

# LES MUSULMANS DANS L'ESPACE POLITIQUE EUROPÉEN LA DÉLICATE EXPÉRIENCE DU PLURALISME CONFESSIONNEL

Valérie Amiraux

Comment identifie-t-on statistiquement les musulmans dans les grands pays de l'Union européenne ? Quels types de controverses juridiques, civiques et au bout du compte politiques l'islam y provoque-t-il ? Quelle européanisation du droit serait-elle possible, pour y réguler demain le culte islamique ? Voici trois séries de questions auxquelles, pour l'instant, les réponses restent d'abord nationales.

Que peut-on dire de l'islam comme culte et des musulmans comme croyants et comme citoyens en Europe qui ne soit ni déjà dit, ni strictement descriptif des convergences et divergences entre les différents États-membres, et qui ne soit pas de l'ordre des généralisations hâtives donc forcément réductrices ? Le thème est délicat, sensible, traversé de controverses et fortement politisé. Le regard que les sciences sociales européennes portent sur lui, même s'il prend de plus en plus de hauteur et se risque sur des terrains nouveaux, se restreint encore trop souvent à l'étroitesse de la monographie, articulant plus ou moins adroitement les ressorts du comparatisme pour fouiller les spécificités des contextes nationaux et tenter d'en reconstruire les principaux traits, parfois de manière caricaturale. Est-il en fait possible d'ouvrir des perspectives qui ne soient ni déconnectées de la diversité des dynamiques sociales qui traversent le sujet, ni exclusivement empiriques et particularistes ? Comment travailler l'objet « islam comme culte et musulmans

en Europe » d'une manière transversale, en considérant les États membres de l'Union européenne comme terrains légitimes d'exploration, sans nuire à la complexité croissante des enjeux qui le définissent et sombrer dans un réductionnisme essentialisant ?

En nous concentrant sur quatre États membres de l'Union européenne, l'Allemagne, la France, l'Italie et le Royaume-Uni, nous avons souhaité offrir moins un panorama, nécessairement non exhaustif, de la situation actuelle dans chacun de ces contextes<sup>1</sup>, que proposer des pistes pour comprendre les questions faisant particulièrement problème dans ces pays et s'y organisant parfois comme controverses. Il est important de préciser d'entrée de jeu à quel point la présence stabilisée de populations musulmanes dans les différents États de l'Union européennes éloigne de plus en plus ce sujet « islam » des enjeux strictement migratoires, pour l'inscrire nettement dans l'espace politique de la citoyenneté. En d'autres termes, le cadre d'intelligibilité de la réflexion sur l'islam comme culte et sur les musulmans en Europe est dorénavant celui des sociétés

1. Cette démarche cumulative est par ailleurs fort bien développée dans la littérature en langue anglaise par toute une série de volumes collectifs, pour la plupart issus de colloques internationaux. Citons quelques exemples : Gerd Nonneman, Tim Niblock, Bogdan Szajkowski (dir.), *Muslim Communities in the New Europe*, London, Ithaca Press, 1996 ; Barbara Metcalf (dir.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of Berkeley, 1996 ; Steven Vertovec, Alisdair Rogers (dir.), *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity. Religion. Culture*, Ashgate, Aldershot, 1998 ; Yvonne Haddad (dir.), *Muslims in the West. From Sojourners to Citizens*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

européennes, tant sur le plan de leur capacité de gestion publique de la pluralité des confessions que de la construction d'un projet politique qui fasse de ces différences non pas un obstacle mais un bien commun valorisable. Il ne se pense plus en écho systématique aux évolutions des espaces d'origine et se détache des analyses du mouvement migratoire, ouvrant des questions de politique publique directement liées à la stabilisation de l'islam sur le territoire et dans les sociétés européennes.

Comment, par exemple, définir les modalités institutionnelles qui permettent de faire une place au pluralisme religieux dans des sociétés européennes qui en ont une connaissance et une expérience différenciées ? Comment fixer les conditions du vivre ensemble en intégrant la différence confessionnelle dans les dispositifs juridiques nationaux et européens de manière à ce que celle-ci ne soit pas source d'inégalité et cause de discrimination ? À ces questions, nous proposons de répondre par l'analyse de points problématiques permettant de croiser ces enjeux de la relation à l'autre et de la représentation de soi que se font les sociétés européennes. Notre réflexion s'ouvre sur la délicate question de l'identification statistique des musulmans en Europe, puis s'arrête sur l'émergence de controverses autour de l'islam, enfin envisage la possible « européanisation » par le droit d'une régulation de l'islam comme culte.

#### ○ LES CHIFFRES ET L'IDENTIFICATION

Qui sont-ils et combien sont-ils ? La connaissance d'une population commence souvent par son recensement. Parlant de l'islam en Europe, il est désormais habituel de souligner qu'il s'agit là de la deuxième religion (implantée et non pas pratiquée). Que cache ce classement ? Traduit-il une certaine fierté ou trahit-il un sentiment de menace ? L'identification du nombre de musulmans donne une première idée des difficultés : enjeu d'importance relative à

première vue, les « musulmans » dont on dit qu'ils seraient en Europe entre 11 et 12 millions, sont entendus au sens large comme individus « culturellement » assimilables à cette catégorie<sup>1</sup>. Le nombre de convertis reste lui aussi une estimation<sup>2</sup>. Dans la plupart des pays de l'Union, la loi interdit, par des dispositions juridiques spécifiques, de procéder au recensement en posant des questions sur les appartenances ethniques et confessionnelles<sup>3</sup>. L'origine géographique et la nationalité des ascendants déterminent donc la catégorisation d'un individu comme musulman. Ils seraient ainsi, en France, près de 4 155 000<sup>4</sup>, 3 000 000 d'entre eux étant des citoyens français<sup>5</sup>. En Allemagne, les musulmans seraient près de 3 040 000 dont 2 600 000 originaires de Turquie<sup>6</sup>. En Italie, ils seraient environ 600 000 dont une majorité de Marocains (150 000)<sup>7</sup>. Au Royaume-Uni, parmi les 1 591 000 musulmans, 770 000 seraient issus du sous continent indien<sup>8</sup>. Toutes ces évaluations relèvent plus de la conjecture que de la précision infallible et soulèvent

1. Ces chiffres sont ceux que donnent Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, Felice Dassetto, Jorgen Nielsen (dir.), *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*, Leiden, Brill, 2003, p. 26.

2. Ils seraient autour de 100 000 personnes. *Ibid.* Sur la difficile quantification du phénomène (absence d'archives centralisées, multiplicité des canaux de conversion), cf. Stefano Allievi, *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, L'Harmattan, 1998, en particulier p. 62-70.

3. Le dernier recensement français à mentionner une question sur les cultes est celui de 1872.

4. Haut Conseil à l'Intégration (HCI), *L'Islam dans la République*, Paris, La Documentation française, 2001.

5. Vivant principalement en Ile-de-France (35 %), Provence-Alpes-Côte-d'Azur (20 %), Rhône-Alpes (15 %) et le Nord-Pas-de-Calais (10 %). Source : *ibid.*

6. Dont 450 000 citoyens allemands. Gerdien Jonker, « Muslim Emancipation? Germany's Struggle over Religious Pluralism », in Wasif Shadiq, Sjoerd van Koningsveld (dir.), *Religious Freedom and the Neutrality of the State. The Position of Islam in the European Union*, Leuven, Peeters, 2002, p. 36-51, p. 42.

7. Répartis en priorité dans le Latium, en Lombardie, Campanie, Sicile, Vénétie et en Émilie Romagne. Caritas, *Immigrazione. dossier statistico 2001. Rapporto sull'immigrazione*, Rome, Nuova Anterem, 2002, p. 251.

8. L'ensemble de ces chiffres sur le nombre de musulmans par pays est tiré de Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, *et al.*, *op. cit.*, p. 24-25. À titre indicatif, pour le Royaume-Uni, d'autres estimations parlent de 1,8 million de musulmans (*The Guardian*, 17 juin 2002) et pour l'Italie de 700 000 musulmans (Caritas, *op. cit.*).

immédiatement la question de la légitimité de l'affiliation d'un individu à une catégorie (le musulman) sur la base de son origine ou de son ascendance, indépendamment de sa pratique, ouvrant ainsi le débat sur la nécessité et l'utilité de recourir ou non à de nouvelles catégories statistiques faisant, par exemple, intervenir la variable religieuse aux côtés de celles, plus classiques, de la langue ou de l'origine<sup>1</sup>. À l'exception notable du Royaume-Uni<sup>2</sup>, les populations musulmanes restent donc, comme telles, invisibles au regard statistique<sup>3</sup>. La collecte de données comprenant des informations d'ordre privé est très étroitement surveillée et protégée en France, en Italie et en Allemagne<sup>4</sup>. Sont en fait comptabilisés comme « musulmans »

ceux qui, issus des sociétés musulmanes, sont *a priori* considérés comme tels, potentiellement, par filiation. La question des modalités de construction des catégories de la mesure sur les sujets connexes à l'immigration reste extrêmement sensible<sup>5</sup>. Dans la décision de classer des croyants comme musulmans, le critère déterminant reste celui de la nationalité d'origine, si ce n'est de la personne directement recensée, de ses parents, voire de ses grands-parents. Comment identifier les musulmans ? Quelles sont les variables à retenir comme marqueur de leur appartenance à une confession dans un contexte où, historiquement, celle-ci n'a jamais eu de prégnance sociale et culturelle au-delà des communautés de populations minoritaires ? La « traçabilité » de l'appartenance confessionnelle des musulmans s'appuie alors sur ce qui est construit comme critères, catégories, par les institutions publiques chargées et même investies de la

1. On se souvient, dans le cas français, du débat intervenu chez les démographes suite à la publication des résultats de l'enquête « Mobilité géographique et insertion sociale » (MGIS) et en particulier de l'ouvrage de Michèle Tribalat, *Faire France*, Paris, La Découverte, 1995. L'expérience britannique permet d'envisager les limites de l'usage de telles catégories dans l'appréciation statistique et qualitative de la situation d'un groupe d'individus définis par leur appartenance à celles-ci. La focalisation sur la race au détriment de toute autre variable, par exemple religieuse, agrège et désagrège les « groupes » de population jusqu'à occulter certaines inégalités ou masquer des dynamiques d'exclusion. Ainsi, dans l'accès à certains services, la différence entre musulmans sunnites et Asiatiques est au moins aussi criante qu'entre Blancs et Asiatiques ou Noirs et Asiatiques (Tariq Modood, *Not Easy Being British*, Stoke on Trent, Trentham Books, 1992, p. 33). Cf. également The Runnymede Trust Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain, *The Future of Multi-Ethnic Britain. The Parekh Report*, Londres, Profile Books, 2000.

2. Le dispositif juridique britannique reconnaît les catégories de l'ethnie (les juifs et les sikhs sont par exemple reconnus comme groupes ethniques, pas les musulmans) et de la race (*Asians, Whites, Blacks*), dans le recensement notamment. Les minorités sont donc définies au regard de ces deux critères. Plusieurs textes cadrent ce dispositif, on citera les *Race Relations Acts* de 1965, 1968, 1976 et 2000. Par ailleurs, une Commission pour l'égalité des races existe depuis 1976, dont l'action s'est trouvée renforcée en 2000 avec le *Race Relations Amendment Act 2000* créant obligation pour les pouvoirs publics d'éliminer toute forme de discrimination raciale suite au meurtre raciste d'un jeune Noir et à l'implication des services de police. Pour la première fois, le recensement de 2001 introduit l'appartenance religieuse sous la forme d'une question optionnelle en Angleterre et au Pays de Galles, obligatoire en Irlande et en Écosse. Jusqu'à présent, seule l'administration pénitentiaire britannique retenait la religion comme variable statistique. Open Society Institute, « The Situation of the Muslims in the United Kingdom », in OSI, *Monitoring the EU Accession Process. Minority Protection volume II. Case Studies in Selected Member States*, OSI, Budapest, 2002, p. 361-447.

3. Avec les effets de non-reconnaissance et la violence symbolique que ce type d'inexistence statistique peut inférer.

4. En Italie, par la loi 675 du 31 décembre 1996, « Tutela delle persone e di altri soggetti rispetto al trattamento dei dati personali », en particulier son article 22 requérant le consentement écrit de l'individu concerné pour le recueil de données dont celles concernant l'appartenance religieuse. En France, par la loi 78-17 du 6 janvier 1978 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés, plusieurs fois modifiée depuis son adoption. En Allemagne, depuis 1977, il existe une loi portant protection contre l'emploi abusif de données d'identification personnelle, remplacée le 20 décembre 1990 par un nouveau texte venant compléter des protections sectorielles. Notons qu'en 1983 une décision de la Cour constitutionnelle (BverfGE 65) constatait que les garanties de confidentialité quant à l'exploitation des informations contenues dans les formulaires du recensement n'étaient pas assurées. Au Royaume-Uni, une loi de 1998 a introduit la notion de données sensibles et se substitue à celle de 1984. Le débat sur la protection des données dites sensibles (définies comme données à caractère personnel qui révèlent l'origine raciale ou ethnique, les opinions politiques, les convictions religieuses ou philosophiques, l'appartenance syndicale, celles relatives à la vie sexuelle et à la santé) a été lancé suite à l'adoption de la directive européenne 95/46/CE relative à la protection des personnes physiques à l'égard du traitement des données à caractère personnel et à la libre circulation de ces données.

5. Joan Stavo-Debaugue, « Prendre position contre l'usage de catégories « ethniques » dans la statistique publique. Le sens commun constructiviste, une manière de se figurer un danger politique », in Pascale Laborier, Danny Trom (dir.), *Historicités de l'action publique*, Paris, PUF, 2003, p. 293-327.

mission de gérer leurs besoins, de subvenir à des requêtes précises : l'origine ethnique ou nationale des ascendants, le nom, l'apparence vestimentaire, le lieu de résidence<sup>1</sup>.

Mesurer le degré de pratique s'avère tout aussi délicat. Comment identifier un pratiquant ? Quelles sont les pratiques importantes ? Doit-on s'en tenir au respect des cinq piliers, à l'assiduité dans les mosquées, aux pratiques collectives, à l'éducation des enfants ? De nouveau, dans chacun des pays, plusieurs sondages et enquêtes statistiques ont tenté de répondre par les chiffres à la question de savoir si les musulmans identifiés comme tels par la statistique s'autodéfinissaient comme pratiquants, croyants ou musulmans « d'origine », détaillant ensuite par classe d'âge, par profession, etc.<sup>2</sup> Dans l'ensemble de ces pays, certaines crises internationales (la révolution iranienne, la guerre du Golfe de 1991, le 11 septembre, la guerre contre l'Irak en 2003) sont le prétexte à de nouvelles enquêtes statistiques visant à « mesurer » la réactivité, à questionner la « loyauté » des musulmans vivant en Europe<sup>3</sup>. Nul besoin d'être un expert pour saisir toute l'ambiguïté de ces évaluations statistiques. A-t-il jamais suffi de compter les personnes assistant aux offices, se mariant à l'Église ou baptisant leurs enfants

pour mesurer finement l'évolution du catholicisme en France ? Implicitement, cette question de la mesure des pratiques ouvre immédiatement le dilemme auquel tout chercheur européen sur ce sujet est plus ou moins confronté depuis le début des années 1990 : si les identités confessionnelles ne sont plus assignées mais construites, inventées, reformulées et choisies dans des contextes sécularisés et européens où leur évidence sociale et culturelle est moindre, et que l'appartenance religieuse se décline en autant de modalités, ou presque, qu'il existe d'individus, que retenir comme poste d'observation de l'islam et des musulmans en Europe ? Qui interroger ? Où trouver les musulmans ? Pendant une vingtaine d'années, des années 1960 aux années 1980, la réponse se limite en Europe aux structures qui cadrent la pratique : on cherche les musulmans dans les mosquées, parmi les adhérents des associations déclarées, les militants des organisations s'affichant comme musulmanes. C'est au milieu des années 1980 que la perspective s'ouvre à d'autres lieux possibles (écoles, usines, syndicats, associations de parents, collectifs de riverains), que la recherche sur l'islam en Europe commence à envisager son sujet hors des avenues supposées conduire tout droit du culte aux musulmans. Ce déplacement intègre l'idée des identités choisies et non assignées. L'islam est choisi par ceux qui s'en réclament dans un « double mouvement de valorisation du choix et de rationalisation du rapport à l'observance », comme un « parcours de construction de soi qui inscrit ceux qui l'effectuent dans la culture moderne de l'individu »<sup>4</sup>.

Ce qui aujourd'hui semble de l'ordre de l'évidence triviale pour les jeunes générations, de chercheurs, est loin d'être un acquis de la recherche en sciences sociales au début des années 1980. Des relations les plus pieuses et une pratique quotidienne des rituels, à une revendication

1. Sur l'ethnisation des politiques publiques, en particulier sur l'éducation, cf. Stéphanie Morel, *École, territoires et identités. Les politiques publiques françaises à l'épreuve de l'ethnicité*, Paris, L'Harmattan, 2002 ; Françoise Lorcerie (dir.), *L'école et le défi ethnique. Éducation et intégration*, Paris, INRP/ESF, 2003.

2. En France, l'enquête IFOP de 1994 donne par exemple les chiffres suivants : sur 535 personnes interrogées, 27 % se déclarent croyants pratiquants, 42 % musulmans croyants, 24 % d'origine musulmane, 2 % d'une autre religion, 5 % sans religion et 1 % ne répond pas.

3. C'est ainsi qu'en France, une enquête conduite dans la foulée des attentats contre le World Trade Centre révèle que l'affirmation de l'identité religieuse est plus forte en 2001 que lors des deux sondages précédents réalisés en 1994 et 1989 : *Le Monde*, 5 octobre 2001 ; cf. <http://www.ifop.com/europe/sondages/opinion/islam.asp>. Au niveau européen, on peut citer l'enquête de l'European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC) après les attentats de septembre 2001. *Reports on Anti-Islamic Reactions within the European Union after the Acts of Terror Against the USA* (disponible sur le site <http://www.eumc.at>).

4. Danièle Hervieu-Léger, « Le miroir de l'islam en France », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 66, avril-juin 2000, p. 79-89, p. 85.

d'appartenance culturelle plus que culturelle à l'islam, il est aujourd'hui admis que l'observateur quel qu'il soit ne peut apposer une interprétation unique d'un geste ou d'une pratique dont les sens sont pluriels et différemment investis par les acteurs. Cette fluidité des sens de l'action transparaît dans différents registres, mais certaines des pratiques les plus visibles dans les contextes européens ont été plus particulièrement étudiées. C'est le cas du voile porté par certaines jeunes filles<sup>1</sup>. On en découvre alors les multiples significations : contrainte, choix individuel, volonté de marquer son appartenance à un groupe de pairs, rébellion contre l'autorité parentale, provocation, émancipation, etc. La palette est presque infinie et surprend l'opinion commune en ce qu'elle fait émerger un sujet féminin<sup>2</sup>, autonome et rationalisant la justification de ses pratiques en les inscrivant dans un univers de sens d'abord individuel, ensuite éventuellement collectif.

L'idée que l'islam représente différents éléments d'une culture héritée des parents mais reformulée en l'adaptant au contexte de vie, en particulier local, traverse les contextes européens. L'identification peut exister sans que la religiosité soit intense (dans l'ensemble, la prière quotidienne décline, mais le jeûne du ramadan continue d'être massivement observé). Le rajeunissement des populations musulmanes favorise l'émergence de l'islam comme morale commune, code autour duquel se regrouper. La reformulation de la réponse aux

besoins religieux d'une population plus jeune ne signifie pas pour autant la disparition des revendications plus classiques comme l'ouverture de carrés musulmans dans les cimetières et de lieux de culte, la mise en place de circuits de formation des imams, le respect des interdits alimentaires dans les collectivités et institutions publiques. Mais la pérennité de ces requêtes n'est plus assurée par un ensemble indéfini d'acteurs assimilés à une même entité : elle passe dorénavant par des réseaux identifiés d'interlocuteurs plus ou moins institutionnalisés auxquels les autorités compétentes s'adressent, localement ou nationalement. En cela, elle traduit moins un regain des pratiques qu'une volonté d'impliquer l'État dans la gestion de l'islam. Jeu des générations, des marquages ethniques, influences des contextes d'accueil, les musulmans d'Europe demeurent au croisement de mouvements d'individuation du croire (répérable dans d'autres croyances) et d'institutionnalisation de leur culte, manifestent de nouvelles modalités d'énoncer leur appartenance à une communauté de fidèles et de s'inscrire dans une lignée croyante, revendiquent des pratiques religieuses détachées de tout contexte social coercitif et dressent de plus en plus le constat, amer, de l'indigence intellectuelle de leurs élites. La multiplicité des sens et des investissements dans une religion traduit, *a priori*, une forte autonomie des sujets les uns vis-à-vis des autres : chacun fait plus ou moins ce qu'il veut<sup>3</sup>. En Europe, le contexte

1. Françoise Gaspard, Farhad Khosrokhavar, *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1995 ; Valérie Amiraux, « Jeunes musulmanes turques d'Allemagne. Voix et voies de l'individuation », in Felice Dassetto (dir.), *Paroles musulmanes-Muslim Words*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000, p. 125-150 ; Nancy Venel, *Musulmanes françaises. Des pratiquantes voilées à l'université*, Paris, L'Harmattan, 1999 ; Nadine Weibel, *Par-delà le voile. Femmes d'islam en Europe*, Bruxelles, Complexe, 2000.

2. L'islam a aujourd'hui deux sexes : en Europe, pour les observateurs extérieurs, il est longtemps resté une affaire d'hommes. Cf. Françoise Gaspard, « De l'invisibilité des migrantes et de leurs filles à leur insensibilisation », *Migrants Formation*, 1996, 105, p. 15-30 ; Valérie Amiraux, « Discours voilés sur les musulmanes en Europe. Comment les musulmans sont-ils devenus des musulmanes ? », *Social Compass*, 2003, 50 (1), p. 85-96.

3. Sur cette question de la « privatisation », de l'individuation », de la « multiplicité des modes d'énonciation du croire », la littérature est abondante dans chacun des contextes dont nous traitons. Citons pour la France Jocelyne Césari, *Musulmans et républicains*, Bruxelles, Complexe, 1998 ; Farhad Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997 ; Nancy Venel, *Citoyens et musulmans*, Paris, PUF, 2004. Pour l'Allemagne, Nikola Tietze, *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*, Hamburg, Hamburger Edition, 2001 ; Valérie Amiraux, *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie. Parcours militants et expériences religieuses*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques politiques », 2001 ; Gritt Klinkhammer, *Moderne Formen islamischer Lebensführung*, Marburg, Diagonal Verlag, 2000. Pour l'Italie, Stefano Allievi, Felice Dassetto, *Il ritorno dell'islam. I musulmani in Italia*, Rome, Ed. Lavoro, 1993 ; Chantal Saint-

social de résidence ne renvoie à aucune prescription particulière mais il ne doit pas être gommé pour autant de la réflexion : être musulman en France s'apparente et se distingue à la fois d'être musulman en Allemagne, en Italie ou au Royaume-Uni. Il n'est alors plus que tout nécessaire d'ancrer la représentation dans la singularité des historicités et des espaces publics nationaux (laïc, égalitaire, républicain).

○ L'INÉGALE PUBLICITÉ DE L'ISLAM

L'inégale publicité des débats sur l'islam d'un pays à l'autre est aisément perceptible comme « phénomène sensible dont nous faisons l'expérience dans des situations d'échanges ordinaires<sup>1</sup> ». Parlant de ses travaux sur les fonds en déshérence, C. Terzi s'interroge sur les modes d'existence des problèmes publics en restituant ce qu'il appelle son « expérience ordinaire de la publicité<sup>2</sup> » : comment, en fonction de l'auditoire auquel il s'adresse, il se sent ou non tenu d'exposer dans un préambule contextuel plus ou moins fouillé et précis de la complexe question des fonds en déshérence, selon qu'il s'exprime devant un public intéressé mais peu concerné par la question, ou qu'il intervient devant un public expérimenté, voire impliqué dans les controverses qui balisent la discussion. La recherche sur l'islam en Europe fait elle aussi l'expérience ordinaire des différences de publicité. Ainsi le chercheur britannique sera-t-il presque systématiquement conduit, face à un public familier du contexte britannique, à parler de l'affaire Rushdie, des

émeutes violentes de Bradford. Son homologue allemand sera inexorablement ramené aux questions de droit de la nationalité, de racisme, plus récemment d'enseignantes voilées. Leur collègue français aura presque systématiquement à revenir sur les différents épisodes dits « du foulard », brièvement occultés en 2002-2003 par la mise en place du Conseil français du culte musulman puis revenue en force en 2004<sup>3</sup>. L'auditoire italien donnera quant à lui la priorité aux discussions sur la légitimité de l'ouverture des lieux de culte musulmans et, très récemment, à la place du religieux dans les écoles. Ces éléments visibles des discussions autour des enjeux liés à la présence de l'islam comme culte dans les États membres de l'Union européenne reviennent sur le devant des scènes nationales avec des périodicités toutes spécifiques : la pointe immergée de l'iceberg n'est pas toujours la même et les arguments que nous venons d'énumérer ne sauraient suffire à synthétiser l'ensemble des spécificités de chacune des discussions publiques se développant autour du sujet « islam et musulmans » en Allemagne, France, Italie, Grande-Bretagne ou ailleurs.

Ce que nous souhaitons mettre en évidence ici ne se limite pas à un constat d'extraordinaire réactivité des publics nationaux à ces débats, souvent ramenée à une peur de l'autre, à une méfiance généralisée vis-à-vis d'une religion surmédiatisée et convoquée quasi systématiquement pour inscrire dans une chaîne de causalité des événements d'actualité<sup>4</sup>. Il s'agit bien plus

Blancat (dir.), *L'Islam in Italia. Una presenza plurale*, Rome, Ed. Lavoro, 1999. Pour le Royaume-Uni, Philip Lewis, *Islamic Britain. Religion, Politics and Identity among British Muslims*, Londres, I. B. Tauris, 1994 ; Danièle Joly, *Britannia's Crescent. Making a Place for Muslims in British Society*, Adershot, Avebury, 1995 ; Jessica Jacobson, *Islam in Transition. Religion and Identity among British Pakistani Youth*, Londres, Routledge, 1998.

1. Cédric Terzi, « L'expérience constitutive des problèmes publics. La question des "fonds en déshérence" », in Claudia Barril, Marion Carrel, Juan-Carlos Guerrero, Alicia Marquez (dir.), *Le public en action. Usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 25-50, p. 27.

2. *Ibid.*, p. 26.

3. Valérie Amiraux, « CFCM. A French Touch ? », *ISIM Newsletter*, 12, juin 2003, p. 24-25.

4. Sur les postures essentialistes et la tentation « orientalisante » de faire de l'islam le tout explicatif des crises internationales, cf. Alain Roussillon, « Islam et mondialisation. État des lieux (provisoire) des débats suscités en France par les attentats du 11 septembre 2001 », *Magreb-Macrédo*, octobre 2001, 174, p. 75-89 ; Jocelyne Dakhlia, « La "culture nébuleuse" ou l'islam à l'épreuve de la comparaison », *Annales HSS*, 2001, 56, 6, p. 1177-1199 ; Jocelyne Cesari, « Islam de l'extérieur, musulman de l'intérieur. Deux visions après le 11 septembre 2001 », *Cultures & Conflits*, 2001, 44, p. 97-115 ; Ian Markhan, Ibrahim Abu-Rabi' (dir.), *11 September. Religious Perspectives on the Causes and Consequences*, Oxford, Oneworld, 2002.

d'envisager la forme polémique ou non que peuvent prendre des débats publics engageant l'islam comme culte et les musulmans comme citoyens, au regard de la production des dispositions citoyennes, de la socialisation politique et des occasions de prise de parole dont les acteurs disposent. Les controverses, polémiques et débats publics sur l'islam émergent en Europe autour de sujets variés. Les thèmes, les agents, les discours changent d'un contexte à l'autre, notamment en lien avec les positions qu'occupent les musulmans dans les structures de participation politique (accès à la citoyenneté) et dans l'imaginaire national. Ces publics s'engagent différemment, mobilisent des compétences inégales (ceci expliquant aussi l'omniprésence de certains interlocuteurs considérés comme représentant les musulmans de manières intangible par occupation monopolistique notamment des espaces médiatiques). Examiner quelques débats permet alors d'envisager l'existence de mécanismes de contrôle qui opèrent comme autant de gardiens de l'accès à l'espace public entendu dans la double perspective d'espace de représentation et de lieu de régulation opérée par des normes et des institutions qui agissent comme autant de cadres des actions et des discours des acteurs.

Au Royaume-Uni, l'accès à la citoyenneté pour les migrants issus du Pakistan et du Commonwealth a permis très tôt de voir émerger dans la vie politique locale et nationale des acteurs musulmans<sup>1</sup>. Par ailleurs, P. Lewis souligne à quel point l'expérience du pluralisme interne au christianisme permet aujourd'hui aux Églises britanniques d'affronter la diversité religieuse dont l'islam est à n'en pas douter

1. Il y aurait près de 160 conseillers municipaux musulmans en 2000. Cf. Kingsley Purdam, « The Political Identities of Muslim Local Councillors in Britain », *Local Government Studies*, 2000, vol. 26, p. 47-64 et du même auteur « Settler Political Participation. Muslim Local Councillors », in Wasif Shadid, Sjoerd van Koningsveld (dir.), *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim Countries*, Kampen, Kok Pharos, 1996, p. 129-143.

l'élément le plus significatif quantitativement<sup>2</sup>, et notamment de développer une capacité à ne pas confondre ce qui relève du religieux et du traditionnel. Cette posture cognitive passée dans les mœurs politiques à travers, en particulier, un dialogue inter-religieux très actif, n'empêche cependant pas l'émergence de postures d'ostracisme et de racisme vis-à-vis des musulmans. Dans le contexte britannique, l'affaire Rushdie (c'est-à-dire l'ensemble de la campagne dite transnationale organisée contre l'auteur des *Versets sataniques* publiés en 1988 et dont la condamnation à mort pour apostasie constitue le point culminant) est ainsi devenue une sorte d'événement de référence, considérée comme l'occasion d'une véritable confrontation culturelle ayant ébranlé les fondations de la coexistence civile au Royaume-Uni et d'une trentaine d'autres pays. Pour certains, « la *fatwa* du 14 février 1989 déplace les lignes de faille de la contestation islamiste, situées en Asie du Sud-Ouest durant les années 1980, en dehors des frontières historiques traditionnelles de la Communauté des Croyants, vers l'Europe occidentale où vit Salman Rushdie<sup>3</sup> ». Les manifestations intervenues à Hyde Park, si elles sont visibles et impressionnantes, ne rassemblent pourtant qu'une poignée d'associations<sup>4</sup>. Le débat qui émerge autour de cette affaire ailleurs en Europe a de surcroît une résonance très variée d'un pays à l'autre. Elle ne constitue à aucun moment une seule et commune réaction des musul-

2. La célébration de la cérémonie annuelle du cénotaphe en mémoire des victimes des deux guerres mondiales se fait en présence de représentants de toutes les confessions, les programmes d'éducation religieuse utilisés dans les écoles doivent refléter le pluralisme confessionnel de la société contemporaine. Cf. Philip Lewis, « Between Lord Ahmed and Ali. Which Future for British Muslims? », in Wasif Shadid, Sjoerd van Koningsveld (dir.), *op. cit.*, p. 129-144, p. 132.

3. Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, coll. « Folio », 2000, p. 286-7.

4. Amélie Blom, « Is there such a thing as "global belonging"? Transnational protest during the "Rushdie Affair" », in Adrian Favell, Andrew Geddes (dir.), *The Politics of Belonging. Migrants and Minorities in Contemporary Europe*, Aldershot, Ashgate, p. 192-208.

mans à une crise externe, d'autant que, chronologiquement, les manifestations anti-Rushdie sont actives dès avant la *fatwa*. Le débat est d'autant plus intense, voire violent, qu'il émerge à l'initiative de minorités musulmanes privées d'accès à la représentation et à la participation politique, se mobilisant dans un premier temps au nom d'une « communauté musulmane globale<sup>1</sup> ».

Mais la particularité du mouvement de protestation au Royaume-Uni réside surtout dans le profil de certains de ses acteurs : pour la première fois, les manifestations rassemblent des populations de jeunes musulmans sous les bannières d'associations plus « traditionnelles ». L'expérience du racisme et le sentiment d'exclusion apparaissent alors comme motifs d'engagement pour les plus jeunes engagés dans ce mouvement de publicisation de leur appartenance confessionnelle, dans un contexte où, comme nous l'avons dit plus haut, race et ethnie sont les catégories de référence dominantes. Les défilés en opposition aux écrits de Rushdie deviennent alors l'occasion pour les musulmans de faire état de l'expérience d'injustice et des insultes dont ils ont été les objets et, par exemple, de demander que l'islam bénéficie de l'extension de la législation anti-blasphème mise en place depuis 1922<sup>2</sup>.

Dans le contexte français, la discussion rouverte depuis Pâques 2003 à la suite des incidents survenus lors du rassemblement de l'Union des organisations islamiques de France au Bourget<sup>3</sup> et qui aboutira en février 2004 au vote d'une loi interdisant le port de signes religieux ostentatoires dans les écoles et certains établissements pu-

1. Amélie Blom. *op. cit.*, p. 197.

2. Stefano Allievi. « Relations and Negotiations. Issues and Debates on Islam », in Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, Felice Dassetto, Jorgen Nielsen (dir.), *op. cit.*, p. 331-268, p. 337.

3. Une semaine après les élections organisées pour la mise en place du CFCM, Nicolas Sarkozy est hué par la salle devant laquelle il vient de rappeler que le port du voile sur les photos de la carte nationale d'identité est interdit.

blics, présente des points communs avec l'événement Rushdie, même si le support est différent. Relancé à l'automne 2003 avec la médiatisation de l'expulsion de certaines jeunes filles de leurs collèges et lycées, le débat sur le foulard conduit à une discussion impliquant une multitude d'acteurs (associations de parents, syndicats enseignants, collectifs en tous genres, élus, partis politiques, intellectuels et associations de musulmans « pratiquants », « modernes », « laïcs ») mobilisé autour des problèmes d'application de la laïcité. Plusieurs registres coexistent dans la façon dont le débat se déploie : juridique et technique (tout l'aspect concernant les limites du principe de la liberté individuelle de conscience face à l'application de la laïcité comme neutralité de l'État sur lequel les travaux de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité apportent un avis d'experts et de la société civile<sup>4</sup>), mais aussi émotionnel et affectif. Il libère un espace de parole dans la droite ligne du *coming out* des musulmans de France que la mise en place du CFCM et les positions de Nicolas Sarkozy sur la place de l'islam dans l'espace national avaient contribué à favoriser. De nouvelles voix se font entendre aux côtés des classiques leaders, imams et autres conférenciers musulmans plus ou moins télégraphiques, celles des citoyens français de confession musulmane revendiquant discrétion, pratique fluctuante, mais droit à la visibilité comme musulmans. Les maillages de la trame des récits autour des affaires du foulard révèlent la complexité des positionnements au sein de la société française. Des positions adverses convoquent des motifs identiques : droit à l'égalité de tous, protection des libertés fondamentales, lutte contre la discrimination et le racisme ordinaire ou institutionnalisé. Progressivement, les camps en lutte énoncent leur vérité dans une grammaire de l'égalité qui, des

4. Mise en place à l'initiative du chef de l'État en juillet 2003, elle a rendu son rapport le 11 décembre de la même année.

« Ni Putes ni soumises » aux manifestantes voilées défilant contre le projet de loi, divise plus qu'elle ne rassemble. Travailler sur l'islam comme culte et sur les musulmans dans l'espace de la citoyenneté européenne consiste donc, au final, de moins en moins à s'intéresser aux spécificités de revendications d'une minorité confessionnelle, mais de plus en plus à porter un regard décentré sur les sociétés européennes au sein desquelles ces populations résident et participent. Ainsi, « [...] engager la discussion sur la laïcité autour du port d'un signe religieux, le foulard en l'occurrence, ne peut masquer le fait que le problème soulevé aujourd'hui n'est pas celui de l'école publique, mais celui de la capacité de la société civile à se défaire des clivages et à aborder sereinement la diversité sociale, culturelle et religieuse de la France <sup>1</sup> ».

Dans les pays européens accueillant des migrants musulmans, la production du savoir sur les enjeux de l'implantation des populations de confession musulmane a longtemps été pensée avant tout dans les espaces nationaux et, suivant cette logique d'exposition nationale, essentiellement monographique. Ces premières perspectives ont progressivement laissé la place à des approches thématiques transversales donnant véritablement les moyens de la comparaison à l'échelle de l'Union européenne <sup>2</sup>. Aujourd'hui, même si des intérêts pour des sujets communs se détachent (la construction de l'autorité religieuse, la production du savoir, le militantisme féminin, l'institutionnalisation du culte musulman), les approches de sciences sociales restent très inégalement développées et investies

selon le pays. Il est vrai que les dispositifs juridiques, les politiques d'immigration puis d'intégration/assimilation, les lois sur l'accès à la nationalité, l'expérience coloniale organisent la différence entre ces espaces politiques <sup>3</sup>. Sur le plan du statut des cultes et de la place accordée ou refusée aux différentes confessions dans les espaces publics nationaux, là encore, il n'existe pas de modèle commun à l'échelle européenne. Chaque histoire nationale a produit une législation spécifique avec laquelle le culte musulman et les demandes particulières en relation aux rites et pratiques doivent composer. Ces spécificités des dispositions juridiques en matière de culte survivent pour l'heure, dans la mesure où les appartenances confessionnelles n'interviennent, dans le processus d'intégration européenne, qu'au chapitre des libertés fondamentales, protégées à différents niveaux de la législation communautaire. Elles permettent de tracer les limites actuelles d'une discussion publique sur la mise en acte d'une reconnaissance politique et institutionnelle de la réalité du pluralisme confessionnel.

Les relations entre Églises et État qui prévalent dans les quatre contextes retenus comme exemples, peuvent être schématiquement réparties, c'est en tout cas l'usage le plus courant, en distinguant entre les systèmes de type concordataire, c'est-à-dire faisant intervenir des contrats entre institutions religieuses et autorités politiques (c'est le cas de l'Italie et de l'Allemagne), les systèmes reposant sur des Églises d'État (en Angleterre, l'Église anglicane est dite « établie ») et enfin les systèmes de séparation stricte (en France) <sup>4</sup>.

1. Geneviève Koubi, « Des propositions de lois relatives à la laïcité dans les établissements publics scolaires », *Revue de la recherche juridique. Droit prospectif*, 1998, (73), 2, p. 577-585, p. 585.

2. Peu de publications donnent la mesure de ce mouvement actuel. Cf. Felice Dassetto (dir.), *Paroles musulmanes-Muslim Words*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000 ; Jorgen Nielsen, Stefano Allievi (dir.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Leiden, Brill, 2003 ; Wasif Shadid, Sjoerd van Koningsveld (dir.), *Religious Freedom and the Neutrality of the State. The Position of Islam in the European Union*, Leuven, Peeters, 2002.

3. Pour des perspectives comparées sur ces différents régimes migratoires, cf. Virginie Guiraudon, « Including Foreigners in National Welfare States. Institutional Venues and Rules of the Game », in Bo Rothstein, Sven Steimo (dir.), *Institutional Analysis and the Welfare States*, New York, Palgrave, 2002, p. 129-156.

4. Brigitte Basdevant-Gaudemet, Francis Messner (dir.), *Les origines historiques du statut des confessions religieuses dans les pays de l'Union européenne*, Paris, PUF, 1999 ; Anthony Bradney, Silvio Ferrari (dir.), *Islam and European Legal Systems*, Aldershot, Ashgate, 2000.

Cette classification schématique n'a qu'une faible valeur analytique. Elle renseigne principalement sur les legs de l'histoire en termes de structure juridique et d'organisation des statuts des Églises et permet de distinguer entre les expériences des pays de culture protestante, catholique et leur participation au mouvement plus large de sécularisation. En termes de droits individuels, l'ensemble des États membres de l'Union européenne propose dans leurs constitutions des dispositions de protection des droits individuels et collectifs à la liberté de croyance et de conscience, relayés par des engagements pris au plan international<sup>1</sup>. Aucun individu ne peut, sur le territoire de l'Union européenne, être inquiété au motif de ses croyances, convictions et pratiques religieuses ou de sa non-croyance<sup>2</sup>. Parallèlement à cette protection contre toute forme de discrimination exercée individuellement ou collectivement, la liberté de pratiquer est garantie elle aussi. Quelles que soient la jurisprudence nationale et les subtilités juridiques dans la mise en œuvre de ce principe de liberté religieuse, ce dernier occupe une

place centrale dans les contextes qui nous intéressent, face à des États dits incompetents en matière religieuse<sup>3</sup>. Ce cadre général ne doit pourtant pas occulter les différences de traitement dont certaines confessions minoritaires sont l'objet. Le culte musulman (organisé sous forme d'associations dans les quatre pays étudiés) et les croyants qui s'en réclament étant en quelques années devenus une sorte de parangon en la matière. Au-delà des discours moralisateurs, mobilisant un référentiel multiculturaliste ou s'appuyant sur la rhétorique du droit à l'indifférence, relayés quelquefois par le nouvel élan de la lutte contre les discriminations, il nous semble pertinent de penser cette question de la mise en œuvre du principe d'égalité en matière confessionnelle à l'aune d'une réflexion détachée du modèle narratif de la monographie et considérant le pluralisme confessionnel comme véritable champ.

Comment prendre en considération ces « nouveaux arrivants » dans les systèmes juridiques ? Voilà l'enjeu derrière l'analyse de la liberté religieuse à l'horizon de l'égalité des cultes et des croyances, les jours de congé à l'occasion de fêtes religieuses, les prescriptions alimentaires particulières à certains rites et le port de signes religieux constituant les trois arguments principaux des discussions engagées dans les différents pays. Dans les États disposant d'un système de « reconnaissance » des cultes, la traduction institutionnelle est relativement claire, même si le culte musulman continue de souffrir d'une inégalité de traitement sur ce plan. Dans le système italien de l'*intesa* (article 8 de la constitution italienne), c'est-à-dire d'un accord entre État et religions non-catholiques, à trois reprises au moins des groupements d'associations musulmanes ont tenté d'obtenir

1. En sus des conventions internationales, on retiendra, en France, la liberté de conscience (art. 1, loi du 9 décembre 1905), la liberté des cultes (art. 1, loi de 1905) et la liberté d'association culturelle ou non (loi du 1<sup>er</sup> juillet 1901 et du 2 janvier 1907), interdiction de discrimination dans l'emploi en raison des croyances religieuses (Préambule de la Constitution de 1946 et dispositions dans le Code du travail), le respect des croyances de chacun par la République française (art. 2, Constitution de 1958) ; en Italie : la liberté religieuse entendue comme droits individuels dans les articles 3 et 19 de la Constitution, et comme droits des confessions dans l'article 8 de la Constitution (mais la régulation des droits des confessions entre dans l'espace des accords bilatéraux avec l'État italien). Au Royaume-Uni, ce sont les Bills of Rights qui définissent les principes fondamentaux relatifs à l'Église et à la religion. Le Human Rights Act (1998) comporte une section (13) consacrée aux dispositions en matière de liberté religieuse. En Allemagne, la liberté religieuse est garantie dans l'article 4 de la Loi fondamentale (LF) et la discrimination religieuse est interdite dans ce même texte à différents endroits (art. 3-3, 33-3, 116-2). Sur le plan de l'organisation des cultes, l'art. 140 de la LF affirme la neutralité de l'État mais organise sa coopération avec les communautés religieuses.

2. Changer de religion, ne pas en revendiquer, se déclarer ouvertement athée entrent dans le périmètre des libertés de croyance protégées constitutionnellement dans les pays de l'Union européenne. Ce point a son importance dans la discussion sur l'institutionnalisation du culte musulman.

3. Cette notion d'incompétence des États permet de souligner l'autonomie notamment doctrinale (et dans certains cas organisationnelle quoique ce point soit à relativiser depuis le 11 septembre 2001 et le durcissement de plusieurs législations nationales vis-à-vis des groupes religieux) des groupements et associations de type religieux.

cet accord avec l'État italien depuis 1993. En Allemagne, les Témoins de Jéhovah disposent depuis la fin 2000 du statut de Corporation de droit public (*Körperschaft des öffentlichen Rechts*) en Allemagne<sup>1</sup>, sur décision de la Cour constitutionnelle<sup>2</sup>. Plusieurs critères interviennent dans l'octroi de ce statut de communauté religieuse. Une partie de ceux-ci est définie dans la Constitution (*Grundgesetz*) : les communautés religieuses doivent faire la preuve d'un consensus religieux et de l'homogénéité de la communauté de leurs fidèles (article 7), de leur capacité à durer (article 140). L'exigence de leur loyauté à la loi et à l'État de droit (*Gesetztreue*) apparaît dans la jurisprudence et toujours de manière informelle comme le troisième critère déterminant leur reconnaissance<sup>3</sup>. Dans le cas des demandes présentées par plusieurs groupes de musulmans dans différents *Länder* (régions) de l'Allemagne, c'est ce troisième critère qui semble incontestablement inspirer le plus de doute aux pouvoirs publics.

Un mouvement général de recours à la justice se dessine en Europe, d'un côté pour obtenir le statut permettant au culte musulman d'accéder à une égalité de traitement de fait (en Allemagne par exemple pour dispenser une instruction religieuse dans les écoles publiques<sup>4</sup>), de l'autre pour faire

valoir les droits individuels des croyants (notamment au sein des établissements scolaires ou sur le lieu de travail), cette fois-ci avec plus de chances et dans le registre du respect des droits fondamentaux.

#### ○ LES PERSPECTIVES D'EUROPÉANISATION DU DÉBAT

Les termes des discussions publiques sur l'islam comme culte et sur la place des citoyens de confession musulmane en Europe changent. La dynamique de saisie par le droit vers lequel les musulmans se tournent de plus en plus, individuellement et collectivement, participe directement de cette évolution en même temps qu'elle contribue à en renouveler certains des termes. En Allemagne, l'affaire « Ludin », du nom de la jeune enseignante voilée revendiquant depuis 1998 son droit à travailler voilée<sup>5</sup>, est devenue l'affaire judiciaire symbole en passe – n'en déplaise à sa protagoniste principale – de devenir le support d'une cause à défendre plus large : celle des musulmans traités inégalement et victimes de discrimination. Les sœurs Lévy, expulsées de leur établissement scolaire pour cause de port du voile, pourraient à leur tour incarner l'ostracisme et le rejet de l'islam dans le contexte français, en particulier dans la phase d'application du nouveau texte du Code de l'éducation qui, à partir de la rentrée scolaire 2004, promet d'intégrer l'interdiction de certains signes religieux dans les écoles publiques. On peut, sur ce point, s'interroger sur les recours possibles que certaines protagonistes voilées pourront mobiliser. Le *testing*<sup>6</sup> pourrait constituer un de

1. Ce statut particulier est défini dans l'article 140 de la Loi Fondamentale allemande (équivalent de notre Constitution) et explicite le lien de coopération entre Églises et État sur le plan juridique. Équilibre complexe entre droits et devoirs qui se traduit en contrat, il donne notamment la possibilité aux communautés religieuses ainsi reconnues de prélever l'impôt religieux, les invite à assurer leur présence et services dans certaines institutions publiques, leur permet de dispenser un enseignement religieux dans les écoles publiques.

2. Sur l'évolution du droit des communautés religieuses, cf. Jens Jetzkowitz, *Recht und Religion in der modernen Gesellschaft. Soziologische Theorie und Analyse am Beispiel der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts in Sachen « Religion » zwischen den Jahren 1983 und 1997*, Marburger Beiträge zur Sozialwissenschaftlichen Forschung, Band 11, Münster, LIT-Verlag, 2000.

3. Gerdien Jonker, *op. cit.*, p. 36-38.

4. Ces démarches sont régionales et non fédérales. Elles se manifestent notamment à Berlin et Hambourg, dans le Bade Wurtemberg, en Bavière, Rhénanie du Nord Westphalie et Hesse.

5. Le 24 septembre 2003, la Cour constitutionnelle de Karlsruhe rendait son avis : seul le législateur démocratiquement élu peut interdire le port du foulard par les enseignantes. Les décisions arbitraires des chefs d'établissement ne sont plus recevables, seule compte une éventuelle législation sous l'autorité du Land.

6. *Le Monde*, 26 octobre 2000. La technique du *testing* a été systématisée en France par SOS-Racisme. Au départ, le *testing* est utilisé en priorité à l'entrée des boîtes de nuit dont l'accès est refusé à des personnes sans justification et apparemment pour le seul fait de leur origine ethnique.

ceux-ci, d'autant que depuis un arrêt du 11 juin 2002, la Cour de cassation en reconnaît la valeur de preuve en matière de discrimination raciale, d'accès aux biens et services en général, et à l'emploi en particulier<sup>1</sup>.

Dans ces différents exemples, les opinions publiques sont prises à témoin pour faire entendre un message très caractéristique de la situation de l'islam dans les États membres de l'Union européenne : celui de l'inégalité formulée comme discrimination (définie comme traitement différent d'un individu ou d'un collectif en raison ici de l'appartenance confessionnelle et créant une inégalité). Caractérisant les situations quotidiennes d'exposition au racisme, toujours difficiles à prouver, la mobilisation des musulmans semble s'organiser en Europe sous la bannière de la lutte contre les discriminations religieuses, qu'elles s'expriment sur un plan culturel par la non-reconnaissance ou le non-octroi de droits identiques aux musulmans, ou sur le plan individuel et subjectif par des épreuves d'injustice et de racisme vécu quotidiennement, quelquefois thématiques sous le label de l'islamophobie. C'est dans ce questionnement de la mise en œuvre du principe d'égalité sur le plan des États et du projet communautaire que l'hypothèse d'une « européanisation » des enjeux liés à la présence de l'islam et des musulmans nous paraît le plus susceptible d'émerger. La dénonciation des inégalités par le prisme de la discrimination, à la différence de la référence longtemps dominante à une problématique de l'intégration, porte

1. Arrêt de la Cour de cassation, n. W 01-85.560 F.-D.

également en elle plusieurs types de nouveautés susceptibles de faire émerger une conscience des expériences communes qui, pour l'heure fait défaut et permet difficilement de sortir des contextes nationaux. Elle permet, comme le suggère Didier Fassin à propos du cas français, de s'attaquer aux préjugés moins comme idées que comme réalisations, et de donner aux victimes les moyens de lutter contre les injustices qui leur sont faites<sup>2</sup>. Reste donc à observer, dans les contextes nationaux, comment les législateurs intègrent cette mise en place d'un recours européen en matière de phénomènes discriminatoires, la saisie que les musulmans opéreront ou non, individuellement ou collectivement, de cette nouvelle opportunité de reconnaissance des injustices et d'expression des souffrances, avec les limites et les obstacles que cela ne manquera pas de créer.

2. Didier Fassin, « L'invention française de la discrimination », *Revue française de science politique*, volume 52, 4, août 2002, p. 403-423.



*Docteure en science politique, Valérie Amiraux est chargée de recherche au CURAPP (université de Picardie Jules Verne, Amiens/CNRS) et responsable de l'axe « Populations et culte musulmans hors des sociétés musulmanes » à l'IISMM (EHESS). Elle est l'auteur d'Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie. Parcours militants et expériences religieuses, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques politiques », 2001 et rapporteure pour l'Open Society Institute de Monitoring de la protection des minorités dans l'Union européenne. La situation des musulmans en France, Paris, 2002.*