

Rémy Leveau, Khadija Mohsen-Finan (dir.),
Musulmans de France et d'Europe, Paris, CNRS,
2005, 183 p.

Samim Akgönül

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/cemoti/1557>
DOI : [10.4000/cemoti.1557](https://doi.org/10.4000/cemoti.1557)
ISSN : 1777-5396

Éditeur

AFEMOTI

Édition imprimée

Date de publication : 20 février 2006
ISSN : 0764-9878

Référence électronique

Samim Akgönül, « Rémy Leveau, Khadija Mohsen-Finan (dir.), Musulmans de France et d'Europe, Paris, CNRS, 2005, 183 p. », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* [En ligne], 38 | 2006, mis en ligne le 13 février 2006, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cemoti/1557> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cemoti.1557>

Ce document a été généré automatiquement le 24 septembre 2020.

Tous droits réservés

Rémy Leveau, Khadija Mohsen-Finan (dir.), *Musulmans de France et d'Europe*, Paris, CNRS, 2005, 183 p.

Samim Akgönül

- 1 Les musulmans d'Europe sont devenus, depuis une petite dizaine d'années, un des sujets les plus traités des sciences sociales et politiques en France depuis surtout le 11 septembre 2001. Les universitaires et chercheurs européens ont alors déployé des efforts considérables pour construire un objet d'observation sous cette dénomination. Ces efforts se heurtent toujours à un obstacle majeur, celui de pouvoir identifier un groupe idéal typique, analysable pour l'ensemble des musulmans présents sur le sol européen. Le livre que viennent d'éditer Rémy Leveau et Khadija Mohsen-Finan a le grand mérite de réunir les réflexions des meilleurs spécialistes français de la question et de les confronter. Certes, la plus grande partie du livre est consacré au cas français mais trois chapitres très documentés, rédigés par Xavier Bougarel, Vincent Geisser et Valérie Amiraux, montrent qu'une contextualisation pour l'ensemble de l'Europe est difficile malgré les similitudes de perceptions et de comportements à la fois de la minorité musulmane et des politiques publiques majoritaires.
- 2 Les directeurs de l'ouvrage soulignent dès l'introduction les disparités nationales, ethniques et linguistiques qui existent entre les différents groupes « musulmans » en Europe et soulignent *in fine* l'importance des débats sur l'intégration européenne de la Turquie « une intégration réussie et une Turquie incorporée sur un pied d'égalité pourraient donner une autre dimension à la communauté de sécurité régionale que constitue déjà l'Union européenne » (p. 1).
- 3 Dans son article « Seconde génération : le cas français », Catherine Wihtol de Wenden se penche sur une des questions les plus épineuses concernant les musulmans de France et notamment les préoccupations identitaires des individus nés en France, donc non-immigrés mais de culture et/ou d'appartenance sociologique musulmanes. Deux

questions sont principalement posées dans la réflexion de l'auteur : celle de la catégorisation d'un groupe hétéroclite étiqueté « musulman » ; et celle de multiples appartenances, toujours objet de suspicion dans les États-nations où la construction repose sur l'unicité et l'homogénéité de la population.

- 4 La « seconde génération » désigne presque exclusivement les musulmans nés en France et n'avait été jamais employée auparavant pour d'autres populations « issues des migrations » comme les Espagnols, Portugais ou Italiens. Aussi cette expression tend-elle à enfermer les “musulmans sociologiques” dans une caractéristique d'illégitimité sur le sol français en soulignant la récente implantation des parents en France. L'auteur souligne une autre ambiguïté de l'expression. En effet, les individus classés dans cette catégorie ont eux-mêmes le plus grand mal à s'identifier à une catégorie, les termes d'auto-identification se dépréciant très vite dans l'opinion publique. Ainsi, les catégories « Arabes », « Beurs », et même « jeunes », deviennent vite des stigmates condamnables et contestés par les intéressés.
- 5 Une autre nuance, factuelle, doit être apportée s'agissant de l'expression « seconde génération ». Depuis les années 1990, depuis la sédentarisation complète des originaires du Maghreb et de Turquie commencée en 1974, les populations en question sont dans une posture propre à toute minorité active manifestant le désir de préserver sa particularité : il s'agit là de la stratégie de la première génération perpétuelle où les jeunes Français d'origine maghrébine ou turque refusent de puiser dans le marché matrimonial territorial, y compris dans celui d'autres originaires du même pays, et préfèrent, statistiquement parlant, épouser des jeunes filles et des jeunes hommes du pays d'origine. Ce sang frais permet de maintenir les trois piliers identitaires minoritaires, à savoir la langue d'origine, l'appartenance religieuse sociologique ou culturelle et les liens avec les pays d'origine des parents. Néanmoins, les enfants nés de ces unions dans le pays « d'accueil » intégrant le système scolaire (le premier système qui régent la socialisation des individus selon Bourdieu), vivent mal d'être cantonnés dans une catégorie spécifique.
- 6 Ce malaise est en grande partie lié à la mythologie des constructions nationales qui refuse les multiples appartenances, traduites immédiatement par la majorité comme multiples allégeances. Ce thème, utilisé pendant des décennies pour fustiger les minorités juives, est réactivé pour les populations « issues des migrations » autrement dit les musulmans. L'interprétation de multiculturalisme à la française est étriquée, non seulement réservée aux manifestations culturelles légitimées mais, de plus, ces manifestations sont soit folklorisées soit rejetées de l'espace public.
- 7 La contribution de Xavier Bougarel, un des meilleurs spécialistes de l'islam balkanique dans le sillage d'Alexandre Popovic, permet véritablement de prendre la mesure des différences entre deux contextes : « Islam balkanique et intégration européenne ». D'un côté, les minorités musulmanes implantées en Europe occidentale, toujours à la recherche de légitimité et, d'un autre, les minorités musulmanes historiques, issues des changements de frontières successifs de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. La très grande majorité de ces minorités se présentent comme des limons de l'Empire ottoman étant soit des populations autochtones converties à l'islam comme les Pomaks ou les Bosniaques slavophones, soit des populations musulmanes anatoliennes installées dans ces régions pendant les sept siècles de domination ottomane.
- 8 Comme en Europe occidentale, dans les Balkans également, les musulmans sont hétérogènes, selon le courant auquel ils appartiennent (sunnites ou alévis), selon la

langue ou selon la proximité culturelle. Quoi qu'il en soit, les quelque huit millions et demi de musulmans culturels des Balkans forment une variable importante de l'identité européenne en recomposition permanente.

- 9 Car, telle est la question traitée par Xavier Bougarel : dans quelle mesure les musulmans balkaniques vont-ils contribuer à la modification de l'euroanéité non seulement dans leur propre région mais également en Europe occidentale. Ces minorités, malgré les disparités et les systèmes politiques différents dans lesquels elles ont vécu, ont eu une expérience de situation minoritaire d'un siècle voire d'un siècle et demi. Même dans le cas albanais où les musulmans étaient en majorité, l'athéisme d'État a poussé les musulmans croyants dans une situation minoritaire. Pendant toute cette période de rideau de fer, les musulmans balkaniques ont déployé des stratégies identitaires différentes, dépendant du système politique auquel ils sont rattachés mais également de l'existence ou non d'une mère patrie. Par exemple, les franges turques des musulmans de Grèce et de Bulgarie ont été instrumentalisées tout autant par la Bulgarie et la Grèce que la Turquie, alors que les trois pays "se disputent" l'origine des Pomaks.
- 10 La nouvelle donne dans cette quête identitaire balkanique est née avec la perspective européenne. Cette perspective engendre principalement deux types de mutations profondes dans la mobilisation minoritaire. D'une part, les revendications identitaires se transforment peu à peu en dynamisme politique comme l'exemple bulgare nous le démontre et, d'autre part, la nouvelle signification de religiosité contamine également les Balkans où appartenance religieuse et religiosité convergent sans complexe. Comme l'indique Xavier Bougarel, « le processus de démocratisation (dans les pays balkaniques) favorise une pluralisation interne de l'islam se traduisant non seulement par la crise du monopole des institutions officielles, mais aussi par la diversification des pratiques religieuses » (p. 33). Certes, nous ne pouvons pas encore parler, pour l'islam balkanique, d'un « bricolage religieux » (conceptualisé par Danièle Hervieu-Léger, suivant Levi-Strauss, pour l'Occident) ; néanmoins autant la situation minoritaire tend à homogénéiser les revendications identitaires autant la démocratisation permet plus facilement les pratiques religieuses hétérodoxes. Cette plus grande liberté s'accompagne également d'un éveil religieux comme en témoignent les constructions accélérées des mosquées notamment en Albanie, au Kosovo et en Macédoine, sans que ce phénomène ne soit totalement inédit.
- 11 La fin des régimes communistes dans les Balkans amène une autre mutation importante, inédite dans la deuxième moitié du XX^e siècle : la relative ouverture des frontières et, par conséquent, les nouvelles migrations balkaniques vers l'Europe occidentale. Aujourd'hui, les Bosniaques, les Kosovars, les Albanais mais aussi les musulmans de Bulgarie (les musulmans de Grèce émigrent vers l'Allemagne depuis les années 1960). Ces nouveaux groupes musulmans en Europe occidentale, minorités dans la minorité, ont un effet indéniable sur les stratégies identitaires des musulmans balkaniques. Même si le terme de « diaspora » utilisé par Xavier Bougarel semble un peu exagéré, il est indéniable que les nouveaux réseaux sont tissés depuis les années 1990 tant sur les stratégies politiques que commerciales, familiales et même matrimoniales. Ainsi, l'observation des musulmans européens doit prendre en compte ces nouveaux paramètres, avec l'inclusion des musulmans des Balkans certes mais également avec celle des musulmans balkaniques désormais installés en Europe occidentale.

- 12 L'article du très regretté Rémy Leveau nous ramène en France et précisément à la manière de voir et d'analyser les musulmans de ce pays. « Le choc du 11 septembre » s'ouvre avec une analyse politique du contexte créé par ce choc. Selon l'auteur, deux constats mettent la France à part dans cette psychose. Premièrement, la France se considérait comme prête dans la lutte contre le terrorisme depuis les attentats de 1986 ; ainsi, il n'y a pas eu de changements structurels dans la politique française après le 11 septembre. Deuxièmement, les dirigeants français, de gauche comme de droite, estimaient que la France était à l'abri des attaques terroristes en grande partie à cause de la politique pro-arabe menée par le pays depuis des décennies.
- 13 La crainte se plaçait ailleurs, à savoir dans "l'importation" des conflits proche-orientaux dans les quartiers français, principalement traduite par une montée de tension entre les communautés arabes et juives. En effet, depuis les années 1990, le pays connaît une montée visible des identités particulières, prenant souvent appui sur des appartenances ethniques mais surtout religieuses.
- 14 Ce que pointe Rémy Leveau *in fine* est important. Il s'agit là d'une politique nationale qui s'adresse essentiellement aux flux migratoires vers la France et met de côté les populations dites « issues des migrations » ; ou plutôt deux politiques, l'une visant l'immigration et l'autre visant l'intégration, ont été menées ensemble, formant un tout. Et pourtant, « plus que les flux réels, ce sont aujourd'hui les revendications en terme de citoyenneté, la recomposition des identités religieuses et leur manière d'investir l'espace à la fois local et européen en fragilisant les anciens modèles nationaux qui inquiètent » (p.53).
- 15 La France est incontestablement en train de vivre une mutation profonde de ses deux principes fondateurs : celui de « la république une et indivisible » et celui de l'individu qui incarne le premier niveau de la société. Car non seulement les instances politiques reconnaissent une légitimité publique à des institutions représentant ces groupes et encouragent même leur établissement dans une recherche d'interlocuteurs mais, de surcroît, ces mêmes instances se résignent à accepter l'aspect transnational de ces mêmes communautés comme le démontre le voyage de Nicolas Sarkozy à El Azhar avant l'adoption de la loi sur l'interdiction des signes religieux ou les initiatives du CFCM¹ dans l'affaire des otages. Face cette acceptation forcée du caractère transnational des communautés en France, il existe bien entendu une résistance qui s'exprime, au contraire, par la volonté d'une reterritorialisation de l'islam à travers la création d'un « islam de France », d'essence différente des autres islams.
- 16 Il existe une autre réaction à ces mutations, celle du rejet, plus ou moins violent, qu'analyse Vincent Geisser dans sa contribution « L'islamophobie en France au regard du débat européen ». L'auteur attire l'attention sur les sources de ce rejet révélateur d'une *relation d'ambivalence* qui tient autant de la fascination que de la peur.
- 17 Les craintes vis-à-vis du fait musulman sont intimement liées aux propres questionnements des occidentaux concernant la religion et la religiosité : d'où les débats récurrents sur la sécularisation de la société d'une part et de la laïcisation des systèmes politiques de l'autre. Certes, du point de vue théorique, l'islamophobie du XXI^e siècle contient un certain nombre d'ingrédients de la judéophobie du XX^e. Mais en dernière analyse la peur et la haine de l'islam sont un phénomène post-moderne, plus lié aux tiraillements entre individus et groupes qu'un rejet de l'inconnu. D'autant plus que cet inconnu n'est plus si inconnu que cela, d'autant plus que les « musulmans » ne sont plus des éléments allogènes venus s'installer en Occident et d'autant plus que ces

mêmes « musulmans » réclament haut et fort leur « mêmété » tout en demandant le respect de leur « différence ».

- 18 Dans cette peur de l'islam, la France a-t-elle une place particulière ? L'auteur répond par l'affirmative en raison des relations privilégiées de ce pays avec le fait musulman mais également en raison d'une idéologie d'État-nation particulière ancrée dans les esprits des dirigeants et de l'opinion publique. Vincent Geisser distingue ainsi deux types d'islamophobies, la « sécuritaire » (directement liée au contexte international) et l'« idéologique » (dont les sources sont plus profondes). A cela, on peut éventuellement en ajouter une troisième, l'islamophobie de la vie quotidienne qui voit en la présence des « musulmans » en France la source de tous les maux de la société, de l'insécurité à l'incivilité, du chômage aux problèmes du logement, etc.
- 19 La spécificité de l'islamophobie « à la française » apparaît mieux à travers un tour d'horizon de la situation dans différents pays européens. En Grande-Bretagne, qui a connu une vague d'actes d'anti-islamiques sans précédent après le 11 septembre, l'attitude des musulmans diffère de celle de musulmans de France. Alors que ces derniers se tournent constamment vers l'État, le seul garant de la cohésion sociale, en Grande-Bretagne, les associations musulmanes adoptent une stratégie d'autorégulation et de contact minimum avec les instances publiques. Paradoxalement la Hollande, dont le modèle pluraliste est souvent cité en exemple, est le pays le plus touché par cette vague d'islamophobie post 11 septembre. Ces actes ne sont pas nouveaux mais semblent s'inscrire dans une crise plus générale où justement ce modèle est remis en cause. En somme, les Hollandais se demandent si le système pluriculturel établi n'est pas tout simplement inadapté au fait musulman. Ainsi, avec ces questionnements, il s'agit de discuter de l'universalité de concepts en cours dans le pays qui remettent en cause l'ensemble de la régulation sociétale. L'Espagne également possède ses particularités. La nature des actes et des discours anti-musulmans y relève davantage de xénophobie que d'islamophobie. Cela dit, si le 11 septembre n'a pas eu un grand effet en Espagne, le « 11 mars », en revanche, a laissé des traces notamment dans les discours.
- 20 L'article de Valérie Amiraux nous ramène aux spécificités françaises, notamment à travers l'analyse comparée des tentatives internes et externes d'institutionnalisation du culte musulman en Europe. En effet, comme le constate l'auteur, il s'agit là désormais d'une certitude commune à l'ensemble des pays européens : les musulmans sont partie intégrante et définitive des sociétés occidentales. Par conséquent, selon les systèmes politiques et la régulation sociétale, chaque État européen adopte des stratégies différentes pour promouvoir un début de structure musulmane, plus ou moins centralisée, pour servir à la fois d'interface entre l'État et les groupes musulmans et d'instance de contrôle de ces mêmes groupes. L'auteur souligne à raison que « la gestion du culte musulman continue d'être majoritairement déterminée par des enjeux spécifiquement liés aux contextes nationaux » (p. 83). Ainsi, tandis que la France, l'Espagne et l'Italie se sont dotées d'une structure « représentative » des musulmans du pays, l'Allemagne et l'Italie en sont toujours dépourvues et la Grande-Bretagne, pourtant réputée communautariste, a opté pour une régulation souple et pragmatique sans institution centralisée.
- 21 L'institutionnalisation de l'islam dans les pays européens obéit à un autre contexte national, celui des relations Églises-État d'une manière générale dans le pays donné. Plus les relations entre État et Églises sont structurées, comme dans les systèmes concordataires, plus une institution musulmane centralisée semble légitime. Il existe

une exception bien connue : la France où, malgré le discours omniprésent de séparation de l'Église et de l'État, les pouvoirs publics ont senti le besoin de créer un interlocuteur, certainement parce que l'absence d'une représentation équivalait à une absence de contrôle. Néanmoins, les six pays analysés par Valérie Amiraux démontrent qu'il existe une convergence européenne quant à cette volonté de "contrôler" parce que l'islam est perçu comme potentiellement menaçant et, par conséquent, en dehors du système général de régulation du fait religieux.

22 C'est justement sur le cas français que se penche Franck Frégosi, l'un des meilleurs spécialistes de l'islam de France, dans sa contribution « Les enjeux liés à la structuration de l'islam en France ». F. Frégosi, après avoir souligné la spécificité institutionnelle de la France due au principe de laïcité, pointe trois types d'enjeux selon l'angle d'approche.

- Un *enjeu institutionnel* lié à la place d'une structuration de l'islam dans une société à la fois historiquement non musulmane et séculaire et surtout face à un État qui a érigé le concept de laïcité en principe fondateur ; d'autant plus que les musulmans de France eux-mêmes sont loin d'être homogènes et ont pourtant fait allégeance à une représentation unique.
- Un *enjeu juridique* double car non seulement il existe des incompatibilités entre le droit étatique séculier et le droit musulman normatif mais, de plus, parmi les revendications des citoyens français d'origine musulmane, certaines renvoient plus aux applications séculières des pays d'origine qu'aux principes islamiques.
- Et, enfin, un *enjeu intellectuel* en rapport avec les relations entre la majorité et la minorité musulmane, la perception, la compréhension et l'appréhension du fait musulman d'une part, et les mutations pratiques et dogmatiques de l'islam français au contexte national de l'autre. Dans cette dialectique, autant les élites françaises ont un rôle primordial, autant la naissance d'une élite musulmane intellectuelle est propice à l'intercompréhension.

23 L'institutionnalisation de l'islam en France est à la fois une résultante et une des causes de la visibilité accrue de l'Islam en France. C'est cette visibilité dans l'espace public qui a été le plus débattu pendant ces dernières années, surtout dans le cadre scolaire. Khadija Mohsen-Finan et Vincent Geisser se penchent sur la signification de ce débat et les tensions qui en résultent dans leur contribution « Enjeux et sens de l'affichage de son 'islamité' dans le champ scolaire français ».

24 Les auteurs remarquent à juste titre que l'école publique en France n'est pas un espace public comme les autres. Il s'agit là du lieu de sacralisation par excellence des symboles républicains français. Dans un tel espace, qui symbolise à la fois le passé de la sécularisation de la société française et la pérennité du « modèle français d'intégration » le surgissement du « foulard » a mis en lumière non seulement la question de l'islam en France mais de surcroît les mutations des fonctions de l'école française.

25 Les enfants musulmans, nés ou arrivés en France très jeunes, vivent des conflits générationnels un peu particulier car, alors qu'ils tentent de se dégager de l'emprise familiale en adoptant des stratégies de différenciation, y compris en matière religieuse, la majorité continue à les cantonner dans la même catégorie que leurs parents. Dans ce contexte, le port du foulard revêt des significations multiples allant d'une soumission aux parents à l'émancipation, du respect strict des principes de l'islam à la recherche du respect des « garçons ». Et même les jeunes qui se reconnaissent dans le qualificatif de « musulman » refusent une identité qui renvoie au pays d'origine des parents, de plus en plus lointain. Ainsi, deux types de revendications contradictoires apparaissent :

une revendication à l'appartenance à part entière à la société française accompagnée d'une frustration en grande partie due aux discriminations réelles et représentées, et une revendication à la légitimité de la différence avec le droit de se comporter comme musulman. Ce sont ces revendications, en apparence incompatibles, qui sont à l'origine d'une opposition implicite entre l'islam et la République. Or, comme le symbole visible de l'islam est le foulard et que le temple de la république est l'école, cette opposition implicite s'est transformée en bataille juridico-sociétale dans ce champ.

- 26 Deux arguments ont été utilisés pour défendre l'interdiction du foulard à l'école : l'incompatibilité d'une expression religieuse à l'école et la soumission des filles aux aînés. Ainsi, avec cette interdiction, ce qui est visé est l'émancipation de la femme musulmane, émancipation de la religion mais aussi des hommes. Or, constatent Mohsen-Finan et Geisser, parmi les motivations des jeunes filles qui désirent porter le voile, l'affirmation d'un individualisme identitaire l'emporte sur le « repli communautaire ». Ainsi, la lecture du port du foulard est éminemment une lecture de majorité ; une majorité qui réclame l'individualité des jeunes filles musulmanes et condamne fermement le communautarisme mais qui leur réserve un traitement communautaire.
- 27 En tant qu'espace symbolique d' « intégration », l'école ne détient pas le monopole. Comme il existe un traitement sécuritaire du fait musulman en France, l'opposition sur le terrain, en grande partie dans les zones à forte concentration musulmane, se fait entre ces derniers et les forces de l'ordre. Dans sa contribution intitulée « Les musulmans et les instruments de l'intégration : la police. Approche comparative », Sophie Body-Gendrot analyse la dialectique entre la police et les « jeunes », y compris ceux qui ont intégré la police.
- 28 L'auteur, qui a mené son étude de 2000 à 2002, constate une indéniable ethnicisation des relations sociales dans les quartiers à forte concentration de musulmans, dits « sensibles ». Cette ethnicisation (confessionnalisation) des délits et crimes de la part des forces de l'ordre a un revers : l'ethnicisation, cette fois-ci de la part des jeunes en question, des discriminations et mauvais traitements qu'ils estiment subir. Ainsi, les relations entre la police et ces jeunes deviennent principalement basées sur les différences d'appartenance religieuse. Et la fonction de la police est perçue dans ces quartiers non pas comme le maintien de l'ordre républicain mais comme une pression des non musulmans sur des musulmans.
- 29 Ce sentiment d'injustice et de discriminations à l'égard des musulmans est renforcé par le traitement des plaintes au numéro vert 114. Seule une infime partie de ces plaintes est suivie et seule une partie encore plus infime aboutit. Selon l'auteur, les problèmes de discrimination sont moindres dans les pays où la police est moins centralisée comme la Grande-Bretagne ou la Hollande et pourtant d'autres articles du même ouvrage démontrent qu'il existe le même type d'ethnicisation et de confessionnalisation dans tous les pays d'Europe occidentale.
- 30 En lien avec la criminalisation de l'appartenance confessionnelle, Farhad Khosrokhavar se penche sur le cas des « Prisonniers musulmans en France ». Cette criminalisation d'une confession semble tellement évidente à l'auteur qu'il n'hésite pas à utiliser le terme un peu provocateur d' « islam carcéral ». Le constat de Khosrokhavar est sans appel pour l'ensemble des prisons européennes : il y a une très forte concentration de musulmans dans les prisons et l'islam semble être la première religion des prisons de France.

- 31 Cette particularité religieuse cache des particularités socio-économiques. Les jeunes originaires des banlieues y sont par exemple surreprésentés. L'auteur s'interroge alors naturellement sur l'intégration des « gens d'en bas ». Car telle est la vraie question ; il est indéniable que l'appartenance religieuse de ces jeunes n'est que sociologique au départ. Cette appartenance se transforme souvent en foi dans la prison. Une véritable construction religieuse s'y opère et cette identification se poursuit ensuite en dehors de l'espace carcéral. Ainsi, la confessionnalisation de la criminalité par les forces de l'ordre se transforme en une confessionnalisation sociologique dans le milieu carcéral qui donne à son tour une islamisation réelle des jeunes détenus.
-

NOTES

1. Conseil français du culte musulman.