

Deuxième religion dans la plupart des États membres de l'Union européenne, la présence stabilisée de l'islam (comme culte, culture, croyance) engendre de nombreux débats publics qui, s'ils prennent des formes et des tonalités très différentes selon les contextes, n'en restent pas moins liés à la réaffirmation des régimes de citoyenneté et à la redéfinition des logiques de cohésion sociale. Ce texte revient sur la diversité des politiques européennes dans l'interaction avec les citoyens musulmans et sur la façon dont l'arène juridique devient le lieu de la négociation des termes du pluralisme en Europe.

Passions sociales et raisons juridiques : politiques de l'islam en Europe

par Valérie AMIRAUX

On estime le nombre de musulmans vivant dans les frontières actuelles de l'Union européenne (UE) à près de 15 millions de personnes. Anciennement considérée comme relevant de l'agenda colonial dans certains des États membres de l'UE, la présence de musulmans est ensuite devenue une problématique migratoire¹, avant d'être plus récemment thématisée comme enjeu de sécurité (lutte contre

.... (1) Les populations musulmanes, dont on dit communément qu'elles représentent la deuxième religion dans la plupart des pays membres de l'Union européenne élargie, incarnent une religion « jeune » : la dynamique démographique et l'augmentation du nombre des fidèles sont une conséquence directe de l'arrivée en Europe de mouvements migratoires issus des sociétés musulmanes, notamment à partir de la fin des années 1950. Chacun des vingt-cinq États membres de l'Union européenne présente une population musulmane dont la proportion et les origines sont très variables. À titre indicatif, en France, les musulmans représenteraient 7 % de l'ensemble de la population nationale, 3 % en Allemagne, 3,7 % en Grèce, 0,7 % en Espagne, 0,5 % en Norvège, 0,04 % en Pologne [Maréchal et al., 2003].

le terrorisme et la radicalisation) et encadrée par le traitement juridique des cultes. L'islam, religion et/ou culture, continue en Europe de faire l'expérience d'une asymétrie de traitement par rapport à d'autres religions (christianisme, judaïsme), en partie liée au caractère récent de la discussion engagée avec ses représentants, mais aussi en raison de la surdétermination politique du sujet et de son internationalisation comme menace globale. Quels sont les clichés qui illustrent le mieux les controverses publiques autour de l'islam dans des contextes aussi différents que l'Allemagne, la France, la Grande-Bretagne et l'Italie ? Ils représentent à n'en pas douter des visages féminins de tous âges, voilés pour la plupart, des mosquées en voie de construction ou de destruction, des locaux associatifs en piteux état, des imams haranguant les foules, des scènes de prières collectives en pleine rue, des piles de livres incendiées devant des représentations consulaires. L'iconographie reste peu ou prou la même d'un territoire à l'autre, et les représentations stéréotypées procèdent à la fois du refoulement, d'un deuil impossible de fantasmes coloniaux, d'imaginaires politiques enracinés dans une écriture partielle de l'histoire, de conflits passés jamais explicités, de mémoires sélectives, donnant aujourd'hui la pénible impression d'opinions publiques européennes au spectacle d'oppositions frontales et inéluctables entre valeurs et cultures issues de matrices ennemies, qui plus est convaincues de l'impossibilité de s'entendre.

À lire les travaux conduits en sciences sociales depuis une vingtaine d'années sur les populations musulmanes résidant en Europe, il semble que chacun des quatre contextes envisagés dans ce texte a été, à des moments distincts selon la chronologie de la migration de populations issues de sociétés musulmanes, confronté à des problématiques identiques qui ne s'intéressent que très marginalement à des problématiques théologiques. Les questionnements adressés par les musulmans aux autorités publiques concernent en priorité les modalités pratiques d'exercice du culte. Parmi les plus médiatisées de ces requêtes, en tout cas celles produisant quasi systématiquement de vives polémiques, on trouve la construction de lieux de culte

(mosquées) ou la formation des imams et son financement. La visibilité de pratiques individuelles, comme la possibilité pour certaines femmes musulmanes de porter le foulard dans l'espace public, est une autre source de controverses publiques dans l'Europe post-chrétienne [Casanova, 2005]. Dans l'ensemble, les autorités locales compétentes ont plutôt adopté des conduites guidées par un pragmatisme tout autant soucieux de maintenir l'ordre public que de satisfaire, dans le cadre d'une égalité de principe, les populations musulmanes. Partant de cas d'épreuves communes dans l'interaction de différents États membres de l'UE avec les populations musulmanes, ce texte invite à réfléchir aux différences de traitement de celles-ci. Il s'ouvre sur la difficulté à penser les populations croyantes dans une Europe sécularisée : comment parler de populations croyantes invisibles aux statistiques ? Un panorama des termes dans lesquels s'énoncent les relations entre État et religion permet, dans un deuxième temps, de mieux exposer les différents cadrages juridiques dans lequel se conçoivent les réponses aux demandes spécifiques des musulmans.

187

Comment parler de populations que l'on ne connaît pas ?

Depuis une dizaine d'années, 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 en effet de la quantifier avec précision. Il semble toutefois que, 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. C'est le cas au Royaume-Uni, mais aussi dans le contexte français ou

allemand. De l'autre, la visibilité des marqueurs religieux, comme le port du foulard, interroge les régimes de sécularité historiquement constitués en Europe. Ces éléments s'articulent avec une attention plus soutenue et intense des médias pour les populations musulmanes depuis les événements de septembre 2001. Ce regard constant sur les musulmans ne se limite pas à produire des réductions essentialistes du type «derrière tout musulman se cache un 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 France et en Allemagne), les écoles religieuses privées et leur financement (en Grande-Bretagne), sur la construction de lieux de culte (en Italie). En outre, s'est peu à peu 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, on parle de musulmans pour désigner 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. Cette visibilité sociale et médiatique, stigmatisée par certaines formations politiques, nous y reviendrons, contraste avec l'invisibilité statistique de ces mêmes populations.

Une difficulté commune en Europe : compter les musulmans

Paradoxalement, on sait à la fois peu et beaucoup de ces populations musulmanes qui vivent en Europe. Beaucoup, au regard de la littérature en sciences sociales qui, depuis les années 1970 dans certains pays (France, Grande-Bretagne) ou la fin des années 1980 (Italie, Allemagne), s'est intéressée à de multiples aspects de la vie des musulmans en contexte non musulman [Amiraux, 2004a]. Peu, au regard des voix qui s'expriment comme

leaders, souvent les mêmes, sans que ne soit véritablement posée la question de leur légitimité à parler « au nom des musulmans ». La diversité des possibilités de se dire musulman et de vivre comme tel à quelques figures de représentants est d'autant plus problématique qu'il n'y a de communauté musulmane dans aucun des contextes européens sujets de cet article. En Grande-Bretagne, le projet multiculturaliste et la pertinence politique d'une définition ethnique de l'appartenance à un groupe expliquent pour partie cette absence. De fait, différentes associations de jeunes musulmans se sont, en particulier depuis l'affaire Rushdie, engagées sur la voie de la valorisation d'une catégorie « musulman » pour faire valoir l'inadéquation entre les catégories usuelles des politiques publiques britanniques (couleur, ethnicité) et les problématiques et revendications particulières des musulmans. En France, aucune des spéculations sur une possible réaction en masse des musulmans lors de la rentrée scolaire suivant le vote de la loi de mars 2004 sur l'interdiction des signes ostensibles ne s'est concrétisée. En Italie ou en Allemagne, les dissensions internes au leadership associatif sont pour partie responsables des lenteurs à trouver une forme collégiale de représentation du culte musulman pour dialoguer avec les autorités étatiques.

Sur le plan quantitatif, on estime (plus qu'on ne connaît) le nombre de musulmans vivant en Europe à une quinzaine de millions. Nonobstant les trajectoires historiques et les chronologies migratoires distinctes, les façons de déterminer qui est catégorisé comme musulman en Europe reposent dans l'ensemble des États 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 ou le Pakistan. Cette référence à l'ascendance n'est évidemment pas sans poser problème dans des espaces politiques 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 sécularisés². Les bouleversements liés à la migration, les changements d'une génération à

♦♦♦♦

(2) Le terme de sécularisation renvoie au processus par lequel les autorités religieuses (sous une forme institutionnelle dans certains cas) se désengagent de l'administration politique (donc également culturelle) d'une société. Cette dissociation des institutions politiques et religieuses prend différentes formes selon les contextes. L'individu citoyen n'a plus (ou ne devrait plus avoir) à dire ce en quoi il croit pour être considéré comme un acteur politique de droit. La sécularisation n'est en rien synonyme de disparition du religieux.

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 ». Il y a en fait comme une fatalité à naître, vivre et mourir musulman, dans une Europe qui fait pourtant du choix individuel de ne pas croire ou de changer de religion au cours d'une même vie un aspect inaliénable des droits de l'homme et de la liberté de conscience.

Dans les quatre pays qui servent de support empirique à ce texte, l'islam est la seconde religion. Les musulmans seraient près de 5 millions en France, autour de 600 000 en Italie, 3 millions en Allemagne. L'ensemble de ces chiffres, à l'exception notable du cas britannique depuis le recensement de 2001 (1,6 million de musulmans), est élaboré sur la base de l'ascendance nationale des migrants. En l'état actuel de la connaissance statistique, on présume donc que quelqu'un est de confession musulmane plus qu'on ne le vérifie. La méconnaissance statistique n'est pas totalement étrangère au processus de cumul de stigmates sur les populations issues de l'immigration musulmane, dont la culture et la foi restent associées au conservatisme des valeurs, au communautarisme, à la pauvreté économique et culturelle. Pourtant, comme le montre une enquête récente sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque, ceux-ci ne « croient » par davantage que d'autres, et la proportion des « sans religion » y est équivalente à d'autres populations d'origine et de confession différente (autour de 20 %). L'étude montre par ailleurs à quel point l'affiliation religieuse évolue à mesure de l'inscription des familles issues des migrations dans la société française, et connaît une baisse brutale chez les deuxièmes générations. En outre, l'appartenance à l'islam transcende les frontières scolaires et n'est en rien corrélée au niveau d'études [Brouard, Tiberj, 2005].

Comment mieux appréhender le lien du musulman à cette origine supposée ? 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 France, l'identification du musulman (comme celle de croyants d'autres confessions) est avant tout associée à une pratique religieuse identifiable, localisée dans un lieu de culte (salle de prière, mosquée). En Italie et en Allemagne, un travail sur la fiscalité permet de chiffrer le nombre de fidèles cotisant pour des communautés religieuses déclarées comme telles (ce qui n'est pour l'heure pas le cas des musulmans). 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, dans les sondages d'opinion par exemple, la question discriminante porte presque toujours sur la fréquentation plus ou moins régulière d'un lieu de culte, indépendamment du fait que la majorité de ces sites en Europe ne dispose par exemple 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. 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. On présuppose donc que le lien du musulman à sa communauté d'appartenance doit nécessairement être formulé dans un cadre identifié, déclaré, cultuel ou culturel, perdant de vue l'intime, le privé, le non-dit, l'invisible. Croyance et pratique ne sont pourtant pas superposables.

191

Les perspectives de catégorisation confessionnelle

À l'heure où se mettent en place des institutions centralisant les dispositifs de lutte contre les discriminations (Haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité [HALDE] en France, et la Commission for Equality

on Human Rights [CECR] au Royaume-Uni), une réflexion s'impose sur les moyens éventuels de repérer l'évolution des formes de discrimination dont les populations musulmanes sont plus spécifiquement victimes. Dans leurs travaux sur le traitement des prisonniers musulmans en prison et les effets de modèles aussi contrastés que ceux proposés par les politiques d'intégration française et britannique, Beckford, Joly et Khosrokhavar [2005] ne cessent de rappeler cette distinction entre le républicanisme français, indifférent aux différences ethniques, et la reconnaissance des identités communautaires des individus citoyens britanniques dans le traitement des prisonniers musulmans. Ils soulignent l'utilité d'un cadre administratif pour penser et énoncer la diversité qui, même en privilégiant l'ethnique sur le religieux dans le contexte britannique, fait cruellement défaut dans les prisons françaises. Les catégories confessionnelles pourraient donc avoir une utilité dans un contexte où leur seule évocation suffit à réveiller des engagements aussi passionnés que lors de la controverse sur le foulard ?

192

La relation dialectique entre hétéro et autodésignation/assignation identitaire (catégories programmées vs réclamées) reflète la dynamique des interactions entre institutions, autorités publiques et individus citoyens. La catégorie « musulman », qui s'est banalisée dans le discours public, ne recouvre qu'imparfaitement la diversité économique, culturelle, ethnique, sociale, voire confessionnelle des populations qui sont supposées la constituer. Mais elle n'en permet pas moins, à condition de reposer sur des critères fins de constitution, d'affiner la connaissance des populations nationales, pour autant qu'elle s'articule au recueil d'autres manières de mettre en liste les différences culturelles et ethniques. Race, ethnicité, croyances, termes usuels dans le contexte britannique (on y parle du paradigme des « *race relations* » – qui inclut, entre autres, ethnicité et couleur i.e. *blackness*, et plus précisément à propos des musulmans de communautés/minorités ethniques), restent marginaux mais potentiellement mobilisables si associés à la notion de minorité en Allemagne ou en Italie. Ils demeurent en revanche totalement inconcevables en France où la notion de reconnaissance de minorités ou de communautés

ressortit de la menace à l'intégrité de la République [Amiriaux, Simon, 2006]. Pourtant, la rigidité de ce modèle semble s'infléchir, et on envisage aujourd'hui de tester les catégorisations de type anglo-saxon (race, ethnicité, religion) pour évaluer les poches de discrimination et officialiser le fait que « *les modes de repérage des problèmes sociaux déployés par les institutions locales et nationales font de plus en plus appel aux registres ethniques et communautaires, drapés dans un discours républicain. Sous couvert de l'universalisme abstrait, les autorités publiques développent des lectures culturalistes qui contribuent à une "maghrébinisation", à une "africanisation" – on dirait aujourd'hui à une "islamisation" – des dysfonctionnements de la société française* » [Geisser, 2005, p. 22].

Au Royaume-Uni, le recensement de 2001 a introduit une question optionnelle (toutes les autres sont obligatoires) sur l'appartenance confessionnelle en Angleterre, au Pays de Galles et en Irlande³, en sus de la question sur l'appartenance à un groupe ethnique présente dans le recensement depuis 1991 et reformatée en 2001 [Stavo-Debaugé, 2004]. La question sur la religion est conçue comme un moyen d'affiner une connaissance des populations par l'entrée ethnique, même si les neuf catégories proposées (bouddhiste, chrétien, hindou, juif, musulman, sikh, autre religion, sans religion et religion non déclarée) ne permettent au final qu'une appréhension très floue. Ainsi, la catégorie « chrétiens » n'est-elle pas désagrégée entre plusieurs confessions tandis que la même année la catégorie « *white* » a été décomposée, offrant la possibilité de se dire *White British*, *White Irish* ou de tout autre *White background*. Au terme de l'analyse des résultats, le chiffre de 1,6 million de musulmans est avancé, soit 3 % de la population totale⁴. Plus que le nombre, l'intérêt des autorités britanniques s'est porté sur la prévalence de l'identification religieuse sur l'identification ethnique parmi les musulmans [osi, 2005] et sur la nécessité de ne pas utiliser ethnicité et religion comme variables identitaires interchangeable dans la mise en œuvre des politiques publiques de lutte contre la discrimination [O'Beirne, 2004, p. 8]. Ainsi, dans le *Home Office Citizenship Survey* de 2001, à la question : « *Si vous aviez*

....
(3) Les consultations publiques qui ont précédé l'introduction de cette nouvelle question n'ont pas conduit à la poser en Écosse.

....
(4) À leurs côtés, 42 millions se sont déclarés chrétiens, 559 000 hindous, 336 000 sikhs, 267 000 juifs, 152 000 bouddhistes, 179 000 d'autres confessions, 13,6 millions se sont déclarés sans religion ou n'en ont pas déclaré.

à vous décrire, quels éléments [15 au total, indiquant la famille, le travail, le niveau d'éducation, la nationalité, la sexualité, etc.] de cette liste vous paraîtraient importants?», la religion (20 %) arrive neuvième, devant la couleur de la peau (treizième avec 11 %) ou l'appartenance à un groupe ethnique ou culturel particulier (douzième avec 13 %). Cette prééminence de la religion dans la définition de soi varie selon les groupes ethniques (17 % des *White* déclarent la religion importante, contre 44 % des *Black* et 61 % des *Asians*) et selon l'appartenance confessionnelle (les juifs la citent en premier, devant la famille; les musulmans, sikhs et hindous la placent en deuxième derrière la famille, les chrétiens en septième position; les bouddhistes en troisième derrière le travail et la famille)⁵.

....

(5) L'ensemble des résultats de cette enquête du Home Office est présenté dans O'Bierne [2004].

Des termes et des réponses divergents pour des questions similaires ?

194

Les juristes distinguent deux grandes traditions européennes dans la définition juridique de la religion. L'expérience française représente ce qu'ils appellent la tendance restrictive, c'est-à-dire une limitation du religieux au rituel. Dans ce dispositif, la notion centrale est celle de culte entendu comme «*ce que dans chaque commune la population attend de son pasteur selon la tradition ancestrale. Inutile de chercher une définition. Chacun comprenait sans phrase de quoi il s'agissait : les cérémonies, certes, mais aussi les ministres pour les célébrer, leur logement (presbytère) et leur formation (séminaire), l'autorité épiscopale qui gouverne (avec sa cathédrale, son chapitre et son évêché), sans oublier le prône, la prédication, le catéchisme, la visite des malades, le réconfort des mourants et ce qu'un bon curé doit à ses paroissiens. Le culte, c'était la vie diocésaine et paroissiale dont le clergé séculier avait la charge, ou son équivalent chez les protestants et chez les juifs*» [Poulat, 2003, p.139]. À l'opposé, une conception plus large du religieux prendra en considération les implications non religieuses du religieux [Messner et al., 2003, p.27].

....

(6) La situation des sectes en France reste unique en Europe et l'inscription de certains groupes islamiques dissidents à cet agenda n'est pas à exclure. Cf. Hervieu-Léger [2001] et le rapport de Asma Jahangir [2006], rapporteure spéciale de l'ONU.

La notion de culte, centrale en droit français, reste limitative, alors que la religion ne l'est pas. Le culte englobe les expressions institutionnalisées, laissant à part tout ce qui renvoie au culturel. Il ne recouvre pas les mêmes réalités que la confession (*confessione*) en Italie, la communauté/société religieuse (*Relionsgemeinschaft*) ou corporation de droit public (*Körperschaft des öffentlichen Rechts*) en Allemagne, ou encore les religions et communautés de croyance (*Faith communities*) en Grande-Bretagne. Sur l'ensemble de ces territoires, l'islam entre dans la législation des cultes à plusieurs niveaux, soit par le statut associatif, soit par la passation d'accords (l'*intesa* ouverte aux confessions autres que catholiques en Italie depuis février 1984), soit par l'obtention d'un statut juridique ouvrant à des droits et prérogatives spécifiques (en Allemagne). La qualification d'une religion pour l'obtention des dits statuts pour l'Allemagne et l'Italie obéit à des critères dissemblables selon les contextes [Amiriaux, 2004b]. Certains groupes religieux sont considérés comme communautés religieuses dans un territoire donné, comme sectes dans un autre⁶. Ainsi, tandis qu'en Allemagne, l'athéisme, considéré comme une conception de l'univers, bénéficie de la même protection par les lois constitutionnelles que les collectivités religieuses, l'Union des athées n'a jamais, en France, obtenu du Conseil d'État le droit d'accéder au statut d'association culturelle au motif que, prônant que Dieu est un mythe, ce regroupement ne sert aucun culte [Messner *et al.*, 2004, p. 31-32].

195

Les régimes de séparation ne fonctionnent pas davantage à l'identique d'un pays à l'autre. Au Royaume-Uni, le système d'Église nationale établie permet en principe aux autorités étatiques d'intervenir dans le religieux. Dans les États dits de type concordataire comme l'Allemagne et l'Italie, la séparation existe bien (les domaines de compétence sont séparés, l'autodétermination des églises et la non-ingérence des États affirmées), mais des formes de collaboration ne sont pas exclues, en particulier en matière fiscale. Dès lors, la signification donnée à la neutralité dans le service public ou à l'égalité entre les cultes n'emprunte pas les mêmes sentiers. Les termes du débat public sur le religieux et la nature des émotions soulevées permettent

toutefois de distinguer entre des pays que la sécularisation n'a pas uniformisés d'un territoire à l'autre. Tous les contextes sont donc confrontés à des requêtes similaires, quoique à des moments distincts, mais tous ne répondent pas de la même manière. Ainsi, une fois remis leur rapport sur l'état de la laïcité en France, les membres de la commission Stasi ont-ils suggéré d'inscrire au calendrier officiel des jours de congé liés à d'autres confessions que les seules célébrations catholiques, sans succès. En Grande-Bretagne, il est possible de demander à jurer sur le Coran plutôt que sur la Bible dans les tribunaux, l'*Aïd el kebîr* est célébré chaque année à la Chambre des Communes.

Les difficultés de définition et de saisie juridique des problématiques religieuses soulevées par la présence stabilisée de populations musulmanes sont-elles pour autant l'exclusive de l'islam? La difficulté par exemple à discriminer entre ce qui relève du cultuel et ce qui procède du culturel ne peut-elle être étendue à d'autres croyances? Dans le cas de populations issues de mouvements migratoires et se référant à des formes d'identification de type ethnique, la distinction entre ethnique et religieux n'est ainsi pas toujours évidente. Le contexte britannique illustre à de multiples niveaux ce dilemme et la complexité pour qui veut tenter de saisir par des catégories fixes des identités en mouvement. Dans le régime du *Race Relations Act* qui fixe depuis 1976⁷ les principes de la protection des minorités ethniques et encadre les actions de lutte contre les discriminations raciales et ethniques, le facteur religieux n'intervient pas explicitement. Pourtant, sikhs et juifs, reconnus groupes ethniques, sont protégés par les dispositions du *Race Relations Act* en matière de discrimination religieuse, tandis que les musulmans ne le sont pas. Si les institutions religieuses occupent des places variables dans l'espace public, le régime de citoyenneté et la notion de cohésion sociale s'articulent à des grammaires de l'ethnicité diamétralement opposées. Les notions d'accommodement des différences ethniques et religieuses se déclinent dès lors de façon distincte.

.....
(7) Reformaté dans le
Equality Act de 2006.

Des dispositifs nationaux de régulation du religieux

Le droit des cultes et des religions est un droit national, l'Union européenne n'ayant aucune compétence et aucune ligne politique en la matière. Si les décisions se prennent aux niveaux local et national, cela ne signifie cependant aucunement que le fait religieux et les libertés qui lui sont liées ne sont pas portés à l'agenda européen, notamment par voie juridique et de directives. Les identités religieuses individuelles et collectives s'inscrivent donc dans un contexte politique et juridique national, amplifié par l'intervention d'autres échelles de compétence. Si la vie des musulmans en Europe subit les effets des crises internationales (11 septembre, guerre en Irak, conflit moyen-oriental, terrorisme islamiste) dont les conséquences s'observent par exemple dans l'intensification des mesures sécuritaires autour des lieux de culte, de contrôle plus serré de représentants de l'autorité religieuse, elle s'appuie aussi sur de nouvelles ressources juridiques européennes et nationales en termes de défense de droits et promotion de leurs intérêts. Un bon exemple est la transposition dans les droits nationaux de la directive dite Emploi⁸, notamment en matière de discrimination religieuse, ou encore des effets des dispositifs mis en place pour lutter contre le terrorisme, et des pratiques de *profiling* ou *targeting* de certains groupes de population qui s'ensuivent.

....
(8) Directive relative à l'égalité en matière d'emploi, 2000/78/CE. Elle met en œuvre l'égalité de traitement, indépendamment de la religion ou des convictions, d'un handicap, de l'âge ou de l'orientation sexuelle, en ce qui concerne l'emploi, la formation, l'appartenance et la participation à des organisations de travailleurs et d'employeurs.

Politique et religion, État et Églises

La nécessité de penser séparément l'islam d'un côté et les musulmans de l'autre tient à l'architecture normative en matière de régulation du religieux en Europe. L'individu croyant et l'ensemble des droits relatifs à la protection des convictions religieuses se distinguent de tout ce qui relève du culte et des rites, de tout ce qui touche aux formes d'organisation des groupements religieux et de leur soutien. Juridiquement, rien ne permet de dire que le traitement de l'islam doit différer de celui d'autres religions. De même,

l'ensemble des pays européens adhèrent à des principes communs (liberté, égalité, neutralité) dans la relation des autorités politiques aux sphères religieuses, sans que cela donne pour autant toujours lieu à des accommodements identiques. Dans son étude sur les prisonniers musulmans en France, F. Khosrokhavar [2005] note par exemple à quel point le principe de laïcité, supposé rendre possible l'égalité entre les cultes, pèse sur le quotidien des prisonniers et n'est pas sans produire des effets négatifs. Ainsi, le trop faible nombre d'aumôniers par rapport au nombre de prisonniers musulmans, la marginalisation du rôle des rares imams autorisés à leur rendre visite laissent un vide propice au développement en milieu carcéral de discours plus radicaux et à des pratiques d'endoctrinement d'autant plus aisées à mettre en œuvre par des leaders informels que la religiosité des musulmans emprisonnés n'apparaît pas comme une priorité pour l'administration pénitentiaire. Certains aspects de la pratique religieuse (prier, se conformer aux restrictions alimentaires, maintenir l'hygiène corporelle) sont également difficiles à respecter, entretenant chez les prisonniers musulmans le sentiment de l'irrespect de leur confession et accroissant de fait la popularité d'une offre « extrémiste » au sein des prisons. Plus qu'une islamophobie, c'est d'une « *musulmanophobie* » [Halliday, 1999] que la laïcité se rend complice.

La stigmatisation de l'islam est en outre 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 elle était déjà latente. Revenons à l'Italie, pour étudier comment s'est transformé et durci ce discours public sur l'islam. En novembre 2000, plusieurs représentants du diocèse de Bologne se sont explicitement investis sur le terrain de la dénonciation des méfaits attribués à la présence de musulmans en Italie. L'artisan de cette initiative, le cardinal Giacomo Biffi, publie régulièrement ses diatribes contre l'islam et les musulmans dans la presse nationale italienne.

....
 (9) La Ligue du Nord est un parti politique italien, créé en 1991 à partir d'un groupuscule dénommé Ligue lombarde. Ce parti fut membre de la coalition de gouvernement de 2001 à 2006, 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.

....
 (10) Biffi explique dans un document de novembre 2000 l'impossible comparaison entre catholicisme et islam.

....
 (11) *Bild*, 4 décembre 2004.

....
 (12) Ces questions concernent les crimes d'honneur, les attentats du 11 septembre, l'égalité entre hommes et femmes, l'homosexualité.

Il y déplore l'accueil de migrants musulmans et prône la sélection de candidats «intégrables» pour la migration. Ces prises de position font directement écho aux propos tenus par les membres de la Ligue du Nord⁹, 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 qu'on peut qualifier de légendes urbaines. Attention : s'il ne s'agit pas de nier l'existence de problèmes spécifiques (la violence conjugale, l'autoritarisme, le terrorisme), il s'agit ici d'en «déculturaliser» la représentation communément admise. Comme le souligne Olivier Roy [2005, p. 21], «il n'y a pas de cause à effet entre un dogme et un comportement». 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 publique¹⁰. 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»¹¹. 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 sur le plan administratif. Depuis janvier 2006, le *Land* de Bade Wurtemberg dans le sud de l'Allemagne a inauguré une procédure spécifique très contestée dans l'accès à la nationalité des 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 de culture musulmane¹².

Une Europe non consensuelle

200

Tout comme il n'existe pas de politique européenne en matière religieuse, il n'existe pas davantage en Europe de consensus sur la façon dont État et religions doivent s'entendre quant à la politique à conduire sur l'islam et les musulmans. La question du port de signes religieux dans les écoles publiques, qui se pose par exemple dans l'ensemble des contextes européens, suscite des réactions différentes et des réponses tout aussi contrastées, qu'elle concerne des usagères ou des agents de l'Éducation nationale. Si les mêmes droits fondamentaux sont en jeu¹³, les propositions des États vont de l'interdiction pure et simple dans le cas français¹⁴, à la simple polémique médiatique comme en Italie. L'Allemagne n'a pas de législation fédérale en ce domaine, mais certains *Länder*, à la suite de la décision de la Cour constitutionnelle de Karlsruhe en septembre 2003¹⁵, ont légiféré dans le sens d'une interdiction du foulard dans la fonction publique, quelquefois au-delà du seul domaine de l'éducation. En Grande-Bretagne, le port du foulard n'est pas thématiqué¹⁶. L'est par contre celui du *djilbab*¹⁷ depuis la médiatique affaire défendue par Cherry Blair, épouse du Premier ministre. Scolarisée depuis 2000 dans un lycée de Luton au nord-est de Londres où près de 80 % des élèves sont musulmans, Shabina Begum porte le *djilbab* depuis la rentrée 2002, contrevenant ainsi au règlement interne de l'établissement, par ailleurs pourtant particulièrement ouvert au port de vêtements indiquant l'appartenance confessionnelle des élèves. Déboutée en juin 2004 en première instance, S. Begum fait appel et obtient gain de cause devant la cour d'appel de Londres en mars 2005. Saisie par l'établissement incriminé, la Chambre des Lords tranche en juin 2005 en faveur de ce dernier, niant la violation de l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme¹⁸ et celle du droit à l'instruction. Les opinions exprimées dans l'argumentation des Lords sont intéressantes à plusieurs titres dans le contexte britannique et à l'échelle européenne. Elles s'ouvrent sur un rappel du caractère particulier de l'affaire par Lord Bingham of Cornhill (*«this case concerns a*

♦♦♦♦

(13) Liberté de religion, d'expression, droit à l'instruction des enfants, neutralité de l'État, droits des femmes entre autres.

♦♦♦♦

(14) Loi 2004-228 du 15 mars 2004.

♦♦♦♦

(15) *Bundesverfassungsgericht*, 2 BvR 1436/02, 24 septembre 2003.

♦♦♦♦

(16) Le présent article a été rédigé avant les déclarations du leader de la Chambre des Communes Jack Stray.

♦♦♦♦

(17) Le *djilbab* est un voile qui se porte sur les vêtements, à l'extérieur de la maison. Il laisse voir le visage, mais descend jusqu'au genou. Il est plus couvrant que le *hijab*.

♦♦♦♦

(18) Article 9 sur la liberté de pensée, de conscience et de religion :

« 1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites ».

« 2. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui. »

....
(19) Lord Bingham of Cornhill, Opinions of the Lords of Appeal, 2006, UKHL 15, §34.

particular pupil and a particular school in a particular place at a particular time») et par une affirmation du même : le Parlement ne peut être sommé de décider si une école britannique doit ou ne doit pas accepter un élève portant des vêtements islamiques. Plus loin, Lord Bingham of Cornhill s'appuie sur l'argumentation de la Cour européenne des droits de l'homme dans l'arrêt *Sahin c. Turquie* : les droits mentionnés au titre de l'article 9 de la Convention ne sont pas absolus et peuvent, dans certains cas, être limités. L'autorité des responsables de l'établissement est totalement soutenue par Lord Bingham of Cornhill qui souligne à quel point ceux-ci, conscients de la diversité ethnique et confessionnelle des élèves, sont parvenus à élaborer un règlement et à s'entendre sur des uniformes permettant à chacun d'arborer les signes de son appartenance religieuse (turbans, foulards entre autres) « *in an inclusive, unthreatening and uncompetitive way*¹⁹ ». C'est donc dans la double perspective du respect de la décision de la direction du lycée inscrite dans une promotion active du multiculturalisme et de la protection des droits et des libertés des autres que la plaignante est déboutée.

201

Jugements politiques sur des choix religieux

La controverse publique autour du port du foulard, périodiquement réactivée en France depuis 1989, mais tout aussi présente dans d'autres contextes moins réactifs, culmine en 2003-2004 et se solde par le vote massif en faveur d'une loi interdisant le port de signes religieux ostensibles dans les écoles publiques. La crise apparaît *a posteriori* comme une épreuve questionnant la manière d'être d'une société, la représentation qu'elle donne d'elle-même et de ses idéaux. Emmanuel Terray [2004] analyse le foulard comme un substitut aux vrais problèmes sociaux en France (difficulté d'intégration, inégalité entre hommes et femmes) et explique ainsi le caractère désincarné des débats : on a peu parlé des élèves concernées par le port du foulard, elles n'ont pas été auditionnées par les différentes commissions

(Stasi et parlementaires). Notons par ailleurs que, dans l'ensemble des pays concernés, le débat public sur le foulard se tient loin des discussions en termes de droits de l'enfant [Brems, 2006]. Pourtant, précise la rapporteure spéciale des Nations unies, si la loi de mars 2004 se justifie par sa vocation à protéger l'autonomie des mineurs risquant de devoir porter le voile ou tout autre signe religieux, « *cette loi prive de leurs droits les mineurs qui ont choisi en toute liberté de porter un signe religieux à l'école par conviction religieuse* » [Jahangir, 2006, p. 2]. En France, le discours s'est maintenu dans « *la sphère éthérée des grands principes* » [Terray, 2004, p. 112]. Collectivement, l'ensemble de la société française a débattu, confronté des attachements à des valeurs et des principes. Les élèves musulmanes qui sont le point de départ des affaires du foulard (le port du foulard comme action individuelle) deviennent les accusées d'une affaire dans laquelle le crime est pratiquement un abus de confiance : des citoyennes françaises actent leur distinction par le port d'un signe dont le sens n'est pas culturellement inscrit dans l'histoire nationale. Cette passion dans le débat français, « l'hystérie », pour reprendre le terme d'E. Terray, contraste avec la relative placidité d'autres contextes européens qui ont su organiser des accommodements de certains règlements comme au Royaume-Uni, ou bien clairement distinguer entre élèves portant le foulard et agents du service public comme en Allemagne²⁰. Il y est même possible de demander une exemption de cours d'éducation physique et sportive depuis un jugement de 1993²¹. Dans sa décision sur l'affaire Ludin en septembre 2003, la Cour constitutionnelle allemande explique qu'une interdiction du foulard pour les enseignantes est constitutionnelle si elle est motivée par la préservation de valeurs constitutionnelles et soutenue par un fondement légal précis. Mais elle ne retient pas l'argumentation des juridictions précédemment mobilisées défendant à la requérante de porter son foulard au motif que la liberté religieuse individuelle est soumise au devoir de neutralité, de manière à protéger la liberté religieuse des parents et des enfants.

La disparité des régimes en matière de culte et les variations dans la définition des troubles à l'ordre public

....

(20) À l'instar d'E. Terray, W. Schiffauer [2006] parle de « *panique morale* » pour décrire l'atmosphère du débat sur l'islam en Allemagne. Un niveau croissant d'hostilité vis-à-vis des musulmans s'observe notamment en réaction au changement dans le statut civique des populations issues de l'immigration turque, cumulé avec l'obtention de la reconnaissance d'un certain nombre de droits.

....

(21) Bundesverwaltungsgericht, 25/98/93 ; InfAuslR1994, 59.

....

(22) CEDH, arrêt du 10 novembre 2005, §98.

....

(23) Le texte de l'arrêt évoque les risques liés aux mouvements fondamentalistes, la nécessité de soutenir une mixité confessionnelle, privilégiant l'aspect sociétal de la question posée par la plaignante par rapport aux intérêts individuels de celle-ci. Il n'est, par exemple, à aucun moment du texte de l'arrêt question de l'égalité des sexes et des droits des femmes, aspect pourtant central des discussions engagées sur ce même sujet dans l'Union européenne.

....

(24) L'avis de la CEDH est en total décalage avec la position du Comité des droits de l'homme des Nations unies dans l'affaire Rahon Hudiyberganova c. Ouzbékistan, 931/2000, du 18 janvier 2005. Celui-ci fait en effet droit à la requête d'une étudiante exclue de l'Institut d'État pour les langues orientales de Tachkent au motif de son port du foulard. La violation de l'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion) est affirmée. Le Comité, à la différence de la CEDH, passe outre la marge nationale d'appréciation et ne traite pas le foulard de l'étudiante comme un signe politique.

....

(25) Baroness Hale of Richmond, Opinions of the Lords of Appeal, 2006, UKHL 15, §96.

deviennent dans certains cas un argument juridique pour justifier de la limitation du droit à porter le foulard par exemple. La Cour européenne des droits de l'homme (CEDH) s'est ainsi rangée aux avis des États confrontés à des demandes de port du foulard dans l'espace éducatif, qu'il s'agisse d'une institutrice voilée dans une école primaire (Dahlab c. Suisse en 2001) ou d'une étudiante voilée interdite d'université (Leyla Sahin c. Turquie en 2005). Aux yeux de la CEDH, la liberté religieuse n'est pas absolue et le port du foulard peut être restreint, voire interdit s'il « nuit à l'objectif visé de protection des droits et libertés d'autrui, de l'ordre et la sécurité publique »²². Consciente des différences entre États, la CEDH reste prudente et confirme jusqu'à présent les positions des autorités nationales. La CEDH estime dans cet arrêt qu'il n'y a pas violation de l'article 9 de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Dans l'affaire Sahin c. Turquie, la Cour insiste sur les spécificités du contexte ture pour soutenir la décision du président d'université de restreindre le port du foulard dans l'enceinte de son établissement²³. Les décisions successives des juridictions turques sont ainsi validées et l'ingérence dans la liberté religieuse individuelle de M^{lle} Sahin, qui est reconnue, est légitimée par la préservation de l'ordre public, sans que la laïcité de l'État ou sa neutralité ne soit remise en cause [Bribosia, Rorive, 2004, p. 956]. Au risque de caricaturer, on peut parler à propos de l'arrêt Sahin d'une lecture politique par la CEDH du sens du port du foulard qui, replacée dans le contexte non musulman de l'Union européenne, perd de sa pertinence, n'en déplaît au législateur français²⁴. Relisant les opinions exprimées par les Lords britanniques contre le port du *djilbab* par S. Begum, Baroness Hale of Richmond précise qu'en aucun cas l'argumentation de féministes occidentales, convaincues que le foulard est un symbole de l'oppression de celle qui choisit de le porter, ne peut être retenue pour justifier de son interdiction²⁵.

Cette intensité toute particulière des discussions publiques sur l'islam est également liée à une pluralisation croissante des sociétés sur le plan confessionnel et à une pluralisation croissante au sein d'un même groupe de

croyants. La relativisation réciproque des vérités religieuses [Lamine, 2004] s'applique d'ailleurs tout autant en « interne », au niveau de la définition des normes (dans le cas des musulmans : qu'est-ce qui est licite, qu'est-ce qui ne l'est pas ?) et de qui fait autorité (l'État ou l'imam ?). Les mises en scène publiques de cette pluralité religieuse procèdent souvent de la mise en situation artificielle d'égalité des religions « minoritaires » avec la religion majoritaire [Lamine, 2004]. Il devient donc aussi impératif de replacer les discussions publiques sur le fait religieux islamique dans la perspective d'une concurrence reformulée entre monothéismes dans une Europe post-chrétienne [Casanova, 2005] ou « sourde à Dieu », pour reprendre les termes employés par Benoît XVI dans son discours controversé du 12 septembre 2006. Sur ce dernier point, le monoculturalisme confessionnel de l'Italie en fait un terrain particulièrement réceptif aux polémiques sur la construction de mosquées. Considérées comme le lieu d'élaboration de l'altérité culturelle, de la menace à la sécurité du territoire (de façon similaire à ce qui se joue en Allemagne), les mosquées sont les cibles privilégiées du discours sécuritaire sur la menace²⁶.

Juridiquement, l'édification d'une mosquée dans les villes européennes ne rencontre aucun obstacle. Politiquement, cela reste un sujet extrêmement sensible dans la plupart des contextes, avec des pics d'hostilité dans les pays ayant une expérience récente de la migration musulmane. En Italie, la visibilité des lieux de culte islamique reste sujet à polémique et, depuis la fin des années 1990, la Ligue du Nord s'est faite l'artisan d'une hostilité régionaliste aux projets de construction de mosquées. Au cours du mois d'octobre 2000, le projet de mosquée dans la ville de Lodi (41 300 habitants) a retenu l'attention des médias et, de problématique locale, est devenu en quelques semaines une controverse nationale au point d'être considérée comme l'équivalent structurel des affaires du foulard françaises [Saint-Blancat, Schmidt di Friedberg, 2005, p. 1086]²⁷. Un mouvement de résistance au projet se met en place à différents niveaux – administratif (enquête publique sur le prix du terrain) et social (plainte

....

(26) Dans d'autres contextes, les imams ont subi les mêmes traitements comme agents d'insécurité.

....

(27) Lors de la campagne des législatives de 2005, la Ligue a fait de la lutte contre les mosquées un de ses chevaux de bataille. Sur un tract diffusé à Florence, on pouvait ainsi lire : « Non à la construction d'une grande mosquée à Florence ! [...] Défendons notre sécurité, les valeurs de notre civilisation, nos racines chrétiennes et la beauté d'une ville de la Renaissance. »

[28] Pour des détails sur cette polémique, et notamment sur toute la ritualisation autour du souillage (urine sur le terrain de construction) puis de la purification du terrain (sa bénédiction par un prêtre), on se reportera à Saint-Blancat, Schmidt et Friedberg [2005].

[29] Pour une réponse systématique aux propos d'O. Fallaci dans ses différents pamphlets, cf. Allievi [2006].

déposée par des riverains auprès du tribunal administratif) –, savamment orchestré par la Ligue du Nord, le point d'orgue étant l'organisation d'une marche symbolique sur la ville de Lodi le 15 octobre 2000. S'ensuivent des pétitions et un appel à un référendum local²⁸. L'affaire se conclut par une décision du maire de pacifier les esprits en allouant aux musulmans locaux un terrain excentré dans une ville voisine de Lodi. Dans le paysage italien, la controverse de la mosquée de Lodi s'inscrit dans un débat public dominé par un discours de stigmatisation des musulmans alimenté notamment par les propos de personnalités publiques aussi différents que le cardinal Biffi, le politiste Giovanni Sartori ou la journaliste récemment décédée Oriana Fallaci²⁹.

Conclusion

La présence stabilisée de l'islam rouvre la discussion sur la place du religieux dans les espaces publics sécularisés, mais le paradigme de la sécularisation n'explique pas tout. Les analyses de sciences sociales sur les musulmans en Europe ont ainsi pris acte d'un certain nombre de points : les identités comme construits sociaux, situées dans l'espace et dans le temps, se modifiant au cours des interactions sociales et d'une trajectoire biographique, la diversité des profils de croyants, la dissociation entre ce sujet et les problématiques strictement migratoires (l'islam n'est plus seulement une religion d'étrangers), la non-exceptionnalité de l'islam dans le paysage confessionnel européen. Mais l'écart entre l'état des connaissances sur l'islam, la banalisation d'un certain nombre d'hypothèses et de paradigmes (féminisme islamique, pluralité des identifications religieuses, etc.) et la réaction épidermique des opinions publiques européennes ne cesse de se creuser.

Concernant le traitement de l'islam par les pouvoirs publics en Europe, on peut discerner deux tendances dominantes, la définition du traitement juste et équitable de l'islam et des musulmans variant considérablement d'un pays à l'autre. La première, dont la France est une bonne illustration, consiste à se concentrer sur les pratiques pour

en soutenir certaines (favoriser la construction de mosquées, l'instruction religieuse dans les écoles publiques, la formation des imams) et en prohiber d'autres (le port du foulard), conduisant ainsi à une gestion pragmatique réticente à affronter les problématiques plus larges (comment articuler politique des différences et égalité?). La seconde, que le contexte britannique représente, tente d'intégrer l'islam et les populations musulmanes dans les réflexions sur la citoyenneté et la cohésion des sociétés. Italie et Allemagne se situent en quelque sorte à mi-chemin entre les extrêmes français et britanniques. Dans les deux cas, une tendance se confirme : des conflits longtemps énoncés en termes politiques et sociaux s'articulent aujourd'hui à des discussions en termes juridiques. 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. L'UE est globalement confrontée à des problèmes similaires (réglementer l'abattage rituel, organiser des carrés musulmans dans les cimetières, permettre l'ouverture des lieux de cultes, etc.) sans que cela n'entraîne d'élaboration commune de réponses communautaires sur ces enjeux. Seule 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.

■ **Valérie AMIRAUX**

*sociologue, chargée de recherche au CNRS,
Marie Curie Fellow au RSCAS*

BIBLIOGRAPHIE

- ALLIEVI (S.), 2006, *Niente di personale, Signora Fallaci*, Reggio Emilia, Aliberti editore.
- AMIRAUX (V.), 2004a, « Expertises, savoir et politique. La constitution de l'islam comme problème public en France et en Allemagne », in ZIMMERMANN (B.) (dir.), *Les sciences sociales à l'épreuve de l'action*, Paris, EHESS, p. 209-245.
- AMIRAUX (V.), 2004b, « Les musulmans dans l'espace politique européen : la délicate expérience du pluralisme confessionnel », *Vingtième siècle*, avril-juin, n° 82, p. 119-130.
- AMIRAUX (V.), SIMON (P.), 2006, « There are no Minorities Here. Cultures of Scholarship and Public Debate on Immigrants and Integration in France », *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 47 (3-4), p. 191-215.
- BECKFORD (J.), JOLY (D.), KHOSROKHAVAR (F.), 2005, *Muslims in Prison. Challenge and Change in Britain and France*, NY, Palgrave Macmillan, 301 p.
- BREMS (E.), 2006, « Above Children's Heads. The Headscarf Controversy in European Schools from the Perspective of Children's Rights », *The International Journal of Children's Rights*, n° 14, p. 119-136.
- BRIBOSIA (E.), RORIVE (I.), 2004, « Le voile à l'école : une Europe divisée », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, n° 60, p. 951-983.
- BROUARD (S.), TIBERI (V.), 2005, *Français comme les autres ?*, Paris, Sciences Po.
- CASANOVA (J.), 2005, « Religion, Secular Identities and European Integration », in BYRNES (T.), KATZENSTEIN (P.) (eds), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 65-92.
- FETZER (J.), SOPER (C.), 2005, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GEISSER (V.), 2005, « Ethnicité républicaine versus République ethnique », *Mouvements*, n° 38, mars-avril, p. 19-25.
- HALLIDAY (F.), 1999, « Islamophobia reconsidered », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, n° 5, p. 892-902.
- HERVIEU-LÉGER (D.), 2001, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.
- JAHANGIR (A.), 2006, *Droits civils et politiques, notamment la question de l'intolérance religieuse*, (additif mission en France), rapport, Commission des droits de l'Homme, ONU, mars.
- MARÉCHAL (B.), ALLIEVI (S.), DASSETTO (F.), NIELSEN (J.), 2003, *Muslims in the enlarged Europe: religion and society*, Leiden, Brill.
- MESSNER (F.), PREVOST (P.-H.), WOERHLING (J.-M.), 2003, *Traité de droit français des religions*, Paris, Litec/Juris Classeur.
- O'BIERNE (M.), 2004, *Religion in England and Wales. Findings from the 2001 Home Office Citizenship Survey*, Home Office Research, Developments and Statistics Directorate.
- OPEN SOCIETY INSTITUTE, 2005, *Muslims in the UK: Policies for Engaged Citizens*, Budapest, OSI/EUMAP (accessible sur www.eumap.org).
- POULAT (E.), 2003, *Notre laïcité publique*, Paris, Berg international.

BIBLIOGRAPHIE

- ROY (O.), 2005, *La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock.
- SAINT-BLANCAT (C.), SCHMIDT di FRIEDBERG (O.), 2005, «Why are Mosques a Problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, n° 6, p. 1083-1104.
- SCHIFFAUER (W.), 2006, «Enemies within the gates. The debate about the citizenship of Muslims in Germany», in MODOOD (T.), TRIANDAFYLIDOU (A.), ZAPATA-BARRERO (R.) (eds), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*, Londres, Routledge, p. 94-116.
- SCHMIDT di FRIEDBERG (O.), 2002, «Being Muslim in the Italian Public Sphere: Islamic Organizations in Turin and Trieste», in W.A.R. SHADID, P.S. van KONINGSVELD (dir.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven, Peeters, p. 87-106.
- STAVO-DEBAUGE (J.), 2004, «Étude comparative de la collecte des données visant à mesurer l'étendue et l'impact de la discrimination dans certains pays. (Projet Medis) Rapport final Angleterre», Commission européenne, DG Emploi et affaires sociales.
- TERRAY (E.), 2004, «L'hystérie politique», in NORDMANN (C.) (dir.), *Le foulard islamique en questions*, Paris, éd. Amsterdam.