



HAL
open science

Intériorisation - Internalisation : les mécanismes de l'émergence d'une identité musulmane européenne

Salima Bouyarden

► **To cite this version:**

Salima Bouyarden. Intériorisation - Internalisation : les mécanismes de l'émergence d'une identité musulmane européenne. Sociologie. Université de Strasbourg, 2013. Français. NNT : 2013STRAC034 . tel-01070014

HAL Id: tel-01070014

<https://theses.hal.science/tel-01070014>

Submitted on 30 Sep 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS

**Groupe d'Études Orientales, Slaves et Néo-helléniques (G.E.O)
EA 1340**

THÈSE

présentée par

Salima BOUYARDEN

Soutenance orale le 11 septembre 2013

pour obtenir le grade de

Docteur de l'université de Strasbourg

Discipline/ Spécialité : Etudes Méditerranéennes et Orientales

**Intériorisation-Internalisation :
Les mécanismes de l'émergence d'une identité
musulmane européenne**

THÈSE dirigée par :

M. GEOFFROY Eric

Université de Strasbourg, France

RAPPORTEURS :

Mme MARÉCHAL Brigitte
Belgique

Université Catholique de Louvain,

M. NIELSEN S. Jorgen

University of Copenhagen, Danemark

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. FREGOSI Franck

CNRS, Strasbourg, France

Sept années de recherches, d'observations, de lectures, de doutes, de questionnements, et de rencontres...

Mes remerciements vont tout d'abord à mon directeur de thèse Eric Geoffroy dont la patience n'est plus à prouver après ces quelques années passées à encadrer mes recherches. Je le remercie sincèrement pour sa confiance en mon travail ainsi que ses qualités humaines d'écoute et de compréhension.

Je voudrais également remercier les membres du jury Brigitte Maréchal, Jorgen S. Nielsen et Franck Frégosi qui m'ont fait l'honneur d'accepter d'évaluer ce travail de recherche.

Je remercie les nombreux répondants à mes enquêtes de terrain ainsi que les personnes, anonymes ou connues du grand public avec qui j'ai eu la chance de m'entretenir et de nourrir mes recherches de leur savoir et de leur expérience de vie.

Parce qu'une thèse ne s'écrit ni ne se vit seule, je voudrais ici remercier sans les nommer pour ne risquer d'oublier personne toutes ces âme-amies avec lesquelles je chemine depuis longtemps ainsi que celles dont j'ai eu le bonheur de croiser le chemin de vie. Je connais ma chance.

A tous ces sourires, à toutes ces personnes qui m'ont permis de voir quand je ne voyais plus, et de croire quand je ne croyais plus, je dédie cette thèse qui est aussi la leur.

Ma profonde gratitude, mon respect et mon amour vont à mes parents et ma famille. Bien qu'éloignés du monde académique, ils n'ont eu de cesse de me témoigner un soutien, un amour et une foi sans faille tout au long de ces années.

Enfin je voudrais dédier cette thèse à la mémoire de mon grand-père qui s'en est allé paisiblement rejoindre le Créateur depuis sa maison de l'autre côté de cette Méditerranée "intérieure-de-deux" quelques mois avant que cette thèse ne voie le jour comme moi ici en Europe.

Table des matières

Introduction	6
Chapitre 1 : identité(s), de la singularité à la pluralité	16
Section 1 : Vers une réflexion générale	16
Section 2 : Rapport à soi	22
Section 3 : La relation à autrui	28
Section 4 : Identité sociale et concept d'intériorisation-internalisation.....	34
Chapitre 2 : Les origines historiques	43
Section 1 : Empires et colonisation	43
§1. Premiers contacts	44
§2. Guerre d'indépendance indienne et Bataille d'Alger : 1857 / 1957.....	53
§3. Indépendance et partition	60
Section 2 : Établissement de communautés musulmanes européennes	70
§1. Les pionniers	70
§2. La deuxième vague d'immigration	82
§3. Sédentarisation et élargissement des communautés.....	89
Section 3 : Vers un enracinement.....	99
§1. Vers un enracinement politique	99
§2. Vers un enracinement religieux.....	110
Chapitre 3 : Intériorisation- internalisation	121
Section 1 : Stratégies sociales et processus d'internalisation.....	121
§1. Assimilation, "mute-culturalism" et populisme.....	122
§2. Séparation et discrimination	129
Section 2 : Internalisation et religion	138
§1. Appropriation	138
§2. Dissociation.....	160
§3. Reformulation : Habitus, institutionnalisation et émergence d'une « féminité pieuse » musulmane européenne.....	171
Section 3 : Internalisation et Politique	186
§1. Appropriation	186
§2. Dissociation.....	196
§3. Reformulation : Femmes musulmanes engagées en politique et naissance d'une participation civique musulmane européenne	203

Conclusion.....	222
Bibliographie.....	226

Liste des schémas

Schéma 1 : Description du processus d'intériorisation-internalisation	42
Schéma 2 : Le vote actuel des Musulmans français et britanniques	190
Schéma 3 : Typologie des femmes musulmanes engagées en politique	209

Introduction

Une jeune étudiante française de confession musulmane assiste à une scène quotidienne au Royaume-Uni : deux femmes, l'une voilée, l'autre tête découverte se trouvent dans une boutique. Rien ne l'interpelle jusqu'au moment où, la femme voilée se dirige vers la caisse et passe de l'autre côté du comptoir. Elle prend l'argent. Elle ouvre la caisse. Elle tend le paquet. La femme non voilée de son côté tend l'argent. Elle prend le paquet. Elle sort de la boutique et s'en va. Chaque séquence de cette scène est difficile à intégrer pour la jeune étudiante pourtant elle-même musulmane et étudiante bien informée de ce type de situation au Royaume-Uni. Elle ne parvient que difficilement à intégrer la réalité d'une jeune femme voilée travaillant dans l'une des boutiques de l'aéroport. En apparence anodine, cette anecdote fait émerger des interrogations : pourquoi ? Et pourquoi cette réalité s'imposait à elle avec tant d'insistance ? C'est de cette anecdote et des questionnements qui en ont découlé qu'est né le choix du sujet de notre thèse.

Ces questions replacées dans un contexte d'europanisation et de mondialisation, et neuf années de recherche universitaire vont nous permettre d'apporter quelques éléments de réponse. En effet, cette thèse se situe dans le prolongement d'une étude entreprise dans le cadre d'un Master en lettres, langues et sciences humaines, civilisations européennes, spécialité anglais. Cette première étude, qui porte sur l'intégration de la communauté musulmane au Royaume-Uni, met en avant les différentes étapes historiques et contemporaines par lesquelles cette communauté s'enracine dans le pays ainsi que les limites du multiculturalisme britannique¹. Cette étude ancrée dans une perspective européenne, ainsi que notre expérience de terrain et de vie étudiante au Royaume-Uni, nous ont conduit à envisager par la suite cette thèse de doctorat.

¹Salima Bouyarden, « The Integration of the Muslim Community in the United-Kingdom », Mémoire de Master sous la direction d'Anne Bandry, Université de Haute Alsace, Mulhouse, non publié, 2006.

Ce travail de recherche était initialement envisagé en tant qu'étude comparative dans une perspective différentialiste de l'histoire coloniale et des systèmes d'intégration français et britannique. Les éléments de réponse apportés par ce détour colonial et politique se sont trouvés limités. En effet, il n'explique qu'en partie les dynamiques de convergences entre les populations musulmanes française et britannique que nous avons observées malgré l'histoire différente de ces communautés. De quoi s'agissait-il exactement ? Au fur et à mesure que nos recherches progressaient, nous approfondissions notre réflexion articulée autour du concept de l'identité, et abordé dans un premier temps de manière générale. Dans une démarche et une méthode d'analyse emprunté au sociologue, cela nous a ainsi mené, au travers de la question de l'identité sociale, à des concepts tels que celui de l'intériorisation en sciences sociales et au concept d'internalisation intrinsèque à la mondialisation en économie. Nous avons alors fait l'hypothèse d'une corrélation existante entre ces deux concepts dans l'émergence d'une identité musulmane européenne. Notre hypothèse s'est ensuite trouvée confirmée par nos enquêtes de terrain qui ont notamment mis en lumière les mécanismes de l'émergence d'une identité musulmane européenne. Ainsi nos enquêtes de terrains ont révélées que le processus d'internalisation est à l'œuvre dans le processus d'intériorisation, propre à la construction d'identités sociales, en l'occurrence d'une identité musulmane européenne. La conceptualisation que nous faisons d'un processus d'"intériorisation-internalisation" permet, d'une part, d'inscrire le processus de construction de cette identité sociale dans le contexte de la mondialisation. D'autre part, il permet de proposer une nouvelle grille d'analyse quant à la lecture de certains faits sociaux relatifs aux Européens de confession musulmane.

Notre recherche se situe dans la perspective des *cultural studies* ou « études culturelles » et s'inscrit dans le prolongement de notre formation initiale portant sur le monde anglo-saxon où cette discipline est née. La perspective des *Cultural Studies* présente plusieurs intérêts pour notre recherche. Notons entre autres le fait qu'aux Etats-Unis, elles annoncent «

La fin de la « culture » comme idéal régulateur » [...], autrement dit, l'avènement du tout-culturel, l'émergence d'un monde où il « n'y a plus de *culture* de laquelle être exclu », plus d'extériorité réelle ou fantasmatique d'où mener le combat »². C'est dans cette optique que nous envisageons une réappropriation de la culture en dissociant ce concept d'un cadre spécifique censé lui conférer une certaine légitimité. Sans tomber dans l'uniformisation culturelle, nous pouvons ainsi envisager une pluralité de cultures légitimes inclusives. De plus, l'un des traits qui caractérise les *cultural studies* est la volonté des pères fondateurs « de situer l'entreprise intellectuelle aux marges des limites institutionnelles et disciplinaires³ ». En effet, cette discipline présente l'avantage de favoriser une démarche interdisciplinaire. Ainsi cette dernière propose des :

« théories frontières » qui permettent dans un premier temps de favoriser la circulation des savoirs et des références en désignant des lieux où se cristallisent les interactions entre les scientifiques et leurs partenaires. Elles ont une double vertu à la fois sociales et cognitive. Sociale car elles permettent de concilier des intérêts sociaux locaux qui peuvent être multiples et contradictoires : spécialistes des études culturelles, collectifs politiques, institutions universitaires, éditeurs, grand public. Cognitive, car ces « théories frontières » fédèrent des problématiques et des approches divergentes, créent un nouvel espace spécifique de réflexion tout en permettant aux divers acteurs (historien, anthropologue, sociologues, linguistes, etc.) de garder leurs compétences⁴.

L'interdisciplinarité des théories formulées au sein des *Cultural Studies* met en place une dynamique de communication « des savoirs et des références » favorisant l'ancrage des échanges « entre scientifiques et leurs partenaires ». Ces théories permettent, d'une part à un niveau social de faire « converger des « intérêts sociaux locaux », d'autre part, elles permettent à un niveau cognitif de rassembler des questionnements et des perspectives

²François Cusset, *French Theory, Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, p. 144-145.

³Van Damme Stéphane, « Comprendre les Cultural Studies : une approche d'histoire des savoirs », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2004/5 no51-4bis, p. 49.

⁴*Ibid.*, p. 56.

différentes tout en offrant un lieu de « réflexion » qui laisse la possibilité aux « divers acteurs de garder leurs compétences. »

Nous avons pris le parti d'une recherche interdisciplinaire au cours de laquelle nous avons mené et croisé des réflexions d'ordre littéraire, philosophique, psychologique, historique, économique, politique, anthropologique et sociologique. Sans prétendre nous réclamer spécialiste de l'une de ces disciplines, notre méthodologie ou méthode de pensée et d'analyse leur a beaucoup emprunté. En effet, dans un premier temps, nous avons puisé notre réflexion sur le concept d'identité dans un corpus à la fois littéraire, philosophique et psychologique. Nous avons ainsi avancé un début de réflexion générale en nous référant à des auteurs tels qu'Amin Maalouf, Khalil Gibran, Blaise Pascal, John Locke, ou encore Erik Erikson.

Dans un deuxième temps, nous avons emprunté à l'historien un corpus et une méthode d'étude de sources secondaires et primaires portant sur l'époque des grands empires britannique et français, et sur l'histoire de l'immigration en Europe qui ont servi de terreau à la mise en lumière de l'établissement et l'enracinement de communautés musulmanes britannique et française en Europe. Pour ce faire, nous avons notamment consulté un large éventail de littératures historiques francophones et anglophones, ainsi que les archives du Centre des Archives d'Outre-Mer (CAOM) à Aix en Provence.

Dans un troisième temps, nous avons mis en lumière les mécanismes de la formation d'une identité musulmane européenne à travers des méthodes d'enquête empruntées à la sociologie sans toutefois s'interdire une certaine flexibilité en ce domaine en misant sur une certaine proximité avec l'objet étudié. Ainsi, une première enquête quantitative a été réalisée sous la forme d'un questionnaire, intitulé de manière délibérément provocatrice et réductrice, « The Muslim vote in Europe ». Ce questionnaire a été diffusé en février et en mars 2010 via le site internet *www.esurveyspro.com* parmi deux cents personnes à un niveau national en France et en Grande-Bretagne. Les répondants ont été sélectionnés à travers un réseau informel et personnel de personnes de confession musulmane se reconnaissant en tant que

Musulmans français ou Musulmans britanniques. Notre démarche a consisté à sélectionner dans notre répertoire personnel sur internet un maximum de personnes que nous savions répondre à ce profil et de leur demander par courrier électronique de diffuser le questionnaire autour d'eux. Nous avons établi pour seul et unique critère le fait de se déclarer musulman français ou britannique. Nous avons visé 100 répondants dans chacun des deux pays. Une fois ce nombre atteint nous avons clôturé l'enquête en ligne. L'échantillon français de 100 personnes comprend 47 femmes âgées de 18 à 33 ans et 50 hommes âgés de 18 à 52 ans.⁵ En ce qui concerne l'échantillon britannique de 100 personnes, il est composé de 50 femmes âgées de 19 à 68 ans et de 41 hommes âgés de 16 à 60 ans.⁶ L'échantillon total de 200 personnes pour les deux pays est composé de 97 femmes et de 91 hommes âgés de 16 à 68 ans avec une majorité de 20-40 ans. Ils sont principalement d'origine nord-africaine en France et d'origine sud-asiatique en Grande-Bretagne et de catégories socio-culturelles diverses.

Cette enquête, qui ne prétend ni à l'exhaustivité, ni à la représentativité, aspire à nous permettre de 'débroussailler' le terrain et de formuler des hypothèses concernant quelques-unes des dynamiques intrinsèques au vote des citoyens de confession musulmane dans chacun des deux pays. Les difficultés lors de cette enquête ont résidé dans le fait que, malgré un noyau de personnes sélectionnées à partir d'un réseau personnel, il nous a fallu relancer plusieurs fois l'enquête auprès de cette population souvent peu habituée à ce genre de démarches via internet afin d'atteindre le nombre de répondants désirés. Lors de cette enquête, nous avons rencontré quelques cas particuliers, à savoir celui d'une jeune française de confession musulmane établie en Grande-Bretagne depuis plusieurs années après des études supérieures dans le pays, et ayant acquis le droit de vote et la nationalité britannique. Elle nous a envoyé un mail en nous demandant si elle devait répondre au questionnaire français ou au questionnaire britannique. Nous avons également rencontré le cas de

⁵Sur un échantillon de 100 répondants en France: 3 personnes n'ont pas précisé leur sexe et 5 personnes n'ont pas précisé leur âge.

⁶Sur un échantillon de 100 répondants en Grande-Bretagne: 9 personnes n'ont pas précisé leur sexe et 12 personnes n'ont pas précisé leur âge.

personnes n'ayant pas le droit de vote car ils ne possédaient pas la nationalité notamment en France, ou n'ayant pas l'âge de voter notamment au Royaume-Uni. Nous avons choisi de garder ces répondants dans notre échantillon afin d'illustrer, d'une part, une certaine réalité des mouvements transnationaux, d'autre part, le fait que dans certains cas la question de la sensibilisation au vote dépasse la question de la nationalité ou même de l'âge.

Nous avons ensuite rencontré des spécialistes de la question et des doctorants en sociologie à l'Université de Strasbourg avec lesquels nous avons discuté du choix du terrain d'enquête et établi un guide d'entretien afin d'approfondir notre recherche.⁷ L'une de nos études portant sur la participation politique actuelle des Musulmans en Europe, se fonde sur une enquête qualitative reposant sur vingt entretiens semi-directifs ciblant les Musulmans français et britanniques nés en France et en Grande-Bretagne, âgés de 20 à 40 ans, dans le pays de Montbéliard en France et de Birmingham au Royaume-Uni. Les entretiens ont été effectués entre avril et septembre 2011. Une autre étude porte sur la relation à la religion des Musulmans européens. Nous avons adopté la même démarche pour cette recherche qui cible le même groupe de personnes que l'enquête précédente⁸.

Le choix de bassins d'immigration tels que le pays de Montbéliard avec 117 731 habitants⁹ et une population musulmane majoritairement d'origine turque et maghrébine ; et de Birmingham avec 1 074 300 habitants¹⁰ et une population musulmane cosmopolite, exprime un choix délibéré de « comparer l'incomparable » afin de vérifier l'hypothèse de dynamiques communes dépassant les contextes locaux et nationaux. Lors de la constitution de notre panel, nous avons pris soin de veiller à représenter

⁷Guide d'entretien vote et participation politique des français de confession musulmane. Voir Annexe 3 de cette thèse.

⁸ Profil des personnes interviewées. Voir Annexe 4 de cette thèse.

⁹Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques (INSEE), Territoire-tableau de bord en France-Comté, « Pays de Montbéliard Agglomération » : http://www.insee.fr/fr/themes/document.asp?reg_id=16&ref_id=16742&page=multithemes/tabbord_fc/comagblo_montbeliard/tabbord_fc_comagblo_montbeliard_population.htm (consulté le 10 mai 2013)

¹⁰City Council, « Population in Birmingham » : <http://www.birmingham.gov.uk/cs/Satellite?c=Page&childpagename=Planning-and-Regeneration%2FPageLayout&cid=1223096353755&pagename=BCC%2FCommon%2FWrapper%2FWrapper> (consulté le 10 mai 2013)

une parité homme-femme. Ainsi, au total vingt femmes et vingt hommes britanniques et français de confession musulmane ont fait l'objet de notre enquête. Lors de notre échantillonnage, nous avons également veillé à représenter la diversité des origines nationales avec leurs particularismes régionales de nos interviewés. Ainsi, du côté britannique notre panel varie d'une population d'origine pakistanaise et cashmiri très représentées à celle ayant des origines yéménite, égypto-irlandaise, ou encore anglaise. Du côté français, notre panel va d'une population d'origine marocaine et algérienne très représentées à des populations d'origine turque, française, sénégalomauritanienne, hispano-pied-noire. Cet échantillonnage permet de relativiser l'aspect « incomparable » des deux champs d'enquête en soulignant l'aspect résolument cosmopolite intrinsèque aux deux populations musulmanes étudiées.

En ciblant le musulman lambda, les principales difficultés ont résidé, d'une part, dans le fait que souvent les personnes susceptibles de répondre à notre enquête n'étaient pas habituées à être interrogées dans le cadre d'un travail de recherche. D'autre part, une difficulté résidait dans le fait de trouver un moment, un lieu, une posture qui convienne à nos répondants sans trop troubler l'organisation de leur vie de tous les jours. Pour contourner ces difficultés nous avons établi une certaine souplesse dans la manière dont devait se dérouler l'enquête en laissant à nos répondants la possibilité de l'interrompre à tout moment, le choix du lieu, de l'heure et de la durée de l'entretien. En effet, dans un souci de puiser l'information à la source et dans un environnement culturel aussi naturel que possible, nous avons mené des entretiens dans des lieux de socialisation aussi divers qu'une salle à manger, un parc, voire sur un banc public. Nous avons également choisi de conserver selon leur pertinence pour notre sujet, des entretiens pouvant varier de 25 minutes à plus de deux heures. Nous avons également été flexible quant à l'âge et au lieu de vie des répondants en incorporant dans notre panel des personnes en deçà de la tranche d'âge ciblée ou ne vivant plus depuis peu dans le pays de Montbéliard.¹¹

¹¹Profil des personnes interviewées. Voir Annexe 4 de cette thèse.

Lors de la constitution de notre panel dans le pays de Montbéliard dont nous sommes originaires, il nous a été assez simple de prendre contact avec des personnes susceptibles de répondre à notre enquête du fait que nous y bénéficions d'un réseau personnel assez important. Toutefois nous avons pu constater que cette proximité directe ou indirecte avec certains de nos répondants pouvait dans certains cas les freiner dans leur volonté de participer à notre étude. Le magnétophone étant alors vu comme objet d'intrusion dans une conversation avec une personne que l'on connaît directement ou indirectement. Dans ces cas, le téléphone s'est avéré être un outil utile pour contourner la difficulté.

Les difficultés étaient doubles à Birmingham puisque nous ne disposions que d'un temps et d'un réseau personnel limités sur place. Nous avons pu contourner ces difficultés en nous adressant directement à un public d'étudiants via la présidente de l'association des musulmans de l'université d'Aston en postant une annonce écrite dans la salle de prière, ou encore avec le directeur de l'association Local League, ou avec le représentant de la branche locale de l'association Young Muslim UK via des répondants entrepreneurs rencontrés lors d'une précédente enquête. Pour contourner la difficulté de temps que nous avions sur place, et la difficulté d'établir des liens avec de potentiels répondants nous avons proposé à certaines des personnes rencontrées d'effectuer les entretiens par téléphone de retour en France et de garder contact via le réseau social Facebook qui est un lieu de socialisation permettant de mettre en lumière les cas écheants des « amis » en commun et ainsi d'établir une certaine proximité. Certaines des difficultés à constituer un panel à Birmingham ont également été atténuées par l'enthousiasme en tant que britannique et musulman qu'on manifesté certains de nos répondants de pouvoir « aider » une « musulmane de France », la France étant parfois vue comme un pays en retard aussi bien au niveau de la question des droits politiques que des droits religieux.

Par ailleurs, nos recherches nous ont également amené à faire de l'observation (quelquefois participante) de terrain notamment lors de l'élaboration de la campagne du candidat indépendant Ilker Ciftci aux élections législatives en 2012 sur la 4ème circonscription du Doubs, lors

d'événements communautaires telle que l'inauguration de la Grande Mosquée de Strasbourg, ou encore de cours dispensés aux étudiants en Master d'islamologie récemment mis en place à Strasbourg, des nombreuses Rencontres Annuelles des Musulmans de l'Est à Mulhouse ou des Rencontres annuelles des Musulmans de France à Paris, dans le cadre d'événements privés auxquels nous avons été invité en France et au Royaume-Uni, de manifestations artistiques à Birmingham telles que le Muslim Comedy Tour, ou encore lors de la première Conférence de la Jeunesse Musulmane Européenne (EMYC) organisée par le Forum de la Jeunesse Musulmane Européenne et les Organisations Etudiantes (FEMYSO) à Bruxelles. Ces observations ont eu principalement pour but de parfaire notre connaissance du terrain et de s'imprégner davantage de notre objet d'analyse. Au cours de ces recherches, nous avons également saisi l'opportunité d'alimenter notre corpus d'analyse en interviewant quelques personnalités du paysage musulman européen telles que la militante française Houria Bouteldja, l'artiste français Médine, et l'humoriste et militant britannique Nazim Ali.

Enfin à la lumière de ces réflexions, enquêtes de terrain, observations et rencontres, nous sommes revenues à notre réflexion initiale sur l'identité en concentrant notre réflexion sur la formation d'une identité sociale et en questionnant le concept sociologique d'intériorisation que Pierre Bourdieu établit en tant que processus générateur de l'*habitus*, à travers le prisme du concept d'internalisation propre à la mondialisation que définit l'économiste Gérard Kébabdjian. Concluons ici notre approche interdisciplinaire propre aux *Cultural Studies* en soulignant avec Marie-Hélène Bourcier que ces dernières « ne sont pas des effets de transposition ou de vol de méthode : elles prouvent que les "méthodes" n'ont pas à être affiliées à des disciplines particulières une fois pour toutes et que l'ère du majoritarisme des disciplines est révolue ¹²».

¹²Bourcier Marie-Hélène, « Cultural Studies et politique de la discipline : talk dirty to me ! », 28 janvier 2004 : <http://multitudes.samizdat.net/Cultural-studies-et-politiques-de.html> (consulté le 19 juin 2013)

Dans le premier chapitre de cette thèse, nous abordons le concept de l'identité en commençant par questionner l'existence d'une définition générale, puis son rapport à soi, puis à autrui avant de mener notre réflexion sur ce concept dans la perspective de la construction d'une identité sociale dans le contexte de la mondialisation et de le rapprocher ainsi du concept d'internalisation propre à ce processus.

Dans le deuxième chapitre de cette thèse, nous revenons sur les origines historiques des communautés musulmanes française et britannique sur lesquelles se fonde notre étude. Tout d'abord, nous opérons un petit détour colonial afin de contextualiser l'établissement de communautés musulmanes européennes. Enfin, nous abordons dans ce chapitre la question de l'enracinement de ces populations à travers une étude partant de leurs premières implications politiques et religieuses.

Enfin dans le troisième chapitre de cette thèse, nous abordons certaines stratégies sociales telles que l'assimilation, le phénomène que nous exprimons à travers le néologisme de "*mute-culturalism*," le populisme ou encore la séparation et les discriminations ralentissant le processus de construction d'une identité musulmane européenne. Puis à partir d'enquêtes de terrain portant sur la participation religieuse et politique des Européens de confession musulmane, nous mettons en évidence les mécanismes d'appropriation, de dissociation et de reformulation intrinsèques au processus d'internalisation à travers lequel émerge selon nous une identité musulmane européenne.

Chapitre 1 : identité(s), de la singularité à la pluralité

L'analyse du concept d'identité constitue la première étape de notre étude qui porte plus globalement sur la construction et l'émergence d'une identité musulmane européenne. Dans ce chapitre, notre réflexion partira du questionnement de l'existence d'une définition générale d'un tel concept. Notre analyse tentera d'appréhender le rapport que l'on peut avoir avec soi, cela afin de pouvoir par la suite approfondir notre réflexion sur la question de la relation à autrui. Enfin, nous clôturerons ce chapitre en abordant la question de l'identité sociale.

Section 1 : Vers une réflexion générale

Dans cette section, nous tenterons de voir s'il est possible d'envisager une définition générale du concept d'identité. Il s'agit tout d'abord de poser la question du poids du déterminisme social à travers une définition dite classique de ce concept. Puis en nous fondant sur une définition davantage sociologique de ce concept, nous mettrons en évidence les notions de sentiment et de pluralité intrinsèques à ce concept. Enfin nous centrerons notre propos sur les questions du libre arbitre, de l'accomplissement de soi et de l'aspect dynamique de ce concept.

La complexité du concept d'identité réside dans le fait qu'elle apparaisse comme une notion à la fois extrêmement familière et infiniment étrangère à nous-mêmes. C'est pourquoi dans une étude portant sur le thème de l'identité, nous aurions tendance à nous précipiter sur un dictionnaire classique afin d'y trouver une définition commune et lissée :

Caractère permanent et fondamental de quelqu'un, d'un groupe [...] Sentiment ressenti par un individu d'appartenir à tel groupe social, et qui le porte à adopter certains comportements spécifiques. Ensemble des données de fait et de droit (date et lieu de naissance, nom prénom, filiation, etc.) qui permettent d'individualiser quelqu'un¹³.

¹³Yves Garnier, *Le petit Larousse grand format*, Paris, Larousse, 2005, p. 561.

Dans un premier temps, une telle définition insiste sur le « caractère permanent et fondamental » et met l'accent sur une certaine « forme continue » présente au sein de l'identité de chaque individu. Elle serait en effet déterminée par des caractéristiques qui se présenteraient comme immuables et propres à chacun. Une telle définition, dans la mesure où elle présente l'identité en tant qu'une entité imperméable à toute forme de changement, a la particularité de rétrécir les axes de recherche portés sur le concept d'identité.

Cette définition réduirait un concept aussi complexe que celui de l'identité à « un ensemble des données de fait et de droit » déterminées à partir de la date et du lieu de naissance, du nom et du prénom de l'individu ou encore de son ascendance. Elle rejoindrait alors le témoignage d'un travailleur algérien venu travailler en France dans les années cinquante qui déclare :

Si j'avais été un peu intelligent, je ne serai pas devenu ce que je suis, je ne serai pas malade. Je me serais démerdé, il n'y a rien à faire ! J'aurai par exemple travaillé dans l'administration, et mon gosse serait devenu comme moi, il n'y a pas d'histoire, chacun vient suivant son père ! Parce que ton père il était intelligent, tu viens à sa suite, il n'y a pas d'histoire, il ne peut pas en sortir quelqu'un de mauvais. Mon père était un malheureux avant moi¹⁴.

Selon cette perspective, l'identité se présente comme étant, de manière exclusive, le fruit de la fatalité et du déterminisme social. L'identité se réduirait alors à la formule suivante « je suis et je resterai celui qu'il a été décidé que je sois. » Une telle conception de l'identité apparaît de toute évidence extrêmement limitée, et semble de surcroît tout à fait ignorer le rôle déterminant des choix faits par l'individu lui-même dans la formation de sa propre identité.

¹⁴Maurice Catani, *Journal de Mohamed, un algérien en France parmi huit cent mille autres*, Paris, éditions Stock, 1973, p. 140.

Après avoir apporté une définition dite « classique » du concept d'identité, prenons à présent une définition issue d'un ouvrage davantage spécialisé dans la définition de ce type de concept sociologique. Ainsi un dictionnaire spécialisé propose de définir le concept d'identité comme suit :

ce dans quoi je me reconnais et dans quoi les autres me reconnaissent. L'identité est toujours attachée à des signes par lesquels elle s'affiche, de sorte qu'elle est à la fois affirmation d'une ressemblance entre les membres du groupe identitaire et d'une différence avec les autres¹⁵.

Dès lors que nous tentons d'aborder le concept d'identité d'un point de vue plus spécifique, la définition qui en est donnée tend à être davantage flexible. En effet, en employant et en insistant sur des termes tels que « signes » contrastant avec le terme « données » utilisé plus haut, cette définition présuppose une certaine souplesse et une certaine liberté d'interprétation de l'identité de chacun.

Nous pouvons également souligner le fait que dans une telle définition, l'identité d'un individu se définit à la fois par sa « différence » et sa « ressemblance » avec autrui. En effet, il est important d'intégrer la notion d'une certaine « ressemblance » avec autrui, et de ne pas limiter la définition du concept d'identité à un simple constat de différence avec celui qui, de manière évidente, n'est pas moi. Ce n'est qu'en explorant le concept d'identité dans cette relation dialectique alliant la ressemblance à la différence avec autrui que nous serons en mesure d'arriver à une définition, si ce n'est générale et universelle, du moins pertinente, d'un tel concept.

Complétons cette étude du concept d'identité par l'analyse d'une autre définition sociologique qui en est donnée :

L'identité est un ensemble de critères de définition d'un sujet et un *sentiment* interne. Ce sentiment d'identité est *composé* de différents *sentiments* : sentiment d'unité, de cohérence, d'appartenance, de valeur, d'autonomie et de confiance organisés autour d'une volonté d'existence¹⁶.

¹⁵André Akoun et Pierre Ansart, *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert, Le Seuil, 1999, p. 264.

¹⁶ Alex Mucchielli, *L'identité*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 38.

On met ici en avant deux aspects essentiels au concept d'identité. Dans un premier temps, il est important de noter que le sociologue commence par présenter de manière explicite l'identité comme un « sentiment interne ». En effet, l'identité est, selon lui, quelque chose qui a trait à nos émotions. Bien plus que personnelle, l'identité se présente comme intime. Ainsi, en présentant le concept d'identité comme sentiment, on semble insister à la fois sur le caractère unique du concept d'identité, et sur la difficulté que peut éprouver une personne à exprimer sa propre identité.

Dans un deuxième temps, on met également le doigt sur un élément important dans la définition d'un tel concept : la pluralité intrinsèque au concept d'identité. En effet selon une telle définition, l'identité est « une » et « plusieurs » à la fois. Ainsi, dans la présente définition, on relève le fait que l'« identité est composée de différents sentiments ». L'identité est donc « composée », c'est-à-dire littéralement « posée avec » une multitude de sentiments.

Nous pouvons observer parmi ces sentiments identitaires une certaine catégorisation qui se manifeste par une conscience ou un attachement plus fort à telle ou telle d'entre eux. Toutefois une telle organisation n'est pas de caractère permanent. Ainsi, on observe en littérature que : « s'il existe, à tout moment, parmi les éléments qui constituent l'identité de chacun, une certaine hiérarchie, celle-ci n'est pas immuable, elle change avec le temps et modifie en profondeur les comportements¹⁷. » On vient à la fois confirmer le caractère pluriel de l'identité et nous permet de souligner un autre point important, à savoir le perpétuel mouvement qui a lieu au sein de cette éphémère « hiérarchie identitaire ». Ce que l'on décrit ici en tant que hiérarchisation mouvante des « éléments qui constituent l'identité » est selon nous davantage l'expression de l'aspect dynamique de l'identité que d'une hiérarchisation proprement dite. Aucun sentiment identitaire ne prévaut et n'exclut les autres de manière définitive. Les éléments composant l'identité se chevauchent souvent mais ni ne s'annulent ni ne s'effacent les uns les autres. L'analyse de ces définitions et conceptions de l'identité nous a permis

¹⁷ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998. p. 22-23.

de dégager certains aspects du concept d'identité telles que les notions de sentiment, de pluralité et de mobilité intrinsèque au concept d'identité.

Par ailleurs, la devise socratique : « Connais-toi toi-même » en reprenant une partie de l'inscription « Connais-toi toi-même, laisse le monde aux Dieux¹⁸ », inscrite sur le fronton du temple de l'oracle de Delphes dédié au dieu grec Apollon, est venu donner une dimension philosophique et rationnelle à une phrase d'origine religieuse. En effet, on vient mettre l'homme au centre de la connaissance de soi. La philosophie reconnaît ainsi aux hommes, la faculté du discernement, de la connaissance profonde et intérieure de soi. On leur reconnaît donc par là l'aptitude à une certaine autodétermination qui était jusqu'alors restée l'apanage des dieux. Nous retrouvons ici la liaison de l'identité à la liberté, et plus précisément à la liberté rationnelle de la délibération qui reste complexe à établir. Cette formule philosophique ancienne détermine la connaissance de soi comme tâche et comme énigme car, comme le souligne également la psychosociologie, l'accomplissement de soi serait en quelque sorte illusoire « lorsqu'un homme, selon toutes apparences semble 'se trouver lui-même' c'est alors qu'on peut aussi bien dire de lui qu'il 'se perd' dans de nouvelles tâches et de nouvelles relations »¹⁹.

La psychosociologie insiste ici sur le caractère nécessairement polymorphe et indéfini, dans le sens de « sans fin » de l'identité. En effet, l'on observe que si l'homme est un être fini, il n'en est pas nécessairement de même pour le concept d'identité. Ainsi ce serait en pensant « se trouver lui-même » que l'individu viendrait à perdre une certaine forme d'illusion, voire de superficialité qui affecterait l'idée d' « accomplissement de soi ». L'identité est d'une certaine manière un questionnement polymorphe de soi. L'identité se révèle à nous essentiellement sous forme d'interrogations se changeant en d'autres. C'est, précisément, cette perpétuelle mise en question de l'identité

¹⁸ LAZORTHE Guy, « 'Connais-toi toi-même' : Actualité de l'injonction de Socrate », in Bernard Espagnat (dir.), *Implications Philosophiques de la science contemporaine*, Tome 3, Académie des Sciences Morales et Politiques (ASMP), 1 octobre 2003 : <http://www.asmp.fr/travaux/gpw/philosc/rapport3/12lazorthes.pdf> (consulté le 15 juin 2013)

¹⁹ Eric Erikson, *Adolescence et crise : la quête de l'identité*, Paris, éd. Flammarion, 1972, p. 303.

qui est au cœur même de sa dynamique. L'identité est en quelque sorte un questionnement créatif nécessaire qui viendrait dans sa quête de soi diriger l'individu vers son propre devenir. Parmi la multitude de formes que peut prendre l'identité dans notre esprit, donnons l'image d'une bulle de savon, fragile et translucide, qui se révèle à nous à mesure que nous soufflons, et qui vient à éclater une fois sa forme définitive visiblement atteinte.

A l'issue de cette analyse, notons que plus nous voulons être précis et apporter une définition du concept d'identité, plus nous nous devons de remettre en cause son apparente essence. Il est difficile d'affirmer détenir une définition universelle d'un tel concept dans la mesure où, dès lors que nous pensons avoir trouvé une telle définition de l'identité, cette dernière vient aussitôt à présenter des défaillances. La thèse de l'existence d'une définition universelle et générale de l'identité est donc à écarter lorsque nous aspirons à nous rapprocher le plus possible du sens réel que renferme un tel concept. Les lacunes que chacun peut éprouver dans l'appréhension d'un tel concept, ne doivent pas être ressenties comme des carences mais bien comme des moments et médiations nécessaires au développement de la pensée et de la réflexion humaine.

Section 2 : Rapport à soi

Dans cette section, nous tenterons d'approfondir la définition générale que nous avons donnée de l'identité en centrant notre réflexion sur le rapport à soi intrinsèque à ce concept. Tout d'abord nous questionnerons l'unité de temps, de lieu et de conscience en tant que fondement de l'unicité du moi. Puis nous porterons notre attention sur la question du rapport entre substance et conscience. Enfin nous tenterons de circonscrire la place et la nature du moi.

Précisons à présent notre réflexion sur le rapport à soi qu'un tel concept d'identité peut impliquer. Pour cela, portons tout d'abord notre attention sur des penseurs ayant marqué l'histoire du concept d'identité. Ainsi John Locke a contribué de manière importante au développement de ce concept en établissant comme un fait une certaine continuité qui lui serait intrinsèque :

Lorsque donc nous voulons savoir si une chose est ou non la même, la question porte toujours sur quelque chose qui a existé à tel moment en tel lieu, et dont il était assuré à ce moment qu'elle était la même qu'elle-même et non une autre : d'où il suit qu'une seule chose ne peut avoir deux commencements d'existence, pas plus que deux choses un seul commencement, puisqu'il est impossible que deux choses de même espèce soient ou existent au même instant à la même place ; ou une seule et même chose à des places différentes. Ce qui a eu un seul commencement est donc la même chose, et ce qui a commencé à exister à des moments et en des lieux différents n'est pas la même chose mais une chose différente²⁰.

Notons que l'on insiste ici sans le mentionner en tant que tel sur un principe de "mêmeté" qui s'inscrit dans un espace lieu et temps défini. Selon cette perspective, l'identité d'un individu reste constante avec elle-même dans la mesure où « Ce qui a eu un seul commencement est donc la même chose, et ce qui a commencé à exister à des moments et en des lieux différents n'est pas la même chose mais une chose différente ». Ainsi, l'unité

²⁰John Locke, *Identité et différence: l'invention de la conscience*, Paris, Le Seuil, présenté, traduit et commenté par Etienne Balibar, 1998 p. 135.

de temps et de lieu propre à chaque individu se trouve être au cœur même de leur unicité. En d'autres termes, un homme serait unique et conserverait son unicité du fait du caractère *sui generis* du lieu et de la date de sa naissance.

De plus, John Locke définit ce qu'il entend être « le soi » (*Self*) par la formule suivante : « le soi n'est pas déterminé par une identité ou une différence de substance, dont il n'a aucune assurance, mais uniquement par l'identité de conscience²¹. » Cette dernière serait donc selon John Locke une sorte de lien continu, immuable et permanent, propre à l'identité. John Locke en posant l'égalité : soi = conscience = 1, suggère que le caractère unique du soi et de la conscience permet à la fois à l'individu de se distinguer d'autrui, et de conserver non plus une identité mais une identité ou une identique identité, du début à la fin de sa vie.

Certes, il reste essentiel de soutenir l'idée de l'existence d'une certaine forme de continuité au sein de l'identité, sans laquelle à mesure que le temps passerait, l'homme serait un perpétuel étranger à lui-même. Toutefois, l'idée d'une identité absolue et constante de l'homme avec lui-même reste discutable dans la mesure où nous ne pouvons nier que l'hypothèse d'une conscience de soi pouvant se trouver altérée par la modification des qualités physiques et morales reste entière.

Néanmoins, en posant l'hypothèse d'une continuité ou d'une « identité de conscience », John Locke fait une distinction claire entre ce qu'il conçoit comme la permanence de la conscience et la mobilité de la substance :

Nous voyons ainsi que la substance qui formait le soi personnel à un certain moment peut avoir changé à un autre sans que l'identité personnelle ait changé : car il n'y a pas de doute que c'est bien de la même personne qu'il s'agit, encore que les membres qui lui appartenaient auparavant aient été retranchés²².

Selon une telle théorie, l'hypothèse, que nous avons posée précédemment d'une corrélation entre la conscience de soi et l'altération des

²¹*Ibid.*, p. 173.

²²*Ibid.*, p. 153-155.

qualités physiques et morales, serait donc à exclure. En effet, selon John Locke, l'évolution et les changements physiques d'une personne se trouveraient être tout à fait indépendants et sans conséquence sur le soi, « l'identité de conscience » ou sur ce qu'il nomme « l'identité personnelle » d'un individu.

John Locke illustre sa théorie par l'image d'un homme que l'on aurait amputé d'un de ses membres et qui demeurerait le même individu malgré cette nouvelle infirmité. Le philosophe laisse entendre par là que le physique, ou la « *substance* », se réduirait à n'être qu'une simple 'enveloppe' du soi. Ainsi, selon John Locke, la « *substance* » n'ayant aucune influence sur l'identité personnelle d'un individu, viendrait donc complètement se détacher de sa conscience.

Une telle théorie reste problématique dans le sens où l'on peut tout à fait se représenter à l'esprit les effets qu'entraînent la perte d'un membre sur la conscience d'un individu et sur sa relation à soi. Il ne nous semble pas excessif d'affirmer qu'un homme qui vient à perdre l'un de ses membres, de même que celui qui recouvre la vue n'est, et ne sera de toute évidence, jamais plus le même homme. En effet, bien que cet homme reste dans une relation identique du soi au soi, à lui-même, sa relation au monde, et de ce fait sa relation à lui-même, va inéluctablement se trouver altérée. Un homme qui a perdu l'usage de ses mains et celui qui recouvre la vue peuvent-ils encore avoir une même conscience du monde, de la rondeur d'une pomme, ou encore une même conscience d'eux-mêmes ? De cette réflexion, nous pouvons donc conclure que si, comme l'affirme John Locke, il existe bien une permanence du moi de chacun, celle-ci ne se trouve certainement pas condamnée à une imperméable et immuable constance.

De plus, notons que si John Locke pense avoir trouvé en la conscience de chacun la demeure exclusive du moi, Blaise Pascal quant à lui reste dubitatif sur le sujet. Ainsi, dans l'une de ses *Pensées*, le philosophe s'interroge sur la nature et la demeure du moi :

Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne, abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités²³.

Blaise Pascal exprime ici le caractère insaisissable du moi qui se trouverait selon lui sans demeure fixe et qui ne viendrait se présenter à nous que de manière superficielle. L'identité ne serait ni dans la substance ni dans les qualités attribuées à l'individu : ni dans la première en raison de son inséparabilité des qualités associées au moi, ni dans les secondes car ces dernières peuvent être partagées, et donc posséder une caractéristique paradoxale, parce qu'impersonnelle. Elles sont par ailleurs soumises à l'inconstance et à la variabilité propres à l'homme, qui, justement, le rendent constamment impropre à lui-même. Ainsi, le moi se fait connaître à nous par des « qualités qui ne sont pas ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ». Le moi se présente donc ici en tant qu'une éphémère éternité dont la partie visible se compose du renouvellement continu d'un certain nombre d'attributs donnés.

Blaise Pascal en soulevant l'interrogation : « Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? » amène également à pousser la réflexion sur une certaine nature du moi qui n'appartiendrait ni au monde sensible, ni au monde intelligible. Dans ce cas, il serait donc légitime de se demander s'il n'existerait pas un monde intermédiaire dans lequel le moi viendrait se loger. Le moi pourrait alors se trouver être une force, un progrès en puissance, établi au plus profond de l'individu. Serait-il une passerelle entre notre monde intelligible et notre monde sensible ?

Serait-ce encore cet espace de dialogue essentiel sans qui nos oreilles resteraient sourdes à notre cœur, et notre cœur insensible à ce qu'entendent nos oreilles ? En effet, cela car : « vos oreilles ont soif d'entendre la résonance

²³Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Librairie Générale Française, 1972, p.152-153.

de cette connaissance enfouie dans votre cœur. Vous voudriez connaître en paroles ce que vous avez toujours connu en pensée²⁴ ». On explicite ici l'importance dans la connaissance de soi d'un espace d'interaction entre le monde des sens et le monde des sensations. Cette notion d'« espace intermédiaire » va nous permettre de poser comme nouvelle hypothèse celle d'une nature du moi compris comme relation, communication constante entre le monde sensible et le monde intelligible.

La nature profonde du moi est un sujet d'une telle complexité qu'il n'est pas surprenant de se sentir quelquefois envahi d'une sensation de vertige lorsque l'on y étend trop intensément sa pensée. En effet, c'est en examinant un tel concept que nous en venons à prendre conscience de toute la signification de la pensée pascalienne sur la nature de l'Homme : « Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes²⁵ » L'homme, en menant sa réflexion en forme d'auto-conscience et en tentant de parvenir à une certaine connaissance de soi, finit par prendre conscience de ce déséquilibre et de ce vide qui l'anime, en tant que relation autant qu'en tant que substance invariablement problématique.

Figurons-nous la quête de soi par l'image d'un périple en montagne qui serait tantôt pénible, tantôt agréable à l'idée que nous nous rapprochons du but fixé. Une fois arrivé au sommet, l'homme se viderait de toutes les sensations et de tous les sentiments jusqu'alors éprouvés pour ne se laisser envahir que par le vide. L'homme est un être marqué par la finitude, d'emblée dans sa propre connaissance de soi. Chaque individu se doit de parvenir à prendre conscience de cette finitude, et de l'accepter, afin de réaliser que le plus décisif ne réside pas dans un accomplissement illusoire de soi mais dans le cheminement intérieur qui le mènerait à l'estime de soi. Cette dernière dépend du regard que le sujet va poser sur lui-même et du

²⁴Khalil Gibran, *Le prophète*, Paris, éditions du Rocher, 1993, p. 48.

²⁵Blaise Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, p. 29.

jugement qui va en découler²⁶. L'estime de soi de chacun suppose donc une certaine acceptation du parcours et de l'histoire qui lui est propre. Elle viendrait, selon nous, concrétiser les différentes quêtes de soi que l'individu n'a de cesse de mener dans son inconscient.

Enfin, l'identité ne saurait être comprise en termes d'espace, de temps et d'unité de conscience. Il existe bien une permanence du moi de chacun mais la conscience de soi peut se trouver altérée par la modification des qualités physiques et morales. Ce qui fait de l'homme un être unique réside précisément dans cette force qui le maintient en perpétuel mouvement. La complexité, la perméabilité et la dynamique intrinsèques au concept du moi nous permettent de le considérer en tant que possible passerelle existant entre le monde sensible et le monde intelligible. Toutefois, l'estime et donc la reconnaissance de soi ne va pas sans impliquer un certain effort et une certaine distanciation de soi à soi-même. L'homme, dans sa quête d'identité, semble donc devoir véritablement se dissocier de lui-même afin de parvenir à saisir une certaine connaissance de soi. Il doit en quelque sorte se mettre dans la peau d'un autre et parvenir à poser un regard étranger sur lui-même. A partir de là, il semble légitime de poser la problématique de la relation existant entre les concepts d'identité, de soi et d'autrui.

²⁶Alain Touraine, Farhad Khosrokhavar, *La recherche de soi, dialogue sur le sujet*, Paris, éd. Librairie Générale Française, 2005, p. 152.

Section 3 : La relation à autrui

Dans cette section, nous traiterons du thème de l'autre et de la relation de soi à autrui dans le processus de construction d'une identité. Nous aborderons tout d'abord la question de l'influence d'autrui sur soi ainsi que la question d'une conscience commune et d'une interdépendance. Puis nous verrons dans quelle mesure la conscience individuelle implique une notion de choix dans un tel processus. Enfin nous évoquerons le rôle des institutions dans l'élaboration de frontières entre autrui et soi.

Comme nous l'avons énoncé précédemment, l'estime de soi d'un individu dépend de la faculté du sujet à porter un jugement sur soi et donc de sa capacité en quelque sorte à pouvoir se dissocier de lui-même. En effet, afin d'arriver à porter un regard critique sur lui-même, il doit parvenir à se détacher de lui-même et s'observer à travers les yeux d'un autre. Ainsi, notre *alter ego* est souvent vu comme notre double, mais aussi notre égal. Cependant, suivant les différentes étapes dans notre quête d'identité, cet « égal » semble venir se gonfler d'une force plus ou moins grande sur nous. C'est du moins ce que laisse entendre une analyse de la question soulignant que le sentiment d'identité :

parfois, [...] ne semble que trop conscient. Car, pris entre des besoins vitaux intérieurs et des exigences inexorables venant du dehors, l'individu qui fait des expériences peut tomber victime d'une conscience d'identité excessive, encore que passagère, qui constitue le noyau de nombreuses formes de « conscience de soi », typiquement juvéniles²⁷.

On semble ici mettre en lumière le pouvoir que peut à certains moments, en l'occurrence à l'adolescence, exercer autrui sur l'existence de chacun. En effet durant cette période souvent reconnue comme délicate, l'autre semble se charger d'« exigences inexorables » influant sur l'individu et son rapport à sa propre identité. Ainsi sous la pression extérieure,

²⁷Erik Erikson, *Adolescence et crise : la quête de l'identité*, Paris, éd. Flammarion, 1972, p. 163.

l'individu peut tout à coup se trouver submergé par un « trop plein d'identité ».

Par ailleurs, nous pouvons également constater qu'autrui possède un certain pouvoir sur le moi de chacun dans la mesure où, à l'inverse du premier cas de figure, l'autre semble constituer l'un des facteurs essentiels à l'équilibre de chacun dans sa quête d'identité. Notons en effet que :

Le sentiment optimal de l'identité est, d'autre part, vécu simplement comme un bien-être psychosocial. Ses concomitants les plus manifestes sont le sentiment d'être chez soi dans son corps, le sentiment de « savoir où l'on va » et l'assurance intérieure d'une reconnaissance anticipée de la part de ceux qui comptent²⁸.

L'estime de soi évoquée précédemment, et une conscience de soi équilibrée vont donc en partie dépendre d'autrui et du regard qu'il va porter sur soi. En effet l'individu ressent la nécessité de se voir reconnu par les siens. Ainsi, afin d'accepter son identité, l'individu a besoin de la part d'autrui d'une certaine validation de sa propre identité.

Cela vient, selon nous, du fait qu'autrui est le seul à m'être à la fois différent et semblable. En effet ce lien continu, cette "mêmeté" ou encore cette « conscience » évoquée pour décrire la relation existante entre soi et soi-même ne se restreint pas à l'individu lui-même, et s'étend également à autrui. Il existe une conscience humaine, commune à moi et à autrui qui justifie que nous soyons dépendants les uns des autres.

Cette conscience humaine vient en partie expliquer la nécessaire relation existant entre soi et autrui. Nous nous tournons vers autrui et nous avons besoin d'autrui car nous avons conscience qu'il est le même que moi, dans la mesure où d'une certaine manière il suit le même développement que moi. Afin de parvenir à découvrir au dehors ce que nous avons d'enfoui au plus profond de nous-mêmes, autrui se trouve être le seul individu vers lequel nous puissions nous diriger.

²⁸*Ibid.*, p. 163.

Autrui constitue donc une sorte de miroir pour moi. Par miroir, nous n'entendons pas une reproduction à l'identique ou encore une pâle copie de ce qui existe déjà, mais le phénomène qui apparaît quand chacun de nous se trouve face à autrui et se trouve donc confronté à la fois à son propre reflet et à ses propres différences. C'est pourquoi sans doute dès le 18^{ème} siècle, Les Lumières définissent l'individu par cette formule « Indiquez-donc ces différences, et vous dépeindrez par là même l'individu²⁹ ». L'individu est un être qui se forge une identité et un caractère unique par la médiation de ses différences avec autrui.

Dans la conscience humaine, autrui est le même que moi, mais dans la conscience individuelle de chacun, nous savons qu'autrui est un être différent de moi. En effet, à un stade de son développement, l'individu prend conscience qu'il est un être unique et différent. Ainsi on observe et décrit une première forme d'identification où l'enfant reproduit les comportements de ses parents puis s'en dissocie. L'individu va peu à peu adopter un comportement différent de celui de ses père et mère qui jusque là lui servaient de modèles³⁰.

La relation d'identité entre les parents et l'enfant, et plus précisément entre la mère et l'enfant, est très complexe dans la mesure où, après avoir partagé une relation fusionnelle dans le ventre de sa mère qui s'est poursuivie durant l'allaitement, l'enfant prend conscience qu'il est autre. A l'adolescence, ou encore au stade adulte, il réalise que son identité ne se résume pas à un ensemble de caractéristiques ou à un nom et un prénom dont il aurait hérité ou qu'on aurait choisi pour lui. L'individu réalise que bien qu'il ne puisse changer son lieu de naissance ou encore son nom, il peut décider de qui il veut être. Ainsi durant notre enquête portant sur la relation des Musulmans européens à l'islam, Johan, français converti à l'islam, éducateur spécialisé, 28 ans, nous parle de la manière dont il a commencé, pendant son adolescence, à s'intéresser à l'islam et déclare :

²⁹ Denis Diderot et Jean D'Alembert Le Rond, *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* : http://portail.atilf.fr/cgi-bin/getobject_?a.61:207./var/artfla/encyclopedie/textdata/image/ (consulté le 20 février 2013).

³⁰ André Akoun et Pierre Ansart, *Dictionnaire de sociologie, op.cit.*, p. 263.

Comme tous les jeunes de cet âge-là, on est critique vis-à-vis de ce qui nous est transmis, on se pose des questions et on se sent libre de découvrir d'autres horizons, d'autres messages et en même temps on se dit...voilà effectivement pourquoi la vérité se trouverait nécessairement dans le milieu dans lequel... pourquoi la vérité serait-elle nécessairement ce qu'on m'a transmis ? Je veux dire c'est aussi une volonté de se dire de pas être conditionné. En fait moi j'ai eu beaucoup à cette période-là de ma vie, cette réflexion autour du conditionnement. Pourquoi devrait-on nécessairement être ce que nos parents ont voulu que l'on soit ?

Les propos de notre répondant soulignent le fait que les choix faits par l'individu ont le pouvoir d'influer et de modifier certaines de ces 'données' qui sont censées constituer notre identité dans son « essence ».

La notion de choix est significative dans l'étude du concept d'identité car elle vient mettre en avant sa relation à la liberté. En effet, l'identité vient à nouveau se présenter à nous, non pas comme un concept fermé, mais comme un concept ouvert et pluriel. Le prénom donné par les parents en fournissant des informations sur l'histoire et l'identité des parents ne nous informe que sur un aspect de l'identité plurielle de l'enfant. Dans le contexte de l'utilisation massive des nouvelles technologies telles que l'Internet dans lequel les limites de temps et d'espace s'estompent, le pseudonyme (ou « pseudo ») a pour particularité d'offrir une alternative à cette quête de soi en permettant la redéfinition d'une identité. Par cette définition, l'individu opère ainsi, du moins virtuellement, une "dé-finition" dans le sens de suppression de cette finitude qui le constitue. Chaque individu, au cours du développement de son identité, va prendre conscience que tout comme cet autre qui lui offre des repères, et en dépit de cette relation complexe qui l'unit à lui, il est également un être libre et autonome.

A l'heure du développement des nouvelles technologies, dans le jargon Internet, un « pseudo » est défini en tant qu'« un bricolage identitaire soigneusement élaboré par l'internaute³¹ ». En d'autres termes, un pseudo est une sorte de nouvelle identité que l'individu prend et présente à cet « autre virtuel » avec lequel il choisit d'entrer en liaison. Ces pseudos peuvent varier à l'infini. Ainsi, bien que dans la forme le pseudo se place dans le domaine du virtuel, il vient dans le fond se rapprocher du concept d'identité dans le sens où tous deux se trouvent être à caractère pluriel et mouvant.

L'identité est donc ouverte sur l'autre auquel elle se trouve rattachée par des liens soit qui lui pré-existent soit qu'elle construit. Dans la vie en société, les institutions juridiques en définissant les rôles, les devoirs et les droits de chacun viennent instaurer une certaine notion de frontière entre moi et l'autre. En effet, des textes de loi tels que l'article 29 de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* stipule que :

Dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique³².

Autrui possède donc de manière explicite une valeur juridique et sociale qui va venir influencer le développement de notre identité. Les institutions imposent des limites et génèrent donc une certaine frustration car « l'autre devient par moment l'impossibilité d'être soi³³. » Autrui implique parfois que nous soyons de manière temporaire dans l'incapacité d'exprimer notre moi.

³¹Elodie Raux, « Le jeu du 'chat' et de la souris dans un cybercafé Parisien », *Socio-anthropologie*, vol. 11, 2002 : <http://socio-anthropologie.revues.org/137> (consulté le 05 août 2013).

³²UNESCO, Déclaration Universelle des Droits de l'Homme : http://www.unesco.org/education/nfsunesco/doc/droits_homme.htm (consulté le 10 mai 2012)

³³ Alain Touraine, Farhad Khosrokhavar, *La recherche de soi, op.cit.*, p. 155-156.

Enfin cet autre parfois fait de chair et de sang mais qui, souvent, ne prend forme et ne vit que de manière exclusive dans notre esprit, notre imaginaire, vient donc jouer différents rôles dans le processus d'identité de chacun. En effet, il va dans un premier temps constituer un miroir, puis une limite à la formation de l'identité de chacun. Ainsi l'individu va aller chercher dans le regard de l'autre le reflet qu'il se fait de sa propre personne. Tantôt en venant se mettre face à l'autre, l'individu se met face à un miroir ordinaire lui renvoyant une image qui lui ressemble et qui rassemble, tantôt, il se retrouve face à une sorte de miroir inversé qui ne laisse apparaître que ses propres différences. Le miroir se change alors en une vue donnant sur son propre néant. La prochaine section de ce chapitre nous permettra de tenter d'expliquer et de comprendre la mise en lumière de cette notion de vide ou espace intermédiaire animant soi et autrui qui se trouve au cœur de l'émergence d'une identité sociale dans un contexte de mondialisation.

Section 4 : Identité sociale et concept d'intériorisation-internalisation

Dans cette section nous tenterons d'élargir notre étude du concept d'identité en le plaçant dans un contexte de mondialisation. Ainsi en partant d'abord d'une réflexion générale portant sur le concept d'intériorisation en sociologie, nous mettrons en avant le problème d'une définition liant ce concept et celui d'*habitus* au concept d'assimilation. Puis nous analyserons dans quelle mesure le concept d'intériorisation en sociologie et le concept d'internalisation propre à la mondialisation en économie politique se rejoignent. Enfin, à partir de là, nous tenterons d'identifier les mécanismes de l'émergence d'une identité musulmane européenne, notamment l'émergence d'un espace « intérieur-de-deux » en termes de coupure-lien et d'intimité dynamique.

Notre réflexion théorique qui portent sur la formation de l'identité sociale des acteurs européens de confession musulmane et donc, sur leur socialisation, ainsi que notre étude de terrain nous ont amené à nous intéresser au concept d'intériorisation. Dans son sens large, le concept d'intériorisation est présenté comme le processus de base de la socialisation. Avant toute tentative d'analyse de ce concept, notons que du point de vue de la langue, les terminologies « intériorisation » et « internalisation » sont respectivement traduites en anglais par : *interiorization* et *internalization*. Ces terminologies font, de manière générale, référence à un même concept en sociologie³⁴. Ainsi, que ce soit dans la littérature sociologique francophone

³⁴ André Akoun et Pierre Ansart proposent de traduire le concept d'intériorisation en français par la terminologie *interiorization* en anglais dans le *Dictionnaire de sociologie*, Paris, éd. Le Robert, Le Seuil, 1999, p. 292. François Gresle propose quant à lui la terminologie *internalization* dans le *Dictionnaire des sciences humaines sociologie/anthropologie*, Paris, éd. Nathan, nouvelle édition revue et augmentée, 1994, p. 187. Dans l'ouvrage de Peter Berger et Thomas Lukmann, *The social construction of the reality : a treatise in the sociology*, 1st édition, Garden City, New York, éd. Doubleday, 1966, qui est l'un des classiques de la sociologie au niveau international, la terminologie *internalization* originellement employée en anglais est traduite par la terminologie « intériorisation » dans la traduction de l'ouvrage que proposent les éditions Collin : Peter Berger et Thomas Lukmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Collin, (nouvelle) édition 2006. Bruno Michon, dans sa thèse de doctorat de sociologie *La culture religieuse des adolescents en France et en Allemagne. Des connaissances aux défis de l'exculturation, de la popularisation et de l'altérité*, emploie quant à lui en français à la fois les terminologies « internalisées » et « intériorisées » dans sa

ou anglophone, nous pouvons donc employer indistinctement l'un ou l'autre de ces termes pour se référer au même concept. De façon générale, l'intériorisation se définit par:

Un processus par lequel des formes culturelles sont transformées en normes, croyances, habitudes personnelles. Reprenant le vocabulaire de Freud et les indications de Durkheim sur la fonction de l'éducation, Parsons définit l'*intériorisation* comme le processus d'assimilation des modèles sociaux, lesquels deviennent partie intégrante des personnalités psychiques. Bourdieu fait de l'intériorisation le processus créateur de l'*habitus*, défini comme l'intériorisation des « schèmes de perception, de pensée et d'appréciation communs à tout un groupe » [...], ou comme l'« intériorisation de l'objectivité »³⁵.

Cette définition de l'intériorisation met en avant le problème du lien exclusif souvent fait entre les concepts d'intériorisation, celui d'assimilation normative et celui d'*habitus*, que l'on tend trop rapidement à confondre. En effet, cette définition de l'intériorisation soulève un problème important dans la mesure où d'aucuns la confondent avec une conception exclusive de l'assimilation normative que l'on tend à poser en parallèle au concept d'*habitus*, développé par Pierre Bourdieu.

Un élément de réponse à ce problème peut-être trouvé dans les précisions que donne quant à la définition de l'*habitus*. Ce dernier est, en effet, défini en tant que : « système acquis de schèmes générateurs, l'*habitus* rend possible la production libre de toutes les pensées, toutes les perceptions et toutes les actions inscrites dans les limites inhérentes aux conditions particulières de sa production, et de celles-là seulement³⁶ ». Ainsi, l'*habitus* permet une mise en mouvement individuelle ou collective et une production sociale. Cette caractéristique vient se placer dans une approche de 'structuralist constructivism' par laquelle Pierre Bourdieu caractérise son travail :

présentation de la théorie de la connaissance d'Alfred Schütz, consulté le 10 mars 2013, http://scd-theses.u-strasbg.fr/2301/01/MICHON_Bruno_2011.pdf

³⁵ André Akoun et Pierre Ansart, *Dictionnaire de sociologie, op. cit.*, p. 292.

³⁶ Cité dans Stéphane Chevallier et Christine Chauviré, *Dictionnaire Bourdieu*, Paris, éd. Ellipses, 2010, p. 154.

Par structuralisme ou structuraliste, je veux dire qu'il existe, dans le monde social lui-même, et pas seulement dans les systèmes symboliques, langage, mythe, etc., des structures objectives, indépendantes de la conscience et de la volonté des agents, qui sont capables d'orienter ou de contraindre leurs pratiques ou leurs représentations. Par constructivisme, je veux dire qu'il y a une genèse sociale d'une part des schèmes de perception, de pensée et d'action qui sont constitutifs de ce que j'appelle *habitus*, et d'autre part des structures sociales, et en particulier de ce que j'appelle des champs et des groupes, notamment de ce qu'on nomme d'ordinaire les classes sociales³⁷.

L'individu intériorise ainsi des « structures objectives », à savoir des normes et des valeurs extérieures à sa volonté et à sa conscience. Et dans le même temps, l'individu participe au sein de la société à une production de manières d'appréhender les choses, de penser, et d'agir ; ainsi qu'à une production des structures sociales.

Cette approche structuralo-constructiviste nous permet de marquer une distance entre le concept d'intériorisation et un processus d'assimilation exclusivement normatif. Cet élément va ainsi nous permettre de mieux situer la remarque selon laquelle l'islam européen : « va justement non vers l'assimilation, mais vers l'intériorisation de l'Occident. » On précise également que cela « n'exclut d'ailleurs pas, en théorie, une islamisation de cet Occident³⁸ ». Notre réflexion ne portera pas ici sur la probabilité de la réalisation d'une telle hypothèse ; mais elle portera d'une part, sur l'importante distinction une nouvelle fois faite entre le concept d'assimilation et celui d'intériorisation ; et d'autre part, elle portera sur la possible reformulation par les acteurs, de l'environnement dans lequel ils évoluent. Autrement dit, ces éléments montrent qu'en ce qui concerne les Européens de confession musulmane, le processus d'intériorisation ne peut être vu comme l'assimilation dans le sens d'une simple reproduction et acceptation des normes et des valeurs intégrées.

³⁷ Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Paris, les Editions de Minuit, 1987, p. 147.

³⁸ Olivier Roy, *Vers un Islam européen*, Paris, édition Esprit, 1999, p. 99.

Avant de poursuivre notre analyse, rappelons qu'en sociologie la terminologie « internalisation » peut également être utilisée en français afin de se référer au concept d'intériorisation. Notre analyse de ce concept qui se veut pluridisciplinaire nous conduit à porter notre attention sur une définition qui est donné de l'internalisation en économie politique internationale³⁹ :

A l'internationalisation se trouve associée une internalisation et on a affaire à une dialectique qui commande deux « entrées » : l'entrée « par le haut » (par les indicateurs d'« ouverture ») et l'entrée « par le bas » (par des indicateurs d'internalisation, c'est-à-dire des indicateurs relatifs aux changements internes produits par l'« internationalisation »). [...] L'internalisation comporte deux aspects : un aspect d'« intégration » des éléments extérieurs ; un aspect de « désintégration » de la structure et des régulations qui prévalaient antérieurement à l'intérieur. Dans la mondialisation, ces aspects d'intégration et de désintégration sont dominants et les statistiques pertinentes sont défailtantes : comment mesurer le changement des régulations et la réorganisation interne produits par la mondialisation⁴⁰ ?

Dans cette définition de l'internalisation on précise que la « désintégration » peut être « partielle ou non⁴¹ ». Cette définition de l'internalisation en économie bien que formulée dans une toute autre discipline vient rejoindre les approches précédemment citées en des sciences sociales, en ce qu'elle se

³⁹ En ce qui concerne cette discipline, notons que l'économie politique internationale est « [...] apparue dans les années soixante-dix et [...] a trouvé à s'institutionnaliser principalement aux Etats-Unis. » L'économie politique internationale qui se veut être interdisciplinaire, se définit comme : « [...] un système d'interprétation qui cherche à articuler, au plan international, les relations entre l'économique et le politique. [...] le domaine de recherches porte sur les relations entre les « Etats » et les « marchés ». » Cette discipline : « [...] suppose que les « économies nationales » et les Etats sont l'unités de l'analyse. » Toutefois, l'économie politique internationale reste attentive au fait que « la mondialisation fait intervenir de nouvelles réalités politiques (l'entité européenne par exemple), des données qui ne permettent plus de concevoir l'économie politique comme une dialectique mettant en présence des Etats-nations totalement souverains et des marchés à base totalement nationale. ». Pour plus d'information à ce sujet voir Michel Beaud *La mondialisation: les mots et les choses*, Paris, Editions Karthala, 1999, p.294-296.

⁴⁰ Michel Beaud, *Ibid.*, p. 224.

⁴¹ *Ibid.*, p. 225. Pour plus d'informations, voir dans l'ouvrage la partie « Sept questions transversales sur la mondialisation », qui est la transcription d'un débat entre spécialistes de différentes disciplines tenu sur le thème de la mondialisation.

veut également caractérisée par une approche constructiviste⁴². En ce qui concerne notre analyse, l'intérêt d'une telle définition de l'internalisation porte sur le fait qu'elle insiste sur la « désintégration » interne et corrélativement, sur le processus d'ouverture produit par l'intégration de ce qui est vu comme des « éléments extérieurs ». Cette théorie ainsi appliquée au cas des Européens de confession musulmane signifie que les éléments intégrés viennent ainsi révéler la perméabilité des frontières, qu'elles soient nationales, communautaires ou individuelles.

Précisons que le terme « désintégration » ayant pour corollaire « le changement des régulations et la réorganisation interne », doit, selon nous, dans le cas des Européens de confession musulmane, ne pas être entendu en termes d'annihilation progressive des structures ou frontières qui prévalaient antérieurement. Ce phénomène doit être appréhendé comme « l'univers de la tradition et l'univers de la modernité » en tant que « deux dynamiques intriquées, l'une privilégiant l'ordre, l'autre le mouvement. [...] Mais ce processus ne se résout pas tout entier dans la destruction et la disparition du monde ancien : il est dé-structuration et re-structuration, dé-composition et re-composition, dés-organisation mais aussi ré-aménagement et ré-emploi des éléments issus de l'ordre ancien, dans le dispositif mobile de la société moderne⁴³.»

Les données, ainsi appropriées, mènent à un processus de dissociation des éléments qui composent les structures ou frontières. La structure, la règle ou la frontière, ne peut alors plus être envisagée comme imperméable et exclusive. Nous rejoignons ici l'analyse étymologique du terme frontière, traduit par le mot *confine* en italien qui vient du « latin *cum-finis* (la fin *-finis-* que quelqu'un a 'avec' *-cum-* quelqu'un ou quelque chose d'autre) ». La frontière n'est ainsi pas à être envisagée exclusivement en

⁴² Voir Gérard Kébabdjian, « La théorie de la régulation face à la problématique des régimes internationaux » *L'année de la régulation*, n° 2, 1998, p. 101-127

⁴³ Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Editions du Cerf, 1993, p. 124.

termes de séparation mais également en termes de limite commune⁴⁴. Selon cette perspective l'individu prend dans une certaine mesure, « conscience que, même objectivé, le monde social a été façonné par l'homme - et, dès lors, peut être recréé par ce dernier⁴⁵. » C'est ainsi que l'on peut parler en ce qui concerne les Européens de confession musulmane de « découplage » entre religion et culture notamment d'origine⁴⁶. Ces dernières sans perdre de leur substance, retrouvent leur autonomie au sein de la structure.

Le processus d'internalisation, révélant à la fois une dynamique de distanciation et de mise en commun caractérisant les frontières, souligne l'émergence d'espaces « entre-deux » utilisés afin d'illustrer le concept d'intimité en tant que :

une forme de coupure-lien entre deux termes, à ceci près que l'espace de la coupure et celui du lien sont plus vastes qu'on ne croit ; et que chacune des deux entités a toujours déjà partie liée avec l'autre. Il n'y a pas de *man's land* entre les deux, il n'y a pas un seul bord qui les départage, il y a deux bords qui se touchent ou qui sont tels que des flux circulent entre eux. (...) La différence apparaît comme un entre-deux trop mince, elle coupe là où c'est la coupure même qui ouvre l'espace d'un nouveau lien, elle fixe d'un trait l'écart là où le vif de l'expérience a lieu au cœur de cet écart qu'elle bouleverse⁴⁷.

⁴⁴ Stefano Allievi, "Islam in the Public Space", *op.cit.*, p.3.

⁴⁵ Peter Berger et Thomas Lukmann, *La construction sociale de la réalité*, *op. cit.*, p. 167.

⁴⁶ Voir notamment FRÉGOSI Franck, « L'islam en France : un islam minoritaire dans un espace sécularisé et laïque », in Jean-Marie Husser (dir.), *Religions et modernité, Actes de l'Université d'Automne de Guebwiller (27-30 octobre 2013)*, Versailles, direction de l'enseignement scolaire, 2004 : <http://eduscol.education.fr/pid25222-cid46659/1-islam-en-france%C2%A0-un-islam-minoritaire-dans-un-espace-secularise-et-laique.html> (consulté le 7 mai 2013)

ROY Olivier, « Islam en Europe, choc des cultures ou convergence des religiosités? », 3 mai 2007, Traduit de l'anglais par Caroline Segal, première édition in Krzysztof Michalski (ed.), *Conditions of European Solidarity, vol. II: Religion in the New Europe*, Central European University Press 2006 : <http://www.eurozine.com/articles/2007-05-03-roy-fr.html> (consulté le 7 mai 2012)

Tariq Ramadan *Les Musulmans d'occident et l'avenir de l'islam*, Sindbad Actes Sud, Paris, 2003, p. 358.

⁴⁷ Anne Pellissier, « Etre greffé : destruction ou réaménagement du lien entre identité personnelle et intégrité corporelle ? », in Didier Le Gall, « Approches sociologiques de l'intime », *Mana, Revue de sociologie et d'anthropologie*, n°3, 1997, p. 198.

L' « entre-deux » à la fois coupure-lien et intimité dynamique renvoie dans le contexte de l'émergence d'un Islam européen, au concept « d'intégration des intimités ». Ce concept est ainsi défini en tant que « dernier niveau de l'intégration » dans lequel l'individu a « un cœur qui se sent bien là où il est, en paix avec son environnement, tout en gardant le lien avec sa foi »⁴⁸. On précise par ailleurs que l'intimité est également : « un « entre-deux » fluctuant entre deux limites, l'altérité radicale et la fusion totale⁴⁹. » Ceci est à comprendre dans le sens où : « le plus « privé » du privé ne saurait « échapper » aux cadres sociaux qui nous façonnent. Les rapports les plus intimes ne sont pas le fait d'individus sans références⁵⁰ ». Cet état de fait permet à une identité musulmane européenne d'émerger au sein d'un espace « fluctuant entre deux limites » que sont le repli et le syncrétisme.

Cette conception de « l'entre-deux » à la fois coupure-lien et intimité, nous renvoie ainsi aux sens premiers des terminologies *internalisation* et *intériorisation* basées sur la racine latine *inter* signifiant: « à « l'intérieur de deux » (entre), préverbe et préposition, formé de *in* « dans » et de l'élément – *ter-* servant à opposer deux parties. [...] Les formations où *inter-* exprime une relation ou la réciprocité [...] ne semblent pas procéder de modèles latins⁵¹ ».

Cette dissociation ne vient donc pas placer les éléments en symétrie les uns par rapport aux autres, mais tout en les gardant autonomes, elle vient ouvrir sur un espace « intérieur-de-deux ». Concernant la construction d'une identité musulmane européenne, il ne s'agit donc pas de tenter de calquer, mettre en miroir, ou en symétrie l'islam en tant que religion et l'Europe en tant que culture. En effet, il ne s'agit pas de vouloir faire apparaître l'islam en tant que culture, ni de vouloir faire apparaître la culture européenne en tant que religion. Il s'agit d'ouvrir sur un espace « intérieur-de-deux » permettant la reformulation d'une identité musulmane européenne inclusive. Au sein de cette dernière l'islam est une religion et la culture européenne une culture à part entière :

⁴⁸ SIMONNET Dominique, « Inventons une culture islamique européenne : entretien avec Tariq Ramadan », *L'Express*, 6 avril 2000 : <http://www.tariqramadan.com/Inventons-une-culture-islamique,004.html> (consulté le 15 mars 2012)

⁴⁹ Anne Pellisier, *op. cit.*, p. 198.

⁵⁰ Didier Le Gall « Sociologie, scopophilie et intimité », *Mana, Revue de sociologie et d'anthropologie*, n°3, 1997, p. 11.

⁵¹ Alain Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, éditions Le Robert, 2006, p. 1858.

ainsi, Islam et Occident, selon deux ordres principalement différents et accessoirement complémentaires, servent respectivement de référence éthico-religieuse et d'appartenance socio-culturelle. Chez les Musulmans des sociétés occidentales, [...] ces deux univers n'en font en réalité qu'un seul, relevant plutôt d'un éclectisme culturel que d'un syncrétisme. [...] C'est effectivement un système autonome et complexe qui se forme à partir d'une sélection d'éléments appartenant à d'autres systèmes culturels que le nouveau dépasse sans chercher nullement à les fusionner ou même à les réconcilier⁵².

La mise en lumière du processus de dissociation intrinsèque au processus d'internalisation permet ainsi d'apporter un élément de réponse au problème soulevé dans les débats portant sur les théories de la socialisation résumés en ces termes : « la tension entre l'intériorisation normative et culturelle et la distanciation critique. Elles (les théories de la socialisation) s'efforcent d'expliquer comment les individus sont à la fois les membres d'une société et des acteurs autonomes⁵³. » Ainsi l'internalisation permet d'une part de voir comment les éléments composant les structures s'autonomisent tout en conservant leur substance. Et d'autre part, l'internalisation souligne l'émergence d'espaces « intérieurs-de-deux » permettant la reformulation des normes et des valeurs intégrées et appropriées. Les individus restent donc des membres d'une société ou d'une communauté dans la mesure où la substance de leurs normes et valeurs préalablement intégrées sont conservées. Les individus sont des acteurs autonomes dans la mesure où s'ouvre à eux un espace de reformulation des normes et des valeurs intégrées.

A l'issue de cette analyse théorique, nous pouvons donc conclure que le concept d'intériorisation ou internalisation ne peut-être être appréhendé en termes de simple assimilation de normes et de valeurs. L'internalisation est un processus multilatéral et inclusif d'appropriation et de reformulation des normes et des valeurs intégrées. Cette internalisation passe par un

⁵² Rachid Id. Yassine, *L'islam d'occident ? Introduction à l'étude des musulmans des sociétés occidentales*, Paris, éditions Halfa, 2012, p. 295.

⁵³ François DUBET, Danilo Martuccelli, « Théories de la socialisation et définitions sociologiques de l'école », in *Revue française de sociologie*, 37-4, 1996, p. 511. (C'est nous qui précisons entre parenthèses.)

processus de dissociation au sein des structures qui prévalaient antérieurement. Les éléments qui composent ces structures sont dissociés les uns des autres. Ainsi tout en gardant leur substance, les éléments retrouvent leur autonomie au sein de ces structures, et laissent apparaître un espace “intérieur-de-deux” en tant que lieu de reformulation des normes et des valeurs intégrées. Le schéma 1 ci-dessous fournira un aperçu général des différents mécanismes de ce processus d’intériorisation-internalisation étant à la base de la construction d’une forme d’identité musulmane européenne plurielle que nous avons identifiée dans cette thèse.

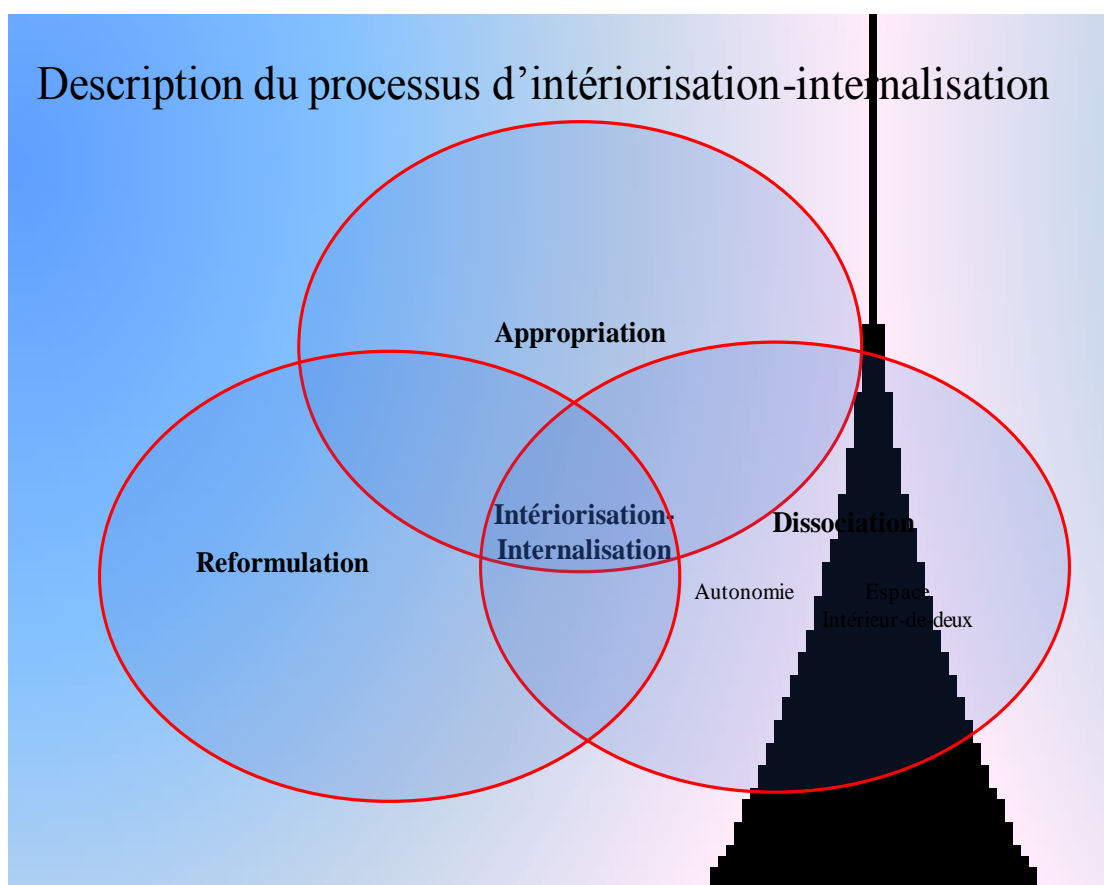


Schéma 1 : Description du processus d’intériorisation-internalisation

L’ “intérieur-de-deux” peut être envisagé comme étant un espace accueillant le moi ici musulman européen qui ne se trouve pour paraphraser Blaise Pascal : « ni dans le corps, ni dans l’âme », en l’occurrence ni dans la culture, ni dans une quelconque morale car « ces qualités [...] sont périssables ». Dans le chapitre suivant nous explorerons les origines historiques de cette forme d’identité musulmane européenne.

Chapitre 2 : Les origines historiques

Les alliances avec les puissances musulmanes ont été décisives dans l'Histoire de la France et de la Grande-Bretagne qui s'est écrite dans le contexte d'un expansionnisme et d'une course au pouvoir entre ces deux pays.⁵⁴ Au sein de cette histoire figurent les pages concernant la naissance de leurs communautés musulmanes respectives. L'une en provenance en majorité d'Inde et l'autre du Maghreb. Ce chapitre, à travers le thème général des origines historiques, aspire à fournir un contexte socio-politico-historique et culturel à la question de l'émergence d'une identité musulmane européenne faisant l'objet de cette thèse. Notre étude place le musulman européen lambda au centre de notre analyse. C'est à travers cette perspective que nous aborderons la question des grands empires et de la colonisation. Puis nous verrons comment se sont établies et développées les communautés musulmanes française et britannique. Enfin nous aborderons la question du processus d'enracinement de ces communautés dans ces pays d'Europe de l'ouest.

Section 1 : Empires et colonisation

Cette section aspire à retracer, en partant de la période des grands empires et de la colonisation, les origines historiques des communautés musulmanes française et britannique. Pour cela, nous verrons tout d'abord comment dans un tel contexte se sont établis les premiers contacts entre Européens et autochtones de confession musulmane en dehors de l'espace européen. Puis nous aborderons la question des mouvements de libération nationale à travers la guerre d'indépendance indienne et la bataille d'Alger. Enfin nous concluons cette section en traitant de la question de l'indépendance des pays et des ex colonies.

⁵⁴Jacques Frémeaux, « Les étapes de la colonisation française en terre d'Islam », in Mohamed Arkoun, *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen-âge à nos jours*, Paris, éd. Albin Michel, 2006, p. 505.

§1. Premiers contacts

Avant la colonisation française, le Maghreb est, dans l'imaginaire commun, une partie du monde perçu comme 'barbare', à mettre en opposition avec une image positive de l'Orient, objet de convoitises⁵⁵. La Grande-Bretagne affirme son hégémonie et sa supériorité militaire face à la France en conquérant l'Inde dont elle fera le centre et le symbole de la puissance de son empire⁵⁶. Les Français s'assurent quant à eux un pied à terre dans le monde musulman en colonisant le Maghreb et l'Algérie. Dans la première partie de ce paragraphe portant sur la nature des premiers contacts entre Européens et autochtones musulmans, nous analyserons les modèles d'assimilation mis en place par la France et la Grande-Bretagne dans leurs colonies respectives. Enfin, dans une deuxième partie, nous verrons comment ces stratégies aboutissent à un séparatisme.

Tout d'abord, notons que la Grande-Bretagne et la France instaurent dans leurs colonies deux modèles d'assimilation différents : l'une par le bas, l'autre par le haut. En effet la Grande-Bretagne tend à assimiler les Britanniques à la culture autochtone en faisant émerger une communauté anglo-indienne capable d'asseoir le pouvoir colonial. Tandis que la France aspire à assimiler progressivement les autochtones à la culture française au niveau juridique. Cette divergence tactique s'explique d'une part par le fait que souvent les colons britanniques arrivent seuls tandis que les colons français sont accompagnés de leur famille dans le pays. D'autre part, elle s'explique par la proximité géographique de la métropole avec la colonie.

En 1754, la bataille de Plassey établit les Britanniques en tant que puissance prédominante en Inde⁵⁷. Avec cet événement historique débute une longue et complexe période de l'histoire qui lie l'Inde à la Grande-Bretagne. Les premières relations que ces deux pays entretiennent sont

⁵⁵ *Ibid*, p. 503.

⁵⁶Noel Pitts Gist, *Marginality and identity: Anglo-Indians as a racially-mixed minority in India*, Leiden, Brill, 1973, p.9-10.

⁵⁷ Parshotam Merha, *A Dictionary of Modern Indian History 1707-1947*, Londres, Oxford University Press, 1987, p. 553.

d'ordre commercial. En effet, les hommes d'affaires britanniques émigrent dans un premier temps en Inde à des fins purement économiques. Ainsi, ils débarquent dans la péninsule avec pour principal bagage leur relative avancée technique qui se trouve confrontée à leur manque de connaissances géographiques et sociales du pays. Le développement de leur commerce dépend de la mise en place de partenariats avec les autochtones⁵⁸. Ainsi, à bord des navires, chacun occupe des rôles différents et travaille ensemble dans un environnement caractérisé par la diversité culturelle. Cette collaboration considérée comme temporaire est facilitée par le fait que ces Britanniques n'envisagent alors guère de passer le reste de leur vie en Inde. Certains d'entre eux s'inquiètent même à l'idée de ne jamais revenir de leur exil⁵⁹. De nombreux Britanniques vont chercher du réconfort dans la compagnie de femmes indiennes. Avec le temps, certains gentlemen anglais finissent par adopter les coutumes du pays et par se marier avec des femmes autochtones. Cette mixité donne naissance à une communauté d'anglo-indien encouragée par les dirigeants de la East India Company (Company des Indes Orientales) qui y voit le symbole d'un futur lucratif et plein d'espoir⁶⁰.

De son côté, la France aspire également à développer son commerce et à tenter d'affirmer sa puissance militaire⁶¹. En 1830, la flotte française débarque en Algérie qui se présente à eux comme une « véritable vision de l'Inde ou des tropiques⁶² ».

La France se débarrasse de l'administration turque en place et prend rapidement la tête du pays, sans toutefois parvenir à prendre le contrôle du peuple. Dans cette difficile entreprise, elle confie les pleins pouvoirs à

⁵⁸ Holden Furber, "Asia and the West as partners before 'Empire' and after", *Journal of Asian Studies*, vol. 28, n° 4, 1969, p.712.

⁵⁹ James Lawrence, *Raj: the making and unmaking of British India*, Londres, Little, Brown and Company, 1997, p. 166.

⁶⁰ Noel Pitts Gist, *Marginality and Identity*, *op.cit.*, p.10-11.

⁶¹ Jacques Frémeaux, « Les étapes de la colonisation française en terre d'Islam », *op. cit.*, p. 507.

⁶² Gouvernement général de l'Algérie, *Chemin de fer de Paris à Lyon et à la méditerranée Algérie : Alger, Oran, Constantine*, 1918, p.4.

l'Armée et fait entrer l'Algérie dans un « régime purement militaire ⁶³ ». Elle se heurte à de nombreuses insurrections, notamment en Kabylie, et à la résistance de l'armée dirigée par l'émir Abdel Kader. La répression est de taille afin de parvenir à maîtriser les autochtones. Notons qu'en 1841 Alexis de Tocqueville prend position sur le sujet et écrit :

j'ai souvent entendu en France des hommes que je respecte mais que je n'approuve pas, trouver mauvais qu'on brûlât les moissons, qu'on vidât les silos et enfin qu'on s'emparât des hommes sans armes, des femmes et des enfants. Ce sont là, suivant moi des nécessités fâcheuses, mais auxquelles tout peuple qui voudra faire la guerre aux Arabes sera obligé de se soumettre. [...] Si en Europe on ne brûle pas les moissons, c'est qu'en général on fait la guerre à des gouvernements et non à des peuples [...] Pour moi, je pense que tous les moyens de désoler les tribus doivent être employés. Je n'excepte que ceux que l'humanité et le droit des nations réprouvent⁶⁴.

Tocqueville présente l'extrême violence avec laquelle les colons français attaquent le peuple autochtone en tant que « nécessités fâcheuses [...] auxquelles tout peuple qui voudra faire la guerre aux Arabes sera obligé de se soumettre ». Notons que les « peuples » et « les tribus » sont ici mis en opposition aux « gouvernements » et aux « nations » emprunts d'« humanité » et de « droits ». Comme nous l'avons énoncé plus haut, le Maghreb qui est considéré dans l'imaginaire commun européen comme une terre peuplée de 'barbares' nécessite donc, selon Tocqueville, d'employer des méthodes qui le sont tout autant.

La France, qui établit son pouvoir en Algérie à partir de 1834, entreprend une assimilation purement juridique en octroyant aux populations autochtones de confession musulmane une nationalité française vide de

⁶³ Claude Collot, *Les Institutions de l'Algérie durant la période coloniale (1830-1962)*, Paris, éd. du CNRS Office des publications universitaires, 1987, p. 7.

⁶⁴ Cité in Mohamed Arkoun « Alexis de Tocqueville, une théorie de la guerre de conquête coloniale en Algérie », in Mohamed Arkoun, *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen-âge à nos jours*, Paris, éd. Albin Michel, 2006, p. 544.

contenu au niveau des droits civils et politiques⁶⁵. Par la conquête de l'Algérie, la France aspire à réaliser son :

but final, conforme à notre idéal d'autrefois et de toujours, à l'idéal de Richelieu et de Louis XIV aussi bien que de la Révolution française, c'est la fondation d'une France d'outre-mer, où revivront notre langue et notre civilisation, par la collaboration de plus en plus étroite des indigènes avec les Français, en un mot par leur francisation. Les Africains sont amenés fatalement à parler notre langue, à adopter quelques-unes de nos méthodes et de nos idées, à se confondre peu à peu avec nous. Personne ne peut mettre en doute que cela soit désirable ; on a seulement contesté parfois que cela soit possible. « La grande œuvre, dit Raymond Aynard, la grande chimère peut-être, si attirante qu'on ne peut s'empêcher de la suivre, c'est l'assimilation du dedans, la création d'une âme commune. C'est une tâche colossale de rapprocher ces colonnes d'Hercule, ces deux humanités qui se sont toujours ignorées ou combattues. Mais il faut laisser faire le temps, sans lequel ne se crée aucune œuvre durable. Qu'est-ce qu'un siècle dans l'histoire de l'humanité ? Il faut vingt ans pour faire l'éducation d'un homme : il faut vingt siècles pour faire l'éducation d'une race⁶⁶.

Le grand dessein de la France ici évoqué est une « francisation » des autochtones consistant à une « assimilation du dedans » ainsi qu'en une « âme commune » devant émerger de l'« éducation » de leur « race ».

L'Algérie est proclamée partie intégrante de la France le 4 mars 1848 où sont prises « diverses mesures pour introduire aussi complètement que possible en Algérie l'organisation administrative de la métropole⁶⁷ ». La France avertie de l'important obstacle que peut représenter la religion musulmane à un établissement pérenne des colons en Algérie, s'assure dès 1848 le contrôle du religieux en votant des lois « consacrées à la nomination

⁶⁵ Patrick Weil, « Le statut des musulmans en Algérie coloniale : une nationalité française dénaturée », in Mohamed Arkoun, *Histoire de l'Islam et des Musulmans en France du Moyen-âge à nos jours*, Paris, éd. Albin Michel, 2006, p. 548.

⁶⁶ Bernard Augustin, *Histoire des colonies française et de l'expansion de la France dans le monde tome II : l'Algérie*, Paris, Librairie Plon, 1930, p. 534-535.

⁶⁷ Claude Collot, *Les Institutions de l'Algérie durant la période coloniale*, op.cit., p. 8.

des cultes⁶⁸ ». Certains Musulmans percevant une menace pour leur religion réagissent à ce processus d'assimilation en cours depuis le début de la colonisation en Algérie. Ainsi un Musulman algérien anonyme écrivait déjà en 1917 : « en ces temps où l'on parle de l'assimilation de la civilisation et du rapprochement des indigènes, il ne faut pas oublier que la religion musulmane est visée en Afrique comme un gros obstacle qu'il faille abattre par destructions successives⁶⁹ ». A ce propos, notons que dès le début de la colonisation, Volney informe l'empereur Napoléon Bonaparte que « pour s'établir en Egypte, il faudra soutenir trois guerres : la première contre l'Angleterre, la seconde contre la Porte ; la troisième la plus difficile de toutes, contre les Musulmans⁷⁰ ».

Les deux modèles d'assimilation que proposent la Grande-Bretagne et la France sont un échec et convergent tous deux vers un séparatisme. En effet, il se met en place, de manière relativement rapide, une organisation politique, économique et sociale instituant une séparation entre colons et autochtones. Ainsi notons qu'en Algérie apparaît notamment à Oran un :

village Nègre créé pour les « indigènes » [...] durant les premières décennies de la colonisation, (qui) visait à le séparer des quartiers de la ville basse occupée par les Européens. Elle concrétisait en outre le projet de « ...prise de possession des terres par la colonisation française en Algérie. L'administration des Domaines se procurait des terres par divers procédés d'expropriation, dont le "cantonnement", qui s'apparente au refoulement des tribus, et l'affirmation des droits prétendus de l'État français sur les habous publics, les terres incultes ou sans maître, les forêts, etc. L'Administration crée ensuite et aménage des centres villageois. Elle concède gratuitement des lots individuels aux immigrants de nationalité française, sous condition suspensive de résidence obligatoire »⁷¹.

⁶⁸Mohand Khellil, *Maghrébins de France de 1960 à nos jours : la naissance d'une communauté*, Toulouse, édition Privat, 2004, p. 20.

⁶⁹ Anonyme (Un Musulman Algérien), *En Algérie, Les corruptions de la religion et des mœurs indigènes*, Lausanne, éd. Librairie Nouvelle, 1917, p. 13.

⁷⁰ Robert Solé, « Bonaparte et l'Islam », in Mohamed Arkoun, *Histoire de l'Islam et des Musulmans en France du moyen-âge à nos jours*, Paris, éd. Albin Michel, 2006, p. 522.

⁷¹ Ammara Bekkouche, Un quartier nommé Ville Nouvelle, Du Village Nègre colonial à Médina J'dida des Oranais, *Les Annales de la Recherhes Urbaine*, n°98, p. 115.

Dans les faits, l'annexion territoriale de l'Algérie à la France ne signifie donc pas vie commune mais séparation des deux populations. Au sein de la communauté française d'Algérie, il apparaît peu concevable de se mêler aux autochtones considérés comme des êtres à part. Ainsi dans son récit de vie un petit-fils de colons témoigne :

Mon origine profonde s'enracine à quelques kilomètres de là, à Sidi-Moussa, un autre village de colonisation construit sur un carrefour de routes, avec son église minuscule, son bistrot, son école, sa poste, ses maisons en tuiles rondes et ses gourbis. La ferme est à deux kilomètres au nord, au milieu des vignes : c'est là que j'ai passé une grande partie de mon enfance avec ma mère, ma grand-mère, mon oncle Jules et les Arabes. [...] Ce que je savais parce qu'on me le répétait, c'était qu'ils étaient d'une autre race que moi, inférieure à la mienne. Nous étions venus défricher leurs terres et leur apporter la civilisation. [...] Je crois que je les ai toujours vus considérés, chez nous, comme des bœufs, qu'on traitait bien, mais qui ne pouvaient inspirer aucune compassion. [...] Ils faisaient leur prière, matin et soir, tournés vers l'est. Les bœufs ne priaient pas et, sans doute, était-ce une supériorité des bœufs sur les Arabes. Le dieu des Arabes ne devait rien avoir de commun avec le dieu des chrétiens qu'on visitait une fois par semaine, avec une chemise propre, une cravate et une certaine circonspection. Qu'était-ce donc que cet autre dieu que des bâtards en guenilles invoquaient en se prosternant en pleins champs et qui s'occupait d'eux dans les profondeurs de la création⁷² ?

Les colons venus s'installer définitivement en Algérie perpétuent un mode de vie français en reconstruisant, loin de la population locale, des villages à la française. Cette séparation territoriale et coutumière va participer à entretenir et à exacerber un sentiment d'altérité radicale chez les colons. On souligne avec ironie les représentations sociales des 'Arabes' perçus comme des « bœufs » n'inspirant aucune sorte de sentiment humain. Aux yeux du colon, la pratique du culte musulman place ces « arabes » dans un état inférieur à celui de ces animaux.

⁷² Jules Roy, *La guerre d'Algérie*, Paris, R. Juillard imprimerie 1960, p.17-22.

L'« Arabe », le « Musulman », l'« indigène », l'être « inférieur » est aussi celui qui est donc 'naturellement' soumis au Code de l'indigénat limitant ses droits. Ce code institutionnalise un rapport de supériorité entre colons et « indigènes » musulmans en leur refusant notamment le droit de circuler librement sur le territoire⁷³. Il rompt avec la convention du 5 juillet 1830 garantissant que « l'exercice de la religion mahométane restera libre; la liberté de toutes les classes d'habitants, leur religion, leurs propriétés, leur commerce et leur industrie ne recevront aucune atteinte⁷⁴ »

En Inde, l'idée de perpétuer au sein des colonies le modèle de la mère patrie se traduit au niveau politique par *L'Indian Act* de 1784 qui met en place un gouvernement binaire dans lequel le pays est dirigé à la fois par les Britanniques présents sur place et par une délégation du gouvernement britannique⁷⁵. Londres s'assure ainsi une omniprésence sur la scène politique indienne. Le 22 Mars 1793, Cornwallis fait passer la Compagnie de notables anglais du statut de businessmen temporaires à celui de colons permanents⁷⁶. Ce changement de statut est précédé d'une série de mesures qui vont peu à peu mettre à distance la communauté anglo-indienne ou eurasiennne en vue de neutraliser la menace potentielle qu'elle représente à l'ordre établi⁷⁷. En 1791 l'une de ces mesures interdit d'employer dans les fonctions publique, militaire et marine de la Company toute personne née d'un parent 'indigène'⁷⁸. Les positions des colons se durcissent vis-à-vis de l'« indigène ». Ainsi, l'on cite un notable anglais qui déclare qu'« aucun indigène, quel que soit son rang, ne doit approcher d'un mètre un notable anglais ; et à chaque fois qu'un Anglais serre la main d'un *babu* (religieux indien), il écrase les bases sur lesquelles repose notre ascendance dans ce pays⁷⁹. » Un historien de cette époque soutient également que : « derrière la

⁷³ Patrick Weil, « Le statut des musulmans en Algérie coloniale », *op. cit.* p. 550.

⁷⁴ Cité in Jacques Frémeaux, « Les ambiguïté de l'idéologie colonial », in Mohamed Arkoun, *Histoire de l'Islam et des Musulmans en France du moyen-âge à nos jours*, Paris, éd. Albin Michel, 2006, p. 529.

⁷⁵ James Lawrence, *Raj the Making and Unmaking of British India*, *op. cit.*, p. 54.

⁷⁶ « The British Empire: India and Ceylon », in A. W. Ward, G. W. Prothero et Stanley Leathes (dirs.), *The Cambridge modern history*, vol. 9, Cambridge, University Press, 1906, p. 713.

⁷⁷ Noel Pitts Gist, *Marginality and Identity*, *op. cit.*, p. 11-12.

⁷⁸ Noel Pitts Gist, *Ibid.*, p. 11-12.

⁷⁹ Cité dans James Lawrence, *Raj: the Making and Unmaking of British India*, *op. cit.*, p. 157.

brillante façade des hindous, se cache une disposition générale à la tromperie et à la perfidie. » Il ajoute que les Musulmans possèdent : « la même sincérité et perfidie, la même indifférence aux sentiments des autres, la même prostitution et vénalité⁸⁰.» L' 'indigène', l' 'autre' est ainsi réifié et dépourvu de sentiment. Robert Clive qui a mené l'East India Company à la tête de l'Inde, est décrit comme n'étant « jamais un idéaliste ; ne se soucie et ne connaissait que peu la culture indienne, et ne considérait pas comme le devoir de la colonie de relever et de faire avancer ses nouveaux sujets [...] ; il laissa en héritage l'image populaire de la colonie en tant que tyrannie encourageant et tirant profit de la souffrance humaine⁸¹.»

Par ailleurs, Talboys J. Wheeler, ancien assistant secrétaire au département des affaires étrangères du Gouvernement d'Inde, décrit les Anglais comme vivant dans « une grande isolation⁸²». Cette distance entre colons et autochtones qui se creuse et s'intensifie aboutit à la constatation que « les Anglais vivaient dans leurs usines, mangeaient entre eux à une table, et se déplaçaient en Inde le moins possible. Les (seuls) Indiens avec qui ils avaient des contacts étaient des commerçants, leurs agents, servants, et esclaves⁸³ ». Apparaissent des « European Social Clubs » « uniquement réservés aux Blancs » qui visent à réunir les Britanniques afin d'y célébrer leurs coutumes⁸⁴. Sur le plan juridique, les colons font valoir que leur origine européenne leur donne le privilège d'être jugé de façon plus clémentine que les sujets 'indigènes'. Certains colons se sentaient même « libres d'exercer le droit de vie ou de mort » sur les 'indigènes'⁸⁵. Entre 1848 et 1856 Lord Dalhousie, gouverneur général de l'Inde met en œuvre une stratégie visant à « acquérir plus de territoires qui pourraient rapporter plus en imposant des taxes à des populations locales, avec le minimum de dépense

⁸⁰ *Ibid*, p.180.

⁸¹*Ibid*, p. 52.

⁸² Talboys J. Wheeler, *Early records of British India, A history of the English settlements in India*, Londres, éd. Curzon Press, 1972, p. 216.

⁸³ Michael Edwards, *A History of India From the earliest time to the present day*, Londres éd. Thames and Hudson, , 1961, p. 227.

⁸⁴ Sinha Mrinalini, «Britishness, Clubbability, and the colonial Public sphere: the genealogy of an Imperial Institution in Colonial India», *Journal of British studies*, vol. 40, n° 4, 2001, p. 489-490.

⁸⁵ Talboys J. Wheeler, *Early Records of British India,op. cit.*, p. 218.

et sans aucune action militaire⁸⁶. » Cette stratégie se fonde sur sa « *doctrine of lapse* » établissant qu' « un Etat dont le gouverneur est mort sans laisser un héritier direct de sexe masculin était confisqué par la Compagnie⁸⁷. » Cette doctrine vient du même coup rompre « la tradition indienne selon laquelle « un gouverneur sans héritier biologique pouvait adopter une personne autorisée à hériter de ses biens et de ses droits politiques. Plus encore, il était obligatoire pour les dirigeants hindous sans enfants d'adopter un héritier car l'hindouisme exige que des prières et des sacrifices soient faits par les fils pour assurer au parent défunt une autre vie⁸⁸. » La « *doctrine of lapse* » venant ainsi troubler la culture et l'économie des autochtones notamment des princes d'Inde, va jouer un rôle certain dans le déclenchement des soulèvements qui vont avoir lieu par la suite dans le pays.

Pour conclure, les stratégies d'assimilation britannique initiée par le bas en Inde, et française initiée par le haut en Algérie ont été un échec. Elles ont exacerbé le système inégalitaire mis en place au sein des colonies et mené à d'inéluctables rébellions de la part des autochtones.

⁸⁶ Belkacem Bemakki, « La “Doctrine of Lapse” de Lord Dalousie et le grand soulèvement en Inde britannique » in Michel Naumann et Fabien Chartier, *La guerre d'indépendance de l'Inde : 1857-1858*, Paris, l'Harmattan, 2008, p.28-29. Actes du colloque, Université Paris 12, Créteil, septembre 2007 organisé par la Société d'Activités et de Recherches sur les mondes Indiens (SARI).

⁸⁷ Cité in *Ibid*, p.29.

⁸⁸ *Ibid* p. 28.

§2. Guerre d'indépendance indienne et Bataille d'Alger : 1857 / 1957

Dans ce paragraphe, nous focaliserons notre attention sur la marche vers l'indépendance de l'Inde et de l'Algérie. À travers les deux épisodes clés dans ce processus que sont la guerre d'indépendance indienne et la bataille d'Alger, nous mettrons en lumière les origines socio-économiques de l'escalade de la violence qui s'enclenche alors.

En 1857, débute ce qui est connu soit comme la révolte des Cipayes soit comme la première guerre d'indépendance indienne. En 1857, alors que du coté français la répression de l'insurrection kabyle marque l'achèvement de la conquête de l'Algérie, le peuple indien répond à des décennies d'oppression coloniale britannique. Ainsi en mai 1857, des soulèvements se manifestent à travers l'Inde. Le premier mouvement a lieu suite au refus de la part des cipayes, soldats hindous et musulmans au service des colons britanniques d'utiliser des balles de fusil enduites de graisse de vache et de porc⁸⁹. Les cartouches nécessitent d'être mordillées avant d'être insérées dans le fusil, ce qui explique le refus des soldats hindous et musulmans d'en faire usage. En effet, La vache est considérée comme un animal sacré par les Hindous et le porc comme un animal impur par les Musulmans. Leurs valeurs et une part de leur identité ainsi ignorées et bafouées, ces soldats décident de s'allier et de se soulever contre le colon britannique représenté par la *East India Company* (Company des Indes Orientales). Malgré sa position de minorité religieuse, la communauté musulmane est pointée du doigt à travers la « mise en accusation du dernier empereur moghol, Bahadur Shah⁹⁰ ».

⁸⁹ *The New Encyclopedia Britannica*, Londres, macropaedia, Knowledge in depth, volume 21, 1992, p. 96.

⁹⁰ Madhu Benoit « Prologue », in Michel Naumann et Fabien Chartier, *La guerre d'indépendance de l'Inde : 1857-1858*. Paris, l'Harmattan, 2008, p. 22. Actes du colloque, Université Paris 12, Créteil, septembre 2007 organisé par la Société d'Activités et de Recherches sur les mondes Indiens (SARI).

La complexité des événements ne permet cependant pas de les résumer par des motivations d'ordre religieux ou par un simple soulèvement militaire. En effet, soulignons le contexte socio-économique de l'Inde dont :

la réalité était qu'en 1857, une large partie du territoire du nord de l'Inde était gouvernée par une entreprise privée dont la direction était uniquement responsable devant ses actionnaires, lesquels mesuraient les performances de la Compagnie en termes de dividendes. [...] En bref l'East India Company fonctionnait comme n'importe quelle multinationale d'aujourd'hui avec ses gains en point de mire⁹¹.

Lors de cette première guerre d'indépendance, les soldats indiens rapidement relayés par la population civile se soulèvent face à un système dans sa globalité. Les autochtones n'en sont pas à leur premier soulèvement contre le monopole notamment économique qu'exerçait la East India Company et contre le système qui en découle dans lequel « chaque Indien, quel que soit sa foi, son statut social et son milieu culturel, était victime d'un appauvrissement matériel et spirituel. [...] Cette intrusion dans la vie indienne ne fut pas confinée aux affaires culturelles et religieuses. Les Anglais osèrent également toucher aux traditions politiques des Etats princiers semi-autonomes du sous-continent⁹² ».

En ce qui concerne l'Algérie, un même constat peut être fait dans la mesure où comme en témoigne déjà en 1917 un Musulman algérien anonyme, les tenants de la conquête française avaient :

la malencontreuse habitude d'envahir directement les foyers musulmans et, souvent, de les détruire à coup de canon ou de mine, et cela sans égard ni pour la religion, ni pour l'histoire, ni pour la conservation de certaines choses arabes qui méritent cependant d'être épargnées. Il y a là un premier mouvement d'installation française qui se manifeste par la destruction des choses musulmanes et qui se complète par d'autres piétinements qui apportent de grands préjudices à l'état des mœurs de la population envahie⁹³.

⁹¹*Ibid.*, p. 16.

⁹² Belkacem Bemakki, « La "Doctrine of Lapse"... », *op.cit.*, p. 28.

⁹³ Anonyme (Un Musulman Algérien), *En Algérie, Les corruptions de la religion, op.cit.*, p. 6.

Malgré près de plus d'un siècle de présence dans le pays, les colons français toujours en mal de légitimité et d'autorité continuent d'imposer leur pouvoir en tentant d'annihiler les structures socio-religieuse, historique et culturelle déjà existantes. Cette situation est ressentie avec d'autant plus de violence qu'elle s'accompagne de conditions sociales inégalitaires et extrêmement difficiles à vivre pour les autochtones algériens :

de plus en plus resserrés sous le décor rustique de la tente ou du gourbi, dans des agglomérations stériles pour laisser les champs fertiles à l'égoïste accaparement du roumi envahisseur. Que dira-t-on d'une domination de 85 années, quand la plupart de ces habitants sont obligés, par exemple, de mettre des journées entières pour aller chercher de l'eau dans des centres éloignés de colons, parce que les sources d'eau potable qui alimentaient autrefois les douars, sont captés et dirigées dans des conduites souterraines pour alimenter les stations qu'occupent les électeurs cosmopolites ? Et il ne s'agit pas de nomades [...] mais de sédentaires qui payent des impôts et que l'on condamne à la consommation de la mauvaise eau des oueds [...] où la fièvre et d'autres maladies occasionnent une mortalité effrayante parmi ces groupements⁹⁴.

Les autochtones algériens sont contraints de vivre dans des habitations exigües et insalubres, et des conditions malsaines pour faire place au « roumi envahisseur ». Le train de vie confortable des « électeurs cosmopolites » contraste avec la marginalité vécue par les autochtones qui entraîne chez eux « une mortalité effrayante ».

Quelques décennies plus tard, le peuple s'organise face au pouvoir colonial et le Front de Libération National (FLN) frappe par des attentats à travers le pays en novembre 1954⁹⁵. Avec la résistance du peuple, au sein de la police se développe l'utilisation de la torture dont « les quatre principales méthodes sont « les coups avec les poings, bâtons ou cravaches » ; « la baignoire où l'individu est immergé jusqu'à la suffocation voire jusqu'à

⁹⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁹⁵ Charles-Robert Ageron, « Aux origines de la toussaint 1954 », in Laurent Gervereau, Jean-Pierre Rioux et Benjamin Stora, *La France en Guerre d'Algérie*, Paris, édition Musée d'histoire Contemporaine Bibliothèque de Documentation Internationale contemporaine (BDIC), 1992, p. 20.

l'évanouissement » ; le tuyau, du genre à gaz, relié à un robinet ou à défaut à une jerricane ou un bidon [...] » ; et enfin « l'électricité⁹⁶ » ».

Les révoltes de 1955 dans le Constantinois Algérien, et de 1857 près d'un siècle plus tôt à Cawnpore en Inde, au cours desquels des Européens sont massacrés, sont tristement célèbres pour illustrer où peuvent mener ces pratiques tortionnaires et conditions de vie misérables. La brutalité de ces révoltes de 1955 en Algérie viennent contredire l'idée de Jules Verne à propos des massacres de Cawnpore qui affirme « qu'une telle révolte n'aurait pas eu lieu si les Français avaient été les maîtres de l'Inde puisque leur colonisation est plus bienveillante et prend en compte les besoins sociaux et affectifs de la population dominée⁹⁷. »

Colons britanniques et français de leurs côtés emploient des méthodes toutes aussi violentes afin de mettre un terme à ce qui est venu s'inscrire dans leur histoire respective parmi les guerres les plus sanglantes. Les premiers exécutent à bout portant les prisonniers indiens préalablement « ligotés à la bouche des canons⁹⁸ ». Du côté français, l'armée intervient, « la répression est terrible⁹⁹ » et fera 12 000 morts.

Près d'un siècle après la première guerre d'indépendance indienne, l'Algérie entre ainsi à son tour dans le vif de sa guerre d'indépendance qui avait commencé dix ans plus tôt avec les massacres d'Algériens le 8 mai 1945 à Sétif¹⁰⁰. En 1957, se déroule la bataille d'Alger que Mohamed Lebjaoui, membre du premier Conseil National de la Révolution Algérienne (CNRA) décrit en ces termes :

⁹⁶ Raphaëlle Branche, « La torture pendant la guerre d'Algérie », in Mohammed Harbi et Benjamin Stora, *La Guerre d'Algérie, la fin de l'amnésie 1954-2004*, Paris, éd. Robert Laffont, 2004 p. 383.

⁹⁷ Dhana Underwood, « «Souviens-toi de Cawnpore» » la révolte de 1857 dans *La maison à vapeur* de Jules Verne » in Michel Naumann et Fabien Chartier, *La guerre d'indépendance de l'Inde : 1857-1858*. Paris, l'Harmattan, 2008, p. 173-174. Actes du colloque, Université Paris 12, Créteil, septembre 2007 organisé par la la Société d'Activités et de Recherches sur les mondes Indiens (SARI).

⁹⁸Marc Ferro, *Le livre noir du colonialisme XVIe-XXIe siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Hachette, 2006, p. 405.

⁹⁹ Benjamin Stora « 20 août 1955 : le vrai début de la guerre » in *La France en guerre d'Algérie* p. 30.

¹⁰⁰ Mohammed Harbi, « La guerre d'Algérie a commencé à Sétif » in Mohamed Arkoun, *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen-âge à nos jours*, Paris, éd. Albin Michel, 2006, p. 882.

Ce ne fut ni Austerlitz ni Stalingrad. Seulement une suite ininterrompue, pendant plusieurs mois, de ratissages, d'arrestations, d'assassinats, de viols, de pillages et de déportations dans des camps dits de transit. L'instauration en un mot d'un univers concentrationnaire, d'un monde en noir et blanc. L'Européen, le bon que bénit le père Delarue, pasteur en tenue léopard, qui disait absoudre tous les assassinats ordonnés ou couverts par le général Massu. En face, les méchants, tous ces hommes, ces femmes, ces enfants à la peau trop brune qui commettent ce péché majeur : se tenir pour des hommes à part entière et affirmer leur volonté de liberté¹⁰¹.

Mohamed Lebjaoui démystifie cette bataille et la présente comme l'« instauration [...] d'un univers concentrationnaire » suivant une lecture manichéenne d'« un monde en noir et blanc » dans lequel l'Européen instrumentalise le religieux à travers le « père Delarue » au service du « général Massu ». D'ailleurs, le gouvernement français préfère quant à lui parler de la guerre d'Algérie en termes de « pacification » et de défense des valeurs démocratiques contre le fanatisme musulman¹⁰² ». Toutefois en ce qui concerne les événements qui se sont déroulées en Algérie, il serait tout aussi inapproprié qu'en Inde de vouloir dresser un schéma trop simpliste dans lequel le Musulman s'opposerait au Chrétien. En effet, déjà en 1917, un Musulman algérien anonyme témoignant des méfaits du colonialisme français reconnaissait que « la religion catholique elle-même ne saurait être mise en cause ici, car nous savons que toutes les religions ont leur morale et

¹⁰¹ Mohamed Lebjaoui, *Bataille d'Alger : Mythe ou réalité ?*, Paris, éd. Gallimard, 1972, p. 21.

¹⁰² Serge Berstein, « Une guerre sans nom » in Benjamin Stora, *La France en Guerre d'Algérie novembre 1954-Juillet 1962*, Paris, édition Bibliothèque de documentation internationale contemporaine (BDIC), 1992, p. 36.

En 1999, le gouvernement français reconnaît officiellement en tant que « guerre » ce qu'elle ne décrivait encore jusque là d'« opérations ». Loi n° 99-882 du 18 octobre 1999 relative à la substitution, à l'expression " aux opérations effectuées en Afrique du Nord ", de l'expression " à la guerre d'Algérie ou aux combats en Tunisie et au Maroc " disponible sur <http://legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000578132> (consulté le 13 mai 2013)

En 2012 le président François Hollande, reconnaît devant le parlement algérien : [...] la vérité elle doit être dite aussi sur les circonstances dans lesquelles l'Algérie s'est délivrée du système colonial, sur cette guerre qui longtemps n'a pas dit son nom en France, « la guerre d'Algérie ». Voilà nous avons le respect de la mémoire, de toutes les mémoires, nous avons ce devoir de vérité sur la violence, sur les injustices, sur les massacres, sur la torture. Hollande reconnaît les "souffrances" infligées à l'Algérie par la colonisation », reportage diffusé par la chaîne France 24, <http://www.youtube.com/watch?v=3mfZv2wBq5E> (consulté le 20 février 2013).

que chacune dirige ses adeptes suivant la structure de ses dogmes¹⁰³. » Les autochtones de confession musulmane dissocient donc le religieux envers lequel ils témoignent du respect, du fait colonial et du profond ressentiment éprouvé à son égard.

Enfin, les insurrections de 1857 en Inde et la bataille d'Alger se concluent par un échec pour les autochtones. Toutefois, elles permettent de mettre en évidence les limites des systèmes coloniaux en place et les racines sociales de la marche vers l'indépendance en cours. Sentant le pouvoir lui échapper, la métropole britannique décide de prendre de nouvelles mesures législatives avec le *Government of India Act* de 1858, marquant le début du contrôle direct de Londres sur l'Inde et donc la « fin du règne de la East India Company ¹⁰⁴». Ainsi la reine Victoria réaffirme son pouvoir en Inde. Avec cette nouvelle législation débute le *British Raj* et l'administration directe de l'Inde par le gouvernement britannique¹⁰⁵. La même année dans sa « Proclamation faite aux Princes, Chefs et Peuple d'Inde », La reine Victoria s'engage à une certaine neutralité en matière de religion et une impartialité quant à « la race et la croyance » dans le recrutement des fonctionnaires¹⁰⁶. En ce qui concerne l'Algérie, la bataille d'Alger est pour le pouvoir colonial « une victoire militaire (qui) s'accompagne d'une grave crise morale. [...] La « question » de la torture va diviser la France¹⁰⁷. » Jean-Paul Sartre, notamment, dénonce cette pratique à plusieurs reprises et se positionne en faveur d'accords avec les nationalistes algériens¹⁰⁸. Dans ce paragraphe, nous avons adopté une perspective socio-économique de ces épisodes historiques aspirant à donner des éléments de réponse aux motivations qui poussent les peuples colonisés à s'insurger contre les colons. Dans le

¹⁰³ Anonyme (Un Musulman Algérien), *En Algérie, Les corruptions de la religion, op. cit.*, 15.

¹⁰⁴ Madhu Benoit, « Prologue », *op. cit.*, p. 22.

¹⁰⁵ George Dunbar, *History of India from earliest times to the present day*, Londres, I. Nicholson & Watson Ltd., 1936, p. 517.

¹⁰⁶ « Proclamation by the Queen to the Princes, Chiefs, and the People of India, 1 November 1858»: <http://sdstate.edu/projectsouthasia/loader.cfm?csModule=security/getfile&PageID=861653> (consulté le 12 mai 2012)

¹⁰⁷ Benjamin Stora, « 1957 : La bataille d'Alger » in Benjamin Stora, *La France en Guerre d'Algérie*, Paris, édition Musée d'histoire contemporaine Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine (BDIC), 1992, p.87.

¹⁰⁸ Raphaëlle Branche, « La torture pendant la guerre d'Algérie », *op.cit.*, p. 393.

prochain paragraphe, nous allons aborder la marche proprement politique vers l'indépendance.

§3. Indépendance et partition

Ce paragraphe traitera des aspects politiques de la marche vers l'indépendance et la partition de l'Inde et de l'Algérie des deux empires britannique et français auxquels elles se rattachaient respectivement. Tout d'abord nous aborderons la question de certaines incohérences politiques telles que le Rowlatt Act en Inde et la Circulaire Michel en Algérie. Enfin, à travers les épisodes des massacres d'Amritsar en Inde en 1919 et ceux de Sétif en 1945 en Algérie, nous aborderons la question du paradoxe de l'idéologie « humaniste » des politiques coloniales.

Au début de la première guerre mondiale, le Premier Ministre britannique déclare « Nous nous battons afin de faire valoir le principe selon lequel les petites nations ne doivent pas être écrasées, [...] par la volonté arbitraire d'une forte puissance abusant de son pouvoir »¹⁰⁹. Des millions d'Indiens et de Nord-Africains se sont engagés aux côtés des soldats britanniques et français pour affirmer ce principe¹¹⁰. Membres de l'armée britannique, et de l'armée de résistance française, ceux-ci ont donc contribué à jouer un rôle important dans la restauration de la paix dans le monde. L'impact de cette expérience sur leur esprit n'a pu, dès lors, qu'attiser leur soif de liberté.

Edwin Montagu, Secrétaire d'Etat des Affaires indiennes, entend favorablement les revendications d'indépendance du peuple indien. Il écrit à ce propos : « Notre entière politique est de faire de l'Inde un pays politique, et il est absolument impossible d'associer cela à la répression.¹¹¹ » Edwin Montagu produit en collaboration avec le Gouverneur Général Lord Chelmsford le *Montagu-Chelmsford Report* en 1918. L'année suivante après débat et approbation du Parlement Britannique, ce document devient le Government of India Act 1919 réaffirmant l'objectif du gouvernement

¹⁰⁹ Discours tenu par le Premier Ministre britannique Mr Asquith devant la Chambre des Communes, le 6 Aout 1914, in Taylor Garnett, *Great Britain and the European Crisis Correspondence and Statement in Parliament, together with an introductory narrative of events*, Londres, éd. Evans and Co Ltd., , 1914, p. 101.

¹¹⁰ Muhammad Anwar, *The myth of return Pakistanis in Britain*, Londres, Heinmann, 1979, p.21.

¹¹¹ "Edwin Montagu on the government of India's attitude to reforms, 24 january 1918" in Cyril Henry Philips, *The Evolution of India and Pakistan 1858 to 1947, Select Documents*, Londres,, Oxford University Press, 1962, p. 266.

britannique de mener l'Inde à son autonomie.¹¹² Toutefois le peuple se trouve confronté au Rowlatt Act promulgué en 1919 par les autorités britanniques instaurant les lois martiales en période de paix. Le leader musulman Muhammad Ali Jinnah prend position sur cette législation et s'exprime en ces termes :

Substituer l'Exécutif par le Judiciaire mènera à l'abus de ces grands pouvoirs...Il n'y eut jamais dans l'histoire légale d'aucun pays civilisé de tel précédent ou parallèle à la promulgation d'une telle loi...C'était là le moment le plus inopportun pour une telle législation puisque de grands espoirs à propos de réformes ponctuelles avaient été nourris...Si ces mesures étaient passées, elles créeraient un mécontentement, une agitation sans précédent, et auraient l'effet le plus désastreux sur les relations entre le gouvernement et le peuple
113.

Muhammad Ali Jinnah souligne l'abus de pouvoir inhérent à cette loi. Il met également en évidence l'incohérence de cette loi avec « l'histoire légale » des « pays civilisés » et avec les résolutions pleines d'espoir pour le peuple qu'avait adoptées jusque là le gouvernement britannique en Inde. Jinnah annonce avec justesse la réaction d'indignation qu'allait donc soulever le peuple indien au sujet de cette loi.

En Algérie, le même risque de ressentiment de la part du peuple est pris par le gouvernement français lorsqu'en 1933 Marcel Michel, secrétaire général de la préfecture, fait passer plusieurs arrêtés préfectoraux :

l'un résilient l'acte administratif du 1er février 1910 attribuant à l'association culturelle musulmane d'Alger la jouissance des mosquées domaniales du département, l'autre fixant la composition du conseil consultatif du culte musulman d'Alger, dont la présidence fut confiée à un non-Musulman, Marcel Michel lui-même. Ce conseil, sans passer par l'association culturelle, pratiqua un dirigisme religieux direct en attribuant les « agréments » aux agents officiels du culte bénéficiant d'une indemnité. Un arrêté préfectoral du 2 mars 1933 décida ensuite que « le droit de prendre la parole dans les mosquées [appartenait] exclusivement aux agents réguliers du culte musulman¹¹⁴.

¹¹² George Dunbar, *History of India from Earliest Times to the Present Day*, op.cit.,p. 601-602.

¹¹³ Cité in Stanley Wolpert, *Jinnah of Pakistan*, New York, Oxford University Press, 1984, p. 61.

¹¹⁴ Sadek Sellam, *La France et ses musulmans un siècle de politique musulmane 1895-2005*, Paris, éditions Fayard, 2006. p. 194-195.

En Algérie française, l'islam ne bénéficie ainsi pas de la loi de 1905 qui lui aurait permis d'organiser son culte de manière autonome. En effet à travers cette législation, le culte musulman fait l'objet d'un véritable contrôle de la part du gouvernement français et vise à détruire les structures religieuses en place dans le pays. Ainsi ces arrêtés préfectoraux tentent notamment d'évincer de la scène religieuse l'association des Oulémas fondée en 1931 par Abdelhamid Ben Badis, inspiré des idées des reformistes salafi musulmans Muhammad Abduh et Rashid Rida. On souligne à leurs propos que : « le message des *salafis* algériens, est que l'islam est une religion de progrès et de dignité, que ce n'est pas l'Islam qui a causé le retard des Musulmans algériens- le message commun de la mission civilisatrice française- mais la politique française»¹¹⁵.

En Inde, le Mahatma Gandhi, leader hindou, appelle, en avril 1919, le peuple indien à exprimer son mécontentement quant aux conditions que les indiens subissent en rejoignant son mouvement de désobéissance civile¹¹⁶. Ce dernier se fonde sur des actions pacifiques. Malgré cela le 13 avril 1919, a lieu le terrible massacre d'Amritsar. Sous l'ordre du General Dyer, les soldats britanniques ouvrent le feu, sans avertissement, sur une foule d'Indiens composée d'hommes, de femmes et d'enfants non armés. Le bilan humain est désastreux : des centaines de morts et près d'un millier de blessés¹¹⁷. En Algérie, c'est au lendemain de la seconde guerre mondiale que le peuple algérien subit quant à lui à son tour le même carnage. En mai 1945, alors que la France célèbre la fin de la seconde guerre mondiale à laquelle ont largement contribué les soldats 'indigènes', la ville de Sétif est victime de la barbarie coloniale. Ainsi, alors qu'en métropole l'on fête la fin de l'horreur nazie, de l'autre côté de la Méditerranée, l'armée française massacre des milliers d'Algériens musulmans demandant l'indépendance de leur pays. L'incohérence de ces 'événements' souligne en Inde comme en Algérie les paradoxes inhérents à l'idéologie "humaniste et civilisatrice" des puissances coloniales. Au sein des empires britannique et français, ces

¹¹⁵ Jorgen S. Nielsen, *Muslims in Western Europe*, Edimbourg, Edinburgh University Press, Third Edition, 2004, p. 146-147.

¹¹⁶ Stanley Wolpert, *Jinnah of Pakistan*, op. cit. p. 66.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 64.

violentes répressions laissent donc apparaître l'autodétermination des peuples colonisés non plus comme une possible éventualité mais comme une réalité inéluctable et nécessaire.

Par la suite, en ce qui concerne l'Inde, la mise en application proprement dite du *Government Act of India 1919*, rapproche de plus en plus le pays de son autonomie. La question d'une scission au sein du futur Etat commence même à émerger. En effet, l'on note que « les derniers jours du *British Raj* ont été le point le plus haut d'un double combat, au même moment pour l'indépendance nationale par les Indiens en général, et une revendication personnelle pour les Indiens musulmans... »¹¹⁸ Ainsi, Muhammad Iqbal, président de la All-India Muslim League, dès 1930 énonce son désir de « voir le Punjab, la province frontière du Nord-Ouest, le Sind et le Baluchistan réunis en un seul Etat. Un gouvernement autonome à l'intérieur ou hors de l'Empire britannique, la formation d'un Etat musulman indien du Nord-Ouest m'apparaît être la destinée ultime des Musulmans, du moins du Nord-Ouest de l'Inde »¹¹⁹.

Il semble que la minorité d'Indiens musulmans ait craint d'être absorbée par la majorité hindoue. De cette inquiétude émerge également sur la scène politique et religieuse indienne, la personnalité d'Abû Al-A`lâ Al-Mawdoûdi. Ce dernier prend part au débat animant les différents mouvements d'indépendance, et se montre critique, à la fois à l'encontre du projet d'une démocratie indépendante proposé par les Musulmans soutenant le parti du *Congress* et contre celui de la création d'un Etat pakistanais proposé par la *Muslim League*. Le dernier projet est selon lui le projet d'un Etat musulman plus que le projet d'un Etat islamique à proprement parler¹²⁰. En 1941, Mawdoudi fonde ainsi la Jama'at-i-Islami, un parti politique au sein duquel il prône la création d'un « Etat islamique régi par l'idéologie islamique fondée sur le Coran et la Sunna, et mise en œuvre par

¹¹⁸ Henry Vincent Hodson, *The great divide: Britain-India-Pakistan*, Karachi - New York, éd. Oxford University Press, 1985, p.9.

¹¹⁹ « Muhammad Iqbal's Presidential Address at the Allahabad session of the All-India Muslim League, 29 Decembre 1930 » , in Cyril Henry Philips, *The Evolution of India and Pakistan 1858 to 1947, Select Documents*, Londres, Oxford University Press, 1962, p. 239.

¹²⁰ Jorgen S. Nielsen, *Muslims in Western Europe, op.cit.*, .p. 138.

des personnes fidèles à cette idéologie », et « appelant les Musulmans à se débarrasser de tout ce qui se rapporte au sécularisme, à l'Occident ou à la culture hindoue¹²¹. » Le combat de la communauté musulmane indienne est mené sur deux fronts. Sur le premier, il s'agit d'une lutte pour l'indépendance de l'Inde. Le second front concerne une lutte intra-communautaire visant à préserver l'identité religieuse musulmane.

Ces luttes ont mené à l'indépendance en 1947 non pas d'un pays, mais de deux états : l'Inde et le Pakistan. Ainsi, la Proclamation d'indépendance indienne statue qu' « à partir du quinze août, mille neuf cents quarante sept, deux Dominions indépendants doivent être formés en Inde, connus respectivement en tant qu'Inde et Pakistan¹²² ». Les nombreux débats, menés au sein de la communauté musulmane au sujet de la définition de l' "islamité" à donner à leur futur Etat, allaient davantage s'exprimer « dans ses principes inspirateurs que dans une authentique législation musulmane »¹²³.

La nouvelle d'un état musulman libre et indépendant parvenu à se défaire de l'oppression coloniale arrive en Algérie comme un vent annonciateur et salvateur. Ainsi « dès août 1947, un jamboree algérien saluait le drapeau vert et blanc au croissant islamique du Pakistan¹²⁴... » Ce geste symbolique témoigne de l'impact qu'a pu avoir l'indépendance du Pakistan dans l'histoire et dans l'esprit des Musulmans algériens. Toutefois, à cette époque, la situation en Algérie est encore loin de laisser présager le même dénouement que celui de l'Inde. Le gouvernement français qui ne semble se résoudre à se défaire de l'Algérie tente de "réparer" quelques injustices qui y étaient faites. Ainsi la loi du 20 septembre 1947 portant statut organique de l'Algérie reconnaît entre autres « l'égalité effective [...] entre tous les citoyens » et « l'indépendance du culte musulman dans le cadre

¹²¹ *Ibid.*

¹²² «The Indian Independence Act, 18 July 1947», in Cyril Henry Philips, *The Evolution of India and Pakistan 1858 to 1947, Select Documents*, Londres, Oxford University Press, 1962, p. 407.

¹²³ Felice Dassetto, *La construction de l'islam européen approche socio-anthropologique*, Paris, L'Harmattan, 1996 p. 228.

¹²⁴ Charles-Robert Ageron, « Aux origines de la toussaint 1954 », *op.cit.*, p. 23

de la loi du 9 décembre 1905¹²⁵». Mais les députés musulmans algériens qui pressentent probablement la non-application de la loi par les autorités françaises en Algérie et qui aspirent à une réelle autodétermination du peuple algérien s'opposent à cette loi. En Novembre 1954, lors du lancement des hostilités marquant le début de la guerre d'Algérie, les militants du Front de Libération Nationale proposent des négociations avec le gouvernement français en vue de préparer l'indépendance du pays :

pour prouver notre désir réel de paix, limiter les pertes en vies humaines et les effusions de sang, nous avançons une plate-forme honorable de discussion aux autorités françaises [...]

1) l'ouverture des négociations avec les porte-parole autorisés du peuple algérien sur les bases de la reconnaissance de la souveraineté algérienne une et indivisible ;

2) la création d'un climat de confiance par la libération de tous les détenus politiques, la levée de toutes les mesures d'exception et l'arrêt de toute poursuite contre les forces combattantes ;

3) la reconnaissance de la nationalité algérienne par une déclaration officielle abrogeant les édits, décrets, et lois faisant de l'Algérie une terre française en déni de l'histoire, de la géographie, de la langue, de la religion et des mœurs du peuple algérien.

En contre partie :

1) les intérêts français : culturels et économiques, honnêtement acquis seront respectés ainsi que les personnes et les familles ;

2) tous les Français désirant rester en Algérie auront le choix entre leur nationalité d'origine et seront de ce fait considérés comme étrangers vis-à-vis des lois en vigueur ou opteront pour la nationalité algérienne et, dans ce cas, seront considérés comme tels en droits et en devoirs ;

3) les liens entre la France et l'Algérie seront définis et feront l'objet d'un accord entre les deux puissances sur la base de l'égalité et du respect de chacun¹²⁶.

La question de la reconnaissance de l'identité propre de l'Algérie se trouve en 1954 au cœur des revendications. Malgré l'expression d'un détachement nécessaire de l'Algérie et de la France, les revendications énumérées ci-dessus n'excluent pas et ne remettent pas en question la

¹²⁵ Abdelmadjid Belkherroubi, *La naissance et la reconnaissance de la république algérienne*, Lausanne, imprimerie Pont Frères, 1971, p. 34.

¹²⁶ « Proclamation du Front de Libération National », 1^{er} Novembre 1954, in Mohammed Harbi, *Les archives de la révolution algérienne*, Paris, Éditions Jeune Afrique, 1981, p. 101-103

cohabitation entre Algériens et Français dans le pays. Ces négociations vont connaître une virulente opposition de la part de Français ayant jusqu'alors évolué dans un système de « caste » à la française pour reprendre le terme employé pour les désigner dans la « Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie » ou le manifeste des « 121 » signé par des intellectuels français favorables à l'indépendance de l'Algérie¹²⁷. La minorité de Français opposée aux négociations quant à elle n'entendait « alors faire aucune concession à ces Musulmans vaincus qui osaient relever la tête »¹²⁸.

Il s'ensuit une terrible escalade de la violence et les massacres que l'on sait dans le Constantinois algérien en 1955. Bien qu'ils aient perdu de leur influence politique après la mort d'Abdelhamid Ben Badis en 1940, les oulémas qui s'étaient progressivement rangés du côté du Front de Libération Nationale dans la guerre d'indépendance, prennent la parole afin de dénoncer les dérives du colonialisme. Ainsi Larbi Tebessi et Ahmed Tewkfi El Madani déclarent au nom de l'association des oulémas :

en sa qualité de membre vivant et agissant du corps de la communauté algérienne, [...] elle ne peut se taire devant la gravité des événements actuels, et les horreurs, les infâmes atrocités les accompagnant, de même qu'elle ne peut rester indifférente à tout ce qui concerne ce pays et son avenir; par suite proclame en toute objectivité que l'ordre colonialiste est le seul responsable des malheurs dévorant ce pays depuis 1830 ; [...] Proteste avec une véhémence indignée contre les ignobles atrocités et les actes de barbarie qui sévissent dans toute l'Algérie, sous prétexte de réprimer la révolte ; [...] Elle indique solennellement avec l'espoir d'être écoutée par les milieux responsables de Paris - et par le monde entier, qu'il n'est pas possible de résoudre d'une façon définitive et pacifique, l'affaire algérienne, autrement qu'en reconnaissant solennellement et sans détour : la libre existence de la nation algérienne, ainsi que sa personnalité spécifique, son gouvernement national, son assemblée législative souveraine et ceci dans le respect des intérêts de tous et la conservation des droits de chacun»¹²⁹.

¹²⁷ «Texte du manifeste des 121 publié dans *Vérité Liberté*, septembre-octobre 1960 » in Benjamin Stora *La France en Guerre d'Algérie*, Paris, édition Musée d'histoire contemporaine Bibliothèque de Documentation Internationale contemporaine (BDIC), 1992 p. 108.

¹²⁸ Charles-Robert Ageron, « Aux origines de la toussaint 1954 », *op.cit.*, p. 21.

¹²⁹ Larbi Tebessi et Ahmed Tewfik El Madani « Manifeste de l'association des oulémas », 7 janvier 1956, in Mohammed Harbi, *Les archives de la révolution algérienne*, Paris, Éditions Jeune Afrique, 1981, p. 109.

Cette déclaration des dirigeants de l'association des oulémas sort ici de son contexte national pour prendre une dimension internationale. Les oulémas souhaitent ainsi que la question algérienne ne soit plus considérée comme le problème des seuls Algériens et qu'elle ait une résonance au niveau mondial. Les Oulémas soulignent que la question algérienne ne peut trouver de solution que dans la reconnaissance d'une Algérie libre d'exister en tant que nation avec une « personnalité spécifique ».

Alors qu'Indiens musulmans et Pakistanais connaissent une décennie de vie en tant que citoyens libres et indépendants, leurs coreligionnaires continuent de vivre une terrible escalade de la violence. En 1958, le Général De Gaulle débarque sur le territoire algérien. Il prononce à Alger son fameux : « je vous ai compris ». Mais la « paix des braves » qu'il propose aux militants du FLN leur demandant « de retourner sans humiliation, à leur famille et à leur travail! » révèle qu'il n'a toutefois pas réellement estimé l'ampleur de la situation¹³⁰. Deux mois plus tard, le conflit s'étend jusqu'en métropole par une série d'attentats, orchestré par les membres du FLN présents sur place¹³¹. Il faudra attendre l'automne 1959 pour que le Général de Gaulle pose finalement la question de l'autodétermination de l'Algérie en déclarant « je considère comme nécessaire que ce recours à l'autodétermination soit, dès aujourd'hui, proclamé¹³² ». L'idée d'une Algérie autonome fait non sans peine son chemin et le 8 janvier 1961, les Français approuvent finalement par référendum l'autodétermination du peuple algérien¹³³.

Toutefois en réaction à cela, les jours qui suivent, l'Organisation Armée Secrète (OAS) est créée¹³⁴. Cette organisation composée principalement d'Européens algériens opposés à l'indépendance de l'Algérie

¹³⁰ Cité in Jean-Jacques Becker, « La solution De Gaulle », in Laurent Gervereau, Jean-Pierre Rioux et Benjamin Stora, *La France en Guerre d'Algérie*, Paris, édition Musée d'histoire contemporaine Bibliothèque de Documentation Internationale contemporaine (BDIC), 1992, p. 138.

¹³¹ Linda Amiri, « La répression policière en France vue par les archives » in Mohammed Harbi et Benjamin Stora, *La Guerre d'Algérie, la fin de l'amnésie 1954-2004*, Paris, éd. Robert Laffont, 2004, p. 404.

¹³² Cité in Jean-Jacques Becker « La solution De Gaulle », *op. cit.*, p.140.

¹³³ Tramor Quemeneur, « “La discipline jusque dans l'indiscipline” la désobéissance de militaire français en faveur de l'Algérie française. » in Mohammed Harbi et Benjamin Stora, *La Guerre d'Algérie, la fin de l'amnésie 1954-2004*, Paris, éd. Robert Laffont, 2004, p. 173.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 178.

va être à l'origine de nombreux attentats en Algérie et sur le sol français. La police dirigée par Maurice Papon continue quant à elle sa politique de répression à l'égard des Algériens de Paris et des alentours en instaurant le 5 octobre 1961 un couvre-feu. Le 17 octobre 1961, une manifestation pacifique à laquelle participent hommes, femmes et enfants est organisée pour dénoncer cette pratique. La police qui se rend sur les lieux « charge à plusieurs reprises [...] Le bilan de cette nuit d'horreur est de trente et un disparus et d'une centaine de morts. » On souligne à propos de ce massacre qu'il « n'est que l'aboutissement de la stratégie adoptée par le ministère de l'Intérieur à partir de 1958, elle a marginalisé les immigrés algériens, les rendant coupables d'avoir permis la défaite de l'Algérie française¹³⁵. » La marche vers l'indépendance continue malgré tout son cours et en mars 1962 les accords d'Evian instituent un cessez-le-feu. Le 1 juillet 1962, le peuple algérien se prononce à son tour massivement en faveur de l'autodétermination. Deux jours plus tard, le Général de Gaulle reconnaît officiellement l'indépendance de l'Algérie en déclarant : « La France a pris acte des résultats du scrutin d'autodétermination du 1^{er} juillet 1962 et la mise en vigueur des déclarations du 19 mars 1962. Elle a reconnu l'indépendance de l'Algérie¹³⁶. » Une longue et terrible guerre a donc été nécessaire pour résoudre la question algérienne. Après le Maroc et la Tunisie en 1956 et 1957, c'est donc au tour de l'Algérie de connaître l'indépendance.

Enfin, après près d'un siècle et demi d'une suprématie française en Algérie et de deux siècles d'une prédominance britannique en Inde, les deux grandes puissances perdent donc officiellement toute autorité sur ce qui a constitué trois départements pour l'un et le « joyau de la couronne » pour l'autre. La France perd une partie de son pays et la Grande-Bretagne une partie de son empire. Toutefois, la mise en place du *Commonwealth* britannique avec l'Inde et le Pakistan, ainsi que les Accords d'Evian entre la

¹³⁵ Amiri Linda, « La répression policière en France vue par les archives », *op.cit.*, p. 415-416.

¹³⁶ « Lettre du président de la république française au Président de l'exécutif provisoire de l'Etat algérien », présenté en document annexe in Abderrahmane Farès, *La cruelle vérité, l'Algérie de 1945 à l'indépendance*, Paris, éd. Plon, 1982, p. 226.

France et l'Algérie permettent de conserver des liens privilégiés avec ces jeunes états qui émergent alors. Ils assurent également aux citoyens indiens, pakistanais et algériens de jouir d'une libre circulation entre ces pays. Ces nouvelles formes de partenariat favorisent donc tout naturellement une certaine émigration en direction de l'Europe que nous allons aborder dans la prochaine section de ce chapitre.

Section 2 : Établissement de communautés musulmanes européennes

Dans cette section, nous traiterons de l'établissement et du développement des communautés musulmanes en métropole dans l'hexagone et au sein des Iles Britanniques. Ainsi nous aborderons dans un premier temps la question des pionniers de ces communautés. Puis nous verrons dans quel contexte s'est effectuée une deuxième vague d'immigration en provenance de pays à majorité musulmane. Enfin nous analyserons le processus de sédentarisation et d'élargissement de ces communautés musulmanes européennes.

§1. Les pionniers

Dans ce paragraphe, nous aborderons la question des pionniers des communautés musulmanes en France et en Grande-Bretagne. Qui étaient-ils ? Dans quelles conditions s'est faite leur arrivée au cœur de leurs empires respectifs ? Que représentaient-ils ? Pour tenter de répondre à ces interrogations, nous verrons dans un premier temps la question des enjeux de pouvoir intrinsèques à leur arrivée en métropole. Puis dans un deuxième temps, nous traiterons des enjeux économiques sous-jacents à ces groupes de population.

La présence de Musulmans en Europe n'est pas un phénomène récent. La construction des communautés musulmanes, en France et en Grande-Bretagne est un processus long et complexe qui commence essentiellement à l'époque des grands Empires. C'est en cette même époque que les premiers immigrés en provenance des colonies débarquent sur les côtes françaises et britanniques. Ainsi, l'historien On mentionne par exemple qu'au retour de la campagne d'Égypte, l'empereur Napoléon « avait pris à son service un *mameluk* garde du corps, un certain Roustan, qui passait la nuit en travers de sa porte¹³⁷ ». Outre l'aspect symbolique du pouvoir français dans le monde que représente ce *mamluk*, l'on remarque que sa présence au service

¹³⁷ Pierre Miquel, *Les oubliés de l'histoire*, Paris, Nathan, 1978, p. 276.

de l'empereur semble aussi vouloir signifier la confiance que ce dernier peut lui porter.

Cette confiance à l'égard du sujet musulman trouve son écho de l'autre côté de la Manche, lorsque les colons anglais retournent s'installer en métropole, accompagnés de nourrices indiennes, appelées *Ayahs*¹³⁸. Ces dernières ont pour mission de prendre en charge l'éducation des enfants de colons et ce, dès leur plus jeune âge. Ces *Ayahs* se trouvent alors, de manière informelle, au fondement de l'organisation familiale de la haute-bourgeoisie anglaise.

L'arrivée de ces immigrants au cœur de l'occident a été l'objet de curiosités et de convoitises au sein des hautes sociétés française et britannique où l'on voit désormais se développer un certain engouement pour ces langues et cultures venues d'ailleurs. Le nombre de britanniques faisant appel à des *Munshis* (grands professeurs indiens), n'a ainsi cessé de croître et la reine Victoria est l'une des plus illustres personnalités à leur manifester autant d'intérêt : à titre d'exemple, Abdul- Karim, pour avoir eu le privilège d'avoir été le favori de la reine, est resté le plus célèbre professeur indien dans l'histoire indo-britannique. Il est même promu au rang de « secrétaire indien de la reine, et compagnon de l'ordre de l'empire indien »¹³⁹. Abdul Karim gagne ainsi l'estime de la plus haute autorité de l'empire, ce qui ne manque pas d'exaspérer certains membres de la cour qui, très vite après la mort de la reine, prennent les dispositions nécessaires afin de le renvoyer en Inde. On décrit cet événement comme « une autre illustration des relations de race et de classe de l'impérialisme à l'époque victorienne consistant à garder les « indigènes » et les classes inférieures [...] à leur place¹⁴⁰ ».

A la même époque, Paris accueille de grandes figures intellectuelles et religieuses musulmanes. Parmi elles, deux grandes figures du réformisme musulman Djamaleddine Afghani (1837-1897) et Mohamed Abdou (1849-1905). Durant leur séjour dans la capitale, les deux hommes font paraître la

¹³⁸ Rozina Visram, *Ayahs, Lascars, and Princes: Indians in Britain, 1700-1947*, Londres, éd. Pluto Press, 1986, p. 25.

¹³⁹ *Ibid.*, p.31.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.33.

revue *Al Orwa al Outhqa* (le *Lien indissoluble*). Le séjour de ces grandes figures en Europe est à remettre dans un contexte de rivalité toujours plus grandissante entre l'empire français et l'empire britannique. On souligne ainsi qu' :

En facilitant l'accueil d'Afghani et d'Abdou, la diplomatie française cherchait sans doute à indisposer les Britanniques qui leur reprochaient d'avoir trempé dans l'insurrection menée par Orabi en 1881. Afghani était la bête noire de la diplomatie de Londres qui s'inquiétait des appels à l'union des peuples musulmans lancés par un si bon connaisseur des dessous de sa politique impériale¹⁴¹.

D'un côté de la Manche comme de l'autre, les membres de l'école philosophique positiviste, au sein de laquelle le turc de confession musulmane Ahmed Riza occupe alors une place importante, soutiennent cette rébellion contre l'autorité britannique menée par Orabi Pacha en Egypte¹⁴². Ces anticolonialistes contribuent ainsi à fissurer la dynamique coloniale selon laquelle les autorités impériales faisaient du sujet musulman tantôt un sujet de confiance, tantôt un sujet de méfiance, mais toujours un sujet de concurrence entre les différents partis représentant le pouvoir.

Sake Deen Mohamed, cet indien musulman venu s'établir en Grande-Bretagne au dix-neuvième siècle, a rencontré le succès en ouvrant son premier établissement de bain à vapeur à Brighton. Grâce à son apport novateur et à sa grande popularité, Mohamed est devenu l'un des premiers musulmans à faire fortune en Grande-Bretagne. Le roi George IV le désigne lui-même «shampouineur personnel»¹⁴³. L'exemple de ce *self-made man* illustre le sens des affaires et l'esprit d'entreprise qui ont été des valeurs ajoutées à l'histoire de la communauté musulmane en Grande-Bretagne.

¹⁴¹ Sadek Sellam, *La France et ses musulmans, op.cit.*, p. 23.

Pour des informations complémentaires sur les penseurs musulmans ayant séjourné en France, voir également Mouloud AOUIEUR « Les penseurs musulmans en France au 20^e siècle », intervention à l'Institut de théologie de la Grande Mosquée de Paris, le 30 mars 2002 : <http://algerienetwork.com/algerie/les-penseurs-musulmans-en-france-au-20e-siecle/> (consulté le 10 mai 2012).

¹⁴² Sadek Sellam, *La France et ses musulmans, op.cit.*, p. 31.

¹⁴³ Conférence du Professeur Humayun Ansari « The muslim presence in Britain: making a positive contribution », intervention à East London Mosque & London Muslim Centre, le 9 April 2003 : http://www.islamawareness.net/Europe/UK/Muslim_Presence_Britain.pdf (consulté le 3 juin 2012)

Parmi les premiers immigrants musulmans en France et en Grande-Bretagne, il est également à noter la présence d'un certain nombre de marins qui embarquent, de gré ou de force, sur les grands navires marchands européens. En effet, très tôt dans l'histoire de France, l'on fait état de la présence d'« esclaves musulmans qui servent sur les galères royales ». Vers la fin du dix-septième siècle, ils sont ainsi « plus de 1250 esclaves musulmans [...] immatriculés dans le royaume¹⁴⁴ ».

A bord des navires britanniques, sont engagés des *lascars*, « de l'urdu *lashkar* ou *lashkari*, qui à l'origine désigne un « corps d'indigène indien armé » mais qui est par la suite également utilisé afin de se référer aux marins¹⁴⁵ ». Ces derniers sont, dans un premier temps, recrutés en petit nombre, à l'instar de ce que préconisent certaines législations telles que le *Navigation Act* de 1660. Ce dernier prévoit que les trois quarts de l'équipage doit être composé de marins anglais. Un changement apparaît au moment où les guerres napoléoniennes éclatent ; la législation en vigueur est revisitée afin de combler le manque de main d'œuvre provoqué par la mobilisation des marins britanniques dans la Royal Navy. Comparés à ces derniers, les lascars offrent l'avantage d'une main d'œuvre extrêmement bon marché¹⁴⁶. L'important bénéfice économique que cela représente n'échappe bien évidemment pas aux grands propriétaires de navires marchands. De cette façon, le nombre de lascars présents en Grande-Bretagne est passé de 224 hommes en 1803 à 1336 en 1813. Et du début à la fin des hostilités franco-britanniques, le nombre de lascars évalué en Grande-Bretagne s'est vu multiplié par six¹⁴⁷. En 1877, l'on compte 8 079 *lascars* de confession musulmane et 700 autres *lascars* de confession hindoue, bouddhiste et chrétienne. La majorité musulmane venant d'Inde, mais également d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient¹⁴⁸. A ce propos, l'on signale également la

¹⁴⁴ Géraud Poumarède, « Négociants, voyageurs ou captifs musulmans », in Mohamed Arkoun, *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen-âge à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 398.

¹⁴⁵ *The Concise Oxford Dictionary of Current English*, Oxford, The Clarendon Press, 1982, p.565.

¹⁴⁶ Rozina Visram, *Ayahs, Lascars, and Princes*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁴⁷ Rozina Visram, *Asians in Britain 400 years of History*, Londres, Pluto Press, 2002, p. 16.

¹⁴⁸ Chiffres donnés par le *London City Mission Magazine (LCMM)* en 1877, rapportés dans une note de bas de page par Diane Robinson-Dunn, « Lascar Sailors and English Converts:

présence d'un « groupe d'Arabes » dans le pays¹⁴⁹. Un grand nombre d'entre eux, d'origine Yéménite, est recruté dans la marine marchande après la construction du canal de Suez en 1869. Or ce groupe constitue ainsi l'une des plus anciennes communautés musulmanes d'établissement permanent en Grande-Bretagne¹⁵⁰. Le développement du commerce au dix-septième siècle et les guerres franco-britanniques au dix-neuvième siècle ont donc entraîné, de manière indirecte, un élargissement de leurs communautés musulmanes respectives.

En Grande-Bretagne, une fois établis dans le pays, le sort de ces *lascars* coupés de leurs familles, dépend alors complètement des propriétaires des navires. Lors d'une inspection, un comité d'enquête parlementaire a constaté que tous ces marins dormaient à même le sol, entassés dans une seule pièce, sans cheminée et sans séparation prévue pour les personnes malades¹⁵¹. Des témoignages ont également révélé une certaine forme de harcèlement moral dont ces marins ont été victimes pour cause de leur foi. Ainsi, nous y lisons que certains musulmans ont été forcés à manger du porc et que certains propriétaires s'employaient à les humilier en leur mettant « une queue de cochon dans la bouche » ainsi que « des entrailles de cochons autour du cou »¹⁵². D'où les nombreuses fuites de marins pour se soustraire à l'autorité de leurs patrons¹⁵³. Un certain nombre d'entre eux trouvent refuge dans le « Strangers' Home for Asiatics, Africans and South Sea Islanders » ouvert à Londres en 1857¹⁵⁴.

L'histoire de ces marins musulmans ressemble à celle des travailleurs coloniaux algériens du début du vingtième siècle, venus travailler « comme manœuvres sur les chantiers de construction, dans les mines, dans les ports

The Imperial Port and Islam in late 19th-Century England », intervention au colloque *Seascapes, Littoral Cultures, and Trans-Oceanic Exchanges*, Library of Congress, Washington D.C., 12-15 février, 2003: <http://www.historycooperative.org/proceedings/seascapes/dunn.html> (consulté le 14 Juin 2012)

¹⁴⁹ Rozina Visram, *Ayahs, Lascars, and Princes* op. cit., p. 53.

¹⁵⁰ Philip Lewis, *Islamic Britain: Religion, Politics, and Identity among British Muslims*: Bradford in the 1990s, Londres, éd. I.B. Tauris, 2002, p. 11.

¹⁵¹ Rozina Visram, *Ayahs, Lascars, and Princes*, op. cit., p. 44.

¹⁵² *Ibid.*, p. 35.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Diane Robinson-Dunn, « Lascar Sailors and English Converts », op.cit..

et les huileries du midi »¹⁵⁵. Aussi, « en 1912, la moitié des 4000 à 5000 Algériens travaillent dans les huileries et les industries liées à cette activité autour de Marseille. Le reste d'entre eux est dispersé à travers les usines et les mines dans l'Est et le Nord du pays »¹⁵⁶. Selon l'article 1 de l'Instruction ministérielle du 14 septembre 1916 fixant les conditions de travail, ces travailleurs sont « embauchés, volontairement ou par voie de réquisition, pour une durée d'une année¹⁵⁷ ». C'est ainsi que pendant la première guerre mondiale, de nombreux algériens sont venus, à leur tour, travailler en métropole. Des stratégies d'intimidation sont aussi rapportées concernant des Algériens qui sont victimes « d'abus et de vexations [...] à leur embarquement à Marseille de la part de certains gradés¹⁵⁸ ».

Ces ouvriers sont, selon le code du travail en vigueur « tenus de travailler dans l'établissement qui leur serait désigné ». Ils n'ont ainsi eu aucun choix à prendre sur le métier qu'ils sont venus exercer en métropole. En cas de refus de suivre les instructions données, des sanctions telles que l'« exclusion temporaire (entraînant la privation de salaire) pendant une période pouvant atteindre 15 jours, avec isolement dans un local spécial » sont prévues¹⁵⁹. Ces conditions de travail viennent expliquer que dans son rapport sur « l'état d'esprit des travailleurs coloniaux » de retour en Algérie, l'administrateur de la commune mixte de Mizrana écrit, en 1919 à Monsieur le Préfet d'Alger, à propos des travailleurs Kabyles :

Ils appartiennent à cette catégorie de gens qui ne songeaient qu'à revenir dans leurs pays d'origine et qui ont employé tous les moyens pour y réussir [...] A de

¹⁵⁵ Gérard Noiriel, "L'immigration algérienne en France", Texte extrait des actes du colloque « journées de Larrazet » porté sur le thème « La France et l'Algérie, l'histoire et l'avenir en partage », organisé le 10 et 11 novembre 2006 par la Maison de la Culture du Lazaret : <http://www.ldh-toulon.net/spip.php?article2734> (consulté le 6 Mai 2009)

¹⁵⁶ Jorgen S. Nielsen, *Towards a European Islam*, Londres, Macmillan, 1999, p. 6.

¹⁵⁷ Centre des Archives d'Outre-Mer (CAOM), Article premier de l'Instruction ministérielle du 14 septembre 1916 fixant les conditions de travail figurant p. 6 du carnet d'Identité d'un travailleurs nord Africains, n° d'inscription: 84187 au dépôt des travailleurs coloniaux à Marseille, délivré par le cabinet de rassemblement des ouvriers indigènes d'usines.

¹⁵⁸ Centre des Archives d'Outre-Mer (CAOM), "Enquête sur l'état d'esprit des travailleurs coloniaux à leur retour de métropole n° 2390", L'administrateur de la commune d'Azeffoun à Monsieur le Préfet (affaires indigènes) d'Alger, le 12 août 1919.

¹⁵⁹ Centre des Archives d'Outre-Mer (CAOM), Article 13 de l'Instruction ministérielle du 14 septembre 1916 fixant les conditions de travail figurant p. 8 du carnet d'Identité d'un travailleurs nord Africains, n° d'inscription: 84187, au dépôt des travailleurs coloniaux à Marseille délivré par le cabinet de rassemblement des ouvriers indigènes d'usines.

rare exceptions près, les indigènes qui se rendent en France y voient, je le répète, qu'un moyen de gagner des sommes importantes pour eux, à l'aide desquelles, ils peuvent [...] acheter des animaux et des champs, améliorer en un mot leur situation¹⁶⁰.

Pour ces premiers immigrants, leur séjour en métropole, décrété et envisagé comme temporaire, ne semble donc *a priori* trouver de sens qu'au niveau économique. L'état d'esprit dans lequel se trouvent ces ouvriers vient ainsi refléter certaines clauses de leur contrat de travail qui stipulait par exemple que « pendant toute la durée de la guerre, tout ouvrier ayant terminé son engagement et ne le renouvelant pas, est obligatoirement rapatrié ; il ne peut rester en France sous aucun prétexte¹⁶¹».

Au Royaume-Uni, cette même réticence exprimée de la part des autorités, de voir ces travailleurs s'établir en métropole, peut être illustrée par l'histoire de Jan Mohamed qui, bien qu'ayant présenté des documents faisant de lui un sujet officiellement britannique, s'est vu refuser le droit de s'établir et de travailler légalement et librement dans le pays¹⁶².

En France, Le service de l'organisation des travailleurs coloniaux, estime toutefois à :

environ 4000 le nombre de ceux qui, ayant éludé l'obligation de rapatriement, à l'expiration de leur contrat, ou ayant rompu volontairement ce dernier, ont disparu sans qu'il ait été possible de retrouver leurs traces. [...] soit que beaucoup de ces délinquants soient retournés par leurs propres moyens en Algérie, soit que les recherches effectuées par les agents du Ministère de l'Intérieur aient été insuffisantes¹⁶³.

¹⁶⁰ Centre des Archives d'Outre-Mer (CAOM), "Enquête sur l'état d'esprit des travailleurs coloniaux à leur retour de métropole n° 3184", l'administrateur de la commune mixte de Mizrana à Monsieur le Préfet (affaires indigènes) d'Alger, Tigzirt, le 18 août 1919.

¹⁶¹ Centre des Archives d'Outre-Mer (CAOM), Article 11 de l'Instruction ministérielle du 14 septembre 1916 fixant les conditions de travail figurant p. 8 du carnet d'Identité d'un travailleurs nord Africains, n° d'inscription : 84187 au dépôt des travailleurs coloniaux à Marseille délivré par le cabinet de rassemblement des ouvriers indigènes d'usines.

¹⁶² Rozina Visram, *Asians in Britain 400 years of History*, *op. cit.*, p.208.

¹⁶³ Centre des Archives d'Outre-Mer (CAOM), Service de l'organisation des travailleurs coloniaux en France, N14725-5/S, le Ministre de la guerre à Monsieur le gouverneur général de l'Algérie, Paris, le 28 Juin 1920.

Bien qu'il soit assez difficile de savoir ce que sont réellement devenus ces travailleurs algériens, l'on peut penser, comme le souligne le rapport, que ceux qui se trouvaient non loin des côtes ont pu regagner leur pays d'origine avant le terme de leur mission. Mais certaines sources laissent également supposer que d'autres parmi eux ont trouvé « réconfort » auprès de femmes françaises et ont choisi de rester en France¹⁶⁴. Ces immigrés, français de seconde zone se trouvent de ce fait qualifiés de « délinquants », coupables d'avoir eu le mal ou l'amour du pays.

Dans toute étude portant sur les pionniers musulmans, il est important de souligner la présence de personnalités françaises, britanniques et originaires d'autres régions européennes au sommet de ce que nous appelons "l'arbre généalogique musulman européen". Les premiers musulmans de France ou de Grande-Bretagne ne sont pas, contrairement à ce que nous pourrions penser, exclusivement d'origine arabe ou sud-asiatiques. Des européens d'ascendance musulmane ou convertis à l'islam ont joué un rôle important, aussi bien en Grande-Bretagne, en France que dans le reste de l'Europe. Par exemple, en Grande-Bretagne, au XIXe siècle, mentionnons la personnalité d'Abdullah William Quilliam (1856-1932), converti à l'islam après avoir visité le Maroc. Il voyage au Maroc et au sein de l'empire Ottoman ; empire pour lequel il témoigne d'ailleurs d'une loyauté certaine¹⁶⁵. William Quilliam occupe un rôle d'envergure pour les musulmans britanniques d'abord, mais aussi pour la société britannique dans sa globalité, puisqu'il fonde l'une des premières mosquées de Grande-Bretagne et s'emploie à promouvoir une meilleure connaissance de l'islam dans le pays à travers la revue *The Crescent*¹⁶⁶. C'est aussi à lui que l'on doit la création d'un *Muslim College*, et d'autres actions sociales comme la fondation de l'orphelinat la *Medina Home*¹⁶⁷. William Abdullah Quilliam a

¹⁶⁴ Centre des Archives d'Outre-Mer (CAOM), "Enquête sur l'état d'esprit des travailleurs coloniaux à leur retour de métropole", l'administrateur de la commune mixte du Djurdjura à Mr le Prefet (affaires indigènes) d'Alger, Michelet, le 18 aout 1919.

¹⁶⁵ Jorgen S. Nielsen, *Towards a European Islam*, op.cit.,p. 4.

¹⁶⁶ Stefano Allievi, *Nouveaux protagonistes de l'Islam européen : naissance d'une culture euro-islamique : le rôle des convertis*, Florence, coll. *EUI Working papers*, RSC n° 2000 /18, 2000, p. 14.

¹⁶⁷ Muslim Council of Britain (MCB)« Sheikh Abdullah Quilliam », 10 Juillet 2003: http://www.mcb.org.uk/features/features.php?ann_id=139 (consulté le 15 mars 2009)

ainsi mené ses actions selon le principe que : « l'islam avait une place dans la société anglaise et qu'il pouvait même l'améliorer¹⁶⁸». L'islam se présente alors en tant que force de proposition au sein de sa société d'accueil.

En France, au début du vingtième siècle, des personnalités ont de manière similaire marqué l'histoire sociale et politique relative à la présence musulmane. L'on peut ainsi mentionner le Dr. Philippe Grenier (1865-1944), converti à l'Islam en 1894 après avoir visité l'Algérie. Il est le premier musulman français à entrer au Parlement et à se présenter à l'Assemblée Nationale vêtu de vêtements traditionnellement portés par les musulmans nord-Africains¹⁶⁹. Il entreprend une mission sociale et politique emprunte d'un certain militantisme. Il œuvre par ailleurs pour la cause des pauvres qu'il soigne gratuitement, et manifeste son engagement dans les actions de lutte contre les inégalités sociales, notamment celles concernant les autochtones de l'Algérie française¹⁷⁰.

A la même époque, mentionnons également, au sommet de cet "arbre généalogique musulman européen", Christian Abdelhaq Cherfils. Ce dernier préside, à la suite de l'Égyptien Mahmoud Salem, l'association la Fraternité Musulmane créé en 1907. *La Revue du monde musulman* rapporte à propos de cette dernière que « ses membres appartiennent à toutes les classes de la société, représentants des différentes nationalités : Persans, Ottomans, Russes, Algériens, Tunisiens, etc. [...] Elle faisait venir récemment de Londres des musulmans des Indes en vue de se documenter sur l'islamisme dans les possessions britanniques d'Asie¹⁷¹ ». Cette association cosmopolite, avait donc pour vocation de réunir des intellectuels musulmans venus de toute l'Europe et de se tenir informé des dynamiques en cours dans le

¹⁶⁸ Diane Robinson-Dunn, «Lascar Sailors and English Converts...», *op.cit.*.

¹⁶⁹ Sadek Sellam, *La France et ses musulmans*, *op. cit.*, p. 48-49.

Voir également, Michel Renard, « Séjour musulmans et rencontres avec l'islam », in Mohamed Arkoun, *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen-Age à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 585.

¹⁷⁰Jean Jolly, « Philippe Grenier », extrait du *Dictionnaire des parlementaires français de 1889 à 1940*, : http://www.assemblee-nationale.fr/sycomore/fiche.asp?num_dept=3573 (consulté le 6 mai 2010)

Amara Bamba,« Docteur Philippe Grenier, premier député musulman de France » : 6 décembre 2005, http://www.saphirnews.com/Docteur-Philippe-Grenier_a1740.html (consulté le 6 mai 2010)

¹⁷¹Cité in Sadek Sellam, *La France et ses musulmans op. cit.*, p. 57.

monde musulman. Christian Abdelhaq Cherfils a également été membre du Comité de direction à l'origine du projet de l'Institut musulman comprenant la Mosquée de Paris qui sera inaugurée en 1926¹⁷².

Dans cette même démarche intellectuelle de reconnaissance et de connaissance de l'islam en France et dans le reste de l'Europe, figure d'autres musulmans européens tel qu'Haidar Bammate emprunt d'idées réformistes, installé à Paris au début du 20ème siècle, après s'être levé contre les armées Russes et avoir proclamé l'indépendance de la République du Caucase du Nord en mai 1918. On rapporte qu'« après avoir continué la résistance en Georgie, Bammate s'installe en 1921 à Paris d'où il essayait d'éviter l'oubli définitif à cette résistance militaire doublée d'un projet étatique. Il s'est employé à sensibiliser les opinions occidentales au sort des musulmans du Caucase, et à prévenir l'érosion de la mémoire»¹⁷³. Une mémoire témoignant de l'histoire des musulmans européens. Cette volonté d'inscrire l'islam et les musulmans dans l'histoire, la mémoire et la conscience européenne, semble à cette époque venir faire échos au Congrès des musulmans d'Europe organisé à Genève en 1935 à l'initiative de Mahmoud Salem et de l'Emir Chékib Arslane¹⁷⁴. Pour en revenir à Haidar Bammate, ce dernier ainsi que son fils Nedjmedine joueront également un rôle important au sein des premiers établissements culturels et religieux musulmans aux origines cosmopolites fondé en France tels que le « Centre Culturel Islamique ouvert en 1952 par un groupe d'intellectuels musulmans dont l'Indien Muhammad Hamidullah, l'Algérien Malek Bennabi, les Syriens Osman Yahya et Khaldoun Kinany, l'Iranien Ali Mazahery, la Française musulmane Eva de Vitray Meyerovitch, etc¹⁷⁵.»

Parmi les Européens de confession musulmane ayant joué un grand rôle à la fois social et spirituel, il nous faut également mentionner René Guénon. Nedjmedine Bammate, qui était son ami et élève, le qualifie avec

¹⁷² *Ibid.*, p. 264.

¹⁷³ Sadek Sellam, Préface à la réédition de *Visages de l'Islam* d'Haidar Bammate, document en cours d'édition.

¹⁷⁴ Sadek Sellam, *La France et ses musulmans op. cit.*, p. 64.

¹⁷⁵ Sadek Sellam, Préface à la réédition de *Visages de l'Islam, op.cit.*

révérence de « diaphane »¹⁷⁶. En 1912, René Guénon décide d'emprunter la voie du soufisme et de s'affilier à la tariqa Shâdhiliyya. On rapporte à son propos que :

René Guénon est le principal artisan de la pénétration du soufisme en France au XXe siècle. [...] Son œuvre ainsi que la correspondance qu'il a entretenue avec beaucoup de "chercheurs de vérité", a déterminé l'entrée dans la Voie de nombreux Français. [...] Son œuvre formule à l'intention du public européen la doctrine de la « Tradition primordiale », d'où émanent toutes les religions historiques, et la dégénérescence de la modernité occidentale. Le « cheikh 'Abd al-Wâhid Yahia », tel qu'il est connu en milieu musulman, établi au Caire en 1930 et décédé en 1951, continue d'exercer une influence singulière en Occident et dans quelques cercles en terre d'islam¹⁷⁷.

De nombreux Européens se convertissent ainsi à l'islam après avoir étudié sa pensée, et jouent à leur tour un rôle important dans la diffusion et la compréhension de l'islam et du soufisme en Occident. Parmi eux, nous pouvons encore citer l'intellectuel anglais Martin Lings, mais également l'artiste et poète suisse Frithjof Schuon, devenu la figure majeure du courant « traditionaliste » du soufisme occidental inspiré par Guénon¹⁷⁸. Chacune de ces personnalités européennes de confession musulmane a contribué à donner une nouvelle visibilité à une communauté cosmopolite qui, de fait, se définissait à la fois comme musulmane et occidentale.

En somme, *Ayahs*, *Munshis*, *Lascars*, intellectuels immigrés, travailleurs coloniaux, et Européens musulmans de par leur 'naissance' ou convertis à l'islam, figurent parmi les pionniers des communautés musulmanes d'Europe. La présence de ces musulmans semble symboliser à la fois le rayonnement, mais aussi le démantèlement progressif des grands empires dans le monde. Ils viennent également, tour à tour, apporter un nouveau souffle culturel, intellectuel, spirituel et économique à l'Europe. Ces

¹⁷⁶ Marie-Hélène Dassa, « René Guénon : Abdelwahid Yahia », 22 janvier 2010 : <http://oumma.com/Rene-Guenon-Abd-el-wahid-yahia> (consulté le 6 mai 2012)

¹⁷⁷ Eric Geoffroy, « Le Soufisme et la France », 30 août 2012 : <http://oumma.com/13915/soufisme-france-12> (consulté le 10 juin 2012)

¹⁷⁸ *Ibid.*

musulmans arrivent tout d'abord en petit nombre dans les métropoles mais par la suite, les impératifs de la Seconde Guerre mondiale, le manque de main d'œuvre croissant et les indépendances successives des colonies, vont constituer des éléments déterminants dans l'élargissement de ces communautés. C'est ce dont nous traiterons dans le paragraphe suivant.

§2. La deuxième vague d'immigration

Ce paragraphe traitera du thème de la deuxième vague d'immigration. Dans un premier temps, nous verrons les origines juridiques et économiques de cette émigration. Puis, dans un deuxième temps, nous aborderons la question du rêve européen et d'une solidarité transnationale alors entretenus par ces immigrés.

En Europe, les deux guerres mondiales marquent considérablement la première moitié du vingtième siècle. Lors de ces deux guerres, la Grande-Bretagne et la France jouent un rôle important dans le rétablissement de la paix dans le monde. De nombreux Indiens et Africains combattent du côté des alliés, au sein des armées britannique et française. Parmi ces soldats, un grand nombre viennent des régions à majorité musulmane d'Inde, d'Afrique du Nord et du Sénégal.¹⁷⁹

Le rôle majeur que ces soldats musulmans viennent jouer au sein des armées européennes vient augmenter leur désir de voir leurs pays respectifs accéder à l'indépendance. La Seconde Guerre mondiale marque ainsi un grand changement dans l'histoire de la Grande-Bretagne et de la France. En effet, cette guerre a deux conséquences principales qui conduisent à d'importants changements dans l'histoire de ces pays. Tout d'abord, après la Seconde Guerre mondiale, les économies britannique et française sont grandement endommagées et souffrent d'un manque de main d'œuvre pour la reconstruction du pays. Enfin, la fin de la guerre coïncide avec le début du démantèlement des grands empires.

Après 1945, de nombreuses colonies obtiennent leur indépendance dont l'Inde à partir de 1947. Le gouvernement britannique se trouve alors dans une situation politique et économique face à laquelle il doit rapidement réagir. C'est pourquoi dès 1948 le British Nationality Act est adopté. Ce dernier accorde à tous les citoyens du Commonwealth le droit d'entrer et de

¹⁷⁹ Muhammad Anwar, *The myth of return, op.cit.*, p.21 ; voir pour la France Belkacem Recham, « Les Musulmans dans l'armée française, 1900-1945 », in Mohammed Arkoun, *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen-âge à nos jours*, Paris, éd. Albin Michel, 2006, p. 742-761

s'installer librement sur le territoire britannique.¹⁸⁰ La Grande-Bretagne, par cette loi, canalise ainsi la main d'œuvre en provenance d'anciennes colonies et s'assure la première place parmi les destinations économiques des citoyens de l'ex-Empire. Dans les régions les plus pauvres de ces jeunes états, beaucoup ne manquent pas de réaliser l'opportunité économique que présente une telle citoyenneté. C'est ainsi, que de jeunes hommes de confession musulmane commencent à émigrer seuls vers la Grande-Bretagne. A ce propos, on souligne que dans beaucoup de régions d'origine de ces émigrés, ce phénomène d'émigration temporaire de jeunes hommes en vue de gagner et d'envoyer le plus d'argent possible au village, n'est alors pas nouveau et ne vient pas bouleverser les habitudes¹⁸¹.

En France, le contexte est différent, le gouvernement s'emploie à tout mettre en œuvre afin d'éviter de connaître le même sort que celui de la Grande-Bretagne, doublement affaiblie par la Seconde Guerre mondiale et par la perte du 'joyau de la couronne'. Le gouvernement français réagit de ce fait en 1947 par la loi sur le Statut Organique de l'Algérie qui vise, du moins officiellement, à faciliter aux autochtones musulmans d'Algérie la libre circulation entre l'Algérie et la France. Cette loi attribuant à ces derniers la pleine citoyenneté ne sera en réalité que très peu respectée.¹⁸² Cette loi visait en effet, d'une part, à calmer les revendications nationalistes qui commençaient à s'élever à travers l'Algérie et d'autre part, a anticipé les conséquences de l'élargissement du bloc soviétique en Europe « qui aurait entraîné le migration d'Européens de l'Est vers la France »¹⁸³.

A ce climat politique instable vient s'ajouter en Algérie une situation économique catastrophique dont le bilan en 1954 fait état d' « environ un million de chômeurs ruraux et 112 000 ouvriers agricoles ; 133 000 chômeurs dans les activités non agricoles sur 46 000 salariés »¹⁸⁴. Un tel

¹⁸⁰ Vaughan Bevan, *The Development of British immigration law*, Londres, Croom Helm, 1986, p.112-113.

¹⁸¹ Jorgen S. Nielsen, *Towards a European Islam*, *op.cit.*, p. 27.

¹⁸² Abdelmadjid Belkherroubi, *La naissance et la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁸³ Mohand Khellil, *Maghrébins de France*, *op.cit.*, p. 54.

¹⁸⁴ Charles-Robert Ageron, « Aux origines de la toussaint 1954 », *op.cit.* p. 21.

bilan explique qu'entre 1946 et 1954, l'on passe de 22 000 à 210 000 algériens présents sur le sol métropolitain français¹⁸⁵.

Au lendemain de l'indépendance de l'Algérie proclamée en 1962, les Accords d'Evian, puis l'accord Franco-Algérien du 27 décembre 1968, maintiennent le principe de libre circulation des Algériens entre la France et l'Algérie, sur présentation d'un passeport ou d'un certificat de résidence. L'accord de 1968 établit également par le biais de l'ONAMO (Office National Algérien de la Main d'Œuvre) un contingentement pluriannuel de 35000 travailleurs algériens¹⁸⁶. A cette époque, les entrepreneurs industriels français quant à eux, n'hésitent pas à aller directement à la rencontre d'une potentielle main d'œuvre immigrée. Ainsi, l'on rapporte que dans certaines villes de France à forte concentration d'immigrés, ou dans certaines villes des pays d'origine, « des français au volant de belles voitures » viennent en personne proposer aux jeunes hommes de venir travailler pour eux¹⁸⁷. Ces jeunes hommes sont, à leur tour, séduits par la perspective d'un salaire qu'ils ne peuvent espérer gagner au pays.

Durant la décennie 1960's « des accords de main-d'œuvre sont signés entre certains pays à majorité musulmane et les principaux pays européens-avec l'Algérie (en 1968), le Maroc et la Tunisie (en 1963) pour la France¹⁸⁸ ». L'Europe se présente comme un véritable eldorado contrastant avec le quotidien souvent modeste de ces candidats à l'émigration. Que ce soit en France ou en Grande-Bretagne, les récits que content certains travailleurs émigrés notamment à ceux qui sont restés au pays, vantent les avantages de vivre et de travailler en Europe. Notons le récit de ce travailleur immigré musulman qui retourne chez lui dans la région du Mirpur au Pakistan après

¹⁸⁵ Gérard Noiriel, « L'immigration algérienne en France », *op.cit.*

¹⁸⁶ Conseil National Economique et Social (CNES), Rapport sur les politiques migratoires européennes : quels enjeux ? 26e session Conseil National Économique et Social, Alger, 2005, p.33.

¹⁸⁷ Entretien informel avec un jeune musulman français d'origine marocaine à propos du recrutement de son père dans les usines automobiles françaises vers la fin des années 1960. Voir également Dalila Adjir et Abdelaali Baghezza, *Entrée interdite aux animaux et aux femmes voilées*, Valenciennes, Editions Akhira, 2004, p. 80.

¹⁸⁸ Jocelyne Cesari, *L'islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, édition La Découverte, 2004, p. 26.

avoir amassé une petite fortune en Grande-Bretagne, en vendant au noir du nylon que des membres de sa famille avaient acheté à bas prix à New-York. Il raconte comment, avec ses économies, il s'est acheté une voiture afin de faire un retour prestigieux au village¹⁸⁹.

Dans le récit d'un jeune algérien, la France devient, quant à elle, une véritable obsession qui le met dans :

une situation sans issue ; plus aucune sortie, la seule « porte » qui reste, c'est la France...Il ne reste plus que cette solution. Tout ceux qui ont de l'argent, tous ceux qui ont fait quelque chose, qui ont acheté, ou construit, c'est parce qu'ils avaient de l'argent de France. C'est ainsi que la France nous pénètre tous jusqu'aux os. Une fois que tu t'es mis cela dans la tête, c'est fini, cela ne sort plus de ton esprit ; fini pour toi les travaux, finie l'envie de faire quelque chose d'autre, on ne voit plus d'autre solution que partir¹⁹⁰.

La Grande-Bretagne et la France apparaissent alors comme le remède à tous les maux de ces immigrés ou candidats à l'émigration. Ils nourrissent ce rêve de fouler un jour le sol « du pays du bonheur »¹⁹¹. Ainsi à la nécessité essentiellement économique de ces immigrés, s'ajoute, pour de jeunes adultes ayant vécu le colonialisme et les guerres d'indépendance, le besoin de rêver. Cette notion de rêve va de pair avec le caractère temporaire de ce projet migratoire. En effet, ce 'rêve européen' n'est pas envisagé dans la durée ; le but premier de ces travailleurs immigrés étant de mettre suffisamment d'argent de côté afin d'être en mesure de retourner vivre une vie décente au pays. C'est donc dans cet état d'esprit que beaucoup de jeunes hommes de confession musulmane viennent travailler en Europe.

Ce n'est qu'une fois établis sur le continent que s'enclenche ce que l'on appelle « le processus de chaîne migratoire » : les immigrés, déjà établis dans le pays encourageant ainsi les membres de leur famille ou de leur village à venir travailler dans le pays et les assistent dans leurs démarches afin de

¹⁸⁹ Roger Ballard, « The south Asian presence in Britain and its transnational connections », in Bhikhu Parekh, Gurharpal Singh et Steven Vertovec, *Culture and economy in the Indian diaspora*, Londres, Routledge, 2003, p. 4.

¹⁹⁰ Abdelmalek Sayad, *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 31.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 35.

trouver un emploi et un endroit où vivre¹⁹². Notons que ce processus de chaîne migratoire également observé dans le cas de l'émigration italienne aux Etats-Unis n'est pas exclusif à une culture ou à un contexte spécifique¹⁹³. A la fin de la première guerre mondiale déjà, cette forme de solidarité se manifeste sur le sol français où parmi les musulmans algériens, « l'installation se fait à l'ombre du cousinage ou du voisinage d'origine¹⁹⁴ ». La forme de solidarité qui se développe au sein de ces chaînes migratoires parmi les immigrants musulmans, n'est pas déterminée mais motivée à la fois par le contexte socio-économique, et par certains aspects de leur religion et de leur culture. Notons que chez les premiers immigrants, ces dernières sont souvent confondues. Ainsi, selon les préceptes islamiques, le musulman se doit de donner au « [...] proche ce qui lui est dû, ainsi qu'au pauvre et aux voyageurs ! »¹⁹⁵. Le travailleur immigré, qui est alors soit (ou à la fois) un membre de la famille, un pauvre et un voyageur en détresse, entre ainsi dans le cadre de cette solidarité prescrite par la religion musulmane. Dans la culture Indo-pakistanaise, en langue Punjabi on nomme cette forme particulière de solidarité *biraderi*, ce qui signifie « fraternité¹⁹⁶. »

Ces immigrants viennent chercher et trouver de l'aide auprès de leurs semblables, et de là naît une organisation familiale et communautaire souvent calquée sur le modèle du pays d'origine. C'est ainsi, nous confie l'un de ces anciens travailleurs immigrants d'origine berbère du Maroc, qu'à l'époque, ses deux frères cadets arrivés en France quelque temps après lui, lui remettaient l'intégralité de leurs paies à la fin de chaque mois. En tant qu'aîné de la famille, il était de son devoir de s'occuper de la gestion des dépenses quotidiennes en France et de la planification d'un avenir plus confortable au pays. C'est la raison pour laquelle il envoyait tous les mois, au père resté au pays, l'argent nécessaire pour subvenir aux besoins des

¹⁹² Philip Lewis, *Islamic Britain*, *op.cit.* p.17; René Gallissot « Le mixte Franco-Algérien », *Les temps modernes*, vol. 452-453-454, 1984, p. 1712.

¹⁹³ Humayun Ansari, *The infidel within Muslims in Britain since 1800*, Londres, Hurst and Company, 2004, p. 149.

¹⁹⁴ René Gallissot, « Le mixte Franco-Algérien », *op. cit.* p.1712.

¹⁹⁵ Sourate 17, Verset 26. *Le Noble Coran, la nouvelle traduction française du sens et de ses versets*, Lyon, Edition Tawhid, 2005, p. 284.

¹⁹⁶ Muhammad Anwar, *The Myth of Return*, *op.cit.*, p. 62.

femmes et des enfants. Et quand cela était possible, ils envoyaient quelques économies destinées à l'achat de nouvelles terres, de nouvelles maisons ou de nouveaux outils agricoles. Dès que les moyens le leur ont permis, ils ont investi leurs économies (toujours de façon commune) dans l'achat d'une voiture destinée en premier lieu à rentrer au pays pendant leurs congés¹⁹⁷.

Le maintien d'un lien entre le pays d'accueil et le pays d'origine apparaît alors important. Il prend la forme de visites régulières au pays et de correspondances établies par le biais de messages oraux, de cassettes audio, ou de lettres écrites qu'ils se transmettent par la poste ou par l'intermédiaire d'autres membres de la famille ou du village¹⁹⁸. Le maintien de ce type de lien entre immigrants installés en Europe et famille restée au pays est en réalité largement répandu¹⁹⁹. Ces messages audio et courriers écrits à l'attention des amis et des membres de la famille restés au pays, ou installés dans le reste du pays et de l'Europe établissent ainsi les prémices d'une organisation transnationale.

En somme, le nombre de musulmans a continué à croître en Europe avec l'arrivée régulière de travailleurs immigrants musulmans qui furent, après la seconde guerre mondiale, principalement d'origine sud-asiatique en Grande-Bretagne et d'origine maghrébine en France. La fin de l'Empire britannique et la création du Commonwealth à la fin des années 1940, les conventions entre la France et ses ex-colonies, et le manque de main-d'œuvre après la seconde guerre mondiale en Europe, sont autant de raisons de faire venir de nombreux jeunes hommes musulmans en Europe en tant que travailleurs temporaires, dans un contexte de reconstruction de l'économie européenne. Une fois établis en Europe, le processus de chaîne

¹⁹⁷ Entretien informel avec un Musulman berbère marocain âgé de 67 ans, installé à Montbéliard.

¹⁹⁸ Voir Abdelmalek Sayad, « Du message oral au message sur cassette, la communication avec l'absent », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 59, septembre 1985. p. 61-72.

¹⁹⁹ Entretien informel avec un Musulman berbère marocain âgé de 67 ans, installé à Montbéliard. Entretien informel avec un jeune musulman français d'origine Pakistanaise résidant dans la région lyonnaise à propos de la relation entretenue par ses parents et le reste de sa famille installée en Grande-Bretagne.

migratoire s'est enclenché, les immigrants encourageant les membres de leur famille et de leur village à venir travailler dans le pays, et se tenant prêts à les assister dans leurs démarches. Cette solidarité entre immigrants déjà établis et nouveaux immigrants, facilite ces mouvements transnationaux. La plupart de ces immigrants sont arrivés avec à l'esprit, un rêve et corrélativement, une certaine conception de l'Europe. Ils aspirent à une période de travail en Europe afin d'économiser suffisamment d'argent pour rentrer dans leur pays d'origine, acheter une propriété et y vivre avec leurs familles. Mais comme nous le verrons dans le paragraphe suivant, le courant de l'histoire sera différent.

§3. Sédentarisation et élargissement des communautés

Ce paragraphe traitera du processus de sédentarisation et de l'élargissement des communautés musulmanes en France et en Grande-Bretagne. Nous verrons comment à un niveau européen la crise économique des années 1970 ne suffit pas à expliquer ni les mesures restrictives au niveau de l'immigration prises par les gouvernements, ni le processus de sédentarisation à l'œuvre au sein des populations musulmanes. Enfin nous verrons comment ces communautés musulmanes se sont par la suite élargies.

En Grande-Bretagne, la fin des années 1950 et le début des années 1960 sont marquées par une augmentation du racisme et des tensions sociales à l'encontre des immigrés²⁰⁰. En France, le même phénomène atteint son paroxysme au début des années 1970²⁰¹. C'est dans ce contexte que dans les années 1960 et 1970 en Europe, sont formulées des lois restrictives concernant l'immigration. Par exemple, en Grande-Bretagne, le *Commonwealth Immigrants Act* de 1962, met un terme à la libre entrée et à la libre circulation sur le territoire britannique des citoyens du Commonwealth²⁰². Du fait de cette législation, de nombreux immigrés décident de s'installer de manière définitive en Grande-Bretagne et renoncent ainsi à des projets de vie dans leur pays d'origine. L'annonce de cette nouvelle législation marque donc un tournant dans la sédentarisation des travailleurs immigrés du pays. Vaughan Bevan, rapporte que :

dans les dix premier mois de l'année 1961, le Gouvernement estime à 113 000 le nombre net d'entrées d'immigrés en provenance des Antilles et d'Asie. Pendant les huit mois qui suivent, le nombre augmente en partie dans le but de « contrer la loi ». Ainsi, de janvier à juin 1962, on enregistre 94 900 entrées²⁰³.

²⁰⁰ Kenneth Leech, *The birth of a monster: the growth of racist legislation since the 1950s*, seconde édition, Londres, The Runnymede, 1990, p. 16.

²⁰¹ Gérard Noiriel, "L'immigration algérienne en France", *op.cit.*

²⁰² Philip Lewis, *Islamic Britain, op.cit.* p. 17; Ian A. Mc Donald, *Race relations and immigration law*, Londres, éd. Butterworths, 1969, p. 65.

²⁰³ Vaughan Bevan, *The development of british immigration law, op.cit.*, p. 78.

A partir du début des années 1960, la Grande-Bretagne voit l'arrivée de milliers d'immigrés motivés par la volonté énoncée de « contrer la loi ». Les immigrés déjà établis au Royaume-Uni, craignent quant à eux la mise en place d'une législation encore plus restrictive et s'empressent de faire venir leurs familles²⁰⁴. Notons que ces nouvelles entrées dans le pays, notamment celles d'épouses pakistanaises, sont également motivées du point de vue personnel, par la peur que leurs époux « aient également épousé une femme anglaise »²⁰⁵. Les épouses pakistanaises viennent ainsi s'installer en Grande-Bretagne dans l'intention de « 'sauver' les hommes de la corruption morale », et de « les ramener à leurs racines culturelles et familiales²⁰⁶. »

En France, la suspension définitive de l'immigration de 1975 est précédée en 1974, par la suspension provisoire de l'immigration des travailleurs et de leurs familles qui « en principe [...] ne concerne pas [...] la main-d'œuvre algérienne, régie par l'accord bilatéral de 1968 et dont le gouvernement a interrompu les départs vers la France depuis le 18 septembre 1973 ; mais elle s'applique également aux familles des travailleurs algériens²⁰⁷. » Le nombre des entrées de travailleurs et de familles algériennes est ainsi restreint d'une part du fait de cette législation française de 1974 et d'autre part, du fait des législations algériennes ayant mis un terme à partir de 1973 à l'émigration de ses ressortissants. Cette mesure symbolique est officiellement prise par le Gouvernement algérien dans le but de protester contre les violences répétées faites aux travailleurs algériens, notamment dans le sud de la France²⁰⁸. Cependant, cette mesure vient faire écho à un décret algérien, émis dix ans plus tôt, en date du 29 mai 1963, qui « restreignant le départ des familles, permet de conserver un lien entre le

²⁰⁴ Gilles Kepel, *A l'ouest d'Allah* Paris, Le Seuil, 1994, p. 138-139.

²⁰⁵ Philip Lewis, *Islamic Britain*, *op.cit.* p. 17. L'auteur donne « un total de 17 120 Pakistanais entrés en Grande-Bretagne entre 1955 et 1960, comparé à 50 170 entrés pendant les 18 mois précédents la législation de 1962 ».

²⁰⁶ Jorgen S. Nielsen, *Towards a European Islam*, *op.cit.*, p. 27.

²⁰⁷ Catherine Gokalp « Chronique de l'immigration », *Population*, vol. 30, n° 4-5, 1975, p. 894. La circulaire du 30 novembre 1974 qui est, quant à elle, explicitement formulée à l'attention des ressortissants des Etats d'Afrique du Sud du Sahara précédemment sous administration française dont les Sénégalais et les Mauritaniens, restreint le libre travail de ces derniers sur le territoire français.

²⁰⁸ Yvan Gastaut, « La flambée raciste de 1973 en France », *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 9, n° 2, 1993, p. 66.

travailleur émigré et le pays et, puisque ces hommes envoient une partie de leur salaire à leur famille, de récupérer des devises²⁰⁹ ».

Toutefois, comme en Grande-Bretagne nous constatons en France une augmentation significative des regroupements familiaux dans l'année qui précède la mise en application définitive de ces lois. Ainsi, concernant l'évolution de l'immigration familiale par nationalité en 1974, on rapporte que « le nombre de familles [...] originaires d'Afrique augmente ; seule l'immigration tunisienne est en recul en 1973. L'immigration originaire de Turquie est la plus remarquable, les effectifs ayant doublé en un an »²¹⁰. Michèle Tribalat, dans les conclusions de son étude sur le phénomène de regroupement familial de manière général, souligne, quant à elle que « la persistance des flux d'entrées de familles ne traduit pas une plus grande propension au regroupement familial à partir de 1975, mais reflète les effets induits par les migrations antérieures à cette date et par la régularisation exceptionnelle de 1981-1982 »²¹¹. En France, les mesures restrictives ne déclenchent pas, à proprement parlé, un phénomène de regroupement familial de masse, mais accentuent un « processus de sédentarisation déjà à l'œuvre » dans le pays²¹².

En Europe, les gouvernements des sociétés d'accueil tentent très vite d'empêcher cette sédentarisation de suivre son cours. En effet, en Grande-Bretagne, l'*Immigration Act* de 1971 restreint d'une part le regroupement jusque là autorisé des enfants mineurs avec leur parent (la plupart du temps leur père) installé sur le territoire, en émettant la condition que pour qu'un enfant mineur puisse entrer sur le territoire, toute la famille doit émigrer

²⁰⁹ Laure d'Hauteville, « Cinquante ans de législation sur les étrangers, Algériens : Feu la liberté de circulation », *Plein Droit*, n° 29-30, novembre 1995 : <http://www.gisti.org/doc/plein-droit/29-30/algeriens.html#Heading1> (consulté le 3 novembre 2010)

²¹⁰ Catherine Gokalp, « Chronique de l'immigration », *op. cit.*, p. 894. Les chiffres concernant le nombre d'entrée de familles originaires d'Afrique Noir du Sud du Sahara ne sont pas donnés dans l'étude. Pour plus d'informations sur l'évolution de la population turque en France voir également Stéphane De Tapia, « La France dans l'espace transnational turc », *Espace, populations, sociétés*, 1996-2-3. Immigrés et enfants d'immigrés. p. 529-539.

²¹¹ Michèle Tribalat, *Cent ans d'immigration, étrangers d'hier, Français d'aujourd'hui : apport démographique, dynamique familiale et économique de l'immigration étrangère*, coll. Travaux et document n°131, Paris, Presses Universitaires de France, Institut National d'Etudes Démographiques (INED), 1991, p. 258.

²¹² Cité in Janine Ponty, *L'immigration dans les textes : France, 1789-2002*, Paris, éd. Belin, 2003, p. 349 .

avec lui²¹³. Cette condition pose le problème des autres enfants ayant dépassé l'âge limite d'entrée sur le territoire, que leur mère doit laisser au pays. Cette clause inciterait ainsi le travailleur immigré et sa famille venue le rejoindre, à choisir d'abrégier leur séjour en Grande-Bretagne pour rentrer au plus vite au pays.

D'autre part, cet Immigration Act de 1971 établit une distinction parmi les personnes autorisées à entrer librement sur le territoire britannique. Ainsi, la loi stipule qu'une personne ayant un passeport britannique ou au moins l'un de ses parents ou grands-parents né au Royaume-Uni, est exemptée de contrôle d'immigration²¹⁴. Cette racialisation du cadre légale signifie en pratique, qu'un Australien ou une personne venant de la partie « blanche » du Commonwealth a plus de chance de remplir les conditions requises afin d'entrer sur le territoire britannique qu'un pakistanais ou que toute autre personne de couleur en provenance des pays du Commonwealth²¹⁵. Ces clauses explicitent l'intention du gouvernement de régler les tensions sociales de l'époque en tentant de limiter la durée de séjour ou en restreignant l'arrivée sur le sol britannique de certaines catégories d'immigrés.

Cette stratégie politique s'observe également en France à partir de 1977, avec la mise en place par Lionel Stoléru, secrétaire d'Etat chargé des travailleurs immigrés, du fameux « million stoléru » proposé aux immigrés acceptant de quitter la France pour retourner s'installer de manière définitive dans leur pays d'origine²¹⁶. On rapporte également qu'à cette époque : « le gouvernement multiplie les efforts, non seulement pour bloquer toute nouvelle immigration de main-d'œuvre non européenne mais aussi, pour inciter ou forcer le rapatriement d'immigrés déjà installés en France, parmi lesquels les Algériens sont les premiers ciblés »²¹⁷. Le gouvernement, s'emploie ainsi à réaliser son principal objectif qui est de reconduire dans

²¹³ Philip Lewis, *Islamic Britain, op.cit.*, p. 18.

²¹⁴ Ian A. Mc Donald, *Race Relations, op.cit.*, p. 66.

²¹⁵ Gilles Kepel, *A l'ouest d'Allah, op. cit.*, p.139.

²¹⁶ Janine Ponty, *L'immigration dans les textes, op. cit.*, p. 349.

²¹⁷ Alec G. Hargreaves « De la victoire de la gauche à la percée de l'extrême droite : l'ethnicisation du jeu électoral français », *Histoire@Politique* 1/2012 (n° 16), p. 4.

leurs pays d'origine cinq cent mille étrangers en provenance des pays du Maghreb²¹⁸.

Ces stratégies politiques, qui tentent d'empêcher la sédentarisation de ces immigrés en Europe, échouent quelque peu puisqu'en France, l'immigration algérienne, marocaine, tunisienne et turque comprend au total 1 539 980 personnes d'après le recensement de 1982²¹⁹. En Grande-Bretagne, d'après le recensement de 1981, des études estiment en 1983 à environ 800 000 le nombre de musulmans installés dans le pays²²⁰.

Les motivations de cette catégorie d'immigrés musulmans venus s'installer sur l'une ou l'autre des rives de la Manche, à des fins essentiellement économiques ou dans le cadre du regroupement familial, diffèrent de celle de la majorité des musulmans qui arrivent en Europe de l'ouest à partir des années quatre-vingt-dix, en tant que réfugiés ou demandeurs d'asile. A ce propos, en juillet 1993, Amnesty International appelle depuis Londres « les gouvernements européens à adopter des mesures efficaces pour protéger les personnes fuyant la Bosnie-Herzégovine pour se réfugier en Croatie. Elle leur demande également d'accueillir un plus grand nombre de ces réfugiés²²¹ ». Cela aboutit en 1997 à une politique d'accueil de la part de la France faisant bénéficier 3784 Bosniaques du statut de réfugiés et 7394 autres Bosniaques d'une protection temporaire²²².

²¹⁸« Chronologie : histoire de l'immigration en dates », in *la politique d'immigration*, avril 2012: <http://www.vie-publique.fr/politiques-publiques/politique-immigration/chronologie-immigration/> (consulté le 4 mai 2012)

²¹⁹ Michel Tribalat, « Chronique de l'immigration », *Population*, 1986, vol. 41, p. 137. Ce chiffre que nous produisons, à partir des chiffres relatifs au recensement de 1982 communiqués par Michel Tribalat, en additionnant le nombre d'individus algériens, marocain, tunisien et turcs classés selon leur nationalité, comprend les enfants nés sur le sol français. Notons, que dans « Chronique de l'immigration », *Population*, 1987, Vol. 42, n°1, pp. 129-152, Michel Tribalat souligne qu'une telle classification effectuée lors du recensement de 1982 pose problème en ce qui concerne les enfants nés sur le sol français de parents algériens nés avant 1962. Ces enfants, d'après l'article 23 du code de la nationalité, sont français dès leur naissance.

²²⁰ Jorgen S. Nielsen, *Towards a European Islam*, *op.cit.*, p. 12.

²²¹ Amnesty International, « Les réfugiés bosniaques, un besoin permanent de protection dans les pays européens », Les éditions francophone d'Amnesty International (ÉFAI) , août 1993, p. 1.

²²² L'Agence des Nations Unis Pour les Réfugiés, (UNHCR) , « Actualisation de la situation en Europe », 11^{ème} réunion, document EC/46/SC/CRP.24, 18 mars 1996 : <http://www.unhcr.fr/cgi->

La médiatisation et l'arrivée de ces réfugiés bosniaques en Europe de l'ouest marque une étape importante dans l'histoire de l'Islam européen. Elle permet ainsi de réaliser, aussi bien au sein de la communauté musulmane qu'au sein du reste de la société, qu'islam et Europe peuvent constituer une seule et même identité. Cela ne suffit toutefois pas à faire disparaître certaines animosités et méfiances réciproques d'ordre historico-politique qui peuvent exister entre des pays comme l'Algérie et la France. Ainsi, l'on note qu'à la même période, la France se montre beaucoup moins accueillante à l'égard des demandeurs d'asile menacés par le FIS (Front Islamique du Salut) en Algérie²²³. La réticence de la France à prendre en considération les demandes d'asile émises par les Algériens explique que ceux-ci se tournent vers la Grande-Bretagne. On explique ce phénomène, entre autres, par :

La perception que les Algériens ne feront pas l'objet du même degré de racisme qu'en France. De nombreuses personnes ont déclaré que ce n'est pas parce que la Grande-Bretagne n'est pas un pays raciste (ils pensent qu'il l'est mais de manière différente), c'est juste que les Algériens forment un groupe suffisamment petit pour leur permettre d'éviter d'en être la cible. [...] - Les inquiétudes portées sur les relations étroites qu'entretiennent les gouvernements français et algérien, et les effets que cela pourrait avoir sur leur situation en France²²⁴.

D'une part, les demandes d'asile formulées par les citoyens algériens en direction de la Grande-Bretagne, sont à mettre en relation avec la question du racisme et l'immunité que leur procure leur présence en nombre restreint dans le pays. D'autre part, ces demandes sont à mettre en relation avec l'idée d'une organisation politique néocoloniale unissant les gouvernements français et algérien, qui semble subsister dans l'esprit des demandeurs d'asile algériens. Ces derniers, en se dirigeant vers la Grande-Bretagne, en quête d'une certaine neutralité politique, recherche un environnement politique distancé de celui de leur pays d'origine.

bin/texis/vtx/excom/opendoc.htm?tbl=EXCOM&page=home&id=3ae68cfb8 (consulté Mars 2009)

²²³ Janine Ponty, *L'immigration dans les textes, op. cit.*, p. 356.

²²⁴ Michael Collyer, « Navigation guide Refugee populations in the UK: Algerians », Information Centre about Asylum and Refugees (ICAR), avril 2003, <http://www.icar.org.uk/navgdalgerians.pdf> (consulté le 8 mars 2010), p. 45

Entre 1991 et 1999, l'on passe de 45 à 1635 demandes d'asile déposées par des Algériens au Royaume-Uni²²⁵. En 1999, 475 algériens se voient reconnaître le statut de réfugié au Royaume-Uni, atteignant ainsi le plus grand nombre de statuts de réfugié accordés aux algériens pour la période allant de 1991 à 2003²²⁶. Le pays apparaît dès lors comme une alternative pour les demandeurs d'asile en provenance d'Algérie qui reste cependant traditionnellement attaché à la France²²⁷. Notons également qu'entre 1991 et 2000, d'autres pays à majorité musulmane tels que la Somalie, le Pakistan et la Turquie figurent quant à eux parmi les cinq premiers pays demandeurs d'asile au Royaume-Uni²²⁸.

Par la suite, la mise en application de l'*Asylum and Immigration Bill* du 3 avril 2000, et la *Nationality, Immigration and Asylum Bill* du 15 Novembre 2002, [...] visent à rendre moins attractive la Grande Bretagne, en particulier en supprimant les allocations en espèces et en réduisant à un seul appel dans le cas d'un recours pour rejet de la demande d'asile »²²⁹. Malgré ces mesures, notons qu'une immigration de musulmans fuyant les violences dans leurs pays d'origine, continue de se développer en direction de la Grande-Bretagne. En 2001, cette dernière, avec l'intervention des forces américaines et européennes en Afghanistan, voit ainsi le nombre de demandes d'Asile déposées par des Afghans passer de 5 600 à 9 000 pour la seule année 2001²³⁰.

La France, qui s'est opposée à la guerre en Irak en 2003, décide « à la fin de l'année 2007, d'accueillir sur le territoire français un certain nombre de

²²⁵ Roger Zetter, « An assessment of the impact of asylum policies in Europe 1990-2000 », Home Office Research Study 259, Juin 2003, p. 88 : <http://www.homeoffice.gov.uk/rds/pdfs2/hors259.pdf> (consulté le 8 mars 2009)

²²⁶ Michael Collyer, « Navigation guide Refugee... », *op.cit.*, p. 28.

²²⁷ La France reste cependant le premier pays vers lequel les demandeurs d'asile algériens se tournent pour effectuer leur demande en 2010, voir « Asylum applicants and first instance decisions on asylum applications in 2010 », Population and Social Conditions, Data in Focus 5/2011 : http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_OFFPUB/KS-QA-11-005/EN/KS-QA-11-005-EN.PDF (consulté mars 2013)

²²⁸ Roger Zetter, «An assessment...», *op.cit.*, p. 88.

²²⁹Conseil National Economique et Social (CNES), Rapport sur les politiques migratoires, *op.cit.*, p. 41,

²³⁰ Carol Summerfield et Penny Babb, *Social Trends*, n° 33, Londres, Office for National Statistics, 2003 : http://www.statistics.gov.uk/downloads/theme_social/Social_Trends33/Social_Trends_33.pdf (consulté le 8 mars 2005).

ressortissants irakiens. Initialement fixé à 500, le nombre de personnes accueillies dans le cadre de cette opération dépassera les 1 000 personnes. Elle profite également de sa présidence au Conseil de l'Union européenne, pour faire « adopter par ses partenaires, le 27 novembre 2008, des conclusions du Conseil visant à accueillir sur le territoire de l'Union européenne jusqu'à 10 000 réfugiés irakiens, sur la base du volontariat »²³¹. Ces mesures visent ainsi à réaffirmer le rôle et les principes de l'Europe et de la France en tant que terres d'accueil des réfugiés.

Il faut souligner que ce rôle fut, dans ce contexte de guerre en Irak, de nouveau mis à mal par la lecture sélective de ses principes. Ainsi, l'on rapporte qu'« à l'origine [...], le dispositif voulu par Nicolas Sarkozy visait à n'accueillir que des Irakiens chrétiens. Bernard Kouchner en avait fait la promesse au Vatican²³² [...] ». L'indignation des associations a permis à ce plan d'être « recadré », mais malgré cela en 2008, « 80 % des Irakiens accueillis cette année en France étaient chrétiens », et les 20% restant étaient de confession musulmane²³³.

Toujours est-il qu'en 2010, la France, l'Allemagne et le Royaume-Uni, sont les pays qui enregistrent les plus grands nombres de demandes d'asile en Europe. Au Royaume-Uni, l'Iran et le Pakistan constituent les deuxième et troisième groupes de demandeurs d'asile, avec respectivement 2 350 et 2 185 demandes enregistrées dans le pays. En France, cette même année, le Kosovo constitue le premier groupe de demandeurs d'asile avec 5 260 demandes enregistrées dans le pays et le Bangladesh, le troisième groupe

²³¹ Ministère de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du développement solidaire, « L'asile - Honorer notre tradition d'accueil des réfugiés », p. 13 : http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/L_essentiel_sur_l_asile_-_Honorer_notre_tradition_d_accueil_des_refugies_3.pdf (consulté le 10 mai 2012)

²³² Soren Seelow, « La politique d'"asile choisi" d'Hortefeux envers les réfugiés irakiens », *le Monde*, 19 décembre 2008 : http://www.lemonde.fr/societe/article/2008/12/19/la-politique-d-asile-choisi-d-hortefeux-envers-les-refugies-irakiens_1132834_3224.html (consulté le 10 novembre 2011)

Voir également la tribune cosignée par Olivier Brachet, directeur de 'Forum réfugiés', et Mathieu André, chargé des affaires européennes pour l'ONG, « Réfugiés irakiens : que la France fasse...mais qu'elle fasse bien », *Rue89*, le 12 février 2008 : <http://www.rue89.com/2008/02/12/refugies-irakiens-que-la-france-fasse-mais-quelle-fasse-bien> (consulté le 4 novembre 2011)

²³³ Soren Seelow, « La politique d'« asile choisi »... », *op.cit.*

avec 3 680 demandes enregistrées²³⁴. Les demandes d'asile en provenance de pays à majorité musulmane figurent donc parmi les plus nombreuses au Royaume-Uni et en France. Ces flux migratoires de demandeurs d'asile, contribuent à faire émerger de nouvelles générations de musulmans européens, participant à une perpétuelle redéfinition des communautés musulmanes d'Europe de l'ouest.

Enfin, à partir des années 1960 et 1970, la sédentarisation des travailleurs immigrés musulmans et de leurs familles ; et par la suite, l'élargissement continu des nationalités et des cultures par le biais notamment de flux migratoires de demandeurs d'asile, font émerger de nouvelles générations de musulmans européens, participant à une perpétuelle redéfinition des communautés musulmanes d'Europe de l'ouest. En Grande-Bretagne et en France, l'islam est donc aujourd'hui une religion qui englobe l'apport de nombreuses cultures. En 2009, l'Office des statistiques nationales estimait à 2,4 millions le nombre de musulmans présents dans au Royaume-Uni²³⁵. Le dernier recensement officiel de 2011 estime qu'il y aurait aujourd'hui environ 80 000 personnes se déclarant de confession musulmane en Ecosse et en Irlande du Nord.²³⁶ En ce qui concerne l'Angleterre et le Pays de Galle, l'on recense environ 2,7 millions de musulmans principalement d'origine sud-asiatique. Cela représenterait 4,8 % de la population de cette partie du Pays.²³⁷ Comme en France, ces chiffres placent l'islam en tant que seconde religion du pays. En France, où les musulmans sont principalement originaires d'Afrique du Nord, il est plus difficile d'évaluer le nombre exact de musulmans puisque tout recensement

²³⁴ Anthony Albertinelli, "Asylum applicants...", *op.cit.*, p. 6.

²³⁵ Sean Mc Loughlin, et Tahir Abbas, «United Kingdom», in Jorgen S. Nielsen, *Yearbook of Muslims in Europe*, Leiden, Brill, 2010, p.545.

²³⁶ National Records of Scotland (NRS), *Census 2011*, Table 7: Religion, Scotland, 2001 and 2011

<http://www.scotlandscensus.gov.uk/documents/censusresults/release2a/rel2asbtable7.pdf> (consulté le 20 décembre 2013)

Northern Ireland Statistics and Research Agency (NISRA), *Census 2011*, « Religion - Full Detail_QS218NI »

<http://www.ninis2.nisra.gov.uk> (consulté le 20 décembre 2013)

²³⁷ Office for National Statistics, " Religion in England and Wales 2011", http://www.ons.gov.uk/ons/dcp171776_290510.pdf

de la population sur des critères religieux ou ethniques est interdit. L'on évalue toutefois à 4,1 millions le nombre potentiel de musulmans en France. En 2007, l'Institut National de la statistique estimait ainsi que les musulmans représenteraient 7,1 % de la population totale²³⁸. Au niveau européen, ces chiffres placent les communautés musulmanes britannique et française respectivement en tant que troisième et première plus grande communauté d'Europe de l'Ouest. Cette sédentarisation et cet élargissement des communautés musulmanes européennes que l'on a évoqué dans cette section va de pair avec un processus d'enracinement que l'on abordera dans la prochaine section de cette thèse.

²³⁸ Anne-Laure Zwillig, «France», in Jorgen Nielsen *Yearbook of Muslims in Europe*, Leiden, Brill, 2010, p.184.

Section 3 : Vers un enracinement

Dans cette section, nous concentrerons notre étude sur l'analyse du processus d'enracinement des communautés musulmanes en France et en Grande-Bretagne. Pour expliciter ce phénomène, nous évoquerons notamment la question d'un enracinement politique de ces communautés et nous traiterons de la question de leur ancrage religieux dans l'Europe de l'ouest.

§1. Vers un enracinement politique

Nous débuterons cette section en traitant du thème de l'enracinement politique des Français et des Britanniques de confession musulmane. Dans ce paragraphe, nous verrons ainsi dans un premier temps pour la France, puis dans un deuxième temps pour la Grande-Bretagne, comment au début de l'immigration de masse, de nombreux éléments de droit, de culture, d'histoire, de religion ou d'autres raisons pratiques influencent soit l'engagement soit le détachement politique de ces Musulmans au sein de leur nouvelle société d'accueil.

Notons tout d'abord le fait que ce soit en France ou au Royaume-Uni, voter va de pair avec la citoyenneté. La majorité des immigrés musulmans en France, qu'ils aient prévu de passer le reste de leur vie dans le pays ou non, n'ont pas le droit de vote car ils ne sont pas citoyens français. En ce qui concerne l'immigration en provenance d'Algérie, les candidats à l'émigration font de manière générale partie des « éléments les moins conscients, les moins politisés » du pays²³⁹. Ceux qui, parmi les immigrés de confession musulmane, choisissent tout de même de prendre part à la vie politique au sein de leur nouveau pays d'accueil, par le biais notamment des syndicats, se heurtent à un certain nombre de problèmes. D'une part la proximité géographique et diplomatique de leur pays d'origine avec la France permet à ce dernier de contrôler et parfois même de réprimer certaines formes de

²³⁹ Cité in Abdellali Hajjat, « Des comités Palestine au mouvement des travailleurs arabes (1970-1976) », in Ahmed Boubeker et Abdellali Hajjat, *Histoire politique des immigrations (post) coloniales en France, 1920-2008*, Paris, éd Amsterdam, 2008, p. 147.

participation politique, l'adhésion à certains syndicats devenant source de dangers lors d'éventuels retours dans le pays d'origine²⁴⁰, d'autre part les immigrés engagés au sein notamment de structures syndicales ouvrières traditionnelles se trouvent vite confrontés à une certaine forme de discrimination interne et à une vision restreinte aux portes de l'usine de la réalité des problèmes des travailleurs immigrés²⁴¹.

C'est ainsi qu'en marge des structures étatiques et des syndicats ouvriers traditionnels, certains travailleurs étrangers musulmans participent au développement de formes alternatives de mobilisations. Le Mouvement des Travailleurs Arabes, le MTA, fondé en 1972, s'inscrit dans ce type de mobilisation. Outre son engagement dans la cause palestinienne au nom de son inscription « dans la dynamique du nationalisme arabe »²⁴², ce mouvement fait apparaître parmi ses revendications le droit à l'autonomie « culturelle » en demandant : « l'organisation de la fête de l'Aïd El Kebir et l'apprentissage de l'arabe²⁴³ ». Ceci traduit la volonté de ces immigrés de se réapproprier et de maintenir dans une certaine dynamique leur identité culturelle d'origine. Ce type de revendication se situe dans un contexte plus large de mobilisation et n'est pas à retenir comme exclusive d'autres types de revendication sociale. Laure Pitti, sans faire directement référence au MTA, le souligne dans son étude portant sur les mobilisations des ouvriers étrangers dans les usines et les foyers durant les années 1970 :

On aurait [...] tort de penser que [...] ces mobilisations exprimeraient des revendications spécifiques auxdits travailleurs immigrés [...] Le contenu et la portée des revendications mises en avant dans ces mobilisations, [...] loin d'être spécifiques aux étrangers, touchent à des questions d'ensemble telles que le salaire, les conditions de travail, la promotion et le logement ouvrier²⁴⁴.

²⁴⁰ Patrick Weil, *La France et ses étrangers : l'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours*, éd. Gallimard, Paris, 2004, p. 141-142.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 151.

²⁴² Abdellali Hajjat, *op. cit.*, p. 145.

²⁴³ *Ibid.*, p. 153.

²⁴⁴ Laure Pitti, « "Travailleurs de France" voilà votre nom, les mobilisations des ouvriers étrangers dans les usines et les foyers durant les années 1970 », in Ahmed Boubeker et Abdellali Hajjat, *Histoire politique des immigrations (post) coloniales en France, 1920-2008*, Paris, éd Amsterdam, 2008, p. 96.

Ces mobilisations tendent avant tout à faire valoir leurs droits en tant que membres à part entière de la population active de la société. Ces revendications « spécifiques » s'inscrivent dans le cadre de revendications plus générales, notamment les conditions de travail et de vie à l'intérieur et à l'extérieur des murs de l'usine. Toutefois la répression à laquelle se risquent et se heurtent ces formes de participation politique est ce qui fait probablement dire à un immigré algérien de l'époque :

On a pas le droit de faire de la politique, ni ici en France, ni en Algérie, pas le droit. Et si, ici, tu fais quelque chose de mal, tout de suite (*on te renvoie*) chez toi. [...] Regarde les grèves chez Renault il y a quelque temps (*avril 1973*). [...] Moi je dirai : 'Non je n'ai pas le droit de faire la grève, je suis venu ici pour travailler, pas pour faire de la politique'[...] Oh là là, ils sont énervés les étrangers ! et ils l'ont dit aux journalistes, mais les Français sont derrière avec des manches de pioches²⁴⁵.

Ces propos sont à situer dans un contexte postcolonial succédant à une longue période de guerre pendant laquelle le territoire français a servi à la fois de refuge à certains exilés politiques musulmans, et de base pour leurs actions contre les puissances coloniales dont faisait partie la France²⁴⁶. Dans un tel contexte, une implication politique de la part des populations immigrées musulmanes est vue comme une menace potentielle qui fragilise le nouvel ordre établi que ce soit en France ou dans les pays d'origine. Ceci explique que pendant longtemps le gouvernement français préfère traiter avec les chefs d'État des pays d'origine des questions concernant directement la communauté musulmane vivant en France²⁴⁷. Pour ces immigrés figés entre leur passé et leur présent, la pression qui s'exerce sur eux semble, comme l'illustre le témoignage cité précédemment, les condamner à une certaine paralysie sociopolitique.

²⁴⁵ Maurice Catani, *Journal de Mohamed*, *op.cit.*, p. 131.

²⁴⁶ La France a accueilli de nombreux activistes et anticolonialistes musulmans, notamment les égyptiens Al Afghani et Mohamed 'Abduh soupçonnés d'avoir participé à l'insurrection menée par Orabi en 1881 contre le colon britannique, l'algérien Messali Hadj connu comme étant le père fondateur du nationalisme algérien mais également l'iranien Al Shari'ati qui a collaboré avec les dirigeants du FLN et qui est surtout connu comme celui qui sera l'inspirateur de la révolution iranienne de 1979.

²⁴⁷ Patrick Weil, *La France et ses étrangers*, *op.cit.*, p.138.

À ce stade de l'immigration, la minorité des citoyens musulmans français fraîchement naturalisés ne peut être nommée à certains postes de responsabilité publique ni obtenir le droit de vote pendant cinq ans ni se présenter à une élection pendant un délai de dix ans. On souligne que :

La loi du 19 juillet 1934 ajoute à l'incapacité d'être élu celle d'être nommé à des fonctions publiques rétribuées par l'État, inscrit à un barreau ou nommé titulaire d'un office ministériel (« à moins d'avoir accompli les obligations militaires du service actif dans l'armée française »). Le décret du 12 novembre 1938 ajoute aux limitations de droits qui touchaient déjà le naturalisé - non-éligibilité ou impossibilité d'accès à certaines fonctions publiques pendant dix ans - l'interdiction de voter pendant cinq ans. L'ordonnance de 1945 maintient l'inéligibilité pendant un délai de dix ans et l'impossibilité de voter, d'accéder à la fonction publique et au barreau durant cinq années (article 81). La loi du 28 avril 1952 institue une incapacité de cinq ans pour l'exercice de fonctions communales²⁴⁸.

Dans la pratique, la nationalité française fraîchement acquise ne leur permet pas d'accéder à des postes à responsabilité, c'est pourquoi une femme marocaine de 29 ans interrogée au sujet de l'obtention de la nationalité française en ces termes : « À votre avis, si on devient français, est-ce que ça change quelque chose pour un musulman ? », répond : « Rien ne changera, selon moi, l'Arabe c'est toujours l'Arabe. Dans le domaine du travail, on a toujours le faciès arabe, je ne crois pas que ce soit important de prendre la nationalité française [...] et je ne suis pas d'accord du tout, du tout²⁴⁹ ». Vue par les immigrés, la naturalisation n'est ni un moyen d'intégration, ni un moyen d'ascension sociale.

Ces nouveaux français et ces non français doivent se limiter à une certaine catégorie d'emplois et sont privés de toute possibilité de reconnaissance et de rôle social significatif. Les contraintes institutionnelles et administratives, ainsi que les discriminations subies dans leur vie quotidienne, viennent expliquer pourquoi la certitude que la naturalisation n'autorise aucun rôle positif et actif dans la société soit restée longtemps profondément enracinée au sein de la communauté musulmane française.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 430.

²⁴⁹ Gilles Kepel, *Les banlieues de l'islam : naissance d'une religion en France*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 49-50.

En parallèle d'autres facteurs historiques et culturels au sein de la communauté musulmane en France peuvent avoir empêché les nouveaux immigrants de se faire naturaliser et de voter. En effet l'une des obligations allant de pair avec la naturalisation française est l'accomplissement du service militaire au sein de l'armée française²⁵⁰. Dans les années 1980 en France, exiger des musulmans qu'ils intègrent une armée qui, quelques années auparavant dans un contexte de décolonisation, les avait ainsi que leur compatriotes violemment réprimés, revenait à se trahir. Le prix à payer pour obtenir la nationalité française est émotionnellement trop élevé pour un peuple dont la fierté d'avoir directement aidé ou soutenu l'indépendance de leur pays d'origine avant leur départ ou dans leur exil est alors l'un des seuls liens 'sacrés' qui leur reste avec leur pays d'origine²⁵¹.

En plus de représenter une trahison envers leurs compatriotes et leur pays, la naturalisation est également ressentie comme une trahison envers Dieu et la religion. La quasi absence de rôle politique actif de la première génération de musulmans au sein de la société française par le biais du vote, s'explique ainsi par le fait que certains d'entre eux considèrent alors la naturalisation comme *haram*, une infidélité religieuse. Une telle idée vient probablement du fait que, sous le régime colonial français en Algérie, l'une des conditions pour obtenir la naturalisation et les pleins droits civils et politiques français est d'abandonner le statut personnel musulman et la pratique de certaines de leurs habitudes religieuses²⁵². Dans l'esprit des musulmans, la naturalisation française est ainsi associée avec l'idée d'un rejet des droits et des devoirs islamiques. Cette idée fut probablement renforcée par les pratiques de certains juges coloniaux français en faveur d'Algériens musulmans convertis au christianisme. Ces pratiques

²⁵⁰ L'obligation pour tout citoyen français homme d'accomplir son service militaire dans l'armée française a d'abord été suspendue par la loi n ° 97-1019 du 28 octobre 1997, et finalement abolie par décret n ° 2001-550 du 27 juin 2001. Les textes de ces lois sont respectivement disponibles sous <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000368950&dateTexte=>, consulté en septembre 2011). Voir également http://legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?jsessionid=A574DC3EB7B81D791299894BF8099473.tpdjo03v_2?cidTexte=JORFTEXT000000224210&dateTexte=20090705, (consulté en septembre 2011).

²⁵¹ Jorgen S. Nielsen *Towards a European Islam*, *op.cit.*, p. 7.

²⁵² Patrick Weil, «Le statut des musulmans en Algérie coloniale» , *op.cit.*, p.554.

consistaient à leur accorder, dans certains cas, le bénéfice de certains droits civils français²⁵³. Pendant la colonisation, l'octroi de droits français a été associé dans la pensée musulmane algérienne à un rejet de la foi musulmane dans son ensemble.

L'émergence en Algérie coloniale de thèses plaidant en faveur d'une reconnaissance officielle des pleins droits civils et de la naturalisation française des Algériens musulmans convertis au christianisme, a probablement renforcé cette idée. En 1931 une thèse de doctorat en droit affirme que :

Deux considérations retiennent d'ordinaire les indigènes de demander la naturalisation : la nécessité d'abandonner le statut personnel musulman, et le mépris qui s'attache souvent au *m'tourni* c'est-à-dire à celui qui a accepté la loi des envahisseurs. Or les chrétiens par leur conversion sont déjà des *m'tournis*, le fossé est déjà creusé entre eux et leurs anciens coreligionnaires. Quant au statut personnel musulman, leur foi nouvelle leur fait à elle seule un devoir de renoncer à presque toutes les institutions qui en sont les traits distinctifs. Il semble donc que tous (les autochtones musulmans convertis au christianisme) devraient être naturalisés²⁵⁴.

Les musulmans algériens convertis au christianisme sont considérés comme ayant « accepté la Loi des envahisseurs ». Une analogie est faite ici entre l'acceptation du droit français, l'acceptation du christianisme et la suggestion que ces *m'tournis* chrétiens « devraient tous être naturalisés ». Ceci explique comment plus tard, pour les musulmans algériens immigrés, être naturalisés est resté synonyme d'une certaine manière d'embrasser la foi chrétienne.

Ces éléments expliquent, dans le contexte de l'immigration algérienne en France, les mots d'un travailleur algérien de 49 ans, arrivé en France en 1950, à l'âge de 18 ans, ayant refusé de prendre la nationalité française, licencié puis réintégré au même poste en perdant certains droits et environ un tiers de son salaire:

²⁵³ Voir André Bonnichon, *La conversion au Christianisme de l'indigène Musulman Algérien et ses effets juridiques (un cas de conflit colonial)*, Paris, Sirey, 1931.

²⁵⁴ *Ibid.*, p.13.

Ça nous a fait mal à tous : ce n'est pas juste ; aujourd'hui notre travail vaut tout et demain il ne vaut plus que la moitié parce que nous ne voulons pas être Français !. . . Mais vaut mieux encore cela que prendre la nationalité française, devenir *ni tourni* (des naturalisés, des «retournés»). Si on ne nous avait pas repris, nous aurions cherché du travail ailleurs, c'est tout. Je ne vais pas me vendre, me renier pour un travail ou pour de l'argent ; pour tout l'or du monde, je ne le ferais pas (. . .). Oui, il y en a quelques-uns qui l'ont fait, c'est leur affaire. . . Mais je ne crois pas qu'ils s'en portent bien : « Ils ne peuvent compter ni sur les hommes (le siècle, le temporel, ici bas), ni sur Dieu (le spirituel, l'au-delà) ; ils ne tiennent ni au sol ni au ciel²⁵⁵.

Les mots de cet homme viennent expliciter le rapport particulier qu'ont les immigrés algériens avec la naturalisation française qui semble les renvoyer à la question coloniale, aux *tournis*, aux hommes, aux solidarités de leur temps et à la question de Dieu. Le naturalisé semble ici, à ses dépens, se défaire de son 'ancrage' à la fois terrestre et céleste. Le naturalisé n'est plus qu'une 'particule' errant entre le monde des hommes et le monde spirituel. En accédant à la nationalité française il semble ainsi à la fois perdre son lien avec la société d'origine à laquelle il appartenait et son lien avec Dieu.

Plus largement, dans le contexte de l'immigration musulmane « de masse » qui débute dans les années 1960 - 1970 en Europe, de nombreux immigrés musulmans qui s'installent en France, croient que l'adoption de la nationalité d'un pays non musulman dans lequel ils ne sont pas nés est un péché. C'est pourquoi certains ne se résolvent à entreprendre des demandes de naturalisation que pour ceux de leurs enfants effectivement nés en France. Dans ce cas de figure uniquement, ces immigrés trouvent une certaine légitimité à la question de la naturalisation²⁵⁶. Il semble que ce soit seulement avec la nouvelle génération de musulmans nés français que certains parents commencent à réaliser qu'ils peuvent tout à la fois être musulmans et citoyens d'un pays non musulman. La conséquence de tous ces facteurs est que seul un nombre relativement restreint d'immigrés

²⁵⁵Abdelmalek Sayad « Naturels et naturalisés », in *Actes de la recherche en sciences sociales*. vol. 99, septembre 1993. p. 32.

²⁵⁶ Entretiens informels avec des immigrés musulmans de France âgés entre 50 et 70 ans.

musulmans nord-africains acquièrent la nationalité française²⁵⁷ ; l'entrée des musulmans sur la scène politique française s'effectue de façon tardive.

Au début de l'immigration de masse en 1981, le candidat à la présidence, François Mitterrand propose d'élargir « le droit de vote pour les étrangers aux élections municipales après cinq ans de résidence sur le territoire », mais ce projet est resté stérile²⁵⁸. Cette proposition de loi semble alors « [...] marquer la limite de l'indépassable face au développement de la xénophobie dans l'opinion »²⁵⁹. Parmi le petit groupe de citoyens musulmans français, très peu se présentent ou sont élus aux élections. On parle alors d'« électeurs potentiels qui passent peu à l'acte ». Le seul député musulman français, Mourad Kaouah, est membre du Front National²⁶⁰. Malgré l'élection par la suite du colonel Hocine Chabaga sur la liste socialiste au poste d'adjoint au maire de Villeurbanne, la majorité des immigrés musulmans de France ne trouve sur la scène politique aucun représentant auquel elle peut réellement s'identifier. En effet ces élus membres de la communauté harkis n'osent prétendre dans ce contexte post-colonial être politiquement représentatifs de la majorité des immigrés maghrébins en France. Dans la mémoire collective maghrébine de l'époque, la naturalisation française et le droit de vote sont associés aux Harkis, c'est-à-dire à ceux qui étaient alors considérés comme des « traîtres ».

²⁵⁷ Ainsi, en 1982, on enregistre seulement 54 732 naturalisations chez les 35-54 ans, hommes et femmes confondus, en provenance des pays du Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie) contre 407 580 restés étrangers. Pour plus d'informations, voir Annexe III, tableau 1 « Actifs, chômeurs, salariés, actifs non salariés, suivant le sexe, le groupe d'âge et la nationalité actuelle ou antérieure au recensement de 1982 » de Michèle Tribalat, *Cent ans d'immigration*, op. cit., p. 280.

Voir également le site de l'INSEE, table cd-ax-2 « Acquisitions réelles et enregistrées de la nationalité française (ensemble des résidences) selon la nationalité antérieure, de 1946 à 1999 », INSEE Résultats, n° 121 Société : http://www.insee.fr/fr/themes/detail.asp?reg_id=0&ref_id=ir-rp99pipe&page=irweb/rp99pipe/dd/rp99pipe_tabannexes.htm (consulté le 4 septembre 2011)

²⁵⁸ « Citoyenneté et droit de vote des étrangers », dossier la politique d'immigration, avril 2012 : <http://www.vie-publique.fr/politiques-publiques/politique-immigration/droit-vote/> (consulté le 10 mai 2013)

²⁵⁹ Marie-Claude Blanc-Chaléard, *Histoire de l'immigration*, Paris, La Découverte, 2001, p. 76.

²⁶⁰ Gilles Kepel, *Les banlieues de l'islam*, op.cit., p. 323.

En Grande-Bretagne, en tant que citoyens du nouveau Commonwealth et du Pakistan, les immigrés ont le droit de vote et par conséquent, le droit de prendre part à la vie politique du pays. On souligne que « cette situation juridique unique au monde rendait la citoyenneté inopérante comme critère de l'identité nationale ²⁶¹ ». Dans ce système politique spécifique, il est possible de faire une distinction entre l'identité nationale d'un pays et une participation politique positive par le biais de la citoyenneté et du vote.

De plus, vivre en tant que minorité religieuse ne constitue pas un changement radical pour ces citoyens musulmans qui ont connu cette situation dans leur pays d'origine faisant alors parti de l'Empire britannique. En effet le gouvernement britannique gère les questions de cet ordre en Inde jusqu'à l'indépendance en 1947. Ainsi, la notion de « minorité » est déjà présente en Inde à l'époque de l'Empire britannique au sein du *Montague-Chelmsford report* de 1918. ²⁶². Ce dernier fait également référence à la notion de « représentation spéciale » allant de pair avec celle plus moderne de *special needs* et d'accommodement raisonnable intrinsèque au multiculturalisme britannique et à son modèle de gouvernance de la diversité. Déjà sous l'Empire britannique, le gouvernement a pris conscience qu'il lui fallait adapter son système politique afin d'être en mesure de faire une place à ses minorités.

La notion de « représentation spéciale » est ici mentionnée à un stade précoce de la formation de ce qui deviendra la communauté musulmane britannique. Cette notion va de pair avec celle plus moderne de *special needs* et d'accommodement raisonnable intrinsèque au multiculturalisme britannique et à son modèle de gouvernance de la diversité. Sous l'Empire britannique, le gouvernement a pris conscience qu'il lui fallait adapter son système politique afin d'être en mesure de faire une place à ses minorités.

L'octroi de ces droits politiques, bien qu'exclusivement applicables et valables sur le territoire indien, a plus tard influencé le rapport qu'ont eu les immigrés musulmans avec la citoyenneté et le vote au Royaume-Uni. Une

²⁶¹ Gilles Kepel, *A l'ouest d'Allah*, op.cit., p. 135.

²⁶² "The Montague-Chelmsford Report on Communal Electorates, 1918", in Cyril Henry Philips, *The Evolution of India and Pakistan 1858 to 1947, Select Documents*, London, Oxford University Press, 1962, p. 209.

étude des élections municipales de Rochdale a révélé que, déjà en 1973, parmi 31 candidats, deux pakistanais ont été nommés pour défendre le parti libéral et un autre pakistanais pour défendre le parti travailliste²⁶³. Il ne fallut donc pas longtemps à ces musulmans pour intégrer la sphère politique à travers les partis politiques traditionnels et y affirmer une véritable présence.

Ce processus d'intégration des immigrants musulmans dans l'arène politique britannique s'est poursuivi et développé au cours des années 1980. À cette époque une étude portant sur les politiciens musulmans bangladais à Tower Hamlet rapporte que :

Le discours politique formel supposait une circonscription unique comprenant une communauté bangladaise de solidarité comme classe ouvrière « noire » avec la classe ouvrière blanche. Les électeurs bangladais cependant étaient plus intéressés par « les origines Sylheti et les valeurs morales des deux jeunes candidats », et furent mobilisés par le biais de réseaux de parenté, de voisinage au village, et d'amis²⁶⁴.

Dans les premiers temps de l'établissement de ces musulmans en Grande-Bretagne, la transmission de leur patrimoine culturel à leurs enfants nés britanniques constitue un défi majeur. La culture d'origine joue un rôle essentiel dans la formation de l'identité de ces communautés musulmanes qui se sont justement fondées sur des réseaux de parenté, de voisinage au village, et d'amis. Ces réseaux ont initialement servi à offrir à bon nombre de ces immigrants un endroit où loger et un travail. C'est alors tout naturellement que, ce qui a constitué leur première et principale source de solidarité lorsqu'ils arrivèrent, est devenue leurs premiers atouts de mobilisation lorsqu'il s'agissait de participation politique dans le pays.

Parmi les autres réseaux informels de ce type, citons les mosquées au sein desquelles des chefs religieux donnent parfois des instructions de vote à leur congrégation. On note que :

Pendant la campagne des élections législatives de 1987 fut distribué, à Birmingham notamment, un dépliant intitulé *The Muslim Vote* (« le vote musulman »), qui demandais

²⁶³ Muhammad Anwar, *The Myth of Return*, op.cit., p.146.

²⁶⁴ Philip Lewis, *Islamic Britain*, op.cit. p.21.

aux musulmans, en anglais, ourdou, gujarati et bengali, de n'accorder leurs voix qu'aux candidats qui soutiendraient les revendications en matière éducative formulées par la MET...²⁶⁵.

La participation de religieux britanniques à la vie politique, notamment au sein de la Muslim Educational Trust (MET), marque un engagement spécifique pour préserver la religion et accroître sa visibilité au sein de la société britannique. La traduction des tracts dans différents dialectes parlés dans le sous-continent indien révèle comment les chefs des partis politiques, et les chefs religieux musulmans en Grande-Bretagne ont très tôt réalisé l'importance d'informer et de s'informer sur les questions politiques. Ceci fait contraste avec l'absence d'information au sein de la communauté musulmane en France, l'ignorance des nouvelles législations en vigueur : loi de juillet 1978 et celles des 8 et 20 décembre 1983 par exemple, probablement consécutive aux barrières linguistiques que connaisse la plupart des immigrés²⁶⁶, mais également suite au manque d'intérêt du gouvernement français pour cette partie de l'électorat.

Enfin, ces éléments ont plusieurs conséquences pour les communautés musulmanes européennes, à savoir un certain détachement de la part des immigrés français quant à la question de la naturalisation, du vote et de la participation politique, d'où une invisibilité de la majeure partie de la première génération d'immigrés musulmans au sein de la sphère sociale et politique de la société française, contrairement à leurs coreligionnaires britanniques qui, relativement tôt, commencent à avoir un certain impact politique, même si celui-ci fut à ses débuts minime. Ainsi ces musulmans obtiennent une place sur la scène politique britannique, ce qui accélère le rythme auquel la communauté se développe tant sur le plan de l'émergence du sentiment d'appartenance à leur nouveau pays d'accueil, que sur celui de l'ouverture de mosquées et de structures religieuses représentatives. C'est ce que l'on abordera dans le prochain paragraphe de cette thèse en développant le thème de l'enracinement religieux des musulmans français et britanniques dans leur société d'accueil.

²⁶⁵ Gilles Kepel, *A l'ouest d'Allah*, *op. cit.*, p. 160.

²⁶⁶ Gérard Noiriel, « L'immigration algérienne en France », *op.cit.*

§2. Vers un enracinement religieux

A travers ce paragraphe, nous verrons comment des dispositions juridiques et légales ainsi que le contexte de sécularisation, ont influé sur le processus d'enracinement de l'islam en France et en Grande-Bretagne. Puis, dans un deuxième temps, nous aborderons la question de la gestion proprement dite de cette religion et la problématique de l'émergence de structures représentatives de l'islam dans chacun des pays étudiés.

La France comme la Grande-Bretagne, bien avant l'immigration de masse, voient apparaître des mosquées sur leur territoire respectif. En 1926, la France est déjà dotée de sa Grande Mosquée construite en l'hommage des soldats musulmans morts pour le pays durant la première guerre mondiale. Notons également que la construction de cette mosquée vise vraisemblablement à apaiser les tensions liées aux premières revendications qui commencent alors à se faire entendre en Algérie demandant l'application de la loi de 1905 instituant la séparation de l'Eglise et de l'Etat au culte musulman. Ce régime d'exception « resta en vigueur dans les faits, jusqu'à la proclamation de l'indépendance algérienne en 1962 » et se prolonge dans l'hexagone à travers la Grande Mosquée de Paris²⁶⁷. A la même époque, en Grande-Bretagne, des leaders musulmans mettent à leur tour en avant la question de la construction d'une grande mosquée à Londres destinée à centraliser le culte musulman²⁶⁸. De cette idée, émerge au début des années 1940 la mosquée d'East London, ainsi que la mosquée de Regent's Park²⁶⁹.

Par la suite, nous observons dans un premier temps en Europe de l'ouest, l'aménagement par les immigrés musulmans, de lieux de cultes dépassant les appartenances aux différentes écoles de pensée et mouvements musulmans, et les appartenances ethniques²⁷⁰. En France,

²⁶⁷ Franck Frégosi, « Les problèmes d'organisation de la religion musulmane en France », *Esprit*, Janvier, 1998, n°1, p. 111.

²⁶⁸ Humayun Ansari, *The infidel within*, *op.cit.*, p. 341.

²⁶⁹ Olivier Esteves, *De l'invisibilité à l'islamophobie, les musulmans britanniques (1945-2010)*, Paris, Presses de Science Po, 2010, p.91.

²⁷⁰ Brigitte Maréchal « Mosquées, organisations et leadership » in Felice Dassetto, Brigitte Maréchal, Jorgen S. Nielsen, *Convergences Musulmanes, Aspects contemporain de l'islam dans l'Europe élargie*, Paris, Academia Bruylant, L'Harmattan, p. 30.

notons toutefois qu'hormis la Grande Mosquée de Paris « jusqu'au début de la décennie 70, aucun signe culturel n'apparaissait dans les espaces urbains: la dimension collective de l'islam était refoulée dans l'espace intime des demeures, des foyers, des hôtels garnis ou des arrière-boutiques²⁷¹. Le séjour de ces immigrés en France est alors perçu et vécu comme provisoire car « au temps du zoufri, toute référence à l'islam apparaît absente de la mémoire de l'hexagone. C'est le temps du mépris, où la pratique de l'islam se fait tout aussi discrète que les travailleurs immigrés, qui rasant les murs de la société française. Des caves, garages et autres locaux de fortune servent de lieu de refuge à une religion quasi clandestine, qui n'intéresse ni l'opinion, ni les pouvoirs publics²⁷². ».

Plus tard, en Europe de l'Ouest, la demande d'islam se précise. Au fur et à mesure du développement d'une certaine concentration à un même endroit d'immigrés issus du même pays ou village d'origine, parlant une même langue, ou adhérant à un même mouvement religieux, l'on observe que « la création de salles de prières uniques, qui dépendent avant tout de ressources et d'initiatives locales, fait bientôt place à d'autres interventions. L'unité se fragmente et donne lieu à une multiplicité de petites mosquées²⁷³ ». C'est alors qu'un processus dessinant les lignes de la mise en place de lieux de culte musulmans en Europe de l'Ouest « débute en Grande-Bretagne dès les années 50, en France [...] dès le milieu des années 70²⁷⁴ ».

En Grande-Bretagne, les musulmans en majorité originaires des pays de l'ex-Commonwealth, venus s'installer dans le pays disposent avec la citoyenneté du droit de s'organiser au niveau religieux. La Grande-Bretagne dispose en 1963 de treize mosquées enregistrées dont le nombre va s'accroître, à partir de 1966, à un rythme de près de 7 mosquées par an²⁷⁵. Avec ces dynamiques locales se développe également dans le pays un certain

²⁷¹ Jocelyne Césari, « L'islam à domicile », *Communications*, 65, 1997. p.78-79.

²⁷² Ahmed Boubeker, Hervé Paris, « Les lieux communautaires de l'islam rhodanien : entre discrimination et dynamiques collectives », in Franck Frégosi, *Les conditions d'exercice du culte musulman en France : Lieux de prière et d'inhumation*, Paris, Fonds d'Action Sociale pour l'Intégration et la Lutte contre les Discriminations (FASILD), Paris 2006, p. 233.

²⁷³ Brigitte Maréchal « Mosquées, organisations et leadership », *op.cit.*, p. 30-31.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 30.

²⁷⁵ Jorgen S. Nielsen, *Muslims in Western Europe*, *op.cit.*, p. 45.

nombre de mouvements et d'organisations musulmanes dont les activités se chevauchent. Parmi les mouvements les plus importants en Grande-Bretagne, citons le mouvement Barelwi, Deobandi, Ahl-i-Hadith et la Jama'at-i-Islami²⁷⁶. Parmi les organisations nous trouvons notamment la Federation of the Students Islamic Societies in the UK & Eire (FOSIS) et la UK Islamic Mission qui sont créées la même année en 1962, la Doctors Islamic Society créée en 1968, la Muslim Educational Trust en 1969, la Union of Muslim Organisations (UMO) créée en 1970, la Jamiat Ulema Britain créée en 1971, ou encore la UK Action Committee on Islamic Affairs (UKACIA) créée à peu près en même temps que l'organisation shiite Khoja Shia Ithna-Asheri Communities (KSIMC) en 1988²⁷⁷. Relativement tôt dans le pays, des organisations musulmanes voient le jour, investissent le champ public et révèlent la pluralité intrinsèque à la communauté musulmane britannique. Le paysage religieux britannique est marqué par des clivages culturels et par des mouvements religieux importés des pays d'origine qui voient dans l'immigration l'occasion de prospérer.

Par ailleurs, certains chefs religieux et fidèles musulmans comprennent également l'opportunité que représente la citoyenneté qui leur est conférée, ils s'organisent et s'investissent parfois dans le champ politique. La participation de ces chefs religieux à la vie politique apparaît comme un moyen de dépasser ces clivages et de se réunir autour de causes sociales communes notamment après l'affaire Rushdie. Notons enfin que la Grande-Bretagne offre une autre commodité en ne disposant pas de cadre légal général applicable aux communautés religieuses «techniquement, on peut mettre en place une organisation sans s'enregistrer nul part²⁷⁸ ». La majorité des mosquées et des organisations musulmanes sont cependant enregistrées en tant qu'organisations caritatives et jouissent d'avantages matériels²⁷⁹.

²⁷⁶ *Ibid.*, pp. 47-48.

²⁷⁷ Muslim Council of Britain (MCB), « The Muslim Council of Britain – its history, structure and workings »: http://www.mcb.org.uk/downloads/MCB_acheivments.pdf (consulté le 8 juin 2012)

²⁷⁸ Jorgen S. Nielsen, *Muslims in Western Europe*, *op.cit.*, p. 45.

²⁷⁹ *Ibidem*.

En France, lors des premiers temps de l'immigration musulmane de masse, le pays connaît alors des restrictions juridiques concernant le droit d'associations des étrangers formulées dans un contexte social où le pays était confronté à la menace nazie et fasciste. Les associations étrangères font alors l'objet d'une vigilance et d'un contrôle particuliers de la part des autorités françaises²⁸⁰. Ces restrictions juridiques encore en vigueur jusqu'au début des années 1980 ont pour conséquence de limiter l'organisation et la visibilité au sein de l'espace public de la majorité des premiers immigrés musulmans non citoyens français. Toutefois, avec l'arrivée de leur famille en Europe, les travailleurs musulmans venus dans un premiers temps seuls, se trouvent face à de nouvelles responsabilités. En plus du devoir de subvenir aux besoins quotidiens de leurs familles, ils ressentent le besoin de les éduquer spirituellement. En France, on souligne parmi les immigrés musulmans : « un phénomène de valorisation d'un capital spirituel au contact d'un milieu sécularisé au fur et à mesure que la connaissance d'autrui conduit à ressentir le besoin de mieux se connaître soi-même²⁸¹ ». Ce phénomène fait émerger dès la fin des années 60 et le début des années 70 le début d'une certaine « identification publique des lieux de cultes musulmans ». On explique cette dernière par l'accroissement du nombre de musulmans dans le pays, un début d'organisation religieuse informelle, l'arrivée des femmes et des enfants, l'affaiblissement de l'idée du mythe du retour, l'aide financière réelle ou attendue de la part des nouvelles pétromonarchies, et le soutien financier du gouvernement français et de l'église catholique²⁸². Cette dernière prend l'initiative dans les années 70 de « mettre à disposition des musulmans isolés des salles de prière [...] L'impulsion est donnée et [...] le premier secrétariat d'Etat à l'immigration favorise l'implantation des lieux de culte dans les cités HLM²⁸³ ». ce sont donc les collectivités religieuses catholiques qui ont en la matière ouvert la marche à un certaine forme d'enracinement de l'islam en France. Cette nouvelle identification publique des lieux de culte musulmans, n'implique

²⁸⁰ Cité in Janine Ponty, *L'immigration dans les textes, op. cit.*, p. 228.

²⁸¹ Sadek Sellam, *Être musulman aujourd'hui*, Paris, Nouvelle Cité, 1989, p. 143.

²⁸² Jorgen S. Nielsen, *Muslims in Western Europe, op.cit.*, p. 15.

²⁸³ Ahmed Boubeker, Hervé Paris, « Les lieux communautaires de l'islam rhodanien, *op.cit.*, p. 233.

alors toutefois pas de visibilité proprement dite de l'islam qui après « la mise en place des politiques de regroupement familial [...] est [...] vécu sur un mode plus familial, mais toujours dans l'intimité domestique²⁸⁴ ».

Les lieux de cultes sont alors avant tout l'expression de l'ancrage de ces musulmans au sein de la société. En Grande-Bretagne, on souligne que ces lieux de cultes attestent de l'« engagement des musulmans à rester [...], et leur détermination de transmettre à leurs enfants leurs valeurs culturelles et religieuses²⁸⁵ ». En France, un père de famille marocain installé en France en témoigne : « Il faut transmettre, c'est une des responsabilités que nous portons. Il faut que nous la transmettions à nos enfants et puis après une fois transmise aux enfants, nous n'avons plus de responsabilités envers eux [...]. Une fois qu'ils ont les connaissances, c'est à eux de les pratiquer ou pas, parce qu'ils seront jugés sur leur pratique. Parce qu'à ce moment-là, les enfants ne vont pas nous reprocher de ne pas leur avoir transmis ce qui est nécessaire pour eux²⁸⁶ ». La transmission du patrimoine religieux insiste alors sur une « connaissance » et une « pratique » du culte, vécue par les parents comme un devoir qui leur incombe. Ils se sentent le devoir d'offrir à leurs enfants une alternative spirituelle « nécessaire pour eux ».

Dans les années 80, l'islam poursuit son processus de transplantation en Europe²⁸⁷. En France, la loi réintègre en 1981 les associations d'étrangers dans le cadre de la loi de 1901 portant sur le droit d'association. De nombreuses associations, fondées par des étrangers de confession musulmane émergent et affichent leur caractère « islamique²⁸⁸ ». On précise à ce propos que :

²⁸⁴ Franck Frégosi, « Les conditions d'exercice du culte musulman en France. Analyse comparée à partir d'implantations locales de lieux de culte et de carrés musulmans » in Franck Frégosi, *L'exercice du culte musulman en France, Lieux de prière et d'inhumation*, Paris, Fonds d'action et de soutien pour l'intégration et la lutte contre les discriminations (FASILD), p. 39.

²⁸⁵ Philip Lewis, *Islamic Britain, op.cit.* p. 19.

²⁸⁶ Gilles Kepel, *Les banlieues de l'islam, op.cit.*, p. 160-161.

²⁸⁷ Felice Dassetto, *La construction de l'islam européen, op. cit.*, p. 10.

²⁸⁸ Gilles Kepel, *Les banlieues de l'islam, op.cit.*, p. 9.

la plupart de ces associations, qui portent explicitement le qualificatif « islamique » dans leur intitulé, ont été souvent impulsées par les décideurs et opérateurs publics souhaitant négocier avec un collectif. L'organisation de l'islam a donc débuté hors du cadre de la loi de 1905, destinée à la gestion des activités religieuses, et a contribué d'emblée à rendre inopérante la distinction entre le cultuel et le culturel dans la gestion de l'islam — et ce d'autant plus que le régime associatif loi de 1901 a permis à certaines associations islamiques d'obtenir des subventions publiques, ce qui aurait été impossible dans le cadre du régime associatif de 1905²⁸⁹.

Les acteurs publics laïcs en quête d'interlocuteurs non officiellement religieux encouragent ainsi l'émergence d'associations de type 1901 officiellement culturelles mettant en avant leur caractère « islamique ». Ce phénomène participe en partie à ralentir la dynamique religieuse en tentant de maintenir le religieux imbriqué dans le culturel. En effet, le fait d'encourager à présenter le religieux comme culture au niveau juridique a 'sur-activé' chez ces immigrés la donne culturelle relative à leurs pays d'origine. Cela bien que comme le souligne Jocelyne Césari, « les conditions de création de ces associations mettent en évidence non seulement une logique d'adaptation à l'environnement immédiat, mais aussi une autonomie des fidèles par rapport aux institutions des pays d'origine²⁹⁰ ». Le fait que l'organisation de l'islam se fasse en grande majorité dans le cadre d'associations culturelles témoigne également de la part des immigrés musulmans de leur méconnaissance de la législation française. En effet concernant cette dernière, à défaut de subventions directes, la loi de 1905 relative au culte et l'article 11 de la loi des finances du 29 juillet 1961 permettent aux collectivités locales de « faire bénéficier les cultuelles de deux types d'aide : baux emphytéotique et garantie d'emprunts²⁹¹ ». En France, aujourd'hui encore nous constatons « des lieux de culte en nombre insuffisant » qui s'explique pour partie par l'implantation relativement récente de l'islam en France, et se traduit par l'absence d'un véritable patrimoine immobilier musulman. Elle pose également le problème de

²⁸⁹ Jocelyne Césari, « L'islam à domicile », *op.cit.*, p. 79.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 79-80.

²⁹¹ Franck Frégosi, « Les problèmes d'organisation de la religion musulmane en France », *op.cit.*, p. 119.

l'attitude des collectivités territoriales (principalement des communes) confrontées à des demandes de lieux de culte musulmans. Par crainte de retombées électorales négatives, bon nombre de communes contrecarrent systématiquement tout projet de construction de lieux de prières musulmans dans leur circonscription, en usant abusivement du droit de préemption ou d'expropriation, voire en détournant la législation en vigueur²⁹² ». A la fin des années 1990, avec une population musulmane près de trois fois moins nombreuse que celle de la France, le Royaume-Uni possède plus de lieux de culte que la France²⁹³. Soulignons que « les mosquées ne sont pas justes des briques et du mortier, mais des lieux de production d'un discours islamique et de maintien d'une identité musulmane²⁹⁴ ».

Toutefois, cette production ayant pour corollaire la question d'un encadrement religieux est limitée dans les pays d'Europe par les questions liées à la gestion de l'islam dans ces pays. En ce qui concerne la France, durant toute la décennie 80, le gouvernement français sous-traite largement à l'Algérie la gestion de l'islam dans l'hexagone²⁹⁵. A partir de 1983, des contestations portant sur la mainmise de la Mosquée de Paris et de la famille Boubaker sur l'islam en France se font entendre et accentuent un « processus de pluriétatisation de l'islam en France ». Des associations et fédérations d'association musulmanes concurrentes se forment alors sur le modèle de la Mosquée de Paris, aspirant à leur tour au soutien d'Etats musulmans étrangers et du gouvernement français²⁹⁶. Notons que cette pluriétatisation de l'islam en France que nous attribuons au processus de mondialisation révélant la perméabilité des frontières ne signifie toutefois pas en soi une plurigouvernance de l'islam en France. De cette pluriétatisation résulte le fait que la scène religieuse française est dominée

²⁹²*Ibid.*, p. 118.

²⁹³ Brigitte Maréchal, « Mosquées, organisations et leadership », *op.cit.*, p. 30. Soit 1150 salles de prières et mosquées en France, et 1200 au Royaume-Uni.

²⁹⁴ Sophie Gilliat-Ray, *Muslims in Britain an introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 182.

²⁹⁵ Franck Frégosi, « Les problèmes d'organisation de la religion musulmane en France », *op.cit.*, p.112.

²⁹⁶ Sadek Sellam, *La France et ses musulmans*, *op.cit.*, p. 275.

par les rivalités existantes entre les quatre grandes fédérations que représentent la Mosquée de Paris, la Fédération Nationale des Musulmans de France (FNMF), les Tabligh et l'Union des Organisations Islamiques en France (UOIF). Ainsi, la FNMF est soutenue par le Maroc et l'Arabie Saoudite²⁹⁷. L'association Foi et Pratique établie à Paris depuis 1972 est la branche française de l'association piétiste *Jama'at al tabligh* basée au Pakistan. Enfin, l'UOIF est historiquement proche de la branche égyptienne des Frères Musulmans et de certains pays du Golfe²⁹⁸. Cette fédération donne lieu à la création en 1989 de l'Union des Organisations Islamiques d'Europe (UOIE) basée à Leicester²⁹⁹.

L'augmentation du nombre de musulmans, leur visibilité et un début d'organisation religieuse amènent la question de structures représentatives dans les pays européens. Si comme nous l'avons vu plus haut, les immigrés développent une certaine autonomie, le maintien du religieux imbriqué dans la culture des pays d'origine permet pendant longtemps encore à ces pays et au gouvernement français de garder un certain contrôle sur cette dynamique. En France, cela se fait notamment par le biais de l'Enseignement des langues et cultures d'origine (ELCO) dispensé hors heures de classe dans les établissements scolaires. Cette forme de contrôle se traduit également de manière générale en Europe par le biais d'imams envoyés par les pays d'origine³⁰⁰. Concernant les imams, des considérations

²⁹⁷ Franck Frégosi, « Les problèmes d'organisation de la religion musulmane en France », *op.cit.*, p. 131.

²⁹⁸ Sadek Sellam, *La France et ses musulmans*, *op.cit.*, p. 275.

²⁹⁹ Mohammed Telhine, *L'islam et les musulmans en France, une histoire de mosquée*, Paris, L'Harmattan, 2010, p.239.

³⁰⁰ Ainsi notons en la matière les démarches de l'Etat turc, également soucieux de garder main-mise sur ses ressortissants installés en Europe, qui crée en 1984 la branche européenne du *Diyanet* : le *Diyanet Isleri Türk Islam Birliği* (DITIB). Cet organe officiel de la gestion du culte des turcs en émigration vise alors à contrer l'influence grandissante d'autres réseaux appartenant à l'islam politique turc tel que le *Milli Görüş*, et à « répandre une pratique religieuse « à la turque », individuelle, non-politique donc, mais tout de même régulée par le politique... ». La Turquie « laïque » paradoxalement se dote ainsi d'un organe officiel visant à régir le culte de ses ressortissants à l'extérieur de son territoire. Voir Samim Akgonul, « Islam Turc, Islams de Turquie : Acteurs et réseaux en Europe. » , *Politique étrangère* N°1 - 2005 - 70, p. 41.

Notons également en Février 2012 l'ouverture à Strasbourg d'une faculté de théologie musulmane « pilotée par l'Union turco-islamique pour les affaires religieuses, la branche française du Diyanet ». Samim Akgonul souligne à propos de ce projet que cette structure

financières entrent en jeu pour les musulmans qui prennent en compte le fait que « l'embauche de personnes étrangères implique des coûts mais aussi des contraintes moindres puisqu'ils sont fréquemment moins exigeants³⁰¹. » En Europe, une majorité d'imams vient de l'étranger, ce qui pose le problème « d'une inadéquation entre la formation suivie et le niveau de connaissances ou de savoir-faire requis pour pouvoir être efficace au sein d'une communauté en Europe. Ces imams sont souvent mal adaptés par leur sous qualification ou par leur surqualification³⁰² ». Cela a donc mené à un encadrement religieux limité ainsi qu'à une gestion en partie en décalage avec la réalité de la situation des musulmans dans ces pays.

Ce décalage subsiste alors que l'on tente d'organiser et d'institutionnaliser le culte musulman dans les pays d'Europe. En France, cela se traduit dès les années 1990 par la mise en place d'instances officielles telles que le Conseil de réflexion sur l'islam en France (Corif), puis par la rédaction d'une « Charte du culte musulman en France, aux forts accents gallicans³⁰³. » Enfin en 1999, est mis en place la Consultation des musulmans de France *Istichara* dont la persistance de son appellation arabe au niveau politique révèle que « l'islam est encore considéré parfois comme une affaire de politique étrangère³⁰⁴ ». En 2003, cette consultation débouche sur la création du Conseil Français du culte Musulman (CFCM)³⁰⁵. Ce dernier a pour supposée fonction de représenter la communauté musulmane française sur des « questions liées au culte telles que la construction des mosquées, les carrés musulmans, l'abattage rituel, la nomination

qui est destinée à former des imams donnera des cours « en turc, par des enseignants de Turquie. Le diplôme et les stages seront délivrés par la Turquie. La formation ne peut donc pas s'adresser à toute la population musulmane de Strasbourg, comme le prétend le projet ». Voir Guillaume Perrier, « A Strasbourg, la Turquie ouvre une « faculté » de théologie pour former des imams », *Le Monde*, 31 août 2012, (consulté le 4 mai 2013) http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/08/31/a-strasbourg-la-turquie-ouvre-une-faculte-de-theologie-pour-former-des-imams_1754033_3224.html

³⁰¹ Brigitte Maréchal « Mosquées, organisations et leadership », *op. cit.*, p. 33.

³⁰² *Ibid.*, p. 33-34.

³⁰³ Franck Frégosi, « Les problèmes d'organisation de la religion musulmane en France », *op.cit.*, p. 113.

³⁰⁴ Amel Boubekour, « Des autorités religieuses d'Etat? Le cas du Conseil Français du Culte Musulman », Draft pour le colloque international « Migrations, religions et sécularisation. L'impact des migrations sur les modèles nationaux (Europe et Amérique du Nord) » 17 et 18 juin 2005 :<http://histoire-sociale.univ-paris1.fr/Collo/Migrations/Boubekour%20CFCM.pdf> (consulté le 12 mai 2011)

³⁰⁵ Mohammed Telhine, *L'islam et les musulmans en France*, *op. cit.*, p. 326.

d'aumôniers au sein de l'armée, des hôpitaux et des prisons, et liées au pèlerinage³⁰⁶ ».

En Grande-Bretagne, émerge à l'initiative des fidèles en 1997 le Muslim Council of Britain (MCB), une structure non officielle faisant suite à un *National Interim Committee on Muslim Affairs* (NICMU) mis en place en 1994 et né du « besoin de coordonner les efforts sur les grandes affaires d'intérêt commun³⁰⁷ ». Aujourd'hui, le MCB aspire à réunir « le plus de tendances possibles à l'exception des groupes minoritaires extrémistes [...] ou estimés comme s'éloignant trop de l'orthodoxie³⁰⁸ ». Le MCB après avoir été consultant du Nouveau Parti Travilliste au pouvoir en 1997³⁰⁹, tombe quelque peu en disgrâce pour avoir « failli à appuyer la 'guerre contre le terrorisme' » que menait le gouvernement. On explique qu'« en effet, une association affiliée à la MCB, également fondée en 1997, en grande partie par les musulmans d'ascendance arabe ayant des relations historiques avec les Frères musulmans, la *Muslim Association of Britain* (MAB) devient un membre important de la *Stop the War Coalition* » opposée à la politique du gouvernement³¹⁰. Ce dernier se cherche alors de nouveaux interlocuteurs et aide à faire émerger sur la scène politique des organisations telles que le *British Muslim Forum* (BMF) en 2005 et le *Sufi Muslim Council* (SMC) en 2006 et le *Mosques and Imams National Advisory Board* (MINAB) ayant toutes bénéficié de fonds alloués à une stratégie gouvernemental de prévention contre l'extrémisme *Preventing Violent Extremism* ³¹¹. Cela confirme le fait qu'à partir des attaques terroristes du 7 juillet 2005 « les relations de l'Etat avec les Musulmans ont été conduites presque entièrement en termes de stratégie contre-terrorisme³¹² ».

³⁰⁶ Franck Frégosi, «France» in Jorgen S. Nielsen, *Yearbook of Muslims in Europe*, Leiden, Boston, Brill, Volume 4, 2012 p. 214.

³⁰⁷ MCB, «The Muslim Council of Britain – its history, structure and workings», *op. cit.*

³⁰⁸ Brigitte Maréchal« Instances de représentation des musulmans et Etats européens», in Felice Dassetto, Brigitte Maréchal, Jorgen S. Nielsen, *Convergences Musulmanes, Aspects contemporain de l'islam dans l'Europe élargie*, Paris, Academia Bruylant, L'Harmattan, p.56.

³⁰⁹ Jorgen S. Nielsen, *Muslims in Western Europe*, *op.cit.*, p. 49.

³¹⁰ Sean Mc Loughlin, « United Kingdom», in Jorgen S. Nielsen, *Yearbook of Muslims in Europe*, Leiden, Boston, Brill, Volume 4, 2012 p. 623-624.

³¹¹ *Ibid.*, p.624-626.

³¹² *Ibid.*,p. 622.

Pour conclure soulignons que les aspects de la gestion de l'islam en France et en Grande-Bretagne pour la première en termes de politique étrangère, et pour la seconde en termes de contre-terrorisme impliquent le risque de fausser en termes de plurigouvernance de l'islam dans ces pays le processus de pluriétatisation que nous pensons intrinsèque au processus de mondialisation. Signalons que les formes que prennent l'enracinement de l'islam en Europe et les premières implications religieuses des musulmans en Europe illustrent les mécanismes du processus d'internalisation. Ces derniers mettent en lumière une « ouverture par le haut » d'ordre international et institutionnel ainsi qu'une « ouverture par le bas » de l'ordre de dynamiques locales témoignant d'une forme d'appropriation du contexte socio-politique dans lequel ces musulmans évoluent. L'internalisation passe par une dissociation d'éléments tels que le couple « culture/religion » et l'émergence d'un espace « intérieur-de-deux » permettant d'œuvrer à un « changement des régulations » et à une « réorganisation interne ». Comme nous l'avons vu dans cette section, cette phase du processus est 'perturbée' à la fois par certaines stratégies religieuses, et stratégies politiques aussi bien au niveau national qu'international.

Chapitre 3 : Intériorisation– internalisation

Dans le chapitre précédent, notre perspective portait sur le musulman européen *lambda* aspire à dépasser la vision selon laquelle l'histoire des communautés auxquelles il appartient ne se résume qu'à quelques faits, événements, personnages, structures, mouvements ou dates clés. Adopter une telle approche permet également de mettre en lumière le caractère dynamique ou « en marche » de l'histoire et de nous ouvrir aux processus identitaires en perpétuelle construction et reconstruction. À la lumière de notre réflexion sur le concept d'intériorisation-internalisation développée dans le premier chapitre, nous mettrons en évidence, en nous appuyant sur des études de terrain, les mécanismes intrinsèques à ce processus. Pour cela, nous débuterons notre analyse en approfondissant notre réflexion sur l'impact que peuvent avoir certaines stratégies sociales sur ce processus. Puis, nous verrons comment se traduisent les mécanismes de ce processus dans la construction d'une identité musulmane européenne. Enfin, nous aborderons le même schéma d'analyse quant à la construction d'une identité politique européenne de la part des citoyens de confession musulmane.

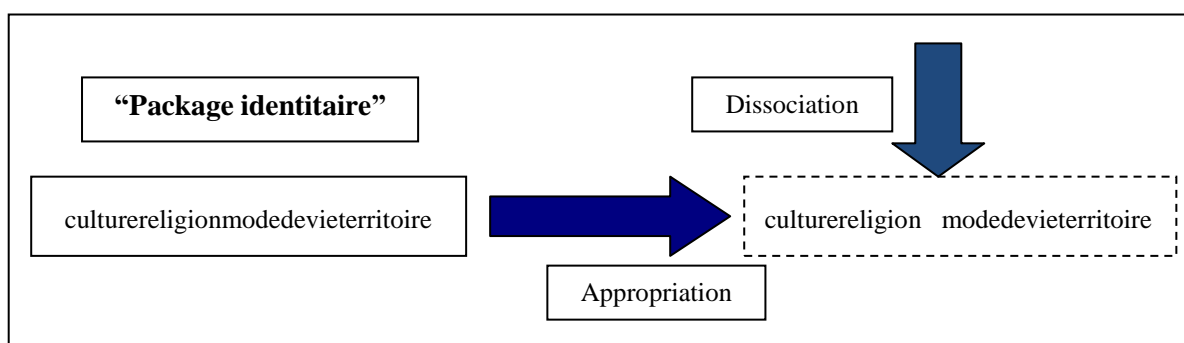
Section 1 : Stratégies sociales et processus d'internalisation.

Dans les deux paragraphes de cette section, nous verrons comment ce que nous nommons le « *package* identitaire » des premiers immigrés de confession musulmane en Europe est traversé par un processus d'internalisation, bridé par des tensions sociales dont les stratégies d'assimilation et de séparation alors adoptées par ces immigrés sont symptomatiques. À travers les parties de cette section, nous verrons également comment les ralentissements de ce processus continuent aujourd'hui d'être cultivés au niveau intellectuel et politique. Malgré ces phénomènes, nous mettrons en lumière l'émergence toutefois significative d'espaces 'intérieur-de-deux'.

§1. Assimilation, “mute-culturalism” et populisme

Nous commencerons ce paragraphe en analysant à travers le prisme du processus d’internalisation la stratégie d’assimilation adoptée par les premiers immigrés musulmans. Puis nous verrons comment le processus d’internalisation réactivé par l’émergence de certaines valeurs pluralistes tente aujourd’hui d’être ralenti par certains discours populistes recouvrant ce que je nomme un « *mute-culturalism* » ou « culturalisme muet ». Enfin nous aborderons la question de la neutralité de l’État vis à vis des questions religieuses.

Dans les premiers temps de l’immigration, les musulmans arrivent en Europe avec un bagage sous forme de “package identitaire” “culturereligionmodedevieterritoire”. Une formule unique par laquelle ils se représentent les éléments imbriqués les uns dans les autres. Toutefois, certains immigrés intègrent les normes et reprennent les habitudes culturelles de leur société d’accueil. Cette appropriation du mode de vie et de l’espace de la part de ces immigrés traduite comme une tendance à se détacher de leur bagage culturel recouvre un processus complexe de dissociation progressive s’opérant au sein de ce que nous nommons un “package identitaire.” Cette dissociation s’effectue en l’occurrence entre les éléments “culturereligion” et “modedevieterritoire” faisant ainsi apparaître la perméabilité des frontières communautaires et nationales.



Un contexte social hostile, voyant se développer les ratonnades en France et le « Paki-bashing »³¹³ dans lequel l'immigré a « peur de sortir du voisinage, de traverser la rue et d'être attaqué » pousse à accentuer cette dissociation³¹⁴. Ces immigrants mettent alors l'accent sur l'élément « modedevieterritoire » ou « modedevieàlafrançaisefrance ». On souligne qu'au Royaume-Uni « les premiers immigrants qui passent du tiers monde à la société industrielle sont en état de choc culturel et psychologiquement prêts à l'assimilation »³¹⁵. Cet état psychologique n'étant pas propice à la reformulation intrinsèque au processus d'internalisation, l'assimilation proposant la reproduction se présente alors comme une alternative. L'assimilation vient alors, si ce n'est figer, du moins ralentir le processus d'internalisation à l'œuvre au sein de ces populations.

L'assimilation se trouve confrontée à d'autres stratégies sociales et politiques. Ainsi certains membres de la société d'accueil, montrent leur hostilité à la présence de ces immigrants dans le pays. Outre les violences physiques, certains graffitis et certains discours viennent manifester une volonté de « garder la Grande-Bretagne blanche » (« *Keep Britain White* »), ou encore de garder « la France aux Français »³¹⁶. En Grande-Bretagne comme en France, les gouvernements prennent acte de cette réalité sociale. En 1966, le Ministre de l'intérieur du parti travailliste britannique Roy Jenkins, redéfinit l'intégration au sein du multiculturalisme britannique « non comme un processus de nivellement par assimilation, mais comme une égalité des chances, accompagnée de diversité culturelle, dans une atmosphère de tolérance mutuelle »³¹⁷. Les minorités sont alors encouragées à redécouvrir et à développer leurs habitudes culturelles dans le pays. En France, la ministre Georgina Dufoix insiste sur le « vivre ensemble avec nos différences ». On souligne que « de nouvelles formules font recette : « France mosaïque »,

³¹³ Kenneth Leech, *The Birth of a monster, op.cit.*, p. 18.

Gérard Noiriél, "L'immigration algérienne en France", *op.cit.*

³¹⁴ Kenneth Leech, *op.cit.*, p.24.

³¹⁵ Emmanuel Todd, *Le Destin des immigrants : Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Paris, Le Seuil, 1994, p.148.

³¹⁶ Kenneth Leech *op.cit.*, p.24. Voir notamment Jean-Marie Le Pen, *Les français d'abord*, Paris éd. Carrere, 1984.

³¹⁷ Cité in Emmanuel Todd, *Le Destin des immigrants, op.cit.*, p.143.

« France plurielle »³¹⁸. L'identité nationale est donc alors à être envisagée dans la diversité et l'égalité.

Toutefois, ces principes posés continuent d'alimenter le débat, notamment au sein des partisans de l'égalitarisme. Les égalitaristes libéraux s'opposent aux multiculturalistes. Ainsi, les partisans d'un égalitarisme libéral, qualifie les multiculturalistes prônant l'égalité des cultures, de « pies intellectuelles ». Ceci dans les sens où les multiculturalistes se seraient « emparés d'idées séduisantes et les ont intégrées dans des théories sans trop se soucier de la façon dont elles pourraient s'engainer »³¹⁹. Les multiculturalistes useraient ainsi d'idées attractives qui seraient en décalage avec la réalité sociale. Selon les partisans d'un égalitarisme libéral si les cultures sont, comme le soutiennent les multiculturalistes, incommensurables alors elles ne peuvent être égales ³²⁰. Ils insistent également sur le fait que « certaines cultures sont admirables, et d'autres viles »³²¹. Cette hiérarchisation des cultures ne va pas sans renvoyer au discours prononcé par l'ancien ministre de l'intérieur français UMP Claude Guéant, en février 2012 dans lequel il déclare

Il y a des comportements, qui n'ont pas leur place dans notre pays, non pas parce qu'ils sont étrangers, mais parce que nous ne les jugeons pas conformes à notre vision du monde [...] Contrairement à ce que dit l'idéologie relativiste de gauche, pour nous, toutes les civilisations ne se valent pas. Celles qui défendent l'humanité nous paraissent plus avancées que celles qui la nient. Celles qui défendent la liberté, l'égalité et la fraternité nous paraissent supérieures à celles qui acceptent la tyrannie, la minorité des femmes, la haine sociale ou ethnique. En tout état de cause, nous devons protéger notre civilisation³²².

³¹⁸ Marie-Claude Blanc-Chaléard, *Histoire de l'immigration*, édition, Paris, 2001, p. 90-91.

³¹⁹ Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2001, p. 252.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ *Ibid.*, p. 258.

³²² « Claude Guéant persiste et réaffirme que « toutes les cultures ne se valent pas » », *Le Monde*, 5 février 2012 : http://www.lemonde.fr/election-presidentielle-2012/article/2012/02/05/claude-gueant-declenche-une-nouvelle-polemique_1639076_1471069.html (consulté le 4 mars 2013)

Le discours de ce ministre de droite UMP s'adresse alors dans les locaux de l'Assemblée nationale à un syndicat étudiant proche de la droite radicale ³²³. Ces propos viennent ainsi faire écho à celui de Jean-Marie Le Pen quelques décennies auparavant mettant en garde contre « la disparition, des mondes que nous connaissons, c'est-à-dire de notre propre pays [...] »³²⁴. Lors d'une émission radio sur France Inter, Claude Guéant, a illustré par la suite son propos par des références à l'islam en faisant l'amalgame avec le « voile intégral » et les « prières de rues »³²⁵. Claude Guéant dans une stratégie populiste, reprend ici les idées des égalitaristes libéraux basées sur la défense des libertés individuelles telle que la liberté, l'égalité et la fraternité, et dans le même temps revendique la protection d'une « civilisation » qu'il essentialise comme étant en opposition avec d'autres cultures et religions particulières. Cela rejoint le phénomène observé dans l'analyse de la société française soulignant une crise identitaire dont :

Le constat clinique de cette psychopathologie identitaire est vite établi. Rappelons tout d'abord que l'identité a même été érigée en ministère. Depuis trop d'années, la politique, l'intelligentsia et les grands médias français manifestent ce trouble obsessionnel consistant à essentialiser l'origine et la religion de certains des citoyens de la République³²⁶.

Dans le contexte de la mondialisation et de la peur d'une supposée disparition de l'Etat-nation³²⁷, la référence à une identité culturelle dominante du pays menacée par certains « comportements » étrangers, vient au niveau politique légitimer certains jugements de valeurs. On parle ainsi de « racisme culturel » venant succéder à un racisme de couleur compris

³²³ «Selon Claude Guéant : toutes les civilisations ne se valent pas », Ligue des Droits de l'Homme (LDH), 6 février 2012: <http://www.ldh-toulon.net/spip.php?article4849> (consulté le 4 mars 2013)

³²⁴ Cité in Janine Ponty, *L'immigration dans les textes*, op. cit, p. 378-379.

³²⁵ « Claude Guéant persiste et réaffirme que « toutes les cultures ne se valent pas » », op. cit.

³²⁶ Réda Benkirane, « De la crise coloniale à la crise identitaire, lettre au président François Hollande », *Libération*, 5 juillet 2012.

³²⁷ Pascal Lamy, « La gouvernance, utopie ou chimère ? », *Études*, 2005/2 Tome 402, p. 160.

dans un processus de « racisme en deux étapes »³²⁸. Cette forme de racisme vient légitimer certains amalgames faits notamment entre religion et culture. Ainsi les religions musulmane et chrétienne sont dans les discours présentées en tant que cultures. A ce propos, on souligne lors d'un colloque organisé par Religare en juin 2012 sur le thème de la pluralité religieuse en Europe que « dans les mouvements populistes, mais pas seulement car cela est aussi très présent dans les mouvements intellectuels, l'idée aujourd'hui est de présenter la supposée identité européenne en tant que christianité tournée en tant que culture.» Dans une Europe sécularisée, ce procédé permet d'une part, de légitimer une réponse donnée sur le modèle d'une base chrétienne, à des demandes formulées notamment par des citoyens de confession musulmanes en termes de liberté religieuse, d'autre part, de réaffirmer une certaine hégémonie culturelle³²⁹. Les valeurs multiculturelles de la Grande-Bretagne et de la France, sont dans ce cas réduites à ce que je nomme un "*mute-culturalism*" ou "culturalisme muet". Ce dernier, à la croisée des observations précédemment citées, peut être défini en tant que forme de « racisme culturel » basé sur un processus de culturalisation du religieux sur le modèle d'une culture chrétienne en Europe.

Par ailleurs, en ce qui concerne la question de la neutralité de l'Etat, on soutient par ailleurs que « l'idée qu'il pourrait ou devrait y avoir un Etat strictement et clairement religieusement neutre est un mythe ; et un mythe dangereux. [...] Il serait une bien meilleure idée de dire : voilà ce qu'est le modèle historique, et nous devons le pluraliser en reconnaissant que nous n'aurons pas un Etat complètement neutre religieusement»³³⁰. La

³²⁸ Tariq Modood, *Multicultural Politics, Racism, ethnicity, and Muslims in Britain*, Minnesota, University of Minnesota Press, 2005, p. 8. Voir notamment le premier chapitre de cet ouvrage « « Difference », Cultural Racism and Antiracism. ».

³²⁹ Olivier Roy, Panel I : « Religious Pluralism in the European Sphere », Colloque international, RELIGARE Policy Meeting « Negotiating Religious Pluralism in Europe: Between the EU and the ECHR » organisé par le Centre for European Policy Studies (CEPS)/Centre National de la Recherche Scientifique/PRISME-Société Droit et Religion en Europe (SDRE)/University of Leuven (Katholieke Universiteit Leuven - Faculties of Law and Canon Law), 28 Juin 2012, Parlement Européen, Strasbourg.

³³⁰ Veit Bader, Panel I : « Religious Pluralism in the European Sphere », Colloque international, RELIGARE Policy Meeting « Negotiating Religious Pluralism in Europe: Between the EU and the ECHR » organisé par le Centre for European Policy Studies (CEPS)/Centre National de la Recherche Scientifique/PRISME-Société Droit et Religion en

proposition de pluraliser le « modèle historique » implique de reconnaître que ce « modèle historique » ne se fonde pas sur une fusion “EtatChristianisme” mais sur l’existence d’un lien symbolique entre Etat et Christianisme ne remettant pas en question mais confirmant l’existence d’un “intérieur-de-deux” au sein duquel d’autres religions peuvent être inclus et participer.

Ce concept de pluralisation des « modèles historiques » va également à l’encontre des idées populistes niant « le pluralisme des sociétés contemporaines : dans l’imagination populiste, il n’y a que le peuple légitime d’une part, et de l’autre ceux qui s’introduisent illégalement, d’en haut et d’en bas, dans notre politique »³³¹. A contre courant des idées populistes, on parle dans le contexte français de laïcité-inclusive explicité en ces termes :

Une laïcité inclusive a la prétention de former le lien social et de refuser ce rôle aux religions (qui peuvent être un lien collectif volontaire et libre, mais pas ce qui lie une société qu’elle soit nationale, européenne ou mondiale), mais elle permet à chacun de croire ce qu’il veut et de pratiquer ce qu’il croit. Elle n’impose rien d’autre que le respect des lois démocratiques, que le droit commun. Les religions ne sont pas au-dessus des lois, elles ne sont pas non plus au dessous³³².

La laïcité inclusive est ainsi présentée comme le cadre de référence du lien social dissocié des autres formes de lien collectif volontaire pouvant exister au sein de la société. Ainsi, le cadre de référence que propose la laïcité inclusive reconnaît d’autre forme autonome de « lien collectif volontaire et libre » telle que la religion. La laïcité inclusive propose une conception horizontale des types de liens unissant les citoyens permettant d’envisager un espace “intérieur-de-deux” notamment entre religion et lois.

Europe (SDRE)/University of Leuven (Katholieke Universiteit Leuven - Faculties of Law and Canon Law), 28 Juin 2012, Parlement Européen, Strasbourg.

³³¹ Jan-Werner Mueller, « Défendons le pluralisme ! », *Le Monde*, 9 février 2012 : http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/02/09/defendons-le-pluralisme_1640476_3232.html (consulté le 5 mars 2013)

³³² Jean Bauberot, « Laïcité ouverte ? », 15 janvier 2005 : http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com/archive/2005/01/15/laicite_ouverte.html (consulté le 10 juillet 2012)

Enfin, la stratégie d'assimilation, en ce qui concerne les premières générations d'immigrés musulmans en Europe, découle d'un processus de dissociation opéré au sein d'un "package identitaire" dans un état psychologique et dans un contexte social particulier. L'assimilation et son corollaire la reproduction sociale apparaissent comme une alternative à une reformulation des normes et des valeurs intégrées qui apparaît alors difficile. L'assimilation vient de ce fait ralentir mais non figer le processus de construction identitaire à l'œuvre au sein de ces populations. L'émergence de principes tels que celui d'égalité et de diversité témoignent de ce processus d'internalisation toujours en cours au sein de ces sociétés. Toutefois certains intellectuels et politique dans un esprit populiste tentent de s'approprier cette dynamique et de l'instrumentaliser. Cela donne notamment lieu à un "mute-culturalism" que nous définissons en tant que forme de « racisme culturel » basé sur un processus de culturalisation du religieux sur le modèle d'une culture chrétienne en Europe. La question de la neutralité des institutions étatiques, alors soulevée trouve une réponse dans les concepts de pluralisation des modèles historiques et de laïcité inclusive mettant en lumière les mécanismes du processus d'internalisation à l'œuvre au sein des sociétés européennes dans un contexte d'europanisation et de mondialisation.

§2. Séparation et discrimination

Dans ce paragraphe, nous reprenons la même démarche que celle employée dans le paragraphe précédent en commençant par analyser à travers le prisme du processus d'internalisation la stratégie de séparation adoptée par les premiers immigrants musulmans. Puis nous verrons comment ce processus d'internalisation continue d'être ralenti par certaines pratiques discriminatoires à l'encontre des Musulmans. Enfin nous aborderons la question de la reformulation de l'environnement social de la part des Européens de confession musulmane et nous mettrons en lumière l'émergence d'espaces intérieur-de-deux.

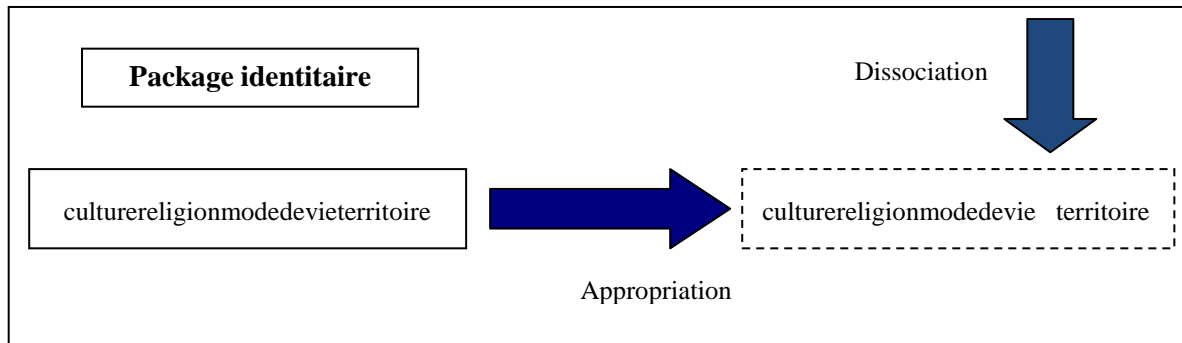
En Europe, durant les premiers temps de l'immigration, on observe également une autre tendance chez les immigrants consistant à vivre de manière concentrée dans certaines régions. En France, on souligne que déjà « après 1918, on peut parler de l'apparition de véritables ghettos ». On attribue en partie ce phénomène à un « instinct de survie qui guide l'homme isolé qui vient rejoindre le groupe existant, celui des originaires de son pays, de sa province, de son village »³³³. En Grande-Bretagne, avec l'arrivée des familles on parle alors d'« urban villages » qui se forment³³⁴. Ces premières étapes dans l'appropriation de l'espace européen de la part de ces immigrants ont été traduites notamment en Grande-Bretagne comme le résultat d'un « regroupement volontaire... » motivé par le mythe du retour³³⁵. Certains immigrants privilégient ainsi dès leur arrivée les logements bon marchés afin d'économiser assez d'argent pour acheter une propriété dans leurs pays d'origine et retourner y vivre. Cette simplification du phénomène recouvre le même processus complexe de dissociation progressive s'opérant au sein de leur « package identitaire », que celui énoncé dans le paragraphe précédent. La dissociation s'opère toutefois ici en un endroit différent. En l'occurrence il s'agit là d'une dissociation entre « culturereligionmodedevie » et territoire. La

³³³ Alain Ruscio, *Le credo de l'homme blanc*, Paris, éd. Complexe, 1995, p. 269.

³³⁴ Humayun Ansari, *The infidel within*, op.cit., p. 343.

³³⁵ Vaughan Robinson, *The Segregation of Asians within a British City: Theory and Practice*, Oxford, School of Geography, 1979, p. 38.

culture que ces immigrants envisagent comme englobant une religion et un mode de vie spécifique, n'est alors plus associé à un seul territoire donné. Cela révèle ainsi un processus de déterritorialisation intrinsèque au processus de mondialisation.



Un contexte social européen dans lequel on observe « la population d'accueil anglaise et sa tendance à quitter les centres-villes où s'installent les minorités de couleur », et dans lequel « même les plus pauvres des Français répugnent à cohabiter avec ces êtres différents, aux « mœurs étranges » ; « sales », « bruyants » » pousse à accentuer cette dissociation³³⁶. Les immigrants mettent alors l'accent sur l'élément « culture religion mode de vie », participant ainsi à l'émergence d'enclaves ethniques. Ces dernières témoignent d'« un problème du cosmopolitisme en train de naître (qui) est de trouver une distribution spatiale, au niveau de la résidence et des activités, qui permette à la fois l'échange, tout en minimisant les conflits de coexistence dans une vie quotidienne où chacun n'a pas les mêmes règles de vie »³³⁷.

À l'heure de générations de musulmans nés européens, une séparation territoriale, est toujours observable. En effet, notons que « quatre-vingt pour cent des musulmans vivent dans les cinq principales conurbations de Grande-Bretagne, comparé à cinquante pour cent de la population générale. Ces conurbations sont la région de Londres, les Midlands de l'Ouest, Le

³³⁶ Alain Ruscio, *Le credo de l'homme blanc*, op. cit., p. 269.

³³⁷ Jean Remy « La ville cosmopolite et la coexistence inter-ethnique », in Albert Bastenier et Felice Dassetto, *Immigration et nouveaux pluralismes, une confrontation de sociétés*, Bruxelles, De Boeck Université, 1990, p. 96.

Yorkshire de l'Ouest, la région de Manchester et les Midlands de l'Est»³³⁸. Lors d'une enquête menée en 2001 un Musulman britannique d'origine pakistanaise, témoigne de la situation en ces termes : « quand je quitterai cette réunion avec vous, je rentrerai chez moi et ne reverrai aucun autre visage blanc jusqu'à ce que je revienne ici la semaine prochaine». De même, un jeune homme demeurant dans un quartier 'blanc' y affirme « je n'ai jamais rencontré dans le quartier de personne qui ne soient pas d'ici comme nous »³³⁹. La France, connaît également quelques grandes régions où la population musulmane est concentrée. Ainsi notons que « la région parisienne au sens large accueille plus du tiers des musulmans de France (38 %), puis on trouve la région marseillaise et le littoral méditerranéen (Paca : 13 %), la région lyonnaise avec ses deux annexes Grenoble et Saint-Étienne (Rhône-Alpes : 10 %) ; puis les régions frontalières industrielles (Le grand Lille, Nord - Pas-de-Calais : 5 % ; la Lorraine et les villes d'Alsace) »³⁴⁰.

En Europe des discriminations à l'encontre des musulmans exacerbent cette ségrégation territoriale. En effet, cette séparation territoriale se nourrit d'un certains nombres d'autres discriminations que connaissent les populations musulmanes européennes. En 2012, le rapport d'Amnesty international « Choix et préjugés, la discrimination à l'égard des musulmans en Europe » révèle « plusieurs exemples de discrimination dont sont victimes les musulmans en Europe dans les domaines de l'emploi et de l'éducation. Il décrit aussi des situations dans lesquelles les droits des musulmans à la liberté de religion ou de conviction et à la liberté d'expression font l'objet de

³³⁸ Forum Against Islamophobia and Racism, (FAIR), *Muslims in the UK: Policies for engaged citizens*, Budapest, New-York, The EU Monitoring and Advocacy Program / The Open Society Institute, 2005, p. 109 : <http://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/muslims-uk-policies-2005-20120119.pdf> (consulté le 5 mai 2013)

³³⁹ "The Cantle Report- Community Cohesion: A Report of the Independent Review Team", Home Office, 2001, p. 9. <http://resources.cohesioninstitute.org.uk/Publications/Documents/Document/DownloadDocumentsFile.aspx?recordId=96&file=PDFversion> (Consulté le 10 mai 2013)

³⁴⁰ *Dominique Varinois*, « Géographie des islams en Europe », in Dominique Borne, Bruno Levallois, Jean-Louis Nembrini et Jean-Pierre Rioux (dirs.), *Europe et Islam, Islams d'Europe : Actes de l'université d'été, Paris, 28-30 août 2002*, Versailles, Direction de l'Enseignement scolaire – CRDP, 2003 : <http://eduscol.education.fr/cid46380/geographie-des-islams-en-europe.html> (consulté le 10 mai 2013).

restrictions qui ne peuvent être justifiées aux termes du droit international relatif aux droits humains »³⁴¹.

Amnesty internationale est ainsi venue confirmer des observations de cet ordre faites en 2006 par l'Observatoire Européen des Phénomène Racistes et Xénophobes dont le rapport « Les musulmans au sein de l'Union européenne: discrimination et islamophobie » qui souligne :

Il est indéniable que les musulmans connaissent différents niveaux de discrimination et de marginalisation sur les plans de l'emploi, de l'éducation et du logement, et qu'ils sont victimes de stéréotypes et de préjugés négatifs. Il est difficile d'attribuer de tels phénomènes exclusivement à la religion, étant donné que les musulmans sont victimes de discriminations multiples fondées sur la religion, la race, l'origine nationale ou ethnique, la langue, la couleur, la nationalité, le sexe ou même le statut juridique. [...]Par conséquent, la discrimination envers les musulmans peut être attribuée à des attitudes islamophobes et à des ressentiments racistes et xénophobes, ces deux éléments étant dans la plupart des cas indissociablement entrelacés. Le racisme, la xénophobie et l'islamophobie sont sur le chemin de devenir des phénomènes qui se renforcent mutuellement et l'hostilité à l'encontre des musulmans doit aussi être vu dans le contexte d'un climat général d'hostilité envers les migrants et les minorités ethniques³⁴².

Ces discriminations continuent de dénaturer l'émergence d'un cosmopolitisme naissant notamment par les mauvaises conditions de logements que connaissent certains musulmans. En effet, en France et au Royaume-Uni, les personnes en provenance ou originaire de pays à majorité musulmane sont les plus exposées aux problèmes de logement surpeuplés³⁴³. Ainsi, les ménages immigrés vivent en France « dans des logements plus petits (75 m² contre 91 m²) alors qu'ils comprennent plus de personnes (2,9 contre 2,3) »³⁴⁴. En Grande-Bretagne le recensement de 2001

³⁴¹ Amnesty international, « Choix et préjugés, la discrimination à l'égard des musulmans en Europe », Londres, Amnesty international Ltd., 2012, p. 108.

³⁴² Observatoire Européen des Phénomène Racistes et Xénophobes (EUMC), (EUMC), « Les musulmans au sein de l'Union européenne : discrimination et islamophobie » 2006, 124: http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/156-Manifestations_FR.pdf (consulté le 13 mars 2013)

³⁴³ *Ibid.*, p. 67-68.

³⁴⁴ Chloé Tavan, *Les immigrés en France : une situation qui évolue*, coll. *Insee Première*, n° 1042, septembre 2005.

révèle le même problème pour les familles musulmanes britanniques dont « trente deux pour cent (c'est-à-dire un tiers) des ménages musulmans vivent dans des logements surpeuplés»³⁴⁵. En Grande-Bretagne, lors d'une étude sociologique, l'une des personnes interrogées déclare à propos des conditions de logements :

Les maisons modernes sont trop petites pour les familles musulmanes. Ils [des Musulmans] ont besoin d'appartements et de maisons plus grandes, par exemple : des maisons ou des appartements avec quatre chambres à coucher...³⁴⁶ .

A propos de la question du logement, on note par ailleurs que « si l'habitat contribue à faire l'*habitus*, l'*habitus* contribue aussi à faire l'habitat, à travers les usages sociaux, plus ou moins adéquats, qu'il incline à en faire. »³⁴⁷. La demande de reformulation de l'environnement social témoigne ainsi de la construction d'un *habitus* musulmans européen. En effet, en Europe en terme de nombre de personne composant le foyer, les populations originaires de pays à majorité musulmane ont de plus grandes familles que la moyenne notamment des britanniques ou des français³⁴⁸. En Europe certains musulmans estiment alors que les politiques urbaines doivent prendre en compte ces réalités sociales, et que des logements plus adaptés devraient être proposés.

Par ailleurs, en ce qui concerne l'organisation de la famille musulmane européenne et la question d'une supposée séparation volontaire entretenue par les européens de confession musulmane, notons le faible taux de mariages mixtes parmi ces populations. En ce qui concerne la Grande-Bretagne, l'on note en effet selon le dernier recensement effectué en 2001 que :

³⁴⁵ National Statistics, « Housing: Sikhs most likely to own their own homes »: <http://www.statistics.gov.uk/CCI/nugget.asp?ID=962&Pos=3&ColRank=1&Rank=326>, (consulté le 4 mai 2005)

³⁴⁶ Tahir Abbas, *Muslim Britain communities under pressure*, Londres, New-York, Zed Books Ltd., 2005. p.38.

³⁴⁷ Pierre Bourdieu, « Effets de lieu », in Pierre Bourdieu, *La Misère du Monde*, Paris, Le Seuil, 1993, p. 166.

³⁴⁸ Chloé Tavan, « Les immigrés en France : une situation qui évolue », *op.cit.* ; National Statistics « Households : Muslims have highest households »: <http://www.statistics.gov.uk/CCI/nugget.asp?ID=961&Pos=2&ColRank=2&Rank=896> (consulté le 3 mars 2005)

Les personnes originaires du sous-continent indien étaient parmi les minorités ethniques, le groupe le moins propice à se marier à quelqu'un d'un groupe ethnique différent. Seulement 6 pour cent d'indiens, 4 pour cent de Pakistanais et 3 pour cent de Bangladeshis ont épousé quelqu'un à l'extérieur du groupe asiatique. En plus de certaines différences raciales et culturelles, les personnes d'origines sud-asiatique ont généralement des religions différentes de celles des autres groupes ethniques, pouvant expliquer leur taux relativement bas de mariages mixtes ³⁴⁹.

La religion est ici évoquée comme un facteur pouvant expliquer ce faible taux de mariages mixtes au sein de ces groupes. En ce qui concerne la religion musulmane, une telle explication est probablement influencée par le fait qu'en islam, le consensus est que la femme musulmane ne peut épouser un non-musulman. En effet, ces dernières se doivent de choisir un conjoint à l'intérieur de la *oumma*. L'homme musulman se doit quant à lui d'épouser une musulmane ou une femme parmi « les gens du Livre », à savoir une femme chrétienne ou une femme juive.

Toutefois, l'impact des prescriptions islamiques concernant le mariage sur le taux de mariages mixtes en Grande-Bretagne est à relativiser. En effet, une étude note que dans une micro société multiculturelle comme l'Irlande du Nord « les mariages inter-ethniques au sein même de la communauté musulmane sont inexistant, tandis que des mariages interreligieux se produisent »³⁵⁰. Ces musulmans préfèrent ainsi contracter une union à l'extérieur du groupe religieux, plutôt que de contracter une union à l'intérieur du groupe religieux avec une personne de culture différente. Les frontières culturelles sont ainsi dans l'esprit collectif de ces européens musulmans, en ce domaine moins perméables que ne le sont les frontières religieuses.

³⁴⁹National Statistics, « Inter-ethnic Marriage » : www.statistics.gov.uk/ci/nugget.asp?id=1090 (consulté le 7 mars 2005)

³⁵⁰ Gabriele Marranci, "Muslim Marriages in Northern Ireland", in Barabara Waldis, and Reginald Byron: *Migration and Marriage; Heterogamy and Homogamy in a Changing World*. Munster et Londres: LIT Verlag, p. 50.

En France l'étude des mariages inter-religieux et inter-culturels est délicate, d'une part, car l'appartenance religieuse n'est pas prise en compte dans les recensements, et d'autre part, car la majorité de la dite « seconde génération » est aujourd'hui française. Quelques données nous permettent toutefois de mesurer le développement du phénomène. En effet, l'on note qu'en 1992, 21% des hommes dont le pays de naissance est l'Algérie ont contracté une union avec une femme française d'ascendance française. Bien que ce chiffre figure parmi les plus bas des taux de mariages mixtes, celui-ci n'est cependant pas insignifiant. Plus précisément, ce résultat se place non loin de 22% de mariages mixte des immigrés en provenance d'Asie du Sud-Est et du taux de 26% de leurs pairs en provenance du Portugal³⁵¹. Par la suite, on rapporte que ce genre d'union « sont loin d'être exceptionnelles chez les jeunes des familles originaires d'Algérie ou du Maroc et progressent avec la génération née en France : la moitié des garçons et le quart des filles d'origine algérienne vivent avec un conjoint français, né de deux parents nés en France»³⁵².

Notons cependant que peu de jeunes filles d'origines turque nées en France, choisissent un conjoint résidant en France³⁵³. Une étude souligne ainsi que :

beaucoup de jeunes Français d'origine turque continuent à "importer", selon des processus complexes [...], des conjoints de nationalité turque, entrant alors comme conjoint de français. À l'usage, cette population immigrée, même naturalisée, continue donc de jouer la carte de l'immigration de membres de la parenté –mariages de cousins, patrilinéaires ou matrilinéaires– ou de membres de la communauté rurale d'origine [...] Deux types de

³⁵¹ Marie-Claude Blanc-Chaléard, *Histoire de l'immigration*, op. cit., p. 105.

³⁵² Michèle Tribalat, « Les immigrés et leurs enfants », *Population et société*, n°300, avril 1995,p. 3:
http://www.ined.fr/fichier/t_publication/548/publi_pdf1_pop_et_soc_francais_300.pdf
(consulté le 5 juin 2012)

³⁵³ Nadine Weibel, « Regard sur le mariage turc en Alsace côté femme », in *Société, droit et religion en Europe (CNRS/URS) dir., L'étranger en France, face et au regard du droit : les populations originaires de Turquie, la religion et le droit de la famille: approche socio-juridique*, rapport pour le ministère de la Justice, GIP Droit et Justice, Strasbourg, janvier 1999, p. 60.

réseaux, la parenté (*akrabalik*), le pays (*hemflehrilik*) apparaissent déjà.³⁵⁴

Les mariages avec un français dit « de souche », ou français d'origine turque ou autre vivant en France sont donc restreints. L'on favorise alors les mariages au sein de la famille avec un conjoint turc en provenance du pays d'origine. L'on peut voir dans ce phénomène l'une des conséquences du paternalisme dont fait preuve l'Etat turc à l'égard de ses ressortissants européens³⁵⁵.

Un commentaire fait sur un article portant sur « Les ressortissants turcs en France et l'évolution de leur projet migratoire » affirme qu' « en France on parle relativement peu d'eux. Or, de tous les musulmans, ce sont ceux dont le taux de pratique religieuse est le plus fort et où les mariages mixtes restent les plus rares. Autrement dit, ceux chez qui l'intégration progresserait le plus lentement »³⁵⁶. Il est inexact selon nous de tenter de mesurer 'l'intégration' avec des outils comme le taux de pratique religieuse, et de mariage mixtes afin d'évaluer et tenter d'appréhender les formes que prend la contribution et le lien social au sein des sociétés française, européenne et mondiale. Nous rejoignons ainsi la thèse d'une étude anthropologique portée sur l'histoire des familles turcs en émigration, appelant à :

sortir d'une vision ethnocentrique et assimilationniste qui tend à considérer les pratiques matrimoniales des immigrés comme des traditions liberticides appelées à disparaître. Cela permettrait de considérer les mariages dans la parenté, arrangés par les parents, non pas comme des mariages « forcés » « consanguins », mais d'abord comme des manifestations de formes d'alliance bien identifiées ; [...] Alors que l'on considère souvent [...]

³⁵⁴ Stéphane de Tapia, « Immigrations turques en Europe : typologies des espaces et des réseaux », in Paul Dumont, Jean-François Pérouse, Stéphane de Tapia et Samim Akgönül (dirs.), *Migrations et mobilités internationales: la plate-forme turque*, Istanbul, Institut français d'études anatoliennes, 2002, p. 31.

³⁵⁵ Voir Samim Akgönül, « L'Etat turc et les turcs européens : une tentative permanente d'encadrement paternaliste » in Paul Dumont et al. *Migrations et mobilités internationales : la plate-forme turque*. - Centre de recherches sur l'Asie intérieure, le monde turc et l'espace ottoman (CERATO) / Observatoire Urbain d'Istanbul / Institut Français d'Etudes Anatoliennes Georges Dumézil, (La Turquie aujourd'hui 13), décembre 2002, p. 78-101. http://www.ifea-istanbul.net/dossiers_ifea/Bulten_13.pdf (consulté le 15 mai 2013)

³⁵⁶ Janine Ponty, *L'immigration dans les textes, op. cit.*, p. 373.

les caractéristiques culturelles de la parenté comme des facteurs de résistance au changement, nous avons fait l'hypothèse que la parenté accompagne et permet des changements, elle en est aussi la caisse de résonance³⁵⁷.

L'identité sociale musulmane européenne se construit ainsi sur une dissociation entre famille et modèles sociaux ou modèles culturels prédéfinis. En effet, la famille est présentée en tant qu'espace délimité mais non exclusif, c'est-à-dire un espace ouvert au changement. Cette perspective réactualisée de la famille, permet d'appréhender cette dernière non en tant qu'espace exclusif, mais en tant qu'espace accueillant et amplifiant les dynamiques sociales.

L'analyse des stratégies sociales de séparation et de discriminations révèle donc un processus d'internalisation sous-jacent. En effet, nous pouvons noter que ni le choix de séparation, ni les discriminations ne viennent figer le processus d'internalisation à l'œuvre dans la construction d'une identité sociale musulmane européenne. Cela s'explique par le fait que la marge territoriale, culturelle et/ou familiale qui séparent ces populations est un lieu de mise en contact de situation hétérogène et donc d'innovation. Elle est un espace "intérieur-de-deux" permettant la reformulation de situations sociales particulières. Cet espace "intérieur-de-deux" devient alors le lieu de production de schèmes de perception, de pensée et d'action et de structures sociales dont la famille, la culture et le territoire deviennent pour reprendre l'expression de Claire Autant-Dorier « la caisse de résonance ».

³⁵⁷Claire Autant-Dorier, « Saisir les identités en mouvement : parenté et histoires de familles turques en migration », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 25, n° 3, 2009, p.134.

Section 2 : Internalisation et religion

Dans cette section, nous verrons comment l'outil méthodologique que représente le concept d' « internalisation-intériorisation » développé dans le premier chapitre de cette thèse, permet d'approfondir notre analyse historique du phénomène d'enracinement religieux des musulmans européens sur le territoire, entamé dans le deuxième chapitre. En effet nous tenterons de voir comment, sur cette thématique, se traduisent aujourd'hui les mécanismes intrinsèques au processus d'internalisation-intériorisation. Ainsi nous commencerons cette section en traitant de l'appropriation du religieux de la part des Européens de confession musulmane. Puis nous verrons les phénomènes de dissociations s'opérant au sein du religieux. Enfin nous aborderons la question de la reformulation du religieux et du monde social dans lequel les Musulmans évoluent.

§1. Appropriation

Dans ce paragraphe, nous porterons notre attention sur l'analyse des divers modes d'appropriation du religieux de la part des Européens de confession musulmane. Ainsi dans un premier temps, nous aborderons le thème de la famille et de l'entourage. Puis nous verrons le rôle des institutions religieuses en ce domaine ainsi que la question du rôle des instituts privés et des associations. Nous nous pencherons ensuite sur le thème des médias et nous nous intéresserons au rôle des personnalités religieuses et intellectuelles. Enfin nous verrons l'importance des mouvements de population.

L'Islam en Europe, comme il est souvent le cas pour les faits sociaux minoritaires, émerge par le biais d'un début de participation religieuse de la part de musulmans qui s'opère dans les marges de la société. Durant les années quatre-vingt, les immigrants musulmans européens et leurs enfants rencontrent quelques difficultés, dans leur quotidien, à respecter certains de leurs devoirs religieux. L'Islam dans un premier temps transplanté en Europe va, notamment avec la naissance et la socialisation de musulmans

européens, faire émerger des questions nouvelles découlant du processus d'enracinement qu'il connaît aujourd'hui dans les sociétés européennes. Les chefs de familles, les responsables religieux et le musulman lambda doivent alors apprendre à répondre et gérer des questions spécifiques au contexte européen.

Notre recherche sur la relation à la religion des musulmans européens repose sur une enquête qualitative comprenant 20 entrevues semi-directives ciblant les musulmans français et britanniques nés en France et en Grande-Bretagne, âgés de 20 à 40 ans, dans le pays de Montbéliard en France et la ville de Birmingham au Royaume-Uni³⁵⁸. Les entrevues ont été effectuées entre novembre 2011 et avril 2012.

Cette étude nous fournit des informations concernant les divers modes par lesquels les Européens de confession musulmane s'approprient le religieux. Ainsi notons que l'entourage familial et amical fait partie des principaux modes d'appropriation du religieux chez les jeunes européens de confession musulmanes révélés par notre enquête. A ce sujet, le Coran prescrit au musulman : « *Avertis les gens qui te sont les plus proches* ³⁵⁹ ». La proximité relationnelle est évoquée afin de définir à qui le musulman se doit en priorité de faire le rappel du message de l'islam. Cette proximité s'accompagne d'un critère de responsabilité mis en avant dans ce *hadith* (parole prophétique) soulignant :

Chacun de vous est un berger et chacun de vous est responsable de son troupeau. Le gouverneur est un berger. L'homme est un berger pour les membres de sa famille. La femme est un berger dans la maison de son époux et vis-à-vis de ses enfants. Chacun de vous est un berger et chacun de vous est responsable de son troupeau³⁶⁰.

³⁵⁸ En France, une exception a été faite pour l'un de nos répondants socialisé à Montbéliard, résidant à Mulhouse au moment de l'interview et résidant aujourd'hui à Belfort. En Grande-Bretagne, une exception a été faite pour l'une de nos répondantes âgée de 19 ans au moment de l'interview.

³⁵⁹ Sourate 26, Verset 214. *Le Noble Coran, Op. cit.*, p. 376.

³⁶⁰ Bukhari, *al-Jami`u al-Sahih al-Musnad*, Beyrouth-Damas, Dar Ibn kathir, 2002, p. 1326.

L'islam prescrit ainsi au musulman de faire le rappel du message de l'islam en premier lieu auprès de personnes proches dont il est directement responsable. La famille, représentant le premier lieu de socialisation dans la vie d'un individu, est mise en avant dans notre étude parmi les premiers modes d'appropriation du religieux. Ainsi, Sami, français d'origine berbéro-marocaine, étudiant en management, 22 ans, témoigne :

C'est en grande partie ma mère qui m'explique tout ce que je dois savoir : les bases de l'islam, comment pratiquer l'islam. Je n'ai pas ressenti cela comme un cours religieux mais plutôt comme une philosophie de vie, elle nous a transmis cela et ce sont les principes de l'islam. Des valeurs logiques comme le respect, l'honnêteté, etc. C'est en fait une éducation religieuse au quotidien, j'entends par là que toutes ces valeurs de l'islam ne nous ont pas été enseignées comme un cours, c'est plutôt une manière de vivre logique. Toutes ces valeurs de l'islam sont pour moi logique. L'islam au delà d'être une religion est une philosophie de vie qui permet de vivre heureux et de s'épanouir.

Notre répondant met ici en avant le rôle de sa mère dans la transmission du religieux. Notons ici que ce rôle dépasse le cadre d'une socialisation primaire et se prolonge dans la vie adulte. Cela s'explique par la place qui est accordée en islam aux parents de manière générale dans la vie du musulman « la satisfaction d'Allah est dans la satisfaction des parents et la colère d'Allah est dans la colère des parents³⁶¹ »; et à la mère en particulier « le paradis se trouve sous ses pieds³⁶² ». Les propos de Sami soulignent ainsi l'aspect à la fois explicatif, normatif, et pratique de cet apprentissage du religieux au sein duquel sa mère lui « explique tout ce que je dois savoir : les bases de l'islam, comment pratiquer l'islam ». Ce mode d'appropriation implique pour notre répondant un cadre normatif s'imposant à lui, et un réservoir de sens l'aidant à s'approprier cette religion en tant que « philosophie de vie qui permet de vivre heureux et de s'épanouir ». Notre répondant envisage cette religion comme « une manière de vivre logique » rejoignant ainsi Max Weber caractérisant la religion par « une espèce

³⁶¹ Al-Hakim Al-Nisâburî, *Mustadrak `alâ Sahîhayn*, Le Caire, Dar Al-haramayn, Tome IV, 1997, p. 262.

³⁶² Al-Nesâî, *Sunan al-Nesâî*, Maktaba al-maârif, Riyadh, 2008, p. 478.

particulière de façon d'agir en communauté³⁶³ » et soulignant que « les actes motivés par la religion sont des actes, au moins relativement rationnels³⁶⁴ ».

Erram, britannique d'origine pakistanaise, étudiante en commerce et relations internationales, 22 ans souligne de manière plus large le rôle de sa famille et de son père aumônier à la retraite, dans son appropriation de l'islam :

Mon père m'a appris. Mon père, ma famille, ils m'ont tous appris. On s'asseyait, il nous racontait des histoires. L'islam était tellement fun ! [...] L'islam était ce qu'il doit être. Tu sais tu vas à ces conférences et t'es là...oh tu sais...les parents rendent l'islam tellement ennuyeux pour leurs enfants que les enfants ne veulent plus aller à la mosquée. J'adorais ça, mon père la façon dont mon père nous racontait ces histoires, il faisait les voix, il mimait...aah (soupir) ! Tu sais... ils jouaient aussi à des jeux de rôle, mes parents alhamdulillah (soupir), j'adore mes parents. Oh...mon enf...alha...mon enfance à la maison alhamdulillah. C'était vraiment drôle, on...tu sais on jouait, on mimait, des jeux de rôle, euh...(pause) quoi d'autres...il chantait des nasheeds (chants religieux)... (soupir)

Erram nous fait ici part, avec émotion, de la pédagogie avec laquelle son père lui a transmis l'islam en mettant à contribution toute la famille par le biais notamment de jeux, de chants, d'histoires et de mises en scène. Cette approche ludique de cette religion rendait l'islam, selon notre répondante, « fun ». Lors d'un colloque qui s'est tenu sur le thème de « L'affiliation religieuse en Europe, Problèmes actuels », il a été rappelé le fait que selon l'islam la *fitra*, la nature originelle de l'Homme, est de naître musulman et adorateur de Dieu. C'est son environnement social, ses père et mère, famille qui feront de lui un musulman, un juif, un catholique, un athée ou autre. L'islamité et le fait de se définir musulman résultent donc d'une construction sociale et non pas seulement d'une affiliation³⁶⁵.

³⁶³ Cité in Danièle Hervieu-Léger, Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religion : approches classiques*, Paris, éd. Press Universitaire Française, 2001, p. 69.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 71.

³⁶⁵ Franck Frégosi, Table ronde : « L'affiliation religieuse au regard du droit confessionnel » colloque international « L'affiliation religieuse en Europe, Problèmes actuels », organisé par le laboratoire PRISME-SDRE (UMR 7012) Société, Droit et Religion en Europe (CNRS /

Toutefois la relation islam/parents-famille est relative, même si bien ancrée au sein des communautés musulmane d'un côté comme de l'autre de la manche. Ainsi, Lilia, française d'origine marocaine, sans emploi, 29 ans, souligne « moi dans ma famille mes parents étaient musulmans, ils pratiquaient l'islam mais...ils nous l'ont pas vraiment appris, ils ne nous l'ont pas vraiment appris donc moi je suis toujours restée dans l'ignorance, à la maison on parlait français donc...voilà j'y connaissais rien en religion. » La transmission de l'islam au sein des familles musulmanes n'est donc pas systématique. Lilia qui a été placée durant son enfance en foyer après le divorce de ses parents, précise :

Par la suite, j'ai grandi au foyer. J'étais très jeune donc au foyer on pense pas vraiment religion quoi. Déjà on vit...avec la plupart c'est des...bon déjà on est pas avec des musulmans donc forcément on est complètement coupé de ça quoi. [...] Le reste de ma famille, j'en ai qui sont croyants, et j'en ai qui le sont pas. Là je parle de croyance pas de pratique. Donc...comment dire ? J'ai une sœur par exemple qui n'est pas croyante du tout. Donc comme nous on l'est c'est difficile de...de comprendre ça en fait. Mais bon après on ne peut pas lui en vouloir parce que...on lui a jamais appris. Donc après si on t'ouvre pas les voies...c'est sûr que c'est difficile.

Lilia souligne l'importance du « parcours » de vie de chacun dans le processus d'appropriation du religieux. Ainsi, au sein d'une même famille il est possible de trouver divers profils de personnes avec des rapports au religieux différents. C'est pourquoi nous affirmons également que « les formules comme « musulman d'origine » sont impropres à rendre compte de l'islamité telle qu'elle se manifeste dans les sociétés occidentales. L'islamité occidentale prend certes la forme d'une démarche individualisée que la perte de l'évidence sociale du religieux engendrée par la sécularisation impose »³⁶⁶.

Université de Strasbourg), 7 septembre 2012, Palais Universitaire de Strasbourg. Nous remercions ici l'Amicale Etudiante de l'Institut de Droit Canonique de l'Université de Strasbourg pour avoir mis à notre disposition les notes, prises lors de ce colloque par certains de ses membres, en complément des nôtres.

³⁶⁶ Rachid Id. Yassine, *L'islam d'occident ?*, op. cit., p. 205.

Le propos de Lilia permet de relativiser la relation islam/parents-famille et de mettre en lumière un autre mode d'appropriation du religieux que constitue l'entourage musulman non familial. En effet, les amis de confession musulmane jouent un rôle important dans la transmission et l'appropriation du message de l'islam. Ainsi ces derniers en lui ouvrant « les voies », permettent à notre répondante d'apprendre et de comprendre « les choses » se rapportant à cette religion. Lilia mentionne lors de l'entretien le rôle particulier joué par un collègue de travail devenu un ami, elle précise hors enregistrement petit-ami, avec qui elle a passé beaucoup de temps, et dont elle a pu apprécier le « très bon comportement ».

Lucas, converti à l'islam, d'origine hispano-pied-noir, entrepreneur, 26 ans, nous fait part de son expérience de vie en collocation avec un ami de confession musulmane. Le fait de côtoyer et de voir pratiquer l'islam au quotidien a suscité chez notre répondant un intérêt particulier pour cette religion qu'il a ensuite lui-même décidé d'adopter. En France, il est intéressant de noter l'importance dans le processus d'appropriation du religieux, de l'expérience de ce type de relations personnelles relativement profondes établies au niveau individuel.

Au Royaume-Uni outre le rôle de l'entourage familial, certains de nos répondants britanniques mentionnent quant à eux l'importance dans le cheminement religieux des « *crowds* » ou groupes spécifiques dont ils font partie. Ainsi, Mahmud, britannique d'origine pakistanaise, étudiant en technologie de l'information, 23 ans, déclare :

Le groupe (crowd) [...] est un facteur important dans la façon dont une personne évolue. Par exemple si je fréquentais de mauvaises personnes, je ne...je ne connaîtrais encore rien à l'islam. Je serais encore en train de faire ce que je faisais. En gros je serais perdu.

Notons ainsi chez nos répondants britanniques, également traversés par le phénomène de l'individualisation de la démarche religieuse, l'importance toutefois donnée au groupe dans le processus d'appropriation du religieux. Cela est particulièrement mis en lumière par nos répondants britanniques influencés par le modèle communautaire britannique.

Les résultats de notre enquête relatifs au rôle de l'entourage musulman non familial dans le processus d'appropriation du religieux contribuent à mettre en évidence l'intériorisation des modèles nationaux de la part de ces citoyens français et britannique de confession musulmane. En ce qui concerne les premiers, nous observons que l'appropriation du religieux se fait à un niveau plus individuel à travers des amitiés et des relations personnelles ayant la particularité de se former dans le cadre privé, voir de l'intime. Cette tendance s'explique en partie par un modèle français selon lequel la religion fait partie de la sphère strictement privée. Accéder à la dimension religieuse du citoyen français et créer des liens de ce type nécessite dans un premier temps une relation privée et profonde. Cela diffère du cas britannique où la place accordée au religieux au sein de la sphère publique et le modèle communautaire explique, chez nos répondants britanniques, que l'appropriation du modèle religieux se fait à travers le groupe.

En Grande-Bretagne, bien que les institutions religieuses soient en perte de vitesse, ces amitiés ou type de relation se forment également dans le cadre de la mosquée qui constitue ainsi un autre mode d'appropriation du religieux. Ainsi Naeem, Britannique d'origine kashmiri, bénévole social, sans emploi, 30 ans précise qu'enfant il allait : « apprendre le Coran, étudier, et régulièrement prier à la mosquée. [...] Tu es qui ton groupe est. Donc parce que tu fais partie de ce groupe, tu connais certaines personnes, et apprends à les connaître mieux ».

La mosquée représente ainsi une structure propice l'émergence de groupes auxquels s'identifier religieusement comme en témoigne notre répondant en déclarant : « tu es qui ton groupe est ». Toutefois, la mosquée en tant que mode d'appropriation du religieux connaît des limites qu'elle tente aujourd'hui de pallier. Ainsi, Mahmud témoigne :

A l'époque, les mosquées tout ce qu'elles enseignaient c'était l'arabe...l'alphabet arabe et le Coran. C'était ce qu'on nous apprenait à l'époque. Mais maintenant, les mosquées deviennent...maintenant dans les mosquées, il y a de prestigieux savants qui enseignent. Parce que

quand j'étais petit, tous les enseignants étaient des enseignants pakistanais. [...] Ils ne nous enseignaient pas vraiment aussi bien qu'ils auraient dû. Maintenant toutes les mosquées sont pleines... remplies de savants britanniques, d'enseignants britanniques musulmans. Ils enseignent aux enfants beaucoup plus de choses que ce qu'on nous apprenait à nous. Par exemple, si maintenant tu demandes aux enfants [...], ils te réciteront des *anasheeds* (chants religieux), ils connaissent la *'aqida* (fondements de la croyance), ils connaissent le *fiqh* (droit musulman), ils connaissent des choses dont je n'ai entendu parler qu'il y a de cela un an, ce qui est très bon signe.

Mahmud souligne ici le fait qu'aujourd'hui les mosquées sont « remplies de savants britanniques, d'enseignants britanniques, musulmans ». Selon notre répondant, cela a pour avantage de permettre aux nouvelles générations de bénéficier d'un enseignement religieux plus approfondi et de meilleure qualité. Notre répondant oppose cette situation à celle qu'il a connu étant enfant au sein des mosquées. En effet, il décrit l'enseignement religieux qui lui a été alors dispensé comme superficiel et concentré sur « l'arabe...l'alphabet arabe et le Coran ». Il explique cela par le manque de compétences d'imams alors recrutés pour la plupart dans le pays d'origine de leurs parents.

En France, nous retrouvons ce même type de problèmes concernant l'enseignement du religieux aux premières générations d'enfants français musulmans. A cela s'ajoutent les limites institutionnelles et financières que connaissent les mosquées. Ces limites sont dues, d'une part, à une méconnaissance de la législation au sein des communautés musulmanes, et d'autre part, à un encadrement restrictif de la part du gouvernement français et des pays d'origine. Cela explique en partie le fait que les mosquées tardent encore aujourd'hui à jouer un rôle significatif de dispensateur d'enseignement religieux dans le pays. En témoigne Sami, troisième génération de français :

Étant plus petit j'allais à l'école arabe où on nous apprenait des sourates, etc..., des cours donnés par des associations mais maintenant je ne sais pas si cela se fait toujours, je crois que cela a lieu maintenant dans des

mosquées. A l'époque nos cours étaient dispensés par un professeur plus d'arabe que religieux, et qui était payé par le consulat du Maroc. Cela était plus dans le cadre scolaire.

(S. B : Et aujourd'hui ces cours-là sont proposés par la mosquée ?)

Oui, j'étais intéressé mais je n'ai pas cherché plus que cela. J'ai eu l'info de la part de personnes qui sont plus souvent à la mosquée que moi. En fait, c'est des cours pour connaître plus de *sourates*, des *hadiths*, ce sont des anecdotes qui sont arrivées au prophète *sala3li wa salam* ou aux compagnons qui nous montrent comment réagir face à des situations semblables.

Selon Sami, le Coran et les textes se référant à la religion musulmane lui ont été présentés durant son enfance par « *un professeur plus d'arabe que religieux* » en tant qu'outils utilisés dans le but d'apprendre la langue arabe. Selon notre répondant, la finalité de l'enseignement qui lui a été ainsi dispensé était centrée sur la langue arabe et non sur la compréhension du message de l'islam.

Le gouvernement a pendant longtemps délégué aux associations dépendant de structures consulaires des états d'origines, l'enseignement de la culture arabe entendue par certains musulmans en tant qu'enseignement du religieux. Ce dernier a ainsi été encadré de près, à la fois, par les Etats d'origine qui le réduisent à son aspect linguistique, et par l'Etat français qui le tient éloigné des lieux de cultes en mettant à la disposition de ces associations des locaux souvent dépendant d'établissement scolaires. Il est facile d'imaginer l'impact que cela a eu sur la marge de manœuvre alors laissée aux mosquées et aux structures religieuses indépendantes. Aujourd'hui, comme les propos de Sami l'indiquent, les mosquées, tentent de se réapproprier ce rôle d'enseignement de la religion, et de susciter l'intérêt des jeunes générations en leur proposant une connaissance pratique de l'islam par le biais de « cours pour connaître plus de *sourates* (chapitre du Coran), *des hadits* (traditions prophétiques), [...] qui nous montrent comment réagir face à des situations semblables. » Toutefois, le rôle tardif des mosquées françaises dans la dispensation d'un enseignement religieux

explique en partie que Sami n'ait pas eu jusque-là pour réflexe de se rendre aux cours proposés.

Une autre explication réside dans le processus de sécularisation à l'œuvre au sein des sociétés occidentales dont l'islam fait aujourd'hui partie intégrante. La sécularisation désigne dans son sens étymologique « le transfert d'une propriété ecclésiastique en mains séculières³⁶⁷ ». Plus généralement, ce terme désigne le mouvement en direction de la société civile, de biens, de savoirs ou de compétences traditionnellement considérés comme propriété exclusive des institutions religieuses. Ce phénomène de sécularisation explique les propos de Lucas qui déclare « il n'y a pas que dans les mosquées qu'on peut parler religion... ». La religion musulmane est ici décroisée des murs des mosquées en tant qu'institution à laquelle elle est traditionnellement associée.

On souligne concernant divers intellectuels et acteurs associatifs tels une convergence quant au fait que « le devenir de l'islam en tant que pensée et mode d'action efficace ne se limite pas à l'espace étroit des mosquées et aux activités des associations culturelles³⁶⁸ ». Ainsi Alia, d'origine marocaine, monitrice éducatrice, 29 ans mentionne son séjour au sein de l'Institut Européen des Sciences humaines (IESH). Dans cet établissement, notre répondante nous raconte s'être concentrée sur l'apprentissage de la langue arabe par laquelle elle se sent « vraiment concernée » car « dans la religion musulmane, il est dit que les gens du paradis parleront l'arabe ! ». Concernant cet établissement, Alia souligne, d'une part, la diversité des cours proposés « cours de langue arabe mais aussi de jurisprudence islamique, de Coran et tout ce qui touche aux questions religieuses », et d'autre part, la diversité du public « venant de toute l'Europe, des canadiennes, anglaises » fréquentant cet établissement. Cet Institut Européen des Sciences Humaines, établi en France, se définit dans un cadre

³⁶⁷ Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Librairie Droz, 1992, p. 124.

³⁶⁸ Franck Fregosi, « Les nouveaux contours du champ intellectuel musulman en France », in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Dossier « Intellectuels de l'islam contemporain. Nouvelles générations, nouveaux débats », 2008-1, n°123, p. 93-115 : <http://remmm.revues.org/5553> (consulté le 10 mai 2013)

européen et dispose notamment d'une branche en Grande-Bretagne, et s'adresse à un public international³⁶⁹.

Dans un pays tel que la Grande-Bretagne où la citoyenneté accordée aux immigrants musulmans en provenance du Commonwealth a permis de s'organiser de manière autonome au niveau de l'enseignement religieux, le phénomène de sécularisation du religieux explique les observations de Mahmud qui constate que dans certaines villes à forte concentration musulmane, telles que Birmingham on trouve « une mosquée à chaque coin de rue qui sont presque toutes vides à chaque prière. » Des instituts privés de formations ainsi que des associations émergent alors en tant que mode alternatif d'appropriation du religieux. Ainsi, Usman, britannique d'origine pakistanaise, entrepreneur, 34 ans, responsable de la branche de l'association Young Muslims à Birmingham insiste sur le problème, toujours d'actualité, du manque de contenu de l'enseignement qui est proposé au sein des mosquées. Il présente son association comme proposant une approche compréhensive de la religion musulmane, et insiste sur une dimension pratique de l'islam. Cette association propose aux jeunes musulmans des sorties sous forme de camps pendant lesquels ils s'engagent au sein de la communauté locale, apprennent « un petit peu d'islam », prient en commun le matin, et de cette manière « construisent un petit peu de fraternité », « des amitiés et de bons liens... ». La compréhension et la pratique de la religion se veut ainsi génératrice de liens sociaux intra et extracommunautaires.

Dans le débat sociologique portant sur la question de l'appartenance et de l'affiliation à une religion, on souligne la richesse du terme « affiliation » qui évoque la « filiation » dans le sens où nous sommes tous « filles et fils de... » et dans le même temps implique un choix volontaire au sein d'une association³⁷⁰. Cette dernière se reflète dans le témoignage d'Alia nous faisant part de son cheminement spirituel et religieux :

³⁶⁹ Pour davantage d'information sur l'Institut Européen des Sciences Humaine (IESH) également spécialisé dans la formation des imams voir son site internet : <http://www.iesh.org/> (consulté le 10 mai 2013)

³⁷⁰Jean-Paul Willaime, « Panel 1 : Sociologie de l'affiliation, colloque international « L'affiliation religieuse en Europe » *op.cit.*

Petit à petit, j'avais le besoin de chercher et de comprendre ma religion, dans les livres, discussions Internet etc. J'ai entendu parler d'associations également. Je suis allée voir une association dans le pays de Montbéliard, l'association Tajdid, c'est son nom de l'époque, elle n'existe plus aujourd'hui, c'était les musulmans de Montbéliard qui se sont rassemblés. Ils ont organisés des conférences, des cours etc. Il y avait même une librairie au sein même de l'association. Du coup, on pouvait faire nos recherches sur des questions précises et faire part de nos découvertes, c'était un vrai travail d'équipe. Il y avait matière à réflexion car on était une vingtaine de personnes, des débats intéressants et très enrichissants. C'est vrai que là, je suis sortie du cercle d'amis vers les associations, conférenciers. [...] L'association Tajdid, j'en ai entendu parlée par le bouche à oreille, et mes petites sœurs en faisaient partie. Une association des musulmans de Montbéliard, je me suis sentie concernée donc j'y suis allée. Je n'étais pas adhérente ou membre mais j'y allais régulièrement.

Alia souligne ici dans son cheminement religieux, avoir été sensible à la formation d'« une association des musulmans de Montbéliard », évoquant l'ancrage au niveau local d'une dynamique religieuse dont notre répondante s'est « sentie concernée ». Elle évoque une adhésion informelle mais assidue à cette association caractérisée, selon elle, par un « un vrai travail d'équipe » dans l'apprentissage et la compréhension de la religion musulmane. Notons que l'association *Tajdid* signifiant « renouveau » en arabe, comme son nom l'indique s'insère dans ce que l'on nomme les « voix réformatrices » dans un mouvement qui : « s'efforcent de promouvoir une réformation voir un renouveau complet de la pensée musulmane (*tajdid*) en vue de déboucher sur une adéquation optimale avec l'évolution de la pensée contemporaine³⁷¹ ».

Les médias constituent un autre mode d'appropriation du religieux permettant aux associations en tant que réseaux sociaux ou groupements d'individus de s'organiser autour d'idées ou d'actions communes. En effet, ces associations de personnes peuvent également se manifester et

³⁷¹ Franck Fregosi, « Les nouveaux contours du champ intellectuel musulman en France », *op.cit.*

s'organiser de manière virtuelle à travers des médias tels le téléphone et Internet. Ainsi, Houda, française d'origine marocaine, étudiante en langue et civilisation anglaise, 23 ans précise que l'association *Tajdid* les informait des conférences « par mail et par message aussi. Ils avaient mon numéro de téléphone et mon adresse mail et ils nous envoyaient des espèces de flyers par mail pour nous avertir des différentes interventions. ».

Les médias sociaux de type youtube et facebook sont également mentionnés. Anissah, britannique d'origine yéménite, étudiante en mathématiques, 19 ans, et présidente de l'association musulmane d'Aston University à Birmingham, nous informe comment à travers facebook « tu mets les gens au courant de ce qui se passe, les événements par exemple, inviter les gens. Par exemple on a eu avec ISOC (Islamic society) l'événement « la semaine de la charité », et chaque jour j'actualisais mon statut avec ce que l'on faisait aujourd'hui. [...] Nous avons par exemple la page facebook d'ISOC. On suggère à des amis la page ISOC ou on ajoute des amis, des gens...On a alhamdulillah aussi beaucoup de demande d'amis ». Les emails, les sms, ou encore facebook sont ici utilisés afin de favoriser les interactions entre membres ou membres potentiels d'une association religieuse.

L'offre de chaînes de télévision à thématique religieuse accessibles en langue française étant limitée, nos répondants mentionnent des émissions diffusées depuis le pays d'origine. Ainsi Fadila, Française d'origine algérienne, animatrice péri-scolaire, 36 ans nous parle d'une émission francophone « avis religieux » diffusée sur canal Algérie pendant laquelle des personnes en majorité de France appellent afin de poser en direct leurs questions à des théologiens. De l'autre côté de la Manche, nous constatons que l'offre de ce type de programmes ou de chaînes T.V islamiques sous-titrés ou directement diffusés en langue anglaise est plus importante. Ainsi Fatimah, britannique d'origine pakistanaise, mère au foyer, 32 ans déclare :

Aujourd'hui tu as des chaînes télé, et des fois tu sais t'en as juste marre de regarder des films bollywood et ce genre de choses. Et je mets des chaînes islamiques et tu sais tu en acquiers un tel savoir. Je veux dire, lire des livres n'est pas mon fort, je ne lis pas de livres. Mais

ouais ce que j'apprends vient de la télé. Tu sais tu regardes la télé, et tu sais il n'y a pas qu'une chaîne islamique, il y a environ dix différents types de chaînes islamiques et tu regardes juste ça et tu sais...chaque jour tu apprends quelque chose de nouveau. [...] Certaines d'entre elles sont d'ici, du Royaume Uni, il y en a en arabe...en langue arabe mais tu as les sous-titres en anglais, donc tu sais tu lis juste les sous-titres. Et du Pakistan aussi, ouais diffusées du Pakistan. Et ce sont toutes des chaînes gratuites.

Fatimah souligne le nombre et la diversité des chaînes de télévision islamiques proposées, et insiste de ce fait sur la facilité avec laquelle elle peut ainsi changer de chaîne et regarder des programmes religieux. Ces derniers deviennent alors son principal mode d'appropriation du religieux.

Les européens de confession musulmane ont également mis en lumière l'influence de certaines personnalités religieuses et intellectuelles sur leur appropriation du religieux. Concernant les musulmans français, le nom de Tariq Ramadan, islamologue et intellectuel suisse, revient dans le discours de nos répondants. Ainsi Lucas, français d'origine hispano-pied-noir, converti à l'islam, entrepreneur, 26 ans, souligne comment selon lui la religion musulmane est « défendue par...par des savants [...] comme Tariq Ramadan » qu'il trouve intéressant:

Ce qu'il a à dire et la façon dont il le dit surtout. [...] Ouais parce que ce qu'il dit, je trouve que c'est superbement bien dit. Il a quelque chose à dire, il l'explique d'une... d'une certaine façon à ce que tout le monde comprenne en fait. Il y a pas de double discours. [...] Y'en a qui interprète mal les choses (pause) donc mauvaise interprétation ...ça peut des fois aller jusqu'à certains dérapages. [...] A chaque fois qu'il vient sur un plateau TV il défend quelque chose. Donc ben y'avait pour les minarets, après y'avait pour les musulmans de France et en fait c'est...a chaque fois il est sur différents sujet mais qui ont...c'est toujours pour l'islam en fait. C'est pour ça que j'trouve ça super intéressant c'est que...il va pas se concentrer que sur une chose, il va...il va parler de beaucoup de choses concernant l'islam mais comment dire...pas tous à la fois. Il va les prendre cas par cas en fait. Il va bien bien se concentrer sur un, faire l'autre ensuite l'autre. Et du fait qu'on... qu'on va pas s'embrouiller. On va se concentrer sur une chose. Une fois compris il va attaquer une autre.

Lucas voit en Tariq Ramadan un porte-parole de la 'cause' musulmane « A chaque fois qu'il vient sur un plateau TV il défend quelque chose [...] c'est toujours pour l'islam en fait ». Selon notre répondant, le point fort de cet intellectuel réside dans le fait qu'il s'exprime de sorte à ce que « tout le monde le comprenne ». Lucas insiste également sur la pédagogie avec laquelle il s'adresse à son public « Il va bien bien se concentrer sur un, faire l'autre ensuite l'autre. Et du fait qu'on... qu' on va pas s'embrouiller. On va se concentrer sur une chose. Une fois compris il va attaquer une autre. »

Dans le discours de nos répondants français, nous trouvons également d'autres personnalités moins connues du grand public français tel que Tariq Ibn Ali, un imam belge d'origine berbère du Rif au Maroc. Selon Sami, français d'origine berbéro-marocaine, cette figure religieuse est active en : « Belgique, au Maroc , il est d'origine marocaine, en France, aux Pays-Bas bref où on retrouve la communauté rifaine ». Ainsi, notre répondant, nous explique son intérêt pour ce prédicateur en ces termes :

Je regarde beaucoup de vidéos en ce moment faites par un imam de Belgique et j'aime bien celles-là qui ne parlent pas en français mais en rifain et j'arrive à le comprendre. Et j'aime regarder ses vidéos car à la mosquée on a les mêmes sermons mais en Arabe et je ne les comprends pas. De plus avec les vidéos de cet imam de Belgique j'accroche assez facilement car il parle de religion mais avec aussi un certain sens de l'humour sans jamais bien sûr se moquer de la religion! Il parle de la vie au quotidien : les parents, le mariage, la place du musulman dans la société, etc mais pas seulement. Récemment, j'ai vu une vidéo de lui qui traitait du jugement dernier et d'autres choses qui sont moins quotidiennes mais tout aussi importantes religieusement.[...] Il parle simplement du quotidien des musulmans et on ressent un certain vécu. Il parle aussi beaucoup de notre communauté rifaine musulmane et montre nos travers, ce qui ne correspond pas à l'islam etc. [...] Il traite le sujet de la communauté rifaine d'Europe. [...] Il parle plus de ceux qui vivent en Europe que de ceux qui sont restés au rif.

Selon Sami, ce prédicateur rend le religieux plus accessible et audible, en parvenant à dédramatiser les discours traitant de ce thème sans entraver l'authenticité du message délivré. Ce dernier est mis en lumière par ce prédicateur parlant « simplement du quotidien des musulmans et on ressent un certain vécu. » Une proximité de destin en tant que membre d'une « communauté rifaine musulmane » et « communauté rifaine d'Europe » est ainsi mise en avant. Bien que le prédicateur Tariq ibn Ali s'exprime aussi bien en français qu'en berbère rifain, Sami souligne le fait qu'il privilégie les vidéos en berbère rifain. Plus loin dans l'entretien, Sami explique le rapport qu'il a avec cette langue en ces termes :

Je comprends seulement quelques mots d'arabe, toute la famille parle rifain beaucoup plus que l'arabe. Avec mes parents je parle plus le français et avec mes grands-parents, la famille c'est plus le rifain. Et même où j'habite il y a beaucoup de rifains c'est donc une langue que j'utilise assez souvent. [...] Etant plus petit, je leur (grand-parents) parlais plus en français car ils arrivent à le comprendre mais maintenant par respect et pour leur éviter de faire des efforts, je parle dans la langue qu'ils comprennent le mieux.

Le « rifain » est ainsi une langue que Sami s'est appropriée en grandissant par respect pour ses grands-parents afin de « leur éviter de faire des efforts ». Sami privilégie donc les vidéos traitant du religieux en cette langue qui implique pour lui un sens du respect, ainsi que d'une tradition familiale. N'ayant pas accès à la langue arabe dans laquelle sont énoncés les sermons, et sont écrits les textes sacrés de la religion musulmane, le « rifain » devient pour Sami la langue conférant, en substitut à l'arabe, une certaine authenticité au message de l'islam.

Nous retrouvons cette quête d'authenticité et de proximité avec l'histoire familiale notamment chez Yasmin, britannique d'origine égypto-irlandaise, étudiante en Droit, 21 ans. Elle mentionne ainsi les noms de Youssef Qardawi et d'Amr Khaled, savant et prédicateur égyptien. Notre répondante souligne la particularité de ce dernier qui est de parler : « le dialecte égyptien » avec l'« accent égyptien » qu'elle utilise elle-même au sein

de son cercle familial, lui offrant ainsi des programmes à regarder « ensemble en famille ». De plus, Yasmin dont la mère est chrétienne convertie à l'islam, explique également privilégier les conférenciers convertis à l'islam dont elle estime que la : « compréhension (de l'islam) est développée d'une manière qui leur est propre [...]. Ce n'est pas juste quelque chose qu'ils transmettent parce que leur parents le leur ont dit ou quoi. ». Notons que l'intérêt que notre répondante porte à des conférenciers ayant un lien avec une partie de son histoire familiale en l'occurrence chrétienne, peut également expliquer que notre répondante s'intéresse également au travail d'un conférencier tel qu'Ahmed Deedat, théologien musulman ayant pour thème de prédilection la comparaison de l'islam et du christianisme, et qu'elle estime très « respectueux » envers cette religion.

Par ailleurs, notre étude révèle également parmi les modes d'appropriation du religieux les mouvements de population. Ainsi, outre les voyages dans les pays d'origine, Houda nous raconte comment son voyage à Dubai dans le cadre d'un stage d'étude lui a fourni l'opportunité de suivre des cours d'arabe et le cadre idéal pour se décider à porter le voile islamique. Elle nous raconte également comment, dans le cadre d'une action humanitaire qu'elle a organisée au Sénégal pour la rénovation d'une école, son voyage lui a permis de rencontrer un professeur qui « nous donnait des cours d'arabe le soir, et une fois il nous... enfin souvent même il nous faisait même, parce que lui il est expert en tajwid tu sais la récitation ... du Coran, et du coup... il nous avait donné des cours de tajwid ». Pour nos répondants français de confession musulmane, nous constatons que ce mouvement de population et d'appropriation du religieux tend vers l'extérieur du pays. Cela s'explique, d'une part, par l'accès limité à l'enseignement religieux proposé dans la région de Montbéliard qui crée une demande en ce domaine, et d'autre part, par le caractère frontalier de la région de Montbéliard limitrophe de l'Allemagne et de la Suisse. Nous retrouvons cet aspect dans le parcours de Mahdy Ibn Salah, militant associatif, qu'il évoque dans sa *Lettre aux musulmans de France* : « Agé de 24 ans, je suis né non loin de la Suisse, en France dans le pays de Montbéliard. J'ai commencé la pratique de la

prière vers l'âge de 15 ans, dans une famille algérienne qui n'avait de l'islam que l'interdiction du porc et le jeûne du mois de Ramadan. J'ai adhéré par la suite à de nombreuses mouvances en quête de la Vérité. Je les abandonnerai toutes car, après une profonde étude de chacune d'entre elles, aucune ne m'eut satisfait. J'ai voyagé à la recherche de la science³⁷² ». Mahdy Ibn Salah précise avoir notamment voyagé en Syrie³⁷³. Les musulmans du pays de Montbéliard se sont donc appropriés l'aspect transnational de leur région qui se répercute dans la manière dont ils s'approprient le religieux.

En Grande-Bretagne, concernant les mouvements de populations, Mahmud mentionne l'influence de son cousin qui a étudié quelques années en Syrie, puis qui est revenu au Royaume-Uni pour œuvrer en tant que « *scholars* » savant au sein de la communauté locale. Mahmud, comme la majorité de nos répondants britanniques, souligne l'impact, plus loin dans l'entretien, de nombreux savants venus du monde entier pour s'exprimer à un niveau local à Birmingham ou à un niveau national dans le reste de la Grande-Bretagne, sur leur appropriation du religieux. Cela s'explique par le caractère cosmopolite de la ville ainsi que par l'intériorisation de la tradition typiquement britannique des *speakers' corners*. Ainsi à Hyde Park, lieu symbole de cette tradition « Depuis plus d'un siècle, les hommes et les femmes, certains célèbres (dont Karl Marx, William Morris, Vladimir Lénine, George Orwell, Marcus Garvey et Lord Soper), mais la plupart non célèbres, ont remis en question et dénoncé, sondé et converti, prêché et fait du prosélytisme. Et ce faisant, ils ont donné une expression aux droits fondamentaux des citoyens de se rassembler afin d'entendre et d'être entendu³⁷⁴ ».

³⁷² Mahdy Ibn Salah est un jeune militant associatif originaire du pays de Montbéliard, aujourd'hui installé dans la région parisienne. Mahdy Ibn Salah, *Lettre aux musulmans de France*, Editions Islah, 2004, p. 7.

³⁷³ Pour de plus amples informations voir son site internet rubrique « Qui suis-je », consulté le 10 mai 2013 : <http://www.mahdyibnsalah.fr/> (consulté le 4 mars 2013)

³⁷³ Speakers' Corner Trust, « A brief history of London's speakers' corner » : <http://www.speakerscornertrust.org/library/about-free-speech/a-brief-history-of-londons-speakers-corner/> (consulté le 20 juin 2013)

³⁷⁴ Pour de plus amples informations voir son site internet rubrique « Qui suis-je », consulté le 10 mai 2013 : <http://www.mahdyibnsalah.fr/> (consulté le 4 mars 2013)

La Grande-Bretagne se présente ainsi dans le discours de nos répondants britannique comme le *speakers' corner*, le coin des orateurs de l'Europe. L'appropriation de cette tradition nationale de *speakers' corner* ainsi que du principe islamique « Appelle à la voie de ton Seigneur avec sagesse et par de persuasives exhortations ³⁷⁵ » explique la récurrence particulière du terme *da'wa* (prédication/invitation) dans le discours de nos répondants britanniques. Nos répondants se sont appropriés cette tradition nationale et ce principe religieux et les ont reformulés en termes d'invitation à comprendre l'islam dans une perspective du vivre ensemble. La *da'wa* se présente dans le discours de nos répondants britanniques à la fois en tant que mode et but poursuivi de l'appropriation du religieux.

La reformulation de la tradition des *speakers' corners* typiquement britannique donne corps au principe de liberté de pensée, de conscience et de religion ainsi qu'à celui de liberté d'expression figurant aux articles 9 et 10 de la Convention européenne des droits de l'Homme stipulant respectivement que :

(Article 9) « 1- Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites. »

(Article 10) « 1- Toute personne a droit à la liberté d'expression. Ce droit comprend la liberté d'opinion et la liberté de recevoir ou de communiquer des informations ou des idées sans qu'il puisse y avoir ingérence d'autorités publiques et sans considération de frontière³⁷⁶ »

³⁷⁴ Speakers' Corner Trust, « A brief history of London's speakers' corner » : <http://www.speakerscornertrust.org/library/about-free-speech/a-brief-history-of-londons-speakers-corner/> (consulté le 20 juin 2013)

³⁷⁵ Sourate 16, Verset 125. *Le Noble Coran*, *op. cit.*, p. 281.

³⁷⁶ Conseil de l'Europe, « Convention de sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés fondamentales telle qu'amendée par le Protocole n° 11 » : <http://conventions.coe.int/Treaty/fr/Treaties/html/005.htm> (consulté le 10 mai 2013)

Ces principes réaffirment au niveau européen les articles 10 et 11 de la Déclaration Universelle des droits de l'homme et du citoyen de 1789 issue de la révolution française. Le fait que ce principe soit tiré de l'une des pages importante de l'histoire de France permet d'expliquer en partie la réaction de notre répondante française Alia face à l'attitude du président de la république lors de l'organisation du 29^{ème} Rassemblement des Musulmans de France (RAMF) en 2011 par l'Union des Organisations Islamiques de France (UOIF), qui a lieu au salon du Bourget:

Le président actuel s'en est mêlé alors que depuis l'existence de ce congrès ça s'est toujours bien passé, il n'y a jamais eu de trouble à l'ordre public, voilà à chaque fois ça s'est très très bien passé donc du coup l'Etat s'en est mêlé et je me pose la question par rapport au rôle de l'Etat et au niveau des religions est-ce que... bon depuis un moment l'Etat est séparé de l'Eglise et donc séparé des questions religieuses depuis 1905 hein c'est ça, et donc du coup ouais je me pose la question : qu'est-ce que ça annonce pour la suite ? Si l'Etat se met à se mêler des questions religieuses et ce quelle que soit la religion, pas seulement la religion musulmane euh je veux dire. Où on va ? Voilà...[...] C'est quelque chose qui me pose question à l'heure actuelle ; je ne comprends pas pourquoi il y a eu cette restriction déjà au niveau du Bourget parce que bon ils ont interdit l'accès en France à des savants musulmans renommés mais enfin je veux dire il y a rien de concret enfin je veux dire, je comprends que l'Etat réagisse en cas de trouble à l'ordre public bien sûr, si il y a des dégradations, s'il y a effectivement des propos antisémites ou racistes qui sont tenus bien sûr ok on est d'accord, mais voilà il n'y a jamais rien eu de tout ça, concrètement il n'y a rien en fait qui justifie cette interdiction et donc je ne comprends pas pourquoi l'Etat s'en mêle voilà pour moi c'est pas son rôle. L'Etat n'a pas à intervenir dans ces questions là donc là c'est vraiment le gros point d'interrogation et quelle sera la suite quoi ?

Notre répondante dénonce ici l'interdiction de séjour sur le territoire français énoncée par l'Etat à l'encontre de prédicateurs et intellectuels musulmans invités à s'exprimer à cette Rencontre Annuelle des Musulmans de France (RAMF). L'inquiétude de notre répondante face à une telle interdiction porte également sur l'entrave qui est faite au principe de laïcité et de séparation de l'église et de l'Etat qu'elle semble avoir intériorisé.

L'appropriation du religieux de la part de nos répondants britanniques et français musulmans affirme une certaine vision de leur modèle national respectif. Cela renvoie au mouvement social de *Muslim Pride* qui dans le contexte français : « à travers la défense de l'Islam [...] veut surtout sauver une certaine idée de la République, de la démocratie, de la laïcité et des identités nationales européennes : celle où le vivre ensemble se nourrit non du gommage des différences, mais du respect de l'altérité de l'autre, qu'elle soit religieuse, philosophique, sexuelle ou politique³⁷⁷ ». Notons que le terme *pride* est plus explicite et récurrent chez nos répondants britanniques. Ainsi, d'une part, dans une conception horizontale de cette fierté, nos répondants expriment une reconnaissance du cadre socio-institutionnel permettant une pratique relativement libre de l'islam dans le pays. D'autre part, dans une conception verticale de cette « fierté », nos répondant expriment leur reconnaissance envers Dieu de les avoir « faits musulmans ». Outre l'affirmation du modèle national, l'appropriation du religieux a également pour fonction de donner du sens à ces relations à la fois verticale avec Dieu, et horizontale avec le monde qui les entoure. Ainsi témoigne Alia :

C'est vrai qu'au début c'est quelque chose qui m'a été transmis par mes parents, un héritage. Arrivée à un certain âge, je me suis posée de plus en plus de questions par rapport à ma religion et la religion des autres, les religions qui nous entourent. A partir de là, je suis allée chercher de moi-même, et chercher du sens à ce que je faisais au quotidien, car les parents n'expliquaient pas pourquoi. Donc je suis allée chercher de moi-même [...] Quelque part, je suis plus dans cette quête de sens, pourquoi je suis là ? Quel est mon but ? Pourquoi je suis née ? C'est vraiment des questions existentielles. Je retrouve mes réponses dans la spiritualité où des personnes ne trouvent pas de réponses, ils sont plus dans « pourquoi il m'arrive ça ?, c'est des personnes qui ne croient pas, et regrettent même de vivre. Quelque part ils ne trouvent pas de sens et moi je retrouve le sens par rapport à ça. Vraiment, ça touche aux questions existentielles, la vie, la mort, le bien, le mal, le paradis, l'enfer etc.

³⁷⁷Association Muslim Pride, « Charte pour une « Muslim Pride » : <http://muslimpridedotorg.wordpress.com/> (consulté le 5 juin 2013)

Cette appropriation du religieux permet ainsi de faire sens face à l'irrationalité du monde. Elle permet à notre répondante un pas en avant dans un monde et dans une religion qu'elle fait sienne. Donc en se réappropriant la religion qu'elle a reçue en « héritage » de ses parents, en lui donnant du sens, elle se réapproprie la société et le monde dans lesquels elle évolue.

Enfin, notre étude confirme ici quelques unes des observations déjà faites dans le domaine quant aux modes et aux formes que prend le processus de transmission et donc d'appropriation du religieux de la part des européens de confession musulmanes³⁷⁸. Notons que ces modes d'appropriation ne sont pas exclusifs les uns des autres. Ainsi l'appropriation du religieux de la part des européens de confession musulmane se réalise dans une dimension multilatérale. Avec notre analyse, nous mettons en évidence dans un contexte de mondialisation, un processus d'appropriation des normes et des valeurs aussi bien familiales, communautaires, que nationales. A ce propos, soulignons que « chaque individu est une société devenue individuelle, une société qui est individualisée par le fait qu'elle est portée par un corps, un corps qui est individuel³⁷⁹ ». L'appropriation multilatérale du religieux constitue l'un des mécanismes du processus d'internalisation à travers lequel émerge selon nous une identité musulmane européenne. Dans le prochain paragraphe de cette thèse, nous verrons un deuxième mécanisme de ce processus d'internalisation que constitue le processus de dissociation des normes et des structures qui prévalaient antérieurement.

³⁷⁸ Voir Brigitte Maréchal, « Scolarité et transmission religieuse » in Felice Dassetto, Brigitte Maréchal, Jorgen S. Nielsen, *Convergences Musulmanes, Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*, Paris, Academia Bruylant, L'Harmattan, p. 97-108.

³⁷⁹ Cité in Raul Magni-Berton, « Holisme durkheimien et holisme bourdieusien. » Étude sur la polysémie d'un mot », in *L'Année sociologique*, vol. 58, n° 2, 2008 p. 300.

§2. Dissociation

Ce paragraphe aspire à mettre en évidence, dans la construction d'une identité musulmane européenne, les aspects de dés-imbrication des éléments composant les normes et les structures religieuses qui prévalaient antérieurement chez le Musulman européen et l'émergence d'un espace « intérieur de deux ». Nous verrons comment ce processus de dissociation est 'brouillé' ou 'parasité' par certains phénomènes sociaux. Puis nous analyserons comment nos répondants effectuent une dissociation entre culture et religion. Nous montrerons ensuite la dissociation existant entre les concepts de *oumma* et de communauté. Nous verrons aussi le phénomène de dissociation entre ce qui est de l'ordre du culte et ce qui est de l'ordre des affaires sociales. Enfin nous soulignerons comment l' "intérieur-de-deux" se présente en tant que lieu de construction de l'islamité.

Tout d'abord, notons la complexité de ce processus de dissociation 'brouillé' ou 'parasité' par le fait que les musulmans doivent dans un premier temps mettre en évidence la dissociation existant de fait entre islam et terrorisme ou 'guerre de religion' avec lesquelles cette religion n'a pas de réalité mais qu'un certain type de discours sociale ambiant lui associe cependant. En effet, la construction d'une identité sociale musulmane européenne est complexe dans la mesure où elle implique une dissociation entre islam et certains préjugés auxquels cette religion est identifiée au sein de l'environnement social européen et mondial dans lequel elle s'enracine. Ainsi la construction de cette identité implique notamment la dissociation de l'islam et de l'idée de terrorisme. En 1993 un article intitulé *Le Choc des civilisations* réintroduit cette thèse au sein de la littérature sociologique et politique, en affirmant une désormais célèbre sentence :

dans ce monde nouveau, la source fondamentale et première de conflit ne sera ni idéologique ni économique. Les grandes divisions au sein de l'humanité et la source principale de conflit seront culturelles. Les États-nations resteront les acteurs les plus puissants sur la scène internationale, mais les conflits centraux de la politique globale opposeront des nations et des groupes relevant de

civilisations différentes. Le choc des civilisations dominera la politique à l'échelle planétaire. Les lignes de fracture entre civilisations seront les lignes de front des batailles du futur³⁸⁰ »

Une conception d'un nouvel ordre mondial est proposée ici définissant le monde comme un champ de bataille opposant entre autres les 'Occidentaux' d'un côté, aux 'musulmans' de l'autre. Ainsi l'ouvrage *Le choc des civilisations* dans lequel sera plus tard développé cette thèse, souligne qu'« avec ses civilisations rivales, l'islam et la Chine, l'Occident risque d'entretenir des rapports très tendus et même souvent très conflictuels³⁸¹.» Il précise par ailleurs qu'une éventuelle guerre mondiale « pourrait résulter de l'intensification d'un conflit civilisationnel entre des groupes appartenant à des civilisations différentes, vraisemblablement des musulmans d'un côté et des non musulmans de l'autre³⁸².»

Au lendemain des tragédies du 11 septembre, l'auteur de cette thèse expose de nouveau son idée d'une division et d'une incompatibilité conflictuelle existant de fait entre la 'civilisation occidentale' et la 'civilisation musulmane'. Dans une interview accordée au tabloïd britannique *The Guardian*, lorsqu'on lui demande s'il s'agit là du choc des civilisations contre lequel il avait mis en garde une décennie auparavant, il réaffirme sa thèse en répondant : « Il est clair, Osama Ben Laden veut qu'il y ait un choc des civilisations entre l'Islam et l'Occident. La première priorité de notre gouvernement est de tenter d'empêcher qu'on y advienne. Mais il y a un danger que les choses aillent en ce sens³⁸³.» Ce type de déclarations est venu alimenter le climat social post 11 septembre, caractérisé par des tensions et des suspicions à l'égard de 'l'autre', 'le terroriste' désormais incarné par la personne du Musulman. Concernant notre étude, nous observons chez notre

³⁸⁰Samuel Huntington. « The Clash of Civilisations » : <http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations> (consulté le 5 juin 2012)

³⁸¹ Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, éditions Odile Jacob, 1997, p. 201.

³⁸² *Ibid.*, p. 346.

³⁸³ Michael Steinberg, « So, are civilisations at war? », *The Guardian*, 21 octobre 2001: <http://observer.guardian.co.uk/islam/story/0,1442,577982,00.html> (consulté le 15 janvier 2013).

répondante Lilia qui éprouve elle-même quelques difficultés à sortir de ce type de discours bien ancré au niveau médiatique, la volonté de dissocier au sein de l'environnement social dans lequel elle évolue l'islam de l'idée de « guerre de religions » et son corollaire le terrorisme. Lilia, affirme ainsi « On a toujours cette étiquette de terroristes. On nous voit toujours comme des terroristes, les musulmans on les voit toujours comme des terroristes. Donc...au bout d'un moment voilà faut être intelligent et arrêter d'écouter tout ce qui se dit et vérifier par soi-même quoi. Si les gens lisaient le Coran, ils verraient bien que ça n'a rien à voir avec tout ce qui se dit, tout ce qu'on entend à la télé, tout ce qui se dit ». Mahmud souligne que cette dissociation entre islam et terrorisme est d'autant plus complexe que parfois certains musulmans, ayant une vision extrémiste de l'islam, participent à donner une mauvaise image de cette religion et de fait alimentent certains types de discours.

La conception du monde que propose l'auteur du *Choc des civilisations* contribue à conduire à une extrême confusion certaines personnes figées sur un mode de vie unique dans un monde qui à l'heure de la globalisation fait apparaître une pluralité et une interaction grandissante entre les individus. Ainsi l'un de nos répondants britannique Nabeel, Britannique d'origine Kasmiri, gestionnaire des marchés, 39 ans souligne « quand tu parles à quelqu'un, tu ne parles pas à lui ou à elle, tu parles en fait à toutes les personnes avec qui cette personne a parlé. » De même, notre répondant souligne que toutes les sphères d'activité telles que la géographie, l'histoire, l'économie, la politique ainsi que le religieux sont interliées par les hommes. Notre répondant insiste ici sur cette interconnexion existant entre les individus et qui se répercute sur les différentes sphères d'activités y compris celle du religieux. Les sociétés contemporaines ne peuvent donc pas être considérées comme étant composées de blocs uniformes définis de manière définitive, et elles ne peuvent pas faire l'objet de divisions religieuses et culturelles antagonistes et polarisées.

Une étude anthropologique souligne que « tout d’abord, nous ne devons pas considérer la culture en tant que réalité monolithique. La culture occidentale n’existe pas en soi, elle est juste une autre carte de discours (*discourse map*). Deuxièmement, les cultures, en occident ou dans tous pays islamiques, sont affectées par la globalisation. Les gens ne vivent pas dans A ou B, mais dans un environnement façonné par de multiples contextes. Troisièmement, on ne peut imposer une culture à des personnes juste parce qu’elles sont nées dans un certain contexte ou dans certaines traditions religieuses ³⁸⁴». C’est ce dont témoignent les propos d’Anissah, Britannique d’origine yéménite : « C’est une bénédiction mais c’est en même temps un test de vivre dans un pays comme celui-là (Royaume-Uni). [...] Je veux dire je me suis parfois demandé : « et si j’avais vécu toute ma vie au Yémen ? Aurais-je été la même personne ? Pour être honnête avec toi, c’est vrai qu’ils entendent le *adhan* (appel à la prière) cinq fois par jour. C’est vrai qu’ils vivent le mois de ramadan, tu sais tout le monde...tu sais...vit le ramadan. Mais pour avoir visité le Yémen, je n’ai pas vu cette connexion que l’on a ici. Il y a beaucoup de...je ne sais pas comment expliquer...il y a pas...de spiritualité là-bas. Il n’y a pas de spiritualité, tout le monde est juste ‘mort’. »

Anissah reconnaît que la culture yéménite offre un contexte favorable à l’appel à la prière et au jeûne du mois de ramadan mais évoque une « mort » spirituelle des populations. Elle effectue une dissociation entre cette culture et l’islam qu’elle conçoit en termes de spiritualité et de « connexion ». Les propos de notre répondante, nous permettent de relativiser les propos selon lesquels « il est clair que l’acceptation explicite du modèle multiculturaliste en Grande-Bretagne [...] pousse à la confusion entre religion et culture d’origine³⁸⁵ ». En effet, selon nous, bien que le modèle national continue de s’imposer au citoyen musulman britannique en termes de culture de groupe, l’appropriation qui entre dans le processus d’internalisation permet d’effectuer une dissociation entre culture et religion, et ainsi de l’inscrire dans un “intérieur-de-deux” et de le reformuler. Ainsi à

³⁸⁴ Gabriele Marranci, *The Anthropology of islam*, Londres, Bloomsbury Academic, 2008, p. 141.

³⁸⁵ Olivier Roy, *L’islam mondialisé*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 64.

travers une culture de groupe inclusive et non plus de groupe culturel exclusif, la reformulation de ce modèle donne les moyens de construire une identité musulmane européenne.

En France, Lilia Française d'origine marocaine souligne « tu peux être un arabe et pas être musulman. Un arabe c'est une race pas une religion. Donc quand on voit tous ces jeunes qui foutent la merde, je pense pas que ces jeunes-là soient dans la religion. C'est peut-être des arabes mais c'est pas forcément des musulmans. Comme un Français, il peut être musulman ou un italien voilà quoi. Après musulman, c'est une religion pas une race. » Notre répondante souligne la confusion souvent entretenue entre religion et culture qu'elle exprime par le mot « race » d'un individu. Plus loin dans l'entretien, Lilia insiste sur le type de personnes qui s'affirment « musulmans arabes sans vraiment l'être. Pour eux, ils sont musulmans parce qu'ils sont nés dedans, parce que la famille l'est mais eux en eux-mêmes le sont pas forcément. Musulman, c'est respecter beaucoup de choses, être arabe c'est une race, c'est tout.» Notre répondante établit une distinction entre culture et religion en insistant sur la dimension intérieure « en eux-mêmes » de l'islamité supposant le respect et l'adhésion à un corps de principes. La confusion souvent entretenue entre religion et culture, « race » d'un individu révèle la confusion existant au sein de ce que notre répondante nomme au cours de l'entretien un « entre-deux » dans lequel ces « musulmans arabes » ne sont « ni l'un ni l'autre ». L'« entre-deux » existe donc indépendamment d'une dissociation mentale des éléments préalablement intégrés tels que, notamment, la religion et la culture. Toutefois, comme le souligne la définition négative qu'en donne notre répondante, en dehors de ce processus mental impliquant une certaine prise de conscience, cet « entre-deux » apparaît obscur et annihilant.

Par ailleurs, notre répondante française Houda souligne lors de l'entretien, la place particulière de la *oumma* (communauté des croyants à travers le monde) à laquelle elle se sent appartenir du fait qu'elle partage avec ses membres « des valeurs communes qui viennent s'ajouter ». Certaines études précisent à ce propos que les « musulmans se perçoivent

comme étant reliés par une solidarité de nature spirituelle³⁸⁶ ». Toutefois, le discours de Khadija révèle également une réinterprétation des frontières communautaires religieuses traversées par un processus de dissociation notamment entre le concept de communauté et celui de *oumma*. Cette dissociation entre communauté et *oumma* souligne la perméabilité des frontières communautaires religieuses. Elle fait apparaître que l'appartenance à la *oumma* n'exclut pas l'appartenance à d'autres communautés. Certaines études déclarent que « le passage de l'islam à l'Ouest, partie prenante du phénomène de mondialisation, rend caduques toutes les visions culturalistes et essentialistes, même s'il en exacerbe le maniement incantatoire. Il n'y a pas de géostratégie de l'islam, parce qu'il n'y a plus ni terre d'islam, ni communauté musulmane, mais une religion qui apprend à se désincarner et des populations musulmanes qui négocient leurs nouvelles identités, y compris dans le conflit³⁸⁷. » A la lumière de notre étude, précisons quant à nous : « il n'y a plus ni terre d'islam, ni communauté musulmane exclusives ». Les deux concepts de communauté et de *oumma* retrouvant leur autonomie respective permettent à notre répondante de reformuler dans un espace "intérieur-de- deux" l'idée d'une « communauté terrestre », d'une « communauté au sens large avec un grand « C » au sein de laquelle Musulmans et non Musulmans sont ses « semblables ». Ainsi, cela donne la possibilité à notre répondante d'étendre aux non-musulmans le principe de solidarité intrinsèque au message de l'islam. A ce propos, l'ouvrage *Les musulmans d'occident et l'avenir de l'islam* rappelle les paroles du Prophète Muhammad : « le meilleur d'entre vous est celui qui est le meilleur envers les gens », et l'auteur souligne qu'en islam : « être avec Dieu, c'est être avec les autres êtres humains, non pas seulement avec les Musulmans mais, comme l'a dit le Prophète, avec « les gens », soit

³⁸⁶ Brigitte Maréchal, « Les Frères musulmans européens, ou la construction des processus locaux et globaux », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. 37, n° 2, 2006 : <http://rsa.revues.org/560> (consulté le 30 mai 2013).

³⁸⁷ Olivier Roy, « Islam en Europe, choc des cultures ou convergence des religiosités? », 3 mai 2007, Traduit de l'anglais par Caroline Segal, première édition in Krzysztof Michalski (ed.), *Conditions of European Solidarity, vol. II: Religion in the New Europe*, Central European University Press 2006 : <http://www.eurozine.com/articles/2007-05-03-roy-fr.html> (consulté le 7 mai 2012)

l'humanité entière³⁸⁸ ». Cette mise en perspective favorise la reformulation, par notre répondante, du devoir particulier qu'elle ressent devoir à la communauté musulmane, dans un cadre plus large en termes de « souci d'être utile » à la communauté rassemblant tous les « habitants de la terre » car « en œuvrant pour sa communauté, on œuvre aussi pour un monde meilleur ». L'islam que notre répondante définit comme « son cœur » retrouve son autonomie, et dans un espace « intérieur-de-deux, » d'intimité participe à la reformulation de ses valeurs nécessaire au vivre ensemble.

Dans une même dynamique, notre répondant britannique Nabeel souligne une dissociation entre ce qui est de l'ordre du culte et ce qui est de l'ordre des affaires sociales dans ce qu'il nous donne comme définition de la religion :

Et bien je pense que la traduction en est : « mode de vie ». C'est comment on décide de mener sa vie. Pour nous en tant que musulmans, c'est juste... okay on a des pratiques qu'on est supposé suivre, mais on a aussi un ensemble de règles à observer lorsqu'on agit en société. C'est juste comment ...comment porter son attention... sur les gens et le monde, ainsi que sur la planète, les animaux, les arbres...je veux dire... comment on est supposé se comporter. C'est ça la religion. La plupart des règles consistent en comment se comporter les uns envers les autres. En Islam il y a moins de règles relatives à toi et Dieu [...] Il y a plus de règles liées au commerce, ou nous rappelant qu'on ne doit pas mentir, qu'on doit tenir notre parole...aussi quelles sont les conséquences en Islam si on ne tient pas parole, [...] les règles qu'un commerçant doit respecter dans son activité, qu'est-ce qu'il est supposé faire, qu'est-ce qu'il est supposé faire pour ne pas nuire à la Terre, comment on est supposé ne pas faire de mal aux animaux, comment on est supposé conserver l'eau. Tu vois, toutes ces règles...Il existe beaucoup plus de règles dans ce sens qu'il n'y en a à propos de comment faire la prière, dans quelle direction s'orienter, à quel heure ouvrir le temps de prière *namaz*, à quelle heure fermer le temps de prière *namaz*. Tout ça ne prend qu'une toute petite part dans notre religion. Ce qui est triste c'est que les musulmans donnent beaucoup plus d'importance aux rituels, du coup notre comportement est vraiment mauvais car nous négligeons complètement ces règles de vie en société.

³⁸⁸ Tariq Ramadan, *Les Musulmans d'Occident, op.cit.*, p. 145.

Notre répondant établit dans son esprit une dissociation entre ce qui relève du culte *'ibadat* et ce qui relève des affaires sociales *Mu'amalat*. En effet, il souligne qu'en islam la plupart des règles plus que vers l'au-delà, sont davantage tournées vers l'ici-bas et comment « interagir » les uns avec les autres. Cela rejoint les observations concernant « les grandes tendances qui travaillent le paysage croyant contemporain » soulignant « l'orientation de plus en plus nette des croyances vers ce monde-ci³⁸⁹ ». Ainsi l'islam constitue chez notre répondant un « ensemble de règles afin d'interagir avec la société et le monde. » Ces « règles » d'ordre éthique font ici référence à la manière de faire du commerce, au fait de tenir ses engagements, au fait de prendre soin de l'environnement ainsi que des animaux.

Le processus d'appropriation du religieux, ainsi que celui de dissociation ont pour corollaire une prise de conscience de la perméabilité des frontières qui entre dans la construction d'un espace «intérieur-de-deux» favorisant la production de valeurs et de nouvelles manières d'être musulman. Fatimah, britannique d'origine pakistanaise, mère au foyer, 32 ans effectue en choisissant son conjoint une dissociation entre islam et tradition qu'elle soit culturelle ou religieuse. Ainsi, notre répondante nous raconte comment elle fait le choix d'un mariage d'amour malgré la forte tendance à contracter des mariages arrangés chez les musulmans de son entourage à majorité d'origine sud-asiatiques. La particularité de ce mariage contracté entre notre répondante de tradition religieuse shiite et son conjoint de tradition religieuse sunnite est révélatrice de la perméabilité des frontières culturelles et intra-religieuses³⁹⁰. L'islam ainsi dissocié de certaines traditions matrimoniales, et de certaines traditions religieuses, retrouve son autonomie et permet d'être reformulé dans un espace «intérieur-de-deux,» d'intimité, ici en termes de mariage d'amour intra-religieux. L'espace «intérieur-de-deux» nourrit sa dynamique d'interactions notamment avec des amis, des membres de la famille ou encore de l'entourage, n'appartenant pas

³⁸⁹Cité in Danièle Hervieu-Léger « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, vol. 60, n° 1, 2010p. 46.

³⁹⁰ Notre répondante ne choisit de mentionner ce fait qu'hors enregistrement.

exclusivement à la même tradition culturelle, croyance ou sensibilité religieuse.

L' "intérieur-de-deux" constitue le lieu de construction d'une islamité. Par islamité, nous entendons une dynamique construite selon un rapport aux principes de l'islam et le concept de nature originelle *fitra* qu'il comprend. A ce propos, on souligne que « l'islam n'est pas seulement ce qui est écrit dans ses livres. [...] Les musulmans, chacun d'entre eux, doivent opérer des opérations cognitives afin de former une carte cognitive de ce que l'islam est pour eux³⁹¹ ». L'islam est ainsi un ensemble de ces « cartes cognitives » prenant forme « [...] dans l'esprit de ceux qui se sentent musulmans³⁹² ». Le sentiment de se sentir musulman se décline donc en une pluralité de manières d'être musulman construites au sein d'un espace "intérieur-de-deux." Précisons que cet "intérieur-de-deux" est un lieu accueillant une dynamique d'échange et de communication. Les propos de notre répondant Johan, français converti à l'islam, éducateur spécialisé, 28 ans, nous permet de définir cet "intérieur-de-deux" au sein duquel il a construit son islamité en tant que « rupture dans la continuité » caractérisée par « un échange, c'est-à-dire une communication entre ces différentes traditions religieuses » en l'occurrence chrétienne et musulmane. Cet espace "intérieur-de-deux" est ainsi principalement un lieu d' « échange » et de « communication » non de mélange et de syncrétisme. A ce propos, bien que certaines études révèlent l'existence de ce phénomène de syncrétisme, on souligne qu'avoir recours au syncrétisme ne constitue « qu'un type d'individualisation de l'identité musulmane, marginal qui plus est, même dans les zones urbaines à forte densité de population musulmane³⁹³ ».

Au sein de cette "intérieur-de-deux," Mahmud, britannique d'origine pakistanaise définit quant à lui son islamité de la manière suivante: « je suis l'école hanafi, sunnite, mon maître spirituel est Moulana Sheikh Nazam, qui est la tariqa naqshbandi, confrérie soufie. Voilà ce qu'est l'islam pour moi.» Mahmud, dans une même dynamique d'une part confirme son

³⁹¹ Gabriele Marranci, *The Anthropology of islam*, *op. cit.*, p.1.

³⁹²*Ibid.*, p. 139.

³⁹³ Rachid Id. Yassine, *L'islam d'occident ?*, *op. cit.*, p. 265.

appartenance à l'école hanafi, sunnite, dans laquelle ses parents l'ont élevé. D'autre part, il redéfinit ce qu'est l'islam pour lui en affirmant son choix de s'affilier à la *tariqa* Naqshbandi classée selon certaines études sociologique en tant que mouvement « hybride » caractérisé à la fois par son orthodoxie musulmane et le fait que « la prise en compte de l'environnement non musulman se traduit dans l'idée de changements graduels de l'initié : les changements dans la pratique et surtout la mentalité de l'initié doivent intervenir progressivement et les étapes de l'apprentissage doivent être adaptées au milieu non musulman³⁹⁴».

Soulignons par ailleurs d'autres études mettant en évidence le problème que pose l'utilisation de la terminologie « hybride » qui « semble être une manière d'exprimer ce que l'on n'a tout simplement pas su voir. La raison en est la persistance à considérer l'islam comme une entité culturelle, alors que les musulmans des sociétés occidentales sont clairement engagés à la fois dans la suppression des frontières entre Islam et Occident, et dans la réaffirmation de celles qui séparent culture et religion³⁹⁵». Selon cette perspective souvent « ce que l'on n'a pas su voir » concernant le musulman lambda est qu'il n'y a donc pas à proprement parler d' 'hybridation' ou de changement dans la pratique religieuse *Ibadat*, mais dans la pratique culturelle et sociale *mu'amalat* prenant en compte l'environnement dans lequel les Musulmans évoluent et qu'ils contribuent à construire.

Enfin, notons que le processus de dissociation intrinsèque au processus d'internalisation est dans un premier temps 'brouillé' par le fait que les musulmans soient en quelque sorte 'distracts' par une construction médiatico-politico-sociale de l'idée de 'l'islam terroriste et ennemi de l'Occident'. Cela n'empêche une certaine prise de conscience de la part des musulmans les menant à des questions de fond favorisant la mise en mouvement d'une identité musulmane européenne. Cette dernière passe notamment par une dissociation entre culture et religion ; *oumma* et

³⁹⁴ Jocelyn Cesari, *L'islam à l'épreuve de l'Occident*, *op. cit.* p. 81.

³⁹⁵ Rachid Id. Yassine, *L'islam d'occident ?*, *op. cit.*, p. 265.

communauté ; culte et affaires sociales permettant de voir émerger un espace “intérieur-de-deux” en tant que lieu de construction d’une islamité européenne.

§3. Reformulation : Habitus, institutionnalisation et émergence d'une « féminité pieuse» musulmane européenne

Notre approche structuralo-constructiviste de l'émergence d'une identité musulmane européenne annoncée dans la première partie nous amène dans ce paragraphe porté sur la reformulation de cette identité, à mettre en lumière l'émergence de structures sociales et d'un *habitus* qui lui sont propres. C'est pourquoi nous aborderons la question des mobilisations sociales et de l'identité musulmane. Puis nous verrons l'émergence de structure sociale et l'institutionnalisation d'un islam européen. Enfin nous concentrerons notre analyse sur la question de l'émergence d'un *habitus* musulman européen.

Mobilisation sociale et identité musulmane.

Tout d'abord, concernant l'institutionnalisation d'un islam européen, l'origine des structures sociales sur lesquelles elle se fonde, est à trouver au sein des diverses formes que peuvent prendre les mobilisations sociales. A ce propos, on souligne que « l'un des traits de nouveauté dans les mouvements sociaux réside dans le fait que les mobilisations sociales transitent de nos jours de plus en plus dans la revendication de défense, de promotion d'une identité (religieuse, ethnique, linguistique, choix de vie, etc.) au détriment des identifications de classes ou de catégories socioprofessionnelles ³⁹⁶». Les dynamiques impulsées par des personnages du monde artistique tels que Yussuf Islam en Grande-Bretagne, ou encore Médine en France illustrent ce phénomène.

Portons ici notre attention sur le slogan « I'm Muslim, don't panic » formulé par l'artiste Médine à l'intention, dans un premier temps, des non-Musulmans, en réaction au contexte postérieur au 11 septembre 2001 particulièrement hostile aux musulmans. Ce slogan se situe dans une philosophie de lutte plus large, comme le titre de l'un des albums de l'artiste

³⁹⁶Franck Frégosi « Formes de mobilisation collective des musulmans en France et en Europe », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16, n° 1, 2009, p. 60.

l'indique: le *Jihad*, le plus grand combat est contre soi-même³⁹⁷. Cela implique une perpétuelle remise en question de soi et de ses agissements en vue de les diriger vers le bien collectif.

Une étude portant sur une déconstruction du concept de *jihad* tel qu'institutionnalisé après le 11 septembre 2001, en termes de terrorisme et de violence, propose d'envisager le *jihad* à notre époque en tant qu'« injonction inspirant et développant des mouvements sociaux non-violents ». Elle souligne ainsi que :

L'identité musulmane va fédérer d'autres individus vers un but commun. Le jihâd est un outil de cette lutte et peut être conceptualisé dans une démarche qui refuse toute forme de violence. Certains protagonistes définissent leur action comme le résultat des injonctions interprétées dans le jihâd. Un nouvel ordre de vie est alors espéré autour de l'islam ou autour de fondements pouvant être partagés par d'autres individus non-Musulmans³⁹⁸.

Le *jihad* ainsi redéfini s'inscrit dans la mise en œuvre de « fondements », d'une éthique de vie commune aux Musulmans comme aux non Musulmans. L'utilisation du jihâd en tant qu'« outil » dirigé vers un « but commun » rejoint notamment les idées de Tariq Ramadan selon qui :

'lutter dans le chemin de Dieu' veut dire mobiliser toutes les forces humaines, diriger tous ses efforts, donner de ses biens et de sa personne pour venir à bout de toutes ces adversités que sont l'injustice, la pauvreté, l'analphabétisme, la délinquance et l'exclusion. [...] Nos ennemis aujourd'hui, dans la voie de Dieu, ont pour nom la faim, le chômage, l'exploitation, la délinquance et la toxicomanie et ils exigent un effort intense, une lutte continue, un djihâd total qui a besoin de chacun et de tous³⁹⁹.

³⁹⁷ Médine, *Jihad, le plus grand combat est contre soi-même*, Le Havre, Din Records, 2005.

³⁹⁸ Lucas Schildknecht, « Le *jihad* : une doctrine musulmane en mouvement', le jihâd : une injonction inspirant et développant des mouvements sociaux non-violents aux XXème et XXI ème siècles". Mémoire de Master d'islamologie sous la direction d'Eric Geoffroy (non publié), Université de Strasbourg, juin 2013, p. 71.

³⁹⁹ Cité in Brigitte Maréchal, « Les Frères musulmans européens, ou la construction...", *op.cit.*

Dans le discours de nos répondants, cela s'exprime par la volonté qu'ont certains d'entre eux de « se sentir utile », de « laisser une trace » dans le monde dans lequel ils vivent, ou encore de « changer la vie » de leurs concitoyens et coreligionnaires pour le meilleur. Ainsi Erram, britannique d'origine pakistanaise, étudiante en commerce et relations internationales, 22 ans, maîtrisant le langage des signes, nous fait part de son rôle d'interprète au sein d'une mosquée en faveur des sourds et malentendants lors des prêches du vendredi. Houda, française d'origine marocaine, nous fait part de la création de son association « terres du monde » à but humanitaire. Soulignons ici le rôle particulier des femmes en ces domaines.

Revenons au slogan « I'm Muslim, don't panic » et soulignons que lors de notre enquête en interrogeant sur sa relation à la religion Tariq, Britannique d'origine pakistanaise, chef d'entreprise, 40 ans, il en vient à se questionner sur la formulation qui est la plus adéquate afin d'exprimer son identité :

Je suis fier d'être musulman, et je suis fier d'être...un Britannique musulman parce que je suis né et j'ai grandi dans ce pays. [...] Je suis fier d'être musulman. Je pense que j'ai dit « Britannique musulman » parce que je suis né dans ce pays. [...] Je suis donc désigné en tant que « Britannique musulman », non pas par « pakistanaise musulman » bien que je sois d'origine pakistanaise. Ma nationalité...ça ne...ça ne veut rien dire...Je ne pense pas que ça signifie vraiment quelque chose..., c'est juste...Je veux dire c'est juste quelque chose que j'ai dit comme ça parce que je suis fier. Peu importe, je suis fier d'être qui je suis, et ce que je suis. Je suis un Britannique musulman mais [...] si vous me demandez de... moi je suis...ce que je devrais dire ? Je suis un Musulman britannique parce que je suis d'abord musulman et ensuite britannique. Un Britannique musulman, un Musulman britannique, ça a peu d'importance pour moi...ça ne fait aucune différence pour moi.

La phrase « Je suis musulman » formulée par certains Musulmans peut être analysée selon une explication anthropologique de l'identité personnelle mettant en avant une « expression symbolique d'émotions rationalisées en tant que sentiments. Ceux-ci sont engendrés par

l'environnement dans lequel ces personnes évoluent, affectant un « soi autobiographique » (« *autobiographical self* ») » dont elles font sens et qu'elles expriment à travers l'identité⁴⁰⁰. Cette dernière est définie en neuro-science comme une « machinerie délicatement façonnée de notre imagination⁴⁰¹ ». Selon l'étude anthropologique qui se base sur cette définition de l'identité « être musulman » est donc avant tout un sentiment offrant la possibilité à travers un processus mental passant par cette machinerie de notre imagination qu'est l'identité, de se construire des repères et une carte cognitive (*cognitive map*). Chez notre répondant, le sentiment de « fierté » engendré par l'environnement national « je suis né et j'ai grandi dans ce pays », et par l'environnement privé « pakistanais musulman » dans lesquels il évolue affecte son « soi autobiographique » dont il tente de faire sens et d'exprimer à travers une expression symbolique « Je suis fier d'être musulman », « je suis fier d'être...un Britannique musulman ». Notre répondant conclut enfin : « un Britannique musulman, un Musulman britannique » peu importe la formulation car l'élément important de son discours réside en ce sentiment de fierté « d'être qui je suis et ce que je suis ». La complexité de la réponse de notre répondant nécessite une analyse tout aussi complexe et ne saurait comme pourrait le proposer la prétendue théorie du « choc des civilisations » traduire de manière simpliste l'hésitation et la confusion de notre répondant en terme de supposé manque de 'loyalisme' envers l'un comme l'autre de ces prétendus 'camps' que représentent, selon le géopolitologue, l'islam et l'occident.

Selon cette explication de l'identité personnelle proposée en anthropologie, la particularité du slogan de l'artiste Médine « I'm muslim, don't panic » ne réside pas dans une revendication identitaire religieuse, mais dans la formulation d'émotions, de sentiments distincts : « je me sens musulman » et « tu te sens paniqué » au sein d'une même expression symbolique. Au final le message de ce slogan peut se traduire en ces termes : nous sommes semblables et liés par le fait d'être animé de sentiments certes

⁴⁰⁰ Gabriele Marranci, *The Anthropology of islam*, op.cit., p. 97.

⁴⁰¹ Cité in *Ibid.*

différents, parfois conflictuels révélant toutefois notre humanité et notre ancrage dans le monde qui nous entoure.

La résonance de ce slogan réside dans le fait qu'il dépasse les identités personnelles et s'inscrit dans un espace "intérieur-de-deux," d'intimité, permettant la reformulation de ces émotions en une identité sociale inclusive, en l'occurrence musulmane européenne. Le message de l'artiste Médine qui s'adresse aujourd'hui aussi bien aux Musulmans qu'aux non-Musulmans, aspire à prendre à contre-pied les partisans d'un monde conçu comme étant à mode de vie unique.

Emergence de structure sociale et institutionnalisation d'un islam européen.

L'artiste Médine s'est également trouvé parmi les membres du jury de la première Conférence de la Jeunesse Musulmane Européenne (EMYC),² organisée par le Forum de la Jeunesse Musulmane Européenne et les Organisations Etudiantes (FEMYSO), qui s'est tenue à Bruxelles en juillet 2011 sur le thème de 'Wise up, Rise up : Get active !' (Apprends, Lève-toi et Sois Actif !). La conférence a insisté à la fois sur : « l'importance de l'éducation et de l'action afin de surmonter les défis communs, et le besoin d'une forte participation civique⁴⁰². » L'organisation de cette conférence s'est fondée sur le fait que « la communauté musulmane européenne est une partie intégrante et active de l'Europe, particulièrement la jeunesse. » Les ateliers organisés ont alors mis l'accent sur : « quatre thèmes principaux : Citoyenneté et Identité, Participation des Jeunes et Leadership, Cohésion Sociale et Diversité (le dialogue interculturel et interreligieux) ainsi que Droits de l'Homme et Islamophobie. ». En 2011, l'EMYC est alors la première conférence de ce type organisée par le FEMYSO qui lui existe en tant qu'organisation depuis 1996. Les Musulmans d'Europe, par le biais de ce type d'actions, posent ainsi les bases d'une participation active au sein de l'espace public européen. En quinze ans, cette structure non gouvernementale a travaillé à développer des liens avec des structures telles

⁴⁰² Forum Of European Muslim Youth and Student Organisation (FEMYSO), « FEMYSO fête la Conférence Européenne de la Jeunesse Musulmane et ses 15 ans », 6 juillet 2011 : <https://www.facebook.com/#!/groupes/femyso/doc/10150254642823785> / (consulté le 10 août 2012)

que le Parlement Européen, la Commission européenne, le Conseil de l'Europe, l'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe (OSCE), l'Organisation des Nations Unies⁴⁰³. La visibilité sociale des Européens de confession musulmane pose ainsi la question de l'institutionnalisation d'un islam européen. A ce propos, on précise :

Par institutionnalisation de l'islam, il convient d'entendre l'ensemble des processus et mécanismes juridiques et politiques visant à structurer à l'échelle d'un territoire (transnational, national, local) la collectivité religieuse musulmane, en garantissant notamment à celle-ci l'exercice du culte (lieux de culte), en permettant le développement et l'affirmation d'un tissu associatif islamique et la reconnaissance de certaines pratiques et usages communautaires, de certaines revendications (enseignement religieux, interdits alimentaires, carrés confessionnels...) dans le cadre des systèmes politiques et juridiques existants. L'institutionnalisation de l'islam revient en fait à mettre l'accent sur les dynamiques institutionnelles destinées non seulement à rendre visible la présence de l'islam, son enracinement, mais aussi et surtout à officialiser le caractère pérenne de son insertion⁴⁰⁴.

Par le biais de structures associatives de type FEMYSO, les Musulmans européens tentent d'apporter une nouvelle dimension aux questions de cohésion sociale et du vivre ensemble, ainsi qu'une première ébauche d'institutionnalisation de l'islam en Europe. Notons en ce domaine le rôle du mouvement des Frères Musulmans en Europe à propos duquel on souligne :

Depuis leur rôle d'impulsion dans la création du Conseil européen de la fatwa et de la recherche, qui réunit des savants musulmans « orthodoxes » d'horizons divers, ils continuent à vouloir dépasser les clivages référentiels intra-musulmans contemporains pour se poser comme les initiateurs d'une dynamique institutionnelle à vocation normative commune pour les Musulmans d'Europe. [...] Et à l'instar de ce qui apparaît dans la charte du musulman européen officiellement présentée en janvier 2008, certains leaders espèrent accroître le

⁴⁰³ Toutes ces informations sont disponibles sur le site internet de FEMYSO : <http://www.femyso.org> (consulté le 10 mai 2013)

⁴⁰⁴ Franck Frégosi, « Dynamiques d'institutionnalisation de l'islam en Europe : tentative de décryptage », *op.cit.* p.1.

rôle politique des Frères en devenant des interlocuteurs privilégiés en Orient et Occident⁴⁰⁵.

Les organisations issues du mouvement des Frères Musulmans se veulent être des structures actives incontournables dans le processus d'institutionnalisation de l'islam en Europe. Elles sont ainsi à l'origine de la Charte du musulman européen proposée par l'Union des Organisations Islamiques d'Europe (UOIE). Elles sont également à l'origine du Conseil Européen de la fatwa et de la recherche (CEFR) dont la démarche se fonde sur un « *fiqh* des minorités » (*fiqh al-aqaliyyât*) ». Ce dernier permet ainsi :

d'élaborer des avis juridiques à partir de la situation particulière des musulmans dans les contextes occidentaux en tenant compte de l'intérêt général (*maslaha*) de la communauté musulmane, de ses besoins (*hajât*) et des considérations impératives (*darûrât*) auxquelles les fidèles sont soumis (lois, taxes, assurances, banques, mariage, armée, nourriture, etc.)⁴⁰⁶.

Le Conseil Européen de la Fatwa et de la Recherche a été mis en place en 1997 à Londres, et est aujourd'hui basé à Dublin en Irlande. Cette structure pionnière au niveau européen « dispose de deux commissions régionales de fatwas, l'une en Grande-Bretagne, et l'autre en France ⁴⁰⁷». Précisons que cette structure « vise à déboucher sur des accommodements raisonnables entre la législation islamique et le contexte européen, ce qui concourt à la construction d'un *habitus* islamique européen à partir de la production d'une orthodoxie et d'une orthopraxie islamiques propre à la situation de musulman minoritaire dans un environnement non musulman et sécularisé ⁴⁰⁸».

⁴⁰⁵ Brigitte Maréchal, *Les Frères Musulmans en Europe, racine et discours*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 274-275.

⁴⁰⁶ Tariq Ramadan, *Islam la réforme radicale, éthique et libération*, Paris, Presses du Châtelet, 2008, p. 47.

⁴⁰⁷ Franck Frégosi, « Dynamiques d'institutionnalisation », *op.cit* p. 5.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 7.

Emergence d'un habitus musulman européen.

A un niveau local en France, un « *habitus* islamique européen » dans sa variante française semble ainsi émerger à travers le débat porté sur la question de la nécessité d'un *fiqh* (droit musulman) adapté à la situation minoritaire des Musulmans. En effet, on propose à ce sujet, une réflexion sur *une shari'a* de minorité soulignant « que le terme de minorité [...] a une signification canonique et non démographique. Il indique une posture d'exception spatio-temporelle (politico-socio-culturelle).⁴⁰⁹ » Ainsi, la « *shari'a* de minorité » :

prend en considération la pratique musulmane moyenne française, voire européenne par extension. Elle vise une orthopraxie moyenne, ou minimale. Elle intègre la religiosité réelle de la communauté musulmane dans sa conceptualisation dans le but d'énoncer des pratiques possibles (rituelles et morales) au-dessous desquelles une personne musulmane ne peut descendre sans manquer à son devoir spirituel et moral. Cette norme doit s'inscrire dans le cadre juridique français⁴¹⁰.

Cette conceptualisation de « *shari'a* de minorité » propose de travailler à la formulation de *fatwa* (avis juridiques) permettant aux musulmans de s'adapter au contexte socio-légale dans lequel ils évoluent et de préserver une pratique religieuse minimum en accord avec les principes du droit musulman. Ces positions en direction de cette « éthicisation de la shari'a » qui « vise en fait à conférer la légalité morale islamique à certains comportements du Musulman en intégrant le droit français dans le métabolisme de la shari'a⁴¹¹ » ont valu à son auteur, non sans créer la polémique, d'être décoré de la Légion d'honneur par l'Etat français⁴¹².

⁴⁰⁹ Tariq Oubrou, « La shari'a de minorité : réflexions pour une intégration légale de l'islam », in Franck Frégosi, *Lectures contemporaines du droit islamique Europe et Monde arabe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, p. 207.

⁴¹⁰Tareq Oubrou, Mickael Privot, Cedric Baylocq, *Profession Imam*, Paris, Albin Michel, 2009, p. 41-42.

⁴¹¹ Cité in Franck Frégosi, « Dynamiques d'institutionnalisation », *op.cit* p. 6.

⁴¹²« Tareq Oubrou promu chevalier de la Légion d'honneur », 2 Janvier 2013, http://www.saphirnews.com/Tareq-Oubrou-promu-chevalier-de-la-Legion-d-honneur_a15974.html (consulté le 20 juin 2013). Voir également « Tareq Oubrou nommé chevalier de la légion d'honneur », le 3 janvier 2013 : <http://oumma.com/15316/tareq-oubrou-nomme-chevalier-de-legion-dhonneur> (consulté le 20 juin 2013)

A un niveau européen, à travers des structures telle que l'European Muslim Network (EMN)⁴¹³ dont le président appelle de ses vœux à une : « « réforme de la transformation », qui se veut différente d'une «réforme de l'adaptation » en ce qu'elle tend vers une réflexion sur les sources du droit et de la jurisprudence islamique (*usûl al-fiqh*). Ainsi cette réflexion porte sur comment produire un *fiqh* qui soit effectif afin d'amener à une réforme de la transformation « qui se donne les moyens spirituels, intellectuels et scientifiques d'agir sur le réel, de maîtriser les savoirs et d'appréhender par anticipation la complexité des défis sociaux, politiques, philosophiques, et éthiques⁴¹⁴. » Cette réforme de la transformation appelle ainsi l'individu à prendre conscience de ce que l'un des classiques de la sociologie nous enseigne : « même objectivé, le monde social a été façonné par l'homme - et, dès lors, peut être recrée par ce dernier»⁴¹⁵.

Dans une approche globale, certaines réflexions contribuent à cette conscientisation du monde sur laquelle se fonde la construction d'une identité musulmane européenne, en distinguant notamment l'« islam-monde » de l'« islamic globalization ». Ainsi, le premier est défini comme « univers ouvert au pluralisme de toutes sortes.... », tandis que la deuxième « ne ferait qu'imposer une pensée unique, fût-elle religieuse⁴¹⁶. » L'identité musulmane européenne s'inscrit ainsi dans un « islam-monde » inclusif qui se refuse à une « islamic globalization » exclusive. Cette distinction oppose la nature 'originelle' universelle et spirituelle de cette religion, à son instrumentalisation par un système d'uniformisation des esprits mis en place par l'homme. C'est d'ailleurs ce que suggère le titre de certains ouvrages affirmant que *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*⁴¹⁷.

⁴¹³ L'European Muslim Network est une plateforme européenne visant à réunir militants et intellectuels musulmans engagés dans les questions relatives à l'islam et au contexte européen. Pour de plus amples informations voir son site internet, consulté le 10 mars 2013, <http://www.euro-muslims.eu/#/emn/about-emn>

⁴¹⁴ Tariq Ramadan, *Islam la réforme radicale*, op. cit. p. 10.

⁴¹⁵ Peter Berger et Thomas Lukmann, *La construction sociale de la réalité*, op.cit. p. 167.

⁴¹⁶ Eric Geoffroy, « L'islam d'Europe, ou la difficile dialectique entre le local et l'universel » in *Islam en Europe quel modèle ?*, Rabat, Marsam, 2011, p. 192. Actes du colloque international porté sur le même thème organisé le 20 et 21 juin 2009.par le Conseil de la Communauté Marocaine à l'Etranger (CCME), à Casablanca.

⁴¹⁷ Eric Geoffroy, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Paris, Le Seuil, 2009.

Cette spiritualité et cet « islam-monde », nécessite de : « réinvestir la science ancienne des « finalités de la loi » (maqasid al-Shari'â) : la pudeur doit être avant tout intérieure, et l'apparence extérieure doit se modeler sur cet axe»⁴¹⁸. Cette perspective nous dirige vers une approche téléologique du religieux. Ainsi « l'apparence extérieure doit se « modeler » sur une ligne de conduite éthique. On insiste ici sur les « finalités de la loi » en mettant en avant la primauté de l'éthique sur ce qui va constituer la norme. A ce propos on souligne que « la morale ne constituerait qu'une effectuation limitée, quoique légitime et même indispensable, de la visée éthique, et l'éthique en ce sens envelopperait la morale. » La morale, la loi ou « ce qui s'impose comme obligatoire » ne serait qu'un moyen ou « l'articulation » « légitime » et « indispensable » de la visée éthique ou de « ce qui est estimé bon ». La morale, loi ou norme, se subordonne donc à l'éthique qu'elle complète et qui l'enveloppe à la fois⁴¹⁹. »

C'est dans cette dynamique de réengagement dans l'étude des « finalités de la loi » que l'on voit se construire en Europe une « féminité pieuse ». Cette dernière est définie comme :

une féminité « alternative » au modèle dominant (qui rend nécessaire, comme condition préalable à sa réalisation, un fort investissement religieux. [...] L'investissement religieux est donc primordial : il s'agit dans un premier temps de se constituer des connaissances religieuses et d'intellectualiser l'islam et, dans un second temps, de travailler la religion par la pratique, celle-ci étant définie comme condition de la foi⁴²⁰.

Une étude portant sur Hijab And The City (HATC), webzine présenté comme un « lieu de création d'une féminité pieuse », met en lumière l'émergence d'une féminité accordant une large place au sacré. Outre Manche l'on retrouve ce même type de dynamique à travers des websites tel

⁴¹⁸ Eric Geoffroy, « L'islam d'Europe... », *op. cit.* p. 192.

⁴¹⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 200-201.

⁴²⁰ Claire Donnet, « Hijab And The City et la construction d'une féminité pieuse » : 25 octobre 2012, <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/74/74/20/PDF/Donnet.FIRA.2012.pdf> (consulté le 10 janvier 2013)

que notamment Muslimgirl.net⁴²¹. Cette forme de « féminité pieuse » peut éventuellement prendre une forme militante. En effet l' « investissement religieux » de la part de ces femmes et l'intellectualisation de leur religion que cette forme de féminité présuppose, nécessite un effort d'interprétation qui va dans le sens d'un « féminisme islamique » utilisant : « un outil recommandé pour la compréhension du texte, le concept d'Ijtihad⁴²² ». Le Coran ainsi que les autres sources islamiques sont ainsi réexaminés à la lumière de ce principe de fidélité à la « finalité de la loi », ce concept d'*ijtihad* signifiant l'effort de déduction effectué afin d'accéder à la profondeur des textes et de la loi islamique⁴²³.

Une définition concise de ce qu'est le féminisme islamique le présente en tant qu' : « un discours et d'une pratique féministe qui s'articulent à l'intérieur d'un paradigme islamique. Le féminisme islamique, qui tire sa compréhension et son autorité du Coran, recherche les droits et la justice pour les femmes et pour les hommes, dans la totalité de leur existence⁴²⁴. » Notons que si le féminisme traditionnel est souvent associé à un militantisme axé sur un rapport de force entre les genres, cela ne semble pas être le cas dans sa variante islamique. Ainsi comme le souligne la présidente du Forum Européen des Femmes Musulmanes ⁴²⁵:

Nous ne concevons pas les relations hommes-femmes dans un rapport de force. Nous sommes donc féministes au sens où l'on considère que tous les êtres humains, hommes et femmes, sont épris de justice. Dans la conception islamique, l'homme et la femme sont deux êtres égaux...égaux et complémentaires, ce qui signifie

⁴²¹Voir à ce propos le site internet, consulté le 10 janvier 2013 : <http://muslimgirl.net/about/> (consulté le 4 mars 2013)

⁴²²Hanane Karimi, « Le féminisme islamique : une nécessité pour le changement », 13 Mai 2013 : http://www.elkalam.com/Le-feminisme-islamique-une-necessite-pour-le-changement_a149.html (consulté le 15 mai 2013)

⁴²³Pour une analyse plus approfondie du concept d'*ijtihad* se référer à l'ouvrage de Tariq Ramadan, *Etre Musulman européen, études des sources islamiques à la lumière du contexte européen*, Lyon, Edition Tawhid, 1999, p. 144-182.

⁴²⁴Margot Badran, « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ? » in Zahra Ali, *Féminismes islamiques*, La fabrique, Paris, 2012, p. 39-40.

⁴²⁵ « L'European Forum Of Muslim Women (Forum Européen des Femmes Musulmanes) a vu le jour à l'Université Libre de Bruxelles (ULB), lors de son premier Congrès ayant pour thème : « Femmes musulmanes d'Europe, Quelles contributions ? » Pour plus d'informations voir son site internet : <http://www.efomw.eu/fr/page-2100-6.html> (consulté le 10 janvier 2013)

que l'homme a besoin de la femme, et la femme a besoin de l'homme⁴²⁶.

Cette conception axée sur une complémentarité des relations homme-femme que défendent ces féministes musulmanes n'empêche pas de dénoncer une lecture patriarcale des textes scripturaires. Ainsi on souligne par ailleurs :

Les féministes musulmanes considèrent que *l'islam originel* ne fait pas la promotion d'un quelconque patriarcat mais au contraire promeut l'égalité des sexes. En faisant usage des sciences sociales, elles en appellent à une lecture et à une relecture des sources de l'islam pour en extraire les principes d'égalité et de justice et en éloigner les interprétations élaborées à partir d'une grille de lecture machiste et patriarcale, dont a hérité notamment le *fiqh* – la jurisprudence et le droit islamiques⁴²⁷.

Le féminisme islamique se veut ainsi un retour aux valeurs d'« égalité et de justice » de « l'islam originel ». Il se présente également en tant que volonté de faire se rejoindre les sciences sociales et l'herméneutique des textes sacrés afin de débarrasser le *fiqh* d'une lecture « machiste et patriarcale ». Ainsi, le féminisme islamique « [...] qui signe l'ébauche d'une émancipation certaine, invente une modernité dont le sacré ne serait pas absent. Parallèlement, elles s'appliquent à faire de l'islam une composante de l'identité européenne en affirmant leur volonté d'être musulmane tout en s'inscrivant dans une démarche de citoyenneté. En leur balisant une ligne de vie, leur foi donne un sens à la modernité⁴²⁸.»

Toutefois on souligne, de la part de certains mouvements féministes islamiques, une « recherche de légitimation de la part des autorités institutionnelles islamiques » participant à « relativiser l'émancipation

⁴²⁶Hawwa Bâ, « Des femmes pour le dialogue et la paix », 6 Mars 2008 : http://www.saphirnews.com/Des-femmes-pour-le-dialogue-et-la-paix_a8521.html (consulté le 5 avril 2013)

⁴²⁷ Zahra Ali, *Féminismes islamiques*, Paris, La fabrique, 2012, p. 23.

⁴²⁸Nadine Weibel, « La modernité de Dieu : Regard sur des musulmanes d'Europe libres et voilées », *Socio-anthropologie*, vol. 17-18, 2006 : <http://socio-anthropologie.revues.org/index453.html> (consulté le 18 juin 2013).

institutionnelle sur laquelle semblaient s'ériger ces réseaux d'acteurs⁴²⁹.» En effet, son étude des réseaux féministes issus du mouvement 'Présence musulmane' dont sont notamment issues les porte parole du *Groupe International d'Etude et de Réflexion sur la Femme en Islam*, insiste sur les limites de leur stratégie d'action et d'émancipation.

Nous voyons quant à nous dans ce phénomène de quête de légitimation auprès des institutions musulmanes traditionnelles, les mécanismes du processus d'internalisation à l'œuvre dans la construction d'une identité musulmane européenne. Ainsi, une réappropriation du religieux et du monde sociale dans lequel les européen(ne)s de confession musulmane évoluent, implique de leur part un processus mental de désintégration notamment entre islam et institutions établies. Toutefois cette désintégration peut être « partielle ou non⁴³⁰ ». De plus, comme l'illustre le cas de ces féministes, cette désintégration impliquant une autonomie des éléments ne signifie pas désagrégation du lien symbolique existant entre eux. Si le mouvement féministe islamique témoigne bien de la sécularisation de l'islam dans le sens : « où le divin est l'affaire de chacun et n'est plus aux mains d'un corps de professionnels qui l'externalise en se l'appropriant⁴³¹.» ; précisons toutefois quant à nous : n'est plus aux seules mains des professionnels ou savants religieux. La sécularisation tout comme l'intériorisation-internalisation à l'œuvre au sein du processus de construction d'une identité musulmane européenne, ne sont donc pas à être envisagées comme étant exclusives des formes d'autorités qui prévalaient antérieurement. Elles sont à comprendre en termes de mouvement d'autonomisation et de restructuration interne au sein d'un "intérieur-de-deux."

⁴²⁹ Lydie Fournier, « Le « féminisme musulman » en Europe de l'Ouest : le cas du réseau féminin de Présence musulmane », *Amnis*, 8, 2008, 1er septembre 2008 : <http://amnis.revues.org/593> (consulté le 18 juin 2013)

⁴³⁰ Michel Beaud, *La mondialisation: les mots et les choses*, op.cit., 1999, p. 225.

⁴³¹ Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, op. cit., p. 91.

Enfin, l'«*habitus* islamique européen », que l'on voit émerger à travers certaines structures religieuses, n'est pas à être entendu en tant que seule adaptation au contexte social dans lesquels ces Musulmans évoluent. Cela reviendrait à un *habitus* construit sur la « défensive » évoqué en référence à la « pensée produite par les savants de l'adaptation⁴³² ». L'*habitus* islamique européen est en mouvement, inclusif, innovant, et pleinement constitutif du monde social dans lequel il émerge. Il s'inscrit dans une dynamique créative, une « plasticité d'esprit » déjà présente « dans la civilisation de l'islam classique » dont « la conséquence logique [...] n'est autre que le cosmopolitisme qui la caractérise. *L'homo islamicus* était, avant l'heure, un « citoyen du monde⁴³³ ». » L'identité musulmane européenne est par définition cosmopolite, elle se compose de personnes différentes qui sont elles-mêmes issues d'environnements naturels, culturels et sociales pluriels⁴³⁴. Les musulmans se nourrissent des interactions entre les cultures, les religions, ainsi qu'entre les compréhensions, les philosophies et les expériences de vie. Ainsi, en témoigne notre répondante française Houda, étudiante en langue et civilisation anglaise, qui distingue le cosmopolitisme du *melting pot* qu'elle entend en termes de « tout le monde se fond dans un seul truc, et du coup c'est un peu comme une culture qui est... enfin qui regroupe...enfin les personnes ne gardent pas leurs... leurs personnalités, leurs cultures dans tout ça.» En opposition au *melting pot* ainsi défini, le cosmopolitisme garantit selon notre répondante, d'une part aux individus de pouvoir échanger avec l'autre tout en pouvant s'ils le souhaitent préserver une certaine individualité ainsi qu'une pratique culturelle. D'autre part, il garantit au cadre autour duquel il se développe de préserver les valeurs par lesquelles il se définit. Ainsi le cosmopolitisme se définit selon nous à la fois comme ouvert à l'échange entre les différents modes de vie, cultures, et religions ; et conservateur de pratiques et de valeurs éthiques

⁴³² Tariq Ramadan, *Islam la réforme radicale*, *op. cit.*, p. 51.

⁴³³ Eric Geoffroy, « L'islam d'Europe... », *op. cit.* p. 189.

⁴³⁴ Précisons ici le lien entre nature et culture que Gabriele Marranci établit. A la suite de Kay Milton. Gabriele Marranci affirme ainsi que « la culture peut être envisagée en tant que partie 'écologique' de la nature au lieu d'être envisagée en tant que quelque chose de différent de la nature. [...] L'environnement a un plus grand rôle et un plus grand impact sur l'être humain que ce que les spécialistes en sciences sociales ont pu penser ». Gabriele Marranci, *The anthropology of Islam*, *op. cit.*, p. 97.

fondamentales. L'émergence d'un « habitus islamique européen » s'inscrit ainsi dans une « intégration cosmopolite-autonome » définie comme étant « orientée vers l'intégration culturelle mondiale de l'Islam. Les Musulmans sont préoccupés par une intégration institutionnelle de l'islam et développent un discours islamique européen, tout en conservant des liens culturels et symboliques avec l'islam au niveau monde⁴³⁵ ».

⁴³⁵Felice Dassetto et Jorgen S. Nielsen, « Conclusion », in Brigitte Maréchal et Stefano Allievi, *Muslims in the Enlarged Europe, Religion and society*, Leiden, Brill, vol.2, 2003 p. 540.

Section 3 : Internalisation et Politique

La prise en compte de la formation des identités dans un contexte de mondialisation permet de mettre en avant le processus d'internalisation-intériorisation. Ce dernier représente un outil méthodologique conférant une certaine dimension à notre analyse historique du phénomène d'enracinement politique des Musulmans européens sur le territoire analysé dans le chapitre 2 de cette thèse. Ainsi, dans cette section, nous verrons comment ces citoyens s'approprient le politique en Europe. Puis nous aborderons les phénomènes de dissociation en cours au sein de ce processus. Enfin nous verrons quelques traits et formes d'identités politiques que dessinent certains de ces Européens de confession musulmane.

§1. Appropriation

Dans ce paragraphe, nous restituerons l'appropriation politique des Européens de confession musulmane au niveau historique à travers l'affaire de la viande halal en Grande-Bretagne et de la Marche pour l'égalité et contre le racisme en France. Puis nous verrons comment se traduit aujourd'hui cette appropriation politique à travers la question du vote et des modes de mobilisation politique. Enfin, nous aborderons la question de l'intérêt de gagner un poids politique de la part de ces citoyens.

Malgré une prise de conscience ou une sensibilisation politique des premiers immigrants Musulmans relative selon les pays, une appropriation politique s'opère toutefois en Europe. Durant les années quatre-vingts, les immigrants musulmans européens et leurs enfants rencontrent quelques difficultés dans leur quotidien pour respecter certains de leurs devoirs religieux et pour faire respecter certains de leurs droits civils. La question qui se pose directement aux gouvernements, notamment britannique et français, est de savoir comment gérer ces questions sur le territoire.

En Grande-Bretagne émerge sur le devant de la scène politique la question des prescriptions religieuses concernant la nourriture et la consommation de viande halal au sein de l'espace public. Dans les années soixante-dix, aucune viande halal n'étant fournie dans les cantines scolaires, il est difficile aux élèves musulmans de respecter ce devoir religieux en dehors de la sphère privée. En 1983, les Musulmans lancent une campagne demandant aux écoles de fournir de la viande halal dans les cantines scolaires. Cette demande provoque un grand mécontentement car l'abattage rituel musulman des animaux va à l'encontre du droit des animaux. Les anti-racistes considèrent les protestations des militants anti-halal comme une attaque portée contre la communauté musulmane⁴³⁶. Finalement, en 1984, le problème trouve une issue, et certaines écoles commencent à fournir de la viande hallal dans les cantines⁴³⁷. Cette affaire révèle, d'une part un processus d'appropriation de la part des musulmans de l'environnement dans lequel ils vivent, et d'autre part elle permet au gouvernement britannique, comme ce fut le cas en Inde pendant l'Empire, de réaffirmer son principe d'accommodement raisonnable à l'égard de ses minorités.

En France se pose la question de la légitimité de la présence de ces immigrés et de leurs enfants nés et ayant grandi sur le territoire. Les jeunes générations prennent le devant de la scène et lancent :

En décembre 1983, la première «marche des Beurs» traverse le pays, sur le modèle de la grande marche de Martin Luther King en 1963. Préparée par de jeunes Maghrébins des Minguettes (à leur tête, Toumi Tdjaïda, d'origine harkie) en association avec des chrétiens comme le père Delorme, elle réclame l'égalité sur un mode nouveau, en prônant l'acceptation des différences culturelles. Elle demande qu'on mette fin à la situation instable des immigrés en accordant un titre de séjour durable. Ce fut un événement. Reçus par le président de la République, les marcheurs obtinrent la promesse d'un « titre unique» de séjour, Celui-ci fut voté à l'unanimité le 25 mai 1984 : accessible (mais non automatique) après la troisième année de présence légale, il [...] garantissait un

⁴³⁶ Gilles Kepel, *A l'ouest d'Allah*, op. cit., p. 162-163.

⁴³⁷ Philip Lewis, *Islamic Britain*, op.cit. p.149.

séjour de dix ans. Ainsi prenait-on acte officiellement, à droite comme à gauche, que les immigrés étaient là pour rester⁴³⁸.

Cette marche dont le nom d'origine est la « Marche pour l'égalité et contre le racisme » qui aboutit à l'obtention d'un titre d'identité renouvelable tous les dix ans, constitue alors une mesure importante pour ces français et leurs parents immigrés en leur reconnaissant enfin la légitimité de leur présence sur le sol français.

Toutefois le concept d'une France multiculturelle ne fait pas encore l'unanimité. Ainsi à la même époque le Front National prend : « une place considérable dans l'espace politique français : avec des scores oscillant entre 10 et 15 % des voix à partir des élections européennes de 1984, il revendique sa place parmi les grands partis politiques⁴³⁹ ». La marche pour l'égalité et le racisme connaît alors une récupération politique de la gauche socialiste. Toutefois, même si « téléguidé par la gauche socialiste, le bulldozer SOS Racisme semble tuer dans l'œuf le rêve d'autonomie du mouvement beur ⁴⁴⁰, on peut lire dans ce mouvement une appropriation de l'environnement social et politique dans lequel ces européens de confession musulmane évoluent désormais.

Notre recherche sur la participation politique actuelle des musulmans en Europe nous fournit des renseignements sur les nouveaux modes de participation politique des musulmans européens. En effet, notre étude quantitative révèle que 83 % et 76.47 % de nos répondants musulmans, respectivement français et britanniques, votent. Ces chiffres ne sauraient être représentatifs des niveaux réels de participation politique parmi ces communautés musulmanes mais ils témoignent néanmoins d'une tendance à la construction d'une certaine conscience politique au sein de ces deux communautés. Les communautés musulmanes françaises et britanniques définissent largement le vote comme un moyen de participer à la vie politique

⁴³⁸ Marie-Claude Blanc-Chaléard, *Histoire de l'immigration, op.cit.*, p. 82.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁴⁰ Ahmed Boubeker, « La « petite histoire » d'une génération d'expérience, du mouvement beur aux banlieues de l'islam » in Ahmed Boubeker and Abdelalli Hajjat , *Histoire politique des immigrations (post) coloniales France 1920-2008*, Paris ,Editions Amsterdam, p. 182.

et sociale, même si nos répondants ont aussi exprimé dans les deux communautés, lors des entretiens qualitatifs, le fait qu'ils ne se sentent pas réellement représentés sur la scène politique.

Vient ensuite la question des modes de mobilisation politique. Comment les musulmans français et britanniques ont-ils pris conscience de l'importance du vote ? Les musulmans français ont placé les événements sociaux comme le facteur le plus important, suivi en deuxième position de l'influence de leur famille et de leurs amis. Leurs homologues britanniques ont placé la famille et les amis en première position puis les événements sociaux en second lieu. Il n'y a là aucune différence significative entre les deux principaux éléments identifiés comme les principales sources de mobilisation politique. Toutefois nous pouvons voir dans ces réponses le reflet de l'approche traditionnelle de la politique qui caractérise les communautés musulmanes britanniques basées sur la communauté, la famille et les amis⁴⁴¹.

Les Musulmans français ont en troisième position mis en lumière l'influence sur leur conscientisation politique des associations envisagées dans un sens large de réseau sociaux ou groupements d'individus qui s'organisent de manière formelle ou informelle autour d'idées ou d'actions communes. Leurs homologues britanniques ont souligné le rôle joué par les personnalités religieuses locales. En quatrième position, les musulmans français ont placé les personnalités médiatiques tandis que leurs coreligionnaires britanniques ont identifié les associations. Enfin, en cinquième et dernière position, les musulmans français ont reconnu le rôle des personnalités religieuses locales alors que leurs homologues britanniques ont sélectionné les personnalités médiatiques.

Ces résultats portant sur les origines de la prise de conscience politique des musulmans britanniques et français sont très similaires, sauf en ce qui concerne le rôle des figures religieuses. En effet, les musulmans

⁴⁴¹ Cela aboutit parfois à une forme de vote familial que la politicienne britannique de confession musulmane Salma Yaqoob vise à déconstruire. Voir Salma Yaqoob, « Doing it for ourselves », *Newstatesman*, 15 février 2010: <http://www.newstatesman.com/religion/2010/02/muslim-women-woman-british> (consulté le 3 mars 2011)

britanniques placent ce facteur en troisième position alors que les musulmans français le placent en cinquième et dernière position. À la lumière de ce qui a été abordé précédemment dans cette analyse, cet aspect du classement que révèle notre présente enquête, peut être considéré comme un héritage et l'une des conséquences du rôle politique que les figures religieuses ont joué ou non parmi les premières générations de musulmans en Europe. Le schéma 2 présenté ci-dessous résume les principaux éléments caractérisant le vote actuel des Musulmans français et britanniques.

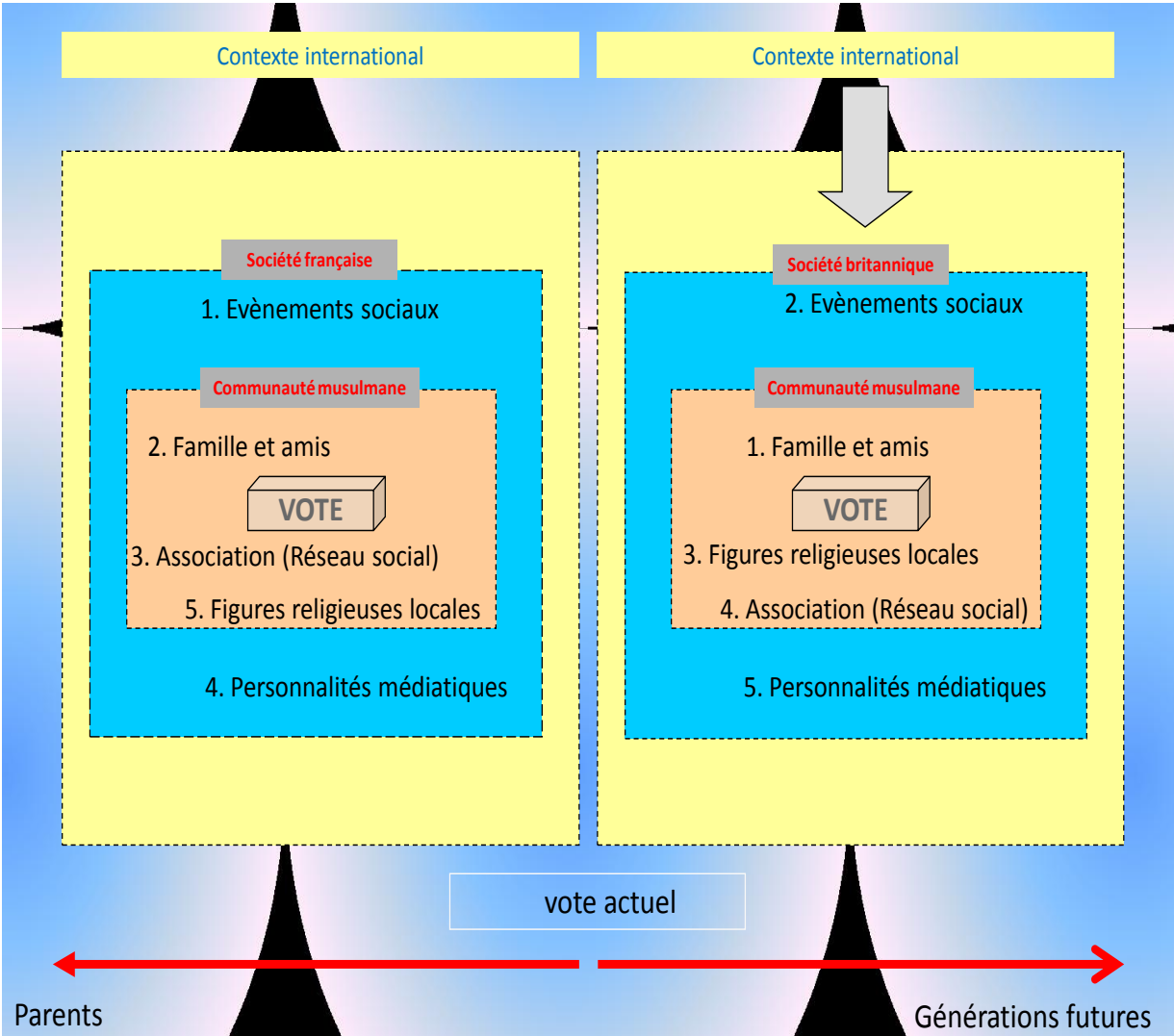


Schéma 2 : Le vote actuel des Musulmans français et britanniques

L'appropriation que font ces européens de confession musulmane de leurs systèmes nationaux respectifs s'affirme également. En effet, en Grande-Bretagne une séparation entre État et sphère religieuse est plutôt vague tandis qu'en France une telle séparation est clairement établie. Ainsi Youssef, français d'origine algérienne, enseignant de mathématique, 38 ans, nous interpelle au sujet de l'expression « Islam européen » que nous avons employée pour présenter notre recherche :

Je connais « Islam », je sais ce que ça veut dire « européen » mais je sais pas ce que c'est « islam européen ». Ça me fait penser à « islam de France ». Or c'est un peu bizarre dans un...entre autre hein en France, moi j'suis né en France, et ça c'est révélateur...euh c'est révélateur...c'est révélateur... c'est révélateur de quoi : en France on prône la laïcité, mais que ce soit au niveau politique, géopolitique etc. euh...ça pose aucun problème pour un politicien de parler d'islam de France. Jusqu'à un tel point certains politiciens sont comparables (pause)...ben à un moment à des muftis quoi. Et là...là y' a un problème quoi, donc...ils se permettent eux de nous donner leur façon de voir l'islam, d'où l'appellation « islam de France » pis en même temps il prône la laïcité. Pour moi c'est un...ben c'est...c'est une absurdité mais complète quoi. Donc je ne comprends pas trop...c'est pour ça que je t'ai demandé tout de suite « pourquoi islam européen ? J'ai du mal à comprendre quoi. [...] La question elle est posée : « Qui définit l'islam européen ? » Si c'est en France, et si c'est des politiciens, y' a un problème, parce que là moi je rétorque : « la laïcité ».

L'appropriation du système national français implique que notre répondant ne peut se figurer à quelle réalité pourrait renvoyer l'idée d'« islam européen » ou d'« islam de France », ce qui semble selon lui vouloir de manière absurde signifier l'imbrication du politique et du religieux.

Par ailleurs, en ce qui concerne l'intérêt de gagner un poids politique, nos enquêtes, à la fois quantitative et qualitative, révèlent l'importance pour les musulmans britanniques et français de se débarrasser de l'image de terroristes qui leur est assignée notamment depuis les attentats du 11 septembre, et qui semble légitimer de les traiter au niveau politique en tant

que citoyen de seconde zone. En effet on note d'une part une prise de conscience grandissante quant au fait que le 11 septembre ait marqué le début d'une certaine 'paranoïa' dans le monde, d'autre part une désillusion à l'égard de la politique en raison de l'utilisation abusive que certains gouvernements ont fait de ces événements. Ceci dans le sens où demeure chez certains le sentiment que les victimes du 11 septembre ne servent qu'à justifier l'entrée en guerre de certains pays tels que les États-Unis et la Grande-Bretagne. Une guerre contre le terrorisme dans laquelle le musulman est sommairement assimilé au terroriste, et les Droits de l'Homme mis de côté⁴⁴². Ainsi le 24 Septembre 2001, l'administration Bush propose quelques modifications de la législation des États-Unis, y compris le droit de détenir des étrangers qui sont soupçonnés d'appartenir à des réseaux terroristes⁴⁴³. À cet égard, la législation britannique n'attend pas longtemps pour suivre l'exemple des États-Unis. Le 14 Décembre 2001, la loi pour la lutte contre le terrorisme, la criminalité et la sécurité est introduite. La section 4 de cette loi donne « le pouvoir au ministre de l'intérieur de faire comparaître tout non-ressortissant britannique soupçonné de terrorisme international et d'ordonner son expulsion du Royaume-Uni, ou si cela n'est pas possible, d'ordonner sa détention illimitée sans inculpation, si le ministre croit raisonnablement que sa présence pose un risque à la sécurité nationale »⁴⁴⁴. En d'autres termes, cette loi de permet aux autorités britanniques de détenir sans procès les non-ressortissants du Royaume-Uni pour la seule raison d'être suspectés du terrorisme.

Lady Helena Kennedy, députée du parti travailliste et avocate des droits de l'homme, a énergiquement réagi contre cette loi en déclarant que «faire d'un étranger un sous humain parce qu'il n'est pas citoyen [britannique] est un affront aux droits de l'homme et hiérarchise la valeur de la vie ». En effet, la loi contredit totalement l'article 12 de la Déclaration

⁴⁴² Colin Nicholls. « The UK Anti-Terrorism Crime & Security Act 2001: Too Much...Too Soon », The Coalition for the Human Rights of Immigrants (CHRI) News, Février 2002: http://www.humanrightsinitiative.org/publications/nl/articles/uk/uk_anti_terrorism_crime_security_act_2001.pdf (consulté le 6 mars 2013)

⁴⁴³ National Statistics, « 11 September 2001: the response », Research Paper 01/72, 3 octobre 2001: <http://www.parliament.uk/commons/lib/research/rp2001/rp01-072.pdf> (consulté le 10 mai 2005)

⁴⁴⁴ Colin Nicholls, « The UK Anti-Terrorism Crime & Security Act 2001 », *op.cit.*

Universelle des Droits de l'Homme qui assure que « Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteinte à son honneur et sa réputation. Chacun a le droit à la protection de la loi contre de telles immixtions ou de telles attaques »⁴⁴⁵.

Par ailleurs les musulmans français mettent également l'accent sur l'utilité de gagner un poids politique afin de sortir d'un système de type néocolonial dans lequel ils se sentent coincés ⁴⁴⁶. En témoignent les mots de Samir, français d'origine algérienne, 20 ans, lycéen, dont le ressenti est :

Quand on parle des Français on ne se reconnaît pas tout le temps, parfois on se reconnaît mais pas tous le temps.

(S.B : « Comment ça se fait ? D'où tu penses que ça vient ? Est-ce que tu as l'impression que tu corresponds pas au modèle...enfin au français, à la description du français ?)

Ah oui ! Je ne corresponds pas au modèle français [...] Le Français catholique qui va le dimanche à l'église. C'est ça on est mis à l'écart, voilà mes parents sont d'origine étrangère et même moi. C'est comme dans les cités, il y a des jeunes qui ne peuvent pas s'intégrer et en plus qui sont mis à l'écart à l'extérieur des centres ville...

La conception normative et exclusive du modèle national semble mener ici à une certaine hiérarchisation au sein de la société dans laquelle des groupes de personnes jugées différentes sont reléguées dans certaines parties de la ville.

Un poids politique permettrait également à ces musulmans français de remplir le devoir de mémoire qu'ils ressentent devoir à leurs parents et grands-parents, réécrivant l'histoire nationale française en y réintégrant sa composante musulmane. Sur ce point, Stefano Allievi note de manière générale qu' « il ne sera pas possible de comprendre l'histoire et l'évolution

⁴⁴⁵ Clare Dyer, « UK 'cynical abuse' of human rights », *The Guardian*, 22 Novembre 2002: <http://www.guardian.co.uk/ukresponse/story/0,,844971,00.html> (consulté le 5 mars 2013)

⁴⁴⁶ Pour plus d'informations sur cette question voir notamment Boubeker Ahmed et Hajjat Abdellali, *Histoire politique des immigrations (post) coloniales France, 1920-2008*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

sociale de l'Europe sans prendre en compte sa composante musulmane »⁴⁴⁷. Au cours de la dernière élection pour le candidat du Parti socialiste en octobre 2011, les questions de la sortie d'un système néocolonial en France et de l'intégration de l'histoire des immigrés musulmans à l'histoire nationale ont été mentionnées par le politicien Arnaud Montebourg en faveur d'une « réconciliation de la France avec l'Islam⁴⁴⁸ » :

Moi-même j'ai quelques origines (...) algériennes. C'est un peu mon deuxième pays. Pourquoi ? Parce que mon grand père (...) était algérien. Un arabe, pas un pied noir, un arabe... Il faut dire les choses. (...) Il a porté en 39-45 l'uniforme français et combattu pour la France, et puis après, pendant la guerre d'Algérie, il était du côté du FLN. (...) C'est-à-dire, il a finalement été l'un de ceux qui (...) s'est battu pour la décolonisation. Et bien cette décolonisation aujourd'hui elle n'est pas soldée ; c'est-à-dire qu'aujourd'hui vous avez des français qui n'acceptent pas la vision qu'on donne de cette histoire là. Il serait temps, je crois, de la mettre dans le patrimoine politique, culturel et même psychologique commun. Ça fait partie un peu des leçons que j'ai tirées de ma propre histoire personnelle, qui est l'histoire d'une rencontre entre un algérien égaré dans le Morvan et une famille de bouchers-charcutiers du côté de mon père. Dans notre famille on se surnomme les arabo-morvandiaux. C'est en tout cas mon histoire et j'en suis très fier parce que c'est une richesse, une force. Et il y a des millions de français comme ça. La France n'est pas une nation ethnique, c'est une nation contractuelle. [...] Je ne suis pas de ceux qui acceptent l'idée qu'il y ait une sorte de catho-laïcité, c'est-à-dire une laïcité stigmatisante pour d'autres religions que la religion majoritaire dans notre pays...⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Allievi, Stefano, « Islam in the Public Space », *op. cit.*, p. 25.

⁴⁴⁸Hélène Bekmejian « Primaires socialistes: ce que les candidats proposent pour les banlieues et les zones urbaines », *Le monde*, 26 septembre 2011 : http://www.lemonde.fr/politique/article/2011/09/26/primaire-socialiste-ce-que-les-candidats-proposent-pour-les-banlieues-et-les-zones-sensibles_1575788_823448.html (consulté le 28 septembre 2012)

⁴⁴⁹« Arnaud Montebourg : Mon grand-père était un arabe, pas un pied-noir, un arabe », 6 octobre 2011 : <http://oumma.com/Arnaud-Montebourg-Mon-grand-père> (consulté le 10 octobre 2012)

L'idée de prendre en compte l'histoire telle que l'ont vécue ou telle que la conçoivent nombre de citoyens issus ou ayant des origines dans certains pays colonisés, notamment l'Algérie, est confirmée dans notre sondage quantitatif. En effet à la question : « comparés à vos parents, pensez-vous avoir un rôle politique particulier à jouer ? » les Musulmans français ont majoritairement répondu « oui », mentionnant à la fois des idées négatives de mémoire et de vengeance du passé, et des idées positives de fierté et de validation de l'histoire et des sacrifices de leurs parents. Lors de notre enquête quantitative la moitié de notre échantillon de répondants musulmans britanniques a répondu « oui » à cette question, leur préoccupation étant davantage orientée sur la prochaine génération.

Les Musulmans britanniques montrent également une préoccupation particulière quant à l'importance de gagner un poids politique afin d'être en mesure d'influer sur les questions internationales et la politique étrangère que suit leur gouvernement. On serait trop vite tenté d'analyser ces résultats comme preuve d'une prétendue manipulation de la communauté musulmane française sur la question d'un douloureux passé avec la France associé à un profond ressentiment ou encore comme preuve de la manipulation de la communauté musulmane britannique par des dirigeants étrangers. Toutefois il serait plus juste de voir l'internalisation qui s'opère au sein de ces communautés musulmanes européennes. En effet les musulmans français montrent une tendance vers le même genre de devoir de mémoire, de fierté et parfois même un culte du passé typiquement français. Les musulmans britanniques expriment une préoccupation particulière pour la politique étrangère et l'interventionnisme britannique, influencée par la célèbre « special relationship » du pays avec les États-Unis. Ainsi les européens de confession musulmane s'approprient la société dont ils font partie intégrante. En d'autres termes, le vote des musulmans européens est en fin de compte, le reflet de la société qu'ils s'approprient, mis dans le contexte de la mondialisation.

§2. Dissociation

Le processus de dissociation intrinsèque au processus d'internalisation implique une autonomisation des éléments et l'émergence d'un espace "intérieur-de-deux." Ce paragraphe aspire à mettre en lumière les aspects de ce processus dans la construction d'une identité politique européenne à laquelle participent les citoyens de confession musulmane. Ainsi dans un premier temps, nous verrons comment nos répondants établissent une dissociation entre droits civiques et territoire national. Puis dans un deuxième temps, nous montrerons comment l'intérieur-de-deux se présente comme le lieu de construction d'une communauté citoyenne monde. Enfin, nous insisterons sur l'intérieur-de-deux en tant que lieu de reconnaissance de la pluralité au niveau politique.

Tout d'abord reprenons ici les propos de Yasmin, britannique d'origine irlando-égyptienne, 21 ans, étudiante en droit, qui nous parle de la manière dont elle a commencé à s'intéresser et à s'investir en politique à travers des actions s'opposant à ce qui se passe à l'étranger :

Nous sommes allés au British Council pour nous investir... juste pour y déposer une lettre au député local [...] Juste (avec les membres de) la communauté [...] Tu sais souvent avec la famille et les amis on parle des mêmes sujets et des mêmes choses et puis on reçoit des chaînes d'emails qui nous parlent de ce qui se passe. On suit les infos et tout...et tout le monde sait que si on veut s'exprimer sur quelque chose, Downing Street a un site Web sur lequel on peut réellement leur poster des lettres [...] Ayant des origines étrangères que ce soit du côté irlandais que du côté égyptien, je pense qu'on est une communauté mondiale, il ne s'agit pas seulement de leurs problèmes, de leur pays, de leur... tu sais... avec lesquels ils doivent composer. Comme la Grande-Bretagne est plus développée, qu'elle a plus de ressources elle peut aider à plus de choses, et elle a plus d'influence dans le monde donc elle peut essayer, tu sais... s'il y a une guerre quelque part, elle peut essayer de s'impliquer et minimiser le désastre.[...] Je suis plus intéressée par ce qui se passe à l'étranger tu sais... ce qui à l'échelle mondiale influence un pays par rapport à un autre, surtout en ce qui concerne les choses en relation à l'aide humanitaire. Donc si un pays souffre d'une chose, j'aime

à penser que les autres pays peuvent s'impliquer et aider [...] C'est quelque chose que j'ai probablement changé en moi-même au cours de mes années d'études. Avant, tu sais... je pensais qu'il y avait la Grande-Bretagne et c'est tout. Mais maintenant je pense en dehors de cela. La Grande-Bretagne est si petite comparée à tout le reste donc... [...] C'est un très bon pays et je pense *mash'Allah* que ce que nous faisons est bien. On a un tas de choses qui se passent ici, mais ensuite on voit le reste... à quel point tant de choses restent à faire en dehors de la Grande-Bretagne. C'est probablement ce que je trouve le plus intéressant. Parce que je sais que la Grande-Bretagne est genre ... elle est à l'abri, elle est bien établie, elle ne peut pas vraiment aller si mal que ça vraiment.

Il est intéressant de voir comment l'interviewée a internalisé des moyens d'actions politiques en écrivant une lettre au « député local » et à « Downing Street ». En effet Yasmin s'approprie des droits légaux locaux et nationaux qu'elle dissocie de leur contexte socio-politique et leur fait retrouver leur autonomie. Cela met en lumière l'émergence d'un espace « intérieur-de-deux » et permet la reformulation de ces moyens d'actions politiques acquis au niveau local et national en tant que moyens d'actions globales. L'internalisation de la part des musulmans européens de leurs droits, comme l'illustrent les propos de notre interviewée, conduit alors à ' leur ouverture' au bien mondial.

Dans un premier temps nous pouvons également souligner dans le discours de notre interviewée l'importance de la réinterprétation des frontières qu'elles soient communautaires ou nationales. En effet notons comment sa définition de la communauté s'étend des réseaux « famille et amis », à ses « origines étrangères », pour enfin évoquer un sentiment de « communauté mondiale ». Dans un deuxième temps, nous pouvons retenir que sans rejeter l'existence de frontières nationales, ces dernières sont placées dans une nouvelle perspective globale. Ainsi notre répondante déclare maintenant « penser en dehors de cela. La Grande-Bretagne est si petite comparée à tout le reste ... ».

Cette idée de décentrer le regard national et européen afin de s'ouvrir et d'œuvrer à une communauté mondiale, est réaffirmée par notre répondant Kamal, français d'origine marocaine, sans emploi, 27 ans qui déclare :

Faut que ces gens là comprennent que les gens qui viennent de l'extérieur, qui ont une autre nationalité, une nationalité différente, ben que ces gens là ont un plus en fait, il faudrait les écouter pour favoriser beaucoup de choses, s'ouvrir au monde extérieur...[...] Par exemple aujourd'hui on dit qu'il y a l'Europe mais voila juste en bas il y a l'Afrique, à gauche y a l'Amérique et à droite tout le reste et voila quoi, ce qu'il faudrait c'est voir plus loin, à la base on vit sur une seule Terre donc euh pour moi j' veux dire ça sert à rien de mettre des barrières et voila faut vraiment faire circuler tout autour et par rapport à la richesse vraiment s'ouvrir au monde...[...] C'est vraiment favoriser... favoriser les pays émergents par exemple, inciter à donner plus tout en recevant, j' veux dire après c'est... C'est un peu compliqué par rapport aux échanges commerciaux mais aider ces gens là déjà, aider ces pays comme on connaît l'Afrique c'est un continent encore en voie de développement donc favoriser ces pays par exemple. Ouvrir les frontières si possible (rires) donner des papiers ce serait vraiment le top mais bon je sais que ça arrivera pas, mais si on peut...[...] Parce qu'en sachant que ces gens là vivent dans la misère, qu'ils ont rien, j' veux dire quand on entend qu'il y a des pays qui ont des ressources exorbitantes j' veux dire euh ça sert à quoi ? [...] La France l'Angleterre, l'Espagne et tous les grands pays quoi... qui ont beaucoup, énormément d'argent et quand on sait que les pays africains et autres dans les autres continents bon y a le Mexique et tout ça qui restent des pays pauvres. Et en fait c'est des gros pays qui mangent les petits pays comme ça, qui vont qui les exploitent et ça ça reste un problème dans ce monde donc si j' peux apporter ma voix moi personnellement ma petite voix ici en France pour aboutir à quelque chose, mettre ma pierre à l'édifice pourquoi pas...en essayant donc de trouver les politiciens qui iraient dans ce sens là en fait...

Selon Kamal, il s'agit dans un premier temps de réajuster la vision portée sur cet 'autre' venu de l' « extérieur ». En effet ce dernier doit selon notre répondant être vu comme « un plus » dans le sens d'une valeur ajoutée au pays qui l'accueille. Ces propos appelle à modifier le regard que l'on porte sur le monde et « voir plus loin » afin de parvenir à un équilibre des idées et des mentalités. Faire prendre conscience de la richesse qu'apportent les éléments 'extérieurs' et les intégrer aux structures déjà existantes qui sont en perpétuel mouvement. Dans ses propos Kamal souligne la dynamique de

cette 'ouverture' à la communauté mondiale consistant à « inciter à donner plus tout en recevant ». Cette ouverture au monde n'est donc pas unilatérale. Elle est ainsi appréhendée dans une dynamique d'échange et de partage mutuel.

Cette dynamique met en lumière l'émergence d'un espace « intérieur-de-deux » en tant que lieu de construction d'une communauté citoyenne au niveau monde. En effet, l'on observe que la communauté et les frontières nationales sont définies non plus selon certaines normes mais selon, comme le souligne Yasmin, un certain sentiment d'appartenance à une « communauté mondiale ». Ce dernier permet une réinterprétation des frontières nationales, c'est pourquoi Kamal avertit que « ça sert à rien de mettre des barrières ». Cela met en lumière un espace "intérieur-de-deux" que notre répondant exprime notamment par les termes « une seule Terre ». À Montbéliard où vit notre répondant, Ilker Ciftci, acteur politique local, rappelle au niveau local qu'« il est [...] inconcevable [...] d'accepter que les inégalités de naissance deviennent des inégalités de destin⁴⁵⁰ ». Cet "intérieur-de-deux" par delà les territoires permet de tenter de reformuler les 'frontières sociologiques' ou rapports sociaux inégalitaires, à la fois au niveau local et mondial en apportant, comme le fait Kamal, une « petite voix ici en France pour aboutir à quelque chose, mettre ma pierre à l'édifice ».

Cette mise en perspective mondiale des États-Nations auxquels nos répondants appartiennent n'empêche comme le souligne Yasmin, de voir le Royaume-continUni continuer à jouer son rôle traditionnel en termes d'interventionnisme dans le monde pour le bien de la « communauté mondiale ». Selon notre répondante, Comme la Grande-Bretagne est plus développée, qu'elle a plus de ressources elle peut aider à plus de choses, et elle a plus d'influence dans le monde donc elle peut essayer, tu sais... s'il y a une guerre quelque part, elle peut essayer de s'impliquer et minimiser le désastre. Cette mise en perspective mondiale ne met donc pas en danger

⁴⁵⁰ Ilker Ciftci est un médecin généraliste franco-turc, et un acteur politique indépendant dans la région du Doubs. Il fait son entrée en politique en se présentant en 2011 aux élections cantonales à Montbéliard-Est où il obtient 5.18 % des voix. En 2012, il se présente aux élections législatives sur la quatrième circonscription du Doubs où il obtient 2,39% des voix ». Voir son site internet : <http://ilkeriftci.fr> (consulté le 3 juin 2012)

l'État-Nation en tant que tel, puisque comme le répète Yasmin, la Grande-Bretagne est « à l'abri », « bien établie » et elle « ne peut pas vraiment aller si mal que ça ».

En ce qui concerne les réseaux transnationaux et l'avenir de l'État-Nation, certaines études insistent également sur leur utilisation par les gouvernements français et britannique pour des intérêts d'ordres nationaux. Elles soutiennent que « l'eupéanisation et la mondialisation n'ont pas abouti (et n'aboutiront certainement pas) à l'effacement des modèles nationaux⁴⁵¹. » De la même façon, nous pouvons affirmer que l'internalisation à l'œuvre au sein des communautés musulmanes européennes n'efface pas le modèle national mais vient permettre de le reformuler et le mettre dans une nouvelle perspective de solidarité mondiale et de coopération transnationale. La « communauté mondiale » n'est pas exclusivement religieuse, ethnique ou nationale, comme l'illustrent les propos de nos répondants, notamment ceux de Yasmin qui fait référence à son « côté irlandais » et ceux de Kamal qui évoque aussi bien l'ouverture aux pays d'Afrique qu'à des pays comme le Mexique. Notons également que pour Kamal sa participation politique par le biais du vote « représente un poids pour moi, pour ce que je représente, ce que j' voudrais représenter notamment parce que je suis d'origine marocaine, Français d'origine marocaine, je suis musulman aussi et je voudrais représenter tout ça dans le gouvernement ». L'inclusion au sein de la « communauté mondiale » permet ainsi d'envisager l'expression d'une identité multiple au niveau national.

Enfin soulignons la définition d'un « intérieur-de-deux » en tant que lieu de reconnaissance de la pluralité au niveau politique. Ainsi, Melanie, britannique convertie à l'islam, étudiante en études islamiques, 27 ans insiste quant à elle sur une certaine conception de la « tolérance » qu'elle

⁴⁵¹ Vincent Latour, « Europeanization, globalization, transnationalization. Reflections based on the British and French models towards diversity governance », intervention à la conférence internationale : *Eupéanisation et mondialisation / Europeanization and globalization*, UMR EEE 5222 CNRS, 2-3 décembre 2010, Maison des Sciences de l'homme d'Aquitaine, document en cours d'édition.

voudrait voir émerger et être représentée par les élus et militants politiques qu'ils soient musulmans ou non. Elle nous explique en ces termes, que de manière pratique la tolérance pourrait se traduire par les politiques en termes de :

Moitié-moitié, je pense qu'ils devraient dire voilà que l'on peut vivre de la manière dont on souhaite vivre, et qu'ils peuvent vivre de la manière dont ils souhaitent vivre, et que l'on se rencontre dans une sorte de milieu des choses.[...] Mais je pense que si certains...s'il y avait un dirigeant qui pourrait moitié-moitié...nous rencontrer à mi-chemin, au moins, tu sais, prendre certains de nos sentiments en considération ouais. [...] Simplement qu'ils soient justes et tolérants. J'espère qu'on aura quelqu'un au gouvernement qui va écouter les Musulmans, ainsi que les femmes, ainsi que...[...] ouais être reconnu en tant que convertie à l'islam et en tant que femme ouais...si cela se faisait...si je trouvais un parti comme celui-là je voterais assurément pour lui.

La tolérance au niveau politique serait, selon Melanie, de reconnaître et d'accepter la pluralité des identités et des choix de vie s'exprimant au sein d'une même société. Cela signifie, selon notre répondante, parvenir au niveau politique à cette « moitié-moitié », ce « mi-chemin », cet « intérieur-de-deux » permettant de se rencontrer « dans une sorte de milieu des choses ». Notre répondante en évoquant l'attente d'« une prise en considération de certains de nos sentiments », situe ainsi cette rencontre dans une certaine forme d'intimité.

Yasmin explique aussi que dans sa décision de voter pour tel ou tel parti, elle veut prendre en considération la position du parti sur des éléments concernant la vie de tous les jours en tant qu'étudiante notamment, mais également la position de ces partis en termes de politique étrangère, ainsi qu'en termes de liberté de religion et de liberté individuelle. Sur ce point, Yasmin insiste néanmoins sur une nécessaire contextualisation de cette liberté :

Je ne m'attendrais pas par exemple à ce que la shari'a soit instaurée, parce que ce n'est pas un pays musulman, et je...en tant que musulmans nous sommes...on doit s'adapter aux lois du pays dans lequel nous nous trouvons. Donc j'opterais pour n'importe quel système

pénitencier qui marcherait, qui maintiendrait nos rues sécurisées. Donc il ne s'agit pas de moi en tant que musulmane, parce que je dois m'adapter au pays dans lequel je vis. Il s'agit de moi voulant une place sécurisée pour y vivre en tant qu'être humain. Si tu regardes dans les pays d'Europe, [...], les systèmes aujourd'hui sont tous différents, mais on doit d'une certaine manière investir la culture dans laquelle on vit. [...] Je ne pense pas qu'il y ait un conflit entre islamité et britannicité. Je pense que l'une va avec l'autre...[...] Nous les musulmans, ne pouvons pas être juste là à dire « islam, islam, islam »! Parce que nous ne sommes pas..., nous sommes la minorité ici, on doit l'accepter et...(pause), montrer...donner une positive...positive manière de voir les choses sur tout, et s'accommoder de...de ce que l'on a.

Selon Yasmin, les européens de confession musulmane en générale, et ici les britanniques de confession musulmane en particulier devraient « s'adapter » dans le sens de s'harmoniser avec leurs sociétés. L'islam étant minoritaire dans le pays, il faudrait « s'accommoder » dans le sens de faire à partir « de ce que l'on a ». Toujours dans cette quête d'équilibre en tant qu'« être humain », notre répondante propose aux musulmans européens de s'« investir la culture » dans laquelle ils vivent et prendre naturellement place dans la société. Yasmin souligne le fait que selon elle pour les britanniques de confession musulmane les deux facettes « islamité et britannicité » de leur identité multiple vont ensemble.

Dans le contexte français on s'attacherait alors à mettre en lumière le fait que « par-delà les tensions réelles entre l'islam et l'idée de laïcité, [...], on assiste à un début d'accommodement. [...] Les incompréhensions qui peuvent parfois survenir en cours de route ne parviennent pas à stopper l'inévitable rencontre entre l'islam en tant que réalité religieuse et la réalité juridique et politique de la laïcité. [...] En dépit des oppositions théoriques et des tensions pratiques, l'expérience française nous révèle les nombreuses interactions entre l'identité islamique et le principe de laïcité : elles s'opèrent dans le quotidien des musulmans de France⁴⁵² ».

⁴⁵² Franck Frégosi, *L'islam dans la laïcité*, Paris, éditions Fayard, 2011, p. 12.

§3. Reformulation : Femmes musulmanes engagées en politique et naissance d'une participation civique musulmane européenne

Ce paragraphe porte sur la reformulation proprement dite d'une identité politique européenne de la part des citoyens de confession musulmane. Pour expliciter ce phénomène, nous aborderons dans une première partie la question des femmes musulmanes engagées en politique. Enfin, nous mettrons en lumière la naissance d'une participation civique musulmane européenne.

Femmes musulmanes européennes engagées dans la vie politique

L'internalisation par les Musulmans d'une diversité de normes et de valeurs s'est prêtée à l'émergence de femmes musulmanes engagées en politique. Une étude linéaire de ce phénomène est tout à fait impossible. En effet l'évolution de la femme musulmane engagée dans des mouvements politiques au niveau national, depuis le début de l'immigration de masse jusqu'à ce jour, ne peut être appréhendée en terme de succession chronologique de 'nouveaux types' de femmes engagées dans la vie politique, impliquant l'annihilation de 'types plus anciens'. Alors que de nouveaux groupes de femmes engagées en politique émergent sur la scène politique, les 'types plus anciens' restent et maintiennent leur légitimité.

Une typologie des femmes musulmanes européennes engagées dans la vie politique identifie trois types distincts. Parmi ces types, l'un est composé de femmes musulmanes militant pour des valeurs tels que l'égalité, le droit et la reconnaissance. Ces femmes ont tendance à définir leur mouvement au sein des partis politiques traditionnels. Un exemple en est la participation des femmes en France à la célèbre « marche des beurs » dans les années 80 qui vit Fadela Amara, traditionnellement associée au Parti Socialiste, être nommée ministre des politiques urbaines dans le gouvernement dirigé par le

parti conservateur Union pour un Mouvement Populaire (UMP) en 2007⁴⁵³. En Grande-Bretagne, des femmes telle que la baronne Sayeeda Warsi correspond au même type de femme musulmane engagée en politique. En effet celle-ci est la première femme musulmane à avoir été coprésident du Parti Conservateur et ministre sans portefeuille après l'arrivée au pouvoir du nouveau gouvernement en 2010⁴⁵⁴.

Le deuxième type est composé de femmes musulmanes militant pour les mêmes valeurs, égalité, droits, reconnaissance - et aussi pour l'acceptation de leur identité musulmane et ethnique. Ces femmes se définissent également au sein des partis traditionnels. On peut mentionner la candidate du NPA (Nouveau Parti Anticapitaliste) Ilham Moosaïd, portant le foulard, qui a fait les gros titres en 2010 lors des élections régionales en France⁴⁵⁵. Ce type de femmes engagées en politique comprend en Grande-Bretagne la baronne Pola Uddin, militante communautaire et politicienne au sein du parti travailliste britannique, qui peut parfois être vue vêtue d'un foulard ou de vêtements traditionnels d'Asie du Sud-Est ⁴⁵⁶.

Enfin, le troisième type est composé de femmes musulmanes militant pour les mêmes valeurs et l'acceptation de leur identité musulmane, mais cette fois au sein de réseaux et de partis politiques indépendants. Ainsi, en

⁴⁵³ «Amara rejette les critiques sur sa nomination », *Le Nouvel Observateur*, Le 20 juin 2007 : <http://tempsreel.nouvelobs.com/elections-2007/20070620.OBS2892/fadela-amara-rejettele-critiques-sur-sa-nomination.html> (consulté le 10 mars 2011)

En ce qui concerne la question des femmes engagées dans les mouvements associatifs, voir également Lesselier, Claudie, « Mouvement et initiatives des femmes des années 1970 au milieu des années 1980 », in Ahmed Boubeker and Abdellali Hajjat, *Histoire politique des immigrations (post) coloniales France 1920-2008*, Paris, éditions Amsterdam, p. 157-166.

En ce qui concerne notamment le « mouvement beur », voir Ahmed Boubeker, « La « petite histoire » d'une génération d'expérience, *op. cit.*, p.179-192.

⁴⁵⁴« Rt Hon Baroness Warsi » : http://www.conservativewomen.org.uk/peo_details.asp?peo_id=526 (consulté le 10 juin 2012)

⁴⁵⁵ Voir notamment « Régionales : la candidate voilée Ilham Moosaïd fait débat", 4 février 2010 : http://www.ouest-france.fr/actu/actuDet_-Regionales-la-candidate-voilee-Ilham-Moussaid-fait-debat_39382-1252229_actu.Htm (consulté le 4 juin 2011)

« Ilham Moosaïd : Besançon s'explique », 3 Février 2010 : <http://www.europe1.fr/Politique/Ilham-Moussaid-Besanconot-s-explique-132365/> (consulté le 4 juin 2011)

Andrieur Gérard, « Mélenchon : la candidate voilée relève du racolage », *Marianne*, 4 Février 2010 :http://www.marianne.net/Melenchon-la-candidate-voilee-du-NPA-releve-du-racolage_a184635.html (consulté le 4 juin 2011)

⁴⁵⁶Pola Uddin, « We need all kinds of women in Politics », *The Guardian*, 31 mars 2009: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2009/mar/31/local-government-women-representation> (consulté le 5 mai 2010).

Grande-Bretagne, Salma Yaqoob devient chef du parti Respect créé en 2004, une candidate politique, que l'on dit avoir été « courtisée » par le Parti Conservateur, le Parti Travailleiste et le Parti Libéral Démocrate⁴⁵⁷. Dans cette catégorie de femmes engagées en politique, en France, se trouve Houria Bouteldja, chef du parti Les Indigènes de la République créé en 2010⁴⁵⁸. Lors d'un entretien portant sur la participation politique des musulmans français, cette dernière déclare :

même s'il y'a une énorme islamophobie en Europe, les Musulmans s'intègrent. C'est-à-dire que l'Islam devient une réalité européenne, voilà donc l'Islam devient français dans la mesure où on est en train de produire des manières d'être musulmans en Europe qui sont des expériences nouvelles. L'expérience de l'Islam minoritaire, on est pas dans des pays où l'Islam est majoritaire donc on est dominé culturellement et pour autant y a des batailles qui sont menées pour faire en sorte que l'Islam devienne partie prenante de la société...des sociétés européennes, donc nous ça c'est une dimension de notre lutte aux indigènes de la république on considère qu'effectivement l'Islam est une réalité européenne aujourd'hui, que les musulmans sont en droit de demander l'égalité citoyenne. Être des citoyens comme les autres bon ça nous parait être un B.A.BA , seulement nous on va un peu plus loin, on pense qu'il s'agit pas forcément de demander à être des citoyens comme les autres, nous on pense qu'on doit aussi exiger de participer à la construction de la norme, c'est-à-dire

⁴⁵⁷ Madeleine Bunting, « Respect candidate spearheads quiet revolution to get Muslim women involved in politics », 23 avril 2010: <http://www.guardian.co.uk/politics/2010/apr/23/respect-candidate-muslim-women-politics> (consulté le 4 septembre 2011)

Voir également Brett Gibbons, « Respect Leader Salma Yaqoob to stand down as Birmingham councillor », Birmingham Post, 7 juillet 2011: <http://www.birminghampost.net/news/politics-news/2011/07/07/salma-yaqoob-to-stand-down-as-birmingham-councillor-65233-29007875/2/#ixzz1irJBSQmf> (consulté le 13 juillet 2011)

En juillet 2011 Salma Yaqoob a annoncé sur son site officiel: « sa décision de démissionner de son poste de conseiller de Sparkbrook" pour des raisons de santé. Voir: Salma Yaqoob, «Time to take a step back.» <http://www.salmayaqoob.com/search?updated-min=2011-01-01T00:00:00Z&updated-max=2012-01-01T00:00:00Z&max-results=50>, (consulté le 7 juillet 2011)

En septembre 2012, Salma Yaqoob annonce sa démission du partie Respect, Salma Yaqoob, « With regret... » : <http://www.salmayaqoob.com/> (consulté le 7 janvier 2013)

⁴⁵⁸ Parti des Indigène de la République (P.I.R), « Le congrès constitutif du 'Parti des Indigènes de la République' (P.I.R.) a eu lieu », 10 mars 2010 : http://www.indigenes-republique.fr/article.php3?id_article=892 (consulté le 15 avril 2011)

qu'on considère que globalement être français c'est euh être chrétien, blanc, européen bon je caricature [...] manger du saucisson ce genre de chose, nous on dit qu'aujourd'hui il faut élargir la définition de ce qu'être français. Être français c'est aussi être musulman, c'est aussi le ramadan c'est aussi pratiquer le ramadan c'est aussi être français. Les musulmans transforment la France. C'est-à-dire que l'idée de l'intégration ce serait que nous on arrive par exemple avec une culture donnée et qu'on abandonne cette culture qu'on s'assimile et qu'on devienne des français franchouillards quoi. Ça c'est l'idée que se font la plupart des élites de la France, c'est-à-dire que la France c'est une espèce d'essence, y a une essence figée de la francité, et donc toute personne qui vient elle doit en quelque sorte se fondre dans le moule. La réalité elle est loin d'être aussi simple la réalité c'est qu'en fait notre simple présence par million, évidemment faut être quand même plusieurs dizaines de milliers voir des millions, transforme la France, c'est-à-dire qu'on transforme la norme française, la norme de l'identité française. Nous ce qu'on dit en plus c'est qu'il faut l'assumer, c'est-à-dire qu'il faut le revendiquer comme tel. On a le droit de transformer la norme, de participer à la construction de la norme. En d'autres termes on ne demande pas simplement l'égalité.

(S. B. Et ce serait quoi la norme ? Cette construction de la norme en fait ?)

Ben cette construction de la norme ben peu importe, elle est en mouvement la norme, jamais figée, personne ne peut décider d'en haut c'est quoi l'identité française. Ça se décrète pas une identité, ça se vit. Si on prend une photographie aujourd'hui on dirait la France elle est européenne, chrétienne, juive, musulmane, elle est animiste, elle est athée, elle est antillaise, elle est africaine, elle est noire, elle est arabe, elle est berbère voilà⁴⁵⁹.

Houria Bouteldja décrit ainsi un processus de construction identitaire selon lequel « on est en train de produire des manières d'être musulman en Europe... ». Elle évoque ici la forme conflictuelle « batailles » que peut prendre cette participation qu'elle revendique et qui s'opère dans « la construction de

⁴⁵⁹ Houria Bouteldja, entretien téléphonique personnel portant sur la participation politique des français de confession musulmane, août 2011. Voir Annexe 5 de cette thèse.

la norme » qu'il faut voir comme étant « en mouvement », afin de « faire en sorte que l'islam devienne partie prenante de la société. » Ce parti des Indigènes de la République s'inscrit de manière générale dans une dynamique de « mobilisation identitaire mémorielle » dont « la mouvance a - confessionnelle et pluriethnique [...] propose [...] une alternative politique à l'exclusion et à la stigmatisation dont sont victimes les populations immigrées descendantes des anciens peuples colonisés. » Précisons également que :

bien que ce courant ne se réclame pas directement de l'islam, la problématique du traitement public, législatif et policier dont l'islam fait l'objet en France occupe une place de choix dans son argumentaire. La priorité réside moins dans la construction d'une identité islamique alternative ou la structuration étatique du culte musulman, que dans la déconstruction du modèle républicain et de son corollaire la logique d'assimilation⁴⁶⁰.

Pour conclure cette typologie des femmes musulmanes engagées en politiques, précisons que les catégories que nous proposons sont des idéal-types dans le sens wéberien du terme à savoir qu'ils ont été obtenus :

en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément, diffus et discrets que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour former un tableau de pensée homogène. On ne trouvera nulle part empiriquement un pareil tableau dans sa pureté conceptuelle : il est une utopie⁴⁶¹.

Les idéal-types que nous avons formulés ici sont donc des abstractions intellectuelles que l'on ne trouve pas à l'état pur dans la réalité sociale. En effet un personnage politique telle que Sayeeda Warsi, que l'on a évoquée afin d'illustrer l'idéal-type de la femme musulmane engagée en politique n'ayant pas pour caractéristique de militer pour la reconnaissance d'identité

⁴⁶⁰ Frégosi Franck, « Formes de mobilisation collective des musulmans en France et en Europe », *op. cit.*, p. 54.

⁴⁶¹ Cité in Danièle Hervieu-Léger, Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religion*, *op. cit.* p. 68.

religieuse particulière, peut rejoindre par endroit les types de femmes musulmanes engagées en politique ayant cette caractéristique. Ainsi, en septembre 2010, dans le premier d'une série de discours prononcé sur l'importance de la foi en Grande-Bretagne, Sayeeda Warsi souligne que : « si quelqu'un suggère que ce gouvernement ne comprend pas, n'apprécie pas, ne défend pas les gens de foi, oserais-je même dire qu'il ne 'fait pas Dieu', alors j'espère que mon emploi du temps de cette semaine mettra d'une certaine manière un terme à ce mythe⁴⁶² ». Sayeeda Warsi sera lors du remaniement de 2012, nommée Ministre au Secrétariat d'État des Affaires Étrangères et du Commonwealth, et Ministre chargé des Cultes et des Communautés au département des Communautés et du Gouvernement Local⁴⁶³.

Enfin, ces différents types de femmes engagées en politique en dépit de leurs différences et de leurs particularités, au lieu de s'annihiler les uns les autres, semblent venir se nourrir mutuellement autour d'une base commune ancrée dans une quête démocratique d'égalité et de droit. Le schéma 3 ci-dessous fourni une vue générale de la typologie des femmes musulmanes engagées en politique que nous proposons.

⁴⁶² Rt Hon Baroness Warsi, «Sayeeda Warsi : The importance of faith to life in Britain», 15 Septembre 2010: http://www.conservatives.com/News/Speeches/2010/09/Sayeeda_Warsi_The_importance_of_faith_to_life_in_Britain.aspx (consulté le 26 mars 2013)

⁴⁶³ " The Rt Hon Baroness Warsi " : <https://www.gov.uk/government/people/baroness-warsi>, consulté le 16 mars 2013.(consulté le 5 mars 2013)

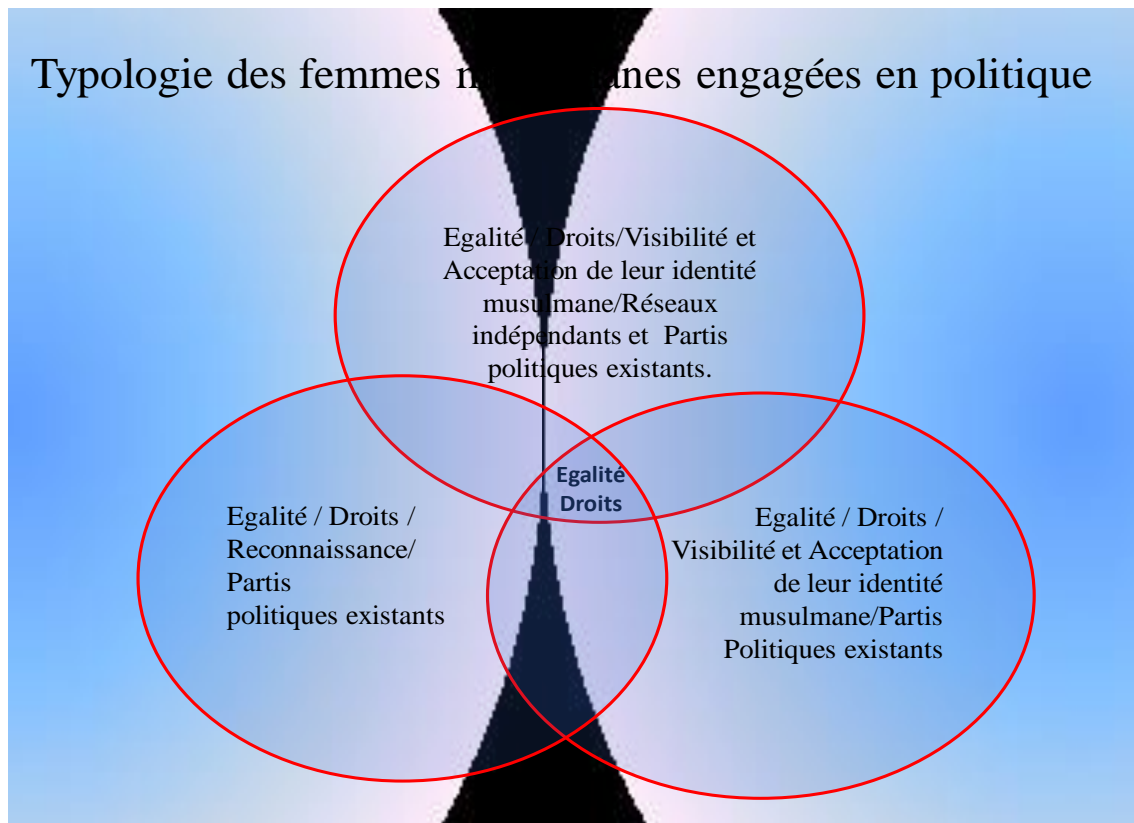


Schéma 3 : Typologie des femmes musulmanes engagées en politique

Par ailleurs, on note sans surprise les nombreux obstacles auxquels ces femmes doivent faire face, venant de la société au sens large mais aussi venant de la communauté musulmane elle-même. En effet la militante féministe Kahina X explique :

Si les femmes de l'immigration bénéficient dans la classe politique d'un coefficient de sympathie plus élevé que leurs homologues masculins, les raisons de cet engouement n'ont rien de valorisantes : elles représentent une forme d'exotisme politique et apparaissent comme moins dangereuses et plus dociles⁴⁶⁴.

Selon Kahina X, dont le nom évoque à la fois la grande guerrière berbère Kahena ainsi que Malcolm X, la société n'accepte ainsi les femmes musulmanes sur la scène politique uniquement parce qu'elles semblent représenter un certain « exotisme politique ». Ainsi les revendications politiques de ces femmes aux profils atypiques ne sont perçues au sein de la

⁴⁶⁴ Kahina X, « Avridh d'avridh, el hak del hak, ce qui est juste est juste », in Ahmed Boubeker et Abdellali Hajjat, *Histoire politique des immigrations (post) coloniales France, 1920-2008*, Paris, Editions Amsterdam, p. 311.

société que comme source d'amusement n'ayant pour seule fonction et utilité sociale le divertissement politique.

Houria Bouteldja confirme l'idée selon laquelle les femmes musulmanes engagées en politique ne sont tolérées par la société au sens large seulement parce que contrairement à leurs pairs masculins, elles semblent « civilisables ». Elle souligne également le fait que « les femmes musulmanes qui portent le foulard contreviennent à l'idéal républicain et à l'idée qu'on se fait des femmes émancipées de leur culture archaïque ». Les femmes portant le *hijab* rencontrent donc plus de difficultés au sein de la société car elles semblent entrer en conflit directe avec les idéaux républicains et le modèle de la femme libre française. Cela explique le fait que parfois la communauté musulmane semble, selon Houria Bouteldja, fournir un abri à ces femmes⁴⁶⁵.

Pola Uddin rapporte que lorsqu'elle est entrée à la Chambre des Lords, au lieu d'être évaluée sur le travail qu'elle faisait : « toute l'attention était focalisée sur quelle valeur je pouvais possiblement ajouter à la Chambre en tant que femme qui portait un sari et allaitait son fils dans la salle des femmes pairs. En fait, j'ai été conseillée par mes pairs et soi-disant amis, d'envisager de porter un tailleur afin d'être prise au sérieux⁴⁶⁶. »

Toutefois on note que les obstacles peuvent également provenir de la société au sens large et de la communauté musulmane elle-même. Salma Yaqoob déclare :

Lorsque je me suis présentée en tant que femme musulmane portant le *hijab*, l'un des obstacles que j'ai dû surmonter fut le fait que l'on me percevait en tant que « fondamentaliste » uniquement intéressée par les « questions musulmanes ». De plus, j'ai dû faire face à l'hostilité des hommes : ce n'était pas « ma place » en tant que femme de me présenter en politique⁴⁶⁷.

Pareil mécontentement s'est également exprimé au sein de la communauté musulmane française. Ainsi, Saïda Kada, présidente de Femmes Françaises Musulmanes et Engagées (FFME) rapporte :

⁴⁶⁵ Houria Bouteldja, interview internet personnelle portant sur les femmes musulmanes engagées dans la vie politique, mars 2010.

⁴⁶⁶ Voir Pola Uddin, « We need all kinds of women in Politics », *op.cit.*

⁴⁶⁷ Voir Salma Yaqoob, « Doing it for ourselves », *op.cit.*

En 1994, avec la circulaire Bayrou et les exclusions de l'école, je me suis dit qu'il fallait construire un nouveau cadre : une association de sœurs. Je me suis alors heurtée à un certain désaccord. Pas seulement de la part des frères, car c'était même parfois plus criant chez des sœurs qui me disaient : « Arrête ! Tu es en train d'entamer très sérieusement tes chances d'entrer au paradis⁴⁶⁸.

Comme toutes les femmes engagées en politique, qu'elles soient françaises ou britanniques, musulmanes ou non, ces femmes rencontrent de nombreux obstacles. En effet, elles se trouvent propulsées sur une scène où on ne les attendait pas. Les femmes musulmanes engagées en politique viennent ainsi, aussi bien au sein de la société au sens large qu'au sein des communautés musulmanes, défier les idées reçues concernant les opinions, les convictions et les valeurs dont elles sont porteuses. Ces femmes ont toutes leurs particularités et ce qui semble les lier n'est pas, comme certains pourraient s'y attendre l'Islam, mais l'expression du pluralisme, du besoin de changement et de diversité au sein de nos sociétés modernes. L'émergence de ces femmes en politique défie toutes visions réductrices et exclusives des frontières nationales et communautaires qu'elles contribuent à redéfinir. Cette dynamique pourrait, dans le futur, participer à affirmer la convergence de la participation civique des européens de confession musulmane.

La naissance d'une participation civique musulmane européenne

Comme nous l'avons vu dans les paragraphes précédents, gérer l'inclusion de la pluralité demeure l'un des principaux défis de nos sociétés européennes. Mais une telle demande quand elle est exprimée par des musulmans sur la scène politique témoigne-t-elle d'un « vote musulman » spécifique ? Par « vote musulman » j'entends un accord spécifique, uniforme, et exclusif commun aux musulmans, prédéfinissant les intentions de vote des électeurs musulmans.

⁴⁶⁸Boubeker, Ahmed and Hajjat, Abdellali, « Femmes musulmanes et engagées, (entretien avec Saida Kada) », in Ahmed Boubeker and Abdelali Hajjat, *Histoire politique des immigrations (post) coloniales France, 1920-2008*, Paris, éditions Amsterdam. p. 226.

Nos études quantitatives et qualitatives ont révélé que la grande majorité de nos répondants musulmans britanniques et français a répondu « non » à cette question. Notre étude quantitative révèle que 80.39 et 69.23 % de nos répondants musulmans français et britanniques respectivement répondent « non » à cette question. Lors de notre enquête qualitative, en ce qui concerne la minorité de nos répondants dont les réponses vont dans le sens de l'idée d'un nécessaire « vote musulman », leur compréhension de ce vote relève de la nécessité de s'organiser en termes de solidarité. Ainsi Karim, français d'origine marocaine, 27 ans, chef d'entreprise, déclare :

Je pense que si il y a un effet de groupe, un effet de communauté du moins euh... oui là y aurait des choses qui évolueraient.

(S.B : Donc vous pensez que ça vous donnerait un certain poids politique ?)

Ouais ben en fait si les gens se retrouvent... comment dire..., au niveau de la politique si les gens se retrouvent et votent pour un parti, si la communauté musulmane vote pour un parti même quel qu'il soit, il aura une...il aura un certain poids.

(S. B : Et à quoi vous servirait ce...enfin pourquoi un tel poids ?)

Un poids ben en fait à représenter, à nous représenter. [...] À représenter en fait les idées des musulmans d'accord. En fait tout ça c'est pour aller dans une... pour faire évoluer les mentalités d'accord. Les choses sont là et les chiffres sont là en fait au niveau des...musulmans etc. Le nombre de musulmans présents en France, les musulmans qui sont également en fait...qui sont actifs, qui sont créateurs d'emplois, qui sont source d'économie au niveau de la France d'accord, ils sont présents il ne faut pas les négliger et moi j'ai parlé un peu du foulard mais y a d'autres problèmes, on entend surtout parler de la finance islamique, pourquoi l'État ne veut pas développer comme dans les autres pays ? C'est un autre point également qu'il faut..., qu'il faut que...c'est un autre point qui prouve que la France est encore en retard en fait à ce niveau là. [...] Donc voilà pour ma part je pense qu'il y a un certain... il y a plusieurs choses qu'il faut qu'elles soient prises en compte, et euh...aussi bien pour les français que pour la communauté musulmane, que pour les français musulmans que pour la France également aussi.

Le souhait de voir émerger une solidarité entre musulmans exprimée à travers une intention commune de vote de la part des citoyens français de confession musulmane permettrait selon l'interviewé de « représenter [...] les idées des musulmans » afin de « faire évoluer les mentalités ». Cela dans le sens de prendre en compte les idées, opportunités et contributions nouvelles qu'apportent ces citoyens au pays par exemple en termes de création d'emplois. Cela permettrait, selon l'interviewé, de combler le « retard » notamment économique de la France.

Rizwan, britannique d'origine pakistanaise, 33 ans, étudiant en MBA, à la question « Quand je dis « Vote musulman », est-ce que ça signifie quelque chose pour toi ? » répond quant à lui :

Oui absolument, cela signifie qu'il y a deux millions de musulmans au Royaume-Uni qui peuvent potentiellement galvaniser leur vote de manière très très puissante mais pour le moment il y a juste trop de désaccord, c'est pourquoi cela ne se produit pas vraiment. Mais oui le vote musulman représente pour moi quelque chose qui peut être potentiellement très très puissant.

(SB d'accord... donc ... mais pour l'instant tu penses qu'il n'y a pas de « vote musulman » spécifique au Royaume-Uni?)

Euh il y en a un...il y en a un mais c'est genre... (pause) ce n'est pas un vote musulman unifié.

(SB: d'accord... Mais penses-tu qu'il va s'unifier un jour?)

Euh...(pause) Je l'espère ... (rires) *Incha Allah*, je l'espère, mais c'est une question très difficile à l'heure actuelle parce qu'il y a beaucoup d'opinions qui circulent tu sais ... Je ne suis pas sûr parce que ... C'est en quelque sorte pour ça que j'ai mentionné la France parce que quand j'ai vu l'une des raisons de l'interdiction de porter le hijab qui a été adoptée par le Parlement français en 1991-1992 quand j'avais, tu sais, 13 ou 14 ans ... Je pense que c'est parce que le vote musulman français n'était pas assez fort , si il avait été assez fort, cela ne serait pas arrivé...

L'interviewé s'est ici approprié de manière quelque peu confuse l'histoire de ses coreligionnaires français⁴⁶⁹. Cette appropriation explique pourquoi, selon notre répondant, un potentiel 'vote musulman' qu'il ne voit pas se dessiner aujourd'hui, permettrait principalement d'empêcher de voir se produire en Grande-Bretagne certaines des restrictions de liberté d'expression qui se sont produites en France telle que l'interdiction du voile dans les écoles secondaires.

À côté de cette minorité de répondants en faveur, pour diverses raisons, d'un vote musulman qu'ils ne voient pas émerger, notre enquête qualitative révèle également que la plupart de nos répondants sont confus à l'évocation d'un tel concept de « vote musulman » qu'ils ne considèrent pas être pertinent. Kevin, Français d'origine franco-algérienne, 25 ans, infirmier, déclare ainsi :

Ben nan parce que j' pense que le « vote musulman » il est comme tous les votes, il peut pas être uniforme. C'est-à-dire que qu'il est... qui peut être différent quoi, on peut être musulman et pis avoir...comme j' disais voter droite ou voter extrême-droite je sais pas...on peut...voilà...Mais j' pense que le vote musulman en fait ça existe pas. Voilà. [...] Nan j' pense qu'il existe pas. Ça existera jamais c'est impossible [...] parce qu'on a jamais réussi à unir quelqu'un à un même vote, sur 50%, 51, 52, 49, 48... Et c'est tout l'intérêt de la démocratie, voilà, d'avoir des divergences d'opinion même en étant musulman mais pas habillé musulman, mais une confession musulmane, on est musulman mais on a une confession musulmane, c'est pas ça qui...pas nos...nos...comment dire même si on le veut, c'est pas ça qui va nous induire le vote à cent pour cent. On peut être musulman riche, alors là on va s'

⁴⁶⁹ Précisons en ce qui concerne l'affaire du voile mentionnée par notre interviewé, qu'en 1991 le tribunal administratif de Paris rejette les demandes des familles des jeunes filles Samira Kherouaa, Hatice et Ayse Balo demandant l'annulation de l'exclusion pour port du voile islamique, de leurs filles du collège qu'elles fréquentaient. Mais le 2 novembre 1992, le Conseil d'État annule ce jugement et l'exclusion des jeunes filles en déclarant illégal le règlement intérieur du collège interdisant le port du foulard islamique. Voir « Conseil d'Etat, 2 novembre 1992, M. Kherouaa », *Revue de l'Actualité Juridique Française* : <http://www.rajf.org/spip.php?article136> <http://cemoti.revues.org/1688> (consulté le 5 mai 2013)

dire « ben attends j' vais voter mes intérêts », on va voter plus lui parce que lui il veut exonérer ça. Et on peut être musulman...et on peut être musulman et galérer, ben on veut avoir ça parce que là on va avoir des prestations voilà. C'est ça en fait.

B : Et t'as dit 'même si on le veut ' c'est-à-dire si 'on le veut' ? C'est-à-dire même si on voudrait avoir un vote « uni » c'est ça ? [...]

Nan c'est pas possible. Comme j' disais y a différentes catégories de musulmans, de cadres, de personnes, différentes situations familiales, et c'est pas possible. Faudrait...pour avoir le même vote faudrait que ce soit la même personne, ou le même type de personne mais vraiment jusqu'au...jusqu'au bout des ongles, et c'est pas possible.

(S. B) Mais t'as dit 'même si on le veut ', est-ce que toi personnellement tu le voudrais ?

(Petite pause) Nan.

(S.B : Pourquoi ?)

Ben parce que j'en vois pas l'intérêt. Pour faire quoi ? Je sais que c' est pas possible, ça veut dire que tout le monde penserait pareil, et c'est pas bon. Ça veut dire on penserait tous pareil y aurai pas de divergence d'opinion. On peut ne pas avoir raison, on peut avoir une idée en tête et pis pas avoir raison. Et j' trouve que la diversité c'est bien. (Il fait référence au fait de se dire :) « Ah ben lui il pense ça c'est vrai ». Ça fait évoluer les mentalités, ça fait évoluer tout le monde voilà.

Notre interviewé insiste sur le fait que le vote des musulmans ne peut être envisagé comme un vote homogène. L'électeur de confession musulmane agit en priorité par rapport à ses « intérêts ». La foi est un facteur parmi d'autres entrant en jeu dans le choix du vote mais qui ne saurait « induire le vote à cent pour cent ». Il remarque également que l'irréalisme d'évoquer un vote qui n'« existera jamais c'est impossible... » car ce serait d'une part nier la réalité et l'intérêt de vivre dans un cadre démocratique. D'autre part appréhender le vote des français et européens musulmans de manière uniforme, serait nier l'existence de « différentes catégories de musulmans, de cadres, de personnes, différentes situations familiales... ». Un « vote musulman » reviendrait ainsi à réduire la diversité des parcours de vie, et la

diversité des personnes de confession musulmane en une « même personne, ou [...] même type de personne... ». Envisager le vote des musulmans français ou européens en un vote uniforme reviendrait donc à essentialiser 'le musulman', ainsi qu'à aller à l'encontre d'une dynamique faisant « évoluer les mentalités » de manière globale.

En général, les réponses de nos interviewés insistent également sur le fait que les Musulmans sont des citoyens à part entière participant au processus démocratique par le biais du vote. Le vote des musulmans parfois trop rapidement reformulé dans le discours politico-médiatique en tant que « vote musulman », tend toujours à être associé au Parti Travailleiste au Royaume-Uni et au Parti Socialiste en France⁴⁷⁰. Toutefois la majorité de nos répondants ne semblent connaître ni l'existence ni la validité d'un tel concept de « vote musulman » spécifique. Il ressort de nos études que ces musulmans partagent peut-être une vision commune sur les problèmes auxquels ils doivent faire face en tant que musulmans mais il n'existe pas d'accord spécifique entre musulmans, portant sur les questions électorales et politiques.

Comment alors expliquer l'utilisation dans les médias et par certains politiciens de l'expression « vote musulman » ? Que renferme cette expression ? Lors de notre enquête quantitative, le commentaire de l'un de nos répondants français, qui a répondu oui à la question portant sur l'existence d'un tel vote, nous aide à répondre à cette question : « s'il n'existe pas, alors comment justifier l'intérêt soudain pour la qualité de vie dans les banlieues juste avant les élections...? » Cette réponse révèle le rôle des politiciens dans la construction avant les élections, de l'idée de l'existence d'un tel vote. Ce qu'on appelle « vote musulman » semble donc en réalité

⁴⁷⁰ Lors des dernières élections présidentielles, un sondage IFOP portant sur le vote des musulmans à l'élection présidentielle, soulignait que le vote des musulmans en France révèle un vote à gauche de cet électorat. Voir à ce propos « Le vote des musulmans à l'élection présidentielle », IFOP Focus n° 88, juillet 2013: http://www.ifop.com/media/pressdocument/482-1-document_file.pdf (consulté le 5 mars 2013)

En ce qui concerne la Grande-Bretagne, voir le site internet tenu par le Muslim Council of Britain (MCB) entièrement consacré à la question du vote des musulmans britanniques. Voir « Muslim vote 2010, ensuring Muslims vote in the general election »: http://www.muslimvote.org.uk/index.php?option=com_content&view=article&id=97&Itemid=159 (consulté le 5 mars 2013)

représenter une stratégie politique. En effet il est plus facile pour les politiciens, via les médias, de s'adresser, de séduire ou même de mépriser les électeurs musulmans en bloc plutôt que de faire face à la réalité complexe et diversifiée de l'engagement politique grandissant des musulmans européens.

En France, le résumé du rapport *Les Banlieues de la République* basé sur une étude réalisée dans les villes de Clichy et Montfermeil, a récemment mentionné la « naissance d'un « lobby » musulman ». Ce dernier aurait pour « objectif de mobiliser le vote communautaire afin de peser sur les candidats aux élections locales au sujet des questions islamiques. » Ce phénomène pourrait, selon l'auteur, potentiellement aboutir à l'« émergence d'un lobby musulman au niveau national »⁴⁷¹. Comme nous l'avons vu, notre propre étude au niveau local, dans le pays de Montbéliard, en France, a révélé que l'idée et la perspective d'un « vote musulman » est très peu envisageable. De plus, en ce qui concerne un « lobby musulman » proprement dit, au niveau national certaines études soulignent que :

Trois facteurs essentiels contrent le mythe d'un lobby musulman. Premièrement, il n'y a pas de communauté musulmane unifiée et par conséquent aucune organisation représentative unique [...]. En fait, il y a beaucoup de communautés musulmanes établies en fonction de divisions relatives aux pays d'origine, de divisions théologiques et de divisions générationnelles. Le deuxième facteur est lié à l'absence d'un vote ethnique. Le comportement des électeurs musulmans ne peut être expliqué par le facteur religieux [...]. Enfin, les considérations portant sur la politique étrangère ne constituent qu'une préoccupation secondaire pour les musulmans, dont les premières inquiétudes portent sur leur place au sein de la société⁴⁷².

⁴⁷¹Gilles Kepel, *Banlieue de la République, résumé intégral*, Institut Montaigne, octobre 2011 : http://www.banlieue-de-la-republique.fr/sites/default/files/resume_integral_banlieue_republique.pdf (consulté le 20 octobre 2012)

Certains spécialistes de l'islam en France tels que Tareq Oubrou, Dounia Bouzar, Franck Frégosi et Samir Amghar, ont réagi à ce rapport. Voir à ce propos « Islam et République : des spécialistes réagissent au rapport Kepel », 16 octobre 2011, <http://religion.blog.lemonde.fr/2011/10/16/islam-et-republique-des-specialistes-reagissent-au-rapport-kepel-3/> (consulté le 20 octobre 2012)

⁴⁷² Imène Ajala, "The Muslim vote and Muslim lobby in France: myths and realities", *Journal of Islamic Law and Culture*, vol. 12, n° 2, p. 91.

L'idée d'une potentielle émergence en France d'un « lobby musulman » tel que défini dans *Les Banlieues de la République* reste très faible, voire impossible. Envisager cette idée en termes de tactique politico-médiatique aiderait probablement à expliquer la sur-importance qui a été donnée à ce rapport dans les médias ainsi que la réception qui a été faite à son auteur par le président français un mois seulement après qu'il ait été publié. Il est aussi intéressant de noter que cette rencontre a eu lieu juste au moment où la campagne électorale pour l'élection présidentielle française d'avril 2012 commençait à s'échauffer.

En ce qui concerne la Grande-Bretagne, une tentative de construction politique de l'idée de l'existence d'un supposé « vote musulman » uniforme a été observée au cours des élections générales en 2005 et en 2010 au cours de laquelle certains candidats musulmans, tel que Salma Yaqoob, furent accusés de communautarisme et, comme nous l'avons vu, d'être exclusivement intéressés par les questions islamiques⁴⁷³. Une forme de « Lobbying » musulman, en termes de coopération avec le gouvernement britannique, incarnée par les organisations musulmanes comme le Conseil Musulman de Grande-Bretagne (*Muslim Council of Britain*) et le Forum contre l'islamophobie (*Forum Against Islamophobia and Racism*), existe en Grande-Bretagne⁴⁷⁴. Cependant, ces organisations n'ont été que rarement mentionnées par nos répondants. Cela vient de nouveau souligner le caractère principalement individualiste de la participation politique des musulmans.

En ce qui concerne la participation politique des musulmans en Grande-Bretagne, on insiste sur le fait que :

Le Coran exhorte les croyants à se lever pour la justice, même si c'est contre leur propre famille (4:135). De plus il demande aux gens, surtout aux gens de foi, de trouver un terrain commun et de travailler ensemble pour de bonnes causes. L'exemple du prophète Yusuf [...] montre comment il a pris place dans un gouvernement non

⁴⁷³ Naima Bouteldja, « Opération vote musulman », les réalités du « vote musulman » au Royaume-Uni », mai 2005 : <http://oumma.com/Operation-Vote-Musulman> (consulté le 6 juin 2013)

⁴⁷⁴ Dilwar Hussain, « Muslim Political Participation in Britain and the 'Europeanisation' of Fiqh », *Die Welt des Islams*, 44, 2004, p. 392-393.

musulman, car cela lui donnait le pouvoir de promouvoir le bien et d'empêcher le mal, pas seulement pour lui-même mais pour toute la société⁴⁷⁵.

Ces éléments contrastent avec l'idée d'un prétendu « vote musulman » exclusif ou d'un « lobby musulman ». Le fait que certains chefs politiques européens tentent d'exploiter ce type d'idée témoigne en réalité de la peur de ces derniers de perdre de leur pouvoir au sein d'un paysage politique changeant. Dans notre contexte d'eupéanisation et de mondialisation, une telle tactique politique peut en effet témoigner de la « crise politique » définie comme résidant non pas dans la « disparition de la politique » mais dans son « déplacement » à un niveau mondial⁴⁷⁶.

Aujourd'hui, la foi et la communauté religieuse des musulmans européens politisés ne représentent pas une fin politique exclusive en soi mais un moyen en tant que citoyens de faire prendre conscience de l'importance de la participation civique et de la cohésion sociale à leurs concitoyens musulmans et non musulmans. Ainsi, à un niveau national, lors d'une entrevue portant sur la participation politique des musulmans français, l'artiste Médine déclare :

Pour moi, c'est inexistant de dire que oui la communauté musulmane est un lobby aujourd'hui [...] C'est inexistant. [...] Est-ce qu'on doit absolument créer un lobby qui mette la pression sur tout ce qui bouge, dès qu'il y a une virgule de travers sur la communauté musulmane, on envoie des hordes d'avocats. Non, là je sais pas en fait. Là je suis dans le doute, je sais pas si c'est vraiment la bonne solution que de créer ça et d'avoir un agissement en tant que rapport de force toujours à chaque fois. Je crois voilà les Musulmans valent mieux que ça. On va pouvoir s'organiser peut-être de façon différente peut-être pas dans le rapport de force. En fait, j'ai pas vraiment de solution quoi [...] J'ai pas vraiment la solution, c'est pour ça que je viens au FEMYSO, c'est pour ça que je me déplace dans pas mal de conférences pour essayer justement d'avoir des éléments de réponse pour

⁴⁷⁵*Ibid.*, p. 399.

⁴⁷⁶ Michel Beaud, *La mondialisation: les mots et les choses*, *op.cit.*, p.244.

construire un début d'idée. Peut-être que le livre *Don't panic* donnera un début d'idée⁴⁷⁷.

(S.B : Toi, pour toi, avoir un intérêt politique, ce serait quoi ? Pardon, un poids politique, ça permettrait quoi ?)

[...] Là j' ai vraiment pas tu vois de solution, de me dire politiquement qu'est-ce qui pourrait faire pencher la bascule. Je suis même pas dans une logique de me dire faut que je fasse pencher la bascule en faveur de la communauté musulmane. J'ai vraiment envie de me dire voilà la communauté musulmane est dans la bascule en fait, et dans le bon côté. Inscrivons-nous justement dans le bon côté des choses, ne voyons pas les politiques d'un côté la communauté de l'autre, les jeunes de banlieue de l'autre etc... Inscrivons-nous dans une dynamique globale. Déjà, créons déjà de la valeur, créons de l'emploi, créons ce genre de choses-là et après organisons-nous vraiment. Ne mettons pas la charrue avant les bœufs. Créons des choses, créons des idées, créons des concepts faisant évoluer, apportant des nouvelles choses en travaillant avec tout le monde. C'est pas exclusivement entre nous, en travaillant avec d'autres personnes. Et peut-être là que sans parler de lobbying etc..., on va trouver peut-être déjà un début de solution par la création de valeurs⁴⁷⁸.

Ici, l'artiste politiquement engagé souligne qu'une prétendue idée de « lobby musulman » pourrait incorrectement faire pression sur les musulmans pour qu'ils se positionnent dans une relation de confrontation de pouvoir avec les politiciens et, par conséquent, avec le gouvernement. Il souligne que son engagement politique n'a pas pour but de donner du poids à la communauté musulmane en tant que telle puisqu'il estime qu'elle a déjà de l'importance et qu'elle est du bon côté de la balance. Les musulmans ne devraient pas, selon l'artiste Médine, se considérer comme étant de manière inhérente en opposition avec le milieu environnant. Ils devraient au contraire se sentir faire partie d'une « dynamique mondiale » allant au delà de frontières exclusives. Sa quête de réponse aux préoccupations et aux aspirations réelles des citoyens musulmans européens, et son aspiration à

⁴⁷⁷ Le livre *Don't Panic* que l'artiste Médine a écrit en collaboration avec le géopoliticien Pascal Boniface a été publié en octobre 2012. Médine, Pascal Boniface, *Don't Panic*, Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 2012.

⁴⁷⁸ Entretien personnel avec l'artiste Médine portant sur la participation politique des français de confession musulmane, Bruxelles, juillet 2011. Voir Annexe 6 de cette thèse.

prendre part à la fois à une « dynamique mondiale » et nationale a conduit l'artiste à rejoindre une organisation européenne, le Forum de la Jeunesse Musulmane Européenne et des Organisations Étudiantes (FEMYSO).

On observe enfin, à travers les actions entreprises par les musulmans européens, les prémices d'une organisation civique transnationale et la naissance d'une participation civique européenne en tant qu'alternative aux tactiques politico-politiciennes « vote musulman » et « lobby musulman », improductives et même destructives au niveau civique. L'expression d'une identité musulmane européenne plurielle au sein de la sphère publique ne doit pas être considérée comme l'affirmation exclusive d'une appartenance religieuse, mais comme une alternative civique à l'exploitation des éléments culturels et religieux de leur identité. Elle doit également être interprétée en tant qu'action commune contre toute forme d'extrémisme, qu'il soit intellectuel, politique ou religieux. Des initiatives lancées par certains artistes et acteurs associatifs européens montrent comment certaines d'entre elles sont passées de la réaction à une action proprement dite ; et d'autres de l'action spontanée à une activité plus structurée et organisée. Ces Musulmans européens participent donc activement par ces actions à la reformulation des bases d'une union, d'une identité et d'un dynamisme européens, dans un contexte de mondialisation⁴⁷⁹.

⁴⁷⁹ Certains éléments de cette section ont fait l'objet de l'un de nos articles : Salima Bouyarden « Political participation of European Muslims in France and the United-Kingdom » in Jorgen S. Nielsen, *Muslim Political Participation in Europe*, Edinburgh, Edinburgh University Press, p. 102-125, 2013.

Conclusion

Tout d'abord notons qu'il est difficile de prétendre proposer une définition universelle d'un tel concept. Plus nous aspirons à être précis et à apporter une définition du concept d'identité, plus nous nous devons de remettre en cause son apparente essence. L'identité repose donc sur un processus. Parmi la multitude de formes que peut prendre l'identité dans notre esprit, donnons l'image d'une bulle de savon fragile et translucide prenant forme et se révélant à nous à mesure que l'on souffle et qui vient à éclater une fois sa forme définitive visiblement atteinte dans un contexte donné. Notre réflexion menée sur le concept d'identité nous a permis d'envisager l'identité en tant que questionnement polymorphe de soi. En effet, l'identité se révèle à nous essentiellement sous forme d'interrogations se changeant en d'autres. C'est précisément, cette perpétuelle mise en question de l'identité qui est au cœur même de sa propre dynamique. Ainsi, loin de le mettre en suspens, ce questionnement et le vide ou l'espace qu'il comprend vient mettre le concept d'identité en perpétuel mouvement. L'identité est un questionnement créatif nécessaire qui vient dans sa quête de soi diriger l'individu vers son propre devenir. La réalité de l'identité ne réside pas dans une forme d'accomplissement de soi mais dans le processus de questionnement qui lui est intrinsèque.

La nécessaire contextualisation du processus que représente l'identité nous a mené à poser, dans un premier temps, un cadre historique, puis dans un deuxième temps, un cadre socio-économique, à notre réflexion. En ce qui concerne le premier cadre historique, notons qu'Européens convertis à l'islam, intellectuels immigrés, *Ayahs*, *Munshis*, *Lascars*, et travailleurs coloniaux figurent parmi les pionniers des communautés musulmanes d'Europe. La présence de ces Musulmans semble en premier lieu symboliser le rayonnement des grands empires dans le monde. Ils viennent également tour à tour apporter un nouveau souffle culturel et économique à l'Europe. Ces Musulmans arrivent tout d'abord en petit nombre dans les métropoles, mais la seconde guerre mondiale, le manque de main d'œuvre et les

indépendances successives des colonies contribuent à faire croître leur nombre en Europe. En effet, la fin de l'Empire britannique et la création du Commonwealth à la fin des années 1940, l'instabilité économique et politique notamment en Algérie, mais également dans le reste de l'Europe, font venir de nombreux jeunes musulmans en tant que travailleurs temporaires sur le continent. Une fois établi en Europe, le processus de chaîne migratoire s'enclenche, les immigrés encouragent les membres de leur famille et de leur village à venir travailler dans le pays et les assistent dans leurs démarches. Cette solidarité entre immigrés déjà établis et nouveaux immigrants facilite les mouvements transnationaux. La plupart de ces immigrés arrivent avec à l'esprit, un rêve et une conception particulière de l'Europe. Ils aspirent à une période de travail leur permettant d'économiser suffisamment d'argent afin de pouvoir rentrer dans leur pays d'origine, acheter une propriété et y vivre avec leur famille. Mais l'histoire est toute autre. A partir des années 1960 et 1970, la sédentarisation des travailleurs immigrés musulmans et de leurs familles, déclenchée ou accentuée par les mesures restrictives portant sur l'immigration ; et par la suite, l'élargissement continu des nationalités et des cultures par le biais notamment de flux migratoires de demandeurs d'asile, font émerger de nouvelles générations de Musulmans européens, participant à une perpétuelle redéfinition des communautés musulmanes française et britannique. Ces dernières comptent ainsi aujourd'hui parmi les plus importantes communautés musulmanes d'Europe de l'Ouest.

Le deuxième cadre socio-économique posé à notre réflexion nous a permis de revenir à notre cadre théorique portée sur le concept d'identité et de tenter d'en cerner les mécanismes dans un contexte de mondialisation. Ainsi, la remarque d'Olivier Roy qu'en ce qui concerne l'islam européen « tout va justement non vers l'assimilation, mais vers l'intériorisation de l'Occident »⁴⁸⁰ nous mène à nous intéresser au concept d'intériorisation qui est envisagé par Pierre Bourdieu en tant que « processus créateur de

⁴⁸⁰ Olivier Roy, *Vers un Islam européen, op. cit.*, p. 99.

l'habitus » propre aux identités collectives⁴⁸¹. Puis, dans notre réflexion le fait que dans les sciences sociales les terminologies *intériorisation* et *internalisation* se réfèrent à un même concept nous conduit au concept économique d'*internalisation* intrinsèque à la mondialisation, défini par Gérard Kébabdjian. L'examen de ces différentes perspectives envisagées à la lumière de nos enquêtes de terrains nous a permis à notre tour de formuler une théorie de l'intériorisation-internalisation, proposant de comprendre les mécanismes de l'émergence d'une identité musulmane européenne. A l'issue de notre analyse théorique, nous avons donc conclu que le concept d'*intériorisation* ou *internalisation* ne peut-être être appréhendé en termes de simple assimilation de normes et de valeurs. L'internalisation est selon nous un processus multilatéral et inclusif d'appropriation et de reformulation des normes et des valeurs intégrées. Cette internalisation passe par un processus de dissociation au sein des structures qui prévalaient antérieurement. Les éléments qui composent ces structures sont dissociés les uns des autres. Ainsi tout en gardant leur substance, les éléments retrouvent leur autonomie au sein de ces structures et laissent apparaître un espace "intérieur-de-deux" en tant que lieu de reformulation des normes et des valeurs intégrées. L' "intérieur-de-deux" peut être envisagé comme étant cet espace accueillant le « moi », ici Musulman européen, pour paraphraser Pascal, qui ne se trouve « ni dans le corps, ni dans l'âme », en l'occurrence ni dans la culture, ni dans une quelconque morale car « ces qualités [...] sont périssables ». Par « moi Musulman européen » nous entendons une « identité musulmane européenne ». Cette dernière est d'une part une dynamique entreprise par des individus reconnaissant l'islam en tant que cadre éthico-normatif. D'autre part, nous entendons que ces individus sont ancrés et partie prenante de la construction de manières d'être Musulmans européens, d'une culture européenne, de ce fait cosmopolite et ouverte sur le monde qui l'entoure.

Enfin, en parallèle aux enquêtes de terrain menées sur la participation politique et sur la relation à la religion des Européens de confession

⁴⁸¹ André Akoun et Pierre Ansart, *Dictionnaire de sociologie, op. cit.* p. 292

musulmane, une enquête consacrée aux entrepreneurs de confession musulmane en France dans le pays de Montbéliard et au Royaume-Uni à Birmingham a également été réalisée mais n'a pu être exploitée au sein de cette thèse⁴⁸². Les entretiens qui ont été réalisés auprès de ce type de populations feront donc l'objet d'une prochaine étude de notre part. De plus, lors de ce travail de recherche dans lequel il a s'agi d'identifier la nature et les mécanismes des dynamiques à l'œuvre au sein des populations européennes de confession musulmane, nous avons mis en lumière des types de reformulations telle que l'émergence d'un certain type d'artistes européens de confession musulmane, de femmes musulmanes engagées en politique, ou encore d'un féminisme islamique. Il serait selon nous intéressant d'approfondir ces questions que nous avons évoquées à travers des pays tels que la France et la Grande-Bretagne en étendant notre recherche à d'autres pays européens tels que la Belgique, entre autres, qui accueille plusieurs structures liées à ces dynamiques, afin de vérifier la pertinence de notre concept d'*intérieurisation-intériorisation*. A ces questions, il serait également intéressant d'ajouter celle du dialogue inter-religieux que nous n'avons pas abordé en tant que tel au sein de cette thèse. Enfin, à l'issue de cette recherche, nous laissons le soin aux sociologues de vérifier l'hypothèse que nous émettons à savoir que les mécanismes de ce concept d'*intérieurisation-intériorisation*, ici mis en lumière à travers l'étude des européens de confession musulmane, peuvent se vérifier au sein d'autres groupes de population de type inclusif.

⁴⁸² Calendrier des enquêtes de terrain effectuées. Voir Annexe 1 de cette thèse.

Bibliographie

Sources Primaires

Archives

Archives Nationales d'Outre Mer (Aix en provence) :
Préfecture d'Alger- Administration des Indigènes (sous série 2I, 1871-1955)
Travailleurs coloniaux-Etats d'Esprit, statistiques
(FR ANOM 91/2I, 49 1914-1923)

Entretiens

ANONYME, entretien informel avec un Musulman berbère marocain âgé de 67 ans, installé à Montbéliard, janvier 2010.

ANONYME, entretien informel avec un jeune musulman français d'origine marocaine à propos du recrutement de son père dans les usines automobiles françaises vers la fin des années 1960, mars 2009

ANONYME, entretien informel avec un jeune musulman français d'origine Pakistanaise résidant dans la région lyonnaise à propos de la relation entretenue par ses parents et le reste de sa famille installée en Grande-Bretagne, janvier 2009

ANONYME, entretiens informels avec des immigrés musulmans de France âgés entre 50 et 70 ans, janvier 2010.

BOUTELDJA, Houria, entretien téléphonique personnel portant sur la participation politique des français de confession musulmane, août 2011

BOUTELDJA, Houria entretien internet personnel portant sur les femmes musulmanes engagées dans la vie politique, mars 2010

MÉDINE, interview personnel avec l'artiste portant sur la participation politique des français de confession musulmane, Bruxelles, juillet 2011

Sources secondaires

Bibliographie générale

ABBAS Tahir, *Muslim Britain communities under pressure*, Londres - New-York, Zed Books Ltd., 2005.

ADJIR Dalila et BAGHEZZA Abdelaali, *Entrée interdite aux animaux et aux femmes voilées*, Valenciennes, Editions Akhira, 2004.

AKOUN André et ANSART Pierre, *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Seuil, 1999.

AL-HAKIM Al-NISABURI, *Mustadrak `alâ Sahîhayn*, Le Caire, Dar Al-haramayn, Tome IV, 1997.

ALI Zahra (dir.), *Féminismes islamiques*, Paris, La fabrique, 2012.

ALLIEVI Stefano, « Islam in the public space: social networks, media and neo-communities », in Stefano Allievi et Jorgen S. Nielsen (dirs.), *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*, Leiden - Boston, Brill, 2003, p. 1-25.

AL-NESAI, *Sunan al-Nesâi*, Maktaba al-maârif, Riyadh, 2008.

AMIRI Linda, « La répression policière en France vue par les archives », in Mohammed Harbi et Benjamin Stora (dirs.), *La Guerre d'Algérie, la fin de l'amnésie 1954-2004*, Paris, éd. Robert Laffont, 2004, p. 403-416.

ANONYME (Un Musulman Algérien), *En Algérie, Les corruptions de la religion et des mœurs indigènes*, Lausanne, éd. Librairie Nouvelle, 1917.

ANSARI Humayun, *The infidel within, Muslims in Britain since 1800*, Londres, Hurst and Company, 2004.

ANWAR Muhammad, *The myth of return: Pakistanis in Britain*, Londres, Heinmann, 1979.

ARKOUN Mohamed, « Alexis de Tocqueville, une théorie de la guerre de conquête coloniale en Algérie », in Mohammed Arkoun (dir.), *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen-âge à nos jours*, Paris, éd. Albin Michel, 2006, p. 544-545.

AUGUSTIN Bernard, *Histoire des colonies française et de l'expansion de la France dans le monde tome II : l'Algérie*, Paris, Librairie Plon, 1930.

BADRAN Margot, « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ? », in Zahra Ali (dir.), *Féminismes islamiques*, Paris, La fabrique, 2012, p. 39-54.

BEAUD Michel, *La mondialisation: les mots et les choses*, Paris, Editions Karthala, 1999.

BALLARD Roger, « The south Asian presence in Britain and its transnational connections », in Bhikhu Parekh, Gurharpal Singh et Steven Vertovec (dirs.), *Culture and economy in the Indian diaspora*, Londres, Routledge, 2003, p. 197-222.

BARRY Brian, *Culture and equality: An egalitarian critique of multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2000.

BELKHERROUBI Abdelmadjid, *La naissance et la reconnaissance de la république algérienne*, Lausanne, imprimerie Pont Frères, 1971.

BEMAKKI Belkacem, « La "Doctrine of Lapse" de Lord Dalousie et le grand soulèvement en Inde britannique », in Michel Naumann et Fabien Chartier (dirs.), *La guerre d'indépendance de l'Inde : 1857-1858*, Paris, l'Harmattan, 2008, p. 27-35.

BERGER Peter et Lukmann Thomas, *La construction sociale de la réalité*, nouvelle édition, Paris, Armand Collin, 2006.

BERSTEIN Serge, « Une guerre sans nom », in Laurent Gervereau, Jean-Pierre Rioux et Benjamin Stora (dirs.), *La France en Guerre d'Algérie*, Paris, édition Musée d'histoire contemporaine - Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine (BDIC), 1992, p. 34-39.

BEVAN Vaughan, *The development of British immigration law*, Londres, Croom Helm, 1986.

BLANC-CHALEARD Marie-Claude, *Histoire de l'immigration*, Paris, Éd. la Découverte, 2001.

BONNICHON André, *La conversion au Christianisme de l'indigène Musulman Algérien et ses effets juridiques (un cas de conflit colonial)*, Paris, Sirey, 1931.

BOUBEKER Ahmed, « La "petite histoire" d'une génération d'expérience, du mouvement beur aux banlieues de l'islam », in Ahmed Boubeker et Abdellali Hajjat, *Histoire politique des immigrations (post)coloniales : France 1920-2008*, Paris, Editions Amsterdam, 2008, p. 179-192.

- BOUBEKER Ahmed et HAJJAT Abdellali, « Femmes musulmanes et engagées, (entretien avec Saida Kada) », in Ahmed Boubeker et Abdellali Hajjat, *Histoire politique des immigrations (post)coloniales : France 1920-2008*, Paris, Editions Amsterdam, 2008, p. 225-232.
- BOURDIEU Pierre, « Effets de lieu », in Pierre Bourdieu, *La misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993, p.159-167.
- BOURDIEU Pierre, *Choses dites*, Paris, les Editions de Minuit, 1987.
- BRANCHE Raphaëlle, « La torture pendant la guerre d'Algérie », in Mohammed Harbi et Benjamin Stora (dirs.), *La Guerre d'Algérie, la fin de l'amnésie 1954-2004*, Paris, éd. Robert Laffont, 2004 p. 381-401.
- BUKHARI, *al- Jami`u al-Sahih al-Musnad* , Beyrouth-Damas, Dar Ibn kathir, 2002.
- CATANI Maurice, *Journal de Mohamed, un algérien en France parmi huit cent mille autres*, Paris, éditions Stock, 1973.
- CESARI Jocelyne, *L'islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, édition La Découverte, 2004.
- CHEVALLIER Stéphane et CHAUVIRE Christine, *Dictionnaire Bourdieu*, Paris, éd. Ellipses, 2010.
- COLLOT Claude, *Les Institutions de l'Algérie durant la période coloniale (1830-1962)*, Paris, éd. du CNRS, 1987.
- CUSSET François, *French theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2003.
- DASSETO Felice, *La construction de l'islam européen approche socio-anthropologique*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- DUNBAR George, *History of India from earliest times to the present day*, Londres, I. Nicholson & Watson Ltd., 1936.
- EDWARDS Michael, *A History of India from the earliest time to the present day*, Londres, Thames and Hudson, 1961.
- ERIKSON Erik, *Adolescence et crise : la quête de l'identité*, Paris, éd. Flammarion, 1972.
- ESTEVEES Olivier, *De l'invisibilité à l'islamophobie, les musulmans britanniques (1945-2010)*, Paris, Presses de Science Po, 2010.
- FERRO Marc, *Le livre noir du colonialisme XVIe-XXIe siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Hachette, 2006.
- FRÉGOSI Franck *L'islam dans la laïcité*, Paris, éditions Fayard, 2011.
- FRÉGOSI Franck, « Les problèmes d'organisation de la religion musulmane en France », *Esprit*, janvier 1998, p. 109-136.

- FRÉMEAUX Jacques, « Les étapes de la colonisation française en terre d'Islam », in Mohammed Arkoun, *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen-âge à nos jours*, Paris, éd. Albin Michel, 2006, p. 502-521.
- FRÉMEAUX Jacques, « Les ambiguïtés de l'idéologie coloniale », in Mohammed Arkoun, *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen-âge à nos jours*, Paris, éd. Albin Michel, 2006, p. 528-543.
- GARNIER Yves, *Le petit Larousse grand format*, Paris, Larousse, 2005.
- GEOFFROY Eric, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Paris, Le Seuil, 2009.
- GIBRAN Khalil, *Le prophète*, Paris, Editions du Rocher, 1993.
- GRESLE François, *Dictionnaire des sciences humaines sociologie/anthropologie*, Paris, Nathan, nouvelle édition revue et augmentée, 1994.
- HAIJAT Abdellali, « Des comités Palestine au mouvement des travailleurs arabes (1970-1976) », in Ahmed Boubeker et Abdellali Hajjat (dirs.), *Histoire politique des immigrations (post)coloniales : France 1920-2008*, Paris, Editions Amsterdam, 2008, p. 145-156.
- HARBI Mohammed, « La guerre d'Algérie a commencé à Sétif », in Mohammed Arkoun (dir.), *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen-âge à nos jours*, Paris, éd. Albin Michel, 2006, p. 882-885.
- HÉRVIEU-LÉGER Danièle et WILLAIME Jean-Paul, *Sociologies et religion : approches classiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- HÉRVIEU-LÉGER Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Editions du Cerf, 1993.
- HUNTINGTON Samuel, *Le choc des civilisations*, Paris, éditions Odile Jacob, 1997.
- IBN SALAH Mahdy, *Lettre aux musulmans de France*, Editions Islah, 2004.
- KAHINA X, « Avridh d'avridh, el hak del hak, ce qui est juste est juste », in Ahmed Boubeker et Abdellali Hajjat (dirs.), *Histoire politique des immigrations (post)coloniales : France 1920-2008*, Paris, Editions Amsterdam, 2008, p. 301-312.
- KEPEL Gilles, *A l'ouest d'Allah*, Paris, Le Seuil, 1994.
- KEPEL Gilles, *Les banlieues de l'Islam : naissance d'une religion en France*, Paris, Le Seuil, 1991.
- KHELLIL Mohand, *Maghrébins de France de 1960 à nos jours : la naissance d'une communauté*, Toulouse, édition Privat, 2004.

LAWRENCE James, *Raj: the making and unmaking of British India*, Londres, Little, Brown and Company, 1997.

LÉBJAOUI Mohamed, *Bataille d'Alger : Mythe ou réalité ?*, Paris, éd. Gallimard, 1972.

LEECH Kenneth, *The birth of a monster: The growth of racist legislation since the 1950s*, seconde édition, Londres, The Runnymede, 1990.

LE NOBLE CORAN, *LA NOUVELLE TRADUCTION FRANÇAISE DU SENS ET DE SES VERSETS*, Lyon, Edition Tawhid, 2005.

LE PEN Jean-Marie, *Les français d'abord*, Paris, éd. Carrere, 1984.

LESSELIER Claudie, « Mouvement et initiatives des femmes des années 1970 au milieu des années 1980 », in Ahmed Boubeker et Abdellali Hajjat (dirs.), *Histoire politique des immigrations (post)coloniales : France 1920-2008*, Paris, Editions Amsterdam, 2008, p. 157-166.

« Lettre du président de la république française au Président de l'exécutif provisoire de l'Etat algérien », en document annexe in Abderrahmane Farès, *La cruelle vérité, l'Algérie de 1945 à l'indépendance*, Paris, éd. Plon, 1982, p. 226.

LEWIS Philip, *Islamic Britain: religion, politics, and identity among British muslims: Bradford in the 1990s*, Londres, I. B. Tauris, 2002.

LOCKE John, *Identité et différence: l'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par Etienne Balibar, Paris, Le Seuil, 1998.

MAALOUF Amin, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

MADHU Benoit, « Prologue », in Michel Naumann et Fabien Chartier (dirs.), *La guerre d'indépendance de l'Inde : 1857-1858*, Paris, l'Harmattan, 2008, p. 13-25.

MARÉCHAL Brigitte, « Instances de représentation des musulmans et Etats européens », in Felice Dassetto, Brigitte Marechal et Jorgen S. Nielsen (dirs.), *Convergences Musulmanes, Aspects contemporain de l'Islam dans l'Europe élargie*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 53-58.

MARÉCHAL Brigitte, « Mosquées, organisations et leadership », in Felice Dassetto, Brigitte Marechal et Jorgen S. Nielsen (dirs.), *Convergences Musulmanes, Aspects contemporain de l'Islam dans l'Europe élargie*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 29-52.

MARÉCHAL Brigitte, « Scolarité et transmission religieuse », in Felice Dassetto, Brigitte Marechal et Jorgen S. Nielsen (dirs.), *Convergences Musulmanes, Aspects contemporain de l'Islam dans l'Europe élargie*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 97-108.

- MARRANCI Gabriele, *The anthropology of islam*, Londres, Bloomsbury Academic, 2008.
- MARRANCI Gabriele, « Muslim Marriages in Northern Ireland », in Barbara Waldis et Reginald Byron (dirs.), *Migration and marriage: heterogamy and homogamy in a changing world*, Munster - Londres: LIT Verlag, p. 40-59.
- McDONALD Ian A., *Race relations and immigration law*, Londres, Butterworths, 1969.
- McLOUGHLIN Sean et ABBAS Tahir, « United Kingdom », in Jorgen S. Nielsen (dir.), *Yearbook of muslims in Europe*, Leiden, Brill, 2010, p. 545-560.
- MIQUEL Pierre, *Les oubliés de l'histoire*, Paris, Nathan, 1978.
- « Montagu Edwin on the government of India's attitude to reforms, 24 january 1918 » in Cyril Henry Philips, *The Evolution of India and Pakistan 1858 to 1947, Select Documents*, Londres, Oxford University Press, 1962, p. 265-266
- NIELSEN Jorgen S., *Towards a European Islam*, Londres, Macmillan, 1999.
- OUBROU Tareq, PRIVOT Mickael et BAYLOCQ Cedric, *Profession Imam*, Paris, Albin Michel, 2009.
- PARSHOTAM Merha, *A Dictionary of Modern Indian History 1707-1947*, Londres, Oxford University Press, 1987.
- PASCAL Blaise, *Pensées*, Paris, Librairie Générale Française, 1972.
- PITTI Laure, « "Travailleurs de France" voilà votre nom, les mobilisations des ouvriers étrangers dans les usines et les foyers durant les années 1970 », in Ahmed Boubeker et Abdellali Hajjat, *Histoire politique des immigrations (post)coloniales : France 1920-2008*, Paris, Editions Amsterdam, 2008, p. 95-111.
- PITTS Noel Gist, *Marginality and identity: Anglo-Indians as a racially-mixed minority in India*, Leiden, Brill, 1973.
- PONTY Janine, *L'immigration dans les textes : France, 1789-2002*, Paris, éd. Belin, 2003.
- POUMAREDE Géraud, « Négociants, voyageurs ou captifs musulmans », in Mohammed Arkoun (dir.), *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen-âge à nos jours*, Paris, éd. Albin Michel, 2006, p. 394-400.
- QUEMENEUR Tramor, « "La discipline jusque dans l'indiscipline" : La désobéissance de militaires français en faveur de l'Algérie française », in Mohammed Harbi et Benjamin Stora (dirs.), *La Guerre d'Algérie, la fin de l'amnésie 1954-2004*, Paris, éd. Robert Laffont, 2004, p. 171-185.

- RAMADAN Tariq, *Islam la réforme radicale, éthique et libération*, Paris, Presses du Châtelet, 2008.
- RAMADAN Tariq *Les Musulmans d'occident et l'avenir de l'islam*, Paris, Sindbad Actes Sud, 2003.
- RAMADAN Tariq, *Etre Musulman européen, études des sources islamiques à la lumière du contexte européen*, Lyon, Edition Tawhid, 1999.
- RECHAM Belkacem, « Les Musulmans dans l'armée française, 1900-1945 », in Mohammed Arkoun (dir.), *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen-âge à nos jours*, Paris, éd. Albin Michel, 2006, p. 742-761.
- RÉMY Jean, « La ville cosmopolite et la coexistence inter-ethnique », in Albert Bastenier et Felice Dassetto (dirs.), *Immigration et nouveaux pluralismes, une confrontation de sociétés*, Bruxelles, De Boeck Université, 1990, p. 85-106.
- RENARD Michel, « Séjour musulmans et rencontres avec l'islam », in Mohammed Arkoun (dir.), *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen-âge à nos jours*, Paris, éd. Albin Michel, 2006, p. 564-586.
- REY Alain, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2006.
- RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.
- ROY Jules, *La guerre d'Algérie*, Paris, R. Juillard imprimerie 1960.
- ROY Olivier, *L'islam mondialisé*, Paris, Le Seuil, 2002.
- ROY Olivier, *Vers un Islam européen*, Paris, édition Esprit, 1999.
- RUSCIO Alain, *Le credo de l'homme blanc*, Paris, éd. Complexe, 1995.
- SAYAD Abdelmalek, *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Le Seuil, 1999.
- SELLAM Sadek, *La France et ses musulmans un siècle de politique musulmane 1895-2005*, Paris, éditions Fayard, 2006.
- SELLAM Sadek, *Être musulman aujourd'hui*, Paris, Nouvelle Cité, 1989.
- SELLAM Sadek, document en cours d'édition, Préface à la réédition de *Visages de l'Islam* d'Haidar Bammate.
- SOLE Robert, « Bonaparte et l'Islam », in Mohammed Arkoun (dir.), *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen-âge à nos jours*, Paris, éd. Albin Michel, 2006, p. 522-524.
- TEBESSI Larbi et EL MADANI Ahmed Tewfik, « Manifeste de l'association des oulemas (7 janvier 1956) », in Mohammed Harbi (dir.), *Les archives de la révolution algérienne*, Paris, Éditions Jeune Afrique, 1981.

TELHINE Mohammed, *L'islam et les musulmans en France, une histoire de mosquée*, Paris, L'Harmattan, p. 2010.

THE CONCISE OXFORD DICTIONNARY OF CURRENT ENGLISH, Oxford, The Clarendon Press, 1982.

TODD Emmanuel, *Le Destin des immigrés : Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Paris, Seuil, 1994.

TOURAINÉ Alain, KHOSROKHAVAR Farhad, *La recherche de soi, dialogue sur le sujet*, Paris, Librairie Générale Française, 2005.

TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Librairie Droz, 1992.

UNDERWOOD Dhana, « "Souviens-toi de Cawnpore" : la révolte de 1857 dans *La maison à vapeur* de Jules Verne », in Michel Naumann et Fabien Chartier (dirs.), *La guerre d'indépendance de l'Inde : 1857-1858*, Paris, l'Harmattan, 2008, p. 165-174.

ROBINSON Vaughan, *The segregation of Asians within a British city: theory and practice*, Oxford, School of Geography, 1979.

VISRAM Rozina, *Ayahs, Lascars, and Princes: Indians in Britain, 1700-1947*, Londres, Pluto Press, 1986.

VISRAM Rozina, *Asians in Britain 400 years of History*, Londres, Pluto Press, 2002.

WEIL Patrick, « Le statut des musulmans en Algérie coloniale : une nationalité française dénaturée », in Mohammed Arkoun, *Histoire de l'Islam et des musulmans en France du Moyen-âge à nos jours*, Paris, éd. Albin Michel, 2006, p. 548-561.

WEIL Patrick, *La France et ses étrangers : l'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours*, Paris, éd. Gallimard, 2004.

YASSINE Id. Rachid, *L'islam d'occident? Introduction à l'étude des musulmans des sociétés occidentales*, Paris, éditions Halfa, 2012.

WHEELER Talboys J., *Early records of British India, A history of the English settlements in India*, Londres, Curzon Press, 1972.

ZWILLING Anne-Laure, « France », in Jorgen S. Nielsen (dir.), *Yearbook of muslims in Europe*, Leiden, Brill, 2010, p. 183-201.

Publications universitaires

AGÉRON Charles-Robert, « Aux origines de la toussaint 1954 », in Laurent Gervereau, Jean-Pierre Rioux et Benjamin Stora, *La France en Guerre d'Algérie*, Paris, édition Musée d'histoire contemporaine - Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine (BDIC), 1992, p. 20-29.

ALLIEVI Stefano, *Nouveaux protagonistes de l'Islam européen : naissance d'une culture euro-islamique : le rôle des convertis*, coll. *EUI Working papers*, RSC, n° 2000 /18, Florence, European University Institute, 2000.

BECKER Jean-Jacques, « La solution De Gaulle », in Laurent Gervereau, Jean-Pierre Rioux et Benjamin Stora (dirs.), *La France en Guerre d'Algérie*, Paris, édition Musée d'histoire contemporaine - Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine (BDIC), 1992, p. 138-145.

BOUYARDEN Salima, « Political participation of European Muslims in France and the United-Kingdom » in Jorgen S. Nielsen, *Muslim Political Participation in Europe*, Edimburgh, Edinburgh University Press, p. 102-125, 2013.

FRONT DE LIBERATION NATIONALE (FLN), « Proclamation du 1^{er} Novembre 1954 », in Mohammed Harbi, *Les archives de la révolution algérienne*, Paris, Éditions Jeune Afrique, 1981.

GILLIAT-RAY Sophie, *Muslims in Britain an introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

HODSON Henry Vincent, *The great divide: Britain-India-Pakistan*, Karachi - New York, Oxford University Press, 1985.

IQBAL Muhammad, « Muhammad Iqbal Presidential address at the Allahabad session of the All-India Muslim League, 29 December 1930 », in Cyril Henry Philips, *The evolution of India and Pakistan 1858 to 1947, Select documents*, Londres, Oxford University Press, 1962, p. 239-241.

MARÉCHAL Brigitte, *Les Frères Musulmans en Europe, racine et discours*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

MODOOD Tariq, *Multicultural politics, racism, ethnicity, and muslims in Britain*, Minesota, University of Minnesota Press, 2005.

NIELSEN Jorgen S., *Muslims in Western Europe*, troisième édition, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2004.

OUBROU Tariq, « La shari'a de minorité : réflexions pour une intégration légale de l'islam », in Franck Frégosi, *Lectures contemporaines du droit islamique Europe et Monde arabe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, p. 205-230.

SCHILDKNECHT Lucas, « Le *jihād* : une doctrine musulmane en mouvement', le jihād : une injonction inspirant et développant des mouvements sociaux non-violents aux XXème et XXI ème siècles". Mémoire de Master d'islamologie sous la direction d'Eric Geoffroy (non publié), Université de Strasbourg, juin 2013.

STORA Benjamin, « 20 août 1955 : le vrai début de la guerre », in Laurent Gervereau, Jean-Pierre Rioux et Benjamin Stora (dirs.), *La France en Guerre d'Algérie*, Paris, édition Musée d'histoire contemporaine - Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine (BDIC), 1992.

STORA Benjamin, « 1957 : La bataille d'Alger », in Laurent Gervereau, Jean-Pierre Rioux et Benjamin Stora (dirs.), *La France en Guerre d'Algérie*, Paris, édition Musée d'histoire contemporaine - Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine (BDIC), 1992, p. 86-87.

« Texte du manifeste des 121 publié dans *Vérité Liberté*, septembre-octobre 1960 » in Benjamin Stora *La France en Guerre d'Algérie*, Paris, édition Musée d'histoire contemporaine Bibliothèque de Documentation Internationale contemporaine (BDIC), 1992.

"The Indian Independence Act, 18 July 1947", in Cyril Henry Philips, *The Evolution of India and Pakistan 1858 to 1947, Select Documents*, Londres, Oxford University Press, 1962.

"The Montague-Chelmsford Report on Communal Electorates, 1918", in Cyril Henry Philips, *The Evolution of India and Pakistan 1858 to 1947, Select Documents*, London, Oxford University Press, 1962.

VAN DAMME Stéphane, « Comprendre les *Cultural Studies*: une approche d'histoire des savoirs », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 51, n°4bis, 2004, p. 48-58.

WOLPERT Stanley, *Jinnah of Pakistan*, New York, Oxford University Press, 1984.

Revues

AJALA Imène, « The Muslim vote and Muslim lobby in France: myths and realities », *Journal of Islamic law and culture*, vol. 12, n° 2, p. 77-91.

AUTANT-DORIER Claire, « Saisir les identités en mouvement : parenté et histoires de familles turques en migration », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 25, n° 3, 2009, p. 133-151.

BEKKOUCHE Ammara, Un quartier nommé Ville Nouvelle, Du Village Nègre colonial à Médina J'dida des Oranais, *Les Annales de la Recherhes Urbaine*, n°98, 2005, p. 115-121.

BENKIRANE Réda, « De la crise coloniale à la crise identitaire, lettre au président François Hollande », *Libération*, 5 juillet 2012.

CESARI Jocelyne, « L'islam à domicile », *Communications*, vol. 65, 1997, p. 77-89.

DASSETO Felice et NIELSEN S. Jorgen, « Conclusion », in Brigitte Marechal et Stefano Allievi (dirs.), *Muslims in the enlarged Europe, religion and society*, vol. 2, Leiden, Brill, 2003, p. 531-542.

DUBET François et MARTUCCELLI Danilo, « Théories de la socialisation et définitions sociologiques de l'école », *Revue française de sociologie*, vol. 37, n° 4, 1996, p. 511-535.

HUSSAIN Dilwar, « Muslim political participation in Britain and the 'Europeanisation' of *Fiqh* », *Die Welt des Islams*, vol. 44, 2004, p. 376-401.

FRÉGOSI Franck, « France », in Jorgen S. Nielsen (dir.), *Yearbook of muslims in Europe*, vol. 4, Leiden - Boston, Brill, 2012, p. 211-227.

FRÉGOSI Franck, « Formes de mobilisation collective des musulmans en France et en Europe », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16, n° 1, 2009, p. 41-61.

FURBER Holden, « Asia and the West as partners before 'Empire' and after », *Journal of Asian Studies*, vol. 28, n° 4, 1969, p. 711-721.

GALLISSOT René, « Le mixte Franco-Algérien », *Les temps modernes*, vol. 452-453-454, 1984, p. 1707-1725.

GASTAUT Yvan, « La flambée raciste de 1973 en France », *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 9, n° 2, 1993, p. 61-75.

GOKALP Catherine, « Chronique de l'immigration », *Population*, vol. 30, n° 4-5, 1975, p. 889-896.

HARGREAVES Alec G. « De la victoire de la gauche à la percée de l'extrême droite : l'ethnisation du jeu électoral français », *Histoire@Politique* 1/2012 (n° 16), p. 154-165

HÉRVIEU-LÉGER Danièle « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, vol. 60, n° 1, 2010, p. 41-62.

HUTTON William Holden, « The British Empire: India and Ceylon », in A. W. Ward, G. W. Prothero et Stanley Leathes (dirs.), *The Cambridge modern history*, vol. 9, Cambridge, University Press, 1906, p. 709-735.

KÉbabdjian Gérard, « La théorie de la régulation face à la problématique des régimes internationaux », *L'année de la régulation*, n° 2, 1998, p. 101-127.

LAMY Pascal, « La gouvernance, utopie ou chimère ? », *Études*, vol. 402, n° 2, 2005, p. 153-162.

LE GALL Didier, « Sociologie, scopophilie et intimité », *Mana : Revue de sociologie et d'anthropologie*, n° 3, 1997, p. 9-17.

McLOUGHLIN Sean, « United Kingdom », in Jorgen S. Nielsen (dir.), *Yearbook of muslims in Europe*, vol. 4, Leiden - Boston, Brill, 2012, p. 619-641.

MRINALINI Sinha, « Britishness, clubbability, and the colonial Public sphere: the genealogy of an Imperial Institution in Colonial India », *Journal of British studies*, vol. 40, n° 4, 2001, p. 489-521.

PELLISSIER Anne, « Etre greffé : destruction ou réaménagement du lien entre identité personnelle et intégrité corporelle ? », *Mana : Revue de sociologie et d'anthropologie*, n° 3, 1997, p. 197-218.

RAUL Magni-Berton, « Holisme durkheimien et holisme bourdieusien. Étude sur la polysémie d'un mot », *L'Année sociologique*, vol. 58, n° 2, 2008, p. 299-318.

SAYAD Abdelmalek, « Naturels et naturalisés », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 99, septembre 1993, p. 26-35.

SAYAD Abdelmalek, « Du message oral au message sur cassette, la communication avec l'absent », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 59, septembre 1985, p. 61-72.

SUMMERFIELD Carol et BALJIT Gill (dirs.), *Social Trends*, n° 35, Londres, Office for National Statistics (ONS) - Palgrave Mc Millan, 2005

TAVAN Chloé, *Les immigrés en France : une situation qui évolue*, coll. *Insee Première*, n° 1042, septembre 2005.

THE NEW ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, vol. 21, Londres, Encyclopaedia Britannica, 1992.

TRIBALAT Michèle, *Cent ans d'immigration, étrangers d'hier, Français d'aujourd'hui : apport démographique, dynamique familiale et économique de l'immigration étrangère*, coll.

Travaux et document, n° 131, Paris, Presses Universitaires de France - Institut National d'Études Démographiques (INED), 1991.

TRIBALAT Michel, « Chronique de l'immigration », *Population*, vol. 41, 1986, p. 131-152.

Rapports

AMNESTY INTERNATIONAL, « Choix et préjugés, la discrimination à l'égard des musulmans en Europe », Londres, Amnesty international Ltd., 2012.

AMNESTY INTERNATIONAL, « Les réfugiés bosniaques, un besoin permanent de protection dans les pays européens », Les éditions francophone d'Amnesty International (ÉFAI), août 1993.

AKGÖNÜL Samim, « L'Etat turc et les turcs européens: une tentative permanente d'encadrement paternaliste », in Paul Dumont, Jean-François Pérouse, Stéphane de Tapia et Samim Akgönül, *Migrations et mobilités internationales: la plate-forme turque*, Istanbul, Institut français d'études anatoliennes, 2002, p. 78-101.

BOUBEKER Ahmed et PARIS Hervé, « Les lieux communautaires de l'islam rhodanien : entre discrimination et dynamiques collectives », in Franck Frégosi, *Les conditions d'exercice du culte musulman en France : Lieux de prière et d'inhumation*, Paris, Fonds d'Action Sociale pour l'Intégration et la Lutte contre les Discriminations (FASILD), 2006, p. 233 et suivantes.

CONSEIL NATIONAL ECONOMIQUE ET SOCIAL (CNES), Rapport sur les politiques migratoires européennes : quels enjeux ? 26e session Conseil National Économique et Social, Alger, 2005.

FRÉGOSI Franck, « Les conditions d'exercice du culte musulman en France. Analyse comparée à partir d'implantations locales de lieux de culte et de carrés musulmans », in Franck Frégosi, *L'exercice du culte musulman en France, Lieux de prière et d'inhumation*, Paris, Fonds d'action et de soutien pour l'intégration et la lutte contre les discriminations (FASILD), 2006.

GOUVERNEMENT GENERAL DE L'ALGERIE, *Chemin de fer de Paris à Lyon et à la méditerranée Algérie : Alger, Oran, Constantine*, 1918.

INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ETUDES ECONOMIQUES (INSEE), *Territoire-tableau de bord en France-Comté*.

TAPIA (de) Stephane, « Immigrations turques en Europe : typologies des espaces et des réseaux », in Paul Dumont, Jean-François Pérouse, Stephane de Tapia et Samim Akgönül (dirs.), *Migrations et mobilités internationales: la plate-forme turque*, Istanbul, Institut français d'études anatoliennes, 2002, p. 30-77.

WEIBEL Nadine, « Regard sur le mariage turc en Alsace côté femme », in Société, droit et religion en Europe (CNRS/URS) dir., *L'étranger en France, face et au regard du droit : les populations originaires de Turquie, la religion et le droit de la famille: approche socio-juridique*, rapport pour le ministère de la Justice, GIP Droit et Justice, Strasbourg, janvier 1999, p. 46-70

Webographie

AGENCE DES NATIONS UNIS POUR LES REFUGIES (UNHCR), « Actualisation de la situation en Europe », 11^{ème} réunion, document EC/46/SC/CRP.24, 18 mars 1996 : <http://www.unhcr.fr/cgi-bin/taxis/vtx/excom/opendoc.htm?tbl=EXCOM&page=home&id=3ae68cfb8> (consulté Mars 2009)

ALBERTINELLI Anthony, « Asylum applicants and first instance decisions on asylum applications in 2010 », Population and Social Conditions, Data in Focus 5/2011: http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_OFFPUB/KS-QA-11-005/EN/KS-QA-11-005-EN.PDF (consulté mars 2013)

ANDRIEUR Gérald, « Mélenchon : la candidate voilée relève du racolage », *Marianne*, 4 Février 2010: http://www.marianne.net/Melenchon-la-candidate-voilee-du-NPA-releve-du-racolage_a184635.html (consulté le 4 juin 2011)

ANSARI Humayun, « The muslim presence in Britain: making a positive contribution », intervention à East London Mosque & London Muslim Centre, le 9 April 2003 : http://www.islamawareness.net/Europe/UK/Muslim_Presence_Britain.pdf (consulté le 3 juin 2012)

« Arnaud Montebourg : Mon grand-père était un arabe, pas un pied-noir, un arabe », 6 octobre 2011 : <http://oumma.com/Arnaud-Montebourg-Mon-grand-père> (consulté le 10 octobre 2012)

ASSOCIATION MUSLIM PRIDE, « Charte pour une « Muslim Pride », <http://muslimpridedotorg.wordpress.com/> (consulté le 5 juin 2013)

BÂ Hawwa, « Des femmes pour le dialogue et la paix », 6 Mars 2008 : http://www.saphirnews.com/Des-femmes-pour-le-dialogue-et-la-paix_a8521.html (consulté le 5 avril 2013)

BAMBA Amara, « Docteur Philippe Grenier, premier député musulman de France » : 6 décembre 2005, http://www.saphirnews.com/Docteur-Philippe-Grenier_a1740.html (consulté le 6 mai 2010)

BEAUBÉROT Jean, « Laïcité ouverte ? », 15 janvier 2005 : http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com/archive/2005/01/15/laicite_ouverte.html (consulté le 10 juillet 2012)

BEKMEZIAN Hélène, « Primaires socialistes: ce que les candidats proposent pour les banlieues et les zones urbaines », *Le monde*, 26 septembre 2011 : http://www.lemonde.fr/politique/article/2011/09/26/primaire-socialiste-ce-que-les-candidats-proposent-pour-les-banlieues-et-les-zones-sensibles_1575788_823448.html (consulté le 28 septembre 2012)

BIRMINGHAM CITY COUNCIL, “Population in Birmingham”: <http://www.birmingham.gov.uk/cs/Satellite?c=Page&childpagename=Planning-and-Regeneration%2FPageLayout&cid=1223096353755&pagename=BCC%2FCommon%2FWrapper%2FWrapper> (consulté le 10 mai 2013)

BOUBEKEUR Amel, « Des autorités religieuses d’Etat? Le cas du Conseil Français du Culte Musulman », Draft pour le colloque international « Migrations, religions et sécularisation. L’impact des migrations sur les modèles nationaux (Europe et Amérique du Nord) » 17 et 18 juin 2005 : <http://histoire-sociale.univ-paris1.fr/Collo/Migrations/Boubekour%20CFCM.pdf> (consulté le 12 mai 2011)

BOURCIER Marie-Hélène, « Cultural Studies et politique de la discipline : talk dirty to me ! », 28 janvier 2004 : <http://multitudes.samizdat.net/Cultural-studies-et-politiques-de.html> (consulté le 19 juin 2013)

BOUTELDJA Naima, « Opération vote musulman », les réalités du « vote musulman » au Royaume-Uni », mai 2005 : <http://oumma.com/Operation-Vote-Musulman> (consulté le 6 juin 2013)

BUNTING Madeleine, « Respect candidate spearheads quiet revolution to get Muslim women involved in politics », 23 avril 2010: <http://www.guardian.co.uk/politics/2010/apr/23/respect-candidate-muslim-women-politics> (consulté le 4 septembre 2011)

« Claude Guéant persiste et réaffirme que « toutes les cultures ne se valent pas » », *Le Monde*, 5 février 2012 : http://www.lemonde.fr/election-presidentielle-2012/article/2012/02/05/claude-gueant-declenche-une-nouvelle-polemique_1639076_1471069.html (consulté le 4 mars 2013)

« Selon Claude Guéant : toutes les civilisations ne se valent pas », Ligue des Droits de l'Homme (LDH), 6 février 2012: <http://www.ldh-toulon.net/spip.php?article4849> (consulté le 4 mars 2013)

« CHRONOLOGIE: histoire de l'immigration en dates », *in la politique d'immigration*, avril 2012: <http://www.vie-publique.fr/politiques-publiques/politique-immigration/chronologie-immigration/> (consulté le 4 mai 2012)

CIFTCI Ilker, <http://ilkeriftci.fr/> (consulté le 10 mai 2012)

« CITOYENNETE ET DROIT DE VOTE DES ETRANGERS », dossier la politique d'immigration, avril 2012: <http://www.vie-publique.fr/politiques-publiques/politique-immigration/droit-vote/> (consulté le 10 mai 2013)

CLARE Dyer, « UK 'cynical abuse' of human rights », *The Guardian*, 22 Novembre 2002: <http://www.guardian.co.uk/ukresponse/story/0,,844971,00.html> (consulté le 5 mars 2013)

COLLYER Michael, « Navigation guide Refugee populations in the UK: Algerians », Information Centre about Asylum and Refugees (ICAR), avril 2003, <http://www.icar.org.uk/navgdalgerians.pdf> (consulté le 8 mars 2010)

CONSEIL DE L'EUROPE, « Convention de sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés fondamentales telle qu'amendée par le Protocole n° 11 » : <http://conventions.coe.int/Treaty/fr/Treaties/html/005.htm> (consulté le 10 mai 2013)

« Conseil d'Etat, 2 novembre 1992, M. Kherouaa », *Revue de l'Actualité Juridique Française*. <http://www.rajf.org/spip.php?article136>
<http://cemoti.revues.org/1688> (consulté le 5 mai 2013)

DASSA Marie-Hélène, « René Guénon : Abdelwahid Yahia », 22 janvier 2010 : <http://oumma.com/Rene-Guenon-Abd-el-wahid-yahia> (consulté le 6 mai 2012)

D'HAUTEVILLE Laure, « *Cinquante ans de législation sur les étrangers, Algériens : Feu la liberté de circulation* », *Plein Droit*, n° 29-30, novembre 1995 : <http://www.gisti.org/doc/plein-droit/29-30/algeriens.html#Heading1> (consulté le 3 novembre 2010)

DIDEROT Denis et D'ALEMBERT Jean Le Rond, *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* : <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/getobject?a.61:207./var/artfla/encyclopedie/textdata/image/> (consulté le 20 février 2013).

DONNET Claire, « Hijab And The City et la construction d'une féminité pieuse » : 25 octobre 2012, <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/74/74/20/PDF/Donnet.FIRA.2012.pdf> (consulté le 10 janvier 2013)

FORUM AGAINST ISLAMOPHOBIA AND RACISM (FAIR), *Muslims in the UK: Policies for engaged citizens*, Budapest, New-York, The EU Monitoring and Advocacy Program / The Open Society Institute, 2005 : <http://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/muslims-uk-policies-2005-20120119.pdf> (consulté le 5 mai 2013)

FORUM OF EUROPEAN MUSLIM YOUTH AND STUDENT ORGANISATION (FEMYSO), « FEMYSO fête la Conférence Européenne de la Jeunesse Musulmane et ses 15 ans », 6 juillet 2011 : <https://www.facebook.com/#!/groupes/femyso/doc/10150254642823785/> (consulté le 10 août 2012)

FOURNIER Lydie, « Le « féminisme musulman » en Europe de l'Ouest : le cas du réseau féminin de Présence musulmane », *Amnis*, 8, 2008, 1er septembre 2008 : <http://amnis.revues.org/593> (consulté le 18 juin 2013)

FRÉGOSI Franck, « Les nouveaux contours du champ intellectuel musulman en France », in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Dossier « Intellectuels de l'islam contemporain. Nouvelles générations, nouveaux débats », 2008-1, n°123, p. 93-115 : <http://remmm.revues.org/5553> (consulté le 10 mai 2013)

FRÉGOSI Franck, « L'islam en France : un islam minoritaire dans un espace sécularisé et laïque », in Jean-Marie Husser, *Religions et modernité, Actes de l'Université d'Automne de Guebwiller (27-30 octobre 2013)*, Versailles, direction de l'enseignement scolaire, 2004 : <http://eduscol.education.fr/pid25222-cid46659/1-islam-en-france%C2%A0-un-islam-minoritaire-dans-un-espace-secularise-et-laique.html> (consulté le 7 mai 2013).

GEOFFROY Eric, « Le Soufisme et la France », 30 août 2012 : <http://oumma.com/13915/soufisme-france-12> (consulté le 10 juin 2012)

GIBBONS Brett, « Respect Leader Salma Yaqoob to stand down as Birmingham councillor », Birmingham Post, 7 juillet 2011: <http://www.birminghampost.net/news/politics-news/2011/07/07/salma-yaqoob-to-stand-down-as-birmingham-councillor-65233-29007875/2/#ixzz1irJBSQmf> (consulté le 13 juillet 2011)

HUNTINGTON Samuel, « The Clash of Civilisations » : <http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations> (consulté le 5 juin 2012)

IFOP « Le vote des musulmans à l'élection présidentielle », IFOP Focus n° 88, juillet 2013: http://www.ifop.com/media/pressdocument/482-1-document_file.pdf (consulté le 5 mars 2013)

« Ilham Moosaïd : Besançon s'explique », 3 Février 2010 : <http://www.europe1.fr/Politique/Ilham-Moussaïd-Besançon-s-explique-132365/> (consulté le 4 juin 2011)

INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ETUDES ECONOMIQUES (INSEE), Territoire-tableau de bord en France-Comté, « Pays de Montbéliard Agglomération » : http://www.insee.fr/fr/themes/document.asp?reg_id=16&ref_id=16742&page=multithemes/tabbord_fc/comagglo_montbeliard/tabbord_fc_comagglo_montbeliard_population.htm (consulté le 10 mai 2013)

«Islam et République : des spécialistes réagissent au rapport Kepel », 16 octobre 2011, <http://religion.blog.lemonde.fr/2011/10/16/islam-et-republique-des-specialistes-reagissent-au-rapport-kepel-3/> (consulté le 20 octobre 2012)

JOLLY Jean, « Philippe Grenier », extrait du *Dictionnaire des parlementaires français de 1889 à 1940*: http://www.assemblee-nationale.fr/sycomore/fiche.asp?num_dept=3573 (consulté le 6 mai 2010)

KARIMI Hanane, « Le féminisme islamique : une nécessité pour le changement », 13 Mai 2013 : <http://www.elkalam.com/Le-feminisme-islamique-une-necessite-pour-le-changement-a149.html> (consulté le 15 mai 2013)

KEPEL Gilles, *Banlieue de la République, résumé intégral*, Institut Montaigne, octobre 2011 : http://www.banlieue-de-la-republique.fr/sites/default/files/resume_integral_banlieue_republique.pdf (consulté le 20 octobre 2012)

LAZORTHE Guy, « 'Connais-toi toi-même' : Actualité de l'injonction de Socrate », in Bernard Espagnat (dir.), *Implications Philosophiques de la science contemporaine*, Tome 3, Académie des Sciences Morales et Politiques (ASMP), 1 octobre 2003 : <http://www.asmp.fr/travaux/gpw/philosc/rapport3/12lazorthes.pdf> (consulté le 15 juin 2013).

MARÉCHAL Brigitte, « Les Frères musulmans européens, ou la construction des processus locaux et globaux », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. 37, n° 2, 2006, p. 19-34 : <http://rsa.revues.org/560> (consulté le 30 mai 2013).

MINISTERE DE L'IMMIGRATION, DE L'INTEGRATION, DE L'IDENTITE NATIONALE ET DU DEVELOPPEMENT SOLIDAIRE, « L'asile - Honorer notre tradition d'accueil des réfugiés » : [http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/L_essentiel_sur_l_asile - Honorer notre tradition d'accueil des refugies 3 .pdf](http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/L_essentiel_sur_l_asile_-_Honorer_notre_tradition_d_accueil_des_refugies_3.pdf) (consulté le 10 mai 2012)

MUCCHIELLI Alex, *L'identité*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.
MUELLER Jan-Werner, « Défendons le pluralisme ! », *Le Monde*, 9 février 2012 : http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/02/09/defendons-le-pluralisme_1640476_3232.html (consulté le 5 mars 2013)

MUSLIM COUNCIL OF BRITAIN (MCB) « Muslim vote 2010, ensuring Muslims vote in the general election » : http://www.muslimvote.org.uk/index.php?option=com_content&view=article&id=97&Itemid=159 (consulté le 5 mars 2013)

MUSLIM COUNCIL OF BRITAIN (MCB), « Sheikh Abdullah Quilliam », 10 Juillet 2003: http://www.mcb.org.uk/features/features.php?ann_id=139 (consulté le 15 mars 2009)

MUSLIM COUNCIL OF BRITAIN (MCB), « The Muslim Council of Britain – its history, structure and workings » : http://www.mcb.org.uk/downloads/MCB_acheivments.pdf (consulté le 8 juin 2012)

NATIONAL RECORDS OF SCOTLAND (NRS), *Census 2011*, Table 7: Religion, Scotland, 2001 and 2011
<http://www.scotlandscensus.gov.uk/documents/censusresults/release2a/el2asbtable7.pdf>
(consulté le 20 décembre 2013)

NORTHERN IRELAND STATISTICS AND RESEARCH AGENCY (NISRA),
Census 2011, « Religion - Full Detail_QS218NI »
<http://www.ninis2.nisra.gov.uk> (consulté le 20 décembre 2013)

NATIONAL STATISTICS « Housing: Sikhs most likely to own their own homes »:
<http://www.statistics.gov.uk/CCI/nugget.asp?ID=962&Pos=3&ColRank=1&Rank=326>, (consulté le 4 mai 2005)

NATIONAL STATISTICS, « Households : Muslims have highest households »:
<http://www.statistics.gov.uk/CCI/nugget.asp?ID=961&Pos=2&ColRank=2&Rank=896> (consulté le 3 mars 2005)

NATIONAL STATISTICS, « 11 September 2001: the response », Research Paper 01/72, 3 octobre 2001:
<http://www.parliament.uk/commons/lib/research/rp2001/rp01-072.pdf>
(consulté le 10 mai 2005)

NATIONAL STATISTICS, « Inter-ethnic Marriage » :
www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=1090 (consulté le 7 mars 2005)

NICHOLLS Colin, « The UK Anti-Terrorism Crime & Security Act 2001: Too Much...Too Soon », The Coalition for the Human Rights of Immigrants (CHRI) News, Février 2002:
http://www.humanrightsinitiative.org/publications/nl/articles/uk/uk_anti_terrorism_crime_security_act_2001.pdf (consulté le 6 mars 2013)

OFFICE FOR NATIONAL STATISTICS (ONS), « Religion in England and Wales 2011 », http://www.ons.gov.uk/ons/dcp171776_290510.pdf (consulté le 20 décembre 2013)

PARTI DES INDIGÈNES DE LA RÉPUBLIQUE (P.I.R.), « Le congrès constitutif du 'Parti des Indigènes de la République' (P.I.R.) a eu lieu », 10 mars 2010 :
http://www.indigenes-republique.fr/article.php3?id_article=892 (consulté le 15 avril 2011)

« Proclamation by the Queen to the Princes, Chiefs, and the People of India, 1 November 1858 »:
<http://sdstate.edu/projectsouthasia/loader.cfm?csModule=security/getfile&PageID=861653> (consulté le 12 mai 2012)

RAUX Elodie, « Le jeu du 'chat' et de la souris dans un cybercafé Parisien », *Socio-anthropologie*, vol. 11, 2002 : <http://socio-anthropologie.revues.org/137> (consulté le 05 août 2013).

« Régionales : la candidate voilée Ilham Moosaïd fait débat », 4 février 2010:
http://www.ouest-france.fr/actu/actuDet_-Regionales-la-candidate-voilee-Ilham-Moussaïd-fait-debat_39382-1252229_actu.Htm (consulté le 4 juin 2011)

ROBINSON-DUNN Diane, « Lascar Sailors and English Converts: The Imperial Port and Islam in late 19th-Century England », intervention au colloque *Seascapes, Littoral Cultures, and Trans-Oceanic Exchanges*, Library of Congress, Washington D.C., 12-15 février, 2003: <http://www.historycooperative.org/proceedings/seascapes/dunn.html> (consulté le 14 Juin 2012)

ROY Olivier, « Islam en Europe, choc des cultures ou convergence des religiosités? », 3 mai 2007, Traduit de l'anglais par Caroline Segal, première édition in Krzysztof Michalski (ed.), *Conditions of European Solidarity, vol. II: Religion in the New Europe*, Central European University Press 2006 : <http://www.eurozine.com/articles/2007-05-03-roy-fr.html> (consulté le 7 mai 2012)

ROY Olivier, « les islamistes en Europe », in Dominique Borne, Bruno Levallois, Jean-Louis Nembrini et Jean-Pierre Rioux (dirs.), *Europe et Islam, Islams d'Europe : Actes de l'université d'été, Paris, 28-30 août 2002*, Versailles, Direction de l'Enseignement scolaire – CRDP, 2003 : <http://eduscol.education.fr/cid46381/les-islamistes-en-europe.html> (consulté le 4 mars 2013)

« Rt Hon Baroness Warsi » : http://www.conservativewomen.org.uk/peo_details.asp?peo_id=526 (consulté le 10 juin 2012)

RT HON BARONESS Warsi, « Sayeeda Warsi : The importance of faith to life in Britain », 15 Septembre 2010: http://www.conservatives.com/News/Speeches/2010/09/Sayeeda_Warsi_The_importance_of_faith_to_life_in_Britain.aspx (consulté le 26 mars 2013)

SEELow Soren, « La politique d'"asile choisi" d'Hortefeux envers les réfugiés irakiens », *le Monde*, 19 décembre 2008 : http://www.lemonde.fr/societe/article/2008/12/19/la-politique-d-asile-choisi-d-hortefeux-envers-les-refugies-irakiens_1132834_3224.html (consulté le 10 novembre 2011)

SIMONNET Dominique, « Inventons une culture islamique européenne : entretien avec Tariq Ramadan », *L'Express*, 6 avril 2000 : <http://www.tariqramadan.com/Inventons-une-culture-islamique,004.html> (consulté le 15 mars 2012).

SPEAKERS' CORNER TRUST, « A brief history of London's speakers' corner » : <http://www.speakerscornertrust.org/library/about-free-speech/a-brief-history-of-londons-speakers-corner/> (consulté le 20 juin 2013)

STEINBERG Michael, « So, are civilisations at war? », *The Guardian*, 21 octobre 2001: <http://observer.guardian.co.uk/islam/story/0,1442,577982,00.html> (consulté le 15 janvier 2013).

SUMMERFIELD Carol et BABB Penny (dirs.), *Social Trends*, n° 33, Londres, Office for National Statistics, 2003 : http://www.statistics.gov.uk/downloads/theme_social/Social_Trends33/Social_Trends_33.pdf (consulté le 8 mars 2005).

« Tareq Oubrou promu chevalier de la Légion d'honneur », 2 Janvier 2013, http://www.saphirnews.com/Tareq-Oubrou-promu-chevalier-de-la-Legion-d-honneur_a15974.html (consulté le 20 juin 2013)

« Tareq Oubrou nommé chevalier de la légion d'honneur », le 3 janvier 2013 : <http://oumma.com/15316/tareq-oubrou-nomme-chevalier-de-legion-dhonneur> (consulté le 20 juin 2013)

« THE CANTLE REPORT- COMMUNITY COHESION : A Report of the Independent Review Team », Home Office, 2001: <http://resources.cohesioninstitute.org.uk/Publications/Documents/Document/DownloadDocumentsFile.aspx?recordId=96&file=PDFversion> (Consulté le 10 mai 2013)

TRIBALAT Michel, « Les immigrés et leurs enfants », *Population et société*, n°300, avril 1995 : http://www.ined.fr/fichier/t_publication/548/publi_pdf1_pop_et_soc_francais_300.pdf (consulté le 5 juin 2012)

UDDIN Pola, « We need all kinds of women in Politics », *The Guardian*, 31 mars 2009: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2009/mar/31/local-government-women-representation> (consulté le 5 mai 2010).

UNESCO, Déclaration Universelle des Droits de l'Homme : http://www.unesco.org/education/nfsunesco/doc/droits_homme.htm (consulté le 10 mai 2012)

VARINOIS Dominique, « Géographie des islams en Europe », in Dominique Borne, Bruno Levallois, Jean-Louis Nembrini et Jean-Pierre Rioux (dirs.), *Europe et Islam, Islams d'Europe : Actes de l'université d'été, Paris, 28-30 août 2002*, Versailles, Direction de l'Enseignement scolaire – CRDP, 2003 : <http://eduscol.education.fr/cid46380/geographie-des-islams-en-europe.html> (consulté le 10 mai 2013).

WEIBEL Nadine, « La modernité de Dieu : Regard sur des musulmanes d'Europe libres et voilées », *Socio-anthropologie*, vol. 17-18, 2006 : <http://socio-anthropologie.revues.org/index453.html> (consulté le 18 juin 2013).

YAQOOB Salma, « Doing it for ourselves », *Newstatesman*, 15 février 2010: <http://www.newstatesman.com/religion/2010/02/muslim-women-woman-british> (consulté le 3 mars 2011)

ZETTER Roger, « An assessment of the impact of asylum policies in Europe 1990-2000 », Home Office Research Study 259, Juin 2003: <http://www.homeoffice.gov.uk/rds/pdfs2/hors259.pdf> (consulté le 8 mars 2009)

Colloques

BADER Veit, Panel I : « Religious Pluralism in the European Sphere », Colloque international, RELIGARE POLICY MEETING « Negotiating Religious Pluralism in Europe: Between the EU and the ECHR » organisé par le Centre for European Policy Studies (CEPS)/Centre National de la Recherche Scientifique/PRISME-Société Droit et Religion en Europe (SDRE)/University of Leuven (Katholieke Universiteit Leuven - Faculties of Law and Canon Law), 28 Juin 2012, Parlement Européen, Strasbourg.

Discours du Premier Ministre britannique Herbert Henry Asquith tenu devant la Chambre des Communes, le 6 Aout 1914, in Taylor Garnett, *Great Britain and the European Crisis Correspondence and Statement in Parliament, together with an introductory narrative of events*, Londres, éd. Evans and Co Ltd., 1914.

FRÉGOSI Franck, Table ronde : « L'affiliation religieuse au regard du droit confessionnel » colloque international « L'affiliation religieuse en Europe, Problèmes actuels », organisé par le laboratoire PRISME-SDRE (UMR 7012) Société, Droit et Religion en Europe (CNRS / Université de Strasbourg), 7 septembre 2012, Palais Universitaire de Strasbourg.

GEOFFROY Eric, « L'islam d'Europe, ou la difficile dialectique entre le local et l'universel », in *Islam en Europe quel modèle ?*, Rabat, Marsam, 2011, p. 192. Actes du colloque international porté sur le même thème organisé le 20 et 21 juin 2009, par le Conseil de la Communauté Marocaine à l'Etranger (CCME), à Casablanca.

LATOURE Vincent, « Europeanization, globalization, transnationalization. Reflections based on the British and French models towards diversity governance », intervention à la conférence internationale : *Européanisation et mondialisation / Europeanization and globalization*, UMR EEE 5222 CNRS, 2-3 décembre 2010, Maison des Sciences de l'homme d'Aquitaine, document en cours d'édition.

ROY Olivier, Panel I : « Religious Pluralism in the European Sphere », Colloque international, RELIGARE POLICY MEETING « Negotiating Religious Pluralism in Europe: Between the EU and the ECHR » organisé par le Centre for European Policy Studies (CEPS)/Centre National de la Recherche

Scientifique/PRISME-Société Droit et Religion en Europe (SDRE)/University of Leuven (Katholieke Universiteit Leuven - Faculties of Law and Canon Law), 28 Juin 2012, Parlement Européen, Strasbourg.

WILLAIME Jean-Paul, Panel 1 : Sociologie de l'affiliation , colloque international « L'affiliation religieuse en Europe, Problèmes actuels », organisé par le laboratoire PRISME-SDRE (UMR 7012) Société, Droit et Religion en Europe (CNRS / Université de Strasbourg), 7 septembre 2012, Palais Universitaire de Strasbourg.

Annexes

Annexe 1

Calendrier des enquêtes de terrain effectuées

	2011												2012						
				Avr.	mai	juin	Jul.	Aout	Sept.	Oct.	Nov.	Dec.	Janv.	Fevr.	mars	Avr.			
France	Participation politique																		
							Participation économique						Participation religieuse						
UK							Participation politique						Participation religieuse						
							Participation économique												

Annexe 2

Résumé d'enquête (quantitative)

Page 1. The Muslim vote in Europe

1. Votez-vous?

	% of Respondents	Number of Respondents
Oui	83.00%	83
Non	17.00%	17
Number of respondents		100
Number of respondents who skipped this question		0

2. Pourquoi votez-vous ou ne votez-vous pas ?

	% of Respondents	Number of Respondents
Pas intéressé(e)	2.73%	3
Pas assez sensibilisé(e) sur la question	5.45%	6
Intéressé(e)	20.91%	23
En tant que citoyen, c'est un devoir	56.36%	62
Other (Specify)	14.55%	16
Number of respondents		100
Number of respondents who skipped this question		0

3. Que signifie pour vous voter ?

	% of Respondents	Number of Respondents
Rien	7.34%	8
Participer à la vie sociale	69.72%	76
Other (Specify)	22.94%	25
Number of respondents		100
Number of respondents who skipped this question		0

4. Par rapport à vos parents, pensez-vous que vous ayez un rôle particulier à jouer ?

	% of Respondents	Number of Respondents
Oui	73.58%	78
Non	18.87%	20
Other (Specify)	7.55%	8
Number of respondents		100
Number of respondents who skipped this question		0

5. Qu'est-ce qui vous a sensibilisé au vote ?

	% of Respondents	Number of Respondents
Événements sociaux particuliers	45.93%	62
Associations	8.89%	12

Personnalités médiatiques (chanteurs, acteurs, humoristes..)	5.93%	8
Entourage	22.22%	30
Personnalités religieuses locales	5.19%	7
Other (Specify)	11.85%	16
Number of respondents		100
Number of respondents who skipped this question		0

6. Vous sentez-vous représenté sur la scène politique?

	% of Respondents	Number of Respondents
Oui	2.91%	3
Non	93.20%	96
Other (Specify)	3.88%	4
Number of respondents		100
Number of respondents who skipped this question		0

7. Pensez-vous qu'il existe un « vote musulman » spécifique en France ?

	% of Respondents	Number of Respondents
Oui	15.69%	16
Non	80.39%	82
Other (Specify)	3.92%	4
Number of respondents		100
Number of respondents who skipped this question		0

8. Votre implication politique a-t-elle été influencée par les autres pays européens ?

	% of Respondents	Number of Respondents
Oui	5.83%	6
Non	88.35%	91
Si oui, le(s)quel(s)?	1.94%	2
Other (Specify)	3.88%	4
Number of respondents		97
Number of respondents who skipped this question		3

9. En tant que citoyen français musulman, pourquoi est-il important pour vous de gagner un poids électoral au sein de la société?

Number of Respondents	100
Number of respondents who skipped this question	0

10. Merci de bien vouloir préciser votre sexe, âge, occupation, origine(s) ethnique(s)

Number of Respondents	98
------------------------------	----

Page 1. The Muslim vote in Europe

1. Do you vote?

	% of Respondents	Number of Respondents
Yes	76.47%	78
No	23.53%	24

Number of respondents 100
Number of respondents who skipped this question 0

2. Why do you or don't you vote?

	% of Respondents	Number of Respondents
Not interested	4.24%	5
Not enough informed on the issue	5.08%	6
Interested	26.27%	31
As citizen it is a duty to vote	45.76%	54
Other (Specify)	18.64%	22

Number of respondents 100
Number of respondents who skipped this question 0

3. What does voting mean to you?

	% of Respondents	Number of Respondents
Nothing	13.21%	14
Participate to the social life	54.72%	58
Other (Specify)	32.08%	34

Number of respondents 100
Number of respondents who skipped this question 0

4. Compared to your parents, do you think you have a special role to play in the issue?

	% of Respondents	Number of Respondents
Yes	49.51%	51
No	42.72%	44
Other (Specify)	7.77%	8

Number of respondents 100
Number of respondents who skipped this question 0

5. What made you aware of the importance of voting?

	% of Respondents	Number of Respondents
Particular social events	18.31%	26

Social networks	14.08%	20
Media personalities (singer, actor, comedian...)	4.93%	7
Local religious figures	16.20%	23
Family and Friends	27.46%	39
Other (Specify)	19.01%	27
Number of respondents		100
Number of respondents who skipped this question		0

6. Do you feel represented on the political stage?

	% of Respondents	Number of Respondents
Yes	14.85%	15
No	80.20%	81
Other (Specify)	4.95%	5
Number of respondents		100
Number of respondents who skipped this question		0

7. Is there a specific "Muslim vote" in the UK?

	% of Respondents	Number of Respondents
Yes	13.46%	14
No	69.23%	72
Other (Specify)	17.31%	18
Number of respondents		100
Number of respondents who skipped this question		0

8. Has your political involvement been influenced by other European countries?

	% of Respondents	Number of Respondents
Yes	9.62%	10
No	75.00%	78
If yes, which one(s)?	3.85%	4
Other (Specify)	11.54%	12
Number of respondents		98
Number of respondents who skipped this question		2

9. As British Muslim citizen, why is it important for you to gain an electoral weight into the society?

Number of Respondents	100
Number of respondents who skipped this question	0

10. Thank you for precising if you are a male or a female, your age, position, ethnic origin(s)

Annexe 3

Guide d'entretien vote et participation politique des français de confession musulmane

Thèmes	Questions	Mots clés-hypothèses
Définition de l'acte de voter	Quand je dis politique, ca te fait penser à quoi ? C'est quoi pour toi la politique ? C'est quoi pour toi participer à la vie politique ? C'est quoi pour toi voter ?	Devoir citoyen.
Sensibilisation, Origine de leur implication politique	D'où te vient ton intérêt pour la politique ? Qu'est-ce qui t'as conduit à t'intéresser à la politique ? Comment t'informes-tu sur la politique ?	Famille/ami/événements sociaux
Les pays étrangers	Est-ce que ton implication politique a été influencée par des pays étrangers ou ce qui se passe dans le monde?	Europe/ Monde
Le comment/ Les actions menées/ Question de la Solidarité.	De quelle manière participes-tu à la vie politique ? Est-ce que tu t'investis également dans d'autres actions, bénévolat par exemple ou mouvements associatifs ?	Solidarité.
Les fins et orientation de leur vote et de leur implication politique/ Impacte recherché	Quel intérêt il y a-t-il à participer à la vie politique ? Quel serait l'intérêt d'acquérir un poids politique ?	Devoir de mémoire/ Reconnaissance/ Restructurer-Réajuster la société.
Groupement spécifique?	Et quand je dis « vote musulman » en France, est-ce que ça te parle ? Est-ce que tu penses qu'il existe un « vote musulman » spécifique en France ?	

Annexe 4

Profil des personnes interviewées

Enquête sur le thème de la politique

	Grande-Bretagne	France
Femme	Melanie, convertie à l'islam, étudiante en études islamiques, 27 ans	Gulhan, d'origine turque, fonctionnaire, 28 ans
	Nadeerah, d'origine pakistanaise, employée, 20 ans	Fadila, d'origine algérienne, sans-emploi, 35 ans (interrogée de nouveau l'année suivante pour notre enquête portant sur la relation à la religion)
	Samina, d'origine pakistanaise, enseignante, 25 ans	Fatoumatah, d'origine sénégal-mauritanienne, employé dans un aéroport, 22 ans
	Yasmin, d'origine égypto-irlandaise, étudiante en droit, 21 ans	Tina, convertie à l'islam, vendeuse (en congé parental), 28 ans
	Sakina, d'origine yéménite, étudiante en droit, 19 ans	Fouzia, d'origine marocaine, étudiante en droit, 25 ans
Homme	Rizwan, d'origine pakistanaise, étudiant en MBA33 ans,	Youssef, d'origine algérienne, enseignant de mathématique, 38 ans
	Ibrahim, d'origine cashmiri, professeur de Fitness, 30 ans	Samir, d'origine algérienne, lycéen, 20 ans
	Ali, d'origine pakistanaise, entrepreneur, 23 ans	Kamal, d'origine marocaine, sans-emploi, 27 ans
	Abdul-Rahman, d'origine pakistanaise, bénévole dans un magasin à but caritatif, 32 ans	Karim, d'origine marocaine, chef d'entreprise, 27 ans
	Abdul-Allah, d'origine cashmiri, enseignant d'islam dans une école privée musulmane, 28 ans	Kevin, d'origine franco-algérienne, infirmier, 25 ans

Enquête sur le thème de la religion

	Grande-Bretagne	France
Femme	Erram, d'origine pakistanaise, étudiante en commerce et relations international, internationales, 22 ans	Lilia, d'origine marocaine, sans emploi, mère isolée, 29 ans
	Anissah, d'origine yemenite, étudiante en mathématique et présidente de l'association musulmane d'Aston University Birmingham, 19 ans	Alia, d'origine marocaine, monitrice éducatrice, 29 ans
	Fatimah, d'origine pakistanaise, mère au foyer, 32 ans	Houda, d'origine marocaine, étudiante en langue et civilisation anglaise, 23 ans
	Yasmin, d'origine egypcio-irlandaise, étudiante en droit, 21 ans	Fadila, d'origine algérienne, animatrice périscolaire, 36 ans
	Ayah, convertie à l'islam, mère au foyer, 21 ans	Aissata, d'origine mauritanienne, vendeuse, 22 ans
Homme	Mahmud, d'origine pakistanaise, étudiant en technologie de l'information, 23 ans.	Johan, converti à l'islam, éducateur spécialisé, 28 ans
	Usman, d'origine pakistanaise, entrepreneur, responsable de la branche Young Muslim UK Birmingham, 34 ans	Saber, d'origine marocaine, sans-emploi, 27 ans
	Tariq, d'origine pakistanaise, chef d'entreprise, 40 ans	Lucas, d'origine hispano-pied-noir, converti à l'islam, entrepreneur, 26 ans
	Nabeel, d'origine casmiri, gestionnaire des marchés, 38 ans	Sami, d'origine berbéro-marocain, étudiant en management, 22 ans
	Naeem, d'origine cashmiri, bénévole social, 30 ans	Arif, d'origine turque, étudiant en math sup', 18 ans

Annexe 5

Entretien téléphonique avec Houria Bouteldja

Leader du Parti des Indigènes de la République (P.I.R.)

Août 2011

Salima Bouyarden : Bonjour Houria, je te remercie d'avoir accepté de m'accorder cet entretien et de participer à cette étude portant sur le vote et la participation politique des Français de confession musulmane, dans le cadre de ma thèse de doctorat portant sur les Musulmans français, les Musulmans britanniques et l'émergence d'un islam européen. Voilà, si tu as des questions par rapport à ça, n'hésite pas, sinon on peut commencer l'entretien par une présentation de toi.

Houria Bouteldja : Je suis une militante, je milite depuis l'affaire du voile, la deuxième c'est-à-dire vers 2003. J'ai participé à la création d'un collectif qui s'appelait *une école pour tous et toutes* et notre objectif c'était de lutter contre la loi qui allait être votée un an après, donc la loi qui exclut les filles voilées de l'école. C'est ma première action militante disons et puis par la suite j'ai poursuivi avec *les Indigènes de la République*.

Salima Bouyarden : D'accord. Et *les Indigènes de la République*, ça consiste en quoi en fait ?

Houria Bouteldja : A élargir la problématique. C'est-à-dire qu'on était enfermé dans la question du voile à l'époque d'*une école pour tous et toutes*. Quand elle a été votée effectivement, on s'est rendu compte que la question de l'islamophobie n'était qu'une dimension de la lutte que l'on devait mener puisque c'est pas...L'islamophobie en soi n'explique pas la condition de la deuxième génération de Musulmans en France en elle-même, parce que la condition de l'immigration, elle date pour nous de l'histoire coloniale. On est aujourd'hui dans un continuum colonial qui explique la condition concrète,

la condition qui est faite de sous-citoyens en quelque sorte, même si c'est un implicite de la république, la sous-citoyenneté des personnes qui sont issues de l'histoire coloniale, qu'elles soient musulmanes ou non d'ailleurs, elles peuvent être musulmanes, elles peuvent être chrétiennes, elles peuvent être athées, elles peuvent être noires, elles peuvent être blanches de peau, mais ce qui les...ce qui les relie, c'est l'histoire et de la traite négrière et de la colonisation. C'est-à-dire qu'en gros, il s'agit des populations qui viennent d'Afrique ou des Antilles.

Salima Bouyarden : C'était en fait un peu pour réagir...en fait en réaction à tout une façon de faire des classes politiques, c'est ça en fait ?

Houria Bouteldja : C'est-à-dire que je n'ai pas envie de réduire ça à une attitude des classes politiques, parce qu'elle se... c'est pas toujours les mêmes.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : Non moi je pense qu'il s'agit d'un système.

Salima Bouyarden : D'accord. Tu peux m'en dire plus par rapport à...tu penses qu'« il s'agit d'un système » ?

Houria Bouteldja : Avec telle politique de tel gouvernement, on l'explique par des structures. Des structures sociales, historiques, politiques, économiques et qui puisent à la fois dans le passé et dans le présent.

Salima Bouyarden : D'accord. Selon toi il y'aurait... On serait dans un système qui s'inspirerait fortement du système colonial en fait ?

Houria Bouteldja : Alors...il a ses racines dans le système colonial...

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : ...mais le présent post-colonial est tout à fait déterminant. C'est-à-dire que le présent post-colonial, c'est-à dire le maintien des centres de domination Nord-Sud par exemple, le non partage des richesses, qu'on peut voir dans les rapports Nord-Sud ou à l'intérieur de l'hexagone, parce qu'en fait il y'a en France...des disparités énormes et un des facteurs pour discriminer, c'est la race. Il y'a le facteur social, il y'a le facteur de race, comme on pourrait aussi trouver d'autres facteurs comme le Nord. Donc il y'a des facteurs qui peuvent s'intercroiser pour expliquer les discriminations des uns et des autres. Et le facteur de race qui est pour nous une notion, qui est une construction sociale des politiques. Ça n'a rien à voir évidemment avec la race génétique, la race comme fait social, elle a des conséquences très concrètes dans la société française, et l'islamophobie est une des manifestations de la race.

Salima Bouyarden : D'accord. Tu parlais des disparités entre la distribution des richesses Nord-Sud. Et donc en gros...Tu parles de la France, est-ce que tu t'inscris dans une lutte un peu globale ou c'est vraiment par rapport à la France ?

Houria Bouteldja : Non, on est dans une lutte globale puisque la France...la France fait partie du système de domination à l'échelle planétaire, elle est dans l'OTAN, elle est ... dans les principales instances de l'ONU, elle est dans le conseil de sécurité, elle est dans le G8, elle est...elle fait partie du pouvoir décisionnel au niveau international. Donc le rôle de la France n'est pas un rôle secondaire, on est nous ici au centre de l'empire entre autres. Je veux dire il y'a pas que la France, il y'a l'Angleterre, il y'a l'Allemagne, il y'a les Etats-Unis en particulier, il y'a l'Europe.

Salima Bouyarden : D'accord, ce serait pour agir ici pour qu'il y ait un impact. Mais l'impact serait en France et aussi à l'étranger ?

Houria Bouteldja : C'est-à-dire que nous on...on... notre but c'est pas simplement de dénoncer la condition qui est faite aux basanés ici en France. On a aussi un rapport au monde qui...qui...qui interroge notre conscience. Le rapport au monde c'est l'expropriation, le vol, le racket en quelque sorte que ce soit par le biais du FMI ou par d'autres instances. Le fait que l'on impose des conditions aux pays du Tiers-Monde qui fait que nous ici on est bénéficiaire du rapt en quelque sorte et du vol du continent africain, ou arabo-musulman ou asiatique. Parce que le fait que nous ici on en bénéficie d'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire que même si nous ici on est des indigènes, moi j'ai coutume de dire qu'on est des indigènes aristocrates, qu'il vaut mieux être...il vaut mieux en gros vivre ici que vivre au Congo. Mais il vaut mieux dans le...enfin il vaut mieux objectivement parce qu'on bénéficie d'un confort même si on est dans un ghetto social, même si on est en banlieue, on reçoit...Je veux dire on a un minimum de confort, et je suis pas du tout en train de relativiser ce qui se passe en banlieue. Je trouve que c'est très grave par rapport au fait qu'il y ait de grosses disparités en France. Il n'en reste pas moins que lorsque l'on est au Congo actuellement, on peut être non seulement... la grande...la majorité de la population est extrêmement pauvre et démunie, mais en plus il y'a un arbitraire politique qui fait que les gens peuvent être tués facilement, etc ... etc...Donc on vit dans un confort relatif, ce confort, on le doit au fait que nous vivons dans des systèmes que je considère comme mafieux.

Salima Bouyarden : Tu peux m'en dire plus : « comme mafieux » ?

Houria Bouteldja : Le fait qu'on impose des conditions économiques insupportables au Tiers-monde. Qu'on importe un certain nombre de produits qui pour nous... On importe pas cher et qui nous permettent à nous de vivre décemment, mais qui étouffent les économies du Tiers-monde par exemple. Ça, c'est qu'une chose, la vente d'armes, le fait qu'on instrumentalise telle communauté contre une autre, et qu'on produit des guerres comme par exemple...comme par exemple les Toutsis et les Outous qui étaient disons des groupes...des groupes ethniques qui ne se faisaient pas la

guerre avant la colonisation, mais qu'on a monté les uns...que le colonialisme a monté les uns contre les autres, pour au final aboutir sur un génocide, génocide des Toutsis en 93'.

Salima Bouyarden : D'accord. Et donc quel est le rapport entre tout ça et l'empire colonial, parce que tous ces pays n'ont pas été forcément colonisés ? Si ?

Houria Bouteldja : Ben si. Tout le continent africain a été colonisé.

Salima Bouyarden : D'accord mais je veux dire les pays asiatiques ?

Houria Bouteldja : La plupart des pays asiatiques ont été colonisés par l'Angleterre. L'Inde a été complètement colonisée.

Salima Bouyarden : D'accord ce n'est pas spécialement l'empire colonial français qui est remis en jeu en fait ?

Houria Bouteldja : La Chine a été en majeure partie colonisée, il y'a eu de grandes guerres qui ont fait des millions et des millions de morts. Les guerres de l'opium en Chine ont fait des millions de morts.

Salima Bouyarden : D'accord donc selon toi, les disparités qui existent aujourd'hui entre le Nord et le Sud sont le fruit de la colonisation ?

Houria Bouteldja : Une part c'est, c'est...d'abord le premier acte ça a été la découverte de l'Amérique, je veux dire on vit...on vit...notre échelle de temps elle n'est pas récente, c'est-à-dire qu'il faut retourner dans le passé, et le premier acte de la...disons qui explique le monde dans lequel on est aujourd'hui est la découverte de l'Amérique. C'est à partir de là que l'Europe s'est enrichie, par la découverte de l'or des Incas etc..., par le premier grand génocide qui a eu lieu d'ailleurs, celui des Indiens d'Amérique, ensuite la traite négrière, et par la suite la colonisation du monde. Et aujourd'hui il y a

eu... effectivement les choses n'ont pas été aussi lisses, il y a eu des luttes, il y'a eu des résistances, enfin des guerres qui ont d'ailleurs par exemple pour le cas de l'Algérie qui ont mené à l'indépendance de l'Algérie, d'ailleurs de l'ensemble du continent africain a eu des indépendances qui ont été gagnées de haute lutte mais il n'en reste pas moins que ça a été des indépendances plus formelles que réelles. Alors il y'a eu effectivement une espèce de réappropriation des souverainetés mais pour autant le système colonial, le système de domination économique a persisté puisque la plupart des hommes qui sont venus au pouvoir, sont venus pour la plupart grâce au soutien de Washington, de Londres, de Paris. Donc en fait, les élites au pouvoir, comme on le voit aujourd'hui, on a vu les révoltes dans le monde arabe. Les révoltes dans le monde arabe, c'est le deuxième volet des indépendances puisque tout ce qui est Ben Ali, Mubarak, enfin tous ces ... tous ces dirigeants ne sont maintenus que par des pouvoirs occidentaux. Voilà. On continue de décoloniser en quelque sorte.

Salima Bouyarden : D'accord, donc ce qui se passerait aujourd'hui en fait ce serait comme tu as dit « le deuxième volet » ?

Houria Bouteldja : C'est le deuxième volet de la décolonisation mais ça ne veut pas dire que ça va aboutir sur des jours heureux. A mon avis le monde arabe va encore le payer très très cher.

Salima Bouyarden : Alors qu'est-ce qui aboutirait à la décolonisation ? Parce que les indépendances n'ont pas suffi, le « deuxième volet » n'a pas suffi, alors qu'est-ce qui... ?

Houria Bouteldja : On est en train de vivre le deuxième volet, donc on peut pas dire aujourd'hui qu'il a pas suffi, on le saura dans vingt ans, c'est pas maintenant, mais là on est dans le processus. Qu'est-ce qu'il faut ... ? Qu'est-ce qu'il faut ... ? Très difficile à dire puisque de toute façon c'est une lutte de titans.

Salima Bouyarden : Et par rapport à la France, à l'Europe et le Nord, qu'est-ce qui... ? (Elle me coupe)

Houria Bouteldja : Ici nous on est là, la question est de savoir qui on est, qu'est-ce qu'on veut. Il y' a deux possibilités : soit on s'intègre, on accepte le monde tel qu'il est et on mène des luttes pour s'intégrer tout simplement, notamment pour plus d'égalité sociale, plus de reconnaissance, et notamment... C'est ce qui est train de se passer. Moi je pense que l'islam est en train de s'intégrer tranquillement, ...enfin quand je dis tranquillement non pas tranquillement, mais je pense qu'il poursuit... Je veux dire on va dans cette direction, c'est-à-dire que même s'il y' a une énorme islamophobie en Europe, ...les Musulmans s'intègrent. C'est-à-dire que l'islam devient une réalité européenne, donc l'islam devient français dans la mesure où on est en train de produire des manières d'être musulman en Europe qui sont des expériences nouvelles. L'expérience de l'islam minoritaire, on n'est pas dans des pays où l'islam est majoritaire donc on est dominé culturellement et pour autant il y'a des batailles qui sont menées pour faire en sorte que l'islam deviennent partie prenante de la société...des sociétés européennes ; ça c'est une dimension de notre lutte aux *Indigènes de la République*. On considère qu'effectivement l'islam est une réalité européenne aujourd'hui, que les Musulmans sont en droit de demander l'égalité citoyenne. Etre des citoyens comme les autres, ça nous paraît être un B.A.BA. Seulement nous on va un peu plus loin, on pense qu'il s'agit pas forcément de demander à être des citoyens comme les autres. Nous on pense qu'on doit aussi exiger de participer à la construction de la norme, c'est-à-dire qu'on considère que globalement, qu'être Français, c'est être chrétien, blanc, européen, bon je caricature...

Salima Bouyarden : Oui oui...

Houria Bouteldja : ...manger du saucisson, ce genre de choses. Nous on dit qu'aujourd'hui il faut élargir la définition de ce qu'être Français. Etre français, c'est aussi être musulman, c'est aussi le ramadan c'est aussi...

pratiquer le ramadan, c'est aussi être français. Les Musulmans transforment la France, c'est-à-dire que l'idée de l'intégration, ce serait que nous on arrive par exemple avec une culture donnée et qu'on abandonne cette culture qu'on s'assimile et qu'on devienne des Français franchouillards. Ça c'est l'idée que se font la plupart des élites de la France, c'est-à-dire que la France, c'est une espèce d'essence. Il y'a une essence figée de la francité, et donc toute personne qui vient, elle doit en quelque sorte se fondre dans le moule. La réalité, elle est loin d'être aussi simple. La réalité, c'est qu'en fait notre simple présence par millions, évidemment faut être quand même plusieurs dizaine de milliers voire des millions, transforme la France. C'est-à-dire qu'on transforme la norme française, la norme de l'identité française. Nous ce qu'on dit en plus c'est qu'il faut l'assumer, c'est-à-dire qu'il faut le revendiquer comme tel. On a le droit de transformer la norme, de participer à la construction de la norme. En d'autres termes, on ne demande pas simplement l'égalité.

Salima Bouyarden : Et ce serait quoi la norme ? Cette construction de la norme ?

Houria Bouteldja : Cette construction de la norme peu importe, elle est en mouvement la norme, jamais figée, personne ne peut décider d'en haut c'est quoi l'identité française. Ça se décrète pas une identité, ça se vit. Si on prend une photographie aujourd'hui, on dirait la France elle est européenne, chrétienne, juive, musulmane, elle est animiste, elle est athée, elle est antillaise, elle est africaine, elle est noire, elle est arabe, elle est berbère voilà.

Salima Bouyarden : D'accord. Et tu as dit ça c'est l'une des facettes de votre mouvement, et donc les autres facettes ou l'autre facette, ce serait quoi ?

Houria Bouteldja : Ça c'est le volet numéro 1, demander des droits à l'intérieur de l'hexagone et vivre comme les autres. Le deuxième volet, c'est que comme je le disais tout à l'heure, on a un rapport au monde et on ne

peut pas échapper au fait que nous so..., que nous vivons en Europe et l'Europe c'est...c'est l'empire. Et quand on est au sein de l'empire, on bénéficie de certains privilèges qui sont pas... qui sont le fruit du pillage. Donc on n'est pas innocent, dans ce monde, on n'est pas innocent face à la mort et à...et à la déchéance du continent africain par exemple, on n'est pas étranger à tout cela, on est même...on est même partie active...prenant actif. Donc on n'est pas innocent, on a un rapport moral par rapport au monde, et c'est là aussi que nous on intervient. On pense qu'il faut lutter contre l'impérialisme tout simplement.

Salima Bouyarden : Donc en gros faire partie de l'Europe, ce serait faire partie de cet impérialisme ou... ? Comment...? (elle me coupe)

Houria Bouteldja : Oui. Toute personne qui vit en Europe profite...

Salima Bouyarden : (Je la coupe) D'accord donc ce serait quoi ? Ce serait... ?

Houria Bouteldja :...d'une manière ou d'une autre... parce que l'argent... l'argent même s'il profite plus aux grandes industries, aux grandes industriels, aux... je sais pas moi...Peu importe, l'argent du pétrole, l'argent de l'armement, l'argent du café... des ressources min...des ressources, de toutes les ressources qu'on vole au continent africain par exemple. Il va certes dans les caisses des grands propr...des grands industriels mais une grande partie va dans le circuit économique français, et une partie va dans les caisses de l'Etat, et l'Etat redistribue les richesses. On est bien d'une manière ou d'une autre, on vit, on vit de ça. Donc il y'a un rapport, il y'a un rapport... (pause) malsain.

Salima Bouyarden : Et donc ce serait en fait, enfin ton mouvement, votre mouvement, anti-européen ou ce serait une redéfinition... ? (Elle me coupe)

Houria Bouteldja : Non c'est pas une question d'être... la question n'est pas d'être anti-européen, c'est pas ça la question. D'ailleurs ça n'avancera à rien du tout d'être anti-européen. La question c'est...d'ailleurs c'est... la question que sont... quelle est l'identité politique des peuples qui vivent en Europe. Ce qu'ils veulent ? Est-ce qu'ils acceptent qu'on continue à dominer le monde ou bien ils estiment qu'à un moment donné il faut partager, c'est ça la question.

Salima Bouyarden : Ce serait plus en termes de domination plus que d'identité culturelle par rapport à l'Europe c'est ça ?

Houria Bouteldja : Oui.

Salima Bouyarden : C'est ca ?

Houria Bouteldja : C'est de la domination économique et culturelle ; oui parce que c'est pas que de la domination économique.

Salima Bouyarden : Donc en gros ce que tu...ce que vous remettez en question dans votre mouvement, ce serait plus oui cette domination économique du monde dont fait partie l'Europe c'est ça ?

Houria Bouteldja : Economique, politique, militaire, culturelle.

Salima Bouyarden : D'accord. Quand je dis politique ça te fait penser à quoi globalement?

Houria Bouteldja : Politique ?

Salima Bouyarden : Oui

Houria Bouteldja : (Pause) Ça dépend. (pause). Je sais pas. Politique, c'est très vague ça veut pas dire grand-chose en vérité.

Salima Bouyarden : C'est quoi pour toi la politique ?

Houria Bouteldja : Pour moi la politique c'est de transformer les rapports de forces.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : Faire de la politique à notre niveau à nous quand on est dans un mouvement contestataire, c'est de faire en sorte de mobiliser une base sociale qui fasse que...sur un projet politique justement, un projet de transformation...

Salima Bouyarden : Hmm.

Houria Bouteldja : ... qui fasse bouger les lignes en faveur de ce projet politique.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : Alors évidemment en face il y'a la politique politicienne, bon ça c'est autre chose. C'est quoi la politique politicienne en fait ?

Salima Bouyarden : C'est quoi la « politique politicienne » ?

Houria Bouteldja : La politique politicienne, c'est celle qui consiste à vouloir se faire élire à tout prix sur des projets bidons. Des projets qui ne sont pas des projets de transformation dans un ordre dans dans ...disons dans un projet plus juste mais qui sont des projets de...de au contraire de maintien des systèmes tels qu'ils existent aujourd'hui. C'est le cas du parti socialiste, c'est le cas de la droite.

Salima Bouyarden : Donc pour toi la politique, enfin la politique comme toi tu la conçois et comme tu la fais, ce serait pour restructurer en fait si j'ai bien compris ?

Houria Bouteldja : Rééquilibrer le monde !

Salima Bouyarden : Rééquilibrer ?

Houria Bouteldja : Rééquilibrer, plus de justice !

Salima Bouyarden : D'accord donc c'est avant tout... (elle me coupe)

Houria Bouteldja : Aujourd'hui il y'a 80% des richesses du monde qui sont consommées par 20% de l'humanité.

Salima Bouyarden : Hmm...

Houria Bouteldja : Voilà, c'est un gouffre. On peut pas...on peut pas échapper aujourd'hui aux grandes crises On peut pas échapper aux guerres, on peut pas échapper à tout ça, on peut pas échapper à la pollution, au déséquilibre écologique, voilà précisément le mode de vie qu'est le nôtre.

Salima Bouyarden : Oui et ce serait quoi le but de ton mouvement et de ton parti ? Ce serait en fait de restructurer les choses au niveau de la France, européen et mondial en fait ?

Houria Bouteldja : Ça a pas de sens parce qu'on est trop petit pour en arriver là mais c'est notre horizon.

Salima Bouyarden : Hmm.

Houria Bouteldja : C'est un horizon simplement.

Salima Bouyarden : Hmm.

Houria Bouteldja : Au niveau français, ce serait de nous organiser de telle manière à peser un minimum, parce que quand on pèse un minimum, quand on a un poids politique, on est moins vulnérable, ne serait-ce que par rapport à l'islamophobie. On est attaqué, les Musulmans sont attaqués toute l'année par la voie des médias et des politiques. Comment se défendent-ils ? Ils ne peuvent pas. Ils ne peuvent pas se défendre s'ils ne sont pas organisés, et puis ils ne peuvent pas non plus se défendre quand ceux qui nous représentent que ce soient les mosquées ou les organisations musulmanes sont elles-mêmes complices des institutions et de l'Etat.

Salima Bouyarden : D'accord tu as parlé de... Je vais revenir un peu au thème premier qui était la colonisation, est-ce que tu peux m'en dire plus par rapport à ton mouvement ? Enfin où il se situe ? Tu avais dit que la première facette c'était de sortir de cette image de colonisée qui semblerait coller à la peau des Musulmans de France ou...c'est ça ?

Houria Bouteldja : Ah nan, j'ai pas dit qu'il fallait sortir de cette image...

Salima Bouyarden : Il fallait quoi alors ?

Houria Bouteldja : J'ai dit qu'il fallait qu'on reconnaisse que le combat politique était que les...qu'en gros l'Etat français reconnaisse qu'il n'est pas ce qu'il prétend être, c'est-à-dire qu'on n'est pas dans une république universelle et égalitaire, on est dans une république discriminatoire. Et donc moi je ne cherche pas qu'on nous reconnaisse comme des colonisés, je cherche...c'est-à-dire si mais...on cherche pas à ce qu'on perpétue ce ... cette condition, je cherche à ce qu'on la regarde en face. On l'assume, et qu'on assume le fait qu'en France, on est loin d'être dans un système égalitaire tout simplement.

Salima Bouyarden : D'accord. En fait, ce thème c'est pour remettre en question... C'est l'un des thèmes principaux pour remettre en question le système français ?

Houria Bouteldja : Oui tout à fait.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : C'est-à-dire que soit on dit, c'est vrai la France est égalitaire, soit on dit que la France est...soit on croit au mythe républicain et on dit c'est vrai la France elle est égalitaire, elle est juste, elle est universelle etc...auquel cas on est bien obligé... La conclusion c'est que ceux qui vivent dans les quartiers populaires, qui sont dans la merde sociale, qui sont en prison, qui trouvent pas de boulot etc...on est obligé de dire que finalement c'est de leur faute. Soit on a cette lecture des choses, c'est la lecture en gros de la droite et de l'extrême droite, c'est-à-dire que les gens sont ce qu'ils sont parce qu'ils ne font pas suffisamment d'effort, soit on pense qu'ils sont ce qu'ils sont parce que la société est dès l'origine inégalitaire et qu'elle discrimine.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : ...par un certain nombre de processus.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : ... Ça peut-être l'école, ça peut être le travail, ça peut être un certain nombre de choses qui fait que...ça peut être le le ... le... la... la... la...ségrégation sociale, un certain nombre de choses.

Salima Bouyarden : Donc c'est vraiment en réaction à ces discrimination que tu ... enfin que tu...que tu conçois ta lutte en fait ?

Houria Bouteldja : Ah il faut...oui. C'est-à-dire que...il s'agit pas simplement de constater des discriminations parce que ça tout le monde le fait mais il faut aussi réfléchir à comment on lutte contre ces discriminations.

Salima Bouyarden : Tu as dit « pour avoir un poids politique etc... » Quel serait l'intérêt d'avoir un poids politique pour les musulmans de France plus précisément ?

Houria Bouteldja : (pause) Si on a un poids politique, ça empêche, ça empêche les dirigeants politiques de...par exemple de...si par exemple ils veulent, ils veulent gagner des élections par exemple localement je dis n'importe quoi, dans une ville, à Dijon par exemple, je dis n'importe quoi, si le...si...s'il y'a une organisation politique musulmane, je dis bien politique je parle pas des associations religieuses, qui pèsent suffisamment fort dans le débat politique de Dijon, de telle manière qu'elle puisse faire des chantages. Par exemple si vous continuez une politique islamophobe, eh bien on ne votera pas pour vous, on vous boycottera etc... etc... Si on fait la démonstration qu'on est suffisamment fort et qu'on est capable de déstabiliser une élection, en face ils seront bien obligés d'en prendre compte. Ils seront obligés d'en prendre compte.

Salima Bouyarden : D'accord. Et ce serait une forme...une forme...enfin le but ce serait d'organiser une forme de lobby, une forme de lobby musulman en France ?

Houria Bouteldja : Ca c'est pas du lobby ça.

Salima Bouyarden : C'est quoi ?

Houria Bouteldja : Un lobby n'est jamais composé d'une base sociale. Un lobby, c'est quelques personnes qui agissent au niveau des institutions pour des intérêts particuliers. Un lobby ne ne...n'agit que pour des intérêts particuliers, n'agit que pour l'intérêt des personnes qui sont dans le lobby.

Tandis que là, un mouvement politique et social, agit dans l'intérêt d'une société.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : ...Et si par exemple les Musulmans de Dijon se regroupent pour dire, il faut arrêter avec la discrimination et avec le racisme, c'est bien pour la société.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : ...pour le lien social, pour la cohésion sociale, pour le bien-vivre...le... le... comment dire...comment on appelle ça...le vivre-ensemble.

Salima Bouyarden : D'accord, donc ce ne serait pas...si les musulmans s'organisaient, ce ne serait pas pour leur intérêt personnel, enfin l'intérêt personnel d'une « communauté » entre guillemets si je puis dire, mais dans l'intérêt de la société en fait. Ce serait ça ?

Houria Bouteldja : C'est forcément dans l'intérêt de la société mais c'est aussi dans leur intérêt propre eux en tant que communauté stigmatisée.

Salima Bouyarden : D'accord. Mais si j'ai bien compris cet intérêt, ce... ce...comment dire... viendrait se placer dans l'intérêt collectif de la société en fait?

Houria Bouteldja : C'est toujours dans l'intérêt collectif d'une société bien sûr.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : Leur intérêt propre à eux parce qu'il s'agit d'une... d'une (incompréhensible)...d'une communauté stigmatisée, discriminée, donc c'est tout à fait normal qu'ils se mettent en lutte pour défendre leurs intérêts de groupe stigmatisé. Et en même temps c'est évident que ça va dans le sens du...du vivre-ensemble.

Salima Bouyarden : D'accord. Par exemple, est-ce que tu défendrais des intérêts qui seraient pour les Musulmans et que pour les Musulmans ? Qui iraient à l'encontre de l'intérêt social ? Je pose une question comme ça.

Houria Bouteldja : (Pause) Je vois pas, je vois pas...il y'a pas de cas où en défendant les Musulmans quand ils sont en situation de domination où ça irait contre les intérêts de la société.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : C'est-à-dire que là si je disais il faut aller défendre les saoudiens, ça n'a pas de sens aller défendre les Saoudiens qui sont riches qui eux-mêmes ont des... ont leurs esclaves etc...je veux dire en Arabie Saoudite, les Philippins etc...ce serait plutôt les Philippins qu'il faut aider. C'est-à-dire que moi, mon but ce n'est pas de défendre les Musulmans parce que je considère que les musulmans sont sympa. Moi j'ai pas.... c'est pas ce genre de rapport que je peux avoir avec la communauté musulmane ou africaine ou que sais-je. C'est pas ça, moi j'ai pas d'a priori de ce genre, je dis pas que les Musulmans sont des gens sympathiques, au contraire, ni l'un ni l'autre. Mais je peux éventuellement me prononcer sur des individus mais pas sur des groupes. Les Musulmans en revanche ce que je sais, c'est qu'ils sont stigmatisés. Ils sont racialisés, ils sont maintenus au plus bas de la so....de l'échelle sociale. Voilà donc c'est un groupe dominé.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : A partir du moment où un groupe est dominé socialement, économiquement, politiquement, tout ce qu'on veut, là c'est normal d'aider des Musulmans. On aurait été en 40', j'aurais dit la même chose pour les Juifs.

Salima Bouyarden : D'accord. Mais en appelant ton mouvement les *Indigènes de la République*, est-ce que ça limite pas un peu ton action ?

Houria Bouteldja : (pause) Ça la limite par rapport à qui et par rapport à quoi ?

Salima Bouyarden : Parce que ça fait référence...c'est... c'est le cas ça fait référence à l'histoire coloniale de la France. Et est-ce que les personnes qui n'ont pas...par exemple les Turcs qui n'ont pas ce rapport de colonisation avec la France, est-ce qu'ils peuvent...pourtant ce sont des Musulmans en France, est-ce que, est-ce que tu les inclus dans..., est-ce qu'ils se sentent enfin...concernés par ce mouvement du coup ?

Houria Bouteldja : La question, la question post-coloniale dépasse la question coloniale.

Salima Bouyarden : (J'ai mal entendu) La question coloniale dépasse la question coloniale ?

Houria Bouteldja :...non, post-coloniale dépasse la question coloniale. Euh les Turcs n'ont pas été colonisés, mais c'est la France qui est post-coloniale, c'est la France qui a un rapport post-colonial avec ces populations. Les populations qui le sont n'ont pas besoin d'avoir été colonisées. Elles sont traitées comme.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : La France, elle a une pratique coloniale, elle a une histoire. Aujourd'hui pour les...pour un ...c'est quoi la différence entre un Turc, un Musulman turc ou un Musulman...c'est des Musulmans, donc ce n'est pas des Française de souche, comme faisant partie de la noblesse de l'identité française.

Salima Bouyarden : Hmm.

Houria Bouteldja : Alors qu'on soit...et les Roms, les Roms, ils sont pas Musulmans, ils ont pas du tout été colonisés, c'est même... c'est même, la plupart des Roms sont de vrais Français, la plupart. Pourtant ils sont discriminés. Eux aussi ils ont un traitement racial. Donc en fait c'est l'Etat français qui a un rapport avec ses...ses minorités.

Salima Bouyarden : « Ses minorités » d'accord. Donc un français de souche, lui, il ne pourrait pas être touché par ce « rapport » selon toi ?

Houria Bouteldja : Ah nan pas du tout. Il peut pas. Il peut pas être touché par le racisme. Il peut être touché par le chômage, par la précarité, il peut pas être touché par le racisme !

Salima Bouyarden : D'accord. Mais toi tu...ton mouvement, il combattait pas que le racisme, il combattait aussi l'injustice sociale au niveau économique tu m'as dit, au niveau politique, au niveau culturel.

Houria Bouteldja : Tout à fait. Par exemple les Français de souche qui vivent dans les quartiers populaires sont évidemment les bienvenus dans un parti comme le nôtre. Parce que contrairement nous aux partis de gauche traditionnels, on va...on ne se situe pas sur le clivage de classe. Par exemple le NPA pour ne prendre que celui-ci, il est situé sur le clivage de classe, en gros les prolétaires contre les bourgeois. Nous c'est pas ça, nous on est dans un clivage racial. On n'est pas obligé d'accepter le clivage qu'on nous impose. Si le clivage de classe il est opérant, et j'en suis tout à fait convaincue, dans

les problèmes sociaux il y'a pas que le clivage de race... (elle se reprend) de... de classe. Le clivage de classe ne suffit pas à expliquer le clivage de race. C'est pas, c'est pas le clivage social qui va... qui va faire comprendre la condition des Musulmans aujourd'hui en France ou des Noirs. D'autant qu'on peut être un bourgeois noir et être traité comme un Noir.

Salima Bouyarden : D'accord. Et quand je dis « vote musulman en France », est-ce que ça te parle ?

Houria Bouteldja : (pause) J'entends, j'entends parler du « vote musulman » mais je sais pas quoi en penser ; je sais pas ce que ça signifie parce que j'ai l'impression moi que globalement le vote des Musulmans il est assez dispersé. J'ai pas l'impression qu'il y'a..., j'ai pas l'impression après peut-être, j'ai l'impression qu'il est ventilé en gros, en gros à mon avis entre le PS et je pense qu'il y'a une partie qui vote à droite, et une bonne partie au Modem également. Je pense que la grosse majorité continue de voter parti socialiste, et une petite minorité qui doit voter extrême gauche.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : C'est comme ça que je le vois à peu près.

Salima Bouyarden : Donc selon toi il existe pas...enfin est-ce qu'il existe un vote musulman spécifique en France par exemple ?

Houria Bouteldja : Moi je suis pas capable de le dire parce qu'il faudrait qu'on fasse des études approfondies là-dessus. Mais je n'en ai pas l'impression.

Salima Bouyarden : D'accord. Et toi par rapport à ton mouvement, est-ce que ça...est-ce qu'il y'a un rapport avec ce vote...enfin il y'aurait un rapport avec ce vote entre guillemets « vote musulman » ?

Houria Bouteldja : Nous on a une position qui est de de...d'encourager le boycott du PS, de la droite et de l'extrême droite.

Salima Bouyarden : Le boycott du PS, de la droite et de l'extrême droite ?

Houria Bouteldja : Ouais.

Salima Bouyarden : D'accord. Et donc ce serait de voter pour... pour... ?

Houria Bouteldja : On n'a pas de consigne de vote parce que nous-mêmes on est un parti mais on n'est pas suffisamment fort pour aujourd'hui se présenter. On n'a pas de consigne de vote, après les gens ils votent ce qu'ils veulent, soit ils votent pas, soit ils votent pour ce qui reste. Mais on n'a pas de consigne de vote parce qu'on a pas d'amitié politique particulière. Mais on a des inimitiés ça c'est sûr. On a des grosses inimitiés et nos plus grosses inimitiés c'est...ceux les partis de pouvoir en gros, c'est le PS, la droite, et l'ext...enfin pas l'extrême droite elle a jamais été au pouvoir mais en tous cas la droite comme un gros danger.

Salima Bouyarden : D'accord, ça en fait toujours dans l'optique de changer le système en fait c'est ça ?

Houria Bouteldja : Oui c'est-à-dire oui parce que là le PS et la Droite, ça fait trente ans qu'on se coltine le PS et la Droite, au niveau de l'immigration et des quartiers, ça change rien.

Salima Bouyarden : D'accord. Et toi par rapport à ton parti... Oui tu as commencé tu as dit que tu as fait partie d'une association, ensuite tu as fait partie d'un mouvement, tu as créé ton...enfin vous avez créé votre parti. C'est ça ? Comment s'est fait en fait, comment s'est faite cette progression ?

Houria Bouteldja : On est directement passé d'une école pour tous à... aux *Indigènes de la République*. On a lancé un appel en 2005, pour qui

connaissent les aux *Indigènes de la République* et puis ensuite on s'est développé, on a... on a...on s'est transformé en mouvement, ensuite en parti politique voilà.

Salima Bouyarden : D'accord. Et en fait pourquoi un parti politique ? Tu pensais que...tu voulais...enfin qu'est-ce que tu voulais apporter sur la scène politique en fait ?

Houria Bouteldja : La voix de de ceux justement qui ne sont pas représentés dans les partis existants. C'est-à dire que par exemple, l'extrême gauche a la prétention de vouloir représenter les prolétaires, les quartiers populaires, sauf que moi je vois pas en quoi les gens se sentent représentés par l'extrême gauche en France.

Salima Bouyarden : D'accord. Donc c'était pour...

Houria Bouteldja : L'extrême gauche a une approche extrême en économie. En gros le problème, c'est qu'il faut augmenter, bon je caricature également, il faut augmenter le smic. Je dis n'importe quoi hein. Moi le problème plus spécifique des banlieues aujourd'hui, moi j'ai l'impression qu'il est ...qu'il est plus de l'ordre de la dignité humaine que d'une question strictement matérielle.

Salima Bouyarden : Hmm.

Houria Bouteldja : C'est-à-dire qu'en fait, ne perçoivent pas les... ne perçoit pas l'extrême gauche que les gens des quartiers populaire, ils souffrent aussi dans leur dignité.

Salima Bouyarden : Hmm.

Houria Bouteldja : Il y'a une question d'identité, qui est une blessure identitaire. Les questions sociales et économiques sont extrêmement

importantes, attention, mais ce qui fait réagir les *Indigènes* c'est qu'on les insulte à la télé, quand on dit du mal de l'islam, quand on insulte les Noirs, quand on dit que les Noirs ne sont pas rentrés dans l'histoire comme l'avait fait Sarkozy lors de son discours qui avait beaucoup ému les Noirs.

Salima Bouyarden : Hmm.

Houria Bouteldja : ...Quand...la Palestine, les questions, c'est des questions de...qui touchent à l'identité, qui touchent à la morale, qui touchent à l'éthique, qui touchent à ... à tout ça. T'as des questions économiques, si tu fais une manifestation en banlieue je sais pas contre le chômage, t'as personne, par contre si tu fais une manifestation sur la Palestine, t'as du monde.

Salima Bouyarden : Hmm.

Houria Bouteldja : Voilà.

Salima Bouyarden : D'accord. Et toi en tant que femme en fait, comment... enfin comment...est-ce que tu penses que...que t'as un rôle particulier à jouer en tant que femme ou... ?

Houria Bouteldja : En tant que femme, étant donné qu'on utilise...qu'en France on utilise, on instrumentalise la cause des femmes contre celle des hommes des quartiers. Effectivement, en tant que femme on a beaucoup de choses à dire. En tant que femme, on peut s'opposer déjà à...comment dire...à la...à l'essentialisation des hommes indigènes.

Salima Bouyarden : C'est-à-dire ?

Houria Bouteldja : Le fait qu'on les accuse d'être des espèces de barbares sexistes, qui font des ... des violentes...des tournantes dans les caves etc... etc... les violences qui sont... Le problème, c'est qu'il y'a des choses qui sont

tout à fait réelles. Il y'a des violences qui sont faites aux femmes dans les quartiers populaires qui sont tout à fait évidentes. Toutes les...toutes les...comment ça s'appelle ? Toutes les études qui sont faites sur les violences faites aux femmes en France incriminent autant les gens qui vivent dans les hautes sphères de la société que celles qui vivent dans les quartiers populaires. C'est-à-dire que les hommes qui sont des bourgeois, ou les hommes qui sont...même les...pas forcément bourgeois mais les classes moyennes, ou bien les paysans, ou bien les universitaires, ou bien les étudiants, tout ce qu'on veut, tout le monde pratique des violences sur les femmes. Il y' a 75 000 viols en France par an, une femme qui meurt tous les deux jours et demi, c'est pas ...derrière chaque femme il y'a pas un Musulman...ou un Noir. Donc il y'a un problème de patriarcat, de sexisme et de domination masculine réelle. Je pense que c'est un système structurel réel qui concerne l'ensemble de la société. Alors nous quand on voit émerger des discours hyper violents sur les hommes des quartiers populaires en particulier, pour les stigmatiser encore plus qu'ils ne le sont déjà, soi-disant pour libérer les femmes des quartiers, nous les Musulmanes, les femmes qui...les... les Africaines, les Arabes etc... c'est un discours qu'on ne peut pas accepter évidemment.

Salima Bouyarden : D'accord. Et est-ce que t'as été, dans la constitution de ton parti, est ce que tu as été influencée par ce qui se passe politi... au niveau politique dans les autres pays d'Europe ou du monde ?

Houria Bouteldja : Non pas spécialement non.

Salima Bouyarden : Pas spécialement ? D'accord. Et comment s'est constitué en fait ton... ton mouvement, c'est parti d'où en fait ? C'est parti d'une personne ? C'est parti comment ?

Houria Bouteldja : Non donc on est, nous on est...on est un peu le produit de l'après 11 septembre.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : Il y'a eu le 11 septembre, il y'a eu l'offensive islamophobe après le 11 septembre, il y'a eu la deuxième affaire du voile, il y'a eu la...en 2002, il y'a eu la présidence, je veux dire l'élection présidentielle où Le Pen est arrivé au second tour. Il y'a eu toute les campagnes présidentielles également sur l'insécurité dans les banlieues, il y'a eu les multiples affaires Tariq Ramadan, enfin bref on a vécu une décennie quand même extrêmement, extrêmement difficile ! Donc au sortir de cette offensive idéologique, on s'est dit qu'on n'avait pas d'autres choix que de...et puis il y'a eu les émeutes de 2005. On n'avait pas d'autres choix que de s'organiser, de faire le bilan de ce qui avait été fait, et de s'organiser politiquement.

Salima Bouyarden : D'accord. Mais derrière... derrière les *Indigènes de la République* il y'a qui en fait ?

Houria Bouteldja : Derrière il n'y a personne mais dedans il y a... (rire)

Salima Bouyarden : (rire) Oui donc dedans il y'a qui ?

Houria Bouteldja : (rire) Il y'a des militants, je sais pas y a des..., il y' a des militants.

Salima Bouyarden : Je veux dire : comment...c'était des personnes qui faisaient partie à la base d'une même association ? Comment vous vous êtes rencontrés ?

Houria Bouteldja : Une partie. On était à *une école pour tous et pour toutes*, une partie on était là, et puis ensuite d'autres personnes nous ont rejoints d'autres milieux.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : On est tous anti-colonialistes, on est tous anti-impérialistes, on est tous anti-racistes, on est tous...on essaye de tendre vers

un... vers un monde plus juste. On essaye de réfléchir sur les enjeux de la société, les défis. Avec tous les problèmes qui sont les nôtres. Parce qu'ils sont multiples, de tous ordres : financiers, ils sont logistiques, ils sont politiques, ils sont idéologiques, tout ça.

Salima Bouyarden : D'accord, vous vous connaissiez à la base, ou vous vous êtes rencontrés dans cette... (elle me coupe)

Houria Bouteldja : A la base on... on était un certain nombre à se connaître, et puis ensuite, il y' a beaucoup d'autres personnes qui nous ont rejoints, puis il y'en a qui sont partis.

Salima Bouyarden : D'accord. Et hormis les *Indigènes de la République* en fait est-ce que tu as d'autres actions ? C'est tout dans le même cadre ou est-ce que tu as des actions à côté ou... ?

Houria Bouteldja : Tout... tout...on fait tout au nom des *Indigènes de la République*. Mais ça ne nous empêche pas de faire des choses en collectivité avec d'autres.

Salima Bouyarden : Telles que ?

Houria Bouteldja : Ah telles que... ? (pause)

Salima Bouyarden : Excuse moi... (rire) (je pensais qu'elle ne répondait pas parce que je n'avais pas parlé assez fort)

Houria Bouteldja : Telles que j'en sais rien mais il y'a eu... Ça peut être des associations de...africaines, musulmanes, ça peut-être des partis politique comme le NPA, comme...ça peut-être le MRAP, ça peut-être la LDH, ça peut-être des collectifs qui se créent contre telles ou telles questions contre les crimes policiers par exemple. Le collectif ALGECIRIS, on a participé à créer le

collectifs ALGECIRIS, le retraité qui a été tué par des flics, voilà ce genre de choses.

Salima Bouyarden : D'accord. Et je vais revenir sur quelque chose qui a fait polémique à un moment donné tu as employé le terme sous... « souchien », c'est ça pour... « souchien » ?

Houria Bouteldja : Ouais.

Salima Bouyarden : « souchien » c'est ça, donc je voulais savoir si tu pouvais m'en dire...enfin expliquer ce terme en fait ?

Houria Bouteldja : Je l'avais expliqué dans un article.

- Oui mais je voulais avoir des explications... enfin... là. Par rapport...là maintenant dans le cadre de...(elle me coupe)

Houria Bouteldja : ...l'interview.

Salima Bouyarden : Oui.

Houria Bouteldja : Est-ce que tu as lu l'article que j'avais écrit ?

Salima Bouyarden : Je t'avoue que je l'ai lu mais je crois que ça fait un moment.

Houria Bouteldja : Ça s'appelait ... Ça s'appelait ... si je me souviens bien « petite leçon de français d'une sous sous-chienne aux souchiens malentendants »

Salima Bouyarden : Hmm.

Houria Bouteldja : Nous, on est comme je l'ai dit tout à l'heure, on est on est donc sur le clivage de race.

Salima Bouyarden : Hmm.

Houria Bouteldja : On critique le fait racial, et en France on n'arrête pas d'opposer les Français de souche aux autres. Dans cette manière de toujours répéter qu'il y'a des Français de souche et qu'il y'a des Français issus de l'immigration même quand on est aux deuxième et troisième générations, on voit bien qu'il y'a un caractère racial de l'identité française et qu' on distingue très clairement les « de souche » qui sont...qui sont des Blancs en fait, Blancs et Européens voilà, ils sont Chrétiens, alors ensuite, ils le sont soit de culture...ils le sont toujours de culture, après ils peuvent être athées, mais en tous cas ils le sont de culture. Donc ils ont cette...ce qui les caractérise c'est d'être Européens, Blancs et Chrétiens. Tous ceux là, ils sont toujours caractérisés comme étant des Français de souche. Par exemple, les Antillais, pour ne prendre que cette exemple parce qu'il est plus parlant que les autres, ils sont Français depuis plusieurs siècles, pour autant on va considérer que l'enfant de Sarkozy va être un français de souche alors que Sarkozy il est de la deuxième génération de Hongrois, on va considérer que Devedjian qui est Arménien est un Français de souche, on va considérer qu'un Antillais n'est pas un Français de souche. Et donc, donc il y'a très clairement un clivage racial qu'on ne dit pas puisqu' officiellement on est dans une république universelle.

Salima Bouyarden : Hmm.

Houria Bouteldja : Donc nous on a avancé le mot 'souchien' à partir des mots « Français de souche » qui n'est pas un jeu de mots mais un néologisme fondé sur le mot souche.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : Pour rigoler de ce mot, et là on se rend compte d'une chose c'est quand on le dit en un seul mot ça a le mérite de choquer. Quand on dit Français de souche normalement on devrait être choqué. Les mots « Français de souche » veulent dire de deux choses l'une, soit au bout de la deuxième génération, on est Français parce qu'on naît sur le sol français, on a des papiers français et on est Français. Soit on est dans une deuxième catégorie auquel cas il faut nommer tout le monde, il n'y a pas de raison de nommer que ceux qui sont issus de l'immigration. Les autres, il faut leur donner un petit nom.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : Parce que le Noir n'existe que si le Blanc existe. Parce que le Noir en soi n'existe pas.

Salima Bouyarden : D'accord. Donc en gros c'était pour dénoncer les multiples appellations que l'on donne aux deuxième, troisième, quatrième générations.

Houria Bouteldja : Pas « les multiples appellations », c'est pour dénoncer le caractère racial de l'identité française.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : Le mot « souche » vient...est synonyme du mot « racine » qui lui-même vient du mot race. C'est l'idée de la pureté de quelque chose de...de...voilà qui est ancrée profondément dans le sol. Tant qu'on n'a pas cet ancrage, on est forcément illégitime.

Salima Bouyarden : D'accord.

Houria Bouteldja : Quelque chose qui est de l'ordre du sang.

Salima Bouyarden : Et l'idée ce serait de sortir de ça, de ce qui enfin... tu parles de clivage de race... ?

Houria Bouteldja : Ah oui parce que sinon on est voué à être *ad vitam eternam* des Indigènes. Le but c'est de plus être des Indigènes justement. Le but c'est quand même que les Musulmans par exemple pour ne prendre que cet exemple-là parce que tu travailles là-dessus, pour que les Musulmans deviennent des citoyens comme les autres quand même.

Salima Bouyarden : Hmm.

Houria Bouteldja : C'est-à dire bon voilà un Musulman, les Musulmans sont des êtres, pour moi sont des êtres banals, moi ce que je voudrais c'est qu'on devienne des êtres banals. Ne pas être suspecté de terrorisme, de je sais pas quoi, je veux dire n'importe qui peut être terroriste. Et puis voilà... la notion de terrorisme elle est pas...

Salima Bouyarden : En fait qu'ils deviennent des êtres banals mais tout en ayant...tout en pouvant exprimer leur spécificité enfin qui font que... ? (elle me coupe)

Houria Bouteldja : La banalité c'est aussi la spécificité, parce que c'est... c'est... La spécificité est aussi quelque chose d'extrêmement banal. Je veux dire on est tous spécifique, c'est ça aussi, comme on est tous spécifique, du coup on en devient très banal. Qui n'est pas spécifique ? On est tous spécifique. Effectivement qu'on...moi je pense qu'on doit avoir le droit de revendiquer ses spécificités parce que je pense qu'on a pas à...à...je pense que...on n'a pas à vendre son identité. L'identité elle est importante pour la construction d'une personne. On a besoin d'avoir des identités. Et en fait, même l'islam tel qu'il se pratique actuellement est une identité en reconstruction. Il y a même beaucoup de bricolage dans la manière d'être musulman aujourd'hui. Je trouve qu'il y'a beaucoup de bricolage. Il y'a eu tellement de ruptures. C'est-à-dire que l'assimilation et l'intégration elles

créent beaucoup de ruptures dans l'identité, et donc aujourd'hui on est...on revient vers nos identités perdues. Mais en même temps on peut jamais revenir...on peut jamais rattraper le passé. Ce qui est rompu est rompu donc aujourd'hui, on revient, on réinterprète, on reconstruit, on rebâtit mais dans un environnement qui ne sera jamais l'environnement authentique et originel de par exemple l'Algérie avant 1830. C'est un monde perdu ça. Donc on est en France et on essaye de ramasser les lambeaux d'identité qui nous restent.

Salima Bouyarden : D'accord. Merci. si tu as d'autres choses à ajouter, n'hésites pas et sinon...

Houria Bouteldja : Non, je crois pas.

Salima Bouyarden : Merci beaucoup pour ton aide.

Houria Bouteldja : De rien, bon courage.

Salima Bouyarden : Merci.

Houria Bouteldja : Beslama.

Annexe 6

Entretien avec l'artiste Médine

Juillet 2011, FEMYSO, Bruxelles

Salima Bouyarden : Bonjour Médine, je te remercie d'avoir accepté de m'accorder cet entretien et de participer à cette étude portant sur le vote et la participation politique des Français de confession musulmane, dans le cadre de ma thèse de doctorat portant sur les Musulmans français, les Musulmans britanniques et l'émergence d'un islam européen. Voilà, si tu as des questions par rapport à ça, n'hésite pas, sinon on peut commencer l'entretien par une présentation de toi.

Médine : Je m'appelle Médine, j'ai vingt-huit ans, j'ai sorti six disques : « 11 septembre », « djihad », « le plus grand combat est contre soi-même », « table d'écoute », « don't panic », « Arabian panther » et « table d'écoute volume 2 ». Donc ça, c'est ma discographie et on me définit souvent, et c'est une définition que j'accepte, comme étant un rappeur dit conscient.

Salima Bouyarden : D'accord, et donc, quand je dis politique, toi tu dis conscient. Ça veut dire conscient de quoi ? Conscient par exemple au niveau politique ? Tu définirais comment cette conscience ?

Médine : En fait, je vois plus le côté conscient comme un engagement parce que conscient, tout le monde est plus ou moins conscientisé. A partir du moment où tu prends la parole, que t'as une idée à développer, c'est que t'en es conscient. C'est abstrait là comme définition. Maintenant ce que j'entends moi par conscient quand on me définit comme tel, c'est plus de l'engagement en fait. Se sentir concerné, se sentir engagé par certains thèmes de l'actualité et développer cet engagement par le biais de morceaux, par le biais de recherches aussi, de méthodes un peu journalistiques, de transformer ça dans une petite histoire ou un morceau de rap de façon ludique.

Salima Bouyarden : D'accord, donc ton engagement, l'engagement politique dont tu parles passe par la musique pour toi ?

Médine : Oui, parce que je suis de ceux qui pensent qu'on peut changer le monde avec un morceau de rap et je sais qu'il y en a pas beaucoup qui pensent de cette façon-là. Et souvent on entend « ouais mais tu vas pas changer le monde avec un disque ou avec une musique ». Moi je crois que dans les grandes avancées, dans les grandes, enfin, réformes des mentalités etc.... , révoltes, révolutions, il y a eu un accompagnement de politiques, d'intellectuels, d'universitaires, de philosophes, et d'artistes, et de sportifs aussi ; _on peut voir les gestes de Carlos et Smith aux Jeux Olympiques de Mexico qui levaient le poing pour protester contre la condition des Noirs américains de l'époque dans les années soixante_ et artistiques. Y a bon nombre d'artistes aujourd'hui qui sont très engagés. Je pense à, enfin, aujourd'hui et même à l'époque où Carlos et Smith ont fait ce geste-là. Par exemple, y avait Bob Dylan et tous ces gens qui s'indignaient face aux conditions de vie que pouvaient vivre les Afro-Américains dans l'Amérique des années soixante. Moi je suis de ceux qui pensent qu'on peut faire changer les choses en travaillant de façon _comment dire, pardon_ participative avec les autres corps, avec la politique, avec les intellectuels, les universitaires. Quand tous, on essaie de tirer dans le même sens, on va pouvoir commencer à faire évoluer certaines mentalités. Moi je sais que quand je me mets devant une feuille enfin pour écrire, je pense à ça clairement.

Salima Bouyarden : Tu penses à quoi ?

Médine : A la contribution que je vais pouvoir apporter, à tout ce mouvement pour faire évoluer les mentalités.

Salima Bouyarden : Tu t'inscris, tu ne te places pas dans un cadre individuel, c'est vraiment dans une action collective?

Salima Bouyarden : Collective qui recoupe toutes les sphères dont tu parles : politique...

Médine : Exactement, intellectuels, philosophes, conférenciers...

Salima Bouyarden : Donc tu t'inscris dans cette perspective-là ?

Médine : Exactement.

Salima Bouyarden : D'accord et tu mentionnes aussi les ... ,tu donnes des références comme Bob Dylan etc... donc les pays étrangers, leur histoire, elle a eu un impact sur ta participation politique ?

Médine : J'ai pas vraiment en fait de connaissance au point d'avoir été inspiré par le mode de fonctionnement politique des artistes étrangers ou autres. C'est simplement que dans une vie, tu apprends certaines choses, tu vois certains films, tu as certaines lectures qui t'influencent, qui t'orientent dans ta vie d'homme. Et moi avant d'être un artiste engagé, j'espère être un homme engagé dans le sens où j'essaie de m'enrichir de tout ce qui me touche, de tout ce qui m'enrichit ; je crois que c'est le terme et de transformer ça après dans ma profession qui est le rap , non pas de la vulgariser mais peut-être de simplifier ma pensée ou bien celle d'autres penseurs que je trouve pas compliquée mais qui n'est pas accessible. J'essaie de simplifier certaines pensées, certaines idées pour les rendre justement accessibles.

Salima Bouyarden : Parlons de certaines pensées que tu aurais pu rencontrer, des pensées qui viennent de l'extérieur.

Médine : Par exemple, j'ai écrit un album qui s'appelle « Arabian panther » qui est beaucoup influencé par le mouvement des Black Panther. C'est un mouvement très mal connu jusqu'à aujourd'hui. On a l'impression que c'est simplement des Noirs armés face à la police blanche de l'Amérique des années soixante alors que c'était une organisation de jeunes qui se sont réunis à la base pour se sortir de conditions de vie difficiles. Et c'est ce qui m'a séduit moi. Et en creusant un petit plus sur ce qu'était le mouvement des Black Panther, ça m'a _comment dire_ motivé, ça m'a galvanisé à me dire _toute proportions gardée_ que la communauté qui vit dans les banlieues aujourd'hui, dans les quartiers populaires est en train de vivre la

même chose que vivaient les Noirs américains toute proportion gardée, dans les années soixante. Et je me suis dit : inspirons-nous justement de ceux qui ont fait en sorte que les Noirs Américains se sortent de leurs conditions de vie merdiques de l'époque. Parmi les organisations, parmi les leaders, y avait le mouvement des Black Panther qui moi m'a beaucoup intéressé. Donc voilà le genre de pensées extérieures qui pourrait me séduire et qui pourrait être transformé par le biais de morceaux de rap, bien sûr recontextualisées.

Salima Bouyarden : D'accord. Donc en gros quand je dis politique, ça te fait penser à quoi ?

Médine : Alors il y a le politique au sens people, au sens spectaculaire, au sens on regarde la télévision, on voit les ministres, on voit le président de la république etc... C'est une politique très abstraite pour moi dans le sens où j'ai l'impression de ne pas être, d'une, représenté ; deuxièmement, j'ai l'impression que j'ai pas d'influence directe moi sur ces gens-là et ils ont pas forcément d'influence sur moi directe. Donc c'est très abstrait. Et après il y a la politique d'ailleurs que j'appellerai même pas politique même si ça en est. C'est plus le côté vie de tous les jours, la relation entre les gens, essayer de s'organiser, c'est plus dans ce sens-là que lorsque je parle de politique moi dans mes textes. C'est dans ce sens : organisation de communautés entre elles, organisation de personnes qui viennent d'un même milieu pour faire évoluer, pour faire changer leurs conditions, pour les améliorer. En fait, c'est cette politique-là moi qui me séduit plus que.., il y a un parti avec des idées, je suis plus..., j'ai pas envie de m'inscrire en fait dans un parti en particulier, dans un courant politique. La politique avant tout, c'est d'abord s'organiser entre les hommes, entre les personnes qui vivent peut-être dans le même lieu, le même endroit pour améliorer leurs conditions de vie, c'est dans ce sens-là.

Salima Bouyarden : D'accord, donc en gros, tu fais un peu une différence, une distinction entre politique théorique et politique pratique. Toi tu t'inscrirais plutôt dans un mouvement, dans une politique pratique en contact avec les gens, quelque chose qui aurait un effet réel dans la société.

Médine : En fait, c'est le social la politique pour moi. C'est vraiment...

Salima Bouyarden : Pour toi, ce serait du social ?

Médine : Pour moi, c'est beaucoup lié au social dans le sens où voilà..., après ça ne se résume pas qu'à ça, heureusement mais en tout cas, comment je le vis aujourd'hui c'est plus lié au social.

Salima Bouyarden : Toi tu veux redonner, insister sur le côté social de la politique. Est-ce que tu penses que ça manque dans la politique qui est menée aujourd'hui ?

Médine : Moi, clairement aujourd'hui, je suis un peu déconnecté dans le sens où je suis pas touché par les thèmes ou alors c'est des thèmes qui me paraissent tellement abstraits que ce soit chez les socialistes ou chez la droite. C'est vraiment des thèmes qui sont traités, des sujets ou alors de la manière dont ils sont traités, là je décroche très rapidement, ça me parle très peu. Et donc, je suis plus malheureusement dans la réaction et parfois ça cause un peu des dégâts d'être dans la réaction. Je suis dans une réaction de me dire bon voilà ma priorité à moi c'est quoi ? C'est ces dix points que j'ai cités dans l'album « Arabian Panther ». L'album était accompagné d'un livret avec dix priorités à réformer très rapidement pour changer ces conditions de vie. C'est ça la politique pour moi, c'est avant tout s'organiser et avoir une conscience politique, ça commence là en fait. A partir du moment où tu dis je peux influencer moi sur mon quotidien, je peux moi-même le faire évoluer sans passer par un élu ou quoi, c'est là que ça commence pour moi la politique.

Salima Bouyarden : Tu dis réaction, réaction. Est-ce que tu penses que le fait que... , est-ce que réagir, c'est agir ?

Médine : C'est à défaut en fait. A défaut de pouvoir agir, d'avoir les connaissances pour s'organiser, se structurer, d'être un cadre de la communauté ou bien quoi que ce soit. Par dépit, on va réagir à quelque chose. Malheureusement, c'est toujours après une agression ou après quelque chose. C'est pour ça qu'aujourd'hui je suis de moins en moins dans

la réaction. Et j'espère l'être de moins en moins encore mais au départ, mes premiers albums ont ce côté très contestataire, très énervé parce que c'est essentiellement de la réaction.

Salima Bouyarden : Donc là, tu vois la différence entre... Tu penses que dans la réaction, t'es un peu limité peut-être ?

Médine : On est limité clairement. Aujourd'hui, j'aimerais être plus dans un débat un peu plus posé avec des propositions plus que des réactions. J'aimerais justement... C'est vrai que parfois quand je regarde en arrière mon parcours, c'est vrai que c'était justifié cette réaction-là sur le moment, parce que c'était un contexte particulier. J'ai commencé à sortir mes albums en 2004. 2005, il y a eu les émeutes en France et toute la vague d'islamophobie qui a suivi après derrière, l'affaire de la burqa, l'affaire du voile. Il ya eu tout un tas d'histoires qui ont stigmatisé les jeunes de banlieue. C'était un peu légitime d'être réactionnaire à ce moment-là. Aujourd'hui, on est en train de sortir de ça progressivement même si la crise identitaire est toujours ancrée dans les mentalités. J'aimerais que mes morceaux, que moi-même en tant qu'homme évoluer dans le sens de arrêtons de réagir un peu, soyons un peu moins réac et réfléchissons plus à quelles sont les propositions, quelles sont les éventuelles idées qui pourraient plus déboucher sur des premières solutions. Je suis plus dans cette logique-là.

Salima Bouyarden : C'est quoi pour toi participer à la vie politique concrètement ?

Médine : Alors, c'est surtout pas de s'engager dans un parti politique les yeux fermés en se cloisonnant dans une pensée unique. Moi j'ai cette impression-là quand tu rentres dans un parti que tu sois d'accord avec la plupart des points, là tu vas forcément être en désaccord avec d'autres. Et t'as l'impression que t'as pas le droit justement d'être en désaccord avec certains points. Il faut que tu penses comme la pensée générale qui est dictée par ce parti-là. Je ne sais pas si c'est une vision naïve des partis politiques, en tout cas c'est celle que j'ai aujourd'hui vis-à-vis de la plupart

des partis politiques de l'extrême gauche à l'extrême droite. Et donc pour moi, c'est avant tout ce que je te disais, c'est d'abord se conscientiser soi-même et se dire je sais que toutes les petites choses de la vie, les grandes choses même de la vie, ça passe par le politique, c'est régi par le politique, c'est géré par un système bien établi. Donc comment s'organiser, comment intégrer ça ? Moi je me dis ça passe avant tout d'abord par la prise en charge de soi-même, de se dire il faut que je puisse faire entendre mon avis, mon idée au sein des groupes de travail qui sont déjà en place pour voter les lois, pour faire ce genre de choses-là. Donc par exemple, aujourd'hui on est au FEMISO, ils ont une connexion avec le conseil européen et c'est important pour nous par exemple en tant qu'artistes d'être entendus au sein du FEMISO, qu'ils sachent, qu'ils connaissent notre gamberge, notre façon de penser, quelles sont nos priorités, nos envies de réformes à court, moyen et long terme. C'est important qu'ils sachent ça pour justement eux amener notre parole là où elle sera peut-être entendue, pas à cent pour cent de notre point de vue au moins une dizaine de pour cent, moi ça me suffirait, d'avoir un contrebalancement, d'avoir un débat d'idées. Moi c'est dans cette méthode-là que j'aimerais aller, c'est travailler avec les gens qui sont déjà dans les milieux politiques, non pas qu'ils se servent de nous mais que nous on fasse en sorte que la voix des gens qui sont sous-représentés soit un peu entendue dans les milieux politiques.

Salima Bouyarden : D'accord, tu parlais de vote. Pour toi, participer à la vie politique, c'est lié au vote ?

Médine : Non parce que les votes, voilà c'est pas tout le temps. C'est pas ça la politique. Le vote, c'est tu vas élire quelqu'un que tu penses qu'il va pouvoir te représenter au mieux. Malheureusement, à la base les dés sont pipés à partir du moment où tu te sens pas représenté ou que t'as du mal ou que tu vas voter contre quelqu'un, forcément les dés sont pipés pour toi. C'est pas ça, moi en tout cas je conçois pas vraiment la politique comme le fait de mettre un bulletin dans une urne. C'est d'abord avant tout comme je te dis une conscience à avoir soi-même et puis dans son lieu de travail peut-être conscientiser les gens avec qui tu es, s'organiser, c'est quoi nos

priorités, changeons nos conditions de vie, qu'est-ce qui va pas aujourd'hui, qu'est-ce qu'on aimerait améliorer aujourd'hui. C'est plus... en fait c'est moins formel, c'est plus informel, c'est plus dans l'associatif, dans les endroits de quartier, dans les groupes, dans les groupes de personnes, les groupes d'amis que dans les partis politiques que la politique se fait vraiment.

Salima Bouyarden : Pourquoi c'est important pour toi de faire ça ?

Médine : C'est important d'abord en tant qu'homme, je ne vais pas te faire toute la psychologie de l'être humain. C'est d'abord important en tant qu'homme de se sentir utile avant toute chose et pareil en tant qu'artiste. Il n'y a rien de pire que d'être un artiste inutile, de divertir exclusivement les gens. Moi personnellement, c'est pas ma vocation de me dire que je suis un artiste donc je sers à divertir. Non, ok, la musique c'est un divertissement en soi, maintenant comment je vais utiliser moi ce moyen-là justement pour me rendre utile et peut-être renseigner certaines personnes tout en les divertissant avec un moyen ludique. C'est vraiment me sentir utile en tant qu'homme et en tant qu'artiste surtout. Voilà pourquoi c'est important.

Salima Bouyarden : Et en tant que citoyen ?

Médine : Pour moi homme, citoyen c'est la même chose. Je ne fais pas la distinction vraiment, t'es un être humain qui vit dans un lieu. Il y a une ... comment dire ... les hommes sont structurés dans ce lieu-là. Pourquoi tu t'inscrirais en marge forcément de cette structuration ? Sois actif, propose, essaie de changer les choses justement si ça te déplaît, commence pas à te dire non je suis pas citoyen, ils ne m'accepteront jamais etc... Moi je suis né ici, je vais peut-être mourir ici. Si je peux justement changer certaines choses par le biais de l'artistique aujourd'hui, je vais le faire. Pour moi, c'est la même chose homme, citoyen, y a pas de distinction si ce n'est que je sais pas si c'est une carte d'électeur qui fait de toi un citoyen. C'est une carte d'identité ? Non. Je reconnais la citoyenneté de quelqu'un à partir du moment où c'est mon voisin de palier, on vit dans le même endroit, on vit

dans le même quartier, dans le même lieu de vie, dans le même pays, je te prends comme égal clairement, enfin comme un citoyen.

Salima Bouyarden : D'accord. D'où te vient ton intérêt pour la politique ? Tu as beaucoup parlé des problèmes sociaux que t'avais pu noter. D'où vient ton intérêt pour la politique ?

Médine : Ça vient de mes lectures en fait, de mes lectures. J'ai lu beaucoup de biographies de leaders qui citaient pas mal de courants politiques. Je pense aux biographies de Malcom X, de Luther King, ce genre de trucs- là. Ils parlaient beaucoup de politique dedans et ça m'a donné envie justement de comprendre un peu comment fonctionnaient justement les politiques que ce soit aux Etats-Unis, en France. C'est une chose que je regrette par exemple que l'on n'enseigne pas ça dans les milieux scolaires, qu'il n'y ait pas un cours de sensibilisation à la politique. C'est quelque chose que je déplore aujourd'hui parce que j'ai mis tellement de temps à comprendre ne serait ce que l'hémicycle, de comprendre comment c'était organisé, gauche, droite, les sensibilités politiques, à l'intérieur que je me dis que j'ai perdu tout un tas d'années. J'ai été obligé de passer par des lectures personnelles, et puis faire des recherches personnelles alors que si l'Education Nationale avait mis en place un cours de sensibilisation à la politique, cela aurait été beaucoup plus vite. Ça me vient surtout des lectures, des rencontres que j'ai pu faire avec des conférenciers par exemple, avec des gens comme Tariq Ramadan, des gens qui te poussent à réfléchir davantage, qui te titillent sur tes sensibilités, qui te dit « allez qu'est-ce que tu fais clairement ? En quoi tu crois ? C'est quoi tes intentions ? » ; en fait, les questions existentielles. Quand t'es confronté à des questions existentielles, tu reviens forcément aux choses les plus simples, donc à l'organisation de la vie, c'est quoi mes idées, comment je pense, où est-ce que je m'inscris, dans quelle direction.

Salima Bouyarden : Et quand tu dis en quoi tu crois, tu crois au niveau religieux ?

Médine : Non. Quelles sont tes convictions de vie ? Quels sont tes projets de vie ? Clairement, c'est ça, c'est pas des questions religieuses, c'est des questions politiques justement pour le coup.

Salima Bouyarden : D'accord. Les personnes que tu as rencontrées, les événements sociaux dont tu as parlé tout à l'heure, les lectures, c'est ce qui a fait que tu as commencé à t'intéresser à la politique ?

Médine : Exactement.

Salima Bouyarden : D'accord. De quelle manière tu participes à la vie politique ? Tu participes à travers tes textes ? Tu votes, j'imagine ?

Médine : De moins en moins.

Salima Bouyarden : De moins en moins ? Pourquoi ?

Médine : Parce qu'il y a un désintéressement total, ça je vais pas te l'apprendre, de la part de la jeunesse française vis-à-vis de la politique, de la vie politique. Et je fais partie de la jeunesse française, je suis pas exclu de ça. Malheureusement, j'ai été touché aussi par ce désintéressement même si je prétends justement faire du rap conscient, du rap politisé. Pourtant, j'ai moi aussi été touché par ce désintéressement parce qu'il y a un dégoût, il y a un ras-le-bol à un moment donné où tu dis voilà est-ce que ça va vraiment servir à quelque chose. Tu te remets en question et je suis dans cette période actuellement où je traîne des pieds pour aller dans les urnes clairement. J'ai pas envie d'y aller ou c'est pour faire plaisir à mon père, ce genre de comportement-là. Parce que aussi je m'y intéresse pas moi non plus. J'ai pas cette logique d'aller m'intéresser naturellement à la politique et aussi parce que les politiques font mal leur travail en terme de communication. Ils ne viennent pas dans les bons endroits, ils n'utilisent pas les bons termes. Ils ne savent pas nous séduire, nous les jeunes donc il y a une rupture totale qui fait qu'on a du mal ; qu'on traîne des pieds pour aller dans les urnes et je suis dans cette période-là actuellement.

Salima Bouyarden : D'accord. Tu as parlé de faire plaisir à ton père, c'est-à-dire ?

Médine : Oui, en fait pour les parents avoir sa carte d'électeur, c'est symbolique, c'est faire partie de la France. C'est plus que la carte d'identité, je sais que ça fait vraiment plaisir à mes parents que je m'inscrive sur les listes électorales parce qu'ils ont l'impression que les politiques sont là à regarder qui vote précisément un par un et ça va t'aider dans ta vie professionnelle à aller beaucoup plus vite.

Salima Bouyarden : D'accord et donc tes parents votent ?

Médine : Mes parents votent oui.

Salima Bouyarden : D'accord. Est-ce que vous en parlez ? Est-ce que vous parlez politique à la maison ?

Médine : Ouais, ouais, on en parle, c'est quoi tes sensibilités. On rigole beaucoup sur ça d'ailleurs en général. Moi je suis issu d'une famille qui vote beaucoup à gauche. Je sais pas si ça a changé beaucoup depuis, je pense pas. En général, les gens qui ont toujours voté à gauche continuent à voter à gauche. Je sais pas les statistiques. Ou alors ils vont dans les extrêmes, ceux qui sont déçus par les gauchistes et la droite. En général, on en discute. Moi-même, moi j'ai toujours voté à gauche, tu vois, ça je m'en cache pas. Pourquoi ? Parce que je suis issu d'une famille d'ouvriers et tout. Et c'est un réflexe myotatique quasiment d'aller mettre un bulletin gauchiste.

Salima Bouyarden : D'accord. Donc tu t'investis à travers tes textes, tu t'investis à travers le vote même si c'est de moins en moins, est-ce que t'as d'autres façons de t'investir, d'autres actions, bénévolat par exemple ou mouvement associatif ?

Médine : En fait, je travaille avec pas mal d'associations, je me déplace beaucoup, essentiellement des gens qui sont liés aux problèmes que vivent les jeunes de quartiers et puis aussi les problèmes que vit la communauté musulmane, c'est assez lié en général. Et donc, je me déplace beaucoup pour des concerts, des concerts caritatifs, ce genre de trucs-là, des rencontres avec des jeunes justement pour essayer de les sensibiliser à la connaissance de façon générale. Et donc c'est dans ce sens-là. Et on a créé une association

qui s'appelle *don't panic* qui n'est pas encore vraiment active. Justement, on n'a pas voulu mettre la charrue avant les bœufs, on est déjà actif, on a déjà pas mal de déplacements dans le cadre associatif et on voulait pas faire de doublon quoi. On a créé l'association après. *Don't panic* c'est symbolique aujourd'hui, c'est toute une philosophie. Toutes ces activités, toutes ces actions qui sont déjà en place, on va essayer de les lier avec l'association *don't panic* maintenant aujourd'hui, de mieux la structurer. En gros, on n'a pas créé une l'association pour faire des activités ou des actions sur le terrain. On avait déjà des actions sur le terrain depuis pas mal de temps, depuis toujours. On a créé l'association pour justement essayer de structurer ...

Salima Bouyarden : ... Ces actions. Tu travailles beaucoup avec d'autres associations ?

Médine : Là c'est des militants qui connaissent bien le terrain en général, ce sont des jeunes qui travaillent dans le social, dans la réinsertion. On a fait beaucoup de concerts en milieu carcéral, ce genre d'actions en fait. On fait des concerts en prison, dans les quartiers, des concerts caritatifs. On essaie d'instaurer aussi un dialogue avec les gens, de créer des passerelles entre leur désintéressement politique et justement ce que ça pourrait leur procurer justement d'avoir une conscience politique, en fait de créer de susciter des vocations chez les jeunes etc à travers notre parcours, par quoi on est passé, par l'expérience qu'on a pu vivre On est un peu un prototype *din records*. Moi-même je suis un prototype de tout ce que la France rejette en quelque sorte. Je suis un jeune des quartiers, musulman qui fais du rap. Là c'est très stigmatisant ce que je représente aujourd'hui. Et donc que les jeunes entendent un discours qui essaie de les tirer vers le haut, qui essaie de positiver par le biais d'une bouche qui est en apparence stigmatisée, ça motive certaines personnes.

Salima Bouyarden : Tu as parlé de ton association *don't panic*, est-ce qu'elle est encore en relation ? Comment est-ce qu'elle fonctionne en relation avec les autres associations parce que vous êtes en relation ou... ?

Médine : C'est vraiment le début *don't panic*, on n'a rien de structuré. On a déposé les statuts. Le but, c'est de lutter contre les discriminations de façon générale. Et après donc *don't panic*, c'est toute une philosophie, en fait c'est devenu toute une philosophie. A la base, c'était un tee-shirt avec un slogan simple : « I'm Muslim, don't panic ». C'était de la réaction, justement on en parlait, c'était de la réaction. On voulait absolument montrer qu'on s'inscrivait en désaccord total avec tout ce que pouvaient dire les médias dans leurs journaux, dans les journaux télévisés à propos de la communauté musulmane. On voulait s'inscrire en désaccord avec ça. Donc ça commence par un tee-shirt et puis on développe la pensée, on en fait une tournée. On s'est dit «Partons en tournée, allez, allons dire ce qu'on a à dire aux gens, allons les rencontrer directement. » Et puis après on en fait un album, on l'immortalise en disque. Et puis on en fait une association. Bref, on a le projet d'en faire un livre aussi justement pour immortaliser toute la philosophie, toutes les petites anecdotes par lesquelles on est passé qui peuvent, je pense, aider aujourd'hui certaines personnes à surmonter les problèmes identitaires, à surmonter les problèmes sociaux qu'on peut rencontrer quand on est un jeune des quartiers, quand on est un musulman pratiquant. Je pense que ça va pouvoir aider justement.

Salima Bouyarden : D'accord. Et dans le cadre de ton association-là, tu parles d'un livre. Comment dire... donc du coup... tu te mets en relation avec qui pour mettre en place tous ces projets, ces projets de livre, ces projets de faire passer des messages politiques notamment ?

Médine : C'est quoi les moyens qu'on a ?

Salima Bouyarden : C'est ça les moyens que tu utilises.

Médine : C'est d'abord avant tout les moyens humains. On compte vraiment d'abord sur nous-mêmes dans le sens où on a un parcours atypique. On arrive à fédérer des gens autour de notre travail par le biais de mes albums et du travail que j'ai pu effectuer depuis 2004. Il ya des gens qui sont vraiment sensibles au message que j'ai pu donner dans mes albums et qui sont très volontaires, On rencontre pas mal de personnes, on crée des liens,

on crée des réseaux et c'est ce qui nous donne l'idée justement après d'écrire un bouquin et de s'inspirer de tout ça. Donc ça va relativement vite dans le sens où on connaît beaucoup de gens, des gens qui sont volontaires, des gens qui sont touchés par le sujet et qui veulent participer. Et c'est important justement de fédérer les gens autour d'un projet comme ça, qui, à ma connaissance, n'a pas encore été effectué. C'est un gros chantier et on aimerait vraiment intégrer les gens qui connaissent le terrain, qui connaissent les milieux universitaires, ce genre d'endroits où nous on n'a pas vraiment accès. Les moyens sont essentiellement humains, c'est vraiment fédérer les gens, les ramener autour de nous

Salima Bouyarden : C'est des gens dans différents domaines en fait.

Médine : Exactement.

Salima Bouyarden : Dans tous les domaines : sociologique, universitaire...

Médine : Exactement. On n'espère pas que des Français aussi pour essayer d'élargir l'analyse à l'échelle européenne.

Salima Bouyarden : Quel intérêt y aurait-il à participer à la vie politique ? Quel serait l'intérêt d'acquérir un poids politique pour toi ?

Médine : C'est toute cette philosophie du lobbying dont tout le monde parle. Il ya ce fantasme de dire on va créer notre parti, être un contre-pouvoir pour clairement avoir un poids et peser et installer un rapport de force. Parce que malheureusement tout fonctionne par rapport de force. Et donc, l'intérêt est là. Est-ce que c'est vraiment la solution, est-ce que il ne vaut pas mieux se greffer à des organismes déjà existants et essayer de changer les choses de l'intérieur et proposer de nouvelles idées etc.... Je sais pas en fait. Moi-même là je ne peux pas te donner une réponse catégorique en te disant c'est mieux de faire du lobbying, non c'est mieux d'entrer dans les partis politiques qui existent déjà et essayer de faire changer les choses par notre simple présence. J'ai pas vraiment la solution. Pourquoi ? Parce que déjà je suis dans un désintéressement dans lequel j'ai rarement été. Je suis dans une période où je me désintéresse clairement de toute politique. Je t'en ai parlé

en début d'interview, ce premier point sur la politique people, la politique unilatérale et vraiment je suis dans ce désintéressement-là et je peux pas te donner une réponse en te disant : faut faire du lobbying, faut aller dans les partis. J'ai pas vraiment de réponse.

Salima Bouyarden : Tu parles du lobbying. Est-ce que tu penses qu'il existe un lobby musulman par exemple, notamment en France ?

Médine : Non, s'il existait un lobby musulman, on nous traiterait pas comme on nous traite aujourd'hui dans les medias clairement. Je pense qu'on serait traité largement différemment.

Salima Bouyarden : Différemment, dans le sens?

Médine : Différemment, dans le sens où les medias ne se permettraient pas d'insulter, les politiques ne se permettraient pas de faire voter des lois qui sont discriminantes. Ce lobbying n'existe pas.

Salima Bouyarden : Il n'existe pas ?

Médine : C'est un fantasme de croire que la communauté musulmane est organisée aujourd'hui. C'est une illusion. La communauté musulmane est en train de s'organiser, est en train de gagner un poids. Mais, c'est un poids qui pour moi est mal évalué aujourd'hui dans le sens où on nous considère comme un pouvoir d'achat. Donc la communauté musulmane est forte quand elle achète, donc on va mettre des logos halal sur tout ce qui bouge pour montrer que la communauté musulmane a un poids. Oui regardez on se développe, on fait ça, on fait du halal ici, on fait du halal-là. On a plein de restaurants halal. Mais ils parlent que de bouffe les musulmans. Ils parlent que de la nourriture, ils parlent que du halal. Et c'est rare d'avoir justement des gens qui s'organisent autre que dans ce domaine de pouvoir d'achat, d'avoir ce poids-là. Pour moi, c'est inexistant de dire que oui la communauté musulmane est un lobby aujourd'hui, elle fait pression lorsqu'il y a eu une attaque, lorsqu'il y a un acte islamophobe. C'est inexistant.

Salima Bouyarden : Est-ce que tu penses que la communauté musulmane en France devrait se diriger vers une structure en lobby ?

Médine : De la même façon que je sais pas où me situer moi politiquement, si on doit faire du lobbying ou si on doit faire changer les choses de l'intérieur du gouvernement qui existe déjà ou des partis politiques, je pense la même chose en fait pour la communauté musulmane. Est-ce qu'on doit absolument créer un lobby qui mette la pression sur tout ce qui bouge, dès qu'il y a une virgule de travers sur la communauté musulmane, on envoie des hordes d'avocats. Non, là je sais pas en fait. Là je suis dans le doute, je sais pas si c'est vraiment la bonne solution que de créer ça et d'avoir un agissement en tant que rapport de force toujours à chaque fois. Je crois que les Musulmans valent mieux que ça. On va pouvoir s'organiser peut-être de façon différente peut-être pas dans le rapport de force. En fait, j'ai pas vraiment de solution, j'ai pas vraiment le petit truc qui va te dire mais oui c'est vrai Médine il y a pensé à ça etc... J'ai pas vraiment la solution, c'est pour ça que je viens au FEMISO, c'est pour ça que je me déplace dans pas mal de conférences pour essayer justement d'avoir des éléments de réponse pour construire un début d'idée. Peut-être que le livre *don't panic* donnera un début d'idée.

Salima Bouyarden : Toi, pour toi, avoir un intérêt politique, ce serait quoi ? Pardon, un poids politique, ça permettrait quoi ?

Médine : Pareil, là tu vas dire je suis un mec qui a pas d'avis, qui botte en touche à chaque fois. Là j'ai vraiment pas_ tu vois_ de solution, de me dire politiquement qu'est-ce qui pourrait faire pencher la bascule. Je suis même pas dans une logique de me dire faut que je fasse pencher la bascule en faveur de la communauté musulmane. J'ai vraiment envie de me dire voilà la communauté musulmane est dans la bascule en fait, est dans le bon côté. Inscrivons-nous justement dans le bon côté des choses, ne voyons pas les politiques d'un côté, la communauté de l'autre, les jeunes de banlieue de l'autre etc... Inscrivons-nous dans une dynamique globale. Déjà, créons déjà de la valeur, créons de l'emploi, créons ce genre de choses-là et après organisons-nous vraiment. Ne mettons pas la charrue avant les bœufs. Créons des choses, créons des idées, créons des concepts faisant évoluer, apportant des nouvelles choses en travaillant avec tout le monde. C'est pas

exclusivement entre nous, en travaillant avec d'autres personnes. Et peut-être là que sans parler de lobbying etc..., on va trouver peut-être déjà un début de solution par la création de valeurs.

Salima Bouyarden : Acquérir un poids politique, ce serait accéder au dialogue, accéder à l'action ?

Médine : Ouais, en fait je sais pas si t'as vu ça dans ma réponse. Mais c'est vraiment tu vois-là travailler ensemble, essayer de créer de la valeur dans son domaine. Essayer de créer son entreprise, de créer de l'emploi, déjà ça donne déjà un poids, ne serait-ce que local. *Din records*, là je vais reprendre cet exemple-là, on commence à avoir une aura dans le sens où on est des jeunes quasiment du même quartier, on s'est organisé, on a créé un label de musique, on a un studio, une marque de vêtements, on a créé toute une école de pensée en quelque sorte dans notre ville du Havre. Et beaucoup de jeunes veulent faire la même chose que nous, veulent se structurer et même au-delà du Havre. L'autre fois, j'étais à Mulhouse à la rencontre des Musulmans de l'Est, j'ai rencontré un groupe de jeunes qui me dit « mais nous on veut faire comme vous. On veut venir voir vos locaux, on veut voir comment vous avez réussi à vous structurer. C'est important pour nous ». Dans notre ville, on a réussi à avoir un poids, localement en quelque sorte, d'être entendu, d'être plus ou moins écouté aujourd'hui, d'être pris comme référence de réussite dans notre ville. C'est comme ça que je pense politiquement, ça a un côté un peu capitaliste je reconnais, ça a un côté un peu capitaliste. Et pour le coup c'est important de capitaliser la gamberge, je crois que c'est ça, de capitaliser un peu sa façon de penser. Et c'est important voilà. C'est important pour nous et c'est important pour tout le monde, je pense, de s'organiser, de commencer à créer de la valeur chacun de son côté. Et après quand on a bien travaillé, on se réunit et on commence à penser aux grandes questions.

Salima Bouyarden : Tu as parlé du fait que tu as été à la rencontre des Musulmans de l'Est, que tu as créé ta propre entreprise etc. Et ça quel est le rapport avec la politique ?

Médine : C'est ça la politique pour moi comme je te disais au début, c'est ça. En fait, c'est de s'organiser avant tout avec ses amis. La société qu'on a créée, aujourd'hui c'est des amis. C'est des amis de quartier qui voulaient se sortir de conditions de vie pour les améliorer et qui ont réagi face à la crise de l'emploi par exemple, qui ont réagi face à la crise identitaire et qui se sont dit « allez créons un truc. On aime quoi, on aime la musique. Allez on s'organise, toi tu rappes de ton côté, toi aussi, faisons un collectif ». Du collectif est née une association. De l'association est née la société. De la société est née toute une gamberge qui influence d'autres jeunes dans le sens de l'entrepreneuriat. C'est ça la politique pour moi, on est totalement dedans, on est totalement dans la création. On crée, on a une idée, on s'organise, on la fait émerger, on la développe, on la fait grandir et on influence Voilà, pour moi c'est vraiment ça.

Salima Bouyarden : Créer une société, faire de l'entrepreneuriat, ça ressemble à faire de la politique, c'est faire de la politique ?

Médine : C'est faire de la politique. C'est pas simplement faire une société, c'est créer une dynamique, créer une émulation et d'attirer les gens dans cette émulation-là au point que ça devienne une machine et que ça fasse vivre. Aujourd'hui nous, on fait vivre une dizaine de familles dans notre quartier. Ça suscite des vocations à travers la France clairement et ça je m'en cache pas. On est vraiment l'un des trois labels indépendants de rap français en France qui fait partie de l'exemple. Et les gens nous consultent énormément dans leurs démarches de vouloir s'organiser, se structurer, ça donne d'autres structures à travers la France, des gens qui arrivent à s'organiser, à créer même carrément des mouvements. Et c'est pas simplement que dans le rap français, là y a des gens qui aujourd'hui créent des sociétés dans le sport, créent des dynamiques. Y a un gars qui s'appelle Narbé qui habite à Argenteuil qui a créé une association qui s'appelle *Impulstar* qui organise des tournois un peu partout justement en Ile de France. Ça fédère les jeunes, ça les réunit tous ensemble. Les politiques qui sont là, c'est pas pour rien. Ils voient qu'il y a quelque chose, il ya une dynamique qui est en train de se créer et ils veulent se raccrocher à ça.

Donc, nous, on crée ça, on crée de la valeur, on crée des gamberges, on suscite des vocations. Et si en plus de ça, on peut servir d'outil aux politiques en place, et bien travaillons ensemble parce qu'au final le but c'est quoi, c'est qu'on améliore nos conditions de vie. Et le politique, il sait ce qu'il a à gagner en venant participer aux tournois, là je te parle de mon collègue d'Argenteuil. On sait ce qu'on a à gagner en étant dans un discours, dans un dialogue avec les politiques. C'est eux qui tiennent les budgets aujourd'hui. C'est important, aujourd'hui c'est le nerf de la guerre d'avoir du financement. Donc, c'est important pour l'un comme pour l'autre. Si on peut s'entraider, entraïdons-nous.

Salima Bouyarden : Donc pour toi, il faut être partout ? Il faut être à la fois...

Médine : Dans son domaine, il faut être expert dans son domaine. C'est pas être partout, mais c'est dans ton domaine. En fait, moi demain, t'es une danseuse, tu as réussi à créer ton asso, ta dynamique, ta société, je sais pas. Toi tu influences des gens, tu fais des ballets à travers le monde etc. Ça va me motiver ça. C'est le fait de créer quelque chose, de créer une dynamique et d'emmener avec toi les amis avec qui tu as cru en ce projet-là. Moi, c'est cette conception-là qui me séduit. C'est vraiment se structurer, la structuration, l'organisation, et puis après tu influences des gens, tu suscites des vocations chez d'autres personnes. C'est cette gamberge-là.

Salima Bouyarden : La structuration pour toi, c'est le lien entre politique, économique et social.

Médine : C'est plus la création en réalité, la création et par ici susciter d'autres vocations, servir d'exemple, c'est ça pour moi. La politique, c'est ça. C'est être utile, servir d'exemple, c'est être utile.

Salima Bouyarden : Donc un danseur, un rappeur il fait de la politique en servant d'exemple ?

Médine : Clairement, lorsqu'il est structuré, lorsqu'il est productif, il crée quelque chose, c'est clairement un politique pour moi. Pour moi, les

rappeurs avaient davantage de poids que les politiques à l'époque où j'étais un simple auditeur lambda. Les rappeurs avaient une influence considérable sur ma vie. Comme aujourd'hui les rappeurs ont une influence considérable sur la vie des jeunes clairement et ça faut s'en rendre compte. Hier encore, j'étais au restaurant avec des jeunes qui me disaient « vous vous rendez pas compte, vous les rappeurs français comment vous nous touchez en Belgique, comment nous les Belges on est touché par ce courant-là, par les idées que vous donnez ». Ils disaient chaque fois que j'allais faire une vente, parce qu'il était commercial celui qui m'expliquait ça, je sais plus ce qu'il vendait précisément, chaque fois que j'allais faire une vente, avant de rentrer dans le lieu où j'allais procéder à cette vente, j'écoutais le morceau « Banlieusard » de Kerry James. Ça me galvanisait et ça me permettait de trouver les bons arguments justement pour aller effectuer cette vente-là. Voilà, on a de l'influence sur les jeunes aujourd'hui, faut pas s'en cacher, peut-être même plus que la plupart des politiques

Salima Bouyarden : Et quand je dis vote musulman en France, est-ce que ça te parle ?

Médine : Alors ça me parle plus que la fois où tu m'en as parlé à Mulhouse en fait. Parce que quand tu m'as posé la question à Mulhouse, je me souviens je t'avais répondu c'est des conneries, ça m'emmerde, j'ai pas envie qu'on parle de vote musulman. J'ai envie qu'on parle de vote tout court. Et là en me parlant de lobbying etc, je me dis que clairement dans les sondages aujourd'hui, non pas dans les sondages mais dans les listes électorales, il y a davantage de Musulmans qui sont en train de s'inscrire dans les listes électorales. Malheureusement ou heureusement, je sais pas, les Musulmans sont des moutons clairement. Clairement on est des moutons. Quand on voit un logo halal, on va aller acheter le truc. On va aller acheter le truc, on va se sentir plus sécurisé etc... et j'ai pas envie qu'on mette un logo halal sur un politique et qu'on dise voilà, celui-là est halal, suivons-le, c'est celui-là qui nous ouvrir les robinets, qui va nous garantir une meilleure vie etc... Pourquoi ? C'est important que les Musulmans développent une conscience politique chacun de leur côté selon leur conviction soit convaincu par l'un ou

par l'autre etc... J'ai pas envie qu'on suive tous un parti politique, une seule personne. J'ai vraiment envie que..., en tout cas, j'exhorte les gens à aller dans ce sens-là. C'est pas à moi de dire pour qui il faut voter, c'est pas à l'imam du quartier de dire pour qui est ce qu'il faut voter. Et malheureusement, j'ai peur qu'on tombe là-dedans si on parle de vote musulman, si on parle de force musulmane dans les bulletins électoraux. J'ai peur que l'on tombe dans le côté votons pour lui, c'est lui qui va nous garantir. Regardez ce qu'il a dit. Parce que dès qu'y a un politique qui dit une petite phrase sur la Palestine, qui s'inscrit justement en rupture avec tout le discours qui a été stigmatisant sur la communauté musulmane, et bien on va tous tomber dans le gouffre de dire c'est lui le meilleur, c'est lui le bon, portons-le sur nos épaules, élisons-le. Alors que si ça se trouve derrière, il dit des trucs pires concernant le chômage, concernant la crise de l'emploi, concernant la crise du logement etc... Donc ne soyons pas des moutons. Si on parle de vote musulman, parlons plus de conscience politique musulmane et non pas de vote musulman. C'est pour moi très segmentant. En tout cas je vois le côté assez péjoratif de ce terme-là.

Salima Bouyarden : Du terme vote musulman ?

Médine : Oui

Salima Bouyarden : D'accord. Tu parlais des politiques, toi tu penses que ce serait ... , que l'existence d'un vote musulman, t'aurais peur que ce soit instrumentalisé par les politiques ?

Médine : Clairement. Et puis comme je connais la communauté musulmane, je sais que malheureusement si on a le malheur de dire celui-ci c'est le bon, il a le logo halal dans son dos etc... votez tous pour lui, la communauté musulmane va aller voter en bal pour ce politique-là.

Salima Bouyarden : Est-ce que tu penses qu'en France au jour d'aujourd'hui, il y a une personne qui peut avoir cette influence sur la communauté musulmane et dire...

Médine : Mais facilement. Les mecs, ils travaillent avec des directeurs de communication qui sont déjà conscients que la communauté musulmane c'est déjà un fort pouvoir d'achat, que c'est une communauté grandissante, que c'est une communauté rajeunissante en plus. C'est eux qui s'inscrivent énormément sur les listes électorales. Ils le savent déjà ça les directeurs de comm. Ils le savent très bien.

Salima Bouyarden : Oui, mais est-ce qu'il y aurait un intermédiaire au sein de la communauté musulmane qui pourrait jouer ce rôle de ... ?

Médine : Ils ont même pas besoin d'intermédiaire en vérité. Il suffit je te dis de glisser deux, trois belles paroles concernant la communauté musulmane. Oui mais les minarets, on va s'arranger, on va trouver, les permis de construire, on va en délivrer deux fois plus que l'année dernière. Non, mais c'était quoi les chiffres de l'année dernière, c'était quoi les permis de construire. Et c'est ça, ça se résume à ça, les priorités de la communauté musulmane, c'est simplement des permis de construire, c'est des carrés musulmans et des viandes halal dans les cantines. C'est pas que ça la communauté musulmane. Bref, avec deux, trois termes, il y a pas besoin d'intermédiaire, il y a pas besoin de leader. Les politiques connaissent très bien leur travail, ils connaissent mieux que nous leur travail. Ils savent très bien y faire, ils savent très bien jouer avec les images, avec les symboles, avec les sensibilités des gens. Et il y a pas besoin d'intermédiaire je pense. Même les imams de quartier vont se mettre à reprendre ça si jamais il y a un candidat qui est plus sensible aux problèmes que vivent les musulmans, tous les imams de France vont se mettre à reprendre ça, tout le monde va l'encenser sans forcément regarder toutes ces propositions qu'il a derrière pour l'ensemble de la population.

Salima Bouyarden : Est-ce que tu penses que les imams auraient un poids au niveau politique ?

Médine : Ouais clairement. Moi je sais que de 16 à 21 ou 22 ans, l'imam il m'aurait dit va voter pour lui, je serais allé voter pour lui.

Salima Bouyarden : Et il te l'a dit ?

Médine : Non, non il me l'a pas dit.

Salima Bouyarden : Est-ce que tu penses que c'est courant ?

Médine : Oui ça arrive ça, peut-être pas aussi brutalement dans les prêches ou quoi. Quand tu commences à fréquenter la mosquée, que tu es dans une dynamique associative au sein de la mosquée, tu sens que les sensibilités peuvent être orientées. Oui, non mais c'est lui ; après c'est lors d'une discussion quoi, on n'est pas dans un camp d'entraînement, dans un endroit où on vous lave le cerveau. C'est aussi des êtres humains qui ne sont pas tous des moutons mais ça peut arriver qu'on dise voilà le candidat qui serait le mieux pour nous c'est celui-ci, votons pour lui, il nous apportera mieux localement.

Salima Bouyarden : Mais est-ce que tu penses qu'il existe un vote musulman spécifique en France aujourd'hui?

Médine : Un vote musulman spécifique, qu'est-ce que t'entends par là ? Je comprends pas ce que tu veux dire.

Salima Bouyarden : Est-ce que tu penses que les Français se reconnaissent dans un vote musulman, dans le fait de se dire on va tous se regrouper pour un candidat et le soutenir ?

Médine : Moi, je le ressens pas mais ce que je dis c'est que ça pourrait s'organiser, ça pourrait facilement s'organiser. Je te dis qu'il suffit qu'il y ait un candidat avec un discours pour la communauté musulmane et bien ça peut commencer déjà à fourmiller un peu partout dans toutes les sensibilités musulmanes et à faire que la communauté puisse se fédérer autour d'un seul candidat. Mais je pense pas que ce soit la bonne solution moi personnellement ça.

Salima Bouyarden : Mais tu dis les différentes sensibilités musulmanes,

Médine : Les différents courants.

Salima Bouyarden : Est-ce que tu penses pas que ça justement c'est pas un frein à ce vote musulman ?

Médine : Le fait qu'il y ait différents courants, ça ne puisse pas fédérer ?

Salima Bouyarden : Que ça puisse être un frein à l'existence de ce vote musulman ?

Médine : Malheureusement il y a tellement peu de politiques qui sont sensibles aux problèmes que vivent les Musulmans qu'il suffit qu'il y en ait un seul qui parle d'un problème qui est commun à tous les courants mais qui puisse fédérer. Et je pense que les directeurs de comm sont assez intelligents aujourd'hui pour dire « ne parle pas de ça parce que tu vas te mettre en désaccord avec eux, donc t'arriveras pas à fédérer tout le monde, donc reste évasif vas-y, parle de la viande halal. Voilà ça, ça concerne tout le monde la viande halal dans les cantines, ça, ça concerne tout le monde. Les Musulmans ils font que manger de la viande. Allez vas-y c'est parti, parle que de ça. Parle pas du voile parce que ça divise, parle pas de ça, là tu vas exclure eux, tu vas exclure eux qui peuvent être une forte population dans les urnes pour nous. »

Salima Bouyarden : Tu penses que les stratégies de la part des politiques pourraient amener à... Tu penses que s'il existait un vote musulman, ce serait plus construit par les politiques ?

Médine : Je pense oui.

Salima Bouyarden : Et par rapport à la communauté musulmane, est-ce que tu penses qu'elle aspirerait à s'organiser en vote musulman ? Parce que tu parlais beaucoup des politiques.

Médine : Franchement je sais pas, j'en sais rien. Aujourd'hui, pour être là au cœur du FEMISO, au cœur du politique, clairement, là j'ai pas d'élément de réponse qui me permettrait de dire que la communauté musulmane est en train de s'organiser pour créer une force ou un contre-pouvoir. Voilà pour l'instant, je crois qu'on est plus dans la réflexion de se sortir de tous les stigmates qu'il peut y avoir autour de la communauté musulmane. Avant de vouloir créer une force politique, on est d'abord déjà occupée à essayer de

faire oublier tout ce qu'on n'est pas, et ça va encore durer dix ans, je pense minimum.

Salima Bouyarden : D'accord, tu as parlé de communauté. Je voulais revenir sur le terme de communauté. À un moment donné, tu as parlé de communauté, qu'est-ce que tu entends par communauté ?

Médine : Communauté? Je sais pas, je vais te donner la définition du dictionnaire.

Salima Bouyarden : Non, la définition de Médine, qu'est-ce que tu entends par communauté ?

Médine : Je crois que c'est la même que le dictionnaire utilise. Regroupement de personnes ayant les mêmes sensibilités, vivant dans le même milieu de vie, je sais pas. Ouais voilà, quand je parle de communauté en général, en fait c'est vrai que c'est excluant quand tu parles de communauté, c'est que tu vises une partie de la population française. C'est pour ça que souvent, je parle de communauté des quartiers populaires, non pas de communauté musulmane. Dans les quartiers populaires, c'est eux qui vivent les conditions de vie de ces quartiers-là, qui sont la proie des conditions de vie de ces quartiers-là, c'est pas exclusivement les Musulmans. Après si tu veux qu'on parle des problèmes de la communauté musulmane, je te parlerai de la communauté musulmane. Et en général, quand je m'exprime, je parle vraiment problèmes des gens qui vivent dans quartiers populaires, je te parle de crise d'emploi, crise du logement, c'est tout le monde, c'est le non-musulman comme le musulman qui vit dans les quartiers qui vit cette crise-là. La communauté, c'est à la fois segmentant et mais c'est à la fois global dans façon dont je l'utilise. Je sais pas si je me suis bien expliqué.

Salima Bouyarden : Ça veut dire que tu te focalises sur les jeunes des quartiers populaires et tu fais pas la distinction de religion, de foi ou de ... ?

Médine : Exactement

Salima Bouyarden : D'accord.

Salima Bouyarden : Tu parles de ça et tu parles aussi beaucoup de mouvement, de l'action, alors est-ce que au niveau politique tu appelles à

Médine : En fait c'est beaucoup associatif. Quand je te parle de mouvement, d'action, c'est les acteurs sur le terrain, ceux qui travaillent avec les jeunes dans les milieux sociaux, dans les maisons de quartiers, dans les associations de quartiers. C'est ça le mouvement pour moi, c'est les gens qui sont sur le terrain, qui s'organisent, qui essaient de créer des activités, des idées, essayer de faire émerger des choses, des gens comme au FEMISO tu vois. C'est tous ceux qui essaient de réfléchir à améliorer les conditions de vie que vivent les jeunes européens de façon générale. C'est ça.

Salima Bouyarden : Sans distinction ?

Médine : Sans distinction. En général.

Salima Bouyarden : En focalisant sur les quartiers populaires ou ... ?

Médine : Oui essentiellement. Pourquoi ? Parce que c'est de là que je viens. C'est aussi ce qui me touche le plus dans le sens où les conditions de vie y sont précaires, y sont difficiles. Le taux de chômage est hyper élevé, c'est vraiment des spécimens de la société française où tout est réuni, où tout ce qui est stigmatisant est réuni. Donc la priorité est là, la priorité à changer est là pour les jeunes. C'est vrai que je focalise beaucoup sur ça.

Salima Bouyarden : Toi, ton implication politique, ce serait pour faire appel à une espèce de réveil populaire, à mouvement populaire ?

Médine : Oui voilà exactement ;

Salima Bouyarden : D'accord, t'as quelque chose d'autre à ajouter ou tu veux qu'on s'arrête là ?

Médine : Je pense qu'on a dit pas mal là.

Salima Bouyarden : Je voulais revenir sur quelque chose. À un moment donné t'as parlé de capitaliser les idées etc... Donc, ton action elle s'inscrit dans un mouvement capitaliste, juste pour éclaircir les choses ?

Médine : Non en fait on est assez complexé aujourd'hui par le fait de s'organiser financièrement, de créer de la thune clairement, de faire de l'argent, de s'organiser parce que c'est le nerf de la guerre de toutes les actions que tu vas devoir entreprendre. Et on est assez complexé par ça en France essentiellement. C'est important qu'il y ait un discours de jeunes qui viennent et qui disent que c'est pas parce que tu fais du conscient, tu fais du politisé que tu ne peux pas capitaliser cet effort-là. C'est pas parce que tu dis la vérité qu'il faut pas l'emballer, tu comprends ? Il faut pas jeter la vérité dans la gueule des gens comme ça. Tu essaies de prendre les bonnes précautions, essaies les bonnes méthodes, de t'organiser et de faire en sorte que cette vérité-là elle se pérennise et que tu puisses l'offrir à n'importe qui et surtout au plus grand nombre. Avoir sa vérité dans son quartier, dans sa grotte et dire non moi je suis anti-système etc... ,je m'intègre pas là-dedans, je sais que je dis la vérité mais je reste dans mon quartier etc..., c'est pas productif et surtout tu n'es pas utile. Donc, pour être utile, il faut être entendu. Pour être entendu, il faut avoir les moyens d'être entendu. Et comme nous, on a les moyens, et bien il faut s'organiser pour essayer de s'auto financer, ce genre de choses-là. *Din records*, c'est exactement ça. On veut faire de la musique, on veut faire du rap, on veut s'organiser, on a des messages, on veut se faire entendre. Comment on fait ? Il y a pas de maisons de disque qui viennent avec un contrat tout fait et qui nous disent « signe en bas du contrat et tout est fait pour toi ». Normal, qu'est-ce qu'on fait, on crée notre société. On crée notre association d'abord, une association, on fait partager notre art, on va à droite, à gauche, on fait des ateliers d'écriture, on fait des ateliers de musique assistés par ordinateur. Puis ça fonctionne bien, puis on se dit il faut se professionnaliser, on fait une société. De là on arrive à faire vivre une dizaine de familles, on crée une dynamique, on crée même un exemple et on devient utile aux gens dans le sens où aujourd'hui on vend des albums et on rentre dans les chambres d'adolescents et on envoie nos messages à plus grande échelle. Donc en fait c'est une question de logique. Tu veux faire quelque chose, tu veux être utile mais sans justement rentabiliser cette utilité, je dis non. Fais en sorte que cette utilité soit décuplée et que tu puisses l'envoyer au plus grand nombre. Pour l'envoyer

au plus grand nombre, il faut forcément des moyens. Et les moyens, où est-ce que tu les trouves ? Tu les trouves dans l'argent. Essayer de rentabiliser pour essayer de grossir à chaque fois et être le plus utile au maximum de personnes.

Salima Bouyarden : Donc en gros le profit qu'implique le capitalisme, ce serait un profit d'idées en fait plus que monétaire ?

Médine : Oui voilà exactement, c'est participer à l'exemplarité en fait, que les jeunes surtout aient des repères, aient des modèles de réussite entre guillemets qui puissent justement les motiver à se dire « mais puisqu'eux ont réussi à s'organiser venant du Havre, excusez moi de l'expression, du trou du cul de la France et qui ont réussi à s'organiser, comment nous on peut pas le faire ? ». Après c'est pas forcément dans le rap, c'est pas forcément par le biais d'une société, ça peut être par le biais d'une association à but non lucratif justement mais tout en gardant à l'esprit qu'il faut faire tourner la maison. Si cette idée-là, elle peut faire vivre des familles, elle peut faire vivre des gens, elle peut salarier des gens, créer une dynamique, et bien faites-le, c'est important.

Salima Bouyarden : Merci beaucoup Médine pour cet entretien.

Médine : De rien.

Annexe 7

Entretien avec l'artiste Nazim Ali

Juillet 2011, Muslim Comedy Tour, Bordesley Centre, Birmingham

Salima Bouyarden : Thank you for having kindly accepted to participate to this study. My name is Salima Bouyarden a French PhD student working on Muslims in France and the UK. If you any question about it please feel free to ask. And if you are ready let's start the interview with you introducing yourself.

Nazim Ali: I'm ready yes. My name is Nazim Ali; I'm a British Pakistani Muslim. My parents emigrated in the 60s. I was raised and brought up in the Northern part of England. [I am] currently living in London. By profession am a pharmacist and I'm involved in human rights work and [I] am also now doing stand up comedy as well.

Salima Bouyarden: How come you do...(he interrupts me)?

Nazim Ali: I used to do..., in the human rights work, I used to do stand up comedy there for events. But very private, just for once or twice a year and then one of the Brothers... Brother Ishmael over there actually, he insisted I join this tour and do some stand-up [performance] here as well. So it's come from a mixture of reluctance and interest as well.

Salima Bouyarden: Why "reluctance" and why "interest"?

Nazim Ali: Reluctance from the point of view of there's so many good comedians out there, so on and so forth, what's the need for me. But you know, I thought I'd give it a go, see how it goes.

Salima Bouyarden: So was it your first time on...(he interrupts me)?

Nazim Ali: No I've been on stage before but I've never been on a tour thing like this with other comedians. I've performed at birthdays and charity,

mainly charity events. That's what I mainly do. Small charity events, I've never done a commercial situation.

Salima Bouyarden: So what makes you interested in this... (he interrupts me) ?

Nazim Ali: It's able to give a message in a way which may be perhaps otherwise really too controversial. So my topics I like to reflect on the community as it stands. Okay I may exaggerate it slightly but the idea is [that] people can then look back and take something from it. Depending on the audience I do different types. There are human rights issues, like this one I talked about the police being fascists. The idea is for people to just start thinking, and I even make jokes about Sunni and Shia, because I'm from a mixed background so I feel like I can take a lot of issues about Pakistani culture and how we think it's so Islamic when it's actually not. And it's just there to create, to make people laugh and enjoy primarily but also maybe take something away to think about as well.

Salima Bouyarden: So you want to make people think about...? (he interrupts me)

Nazim Ali: I think it's important, I mean comedy for the sake of comedy I've never understood although it can be mind numbingly funny. But I think if you can pass a message on, especially to the younger people and that's what I'm coming to, it shows that there's some understanding going on from the older, cus I am the older generation now, I'm the bridging generation at my age of 42, so I have two children myself so it's a question of trying to give them the tools and information in a manner which they would respond to.

Salima Bouyarden: To what?

Nazim Ali: To the challenges of society. To identity and these are the issues which are very important. What is Muslim identity in Europe? What's it based on? We have lots of groups out there who are very quick at demonising different sections of the community, demonising society in fact but don't offer any solutions. So what is the solution? How does a child in

my case of a mixed marriage grow up in this country? What's he going to be? What's he going to be referred to? And how is he going to identify himself? Is it going to be as a British Muslim? Is it going to be as a Pakistani Muslim or their mother is Turkish, I don't know. So they have to create something, and in order to create, they need tools. And if we don't give it to them, then you'll probably find, and I don't mean this disparagingly, you'll find that the non-Muslims will give it to them. And then that will spread the concepts of maybe secularism or the concepts of Darwinism and so on and so forth. I'm picking these two as an example because they are quite controversial at the moment. But then children will grow up with a lack of identity. But if, like, of Islamic identity I should say, they'll still have an identity but is it the one we want them to have? Or they would naturally choose, left to self selection.

Salima Bouyarden: Okay so... you want them to understand?

Nazim Ali: We want them to understand that look, I understand the same hypocrisy as you can observe

Salima Bouyarden: Inside the community?

Nazim Ali: I can see them, and I'm telling you about them as well. So don't be surprised, we're not blind. We also know the hypocrisies within the community. So its okay laugh at them, it's okay to point them out. It's okay to understand that the older generation, see they've got to understand the older generation came they did everything in good faith. They bought their culture with them thinking that it's the right thing to do. They impose the culture on us thinking it's the right thing to do. They didn't do it with an evil intention; they did it with a good intention. But unfortunately due to lack of knowledge, lack of experience, lack of multiple issues, they didn't know what else to do. They couldn't understand that we belong to a different society. Now I can bridge the gap but the generation that's coming after me, they can't relate to that generation at all; my parents' generation. They don't understand them. So it's a question of there has to be a bridge and they have to understand that it's okay to be, I wouldn't say self-denigrating but at least self critical and self analytical to understand yeah we have some

cultural influences, some of which are very good and some that are not so good.

Salima Bouyarden: So you want them to have a critical...? (He interrupts me)

Nazim Ali: I think it's very important that keep critical in mind because if they are to evolve and they are to create an identity then I can't impose an identity, I won't be here. It's for them to create, if we are as Muslims here to stay, being in France, being in Britain, Belgium, Germany, wherever, then they have to create an identity. Who am I to tell them 'you must do it like this'. All I can say to them in a humorous way that these are things I faced growing up. You know what you will face, you'll probably say the same about me. But then you have to go and create something for yourselves. And as Muslims on Islamic precepts and concepts, but you have to create, a – a society, and be part of mainstream society and then understand your position and role within society, and that's a part which is an issue for all of us in Europe- especially in Europe, where we find the forces of secularism, errr, are very, very strong, therefore we too have made religion an ideology, when it is in our case – and I don't mean to preach because I don't want to preach – but in our case Islam is not an ideology, Islam is a full way of life. Ideology is a construct which we look to and refer to Islam as a reference point. Islam is a point and we sometimes look at it in a completely abstract way and deem it to be an ideology of faith. What we do with a faith, we have separated ourselves from the religion itself, because we are meant to envelop ourselves in Islam and submit. And once you submit (incompréhensible) the faith. Stuff like – people say that for theses things but if we don't convey these messages to children – our growing up youth – then they will not understand then. They will think, yeah, it's ok to drink and its ok to be a Muslim, it's ok to do other things and it's ok to be a Muslim. So we need to give them some tools by which to create some self-determination.

Salima Bouyarden: Self-determination – you mean...?

Nazim Ali: Self-determination: who are we? What are we doing here? My parents can say they came here to give us a better life, what am I doing here? I've got my better life, I've got a good job, Alhamdulillah I'm doing alright, what's, what's my problem?

Salima Bouyarden: So...

Nazim Ali: So, what am I meant to go back or am I meant to stay here? Where is back? Can I go back and readjust? No I can't? Can all the people from France go back to Morocco or Tunis and readjust? Probably the majority can't. Because whether I like it or not I have some lovely European culture in me and I'm very proud of that and love it. You know? Whether it's drinking coffee on the street or whether it's – you know – some other things. And you know we got to understand that every culture can bring some richness and awareness and we got to respect that. Just if, denigrate something as un-Islamic because it's come from a person who is white and speaks a different language is itself to me - is un-Islamic. You know we have to take the best from everything and make the best of it. And that's what we have to do to be (*incompréhensible*) There's nothing wrong with partaking in certain things and doing things and – you know - being part of the greater society. You can't live in ghetto-ised communities anymore, with what's happened in parts of Paris, and Zone 5-6, whatever it's called. The ghettoisation which has occurred in all these countries has been nothing but a problem for us. And that's why we've got drugs - and we have to be honest about it – we have crimes, we have guns, we have sex traffickers. We have - mashaAllah – members of the community in all these type of issues. Why? Who's going to reach out to these people? You know, the Imams are too busy in the mosques leading the prayers. And trying to get five years stay and a stamp on their passport for indefinite leave. They're not interested – most of them. They don't care. Their society is in their community. So who's gonna - gonna – if we believe – again I'm not trying to preach here – but if we believe that Prophet Noah's own son actually ignored him and ignored his own – his advice of his own father who's a Prophet, then what is to say that my child is

going to listen to me? So surely we need to be building this society and helping them create this identity. Otherwise – woah – we’re lost.

Salima Bouyarden: Ok. So you want, like, young people to be acting inside their society and also inside their – community?

Nazim Ali: Bring the community into society. Why do we have to be abstract?

Salima Bouyarden: So you think that is what is going on today?

Nazim Ali: What I think we’re doing at the moment is carrying on what our parents did. This is our problem. We just think that this has got to be preserved you know – in France, surely you have to speak Arabic. And here you have to speak Urdu or Punjabi or whatever. Ok fair enough. There’s advantages, it’s not the end of the world, if you didn’t. Our main thing is you should grow up as good citizens and good human beings, and have their beliefs obviously. But, errr, there’s no point saying I’m a Muslim and going out and doing drug trafficking. And there’s plenty of them. We shouldn’t shy away from that, we shouldn’t think aaah this doesn’t happen. It does happen. Very much so. And it’s wrong of us to turn away so, we’ve got to be very, very open and very honest. And understand the mistakes our forefathers made over here and the mistakes we have then made. And we have to say – like I say – go back and give our children the tools in which to create some identity. You have a problem in France. You have a big problem in France. Of the niqab, and the hijab, and the this, and the that. I am sure within families there are issues going on. One girl says that I’m going to take my hijab off to go school and the other girl says I’m not going to take my.. – One’s classed a fundamentalist, one’s classed as a – a peace-loving French Muslim integrated member of society. So we’re labelling, labelling and labelling and everyone’s under pressure. Which is right? Which is wrong?

Salima Bouyarden: Exactly. And errr... you are aware – you seem aware of what is going on in foreign countries?

Nazim Ali: Well, it would be wrong not to wouldn't it? Because we're all like affected by it. There's a domino effect. What happens in – today in we saw the atrocity, what just happened in Norway and just like many Muslims in Europe, we're all thinking I hope it's not us. I really hope it wasn't us. And although horrible it must have been for the people who went through it, we all breathe a sigh of relief, when we realise it's not linked to any tag of Islam. Because we knew life would become even more difficult for us. It's already difficult. And it would've become even more difficult. So it's important we know what's happening in France, and what's happening in Belgium, what's happening in Germany and Austria and so on and so forth. We have to learn from each others communities. You know we have a French identity - you have. I am a British identity. And we have a pan European identity. The Europeans themselves are saying 'We're European, we can't just isolate ourselves - you have a British muslim and you have a French muslim and they're not interested in one another. Because one of them will be coming up with legislation one day and then we'll be sitting there scratching our heads and saying "We should have been aware of this".

Salima Bouyarden: So you think we have to be informed of what's going on in other foreign countries like Europe because there is a link and impact on your...

Nazim Ali: Of course there is. You have the European Union saying it's completely ok for France to impose bans on hijab especially in schools and so forth, then yeah, absolutely. Today the British government is saying "No we don't have any any intentions of doing that", but I'm sure the French ten years ago under Mitterand said "sure they can wear their hijabs, there's no problem".

Salima Bouyarden: So are you concerned with this as a muslim or as a British?

Nazim Ali: I will be honest and say, as a muslim, but I'd like to think as a human being as well. The concept of justice and human rights isn't something just specific to muslims, I don't, and it's wrong for Muslims to

speaking about justice about themselves. We are a global world, we have to look at justice and injustice as it's occurring to all communities, be it the Jews in the 1940s or the Muslims of 2011.

Salima Bouyarden: When you were on the stage you were also talking about other faiths?

Nazim Ali: Umm, yes, I mean, what I was trying to say there was, culturally we bring a lot of baggage with us, and we don't realise we're giving it a tag of Islam. And I was just trying to show that there's a dichotomy there, that these two things umm shouldn't really be presented in that way. We have to learn as well, where is culture, where is faith. I'm using the word faith again just because you said it to me...what is belief, what is culture. And yeah, there are parts when it comes together nicely and there are parts where they are completely antagonistic. And where they are antagonistic we have to know how to basically divide that, and understand that's culture, this is faith, my choice which one do I want to follow. The fault is we label culture as faith, that's our problem, as belief.

Salima Bouyarden: You said you were first in human rights?

Nazim Ali: Yeah, I've been involved in human rights since 1992/1993, and then we set up a human rights organisation, called Islamic Human Rights Commission based in London. We're also an NGO and UNESCO and issues in Palestine. And, yeah, we do a lot of report writing, a lot of research. It's one of the only organisations within the muslim community where muslims of all backgrounds, be it Sunni, Shia, Salafi, Wahabi, whatever, actually all sit together. And err, because there's a common goal. The common goal is justice. So one minute we are campaigning for Moallam Ibrahim's (*incompréhensible*) in Nigeria, he's a well known Shia cleric in Nigeria, he gets imprisoned regularly. Next minute we're campaigning for Sheikh Omar Abdulrahman in America, for the privileges he's been denied in prison. So, umm, it shows that Islam doesn't have to have a colour of Sunni or Shia. Islam is Islam, and it has many different colours underneath it. And not just that, we also campaign for non muslims as well, when they are being

persecuted. Justice, as Ali ibn Abi Talib said, he said, Malik al Ashtar, when he sent him to Egypt, away, he said 'treat the muslims with justice, because they are your brothers in faith', he said 'treat the non muslims with justice, because they are your brothers in humanity'. These are the principles we've forgotten. We have just titled kafir, which we throw around like sweets.

Salima Bouyarden: So why did you choose to continue action through comedy?

Nazim Ali: Umm, I don't know, if you want the honest truth. Friends - 'go and do it, go and do it'. Sometimes maybe it's because I enjoy the sound of my own voice- as you can tell, I don't stop talking. Something like that, I don't know. It's one of those things, I do a lot of writing anyway, poetry and so on and so forth. So I suppose comedy is something I dabble in. I'm not looking to make a career out of it, if I can put a smile on people's face, if people can enjoy it, then why not.

Salima Bouyarden: You said friends, how come friends? Are they involved in comedy or...?

Nazim Ali: No no. Like Human Rights organisations, I did a lot of work there with comedy and political satire. So they're all saying I should do something with it. So, here we go.

Salima Bouyarden: And err (pause)

Nazim Ali: C'est fini...

Salima Bouyarden: Do you have anything else to add?

Nazim Ali: No that's fine, that's great, I hope it's of some benefit.