (eds.), *Formations of Modernity: Understanding Modern Societies*, Cambridge, Polity Press, The Open University, p. 185-227.
- HAMILTON Charles V. et TURE Kwame, 1992 [1967], *Black Power: The Politics of Liberation in America*, New York, Vintage.
- HILL COLLINS Patricia, 2006, *Black Sexual Politics: African Americans, Gender and the New Racism*, New York, Routledge.
- HONNETH Axel, 2000 [1992], *La lutte pour la reconnaissance*, traduit de l'allemand par P. Rusch, Paris, Le Cerf.
- HUNTINGTON Samuel P., 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Simon & Schuster.
- JACKSON Sherman A., 2005, *Islam and the Blackamerican: Looking toward the Third Resurrection*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- LASSALLE Didier, 2015, « Royaume-Uni, les avatars du multiculturalisme », La documentation française, P@ges Europe, 13 mai, <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/pages-europe/d000782-royaume-uni.-les-avatars-du-multiculturalisme-britannique-par-didier-lassalle/article> (consulté le 15 avril 2019).
- LE BIHAN Yann, 2007, *Construction sociale et stigmatisation de la « femme noire » : imaginaires coloniaux et sélection matrimoniale*, Paris, L'Harmattan.
- LE PAPE Loïc, 2010, « "Rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme." Les conversions religieuses sont-elles des bifurcations ? », in M. Bessin, C. Bidart, M. Grossetti (dir.), *L'enquête sur les bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, p. 212-223.
- , 2015, *Une autre foi. Itinéraires de conversions religieuses en France : Juifs, Chrétiens, Musulmans*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, coll. « Sociétés contemporaines ».
- LOPEZ Yoann, 2010, *Les questions noires en France : revendications collectives contre perceptions individuelles*, thèse de doctorat non publiée, université de Bordeaux 2.

- LORCERIE Françoise (dir.), 2005, *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan.
- LUCAS Rafael, 2002, « Marronnage et marronnages », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 89, p. 13-28.
- MAHMOOD Saba, 2009 [2005], *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, traduit de l'anglais par N. Marzouki, Paris, La Découverte.
- MARIE Claude-Valentin, 1999, « Les Antillais de l'Hexagone », in P. Dewitte (dir.), *Immigration et intégration*, Paris, La Découverte, coll. « L'état des savoirs », p. 99-105.
- MBEMBE Achille, 2013, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.
- MOHAMMED Marwan et TALPIN Julien, 2018, *Communautarisme ?*, Paris, Presses universitaires de France.
- MOOSAVI Leon, 2014, "White privilege in the lives of Muslim converts in Britain", *Ethnic and Racial Studies*, p. 1918-1933.
- MORRIS Aldon D., 1999, "A retrospective on the Civil Rights Movement: Political and Intellectual Landmarks", *Annual review of sociology*, 25, p. 517-539.
- NDIAYE Pap, 2008, *La condition noire : essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy.
- PENIEL Joseph E., 2006, *The Black Power Movement: Rethinking the Civil Rights-Black Power Era*, New York, Routledge.
- POIRET Christian, 2011, « Les processus d'ethnisation et de raci(al)isation dans la France contemporaine : Africains, Ultramarins et "Noirs" », *Revue européenne des migrations internationales*, 27, p. 107-127.
- PUAR Jasbir K., 2012 [2007], *Homonationalisme. Politiques queer après le 11 septembre*, traduit de l'anglais par M. Cervulle et J. Minx, Paris, Éditions Amsterdam.
- RAMADAN Tariq, 2008, *Islam, la réforme radicale. Éthique et libération*, Paris, Presses du Châtelet.
- RICŒUR Paul, 1988, « L'identité narrative », *Esprit*, 7, p. 295-314.
- SAID Edward W., 2011 [1981], *L'islam dans les médias. Comment les médias et les experts façonnent notre regard sur le reste du monde*, traduit de l'anglais par C. Woillez, Arles, Sindbad-Actes Sud.
- SAYAD Abdelmalek, 1999, « Immigration et "pensée d'État" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 109, 1, p. 5-14.
- SCOTT Joan W., 2016, « Cette étrange obsession française pour le voile », *Orient XXI*, 27 avril, <https://orientxxi.info/magazine/cette-etrange-obsession-francaise-pour-le-voile>, 1309 (consulté le 15 avril 2019).
- SHARAWI Helmi, 2007, "The African in the Arab Culture", in T. Labib (ed.), *Imagining the Arab Other: How Arabs and Non-Arabs View Each Other*, London, I. B. Tauris, p. 92-156.
- SHUKRA Kalbir, 1998, *The Changing Pattern of Black Politics in Britain*, London, Pluto Press.
- SIMON Patrick, 2015, « La lutte contre les discriminations n'a pas eu lieu. La France multiculturelle et ses adversaires », *Mouvements*, 3, 83, p. 87-96.
- SIMON Patrick, TIBERJ Vincent, 2015, « Sécularisation ou regain religieux : la religiosité des immigrés et de leurs descendants », in C. Beauchemin, C. Hamel, P. Simon (dir.), *Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des populations en France*, Paris, Institut national d'études démographiques, p. 559-582.

- STOLER Ann Laura, 2013 [2002], *La chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*, traduit de l'anglais par M. Prearo et S. Roux, Paris, La Découverte.
- SULEIMAN Yazir (ed.), 2013, *Narratives of Conversion to Islam. Female Perspectives*, Cambridge, University of Cambridge, http://www.cis.cam.ac.uk/wp-content/uploads/2016/01/narratives_of_conversion_report.pdf (consulté le 15 avril 2019).
- SUTHERLAND Marcia E., 2006, "African Caribbean Immigrants in The United Kingdom: The Legacy of Racial Disadvantages", *Caribbean Quaterly*, 52, 1, p. 26-52.
- TANK-STORPER Sébastien, 2007, *Juifs d'élection : se convertir au judaïsme*, Paris, Éditions du CNRS.
- THIESSE Anne-Marie, 1999, *La Création des Identités nationales. Europe, XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Le Seuil.
- TIMERA Mahamet, 2008, *Faire et défaire les identités avec le religieux. Migrations, ethnicité, « race » et religion*, habilitation à diriger des recherches, université Paris-Diderot.
- WAHNICH Sophie, 1997, *L'impossible citoyen, l'étranger dans le discours de la Révolution française*, Paris, Albin Michel.
- WHYTE William Foote, 1996 [1943], *Street Corner Society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*, traduit de l'anglais par S. Guth et J. Sévry, Paris, La Découverte, coll. « Sciences humaines et sociales ».

Affiliation volontaire à l'islam et assignation raciale. Français et Britanniques d'ascendance caribéenne convertis à l'islam face à la « question noire »

Cet article explore les puissances d'agir que déploient les Français et les Britanniques d'ascendance caribéenne convertis à l'islam face à la « question noire ». Il met en lumière l'impact des configurations sociopolitiques nationales, et notamment des dispositifs de gestion de la multiculturalité et de lutte contre les discriminations sur le vécu des convertis. En diffusant des normes, une certaine manière d'apprécier la pluralité ethno-culturelle et de lutter légitimement contre le racisme, les répertoires nationaux ont un retentissement sur les subjectivités et les comportements. Il en est de même de l'islam qui, comme la plupart des religions, donne lieu à l'élaboration d'une cosmogonie et promeut une façon particulière d'appréhender la réalité sociale, la pluralité ethno-culturelle et le racisme. L'enquête comparative permet de mettre en lumière une tendance à la mise à distance de « la question noire » en France tandis qu'au Royaume-Uni, elle fait partie des problématiques que les convertis d'ascendance caribéenne cherchent à résoudre dans le cadre de leur adhésion à l'islam.

Mots-clés : conversion à l'islam, question noire, racisation, puissance d'agir.

Voluntary Affiliation to Islam and Racial Assignment. French and British of Caribbean Descent Converted to Islam dealing with the “Black Question”

This article explores the different types of agency that French and British citizens of Caribbean descent who converted to Islam display in their efforts to deal with the “Black question”. It highlights the impact of national socio-political configurations on converts' lives, by paying specific attention to the politics of multiculturalism and anti-discrimination. By shaping norms, by delimiting a certain manner of appreciating ethno-cultural plurality and by defining legitimate ways of fighting against racism, national repertoires impact subjectivities and behaviours. So does Islam, which, as a religion, provides a cosmogony and a particular lens to apprehend social reality, ethno-cultural plurality and racism. The comparative frame adopted in this article sheds light on French converts' tendency to distance themselves from the “Black question” whereas in the United Kingdom, the “Black question” is precisely one of the issues that converts of Caribbean descent strive to solve through their affiliation to Islam.

Keywords: conversion to Islam, Black issue, racialization, agency.

Afiliación voluntaria al islam y asignación racial. Franceses y británicos de ascendencia caribeña convertidos al islam frente a la «cuestión negra»

Este artículo explora las acciones y tácticas desplegadas por los franceses y británicos de ascendencia caribeña convertidos al islam frente a la “cuestión negra”. Asimismo, pone de manifiesto el impacto de las configuraciones sociopolíticas nacionales, principalmente, de los dispositivos de gestión de la multiculturalidad y de la lucha contra las discriminaciones en las vivencias de los conversos. Al difundir normas, una cierta manera de apreciar la pluralidad étnico-cultural y de luchar legítimamente contra el racismo, los repertorios nacionales repercuten en las subjetividades y en los comportamientos. Ocurre lo mismo con el islam, que, como la mayoría de las religiones, da lugar a la elaboración de una cosmogonía y promueve un modo particular de comprender la realidad social, la pluralidad étnico-cultural y el racismo. La encuesta comparativa permite de arrojar luz sobre la tendencia en Francia a la toma de distancia de la “cuestión negra”, mientras que en el Reino Unido, esta última, forma parte de las problemáticas que los conversos de ascendencia caribeña buscan resolver en el marco de su adhesión al islam.

Palabras claves: conversión al islam, cuestión negra, racialización, poder de acción.