



## « Madame douce France » n'existe pas non plus ! IMMIGRATION, ISLAM ET POLITIQUE : RECENTRER L'ANALYSE SUR LE RAPPORT DOMINANT/DOMINÉ

par **Abdellali Hajjat, Yamin Makri**  
lundi 29 novembre 2004



Depuis la rentrée 2004, nous constatons de multiples critiques du discours de Tariq Ramadan et de son entourage militant, qu'on peut résumer (trop) rapidement au réseau Présence Musulmane. Ces critiques sont inscrites dans un contexte précis, celui de la diabolisation des associations à référence musulmane et de l'apparition d'une montée de l'islamophobie. Mais il serait injuste de situer le nouveau livre de Dounia Bouzar, « *Monsieur Islam n'existe pas* » Pour une désislamisation des débats (Paris, Hachette Littératures, 2004) dans le sillage de Caroline Fourest et autres, car l'auteure prétend dénoncer tous les discours essentialistes sur l'islam, qu'il s'agisse de celui de la classe médiatico-politique ou de celui d'un certain « nouveau discours religieux ».

L'analyse s'est considérablement appuyée sur les entretiens réalisés avec les « leaders » des associations lyonnaises (du collectif Divercités), notamment Yamin Makri, Abdelaziz Chaambi, Hocine Sekkai, Boualam Azzahoum et d'autres. Le livre a suscité une certaine incompréhension due au décalage entre leur discours et la manière dont il a été étudié. Ils et elles ne se reconnaissent pas dans le livre. On peut rétorquer que l'objectif du chercheur n'est pas de « faire plaisir » aux interviewé-e-s. Mais il est significatif que le décalage soit si grand : il reflète une analyse enfermée par la grille de lecture dominante (c'est-à-dire la vision institutionnelle, étatique, voire policière).

Il ne s'agit pas ici de clouer au pilori un livre mais de pointer du doigt des choix théoriques et méthodologiques inhérents à la méthode utilisée et à la grille de lecture employée. **On peut substituer à celle-ci une autre grille, beaucoup plus éclairante du point de vue sociologique, qui inscrit cette fois la question de la domination du rapport néocolonial dans la France d'aujourd'hui au cœur de l'analyse.**

Dans un premier temps, nous essaierons de faire une sociologie du contexte de publication du livre, et de proposer ensuite une sociologie de l'objet qui suscite tant de peurs et de publications : le recours des héritiers de l'immigration postcoloniale à la religion musulmane pour leur autodéfinition et leur émancipation.

### 1/ Remarques sur « Monsieur Islam n'existe pas »

On peut questionner le livre sur au moins trois points : tout d'abord le rapport avec la demande étatique ; ensuite la simplification d'une pensée en construction ; et enfin un clivage théologique qui révèle en fait un clivage politique.

#### Une analyse marquée par la demande étatique.

La recherche a été suscitée par un appel d'offre de l'Institut des hautes études de la sécurité intérieure (rattaché au ministère de l'Intérieur) sur la question « Islam et cohésion sociale ». Elle

est donc intrinsèquement liée à la manière dont la question se pose du point de vue du ministère de l'Intérieur (il est significatif que la demande ne soit pas venue le ministère de l'Éducation, de la Recherche ou de la Culture...), donc du point de vue dominant, ce qui se traduit par la manière dont les questions sont énoncées : « *Comment fonctionnent les associations musulmanes ? Ont-elles la capacité d'éviter l'enfermement et le communautarisme ? Peuvent-elles s'appuyer sur la religion comme tremplin vers une véritable citoyenneté nationale ? Vers une ouverture à des dimensions plus collectives et sociales* » (p. 201), etc. La problématique générale a pour implicite la nécessité de maintenir la cohésion sociale, l'intégration à la société française, etc. La demande des dominants consiste à savoir si ces nouveaux musulmans s'enferment ou ne s'enferment pas, avec en vue la question du contrôle de ces populations. Or tout sociologue qui se respecte essaie d'avoir un minimum de réflexion sur la manière dont le problème est posé et les intentions implicites qui déterminent la question, parce qu'on ne pose pas les mêmes questions à un objet d'étude en fonction de la place qu'on occupe vis-à-vis de cet objet. Si on se situe du point de vue des dominés, la question n'est plus de savoir si l'engagement produit l'enfermement ou pas, mais de savoir pourquoi et comment on résiste dans un rapport de domination inégal. Lorsque l'on pose les choses de cette manière, les conclusions sont radicalement différentes. D'un côté la préoccupation est la préservation de la cohésion nationale sans poser la question des conflits, de l'autre la préoccupation est la résistance à l'oppression et l'émancipation du sujet.

Le livre ne se situe donc pas du point de vue des dominés, mais du point de vue des dominants (en l'occurrence ici la pensée d'État). Pourtant, l'auteure affirme être « à la fois dedans, à la fois dehors » (p. 203), sous-entendant une position de neutralité, mais elle continue dans la même phrase : « *résultant notamment de notre place au sein du Conseil français du culte musulman* », donc elle-même désignée par Sarkozy ! On découvre alors que l'auteure participe bien à la lutte des places qui secoue l'islam de France. Or les leaders interviewés sont largement hostiles au CFCM, analysé comme une instrumentalisation néocoloniale de l'islam en vue de servir les objectifs de contrôle du gouvernement. Un minimum de réflexivité sociologique, c'est-à-dire de capacité à s'auto-analyser par rapport à l'objet étudié, aurait été le bienvenu. À l'évidence, l'auteure n'est pas dans une position d'anthropologue distanciée, mais fait partie du jeu, ce livre étant un moyen d'augmenter son capital symbolique vis-à-vis des pouvoirs publics dont elle dépend matériellement. Le choix des associations n'étant pas non plus anodin : ce sont des associations musulmanes qui, contrairement à d'autres, ont une indépendance, s'inscrivent dans les luttes plus globales, et finalement dérangeant.

La thèse principale affirme, et c'est ce que vont retenir les médias<sup>1</sup>, que : « *Si, dans un premier temps, nous avons pu voir là un processus de libération pour les jeunes — et notamment pour les filles — qui arrivent ainsi à se dégager de traditions culturelles enfermantes sans rupture avec le groupe d'origine, notre attention a ensuite été attirée par l'importance de la place prise par la dimension religieuse dans ce processus identitaire (...) et par la nouvelle forme d'enfermement que cela peut aussi éventuellement entraîner* » (pp. 63-64). Ce qui est en cause, c'est l'incapacité de prendre en compte les facteurs extra-religieux pour comprendre la réalité sociale, et de se réduire au fameux « l'islam dit que », en prenant comme sources uniques et exclusives le Coran et la Sunna. Ceci entraîne la « *construction d'un islam pur et absolu* » (p. 68), à partir duquel tout peut être expliqué : « *la volonté de passer seulement par les textes religieux pour se moderniser débouche parfois sur une dimension apologétique qui ne favorise pas l'élaboration de nouvelles analyses de textes* » (p. 75). Mais l'analyse est plus fine. La précédente « *posture* » correspond au profil des « *islamisants* », par opposition aux « *socialisants* » qui eux « *prennent le risque de recourir à des spécialistes de sciences humaines pour aborder des thèmes qui étaient jusque-là traditionnellement traités par des religieux* » (p. 86). La différence entre islamisants (les mauvais) et socialisants (les bons) réside non pas dans le profil sociologique (classe sociale, sexe, position dans la fratrie, rapport aux parents, etc.) mais par... le lieu de naissance ! Les islamisants sont nés en France, « *se sont construits avec et par l'islam* » (p. 166), les socialisants sont nés à l'étranger (on revient plus loin sur cette distinction).

On a l'impression, en parcourant les pages, d'une alternance entre, d'une part, la volonté de « faire

passer » le message des interviewés (ce qui se traduit par de longs paragraphes de citations, ponctuées de commentaires flatteurs) et, d'autre part, la volonté de « justifier pourquoi on m'a offert l'appel d'offre » (exprimée ici de manière caricaturale). D'un côté, on essaie de respecter l'accord tacite avec les interviewés (l'auteure est acceptée dans le milieu dans la mesure où elle ne trahit pas le discours), et de l'autre, on donne des gages au ministère de l'Intérieur. L'auteure est donc soumise à une injonction paradoxale et en fait insoluble. D'où le problème fondamental des points d'appui de son argumentation.

### **La simplification d'une pensée en mouvement.**

Elle ne dit pas explicitement si Tariq Ramadan est islamisant ou socialisant, mais on comprend implicitement, par les citations, qu'il fait partie des islamisants. Le problème, de méthode, est qu'elle fait pratiquement l'impasse sur les écrits de Ramadan, qui sont nuancés et élaborés théoriquement, pour se concentrer sur les cassettes audio, inévitablement moins nuancées et moins élaborées. La complexité de la pensée, critiquable et qu'il faut critiquer dans une logique constructive, est malheureusement sacrifiée. L'auteure, pour dénoncer la logique de l'enfermement, n'utilise pas le discours des leaders, mais celui de personnes périphériques. Finalement, ce qui est dommageable, c'est la simplification d'une pensée et d'une pratique en mouvement, en évolution, dans une logique de dénonciation (qui conforte l'accusation de double langage). Ainsi la considération qui est faite du rassemblement du 17 janvier, (qui a entre autres été le point de départ pour soutenir le collectif Une école pour toutes et tous et collectif des Féministes pour l'Égalité) est assez réducteur : en reprenant l'expression d'un site internet, elle considère que « *la montagne du 17 janvier [a] accouché d'une souris* » (p. 158). Ces collectifs, qui sont à l'opposé d'une logique d'enfermement, ne sont pas appréciés à leur juste valeur, puisqu'ils sont de véritables laboratoires où s'expérimente ce que la France devrait être demain.

Le collectif Féministes pour l'égalité est un lieu unique en France qui associe des féministes « historiques » et des féministes issues de l'immigration postcoloniale et/ou musulmane. L'auteure ne prend pas en compte les débats qui ont eu lieu dans cet espace de dialogue, alors qu'il s'agit justement d'une tentative, pour les femmes musulmanes présentes dans ce collectif, de travailler avec des non-musulmanes sur la question féministe. Il s'agit bien là d'une logique d'ouverture.

### **Un clivage théologique qui révèle en fait un clivage politique.**

On se rend mieux compte de ce positionnement à partir de la conclusion, où l'auteure fait apparaître un clivage entre différents théologiens ou intellectuels musulmans : Tariq Ramadan et les leaders associatifs interviewés sont opposés à Rachid Benzine, Tareq Oubrou et Mohammed Arkoun, dans lequel l'auteure s'inscrit complètement. Il ne s'agit pas ici de refuser toute forme d'engagement à l'anthropologue, mais le lecteur et la lectrice auraient lu de manière différente les 160 pages précédentes si on avait explicité les termes du débat. Finalement, le clivage n'est pas théologique, il est politique, ou plutôt le clivage théologique est déterminé par le clivage politique. L'auteure, lui-même, est passée, d'une publication à une autre, d'un bord politique à un autre, et non d'une interprétation de l'Islam à une autre.

Le « nouveau discours religieux » (formulé par Tariq Ramadan et développé par les leaders associatifs interviewés) affirme qu'il est nécessaire de contextualiser les textes fondateurs, en s'appuyant par différents outils juridiques, afin de dégager les principes généraux et universels du Message. L'auteure oppose cela à une citation de Rachid Benzine : « *l'Islam abstrait et pur n'existe pas. Parce qu'il est dépendant — par l'interprétation comme par les pratiques — de ce que les gens en font, on peut affirmer que l'Islam "parfait", l'Islam situé en toute sécurité au-dessus des terrains accidentés de la géographie de l'histoire n'existe pas !* » (p. 169). Mais y a-t-il une différence entre la première et la deuxième proposition ? Toutes deux proposent-elles pas une contextualisation ? En fait, c'est la question de la relativisation du texte sacré qui est en jeu, ou plutôt la question de l'accession à l'universel à travers les textes.

Peut-on y accéder par la voie d'une réinterprétation des Textes ? L'auteure semble dire qu'il est impossible pour « le nouveau discours religieux » d'y avoir accès. Il aurait été plus honnête de poser les termes du débat de cette manière, au lieu de faire croire à une neutralité dans l'analyse.

Mais on a dit que ce clivage en cache un autre, celui-ci politique et social, et il est en lien avec la position des acteurs en présence vis-à-vis des institutions. L'opposition réside finalement entre d'une part un islam institutionnel, conformiste et élitiste et d'autre part un islam indépendant, de résistance, issu de la base (l'emploi du terme « islam » n'est pas essentialiste, il vise simplement, par commodité de langage, à énoncer différentes manières de penser sa foi). Dans le contexte français, le premier vise simplement à se faire « une place », se contente d'un « islam de minorité », encadré par le CFCM. Le second pose, ou devrait poser, la question de la domination, en lien étroit avec les préoccupations des populations issues de l'immigration postcoloniale. Ces deux pôles représentent des profils différents parce qu'il s'agit de réactions différentes au rapport de domination. Pour les comprendre, il faut faire un détour par l'analogie postcoloniale. Une autre grille d'analyse, que l'on peut appeler anti-intégrationniste, permet de saisir dans toute sa profondeur l'engagement de certains leaders associatifs issus de l'immigration postcoloniale.

## 2/ L'analogie postcoloniale

Dans les débats qui animent des organisations comme le Mouvement de l'Immigration et des Banlieues à Paris ou Diversités à Lyon, la question de la comparaison entre le contexte colonial français, qui s'est terminé en 1962, et le contexte de l'immigration postcoloniale est lancinante. Dans une logique action-réflexion, le mouvement issu de l'immigration postcoloniale a tenté d'apporter des éléments de réponse au Forum social européen 2003 de Saint-Denis, à travers le discours de Tarek Kawtari, de Oumeyya Seddik, de Yamin Makri, de Siham Andalouci, etc. A travers les slogans « Traitement colonial des quartiers » ou « Justice coloniale », « gestion coloniale de l'islam »... Ces mouvements se basent sur une intuition : le mépris, les inégalités, le racisme, etc., prennent leur origine dans le passé colonial. Mais nous ne sommes qu'au début de la réflexion (collective), et il nous reste à argumenter, à préciser et à construire une pensée politique anticolonialiste pour aujourd'hui.

### La spécificité de l'immigration postcoloniale.

L'intuition de départ est fondée. Parce que comment expliquer la *radicalisation* des discriminations subies par les immigrés des anciennes colonies et de leurs enfants ? En effet, il existe une distinction entre l'immigration postcoloniale (Maghreb, Afrique subsaharienne, « confettis de l'Empire » des Antilles et d'ailleurs, voire ex-Indochine) et les immigrations précédentes (Europe du Sud et de l'Est principalement). Certains discours racistes, qui ont une grille de lecture intégrationniste, peuvent dire la même chose : si ces familles immigrées posent tant de problèmes, c'est parce qu'elles sont « inassimilables », « inintégrables », à cause de leur culture étrangère, leur religion (en particulier l'Islam), etc. Contrairement à ce qu'affirme ce discours culturaliste et raciste, la distinction semble plutôt liée à l'histoire : des pays comme l'Espagne, le Portugal, la Pologne n'ont pas été colonisés par la République de France. Ainsi, les ressortissants de ces pays n'ont pas été l'objet du discours de légitimation de la colonisation : « mission civilisatrice » pour les « barbares » que sont les Noirs-rieurs-sportifs-danseurs, les Arabes-vicieux-voleurs-voleurs-fanatiques, les Asiatiques-travailleurs-discrets-dociles, etc. Autrement dit, lorsque les ex-colonisés arrivent sur le territoire français, ils sont précédés par des représentations, des images et des préjugés qui sont directement issus de la culture coloniale française.

Il existe donc une spécificité de l'immigration postcoloniale vis-à-vis des autres immigrations. Il reste à la préciser. Afin de parer à toutes les critiques qu'on ne manquera pas de nous faire, il est préférable de diviser le problème et d'affronter cette question sous différents angles : comparaison entre rapport colonial et relation de domination entre immigrés et « gaulois » ; entre droit colonial et droit des étrangers ; entre les représentations des figures de l'indigène, de l'immigré et du

musulman ; entre la production des élites indigènes par le pouvoir colonial pour justifier sa domination et l'émergence d'une élite « beur » (SOS Racisme, et autres) ; entre l'instrumentalisation de l'Islam traditionnel dans les pays colonisés à majorité musulmane et les manipulations politiques de l'Islam de France (Conseil Français du Culte Musulman et autres) ; entre l'instrumentalisation de la cause des femmes par l'impérialisme et les manœuvres de l'État français pour diaboliser les sauvageons (Ni Putes Ni Soumises et autres) ; entre la répression coloniale et la violence des rapports jeunes des « quartiers » — police (Brigade Anti-Criminalité et autres) ; entre la séparation urbaine ville coloniale - ville indigène et la ségrégation spatiale de nos banlieues ; et nous en oublions sûrement.

Tous ces angles d'attaque ne sont pas vierges, et il existe déjà quelques (trop peu) d'analyses qui réussissent la démonstration de la validité de la comparaison entre colonisation et immigration. Ils doivent être synthétisés dans une réflexion globale afin de fonder *l'analogie* entre contexte colonial et contexte de l'immigration postcoloniale. L'analogie implique donc une réflexion sur l'adéquation (en quoi la comparaison est vraie) et l'inadéquation (en quoi elle l'est moins ou pas du tout) entre les deux pôles de la comparaison (ce qui suppose une connaissance pointue de la colonisation et de l'immigration). La suite du texte propose des pistes de réflexion sur la comparaison entre rapport colonial dans les colonies et rapport néocolonial en France.

### L'injonction à l'intégration.

Le discours sur (ou l'injonction à) l'intégration est directement issu de l'héritage colonial. Ce discours produit des effets de théorie, c'est-à-dire qu'à force d'être prononcé, il agit sur la réalité sociale. Il devient discours performatif. Les individus qui reçoivent ce discours peuvent montrer leur irritabilité face à l'éternelle suspicion que porte l'injonction à l'intégration : peu importe les nombreux « efforts d'intégration », on est toujours suspecté de ne pas l'être totalement. L'idéologie intégrationniste repose sur plusieurs piliers. Tout d'abord, elle suppose une différence entre culture dominante et culture dominée. Parce qu'il existerait des « valeurs occidentales » et des « valeurs africaines » ou « islamiques », et l'universalisme se situe, bien sûr..., du côté occidental. Or, la construction nationale française repose sur la nécessité d'une homogénéité culturelle : pour être citoyen, il faut être français, c'est-à-dire « culturellement » français, même si on ne perçoit pas trop le contenu. D'où la nécessité de l'intégration qui consiste à passer de l'altérité radicale (nous sommes différents) à l'identité totale (nous sommes identiques). Sans cette intégration, la « cohésion nationale » serait en danger, et revêt donc un caractère obligatoire, et tous ceux qui s'y refusent sont relégués à l'écart de la civilisation. L'idéologie intégrationniste repose sur un « édenisme », c'est-à-dire qu'il prévoit qu'une fois l'intégration opérée, les « problèmes de l'immigration » seront résolus. Il s'agit du mythe de l'intégration. Cette injonction à l'intégration provient d'une vision étriquée de l'universalisme de la Révolution française, et elle a connu une apogée pendant la Troisième République, en pleine expansion de l'empire colonial français. Ainsi la construction de l'État-nation est intrinsèquement liée à la construction de l'empire colonial.

Il semble que l'injonction à l'intégration produise des effets (sur les destinataires) *analogues* aux effets du discours et des pratiques de l'impérialisme culturel élaboré lors de la période coloniale, analysés par Frantz Fanon et le premier<sup>2</sup> Albert Memmi. Même si les contextes colonial et post-colonial sont différents historiquement, la logique intégrationniste ne semble pas avoir subi de profonde altération, ainsi paraît-il légitime de poser cette grille de lecture. Mieux, l'injonction à l'assimilation durant la colonisation peut nous servir de point de repère pour rendre compte de l'injonction postcoloniale en ce que la première est un paradigme, et que la seconde n'en serait qu'un avatar. L'utilisation de l'analogie pour comparer les situations historiques de la colonisation et de l'immigration postcoloniale fonde ***l'affirmation que l'intégrationnisme est un avatar de l'impérialisme culturel***. Il reste cependant à préciser le contenu de cette analogie.

Le pionnier de la sociologie de l'immigration en France, Abdelmalek Sayad, apporte des éléments

de réponse sur la question : il existe une « *différence de nature (...)* [qui] *sépare les deux cas de figures*<sup>3</sup> ». Dans le cas de la colonisation, la société assimilatrice s'est imposée sur le propre territoire des indigènes, par la conquête. La solution du nationalisme hostile à l'assimilation fut choisie pour remédier à la violence de la colonisation. Dans le cas de l'immigration, ce sont les populations à assimiler qui sont venues sur le territoire de la société assimilatrice. Ici la solution de l'irrédentisme (c'est-à-dire un projet nationaliste pour l'indépendance d'un territoire) est « *totalelement inconcevable* », d'où une situation inédite : la colonisation territoriale s'est terminée, souvent dans le sang, mais le colonialisme, ou l'impérialisme culturel, se perpétue. Ainsi, on peut faire l'hypothèse que les « *structures d'attitude et de pensée*<sup>4</sup> » qui se sont construites lors de l'époque impériale tendent à perdurer malgré une relative distance historique, ce qui suppose de considérer ces structures comme disposant d'une *force d'inertie*<sup>5</sup> rendant difficile le changement. Cette inertie s'illustre notamment à travers les représentations de l'Arabe ou du Musulman (homme et femme) et toute une série d'attitudes et de pensée vis-à-vis des populations issues de l'immigration postcoloniale qui n'ont pas fait l'objet d'un travail de deuil de la période coloniale. Le fait que la France ait de grandes réticences à reconnaître son passé colonial s'explique en grande partie par la force de l'inertie, et l'activisme récent des groupes nostalgiques de l'Empire français (présents dans les instances de pouvoir), qui prétendent réhabiliter cette période sombre de l'Histoire française, montre le degré d'imprégnation des structures d'attitudes et de pensée héritées de la colonisation. Les débats sur l'islam de France résonnent d'une manière particulière si on les compare avec ceux de la période coloniale, puisque les questions se posaient dans les mêmes termes : l'islam est-il un danger pour la République ? Les musulmans sont-ils assimilables ?, etc. En ce sens l'intégrationnisme est l'héritier de l'œuvre de l'impérialisme.

L'analogie se poursuit par le prolongement de l'interaction entre colonisateur et colonisé vers celle, avec des modifications dues au contexte historique, entre le « national » et le « non-national ». Les portraits du colonisateur et du colonisé (l'assimilé ou le révolté) brossés par Albert Memmi servent de base à la construction d'un nouveau modèle, dans lequel l'immigration apporte une donnée inédite : elle ouvre la voie à ce qu'on appelle le *repli d'ouverture*. Parce que la grande différence de l'immigration postcoloniale vis-à-vis de la colonisation est que les individus et groupes en instance d'assimilation ont des positions sociales, politiques et juridiques différentes. Il serait abusif de comparer la misère économique et sociale des colonisés avec celle des populations paupérisées des banlieues de France. Contrairement à la colonisation, les populations issues de l'immigration postcoloniales ont la possibilité, avec bien sûr de fortes restrictions gouvernementales, à la citoyenneté française et à tous les droits qui en découlent.

### **3/ Les trois figures du dominé : haine de soi, repli exclusif, repli d'ouverture**

En fonction de ce qui vient d'être avancé, on peut affirmer que les populations issues de l'immigration postcoloniale tendent, au sein (et à cause) du rapport de domination, à se diriger vers deux attitudes distinctes, chacune ventilées en deux catégories.

**La première attitude est la *haine de soi*, qui devient haine des autres.**

***Une haine de soi (et des autres) qui se retrouve chez les moins « intégrés » en rupture sociale.*** Le climat de concurrence interindividuelle et la violence au sein des quartiers populaires ethniciés rentre dans ce cadre d'analyse. L'« intégration » impose ces souffrances qui rejaillissent sur les plus proches, les ex-colonisés. La haine de soi découle du conflit non résolu entre l'intériorisation d'une représentation négative de soi véhiculée par la culture dominante et la volonté inassouvie d'exprimer une identité positive et, en cela, elle est le reflet de la puissance des catégorisations dominantes. Elle correspond à l'objectif de l'injonction à l'intégration : délégitimer la culture dominée et légitimer la culture dominante. Elle aboutit ainsi sur la haine des autres semblables, parce que l'individu voit dans son semblable la haine qu'il porte à lui-même, et elle reste confinée dans le quartier stigmatisé et s'exprime généralement en son sein.

**Une haine des autres (et de soi) qui se retrouve aussi chez les plus « intégrés »** (selon les critères de l'idéologie intégrationniste) des ex-colonisés et de leurs enfants. Ils ont intériorisé le discours dominant et sont sommés de servir d'« exemples d'intégration » aux masses « inassimilables ». La plupart trouvent des positions sociales plus ou moins valorisées, et leur image est brandie dans les médias pour confirmer l'édenisme de l'injonction à l'« intégration » : « il est possible que ça réussisse ! » L'injonction à l'intégration produit donc une rupture au sein des ex-colonisés, dans la logique des élites indigènes de l'époque coloniale, ayant pour mission de « civiliser » les « masses barbares ». Une partie des individus ayant émergé du mouvement social issu de l'immigration des années 1980 peut être identifiée à cette catégorie, comme certaines figures médiatiques de la « beuritude » (Malek Boutih, Fadela Amara, etc.). Mais cette catégorie se complexifie puisqu'elle ne touche pas uniquement l'élite « beur » (comme il y eut l'élite indigène) mais aussi les populations les plus précarisées. Cependant, en période coloniale et postcoloniale, les impossibilités de l'actualisation des promesses tenues viennent briser le mythe de l'intégration : les héritiers sont soit constamment ramenés à leur « différence » (qui n'est qu'un euphémisme pour dire infériorité), soit la promesse d'une ascension sociale s'évapore suite aux multiples obstacles à celle-ci.

### **La seconde attitude est celle de la réaction, ou du *repli*.**

On n'entend pas le terme « repli » de la manière péjorative véhiculée par le sens commun, qui afflige du stigmate de la réaction, de l'arriération, de la non modernité, tous ceux qui refusent le discours dominant. **Cette réaction est au contraire positive du point de vue des dominés**, car elle constitue une attitude de contre-violence et de préservation de ses identités. Cette figure est celle du révolté chez Memmi et Fanon, du nationaliste se mobilisant pour la libération du joug colonial. Le contexte de l'immigration pose les termes autrement puisque la solution de l'irrédentisme est inconcevable. Dans le cadre de cette situation historique inédite, la réaction, ou repli, recèle en elle deux potentialités qu'il est indispensable de distinguer, l'une exclusive, l'autre d'ouverture.

#### **- 1 Le repli exclusif**

La réaction suppose en effet de reprendre la frontière construite par les dominants. Cette frontière qui stigmatise est, par un renversement total, alors revendiquée comme partie intégrante et intégratrice de l'identité dominée. Une identité dominée plus ou moins nouvellement substantialisée est confrontée à une identité dominante anciennement substantialisée ; c'est la définition qu'on peut donner au « communautarisme ». La frontière est toujours là, inversée mais non remise en cause. Si elle n'est pas remise en cause, le *repli exclusif* s'enclenche, dans la même dynamique essentialiste que l'intégrationnisme. La dichotomie « eux » et « nous » est réifiée, en s'appuyant sur une origine mythifiée, et fonde un combat à entreprendre, pour la survie ou par vengeance, parfois par la violence physique.

#### **- 2 - Le repli d'ouverture**

La seconde potentialité est le *repli d'ouverture*. Il a de commun avec le repli exclusif le refus de l'intégrationnisme et la préservation des identités. Mais il conçoit le repli comme transitoire. Pour lui, la frontière entre « eux » et « nous » doit être supprimée (et non inversée), et il est nécessaire de penser un vouloir-vivre-ensemble en s'émancipant des relations de dominations, en appelant à un nouvel universalisme. Mais il suppose une conscientisation politique des héritiers de l'immigration postcoloniale qui est peu répandue. On voit ainsi, pour une minorité d'entre eux, s'esquisser une politisation de leur situation et ils se rendent compte qu'ils sont objectivement et partiellement déterminés par ce qu'ils combattent. D'où l'émergence d'une logique d'action collective en vue de supprimer le rapport de domination. Le repli d'ouverture sert donc de tremplin pour l'action politique d'émancipation des relations de domination. Les *résistances à l'injonction à l'intégration* peuvent s'articuler de plusieurs manières : elles peuvent être politiques, culturelles,

économiques, etc.

Pour être plus précis au niveau du vocabulaire, le repli exclusif est une réaction (au sens où il n'existe aucune réflexivité sur l'action), et le repli d'ouverture une résistance, en ce qu'il tente une compréhension de soi et implique une action collective.

#### 4/ Universalisme et émancipation

Haine de soi, haine des autres, assimilation, repli exclusif et repli d'ouverture sont des profils sociologiques distincts mais il est évident que des passages s'effectuent entre les différents profils. Par exemple, certains anciens militants issus de la Marche de 1983 sont passés, chronologiquement, d'une croyance véritable dans le mythe de l'intégration, au repli exclusif à travers la pratique d'un islam fermé, pour terminer leurs parcours vers le repli d'ouverture dans leur implication dans une association musulmane revendicative. À défaut d'être exhaustifs, ces profils peuvent avoir le mérite de servir de grille d'interprétation de la variété des comportements des héritiers de l'immigration.

À notre sens, l'ampleur du repli identitaire en direction de référents islamiques<sup>6</sup> résulte en grande partie (bien sûr d'autres phénomènes sociaux, économiques ou simplement spirituel rentrent en jeu) d'une conséquence du caractère éminemment paradoxal de l'injonction à l'intégration. En effet, alors que son objectif est l'homogénéisation culturelle, son action débouche au contraire par la réactivation d'un héritage culturel qui jusque là était resté en sommeil. Ainsi, la volonté d'intégration est perçue comme un véritable mensonge : « *mais à partir de quel moment est-on intégré ?* », qui dénote l'ambiguïté fondamentale de l'injonction<sup>7</sup>. Ce n'est pas un hasard si la cité des Minguettes, qui a donné naissance à la Marche pour l'égalité, est devenue le foyer de nombreuses associations musulmanes (nées à la fin des années 1980). Suite à l'évaporation du mirage de l'intégration, une recherche identitaire s'est accomplie ici plus qu'ailleurs.

On ne peut pas comprendre les stratégies identitaires des héritiers et héritières de l'immigration sans se référer au rapport colonial. Une fois prise la mesure des effets du rapport néocolonial, l'analogie peut être pensée politiquement. Ainsi on comprend mieux les proximités idéologiques qui peuvent paraître paradoxales. SOS Racisme ou Ni Putes Ni Soumises sont les alliés objectifs (c'est-à-dire sans qu'ils s'en rendent compte) des membres du CFCM. Tous les deux incarnent les deux propositions que les dominants imposent aux dominés : intégrationnisme et/ou différencialisme. Comme le disaient Abdelmalek Sayad et Pierre Bourdieu en 1964<sup>8</sup>, mais qui résonne encore aujourd'hui dans nos réflexions actuelles : « *Ce n'est pas un hasard si le colonialisme a trouvé son ultime refuge idéologique dans le propos intégrationniste : en effet, le conservatisme ségrégationniste et l'assimilationnisme ne s'opposent qu'en apparence. Dans un cas, on invoque les différences de fait pour nier l'identité de droit, dans l'autre cas, on nie les différences de fait au nom de l'identité en droit. Ou bien on accorde la dignité d'homme, mais seulement au Français virtuel ; ou bien on s'arrange pour la refuser, en invoquant l'originalité de la civilisation maghrébine, mais originalité toute négative, par défaut* ». Il nous reste maintenant à inventer une véritable alternative à ces fausses alternatives, en construisant un nouvel universalisme.

#### Conclusion

Finalement, la grille de lecture proposée par « *Monsieur Islam n'existe pas* » fait bel et bien l'impasse sur les rapports de domination qui structurent la société française actuelle. Ainsi, la distinction entre islamisants et socialisants ne pose pas la question de l'émancipation, du conflit et des résistances. Les leaders associatifs rencontrés se rapprochent de ce qu'on a appelé repli d'ouverture. Ils sont rentrés dans le champ politique et sociale, en prenant comme point d'appui, mais sans s'y enfermer, la religion musulmane, en vue de s'émanciper d'un rapport de domination. Car la vraie question n'est pas « l'intégration » à un « Madame douce France » qui n'existe pas non plus. Non, le véritable enjeu c'est la construction d'un nouvel universalisme permettant une

émancipation réelle.

### **Notes :**

1. Cf. l'article de Philippe Bernard, « Tariq Ramadan sous le feu croisé de deux livres », *Le Monde*, 12/11/2004.
2. Celui du *Portrait du colonisé*.
3. Abdelmalek Sayad, « Qu'est ce que l'intégration ? », in *Hommes et Migrations*, Paris, n° 1182, décembre 1994, pp. 8-14.
4. C'est-à-dire toutes les pratiques et les représentations liées à l'époque coloniale. Cf. Edward W. Saïd, *Culture et Impérialisme*, Paris, Fayard-Le Monde diplomatique, 2000.
5. C'est-à-dire une force peu affectée par une évolution (des mentalités par exemple).
6. Mais pas seulement. On pourrait bien développer ce type d'analyse avec tout autre référent identitaire. Par exemple « la berbéricité » (comme l'« arabité ») peut servir de point d'appui pour la recherche identitaire qui peut être assimilationniste, exclusive (ce serait le profil des « berbéricistes ») ou d'ouverture.
7. Dans le même ordre d'idée, certains des héritiers et héritières s'étant alliés à certains partis politiques, après la promesse d'une place d'éligibles sur les listes électorales, ont fait part de leurs désillusions dans la presse nationale lorsque cette promesse n'a pas été tenue.
8. Abdelmalek Sayad et Pierre Bourdieu, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964.

### **Yamin Makri**

► Yamin Makri a été l'un des fondateurs de l'Union des jeunes musulmans

### **Abdellali Hajjat**

Droits de reproduction et de diffusion réservés © **Oumma.com**