

Valérie Amiraux

Musulmans en Europe : relativiser l'exception française

Comment se vit l'articulation entre religion et politique en Europe aujourd'hui ? Au milieu des années 2000, quelle est la place du religieux dans les espaces publics européens ? La situation des musulmans dans les Etats membres de l'Union européenne revêt-elle un caractère d'exception et de particularisme, ou bien n'est-elle qu'une illustration d'une dynamique plus large liée à la volonté des citoyens de pouvoir s'exprimer comme croyants dans l'espace public quelle que soit leur confession ? Tenter de répondre le plus sereinement possible à cette question invite à décroquer le regard habituellement posé en France sur l'appartenance religieuse des populations musulmanes, en proposant des pistes de réflexions construites à partir d'expériences empruntées à d'autres contextes européens. Cette inscription délibérée dans une démarche comparative permet de poser sur la situation française un regard à la fois désenchanté et distancié. Comparer ne signifiera pas ici restituer convergences et divergences sur la base d'une approche monographique des contextes de vie des populations musulmanes, mais plutôt repérer des questions qui se posent transversalement en différents lieux de l'Union européenne (UE) et permettent de faire le lien avec ce qui se passe ou ne se passe pas aujourd'hui en France.

Ces terrains européens montrent à quel point l'identification religieuse des musulmans est devenue plus explicite dans l'espace public, qu'elle leur soit assignée ou qu'ils la revendiquent. Cette plus grande visibilité n'est aucunement synonyme de retour du religieux

ou d'intensification des pratiques. Aucun indicateur ne permet de le quantifier. D'un côté, les populations musulmanes énoncent leur appartenance confessionnelle comme un marqueur non plus exclusivement religieux et relevant du privé, mais culturel et légitime dans les espaces politiques dont elles sont citoyennes. De l'autre, la visibilité des marqueurs religieux interroge les régimes de sécularité historiquement constitués en Europe. Plus intensément depuis les événements de septembre 2001, les populations musulmanes sont au centre de l'attention des médias dans l'ensemble de l'UE. Ce regard constant sur les musulmans ne se limite pas à produire des réductions essentialistes du type musulman=terroriste, mais s'arrête aussi sur les pratiques rituelles (le *ramadan*, les prières du vendredi), ou se focalise sur certains signes manifestant la croyance (le voile islamique), sur la formation religieuse (les imams en Europe). Peu à peu s'est en quelque sorte naturalisée, routinisée l'identification par l'islam d'un ensemble de populations que l'on pourrait schématiquement désigner comme celles des « enfants de migrants ». En Allemagne, en France, en Italie, en Grande-Bretagne, parler de musulmans désigne donc indifféremment des Turcs de la première génération, des adolescents citoyens français dont les grands-parents sont venus d'Algérie, des clandestins albanais, des jeunes hommes barbus habillés de vêtements traditionnels et des jeunes filles voilées.

Ce texte revient sur la façon dont les populations de migrants sont devenues des populations musulmanes dans l'UE. Pourquoi cette visibilité du marqueur religieux se fait-elle si forte, par comparaison avec la couleur de la peau ou l'origine ethno-nationale ? A-t-on d'ailleurs véritablement les moyens de prouver que les opinions publiques distinguent véritablement entre ces différents critères de distinction (l'origine, la couleur, la race, le patronyme par exemple) et l'appartenance confessionnelle réelle ou supposée d'un individu désigné comme « musulman » ? En outre, l'identification comme croyant (musulman) procède aussi d'une auto-désignation et devient, comme telle, une catégorie à partir de laquelle énoncer des revendications.

L'islam comme problème public : lorsque le musulman paraît

Que nous dit cette catégorisation uniformisante de populations hétérogènes comme musulmanes ? Que révèle-t-elle ? L'hypothèse

centrale de ce texte repose sur l'idée que l'usage systématique d'une catégorie « musulman(e)s » pour désigner des individus enfants de migrants, en situation de disqualifications sociales (échec scolaire, ségrégation urbaine, exclusion du marché du travail) informe moins sur les publics qu'elle désigne que sur ceux qui la produisent et l'utilisent, sur les frontières de l'acceptation des différences dans des sociétés plus ou moins aptes à se vivre pluriculturelles. De nouveau, si les chronologies et l'origine des primo-migrants diffèrent entre Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie, l'usage du terme « musulman » pour qualifier des groupes de populations issues de l'immigration s'est généralisé après le 11 septembre. Comme dans tout processus de catégorisation, les effets produits relèvent de la simplification, de la schématisation, de l'homogénéisation et, tout en verbalisant ce qui ne se voit pas (le croire en religion), contribuent à le faire exister indépendamment de ce que les acteurs concernés pourraient avoir à en dire. Peut-on pour autant dire que le religieux supplante le politique dans les motivations des individus à se dire musulmans dans des sociétés non musulmanes ?

Travaillant sur ces deux échelles européennes et nationales, il convient de surcroît de souligner que les questions religieuses continuent de se poser et d'être traitées avant tout au niveau national. Sur l'islam comme sur d'autres confessions, il n'existe en effet pas de politique communautaire européenne, même si des tentatives de réfléchir aux questions de spiritualité ont pu voir le jour relativement récemment.¹ La réflexion dans ce domaine demeure dépendante des expériences historiques de chacun des pays. On peut toutefois identifier certains éléments communs aux différents contextes.

Dans l'ensemble des contextes européens, l'appartenance religieuse des populations musulmanes sort aujourd'hui du cadre d'une réflexion posée exclusivement en terme de migration. Les « musulmans » dont la presse parle ne sont d'ailleurs pas des migrants. La « question religieuse » a de fait cessé d'être le dernier volet des politiques d'intégration, des politiques de migration, pour devenir une question de politique à part entière. Ce n'est plus la question annexe, un peu inévitable mais toujours marginale qu'il fallait poser sans que l'on sache ou souhaite vraiment la traiter. La présence de l'islam s'est donc banalisée en Europe, au sens où les besoins relatifs au culte (construction de lieux de culte, formation des imams, législation sur l'abattage rituel) sont devenus des problématiques

légitimes de politiques publiques, même si la distinction entre enjeux culturels, culturels et sécuritaires est loin d'être opérée de façon systématique et pertinente.² Dans des contextes où les flux migratoires issus du monde musulman s'engagent dès la fin des années cinquante, comme en Allemagne ou en France, ce passage s'est effectué très nettement dans les années quatre-vingt-dix. Les questions que soulève la présence de populations musulmanes, qu'elles concernent une inégalité de traitement, l'expérience du racisme ou la résolution de problèmes plus strictement liés à l'exercice et à la pratique du culte, s'inscrivent dorénavant dans les régimes de citoyenneté nationaux. Dans un pays comme l'Italie, ayant accueilli plus tardivement une main d'œuvre immigrée, la visibilité du facteur religieux s'est ainsi faite en accéléré, sans véritable transition de la figure du migrant de passage à celle du musulman présent de manière définitive.

Paradoxalement, on sait à la fois peu et beaucoup de ces populations musulmanes qui vivent en Europe. Peu au regard des voix qui s'expriment comme leaders, trop souvent les mêmes, sans que ne soit véritablement posée la question de leur légitimité à parler « au nom des musulmans ». Sur le plan quantitatif, on « estime » plus qu'on ne connaît le nombre des musulmans vivant en Europe à une quinzaine de millions. Nonobstant les trajectoires historiques et les chronologies migratoires distinctes, les modalités de déterminer qui est catégorisé comme musulman en Europe reposent dans l'ensemble des Etats membres sur l'origine des premiers migrants. Est donc considéré comme musulman tout individu (de deuxième ou troisième génération) descendant d'une lignée de migrants issus de sociétés dites musulmanes, de la Turquie au Maroc en passant par le Sénégal. Cette référence à l'ascendance n'est évidemment pas sans poser problème dans un contexte où, études démographiques et sociologiques à l'appui, il est dorénavant impensable de parler de transmission automatique d'une conviction religieuse de parents à enfants, qui plus est dans des contextes sécularisés.³ Les bouleversements liés à la migration, les changements d'une génération à l'autre, le fait que l'on puisse se convertir ou choisir de ne pas croire, le lien plus ou moins distant à la religiosité, les variations dans l'intensité de la spiritualité, de la pratique, autant d'indicateurs qui sont exclus de la comptabilité statistique des musulmans dits « d'origine ».

Ce principe a évidemment des incidences sur la façon dont est conçu le lien du musulman à cette origine. Comment approcher le degré d'engagement religieux des individus ? Comment évaluer son importance dans la vie du citoyen ? Son incidence sur le politique ? Qu'est-ce qui fait le religieux : la pratique, l'origine, certaines valeurs ? En Allemagne, en Italie, en France, l'identification du musulman est avant tout associée à une pratique religieuse localisée dans un lieu de culte (salle de prière, mosquée). Seule la Grande-Bretagne donne depuis 2001 la possibilité à un individu de déclarer sa confession dans les formulaires de recensement. Lorsqu'il est question d'identification des croyants par la pratique, la fréquentation d'un lieu de culte reste le critère principal, indépendamment du fait que la majorité de ces sites en Europe ne disposent pas d'une salle pour les femmes et que cette comptabilité exclut donc a priori une partie importante de la population musulmane. Elle reste dominante en l'absence d'indicateurs transversaux permettant de comparer les pratiques entre différents groupes de croyants. Cette méthode d'évaluation du degré de pratique n'est évidemment pas sans rappeler le recensement des fidèles à partir de la messe dominicale. Par extension, certaines évaluations s'appuient aussi sur la participation à la vie associative. Là encore, les quatre contextes nationaux offrent une situation relativement identique : les populations musulmanes s'organisent dès les premiers flux migratoires en associations de droit commun type 1901 en France. On présuppose donc que le lien du musulman à sa communauté d'appartenance doit nécessairement être formulé dans un cadre identifié, déclaré, culturel ou religieux. On perd de vue tout ce qui est de l'ordre de l'intime, du privé, du non exprimé, du non visible. Croyance et pratique ne sont évidemment pas superposables.

Ces différents contextes européens présentent un autre point commun. Le 11 septembre y a eu des effets, certes contrastés, sur la façon dont les pouvoirs publics se sont saisis du contexte de crise pour accélérer les processus de mise en place d'instances représentatives des musulmans (en France), ou au contraire resserrer le maillage sécuritaire autour des réseaux associatifs en particulier (en Allemagne). Ainsi, une modification de la loi allemande sur les associations a supprimé en novembre 2001 le dit *Religionsprivileg*, privilège accordé aux associations religieuses leur permettant d'échapper à l'interdiction par des autorités politiques.⁴ Au Royaume-Uni aussi, la stigmatisation de l'islam et des musulmans par les

institutions publiques se traduit par l'élaboration d'une dichotomie distinguant entre bon et mauvais islam, bons et mauvais musulmans. Terroristes et musulmans ne sont évidemment pas synonymes.⁵ Si l'on doit combattre les premiers sans relâche, on peut dialoguer avec les seconds (cf. l'institution de la *Islam Awareness Week* organisée depuis novembre 2001). En septembre 2001, Silvio Berlusconi, président du Conseil italien, évoque la supériorité des valeurs occidentales sur celles de la civilisation islamique, non sans créer de vives réactions chez ses homologues européens. Globalement, le 11 septembre fonctionne moins comme un déclencheur d'hostilités que comme un argument, tantôt à l'appui d'une rhétorique publique hostile à l'islam et aux musulmans, tantôt d'une politique de dialogue et de pacification entre musulmans et non musulmans.

Là encore, le national prime sur le communautaire européen et chacun des Etats membres de l'Union pose sur ses concitoyens musulmans un regard très différent, selon la spécificité des histoires nationales, des cultures politiques, des dispositifs de régulation des cultes dans l'espace public, de l'héritage colonial (ou de son absence). Il existe par exemple une différence fondamentale dans les expériences que les différents Etats membres ont pu avoir du pluralisme confessionnel. Certains pays sont de tradition mono-confessionnelle comme la France ou l'Italie. D'autres pays ont développé une pratique pluraliste dans un contexte d'Eglise officielle comme en Grande-Bretagne. Enfin d'autres, comme l'Allemagne, ont une tradition pluriconfessionnelle à l'intérieur du christianisme, et l'ont très tôt, dès le XVI^e siècle, institutionnalisée. L'expérience historique de la reconnaissance institutionnelle que protestants et catholiques sont des communautés distinctes mais parviennent à l'entente, de l'organisation d'une visibilité paritaire des deux communautés au niveau politique local ne peut échapper au regard de qui travaille sur la façon dont aujourd'hui les pouvoirs publics, au niveau local ou régional en Allemagne, considèrent la question de la différence confessionnelle.

Identification, revendication, discrimination : les affaires du foulard en Europe

L'islam est en Europe source de stigmatisation et se déclarer musulman représente un certain « coût social ». Le fait de se dire et

d'être perçu comme musulman devient source de traitements différentiels pouvant éventuellement produire de l'inégalité, du racisme ou de la discrimination. L'usage d'une terminologie unifiante comme la catégorie « musulmans » dans les débats publics recentre les discussions concernant la capacité d'intégration des populations sur des questions culturelles et a favorisé les polémiques autour de la visibilité de certains signes (d'aucun diront symboles). Le foulard islamique en est évidemment le parangon, pas seulement en France, avec des échos et des implications politiques différentes là encore.

Des « affaires du foulard » existent à peu près partout en Europe. Il n'y a là aucune exclusive française. Elles émergent localement comme des conflits entre individus quant au droit de porter le foulard islamique dans les lieux d'enseignement (écoles, instituts, universités) et ne concernent plus seulement des élèves ou des étudiantes mais aussi parfois des enseignantes. Rares sont cependant les contextes où ces affaires se sont transformées en controverses d'ampleur nationale comme ce fut le cas en France en 2003-4 après une gestation commencée en 1989. A la même époque, en Allemagne, quelques écoles ont fait l'expérience d'un conflit entre enseignants, élèves et parents sur le port du foulard, mais aussi sur des demandes d'exemptions de cours de biologie et de sport. D'une manière générale, les conflits se sont résolus par la médiation et, dans quelques cas devant les tribunaux administratifs locaux, majoritairement en faveur des jeunes filles autorisées à garder leur foulard en classe au titre du droit fondamental à la liberté de croire et de pratiquer. Le 24 septembre 2003, en Allemagne, la Cour constitutionnelle se prononce sur une affaire du voile cette fois bien différente, puisqu'elle concerne une enseignante et qu'elle est posée au niveau fédéral devant une Cour constitutionnelle. Le port du foulard – la revendication d'affirmer son appartenance à la confession musulmane par le port d'un signe distinctif, en l'occurrence le foulard – ne concerne donc plus les mêmes populations. On ne parle plus de jeunes adolescentes, éventuellement soumises à la décision autoritaire des parents, mais de jeunes filles financièrement indépendantes, ne vivant plus chez leurs parents, ayant des diplômes et, pour beaucoup d'entre elles, un emploi. Ferestha Ludin est, en 1998, professeur stagiaire d'anglais dans la région de Stuttgart. Sa titularisation lui est refusée au motif qu'elle ne peut enseigner en portant le foulard islamique. Le 24 septembre 2003, le Tribunal Constitutionnel Fédéral de

Karlsruhe annule l'ensemble des jugements rejetant les appels de la plaignante. Il suggère que les régions (Länder) décident en légiférant des « mesures à respecter en matière de signes religieux à l'école ». ⁶ A la différence du débat français tel qu'il a précédé le vote de la loi où les disputes sur le sens de la laïcité n'ont cessé d'occuper le centre des discussions, l'enjeu principal en Allemagne concerne, d'une part, la pluralité religieuse du pays (mentionnée dans l'arrêt de septembre 2003), de l'autre, les droits fondamentaux d'un individu en matière de religion et la neutralité religieuse de l'Etat. ⁷ La tension semble insoluble et pourtant la question de la classification du foulard comme signe politique et non religieux traduit bien la volonté côté allemand d'exclure les foulards des salles de classe (dans les régions qui s'engagent sur cette voie) en les sortant de l'espace confessionnel. Doit-on alors, comme le suggérait le président allemand Johannes Rau, interdire tous les signes religieux dont le crucifix ? ⁸

La symbolique du foulard en Europe converge sur différents points : il représente l'aliénation, la soumission à l'autorité masculine, il est lu comme un signe politique et, par extension, incarne la figure d'un ennemi irréductible repérable à un certain nombre de stigmates ethno-culturels. Les effets d'une interdiction du port du foulard islamique dans les écoles publiques vont donc bien au-delà de la seule enceinte scolaire et affectent plus largement la perception que les non musulmans ont des musulmans. Les illustrations françaises ne manquent pas. On citera juste ici les quelques cas d'assistantes maternelles portant le foulard, auxquelles certaines municipalités d'Ile de France ont retiré leurs agréments. Pourtant, le vote de la loi de mars 2004 n'a pas laissé les Etats voisins de la France indifférents. Implicitement ou explicitement, la position française, hostile au port du foulard dans les écoles publiques, fonctionne soit comme un mauvais exemple duquel se démarquer (en Grande-Bretagne, en Allemagne), soit comme un modèle à suivre (en Turquie). Il est autant condamnable dans son fond propre que dans ses effets sur l'ensemble de la population musulmane. La condamnation de l'attitude de la France a été unanime en Grande-Bretagne où la loi est considérée comme une exigence immorale d'assimilation. A la même époque, le port du foulard par les femmes y est autorisé dans la police. En Allemagne, la stigmatisation du port du foulard s'est accélérée après qu'une enseignante à laquelle était refusée la possibilité d'enseigner voilée, a décidé d'obtenir justice auprès des différentes instances

juridiques de la République fédérale. Le contexte s'est encore durci suite au vote de la loi française, notamment lorsque des jeunes femmes se présentent voilées à des entretiens d'embauche. A propos de ces situations d'exclusion et de racisme si explicites, Barbara John (Commissaire pour l'immigration de la ville de Berlin de 1981 à 2003) souligne : « C'est comme si un appel public à ostraciser les musulmans en Allemagne avait été lancé » (TAZ, 27 février 2004), dans un contexte où les parlements régionaux continuent de débattre du bien-fondé d'une loi interdisant à terme le port du foulard. Le président allemand Johannes Rau, dans sa déclaration fin 2003, s'était clairement prononcé contre l'interdiction du foulard au motif qu'une position contraire engagerait l'Allemagne sur la voie d'un Etat laïque qui bannit les signes et symboles religieux de la vie publique. La position française a donc globalement été comprise depuis l'extérieur comme une posture d'intolérance religieuse institutionnalisée.

Dans un contexte comme celui de l'Allemagne où la question de l'appartenance confessionnelle des populations issues de l'immigration majoritairement turque d'origine n'est pas véritablement un enjeu mais plutôt sujette à indifférence, le 11 septembre représente une date charnière. Schématiquement, jusque là, la discussion sur l'intégration des individus issus de l'immigration se concentre en effet plutôt sur des enjeux de nationalité et non religion. ⁹ L'itinéraire de l'un des auteurs présumés des attentats, M. Attah, a radicalement modifié la donne : si un terroriste a pu séjourner en Allemagne, suivre des cours à l'Université de Hambourg, ne faut-il pas considérer l'islam comme risque et source potentielle de problèmes, de troubles à l'ordre public, d'insécurité ? La question du foulard doit être repensée dans ce contexte-là. En 2004, huit *länder* sur les quinze que compte l'Allemagne réunifiée ont déjà décidé que le voile et seulement le voile (à la différence du port du turban, des croix ou de la *kippa*), serait interdit pour l'exercice de la profession d'enseignant dans les établissements publics. ¹⁰ Pour autant, la tentation de répondre juridiquement à des questionnements d'ordre politique et social résonne bien au-delà de la question du foulard.

Entre stigmatisation et demande de reconnaissance

Des dynamiques émergent dans les différents Etats qui permettent de parler d'une convergence des situations dans lesquelles se trouvent

Karlsruhe annule l'ensemble des jugements rejetant les appels de la plaignante. Il suggère que les régions (Länder) décident en légiférant des « mesures à respecter en matière de signes religieux à l'école ». ⁶ A la différence du débat français tel qu'il a précédé le vote de la loi où les disputes sur le sens de la laïcité n'ont cessé d'occuper le centre des discussions, l'enjeu principal en Allemagne concerne, d'une part, la pluralité religieuse du pays (mentionnée dans l'arrêt de septembre 2003), de l'autre, les droits fondamentaux d'un individu en matière de religion et la neutralité religieuse de l'Etat. ⁷ La tension semble insoluble et pourtant la question de la classification du foulard comme signe politique et non religieux traduit bien la volonté côté allemand d'exclure les foulards des salles de classe (dans les régions qui s'engagent sur cette voie) en les sortant de l'espace confessionnel. Doit-on alors, comme le suggérait le président allemand Johannes Rau, interdire tous les signes religieux dont le crucifix ? ⁸

La symbolique du foulard en Europe converge sur différents points : il représente l'aliénation, la soumission à l'autorité masculine, il est lu comme un signe politique et, par extension, incarne la figure d'un ennemi irréductible repérable à un certain nombre de stigmates ethno-culturels. Les effets d'une interdiction du port du foulard islamique dans les écoles publiques vont donc bien au-delà de la seule enceinte scolaire et affectent plus largement la perception que les non musulmans ont des musulmans. Les illustrations françaises ne manquent pas. On citera juste ici les quelques cas d'assistantes maternelles portant le foulard, auxquelles certaines municipalités d'Ile de France ont retiré leurs agréments. Pourtant, le vote de la loi de mars 2004 n'a pas laissé les Etats voisins de la France indifférents. Implicitement ou explicitement, la position française, hostile au port du foulard dans les écoles publiques, fonctionne soit comme un mauvais exemple duquel se démarquer (en Grande-Bretagne, en Allemagne), soit comme un modèle à suivre (en Turquie). Il est autant condamnable dans son fond propre que dans ses effets sur l'ensemble de la population musulmane. La condamnation de l'attitude de la France a été unanime en Grande-Bretagne où la loi est considérée comme une exigence immorale d'assimilation. A la même époque, le port du foulard par les femmes y est autorisé dans la police. En Allemagne, la stigmatisation du port du foulard s'est accélérée après qu'une enseignante à laquelle était refusée la possibilité d'enseigner voilée, a décidé d'obtenir justice auprès des différentes instances

juridiques de la République fédérale. Le contexte s'est encore durci suite au vote de la loi française, notamment lorsque des jeunes femmes se présentent voilées à des entretiens d'embauche. A propos de ces situations d'exclusion et de racisme si explicites, Barbara John (Commissaire pour l'immigration de la ville de Berlin de 1981 à 2003) souligne : « C'est comme si un appel public à ostraciser les musulmans en Allemagne avait été lancé » (TAZ, 27 février 2004), dans un contexte où les parlements régionaux continuent de débattre du bien-fondé d'une loi interdisant à terme le port du foulard. Le président allemand Johannes Rau, dans sa déclaration fin 2003, s'était clairement prononcé contre l'interdiction du foulard au motif qu'une position contraire engagerait l'Allemagne sur la voie d'un Etat laïque qui bannit les signes et symboles religieux de la vie publique. La position française a donc globalement été comprise depuis l'extérieur comme une posture d'intolérance religieuse institutionnalisée.

Dans un contexte comme celui de l'Allemagne où la question de l'appartenance confessionnelle des populations issues de l'immigration majoritairement turque d'origine n'est pas véritablement un enjeu mais plutôt sujette à indifférence, le 11 septembre représente une date charnière. Schématiquement, jusque là, la discussion sur l'intégration des individus issus de l'immigration se concentre en effet plutôt sur des enjeux de nationalité et non religion. ⁹ L'itinéraire de l'un des auteurs présumés des attentats, M. Attah, a radicalement modifié la donne : si un terroriste a pu séjourner en Allemagne, suivre des cours à l'Université de Hambourg, ne faut-il pas considérer l'islam comme risque et source potentielle de problèmes, de troubles à l'ordre public, d'insécurité ? La question du foulard doit être repensée dans ce contexte-là. En 2004, huit *länder* sur les quinze que compte l'Allemagne réunifiée ont déjà décidé que le voile et seulement le voile (à la différence du port du turban, des croix ou de la *kippa*), serait interdit pour l'exercice de la profession d'enseignant dans les établissements publics. ¹⁰ Pour autant, la tentation de répondre juridiquement à des questionnements d'ordre politique et social résonne bien au delà de la question du foulard.

Entre stigmatisation et demande de reconnaissance

Des dynamiques émergent dans les différents Etats qui permettent de parler d'une convergence des situations dans lesquelles se trouvent

les musulmans en Europe. Avec des chronologies distinctes, des questions sont posées, des revendications sont formulées, auxquelles répondent des propositions émanant des autorités locales ou directement des ministères compétents. La plus grande visibilité de l'islam comme culte est un trait commun à l'ensemble de ces territoires. Ainsi peut-on dire que l'institutionnalisation qui gouverne la relation des Etats européens au culte est devenue la règle en matière d'administration publique en Europe, que la voie retenue soit celle de l'élection des représentants ou de leur nomination (au terme par exemple d'une validation par les associations et fédérations de musulmans de leurs propres représentants). La question de savoir si la représentation institutionnelle des musulmans est légitime ou non dans l'Union ne fait plus discuter. Elle n'est pas pour autant acquise dans l'ensemble des contextes. L'Allemagne ne dispose pas encore d'un équivalent du Conseil français du culte musulman, élu en mai 2003 en France. En Italie, les négociations entre le gouvernement et les associations représentant les musulmans se sont accélérées en 2005 pour fixer les termes de l'*intesa* (une consultation sur l'islam italien a été ouverte en septembre 2005, inspirée par l'initiative des ministres de l'intérieur français). La stabilisation du statut de l'islam et la reconnaissance de sa permanence en Europe passent ainsi par la validation par les gouvernements d'agences représentant les intérêts des croyants musulmans. D'une manière générale, le débat sur la présence du culte musulman dans des sociétés non musulmanes s'est nationalisé au sens où ces questions sont dorénavant considérées comme relevant d'affaires internes et non plus d'enjeux diplomatiques. Cette « domestication de l'islam » comme ont pu dire certains auteurs (John Bowen par exemple) ne s'est pas toujours faite pacifiquement et, bien souvent, elle résulte de polémiques, de débats houleux et passionnés, de controverses ayant pour thème des points aussi variés que la formation et le statut des imams, la construction des lieux de culte, la reconnaissance des fêtes religieuses, la possibilité d'abattre rituellement la viande destinée à la consommation courante, et, bien sûr, le port du foulard.

A la différence cependant des autres monothéismes et même, pourrait-on dire, des autres confessions et croyances, le débat public sur l'islam ne s'arrête jamais au théologique. La stigmatisation de l'islam est de plus portée désormais, non seulement par un discours médiatique, mais de plus en plus explicitement par un discours

politique qui s'affiche comme antimusulman sans se cacher. C'est une autre dynamique présente dans l'ensemble des états de l'UE et qui découle pour partie des événements du 11 septembre, même si dans bien des cas il était déjà latent. Revenons à l'Italie, pour étudier comment s'est transformé, voire stigmatisé ce discours public sur l'islam (Schmidt). En novembre 2000, plusieurs représentants du diocèse de Bologne se sont explicitement investis sur le terrain de la dénonciation des méfaits de la présence de musulmans en Italie. L'artisan de cette initiative, le cardinal Giacomo Biffi, publie régulièrement ses diatribes contre islam et musulmans dans la presse nationale italienne, en particulier après le 11 septembre. Il y déplore l'accueil de migrants musulmans et prône la sélection de candidats « intégrables » pour la migration. Ces prises de positions font directement écho aux propos tenus par les membres de la Ligue du nord,¹¹ proposant par exemple l'introduction de questionnaires permettant de sélectionner les candidats au séjour en Italie. Relayant des représentations historiques du musulman comme ennemi menaçant, ce type de discours contribue efficacement à une croyance généralisée en une incompatibilité spécifique entre islam et démocratie, dans la majorité des cas à l'appui de ce que l'on peut qualifier de légendes urbaines. Attention : s'il ne s'agit pas de nier l'existence de problèmes spécifiques (la maltraitance, l'autoritarisme, la violence, le terrorisme), il s'agit ici d'en « dé-culturaliser » la représentation communément admise. Comme le souligne Olivier Roy (à la suite d'une longue tradition de sociologie des religions): « il n'y a pas de cause à effet entre un dogme et un comportement » [Roy 2005: 21]. De fait, dans le contexte italien, l'opération produite par le discours islamophobe des autorités catholiques revalorise et justifie un certain nombre de catégorisations entre bon et mauvais, faux et juste, loyal et traître qui revalorisent l'appartenance confessionnelle dans la vie publique (Biffi explique d'ailleurs dans un document de novembre 2000 l'impossible comparaison entre catholicisme et islam). En décembre 2004, Otto Schily, Ministre de l'intérieur allemand de la coalition Verts-SPD, avait déclaré que les musulmans faisaient preuve de peu d'efforts pour s'intégrer, en plus des difficultés liées à des « traditions incompatibles avec nos valeurs et nos lois » (*Bild*, 4 décembre 2004). Un discours politique de stigmatisation de l'islam et des musulmans est ainsi porté par des élus, des décideurs politiques actifs aux responsabilités importantes, non sans conséquence au plan

administratif. Depuis janvier 2006, le *Land* de Bade Wurtemberg dans le sud de l'Allemagne a inauguré une procédure spécifique d'accès à la nationalité réservée aux étrangers de confession musulmane. Le ministère de l'Intérieur du *Land* a introduit, en cas de doute du fonctionnaire chargé du dossier de naturalisation, la possibilité d'approfondir l'entretien auquel sont soumis tous les candidats à la naturalisation et de recourir à une série de trente questions destinées à éliminer les soupçons pesant sur la personne.¹² On retrouve ici un questionnement sur la loyauté et les éventuels conflits d'allégeance qui, dans les années quatre-vingt-dix, rendaient difficile toute évolution dans les discussions sur la double nationalité.

Plus que des réponses ou de nouvelles questions, le 11 septembre a globalement libéré un espace de parole publique sur ce sujet. Dans l'ensemble des sociétés européennes, un racisme anti-musulman, une islamophobie latente se sont par exemple banalisés. D'autre part, les populations musulmanes font aussi face à une injonction croissante à se situer comme « bon musulman », loyal aux valeurs de la démocratie libérale, et de préférence invisible. Le mouvement à caractère normatif qui traverse les populations musulmanes, quel que soit leur degré de rattachement rituel et factuel à la religion, est engendré par les autorités religieuses. On peut citer l'injonction faite aux personnes supposées musulmanes de se prononcer sur cette question. Même si l'on n'a pas envie de parler de sa religiosité, de sa croyance, on y est, comme musulman, toujours ramené.¹³ La situation contemporaine est donc celle d'un paradoxe avec, d'un côté, une possibilité de se dire musulman dans l'espace public qui n'a jamais été aussi forte qu'aujourd'hui en France, mais, d'un autre côté, contrebalancée par les effets collatéraux de l'injonction faite aux musulmans de se justifier sur des questions qui leur sont totalement extérieures. Ces éléments que l'opinion publique non musulmane associe à la religiosité des musulmans contraignent, invitent en forme d'injonction, à se justifier et à se positionner à l'intérieur d'un champ religieux dont le croyant musulman n'estime pas forcément faire partie.

Le droit pour réparer les inégalités de traitement à raison de la religion

L'évolution des relations entre musulmans et autorités publiques doit aussi être envisagée en parallèle de bouleversements plus profonds qui affectent la relation des populations croyantes à leur religion et

dépassent le seul cas des musulmans. La notion d'individualisation par exemple, ou celle de subjectivation du croire, renvoient à l'idée que l'interaction entre individus croyants et communauté d'appartenance religieuse s'est relâchée, que les autorités religieuses ont progressivement perdu de leur ascendance sur les fidèles (d'autant que dans le contexte européen la notion d'autorité religieuse légitime n'est pas sans poser quelques problèmes de définition).¹⁴ Elles signifient qu'un individu est dorénavant dans la situation de pouvoir choisir sa confession et de circuler librement de l'une à l'autre. On peut naître musulman sans le rester toute sa vie : la conversion n'est pas un crime, c'est un droit relevant des libertés fondamentales tant nationales qu'européennes. Il n'en reste pas moins vrai que cette individualisation et la prise de distance vis-à-vis de structures institutionnelles auxquelles les musulmans ne s'identifient pas tous ne signifient pas pour autant que le besoin de normativité décroît en proportion. Au contraire, en contexte minoritaire comme c'est le cas en Europe, il semble que la nécessité de prendre conseil pour des décisions touchant au quotidien se maintient. La circulation des avis et conseils juridiques (les *fatwas*) passe dorénavant par internet, sans toujours que la source de l'avis proposé ne soit clairement localisée ou identifiée (Grande-Bretagne, Egypte, Qatar). Ces avis de personnalités compétentes répondent à des questions telles que : puis-je, en tant que musulman, m'engager en politique, rejoindre le parti démocrate chrétien, sans trahir ma foi ? Puis-je m'engager localement dans un parti dont je ne partage pas tous les avis sur des questions sensibles comme le droit à l'euthanasie, le droit à l'avortement ? Puis-je consommer de la viande dont je ne connais pas le circuit d'abattage ? Est-ce une obligation de porter le foulard ? Puis-je épouser un(e) non musulman(e) ?

Parallèlement à ce besoin de réponse en terme de normativité qu'exprime une partie des musulmans vivant en Europe, les contraintes juridiques qui pèsent sur les Etats se sont internationalisées. Un Etat ne peut plus agir aujourd'hui de manière autonome et émancipée de toute contrainte internationale. Il existe toute une liste de conventions, de chartes, de tribunaux, qui cadrent les initiatives des Etats. En Europe, l'appareil juridique et administratif se resserre. La liberté de conscience, la liberté religieuse sont ainsi non seulement saisies par des dispositifs juridiques nationaux (les constitutions par exemple), mais elles sont aussi protégées aux niveaux

européen et international. En tant qu'individu, après avoir épuisé les recours nationaux, on peut s'en remettre aux tribunaux européens : la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH, Strasbourg) et la Cour européenne de Justice (Luxembourg). Différents relais permettent de décentrer ou en tout de cas de « dénationaliser » les problématiques autour des libertés religieuses, de conscience et de culte. Les musulmans ne sont d'ailleurs pas les seuls croyants à se saisir de ces nouvelles opportunités européennes de faire entendre leurs revendications à un meilleur traitement. Les Témoins de Jéhovah, les Sikhs, certaines associations juives les ont également saisis. Quelques jugements de la Cour européenne des droits de l'homme ont été rendus sur les affaires du foulard en Turquie.¹⁵ La mise en place d'un système européen de protection des individus contre toute forme de discrimination y compris religieuse ouvre de nouvelles perspectives, même s'il reste difficile de faire la preuve d'une discrimination à raison de la religion.

La façon dont le vocabulaire juridique saisit la complexité des faits religieux en Europe est lui aussi variable d'un contexte à l'autre. Dans le droit français, on parle de culte et de croyance.¹⁶ En Allemagne, on parlera de religions (communautés ou sociétés religieuses), certaines d'entre elles ayant le statut de corporation de droit public. L'enjeu pour les musulmans dans ce contexte est donc de parvenir à bénéficier de ce même statut et les critères qu'ils doivent satisfaire sont l'héritage direct de l'histoire confessionnelle du pays. Les termes juridiques ont leur importance y compris dans la façon dont les questions sont débattues. Ils conditionnent la présence publique des faits religieux et peuvent permettre de comprendre pourquoi telle question est conçue comme un problème public dans un pays, et totalement absente dans d'autres. L'omniprésence du foulard dans le débat public en France cède par exemple la place aux problèmes des mariages forcés en Grande-Bretagne. Cette question peut paraître décalée car elle n'est pas tant liée au religieux (l'islam ne permet en rien les mariages forcés, ou n'est en rien la cause des mariages non librement consentis) qu'aux modalités selon lesquelles deux individus sont considérés comme mariés.¹⁷ En islam, le mariage consiste en la signature d'un contrat entre deux individus, en présence de témoins. Le mariage religieux peut exister indépendamment d'un mariage civil.¹⁸ Depuis le début de l'année 2005, les autorités britanniques mènent une campagne active contre les mariages forcés

(sans le consentement des épousés) et toutes les formes de violences qui leur sont associées (des crimes d'honneur aux enlèvements) pour que les mariages forcés soient définis comme crime tombant sous le coup de la loi, et pas seulement lorsque des mineurs sont impliqués.¹⁹ Près de mille cas seraient recensés depuis 2000, impliquant majoritairement des « épouses importées » mais pas uniquement (15% de jeunes gens selon les chiffres du ministère des affaires étrangères britannique). En France aussi, de plus en plus de cas sont médiatisés. En Allemagne, les mariages forcés font aussi l'actualité, avec une forte thématization en termes de droits des époux (hommes et femmes) vis-à-vis des enfants, le droit des femmes à pouvoir demander séparation et divorce ou à pouvoir circuler indépendamment de la volonté du mari. Le mariage uniquement religieux permet dans certains cas la répudiation unilatérale. Un homme peut décider du jour au lendemain que sa femme n'est plus sa femme. Dans ce contexte, les convertis se sont faits les militants du mariage civil de manière à faire entrer dans le droit des unions qui, célébrées religieusement, restaient invisibles aux autorités civiles et privaient donc les épousé(e)s de droits essentiels. L'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe a par ailleurs adopté en novembre 2005 une résolution 1468 sur les mariages forcés et les mariages d'enfants. La réflexion est engagée en Angleterre avec des acteurs issus de toutes les confessions. Un véritable dialogue interreligieux s'établit pour essayer de mettre en place un système qui n'apparaisse pas comme une négation des coutumes, des traditions. Il n'est pas question par exemple d'interdire la signature des contrats, ou de contester la validité et la valeur spirituelle de cet engagement devant Dieu, mais de bien de protéger les individus au regard de la loi anglaise.

Conclusion

Les populations musulmanes vivant aujourd'hui en Europe y sont présentes de manière définitive. Se déclarer musulman en Europe signifie rendre publique une distinction complexe car à la fois spirituelle, culturelle et culturelle. Dans des contextes sécularisés, le fait que des individus formulent par exemple des revendications de justice sociale en se positionnant comme musulmans n'est pas sans heurter les cultures politiques et créer de fortes tensions entre des questions d'inégalités et de reconnaissance.

En 2005, l'europanisation de l'islam en Europe, qui restait jusqu'à peu une hypothèse d'école, est peut-être sur le point de s'engager à partir de l'exploitation du répertoire juridique de l'Union, notamment des nombreux outils destinés à aménager un espace d'égalité entre les citoyens. Depuis le début des années quatre-vingt-dix, notamment à la suite de la ratification du traité de Maastricht par les Etats-membres, l'hypothèse de certains chercheurs consistait à penser que si les musulmans n'arrivaient pas à obtenir reconnaissance de leurs intérêts dans les cadres nationaux, cela se résoudrait au niveau européen. Au milieu des années 2000, cette dynamique pourrait s'affirmer autour de revendications en termes de protection contre toutes formes de discrimination. Plusieurs types de leaders et formes de discours circulent déjà à l'intérieur de l'espace européen. Des leaders politiques, des scientifiques, des personnalités dont l'impact sur les populations musulmanes est fort en termes de production de discours et de connaissance, font circuler des idées indépendamment des territoires depuis lesquels elles sont émises. Nous l'avons dit, les Etats membres de l'UE sont globalement confrontés à des problèmes similaires (aucun n'échappe aux questions sur l'abattage, les carrés musulmans dans les cimetières, l'ouverture des lieux de cultes, etc.) sans que cela n'entraîne d'élaboration commune de réponses communautaires sur ces enjeux. Seul sur le plan juridique, une jurisprudence existe sur les droits fondamentaux en matière religieuse qui, à terme, pourrait constituer un premier patrimoine européen de réponses dans ce registre. On se heurte ici encore très abruptement à des effets de contexte, des effets de trajectoires historiques et des difficultés à penser l'expérience coloniale qui, face à l'islam, se traduisent par une conflictualité culturelle ancrée dans l'idée que les musulmans sont un cas à part.

Note

- ¹ Par exemple le groupe de réflexion sur la spiritualité et l'appartenance religieuse en Europe mis en place par Romano Prodi à l'époque de sa Présidence de la Commission européenne. Le rapport final de ce groupe de réflexion a été publié en octobre 2004.
- ² L'évolution des représentations du rôle de l'imam (d'une manière générale survalorisé avec la migration) illustre cette tension constante entre ces trois

pôles. De pacificateur et médiateur social dans les années quatre-vingt-dix, l'imam devient au début des années 2000 le potentiel relais de la radicalisation et de l'islamisation des jeunes. Cette figure relais de l'islam menaçant l'Europe est commune à la France, la Grande-Bretagne et l'Italie par exemple, où les expulsions d'imams se sont systématisées ces dernières deux années.

- ³ Un bref point sur le terme de sécularisation qui renvoie au processus par lequel les autorités religieuses (les institutions dans certains cas) se désengagent de l'administration politique (donc également culturelle) d'une société. Cela renvoie à l'idée que l'individu citoyen n'a plus (ou ne devrait plus) avoir à dire ce en quoi il croit pour être considéré un acteur politique de droit. La sécularisation n'est en rien synonyme de disparition du religieux. Cette dissociation des institutions politiques et religieuses prend différentes formes selon les contextes. En France, la loi de séparation entre les Eglises et l'Etat de 1905 en constitue la colonne vertébrale.
- ⁴ La suppression de ce privilège intervient effectivement après le 11 septembre 2001 ; rappelons qu'une Commission d'enquête parlementaire sur ce point avait été mise en place dès 1998.
- ⁵ Immédiatement après le 11 septembre 2001, cette distinction entre bons et mauvais musulmans se fonde notamment sur l'idée que les terroristes sont avant tout des éléments extérieurs. C'est par exemple ce que Nicolas Sarkozy signifie en parlant, lors de la mise en place du Conseil français du culte musulman, d'islam de France plutôt que d'islam en France. Après les attentats de Londres en juillet 2005, les choses se compliquent et la distinction entre musulmans d'ici et ennemis de là-bas se brouille : une partie des kamikazes sont en effet des citoyens britanniques.
- ⁶ Il faut préciser que les régions (*Länder*) sont autonomes sur le plan de la politique d'éducation en Allemagne, ce qui n'est pas le cas en France.
- ⁷ Cette tension n'est pas sans rappeler, en France, la position du Conseil d'Etat en 1989 qui, devant l'impossibilité de hiérarchiser entre deux principes constitutionnels (neutralité de l'Etat et liberté de conscience) avait produit un avis invitant à examiner au cas par cas les conflits autour du port du foulard dans les écoles publiques.
- ⁸ Le 16 mai 1995, le Tribunal Constitutionnel Fédéral annulait le règlement des écoles élémentaires de Bavière en imposant une médiation pour le cas où quelqu'un s'estimerait lésé par la présence des crucifix dans les salles de classe. L'Italie est depuis 4 ans le théâtre de discussions similaires concernant la présence de croix et crucifix dans certains lieux publics (hôpitaux, salles de cours, tribunaux).
- ⁹ Plusieurs raisons expliquent cela que nous ne développons pas ici. Voir Amiraux 2001.
- ¹⁰ Il faudrait encore distinguer entre les parlements régionaux ayant choisi d'interdire le port du foulard dans l'ensemble de la fonction publique et ceux qui limitent l'interdiction aux enseignants du public.
- ¹¹ La Ligue du nord est un parti politique italien, créé en 1991 à partir d'un groupuscule dénommé Ligue lombarde. Ce parti est membre de la coalition de

gouvernement depuis 2001, pour la deuxième fois de son histoire, bien qu'au niveau national ses voix représentent moins de 4 % des suffrages exprimés. Son discours est xénophobe, non seulement vis-à-vis des étrangers (cf. la loi Bossi-Fini très restrictive), mais également à l'égard des Italiens de Rome et du Sud de l'Italie, considérés comme une charge pesant sur l'économie du nord de l'Italie.

- ¹² Ces questions concernent les crimes d'honneur, les attentats du 11 septembre, l'égalité entre hommes et femmes, l'homosexualité.
- ¹³ Par exemple, dans la fonction publique, un salarié peut demander un jour de congé pour fête religieuse. Les entretiens avec des personnes confrontées à cette situation révèlent les tensions occasionnées par de telle décision : qui refuse de rendre public au sein de l'entreprise une appartenance confessionnelle qui ne se voit pas (les hommes ne sont pas barbus et les femmes ne portent pas le voile), qui ne veut pas être soupçonné de fanatisme parce qu'il/elle pratique, qui refuse de prendre le risque, en demandant un congé pour une fête musulmane, d'avoir par la suite à se prononcer sur le conflit israélo-palestinien, l'antisémitisme des Arabes, le port du foulard à l'école.
- ¹⁴ S'adresser à une autorité religieuse depuis un contexte européen est moins évident qu'en contexte musulman. Sur les circuits de production des conseils juridiques, un premier groupe de personnalités se distingue. Il s'agit d'autorités dont on ne discute pas la légitimité car elles sont issues des circuits de formation reconnus. Mais elles ne se prononcent pas sur la base d'une expérience de vie en Europe. Ces autorités, on pense au Cheikh de l'Université d'Al Azhar par exemple, peuvent d'ailleurs tout autant être consultées par des gouvernements européens. Ce fut le cas sur le dossier de l'abattage rituel dans différents pays. Le deuxième groupe constituant un pôle d'autorité auquel s'adressent les musulmans d'Europe est constitué de personnalités installées elles aussi en Europe. Elles répondent dans la langue du pays de résidence, peuvent dans certains cas être reconnues localement comme interlocuteurs par des municipalités ou des ministères. Les positions les plus radicales ne sont pas systématiquement prises par ceux qui vivent hors d'Europe.
- ¹⁵ La Turquie étant membre du Conseil de l'Europe et signataire de la Convention européenne des droits de l'homme, ses ressortissants peuvent saisir la CEDH.
- ¹⁶ Deux ouvrages font le point sur ces questions juridiques en France: Delsol *et alii* 2005 et Messner *et alii* 2003.
- ¹⁷ Dans le contexte britannique, plusieurs films (des comédies) ont contribué à la mise en place d'un savoir populaire sur ces mariages en l'absence des mariés.
- ¹⁸ L'obligation de se marier à la mairie avant de célébrer le mariage religieux est par exemple la règle en France mais pas partout en Europe.
- ¹⁹ Chacun dispose de trois ans après la célébration du mariage civil pour faire valoir son droit. Cela signifie que, même si la personne est mineure (on ne peut se marier avant 16 ans sans autorisation parentale) au moment de la signature du contrat et de la célébration du mariage, elle a trois ans pour déclarer que cette union est invalide parce qu'elle n'était pas consentante.

Giuseppe Sciortino

Irregular migratory Systems and informal Labor Markets: a conceptual and empirical Framework ¹

Few observers would dispute the assertion that irregular migration is a significant phenomenon and even fewer would raise doubts on its structural significance. ² As a matter of fact, nearly any migration study published in the last years feels obliged to tackle the issue of irregular migration or at least to insert some kind of disclaimer about the "submerged" segment of the migratory flows studied. Newspapers editorials and political talkshows regularly mention irregular migration in association to a wide variety of, usually negative, topic and rhetorical tropes. As shown by the third episode of the *Matrix* saga, irregular migration has even acquired the status of an icon of popular culture.

As far as Western Europe is concerned, if we have a glance at the literature available, even a rudimentary survey reveals an interesting, and somewhat puzzling, phenomenon. If seen from the point of view of policy-makers and social spoke-persons, irregular migration seems a rather transparent world. We are presented with convergent estimates of annual inflows of irregular migrants, duly accompanied to trustworthy references. The same applies to estimates of the stock of irregular migrants in EU countries, an evergreen darling of newspapers graphics departments and policy-oriented documents. Further knowledge, also taken for granted, is available on the irregular migrants' employment, their working conditions, the impact of the phenomenon on natives' conditions. Parliamentary papers and minutes of intergovernmental meetings clearly identify