Discrimination religieuse ou discrimination raciale ?

L'islamophobie en France et aux États-Unis

Juliette Galonnier

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/hommesmigrations/8252>

DOI : [10.4000/hommesmigrations.8252](https://doi.org/10.4000/hommesmigrations.8252)

ISSN : 2262-3353

Éditeur

Musée national de l'histoire de l'immigration

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2019

Pagination : 29-37

ISBN : 978-2-919040-44-5

ISSN : 1142-852X

Référence électronique

Juliette Galonnier, « Discrimination religieuse ou discrimination raciale ? », *Hommes & migrations* [En ligne], 1324 | 2019, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 06 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/8252> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/hommesmigrations.8252>

Discrimination religieuse ou raciale? L'islamophobie en France et aux États-Unis

Juliette Galonnier,

docteure en sociologie à la Northwestern University et Sciences Po,
post-doctorante à l'Institut national d'études démographiques (Ined).

La comparaison du traitement public de l'islam en France et aux États-Unis permet de saisir des imbrications différentes entre approches raciale, sociale et religieuse. Si l'islam est perçu en France comme se heurtant au modèle laïc, il est protégé en tant que religion aux États-Unis. Pour autant, dans les deux sociétés, ses pratiquants cristallisent les préjugés racialisants. Ainsi, l'étude de la stigmatisation des musulmans, ou de ceux qui sont perçus comme tels, permet de comprendre l'articulation des considérations raciales et religieuses dans la structuration d'un imaginaire de la menace et ses conséquences pour les populations qui en sont victimes.

En Europe et en Amérique du Nord, des débats particulièrement houleux entourent la notion d'islamophobie. Bien que ce concept soit utilisé par de nombreux chercheurs et organisations internationales, l'opinion publique se déchire entre ceux qui considèrent que l'islamophobie est comparable à d'autres

formes de discrimination raciale, comme l'antisémitisme ou le racisme antinoir, et ceux qui pensent que l'islamophobie n'a rien à voir avec le racisme, dans la mesure où l'islam « n'est pas une race », mais un ensemble de croyances et d'idées qui, à ce titre, peut – et doit – être critiqué. Parmi les universitaires, les controverses subsistent également: « À quel point

l'équation entre islamophobie et racisme est-elle crédible?», s'interroge ainsi Ali Rattansi¹. L'identité musulmane est-elle volontairement choisie ou imposée de l'extérieur²? L'islamophobie est-elle une forme d'intolérance religieuse contre l'islam ou une forme de racisme contre les musulmans construits comme groupe racialisé³?

L'imbrication des considérations raciales et religieuses

La volonté de distinguer ce qui relèverait purement de la discrimination religieuse, d'une part, et de la discrimination raciale, d'autre part, si elle peut être louable d'un point de vue analytique et abstrait, se révèle une entreprise incertaine sur le plan sociologique, car dans la réalité du monde social les catégories raciales et religieuses sont fortement

certainement pas une race (d'ailleurs, rien ne saurait l'être puisque les races n'existent pas en dehors de l'imaginaire qui les produit), il peut être soumis à des processus de « racialisation ».

Le concept de racialisation a gagné en importance au cours des dernières décennies⁵. D'abord formulé par Frantz Fanon⁶, puis popularisé par Robert Miles⁷, il met l'accent sur la nature socialement construite de la race et sa capacité à la reconfiguration. La « racialisation du religieux » renvoie ainsi au processus de catégorisation raciale d'un groupe ou d'une pratique jusqu'ici définis en termes religieux, via l'assignation de caractéristiques morales, culturelles et/ou somatiques considérées comme héréditaires et immuables. L'un des exemples les plus dramatiques et paradigmatiques de racialisation du religieux est fourni par le développement de l'antisémitisme en Europe. Les juifs furent ciblés, non pas pour ce qu'ils *croyaient* mais pour ce qu'on croyait qu'ils *étaient*. Dans la période récente, l'approche en termes de racialisation a aussi été étendue au cas des minorités musulmanes.

« Le concept de racialisation a gagné en importance au cours des dernières décennies. D'abord formulé par Frantz Fanon, puis popularisé par Robert Miles, il met l'accent sur la nature socialement construite de la race et sa capacité à la reconfiguration.

imbriquées et difficilement séparables. De notre point de vue, l'islamophobie relève ainsi d'une animosité polymorphe, qui repose à la fois sur des considérations religieuses et raciales. Dès lors, postuler que les musulmans ne peuvent être victimes de racisme en tant que musulmans, car l'islam n'est « pas une race » mais une religion, est une position trompeuse qui repose sur une conception étroite du racisme, compris au sens purement coloriste et biologique. Or de nombreux auteurs proposent de rompre avec l'idée selon laquelle le racisme serait seulement biologique. Étienne Balibar considère par exemple que « *le naturalisme biologique ou génétique n'est pas le seul mode de naturalisation des comportements humains et des appartenances sociales. La culture peut elle aussi fonctionner comme une nature, comme une façon d'enfermer a priori les individus et les groupes dans une généalogie, une détermination d'origine immuable et intangible* »⁴. Ainsi, si l'islam n'est

Islamophobie et racialisation

L'essentialisation de l'islam a pris différentes formes au cours des siècles⁸ et se trouve renforcée dans la période contemporaine par la rhétorique du « choc des civilisations », la montée du terrorisme international commis au nom de l'islam, un contexte géopolitique tendu au Moyen-Orient et dans la région

1. Ali Rattansi, *Racism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 108.

2. Nasar Meer, « The politics of voluntary and involuntary identity: Are Muslims in Britain an ethnic, racial or religious minority? », in *Patterns of Prejudice*, vol. 42, n° 1, 2008, pp. 61-81.

3. Fernando Bravo López, « Towards a definition of Islamophobia: Approximations of the early twentieth century », in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n° 4, 2011, pp. 556-573.

4. Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Classe: identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988, p. 22.

5. Rohit Barot, John Bird, « Racialization: the genealogy and critique of a concept », in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, n° 4, 2001, pp. 601-618.

6. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961.

7. Robert Miles, Malcolm Brown, *Racism*, Londres, Routledge, 2003, p. 100.

8. François Soyer, « Faith, culture and fear: Comparing Islamophobia in early modern Spain and twenty-first century Europe », in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n° 3, 2013, pp. 399-416.

du Pakistan et de l'Afghanistan⁹, la peur de l'invasion liée à l'immigration et à la croissance démographique musulmane, et la perception grandissante que l'islam constitue une « menace » pour les « valeurs » des démocraties occidentales, notamment le sécularisme et l'émancipation des femmes. Ces éléments produisent une disqualification globale des musulmans et une suspicion envers ceux qui se rattachent de près ou de loin à l'islam. Conçu comme un tout monolithique, l'islam est ainsi souvent appréhendé, dans un geste racialisant, comme un logiciel mental héréditaire qui structure chaque aspect de l'existence des musulmans et gouverne leur corps et leur esprit.

Parallèlement à cette essentialisation, un processus de somatisation est également à l'œuvre, qui vient conforter l'hypothèse de racialisation. L'islam a souvent été confiné dans des frontières corporelles rigides, perçu comme religion étrangère et non occidentale. On peut penser aux figures du Sarrasin, du Maure ou du Turc. Malgré leur diversité, les musulmans sont fréquemment associés à une catégorie ethno-raciale homogène (Maghrébins en France, Indo-Pakistanaïes ou Arabes aux États-Unis). À l'inverse, toute personne appartenant à ces groupes est à son tour « religieuse » comme musulmane, indépendamment de ses croyances réelles (chrétiennes, juives, sikhs, hindoues, agnostiques, etc.). Ainsi, la figure stéréotypée du « musulman » est ambiguë car elle renvoie tour à tour à l'apparence extérieure et aux convictions intérieures, oscillant entre le racial et le religieux. À ce titre, Brian Klug considère que l'approche en termes de racialisation « *nécessite clarification et reste sujette à débat, mais que la littérature est en train d'évoluer dans cette direction* »¹⁰. Abdellali Hajjat et Marwan Mohamed proposent d'ailleurs de définir l'islamophobie comme « *le processus social complexe de racialisation/altérisation appuyée sur le signe de l'appartenance (réelle ou supposée) à la religion musulmane* »¹¹. Enfin, dans l'une des premières tentatives systématiques pour connecter la littérature sur les musulmans à la littérature sur la race, Steve Garner et Saher Selod affirment qu'« *on ne peut pas conceptualiser l'expérience musulmane comme totalement extérieure au paradigme racial* »¹².

Le miroir transatlantique

Ces considérations générales méritent toutefois un examen empirique contextualisé. Erik Bleich demande ainsi : « *Où se situent les musulmans dans les hiérarchies ethno-raciales ? Leur statut est-il similaire d'un*

pays à l'autre »¹³ ? Dans cet article, on propose de revenir de façon synthétique sur l'imbrication du religieux et du racial qui sous-tend la perception des musulmans dans deux pays ayant eu des histoires contrastées avec le monde musulman et ayant entretenu des rapports distincts, voire concurrents, aux questions raciales et religieuses : la France et les États-Unis¹⁴.

Depuis les travaux pionniers d'Alexis de Tocqueville¹⁵, la comparaison franco-américaine est devenue un classique des sciences sociales¹⁶. Perçues comme radicalement opposées sur un grand nombre de sujets, ces deux démocraties occidentales forment un couple comparatif idéal. L'attrait de la comparaison transatlantique se justifie aussi par le fait que les deux pays se toisent mutuellement dans de nombreux domaines (universalisme, modes de production et de consommation, rôle de l'État, protection sociale, éducation, système judiciaire, etc.). Ainsi, chaque pays occupe une place de choix dans l'imaginaire politique de l'autre. Cette construction en miroir enrichit l'entreprise comparative. « *Je ne voulais pas faire un portrait, mais présenter un miroir* »¹⁷ disait justement Tocqueville. Comprendre l'islamophobie nécessite alors de revenir sur les spécificités de chaque pays en ce qui concerne les questions religieuses et ethno-raciales.

9. Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror*, New York, Pantheon Books, 2004.

10. Brian Klug, « Islamophobia: A concept comes of age », in *Ethnicities*, vol. 12, n° 5, 2012, pp. 665-681.

11. Marwan Mohammed, Abdellali Hajjat, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème » musulman*, Paris, La Découverte, 2013, p. 20.

12. Steve Garner, Saher Selod, « The racialization of Muslims: Empirical studies of Islamophobia », in *Critical Sociology*, vol. 41, n° 1, 2015, pp. 9-19.

13. Erik Bleich, « Where do Muslims stand on ethno-racial hierarchies in Britain and France? Evidence from public opinion surveys, 1988-2008 », in *Patterns of Prejudice*, vol. 43, n° 3-4, 2009, pp. 379-400.

14. Pour un examen plus détaillé et historiquement situé, le lecteur pourra se reporter à Nadia Marzouki, « Les représentations de l'islam dans le débat public en France et aux États-Unis au XIX^e siècle », in Daniel Sabbagh, Maud Simonet (dir.), *De l'autre côté du miroir : comparaisons franco-américaines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, pp. 41-54.

15. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America. Historical-Critical Edition*, Indianapolis, Liberty Fund, 2010 [1835].

16. Pour un panorama, voir Daniel Sabbagh, Maud Simonet (dir.), *op. cit.*

17. Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, p. cvii.

Stratifications ethno-raciales

La France et les États-Unis se caractérisent par des systèmes différents de stratification ethno-raciale. Le système américain se distingue par une dichotomisation raciale entre blancs et noirs, héritée de l'histoire esclavagiste et fondée sur une différenciation coloriste quasi biologique (*one-drop rule*). La structure raciale américaine est toutefois en train d'évoluer vers plus de complexité, les *Asian-Americans*, *Arab-Americans* et *Latino-Americans* occupant une position dite « intermédiaire¹⁸ ». La dichotomisation noir/blanc continue toutefois de se voir dans l'intégration des immigrés. Alors que la plupart d'entre eux ont progressivement et tant bien que mal gravi l'échelle de la stratification sociale, les Afro-Américains sont restés irrémédiablement relégués en bas de la hiérarchie.

La France et les États-Unis se caractérisent par des systèmes différents de stratification ethno-raciale.

Par contraste, en France, le malaise ethno-racial se concentre principalement sur la question de l'immigration post-coloniale, particulièrement issue du Maghreb. De nombreux travaux retracent ainsi la généalogie du système de stratification raciale français à la période coloniale¹⁹ et démontrent que, malgré le vernis républicain, les traumatismes de la colonisation, et de la guerre d'Algérie en particulier, refont périodiquement surface. Contrairement aux États-Unis, les questions raciales et migratoires sont superposées dans le cas français : ceux qui se situent en bas de la hiérarchie raciale sont des immigrés ou des descendants d'immigrés. Ainsi que le remarquent Donald L. Horowitz et Gérard Noiriel, « en Amérique, la question raciale et la question migratoire sont apparues séparément. En France, elles se confondent et sont toutes deux irrésolues²⁰ ».

Religion et sécularisme

En parallèle des questions ethno-raciales, la France et les États-Unis entretiennent également un rapport contrasté aux questions religieuses. Alors que les deux pays pratiquent la séparation de l'Église et de l'État (à travers le Premier amendement de 1791 aux États-Unis et la loi de 1905 en France), ils le font

différemment²¹. Selon Ahmet Kuru, la France suit une vision assertive du sécularisme, qui promeut l'implication active de l'État pour assurer la liberté des cultes en dehors de la sphère publique²². Par contraste, les États-Unis suivent une version plus passive, qui permet voire encourage la visibilité publique du religieux. Ces différences institutionnelles, héritées de l'histoire, se traduisent par des attitudes différentes dans le rapport quotidien au religieux. La religion est ainsi une caractéristique centrale de la vie civile américaine et d'innombrables travaux ont démontré que c'est notamment par la religion que les immigrés s'intègrent au creuset américain et développent un sentiment d'appartenance à la nation américaine²³. Dans *Protestant, Catholic, Jew*, Will Herberg avance : « Le caractère de l'Amérique est tel que c'est dans et par la religion que l'immigré, ses enfants et ses petits-enfants trouvent leur place dans la société²⁴. » Même des groupes historiquement discriminés dans le cadre de l'hégémonie protestante, comme les catholiques, les juifs, les hindous ou les mormons, ont pu développer des institutions autonomes et prospérer religieusement. En réalité, les Américains sont plus ouverts vis-à-vis de traditions religieuses autres qu'ils ne le sont vis-à-vis des athées, qui constituent le groupe le plus honni dans les sondages d'opinion²⁵. À l'inverse, la religion n'est pas un facteur

18. Eduardo Bonilla-Silva, « From bi-racial to tri-racial: Towards a new system of racial stratification in the USA », in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 27, n° 6, 2004, pp. 931-950.

19. Nicolas Bancel, Florence Bernault, Pascal Blanchard, Ahmed Boubekeur, Achille Mbembe, Françoise Vergès (dir.), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010.

20. Donald L. Horowitz, Gérard Noiriel, *Immigrants in Two Democracies: French and American Experiences*, New York, New York University Press, 1992, p. 23.

21. Philippe Portier, « L'Amérique et la France face à "l'esprit de religion" ». Retour sur une comparaison tocquevillienne », in *Social Compass*, vol. 57, n° 2, 2010, pp. 180-193 ; James Q. Whitman, « Separating church and state: The atlantic divide », in *Historical Reflections*, vol. 44, n° 3, 2008, pp. 86-104.

22. Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France and Turkey*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 11.

23. Paul Lichterman, « Religion and the construction of civic identity », in *American Sociological Review*, vol. 73, n° 1, 2008, pp. 83-104.

24. Will Herberg, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1955, pp. 27-28.

25. Penny Edgell, Joseph Gerteis, Douglas Hartmann, « Atheists as "other": Moral boundaries and cultural membership in american society », in *American Sociological Review*, vol. 71, n° 2, 2006, pp. 211-234.

d'appartenance à la nation française²⁶. Le contexte laïc se caractérise plutôt par « l'incongruité du sentiment religieux²⁷ », bien que l'héritage catholique conserve une importance culturelle. La religion des immigrés est conçue comme un obstacle sérieux à leur intégration, plutôt que comme une passerelle.

Sans surprise, le religieux est une pomme de discorde dans les débats transatlantiques. On a pu le constater au moment de la loi de 2004 interdisant les signes religieux ostentatoires (particulièrement le voile) dans les écoles publiques françaises. Les discussions parlementaires autour de la loi ont révélé l'empressement des législateurs français à distinguer leur conception de la laïcité de celle des Américains. Ainsi, un sénateur français cita-t-il les paroles de l'intellectuel Régis Debray : « *Le village en haut de la colline se construit chez eux [les Américains] autour du temple et du drugstore; chez nous autour de la mairie et de l'école*²⁸. » La culture politique française fut ainsi définie par l'importance qu'elle accorde à la démocratie et au bien commun, contre le bigotisme et la marchandisation à l'américaine. Les États-Unis ne furent pas en reste et saisirent l'occasion de la loi pour réaffirmer leur attachement aux principes de liberté religieuse. Le directeur du First Amendment Center, Charles C. Haynes, déclara ainsi : « *En France, il est considéré anti-français de porter un hijab. Aux États-Unis, il devrait être considéré anti-américain de forcer quelqu'un à l'enlever*²⁹. » Une fois de plus, chaque pays présenta l'autre comme un modèle à ne pas suivre afin de mieux s'auto-définir. Le fait que la controverse se soit focalisée sur un marqueur religieux musulman (le voile) n'a rien d'anodin car, dans chaque pays, l'islam cristallise nombre d'enjeux. De part et d'autre de l'Atlantique, l'islam a en effet été appréhendé au travers de considérations à la fois raciales et religieuses, mais combinées de façon différente.

La condition musulmane de part et d'autre de l'Atlantique

En raison des différences établies précédemment, la France et les États-Unis entretiennent des rapports contrastés à l'islam et aux musulmans. La démographie musulmane diffère d'abord sensiblement d'un pays à l'autre. La minorité musulmane française est évaluée à 4,7 millions, soit 7,5 % de la population totale³⁰. Elle est dans son immense majorité d'origine maghrébine, ce qui pèse sur les représentations de l'islam comme « religion arabe ». Jonathan Laurence

et Justin Vaïsse estiment ainsi que 70 % des musulmans vivant sur le territoire français sont d'origine maghrébine (surtout d'Algérie)³¹. La minorité musulmane américaine est plus petite, à la fois en termes absolus et relatifs. Des estimations récentes avancent le chiffre de 3,3 millions de musulmans sur le sol américain, soit 0,9 % seulement de la population totale³². Malgré leur nombre réduit, les musulmans sont « *le groupe religieux le plus divers [ethniquement] des États-Unis*³³ », avec une proportion à peu près égale de personnes d'origine indo-pakistanaise, arabe et d'Afro-Américains. La minorité musulmane américaine est donc bien plus hétérogène que son homologue française.

« Sans surprise, le religieux est une pomme de discorde dans les débats transatlantiques. On a pu le constater au moment de la loi de 2004 interdisant les signes religieux ostentatoires (particulièrement le voile) dans les écoles publiques françaises.

Ces démographies contrastées sont le reflet des rapports historiques différents que la France et les États-Unis ont entretenu avec le monde musulman. Si les événements géopolitiques récents (révolution iranienne, affaire Rushdie, guerres du Golfe,

26. Nancy Foner, Richard Alba, « Immigrant religion in the US and Western Europe: Bridge or barrier to inclusion? », in *International Migration Review*, vol. 42, n° 2, 2008, pp. 360-392.

27. Valérie Amiraux, « Visibility, transparency and gossip: How did the religion of some (Muslims) become the public concern of others », in *Critical Research on Religion*, vol. 4, n° 1, 2016, p. 39.

28. Entretien publié dans *Le Figaro* du 14 février 2004.

29. Charles C. Haynes, *Dress Codes vs. Religious Practice: What Kind of Nation Are We?*, Washington, First Amendment Center, 19 octobre 2003, cité dans Amandine Barb, « Incompréhensions transatlantiques : le discours américain sur la laïcité française », in *Politique américaine*, n° 23, 2014, p. 22.

30. Pew Research Center, *Five Facts about the Muslim Population in Europe*, Washington, Pew Research Center, 2016.

31. Jonathan Laurence, Justin Vaïsse, *Intégrer l'islam. La France et ses Musulmans : enjeux et réussites*, Paris, Odile Jacob, 2007, p. 39.

32. Pew Research Center, *A New Estimate of the U.S. Muslim Population*, Washington, Pew Research Center, 2016, p. 1.

33. Gallup Coexist Foundation, « Muslim Americans: A national portrait », in Dalia Mogahed, *Muslim West Facts Project*, Washington, Gallup Consulting University Press, 2009, p. 10.

11 septembre, guerres en Irak et en Afghanistan, développement de Daesh, etc.) ont, dans les deux pays, infléchi les représentations des musulmans vers le prisme du terrorisme et du fondamentalisme³⁴, cette convergence transatlantique ne doit pas masquer des différences profondes dans la façon dont la France et les États-Unis ont historiquement interagi avec l'islam, et qui fondent certains des ressorts de l'islamophobie contemporaine.

France: l'islam comme catalyseur d'enjeux multiples

Depuis le mythe de la bataille de Poitiers en 732³⁵, la France entretient un rapport complexe à l'islam. Au Moyen Âge, alors « fille aînée de l'Église », elle joue un rôle majeur dans les croisades contre les « Sarrasins ». Au temps des Lumières, l'islam est vu sous un jour plus positif, bien que non sans ambiguïtés³⁶. Les premières tentatives de conquête du monde musulman ont lieu sous Napoléon, avec la campagne d'Égypte et de Syrie de 1798. S'ensuit une fascination pour « l'Orient », que de nombreux auteurs dépeignent comme sensuel et irrationnel, se faisant ainsi les parangons de ce qu'Edward W. Saïd a nommé « l'orientalisme³⁷ ». Avec la colonisation de l'Algérie et d'autres régions d'Afrique dès 1830, la France devient *de facto* une « puissance musulmane » devant gérer des « sujets musulmans³⁸ », qui sont enserrés dans de fortes barrières racialisées. Ainsi, au début du XX^e siècle, les « Français musulmans » qui se convertissent au catholicisme pour ne plus être musulmans n'en accèdent pas pour autant plus facilement à la citoyenneté, révélant une conception de l'islam héréditaire et immuable³⁹. La guerre d'Indépendance de l'Algérie laisse des blessures profondes de part et d'autre de la Méditerranée, dont certaines ne se sont jamais refermées⁴⁰, certains parlant même d'un « syndrome algérien⁴¹ » dans le rapport français à l'islam. Les années 1950 et 1960 voient l'arrivée massive sur le territoire français d'immigrés venus d'Afrique du Nord qui viennent gonfler les rangs des classes populaires⁴². Aujourd'hui, les enfants et petits-enfants de ces immigrés tendent à être désavantagés au niveau socio-économique, et subissent des discriminations dans l'accès au logement⁴³ et à l'emploi⁴⁴. Cela produit une forte association cognitive entre la figure du « musulman » et celle des « classes laborieuses » vivant en banlieue. La superposition des questions raciales et migratoires mentionnée ci-dessus coïncide donc également avec la question

musulmane en France, dans un enchevêtrement difficile à démêler. On peut le constater à travers des glissements sémantiques dans la façon de désigner les Maghrébins: d'abord décrits comme « travailleurs immigrés », ils sont devenus des « Arabes » à la deuxième génération, et sont désormais des « musulmans⁴⁵ ». Pour l'historienne Nancy Green, l'islam en France fonctionne comme « *métonymie*⁴⁶ » des enjeux migratoires et raciaux.

Par ailleurs, le sécularisme français a toujours eu du mal à se positionner vis-à-vis de l'islam. Pendant la période coloniale, la séparation de l'État et de l'Église ne s'applique pas véritablement à l'islam, étroitement contrôlé par les autorités françaises, en particulier en Algérie. Les impératifs de la domination coloniale, conjugués à la perception de l'islam comme « religion à part » justifient de faire une

34. Thomas Deltombe, *L'islam imaginaire : la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte, 2007.

35. Françoise Michaud, Philippe Sénac, « La bataille de Poitiers, de la réalité au mythe », in Mohammed Arkoun (dir.), *Histoire de l'islam et des Musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006, pp. 7-15.

36. Ann Thomson, « L'Europe des Lumières et le monde musulman : une altérité ambiguë », in Guido Abbattista, Rolando Minuti (dir.), *Le problème de l'altérité dans la culture européenne aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Naples, Bibliopolis, 2006, pp. 259-280.

37. Edward W. Saïd, *Orientalism*, New York, Random House, 1978.

38. Pascal Le Pautremat, *La politique musulmane de la France au XX^e siècle. De l'Hexagone aux terres d'Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003.

39. Marwan Mohammed, Abdellali Hajjat, *op. cit.*, pp. 170-171.

40. Benjamin Stora, *La gangrène et l'oubli : la mémoire de la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte, 2005.

41. Vincent Geisser, Aziz Zemouri, *Marianne et Allah. Les politiques françaises face à la « question musulmane »*, Paris, La Découverte, 2007, pp. 15-16.

42. Jacques Barou, Moustapha Diop, Subhi Toma, « Des Musulmans dans l'usine », in Renaud Sainsaulieu, Ahsène Zehraoui (dir.), *Ouvriers spécialisés à Billancourt. Les derniers témoins*, Paris, L'Harmattan, 1995.

43. Haley McAvay, *L'incorporation spatiale des immigrés en France : étude des déterminants des trajectoires résidentielles*, Thèse de doctorat en sociologie, Paris, Sciences Po, 2016.

44. Marie-Anne Valfort, *Discriminations religieuses à l'embauche : une réalité. Antisémitisme et islamophobie sur le marché du travail français*, Paris, Institut Montaigne, 2015.

45. Stefano Allievi, « How the Immigrant has become Muslim: Public debates on Islam in Europe », in *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21, n° 2, 2005, pp. 135-163.

46. Nancy Green, « Religion et ethnicité. De la comparaison spatiale et temporelle », in *Annales*, vol. 57, n° 1, 2002, pp. 127-144.

exception aux principes laïcs⁴⁷. Paradoxalement, dans la période contemporaine, l'islam est construit comme une menace pour ces mêmes principes laïcs⁴⁸. Les craintes se sont notamment cristallisées sur la question du voile. Dans un court article de 1989, intitulé « Un problème peut en cacher un autre », Pierre Bourdieu a suggéré que le problème latent n'était pas tant le voile mais plutôt l'échec de la République française à intégrer ses citoyens originaires du Maghreb⁴⁹. En vérité, c'est plutôt la localisation de l'affaire au croisement des questions migratoires, raciales, religieuses et de genre qui en a fait un enjeu particulièrement explosif. L'islam en France rend visible à la fois les questions raciales et religieuses, qui sont habituellement dissimulées sous un épais vernis universaliste et une tendance à l'invisibilisation du religieux. Le fait que ceux qui sont accusés dans les discours publics de perturber l'ordre laïc soient aussi d'origine maghrébine et appartiennent aux classes populaires a produit un amalgame persistant dans l'imaginaire collectif français. D'après Éléonore Lépinard, au cours des dernières décennies, les principes sous-tendant habituellement l'intégration des immigrés (cohésion sociale, assimilation) ont progressivement été importés dans le champ de la régulation des pratiques religieuses⁵⁰. Cette extension et cette distorsion du domaine de la laïcité pour préserver l'unité culturelle de la nation ont conduit à des restrictions sur la visibilité religieuse des musulmans⁵¹.

États-Unis: entre libéralisme religieux et racialisation des musulmans

L'imbrication entre race, religion et sécularisme est bien différente dans le contexte américain. Au moment de l'établissement de la jeune République, les Pères fondateurs, et notamment Thomas Jefferson, affirment leur attachement à une liberté de conscience absolue en envisageant la mise en place de droits religieux pour d'hypothétiques futurs citoyens musulmans⁵². Ces principes sont affirmés alors même que les Américains ne portent pas l'islam dans leur cœur. En débarquant sur les rives américaines, les premiers colons projettent en effet sur les Amérindiens des stéréotypes préalablement élaborés autour des figures racialisées du « Turc » ou du « Maure⁵³ », indiquant que l'islam faisait déjà figure d'épouvantail racial. Par ailleurs, porteurs de l'arsenal polémique chrétien développé en Europe, les pamphlétaires américains s'adonnent fréquemment à discréditer l'islam comme fausse religion aux XVIII^e

et XIX^e siècles⁵⁴. En outre, la première guerre internationale à laquelle les États-Unis participent a lieu contre des puissances musulmanes (les régence ottomanes d'Alger, de Tripoli et de Tunis et le sultanat du Maroc, en 1801-1805), ce qui ne contribue pas à embellir l'image de l'islam auprès de l'opinion publique américaine. Malgré tout, les principes devaient prévaloir et Jefferson imagine même la possibilité pour un musulman d'être un jour président des États-Unis. L'ironie de l'histoire est que Jefferson ne s'aperçoit pas que des musulmans en chair et en os vivent déjà sur le territoire américain, quoique dans des circonstances interdisant l'expression de leurs droits religieux: il s'agit d'esclaves africains, dont beaucoup sont issus de régions islamisées d'Afrique et qui dissimulent leurs croyances auprès de leurs maîtres blancs et chrétiens⁵⁵.

Dès le début, l'islam en Amérique se trouve donc au cœur d'un paradoxe impliquant race et religion: bien qu'accepté dans des termes religieux abstraits, il est en réalité réprimé car pratiqué par un segment de la population perçu comme radicalement inférieur au sein du clivage noir/blanc. Ce paradoxe n'a jamais totalement disparu. Au XX^e siècle, des entrepreneurs de la cause noire se saisissent de

47. Naomi Davidson, *Only Muslim: Embodying Islam in Twentieth-Century France*, Ithaca, Cornell University Press, 2012 ; Solenne Jouanneau, *Les imams en France : une autorité religieuse sous contrôle*, Marseille, Agone, 2013.

48. Mayanthi L. Fernando, *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*, Durham, Duke University Press, 2014 ; Cécile Laborde, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy in Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

49. Pierre Bourdieu, « Un problème peut en cacher un autre », in Charlotte Nordmann (dir.), *Le foulard islamique en questions*, Paris, éd. Amsterdam, 2004 [1989].

50. Éléonore Lépinard, « Migrating concepts: Immigrant integration and the regulation of religious dress in France and Canada », in *Ethnicities*, vol. 15, n° 5, 2015, pp. 611-632.

51. Jean Baubérot, *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte, 2014 ; Stéphanie Hennette-Vauchez, Vincent Valentin, *L'affaire Baby Loup ou la nouvelle laïcité*, Paris, LGDJ, 2014.

52. Denise Spellberg, *Thomas Jefferson's Qur'an: Islam and the Founders*, New York, Alfred A. Knopf, 2013.

53. Nabil Matar, *Turks, Moors and Englishmen in the Age of Discovery*, New York, Columbia University Press, 1999.

54. Timothy Marr, *The Cultural Roots of American Islamicism*, New York, Cambridge University Press, 2006.

55. Allan D. Austin, *African Muslims in Antebellum America: Transatlantic Stories and Spiritual Struggles*, New York, Routledge, 1997 ; Sylviane Diouf, *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas*, New York, New York University Press, 2013 [1998].

l'islam pour en faire un instrument d'émancipation des Afro-Américains. Des mouvements comme le Moorish Science Temple ou la Nation of Islam, avec son porte-parole Malcolm X, mobilisent le référent islamique pour promouvoir la dignité noire et lutter contre la suprématie blanche. Des conversions massives ont lieu. L'islam acquiert alors un potentiel de subversion de l'ordre racial dominant⁵⁶. De façon intéressante, c'est aussi par ces mécanismes d'appropriation et de réinterprétation que l'islam devient une religion distinctivement américaine⁵⁷, découplée de la question migratoire (à l'inverse du cas français).

« Dès le début, l'islam en Amérique se trouve donc au cœur d'un paradoxe impliquant race et religion : bien qu'accepté dans des termes religieux abstraits, il est en réalité réprimé car pratiqué par un segment de la population perçu comme radicalement inférieur au sein du clivage noir/blanc.

L'islam américain possède bien sûr une composante immigrée significative. Elle s'implante surtout après 1965, au moment où les États-Unis suppriment leurs quotas par origines et ouvrent leurs portes à des immigrés venus d'Asie, d'Afrique et du Moyen-Orient. Ceux de confession musulmane trouvent rapidement leur place dans la société américaine⁵⁸, une intégration d'autant plus aisée qu'ils appartiennent aux classes moyennes et supérieures et sont dans l'ensemble très diplômés. Il s'agit là d'une différence marquée avec la France, où les immigrés de confession musulmane tendent à être issus de milieux modestes. D'ailleurs, pendant de nombreuses années, les paniques morales autour de l'immigration aux États-Unis ne concernent pas du tout les musulmans, mais les Latinos, qui sont principalement catholiques⁵⁹. Ainsi, les immigrés musulmans se sont fondus dans le décor et ont aspiré à rejoindre les rangs de l'Amérique blanche. Cette aspiration a été clairement contrariée par le 11 septembre, qui s'est traduit par une surveillance massive des Américains musulmans, la mise en péril de leurs droits constitutionnels et la consolidation de l'image de l'islam comme menace racialisée⁶⁰. Dans le contexte de la guerre contre le terrorisme, les musulmans de première ou de deuxième génération sont ainsi passés du statut de « *citoyens invisibles* » à celui de

« *sujets visibles*⁶¹ », et ont dégringolé l'échelle de la stratification raciale. La protection religieuse qui leur est due dans le cadre du Premier amendement a également vacillé sous les attaques de la droite chrétienne qui propose de redéfinir l'islam non pas comme une religion mais comme une idéologie politique dangereuse ne méritant pas protection constitutionnelle⁶². En 2016, les musulmans ont ainsi surpassé les athées comme groupe le plus honni des Américains⁶³. Les récentes réformes migratoires proposées par le président Donald Trump, qui singularisent des pays à majorité musulmane, renforcent cette tendance. Une fois de plus, les musulmans américains sont pris dans le paradoxe de leur reconnaissance symbolique en termes religieux et de leur diabolisation en termes racialisants⁶⁴.

Conclusion

Au terme de ce panorama socio-historique, balayé à grands traits pour les besoins de ce court article, il est possible d'affirmer deux choses. D'une part, il apparaît bien difficile de séparer le substrat racial du substrat religieux dans l'hostilité qui s'exprime envers les musulmans⁶⁵. La race et la religion apparaissent

56. Michael A. Gomez, *Black Crescent: The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

57. R. Laurence Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, New York, Oxford University Press, 1986.

58. Muhacit Bilici, *Finding Mecca in America: How Islam Is Becoming an American Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 2012.

59. Astride Zolberg, Long Litt Woon, « Why Islam is like Spanish: Cultural incorporation in Europe and the United States », in *Politics and Society*, vol. 27, n° 1, 1999, pp. 5-38.

60. Louise Cainkar, *Homeland Insecurity: The Arab-American and Muslim American Experience after 9/11*, New York, Russell Sage Foundation, 2011; Lori Peek, *Behind the Backlash: Muslim Americans After 9/11*, Philadelphie, Temple University Press, 2011.

61. Amaney Jamal, Nadine Naber (dir.), *Race and Arab Americans Before and After 9/11: From Invisible Citizens to Visible Subjects*, New York, Syracuse University Press, 2008.

62. Nadia Marzouki, *L'islam, une religion américaine ?*, Paris, Seuil, 2013, pp. 111-124.

63. Penny Edgell, Douglas Hartmann, Evan Stewart, Joseph Gerteis, « Atheists and other cultural outsiders: Moral boundaries and the non-religious in the United States », in *Social Forces*, vol. 95, n° 2, 2016, pp. 607-638.

64. Erik Love, *Islamophobia and Racism in America*, New York, New York University Press, 2017.

65. Valérie Amiraux, « Existe-t-il une discrimination religieuse des Musulmans en France ? », in *Maghreb-Machrek*, vol. 183, n° 2, 2005, pp. 67-81.

comme historiquement inextricables et le sentiment antimusulman comme reposant à la fois sur de l'intolérance religieuse et de l'intolérance raciale, l'une ne fonctionnant pas indépendamment de l'autre. D'autre part, cette imbrication s'effectue selon des modalités différentes en fonction des contextes nationaux. Ainsi, la France se distingue par une cristallisation particulièrement forte d'enjeux multiples autour de la question de l'islam, alors que ces enjeux tendent à être davantage découplés aux États-Unis. En France, la question musulmane entre en collusion à la fois avec celle du sécularisme (les musulmans sont jugés trop visibles dans leur pratique religieuse), les questions d'immigration et de classe (les immigrés marginalisés socio-économiquement sont souvent de confession musulmane), la question coloniale (les épisodes les plus violents de la colonisation et de la décolonisation ont souvent impliqué des musulmans), les questions de genre (d'une part, l'islam est vu comme intrinsèquement dangereux pour la liberté des femmes⁶⁶, d'autre part, les victimes d'islamophobie sont très majoritairement des femmes) et la question de la stratification raciale (ceux qui sont situés en bas de la hiérarchie raciale tendent à être

associés de près ou de loin à l'islam). Il est alors bien malaisé dans les manifestations d'islamophobie de distinguer ce qui relève de l'intolérance religieuse, du racisme, de la xénophobie, du sexisme ou du mépris de classe. Aux États-Unis, les problèmes sont plus diffus : ceux qui se situent en bas de la hiérarchie raciale, les Afro-Américains, ne sont que tangentiellement apparentés à l'islam, la plupart des immigrés musulmans sont prospères et bien intégrés, et la priorité absolue donnée aux principes de liberté de conscience a longtemps permis un plus grand accommodement des sensibilités musulmanes. Si c'est en tant que religion que l'islam soulève aussi la suspicion en France, c'est à ce titre qu'il a été protégé dans le cadre du sécularisme américain. Cette situation s'est toutefois très fortement détériorée dans la période récente, qui a conduit à la relégation des musulmans dans l'ordre racial américain et à la violente mise en cause de leurs droits civiques et religieux. ■

66. Sara R. Farris, *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*, Durham, Duke University Press, 2017.