



HAL
open science

La conscience musulmane : l'universalisme contre l'égalité ?

Rachid Bathoum

► **To cite this version:**

| Rachid Bathoum. La conscience musulmane : l'universalisme contre l'égalité ?. 2020. hal-02880957

HAL Id: hal-02880957

<https://hal.science/hal-02880957>

Preprint submitted on 25 Jun 2020

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

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

Rachid Bathoum

Chercheur-formateur, Espace Sémaphore, Belgique

Chercheur associé, Institut de Recherche, de Formation et d'Action sur les Migrations (IRFAM).
Belgique.

La conscience musulmane : l'universalisme contre l'égalité?

Muslim conscience: universalism against equality?

La représentation médiatique des musulmanes et musulmans met en lumière la prédominance de thèmes négatifs tels que le « terrorisme », le « fondamentalisme » et le « jihadisme ». L'Islam est décrit comme un ensemble de croyances comprises, intégrées et pratiquées de manière unique. Cet Islam reconstruit, s'accompagne d'une surestimation du nombre de musulmanes et musulmans et de leur envahissement proche de l'Europe et donc du remplacement de la population blanche et chrétienne par une population musulmane. Les musulmanes et musulmans sont associé.e.s à un bloc qui s'oppose à « l'universalisme ». Cependant, ne faut-il pas déplacer le regard et s'intéresser à un agent à partir non plus des enjeux strictement liés au culte mais à ceux liés à l'égalité, à la lutte contre les discriminations raciales et l'islamophobie. En effet, questionner les discriminations raciales, au nom de l'universalisme, revient à interroger l'écart entre égalité formelle et égalité réelle.

The media portrayal of Muslims highlights the predominance of negative themes such as "terrorism", "fundamentalism" and "jihadism". Islam is described as a set of beliefs understood, integrated, and practiced in a unique way. This reconstructed Islam is accompanied by an overestimation of the number of Muslims and their invasion close to Europe and therefore the replacement of the white and Christian population by a Muslim population. Muslims are associated with a bloc that opposes "universalism". Should we not, therefore, shift our gaze and take an interest in an agent based no longer on issues strictly linked to worship but to those linked to equality, the fight against racial discrimination and Islamophobia. Indeed, questioning racial discrimination, in the name of universalism, amounts to questioning the gap between formal equality and real equality.

Mots clés : Islam, conscience musulmane, universalisme, discriminations raciales, égalité.

Keywords : Islam, Muslim conscience, universalism, racial discrimination, equality.

« Fait social total », cela est vrai : parler de l'immigration, c'est parler de la société dans son entier, en parler dans sa dimension diachronique, c'est-à-dire dans une perspective historique(...) et aussi dans son extension synchronique c'est-à-dire du point de vue des structures présentes de la société et de leur fonctionnement... » Abdelmalek SAYAD (1991).

Les musulmanes et les musulmans de Belgique

Les conditions d'émergence

L'Islam en Belgique est une religion relativement récente dans sa version « visible ». Les premiers signes de la présence des musulmans et musulmanes en Belgique est à inscrire dans un contexte de développement économique. Il fallait pour maintenir ce développement faire appel à une immigration qui était prête à accepter des conditions de travail difficiles. La présence des communautés musulmanes en Belgique a été facilitée par les accords de main d'œuvre de 1964 avec le Maroc et la Turquie lesquelles seront suivies en 1969 et 1970 de deux nouveaux accords avec l'Algérie et la Tunisie. Les primo immigrés marocains et turcs ont toujours maintenu les pratiques individuelles en lien avec les piliers¹ de l'Islam comme : les prières, « la zakat », « le haj », « le ramadan » (Institut Montaigne, 2016 : 32). Au fur et à mesure, la dimension collective du culte s'affiche dans les espaces publics par l'émergence des salles de prière, des boucheries halal, la demande de carrés musulmans dans les cimetières. L'Islam de Belgique à l'époque n'est pas encore perçu comme un sujet politique ou social et la présence de quelques boucheries halal et de salles de prière soulève globalement peu de mécontentements. En tous les cas si elles existent au niveau local, elles sont rarement audibles médiatiquement. Néanmoins, ce passage de la sphère privée à la sphère publique marque une évolution qui se construit, d'un côté, dans les rapports des musulmanes et musulmans à la société ainsi que dans la visibilité d'une conscience musulmane et d'un autre côté dans les représentations sociales qui façonnent et sous-tendent le principe de « l'universalité ». Cette présence, dans sa dimension religieuse, est mise en surface grâce à deux faits : la reconnaissance institutionnelle du culte musulman en 1974 et les « émeutes » de Forest et Saint-Gilles en 1991. D'une part, cette reconnaissance est intervenue en plein choc pétrolier. Elle est à mettre à l'actif de la politique étrangère de la Belgique. Le gouvernement belge cherchait à consolider ses relations avec les producteurs de pétrole du Moyen-Orient et en particulier avec l'Arabie Saoudite. D'ailleurs, la loi de 1974 est votée quelques semaines avant la visite prévue du roi Fayçal d'Arabie saoudite. La dimension géopolitique est donc déterminante dans le traitement réservé au dossier « Islam » de la part de la Belgique à l'époque. D'autre part, les révoltes de Forest et Saint-Gilles ont attiré l'attention sur les conditions d'une jeunesse issue des milieux musulmans (majoritairement marocaine) qui ont fait de la question raciale des quartiers populaires un objet public.

Les chiffres

Comment quantifier et définir les musulmanes et musulmans de Belgique ? Pour établir les enquêtes statistiques, généralement, on considère que sont musulmans tous les immigrés qui viennent de pays musulmans et on ajoute à ces chiffres leurs descendants. C'est une base de départ déjà tronquée : on considère que les musulmanes et musulmans sont dans des dynamiques stagnantes, non évolutives (ex. les enfants issus des mariages mixte, l'acquisition de la nationalité belge, ...). Les traitements de la réalité des musulmanes et musulmans par des chiffres risque d'induire que l'identité religieuse est une donnée fixe soumise à des rites uniques, communs et donc à des possibilités de ruptures avec la société qui peuvent être perçus comme étant identiques (ex. ils font tous la prière le vendredi dans la même mosquée, donc leur religiosité se décline de la

¹ Les cinq piliers, dans le sunnisme, étant la profession de foi, la prière, la zakat (soutien financier aux pauvres), le jeûne du mois de Ramadan, et le pèlerinage à la Mecque une fois dans la vie pour ceux qui en ont les moyens.

même manière, donc ils peuvent avoir les mêmes types de comportements ...). Dans le rapport « l'Islam dans la République » Jocelyne Césari constate que « tout le monde pense savoir ou croit savoir qu'il y a un certain nombre de rites, de pratiques et de croyances qui font que si quelqu'un est musulman, il est obligatoirement musulman de cette manière ». (Rapport du Haut Conseil à l'Intégration, 2000 : 5). Cette dérive essentialiste qui considère l'Islam comme une entité compacte et constante ne prend pas en considération la personne qui est soumise, malgré elle, au traitement quantitatif. Ce sont les "experts" qui déclarent dans leurs analyses qui est musulman ou qui ne l'est pas. Comme il n'existe pas de chiffres officiels concernant la religion en Belgique, il est difficile de calculer le nombre exact des musulmanes et musulmans. A défaut d'information pour quantifier le nombre des musulmanes et musulmans de Belgique, on fonctionne avec des estimations. Les données chiffrées sont donc fondées sur une identification culturelle de la personne comme musulman au regard de la nationalité d'origine des parents ou des grands-parents. C'est une généralisation et un raccourci d'une complexité sous le seul label de « musulman ». Les données sur la répartition religieuse doivent être soumises à un examen critique même si leur valeur, en tant qu'ordre de grandeur et non de résultats, peut être acceptable. En 2010 le nombre de musulmanes et musulmans en Belgique s'élevait 630.000 soit 5,9 % de la population totale (Marfouk, 2018,4). Une étude de Pew Research Center, institut américain reconnu pour ses recherches en matière de démographie religieuse, publiée en novembre 2017 les estimait à 836.000 en 2016, soit 7,6% de la population. (PRC, 2017 : 4). La comptabilité du nombre de musulmanes et musulmans vivant en Belgique impose une grande prudence.

Les médias, l'Islam et la démocratie : la construction d'un discours

La représentation médiatique des musulmanes et musulmans met en lumière la prédominance de thèmes négatifs tels que le « terrorisme », le « fondamentalisme » et le « jihadisme », ainsi que la description d'un Islam compris et pratiqué de manière unique. L'Islam est présenté politiquement et géographiquement de manière homogène et incompatible avec les valeurs occidentales. Les musulmanes et musulmans sont, par un jeu d'association aux mauvaises nouvelles, devenus des personnes indésirables, suspects. Ce type de couverture laisse entrevoir la vision d'un Islam violent et rétrograde. Une religion décrite régulièrement d'une part, comme hostile, par essence, aux libertés (liberté d'expression, liberté de la femme, liberté de l'orientation sexuelle, ...) et, d'autre part, qui s'articulerait autour de préceptes en opposition avec des valeurs et des pratiques démocratiques (le port du foulard, la polygamie, la lapidation, égalité homme-femme...). Des médias ont réussi à faire de l'Islam une « problématique imposée » (Tévanian, 2005 : 13) et à favoriser une construction d'un Islam imaginaire (Deltombe, 2005 : 361) qui prend tout son sens dans l'étroite interaction qui lie de manière particulière les médias et leurs publics lors des événements d'actualité. Les publics, en attente de réponses rapides et réconfortantes captent aisément et facilement des informations partielles de l'Islam entretenues par des médias. Cette présentation non complexifiée et « sensualiste » de la religion est portée par des griefs qui nous renvoient aux stéréotypes qui considèrent les musulmanes et musulmans comme des « ennemis mortels. » (Le Cour Grandmaison, 2019). Des ennemis qui ne peuvent admettre ni intégrer d'autres usages que ceux qui sont imposés par leur religion. Ils ne peuvent, d'après certains, que rester accrochés à une forme de barbarie renouvelée dans le temps et qui s'adapte aux territoires. En effet, la parole dans les espaces publiques sur la place des musulmanes et musulmans dans la société occidentale et plus généralement sur la « compatibilité » entre la religion musulmane et les valeurs démocratiques, a pris son essor dans le contexte de l'après 11 septembre 2001. À cet égard, un aperçu très large des discours publics en Belgique et ailleurs en Europe montre que les questions concernant le port du foulard, la soumission de la femme arabo-musulmane, le crime d'honneur, la polygamie, l'excision, les mariages forcés ou la non-mobilisation publique des musulmanes et musulmans sur la question des attentats sont largement citées comme exemples pouvant illustrer l'incompatibilité avec les normes démocratiques. Les discours publics en voulant décrire les

situations véhiculent un discours normatif coupé des contextes social, géopolitique et historique nécessaires à la compréhension située de la question de l'Islam et des musulmanes et musulmans en occident. Ces discours normatifs, appuyés par des « experts » et des « spécialistes », relèvent en grande partie du sensationnalisme conditionné par une construction essentialiste de l'Islam. Cette religion est vue comme une espèce d'entité homogène qui est susceptible d'être facilement analysée. Des médias et des savants improvisés collent aux musulmanes et musulmans des caractéristiques essentielles qu'ils partageraient ensemble et constitueraient de ce fait un bloc monolithique. Cette construction fait de l'appartenance religieuse le trait unique de la personne. Un tel essentialisme a innervé les fantasmes Islamophobes. La reproduction du stéréotype présentant les musulmanes et musulmans comme une catégorie homogène non soumise aux contradictions inhérentes à la nature humaine, occulte la dimension plurielle des problèmes et des situations. Dans cette vision de l'Islam reconstruit, l'appartenance religieuse est considérée comme un attribut inné et immuable. Les musulmanes et musulmans ne peuvent, de ce fait, prétendre à une "intégration" sans une réforme théologique de l'Islam ou l'abandon de cette religion au profit d'une autre. Il ne peut être qu'un instrument de production du fanatisme et du radicalisme. Ce raisonnement conduit à une réduction de la réalité. Il évite, en effet, de se pencher sur les problèmes complexes et en particulier les questions sociales ou politiques. Des questions qui dévoilent les discriminations structurelle et systémique rendant l'avenir difficile pour des jeunes descendants de l'immigration maghrébine et musulmane.

Cet Islam reconstruit, s'accompagne d'une surestimation du nombre de musulmanes et musulmans et de leur envahissement proche de l'Europe et donc du remplacement de la population blanche et chrétienne par une population musulmane. Pour les défenseurs de cette théorie, la destruction de l'Europe ne va pas se faire par les armes mais par une « colonisation » douce par les musulmanes et musulmans qui se reproduisent stratégiquement de manière constante. Renaud Camus qui a rendu populaire cette vision du monde dans son ouvrage intitulé « Le grand remplacement » publié en 2011 l'articule autour de deux dimensions. D'une part, la dimension raciale qui consiste au remplacement d'une population blanche par une population non européenne et non blanche. D'autre part, la dimension culturelle qui rend possible la destruction des vraies valeurs spirituelles chrétiennes par le nouvel « impérialisme » qui est l'Islam. L'Europe s'apprêtera donc, pour les gardiens de cette théorie, progressivement à passer sous domination des musulmans. Depuis les derniers attentats, cette théorie est de plus en plus ancrée, à des degrés et sous des angles différents, dans les débats publics et médiatiques. Elle se banalise en mettant en avant, avec insistance et certitude, le fait qu'une identité est en train de faire disparaître celle considérée comme légitime. Tout est pensé en fonction de la dichotomie « Nous et Eux ». Une catégorisation renforcée par des stéréotypes colportés par entre autres des discours politiques.

Les discours des « experts » sont à articuler avec le lieu social dans lequel ils sont produits et ils s'insèrent. La posture de ces « experts » les autorise à distribuer des cartons rouges et verts, à décoder « le bon musulman » et « le mauvais » à travers des typologies préfabriquées. En ce sens, ils contribuent à la construction des règles qui encadrent et animent l'intervention politique et la valeur normative des pratiques en lien avec le fait l'Islam.

La liberté d'expression : les paradoxes

Après les attentats de Charlie Hebdo, des voix se sont élevées pour faire le lien entre la liberté d'expression et le refus des musulmanes et musulmans d'intégrer ce principe comme un des piliers fondateurs de la démocratie. L'article 19 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme stipule que « tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression ». L'article 19 de la Constitution belge énonce que « la liberté des cultes, celle de leur exercice public, ainsi que la liberté de manifester ses opinions en toute matière sont garanties ». En Belgique et en Europe, la liberté d'expression est un principe garanti par les textes de lois, cependant elle ne permet pas tout. Les limites à ne pas dépasser existent. Certains actes ou paroles constituent un délit puni par la loi. La

diffamation, l'incitation à la discrimination, à la haine, à la violence ou à la ségrégation à l'égard d'autrui, la diffusion d'idées fondées sur la supériorité raciale ou la haine raciale... ne sont pas autorisés. On l'aura compris, la liberté d'expression pour principe fondamentale quelle qu'elle soit n'est pas à considérer comme absolue. La responsabilité de déterminer les limites de cette liberté, de ce qui relève ou non du cadre légal revient à la justice. Actuellement la multiplication des attaques polémiques prennent pour cible l'Islam et les musulmanes et musulmans. La question qui se pose est pourquoi dans un contexte particulier, certains éditeurs, journalistes et intellectuels médiatiques participent-ils à jeter de l'huile sur le feu au nom de la liberté d'expression? D'autant plus que les explications approximatives, non étayés de l'Islam que certains parmi eux livrent, n'intègrent pas la complexité du champ religieux d'une part et ne prennent pas en considération la pluralité des pratiques et des croyances des musulmanes et musulmans d'autre part. Des propos, formulés dans le cadre de la liberté d'expression, qui ne favorisent pas l'apaisement peuvent être assimilés à de la provocation et sont à l'origine des crispations et de la suspicion. Une suspicion qui impose au musulman de choisir son camp : il est sommé de prendre position, de condamner les "radicaux", de descendre dans la rue pour manifester et exprimer son adhésion aux valeurs de la nation. Il doit être dans le mouvement normé sinon il sera accusé de faire partie d'une communauté qui ne veut pas avancer et qui reste repliée sur elle-même. Le repli « communautaire », le mot est lancé depuis pour mettre en exergue la complicité des musulmanes et musulmans avec les « ennemis » de la nation.

Le « communautarisme » : une catégorisation illégitime

Le « communautarisme » un mot qui porte en lui des contenus identitaires qui renvoient à la « race », la religion, la classe et le genre des musulmanes et musulmans. L'accusation « communautariste » permet, d'une part, d'orienter les débats et de les concentrer sur la place de l'Islam et des musulmanes et musulmans dans les quartiers et les villes de Belgique en les isolants de l'ensemble de la population. D'autre part, il permet de mieux appréhender la manière dont les politiques de l'immigration, du développement des quartiers, de lutte contre les discriminations, de l'insertion des descendants de l'immigration musulmane et de la question de l'Islam se sont structurés dans le temps en Belgique. Cette montée en puissance des discours sur le « communautarisme », le « repli identitaire » rappellent souvent ceux de l'échec : « échec de l'intégration, échec des politiques migratoires, échec du développement social, échec du vivre-ensemble, échec d'une société de la diversité, ... Et, sous couvert d'une laïcité désormais lue comme un principe d'exclusion » (Bancel, Blanchard, Boubeker, 2015 : 45). Cette analyse critique épingle le repli comme une conséquence des politiques publiques et non comme une cause des maux présentés comme une liste de critères articulée autour des domaines qui sont supposés relever du champ religieux (halal, voile, burkini, burqa, égalité entre les sexes, mixité.). Comme le souligne Haoues Seniguer le « communautarisme » musulman est une expression destinée à accréditer l'idée que ce sont « les musulmans qui rejettent la laïcité au nom de croyances supérieures plutôt que l'inconséquence des décisions du personnel politique, lequel a tendance exagérément à les singulariser... » (Seniguer, 2009 : 18). Peut-on considérer que le fait de participer à une prière dans une mosquée ou aux activités militantes des organisations musulmanes relèvent du communautarisme et visent à soumettre les lois de la communauté nationale à la domination d'une communauté ? La perversité et la diabolisation du fait communautaire excluent, a priori, le droit aux citoyens de s'associer librement. Est-ce que l'idée que nous nous faisons de la démocratie n'est justement pas le contraire? L'enjeu n'est pas de défendre un modèle d'une société morcelée en cultures juxtaposées mais d'aller vers une citoyenneté multiculturelle qui intègre les revendications identitaires. A ce propos, Will Kymlicka affirme que le « respect des droits des minorités peut accroître la liberté des individus, parce que la liberté est intimement liée à la culture dont elle dépend » (Kymlicka, 2001 : 115). Ce raisonnement remet en question le discours universaliste et

affirme que l'appartenance culturelle des personnes s'accorde avec les valeurs de la communauté globale.

L'universalisme conservateur

Les dérives

Ce spectre d'un communautarisme rampant associe les musulmanes et musulmans à un bloc qui s'oppose à l'universalisme. Ce mot est systématiquement évoqué renvoie à une pensée progressiste, humaniste fondée sur un principe de l'égalité des humains sans distinction aucune. Il est théoriquement le garant d'une société pluraliste et de la diversité des identités notamment religieuses. Néanmoins, force est de constater que ce terme « parapluie » sert d'instrument à des argumentations contradictoires. Si, par exemple, les mouvements de femmes voilées ou celles qui les supportent revendiquent derrière ce terme un droit à un emploi qui peut être exercé à différents niveaux et à différentes fonctions, il est utilisé dans le cadre des institutions publiques et dans la vision du féminisme classique selon une tout autre acceptation. L'universalisme est brandi comme une barrière aux particularismes. Il impose une certaine invisibilité à tout ce qui ne correspond pas à sa norme. Ces paradoxes sont inhérents aux héritages culturel et politique portés par une population majoritaire et érigés en modèle pour tous. L'universalisme reconstruit une vision du monde qui est le produit d'une histoire et de rapports de force bien situés. Cet universalisme a pour finalité de réprimer des pratiques qualifiées de « déviantes » et d'imposer une norme de comportement hégémonique. En effet, comme le pense Sophie Wahnich «...Aujourd'hui l'universel...est perverti à nouveau en l'utilisant pour créer une barrière étanche entre groupes culturels. Il utilise les Lumières pour exclure au lieu d'inclure, récuse la possibilité d'une subjectivation et même d'une exemplarité. Il utilise les Lumières contre le projet des Lumières.» (Wahnich, 2015 : 104). Il se profile comme un outil d'oppression pour sauvegarder les intérêts d'un groupe dominant. Pour François Laplantine, cet universalisme est « un communautarisme déguisé... Il crée de l'exclusion cumulative » (Laplantine, 209 : 21). Ce raisonnement suit celui d'Aimé Césaire, cité par Souleymane Bachir Diagne : « ma conception de l'universel est celle d'un universel riche de tout le particulier, riche de tous les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers » (Diagné, 2014 : 15). Un autre universel est donc possible si on établit des ruptures avec des représentations qui broient les identités. Un universel qui supprime les frontières culturelles, qui reconstruit un Autre culturel et qui donne la possibilité à chacun d'exprimer et de vivre ses choix particuliers. Sophie Wahnich recourt ainsi à la notion de « peuples nationalitaires ». Il s'agit « d'accepter de penser à nouveau, ce qui permet de penser la notion de peuple en dehors de l'État-nation, de peuple en diaspora et de s'éloigner résolument d'un peuple national ou nationaliste identifié à des lois qui s'appliquent sur un territoire, de déterritorialiser le peuple comme communauté de vie. Ce peuple nationalitaire se donne sa force d'invention, un territoire interstitiel mental qui fait de chaque lieu de vie, un espace où faire vivre la capacité de s'inventer soi-même comme peuple et de vouloir sauvegarder cette invention. » (Wahnich, 2015 : 102). L'universalisme à l'œuvre actuellement est fondé sur une vision normative de la liberté qui nie la capacité d'agir « l'agency » des musulmanes et musulmans.

L'agencéité

La capacité d'agir des musulmanes et musulmans est confrontée à une dichotomie imposée : résister ou se soumettre. « Ce couple subordination-résistance est problématique, car à travers lui « l'agencéité » est présentée comme consubstantielle à la résistance. L'agencéité apparaît comme la capacité de l'individu à contester le pouvoir – de façon consciente ou inconsciente. En d'autres termes, la déconstruction ou la remise en question des normes est considérée comme le paradigme dans lequel s'inscrit l'agencéité » (Landry, 2017 : 217). La grille universaliste est donc fixée,

programmée d'avance. Se soumettre est dans cette vision un préalable à l'émancipation. La capacité d'agir des individus croyants étant non admises revient à vouloir faire disparaître des croyances et les pratiques religieuses incorporées et enracinées dans la vie quotidienne des individus. Elles sont perçues comme des éléments externes reconstitués en opposition avec le Nous et donc de la négation d'une société qui se veut multiculturelle.

Les discriminations raciales, l'islamophobie, le « radicalisme »...

On assiste en Belgique et en Europe à un raidissement vis-à-vis de l'Islam, on en vient à conclure qu'à la différence de la classe, de l'origine ethnique, du genre, du handicap...l'Islam n'est pas une source légitime de droits comme le soutiennent les lois anti-discriminations sous le critère "les convictions philosophiques et religieuses" et les défenseurs d'une société multiculturelle. Ce constat nous invite à redéfinir des principes de justice et des politiques afin que les traitements qui s'appliquent sur le plan de la race et du sexe se poursuivent dans les champs culturel et religieux. Il serait d'ailleurs intéressant de se placer du point de vue de l'Autre pour élaborer ce travail de redéfinition de nouvelles politiques et d'y associer les musulmanes et musulmans. Des politiques qui doivent se pencher sur les liens entre les revendications socio-économiques et celles qui sont identitaires. Des politiques qui sont depuis 2011 orientées principalement par une notion illusoire le « radicalisme » qui ne dit pas ce qui se joue derrière la scène. Il ne dévoile pas la réalité, il prend ses sources dans un certain imaginaire social et renforce ce qui relève du sens commun. Le sens commun est « un fond d'évidences partagées par tous qui assure, dans les limites d'un univers social, un consensus primordial sur le sens du monde, un ensemble de lieux communs (au sens large), tacitement acceptés.» (Bourdieu, 2003 : 145).

La notion de « radicalisme » désigne à la fois un territoire et une population musulmane perçue comme un tout unique. Elle est reprise comme un « nouveau référentiel du débat public » (Boumza, Pierre, 2007 : 7). Elle est un outil de production de sens commun qui renvoie à la paix sociale d'une part et à la comparaison « nous/eux », les bons et les méchants, le bien et le mal² d'autre part. Elle induit un sujet noyé par ses appartenances religieuses associées au « mal ». La radicalisation est appréhendée comme faisant partie de la structure mentale des personnes, des familles et des communautés musulmanes. Elle devient une composante du réel de l'individu qui s'étend à l'ensemble d'un groupe, d'une communauté.

Si le couplet « radicalisation/Islam » (Bathoum, Bouamama, Mourin, 2018 : 77) connaît un succès malgré son insuffisance à rendre compte des réalités de manière approfondie et située, c'est sans doute parce qu'elle permet l'articulation entre divers champs (académique, politique, policier, social, médiatique...). En particulier, en ce qui a trait à l'action sociale, sous couvert de lutte contre le radicalisme, l'intervention publique peut se contenter des pratiques vidées d'un sens instaurateur d'égalité et de justice sociale dans les espaces les plus affectés par les discriminations de nos villes. Une chose est claire : les jeunes descendants de l'immigration maghrébine sont, dans leur grande majorité, discriminés au niveau de l'emploi... Le Centre Interfédéral pour l'Egalité des chances (Unia) et le Service Public Fédéral Emploi, Travail et Concertation sociale (SPF Emploi) ont publié en 2013, 2015, 2017, 2019 des « monitorings socioéconomiques-marché de travail et origine » ; les différents rapports indiquent que la position des personnes d'origine étrangère (maghrébine en particulier) est plus mauvaise en Belgique que dans les autres pays de l'UE. Le rapport de 2015 montre que le taux d'emploi des personnes d'origine belge est de 73% contre 42,7% des personnes d'origine maghrébine. En 2019, seulement 46,5 % des personnes d'origine maghrébine ont un emploi, contre 73,7 % des personnes d'origine belge. Dans son étude publiée en 2020 « Profil et trajectoire des chercheuses et chercheurs d'emploi en Région Bruxelles-Capitale. Monitoring selon l'origine nationale », l'Observatoire Bruxellois de l'Emploi et de la formation confirme les mêmes

² Jan Jambon, Ministre de l'Intérieur a affirmé que « des musulmans ont dansé après les attentats.» (*Le Monde*, 28 avril 2016).

tendances et attire l'attention sur les freins spécifiques pour les femmes voilées (maghrébines et turques) pour l'accès à un emploi en fonction de leurs compétences et diplômes.

Depuis 2008, l'OCDE a recommandé à la Belgique de mettre en place une politique globale d'inclusion afin de réduire les écarts entre le taux d'emploi de migrants, leurs descendants et les autres. Le traitement du radicalisme écarte les autres formes d'interprétation (à travers d'autres prismes : discriminations, égalité, justice que celui du radicalisme) et d'intervention qui, pourtant, pourraient permettre de compléter et de nuancer les propos, de les situer dans des contextes précis et d'en éclairer les évolutions, les origines et permettre d'agir en conséquence (Bathoum, 2018 : 375).

Questionner les discriminations représente un dilemme profond dans la mesure où cela revient à interroger l'écart entre égalité formelle et égalité réelle. Il s'agit de déplacer le regard et pouvoir s'intéresser à un sujet à partir non plus des enjeux strictement liés au culte mais à ceux liés à l'égalité, la lutte contre les discriminations raciales et l'islamophobie. Ça nous oblige, dès lors, à nous interroger sur les conditions sociales dans lesquelles la conscience musulmane est une des composantes de la conscience sociale pour des musulmanes et musulmans.

La conscience musulmane : une donnée à prendre en compte

La conscience musulmane est en même temps déterminée par la religion, la classe, l'origine ethnique et la dimension genre. C'est à travers leurs corps, leur abstention à boire de l'alcool, de manger halal, de pratiquer le ramadan, leur manière de saluer, leur fréquentation de certains espaces spécifiques (mosquées, cafés « communautaires », ...), les discriminations et les humiliations qu'ils subissent de manière plus au moins identique que les descendants de l'immigration musulmane signalent l'incorporation de cette conscience. Ces dispositions en portent la marque et les signes. Elles renvoient des signaux non pas seulement de classe mais de religion portée par cette conscience de classe. Elles portent le signe dont les musulmanes et musulmans se voient et veulent être vus. Des descendants de l'immigration maghrébine voient dans leurs corps, leurs comportements une forme de ressources culturelle et culturelle qui sont censées alimenter de manière positive les rapports sociaux. Cette conscience musulmane sous-tend la construction des subjectivités qui se manifestent et s'expriment rarement dans la sphère publique. Il n'empêche qu'elle est continuellement présente. Elle est structurante et vécue par les descendants de l'immigration maghrébine comme une forme de stigmat. Elle est incorporée mais non explicitée comme une force et une source de la construction de l'identité. Cette conscience est mise à l'épreuve du fait que l'Autre la mesure en la jugeant, en la croisant avec la norme et non en fonction des parcours et des trajectoires spécifiques contextualisés. Cette conscience se définit, d'abord, par l'exclusion. Ce sont les privations qui lui donnent forme, elle est interdite d'accès aux espaces publics, elle est maudite. Cette interdiction l'oblige au confinement, on l'autorise à se reproduire en privée et on exige d'elle à se conformer à la norme en dehors. Ceux qui résistent à l'expression de cette conscience se dégagent de toute responsabilité quant au renforcement des relations inégalitaires. La situation économique, sociale et historique conjuguée avec les valeurs qui animent cette conscience structurent les rapports sociaux dans les espaces publics entre les musulmanes et musulmans et les autres. A travers cette conscience musulmane, la « catégorie » qui compose des individus identifiée comme musulman est constituée comme une classe sociale, qui refuse d'être réduit à un rôle subalterne, elle insiste pour être considérée comme facteur de progrès pour les autres. La conscience musulmane fait basculer les rapports de pouvoir vers une rigidité de l'Autre qui condamne et qui se ferme à la reconnaissance de cette conscience. Elle est empêchée de se manifester, elle est masquée. Dans certains discours politiques et médiatiques, elle ne pourra pas intervenir dans la marche de l'histoire située comme étant occidentale. Cette conscience coïncide avec le dévoilement de ce que la démocratie, de sa capacité d'inclusion d'une part et de l'impossibilité d'un universalisme conservateur, naviguant sans référence à la praxis, de s'élever au-dessus de la compréhension de ce qui est observable, de ce qui est commun. Le plus souvent, les

discours sont produits au départ du point de vue de celui qui dicte, celui qui donne le ton. Les producteurs de ces discours s'interdisent, comme disait Pierre Bourdieu, de se « situer dans l'activité réelle comme telle, c'est-à-dire dans le rapport pratique au monde, cette présence préoccupée et active au monde, par où le monde nous impose sa présence, avec ses urgences, ses choses à dire ou à faire, ses choses faites pour être dites, qui commandent directement les gestes ou les paroles sans jamais se déployer comme un spectacle» (Bourdieu, 1980 : 87).

Les descriptions et les analyses produites sur les musulmanes et musulmans ne permettent pas la construction d'une connaissance objective qui n'exclut pas le sens pratique de la conscience musulmane. En associant de manière permanente cette conscience à "l'islamisme"/jihadisme/radicalisme, elles tentent de la réduire au niveau d'une donnée psychologique (caractère des jeunes musulmanes et musulmans, éducation « lacunaire » des parents, fragilité personnelle, parcours en ruptures, identités éclatées, ...) et donnent ainsi au progrès de cette conscience une orientation opposée. En participant à une légitimation de l'appellation « islamisme » à divers mouvements politiques se référant à l'Islam, y compris ceux qui sont violents et fanatiques, certains discours (hommes politiques, universitaires, experts, ...) entretiennent et contribuent à la confusion entre cette conscience musulmane et le fanatisme religieux. La question qui se pose : est-ce que les résistances pour admettre l'expression de l'Islam dans les espaces publics ne doivent pas être recherchées dans cette construction progressive et visible de la conscience musulmane combinée avec une conscience de classe? Face au déni de l'importance des discriminations raciales dans la construction d'une conscience musulmane, une démarche analytique s'est imposée, elle vise à ajuster l'égalité à l'universalité en effaçant la race et les convictions religieuses. La conscience musulmane des nouvelles générations est alimentée par un certain nombre de valeurs politiques telles que la démocratie, la liberté, les droits humains, l'égalité, la lutte contre les discriminations raciales et religieuses. Les musulmanes et musulmans résidents en Belgique sont, en effet, d'après les conclusions de la deuxième enquête de l'Union européenne (European Union Agency for Fundamental Rights) sur « les minorités et la discrimination » effectuée en 2017, fortement attachés à la Belgique (4,2 sur une échelle de 5) et ont confiance dans les institutions du pays (6,6 sur une échelle de 10)³. Même si cette adhésion peut être parfois incertaine et distanciée, elle ne tend jamais vers une rupture avec les fondements de la démocratie nationale. La conscience musulmane constitue un vecteur, symbolique, de protestation contre les conditions subies. Les difficultés rencontrées lors de la recherche d'un emploi, la relégation sociale, l'image négative accolée à l'Islam dans l'opinion publique, des humiliations et les discriminations subies au quotidien, toutes ces raisons se conjuguent pour conférer à l'appartenance islamique une position centrale. Une position qui place le jeune musulman en tant que figure concrète de l'universel par le travail qu'il convient de faire pour vivre ses identités, les assumer avec altérité et dans un contexte difficile. Il nous semble qu'il faut analyser explicitement les mécanismes des discriminations raciales

³ Dans le cadre de l'enquête EU-MIDIS II de 2017, les opinions exprimées par des immigrés musulmans de première et de deuxième génération (total 10.527) vivant dans 15 États membres de l'Union, interrogés sur la discrimination et le racisme, révèle que :

- le degré d'attachement (sur une échelle de 5 points : 1 signifiant « pas attaché du tout » et 5 « très attaché »), envers leur pays de résidence, des répondants musulmans résidents en Belgique est de 4,2. Le degré le plus élevé est celui de la Finlande (4,6), suivi de la Suède (4,4), du Royaume-Uni (4,3), de la France (4,3). Environ 76 %, dans les 15 pays, des répondants musulmans ont attribué une note de 4 ou 5, ce qui indique une tendance à un fort attachement.
- le degré confiance (sur une échelle de 0 à 10 : 0 signifie « pas du tout confiance » et 10 « totalement confiance ») accordé aux institutions publiques en moyenne dans les 15 pays étudiés, varie entre 4,3 pour les partis politiques et 6,6 pour le système juridique et la police. Pour la population générale, ces valeurs sont respectivement de 3,4 et de 3,5 pour les personnalités politiques et les partis politiques, et atteignent 5,4 pour le système juridique et 6,5 pour la police. Cela signifie qu'en moyenne, les immigrés musulmans de première et de deuxième génération font davantage confiance au système juridique et aux institutions politiques que la population générale.

qui peuvent servir comme archétype pour penser la place de l'Islam dans un contexte de domination.

Les subalternes et le blanchiment

La réflexion autour de la question de l'Islam dans le contexte belge est le fruit d'un regard non distancié. La production des savoirs en la matière s'est construite en Belgique avec des problématiques franco-françaises (la laïcité, la neutralité, ...) et en rupture avec les champs de recherche sur l'histoire migratoire belge. L'approche de l'Islam est envisagée de manière homogénéisante et ordinairement blanche. Ceci nous renvoie à la question de savoir : comment la thématique de l'Islam peut-elle être traitée en tant qu'objet d'analyse en étant aveugle à la position du sujet écrivant ou pensant ? Il est, encore une fois question, pour paraphraser Gayatri Chakravorty Spivak dans son ouvrage, « Can the Subaltern Speak ? » (Spivak, 2009), de savoir que fait le majoritaire pour laisser la parole au minoritaire et, surtout, que fait-il pour délégitimer cette parole ? La réponse à cette question soulève la problématique de l'ethnocentrisme et de la place que se donne les personnes blanches issues d'une certaine classe à se positionner comme la voix privilégiée pour étudier, analyser les subalternes. En dépit d'une certaine connaissance, les études sur les thématiques (voile...) liées à l'Islam présentent, en majorité, un exemple notable de cette tendance de la légitimité d'une certaine science produite par une classe bien déterminée. Une « violence épistémique » (Spivak, 2009 : 37) développée dans ces discours participe, dans l'objet qui nous concerne dans cette analyse, à représenter la parole des musulmans comme illégale parce qu'elle ne se retrouve pas et elle n'a pas sa place dans des espaces publics. Ceux qui se l'approprient « contrôlent la manière dont les subalternes seront vus. » (Alfonso, 2007 : 2).

Le traitement hégémonique « des subalternes » rend invisible des savoirs de minoritaires qui ont très peu de place dans les espaces d'interventions (colloques, comités scientifiques...) qui traitent du sujet qui les concerne en premier lieu. Finalement, ceux qui traitent de la thématique de l'Islam en lien avec l'universalisme, la neutralité occultent un principe fondamental : le lien entre la théorie et la pratique. Ils mettent de côté les théories et les positionnements périphériques ainsi que des pratiques militantes qui participent à la construction d'une conscience musulmane contextualisée et historicisée. Ils fabriquent leurs savoirs à partir de leur position sociale, ethnique et sexuelle.

Il y a donc lieu de se demander si les savoirs sur l'Islam et sur les pratiques qui lui sont associées ne seraient pas devenues des savoirs véhiculés sans une participation des femmes et des hommes racialisés, musulmanes et musulmans ou si le processus de l'institutionnalisation (commissions ministérielles, universités, groupes de travail intégrés dans des structures publiques, ...) de ces savoirs ne favorise pas la marginalisation et la disparition sur les scènes publiques des savoirs des subalternes. Il est clair que sans le vouloir les porteurs de ces discours et analyses conduisent intentionnellement au renforcement des inégalités existantes et à la validation des stéréotypes à l'égard des musulmanes et musulmans. Comme le confirme Sirma Bilge en parlant de l'intersectionnalité « les productrices de savoir racialisées sont écartées et le cœur du champ est occupé par les théoriciennes blanches qui vont travailler pour faire du champ une science respectable (blanche) en recourant même aux « pères fondateurs » disciplinaires, blancs... » (Bilge, 2015 : 9).

Se livrer aux analyses des groupes hyperminorisés (les descendantes et descendants de l'immigration marocaine identifiés comme musulmans) aurait le grand défaut de produire des savoirs loin des assujettis, en dehors des réalités animées principalement par les règles agencées par une science eurocentrée. Nous rejoignons les constats de Lélia Gonzalez en parlant du racisme en Amérique Latine, « une idéologie du blanchiment, a pris forme et elle est véhiculée par les médias de masse et par les appareils idéologiques traditionnels, cette idéologie reproduit et perpétue la croyance que les classifications et les valeurs de l'Occident blanc sont les seules à être vraies et universelles » (Gonzalez, 2015 : 5). Ces savoirs ne tiennent pas compte des liens entre les

relations de pouvoirs, pratiques discriminatoires, inégalités sociales et Islam/ musulmanes et musulmans.

Conclusion

Si les Maghrébins et les identités qui leurs sont associées font intrinsèquement partie des discours politiques, il semble mal à l'aise face à la naissance d'une conscience musulmane. Certains pensent que l'expression d'une identité religieuse, et en particulier musulmane, n'a pas sa place dans la sphère publique. Le discours jadis dominé par l'égalité raciale qui fait de l'origine le principal problème s'articule aujourd'hui autour de l'Islam. Les relations entre la majorité et la minorité musulmane sont conditionnées par le fait religieux. Cette distinction majorité/minorité fonctionne tout en excluant des valeurs qui préoccupent les groupes subalternes. Les représentations que la majorité a sur le groupe minoritaire évacuent l'égalité des traitements, chacun se comporte avec les membres du groupe minoritaire en fonction de la manière avec laquelle on se le représente en tant que groupe. Le stigmatisme musulman a introduit des tensions plus grande que les identités ethno raciales. Ce stigmatisme joint avec la panique induite par un discours universaliste conservateur qui fait de l'affirmation de la conscience musulmane un danger qui s'est traduit par des réactions incohérentes en déplaçant le curseur vers le terrain de la bipolarité Etat/Islam.

Ce qui est frappant dans les discours publics sur l'Islam, c'est l'emploi non critique des termes « universalisme », « neutralité », « laïcité » comme si on avait affaire à une alchimie qui ajuste les différences et qui les dilue en un corps unique et meilleur. L'objectif étant de faire écho d'une « intégration » réussie et de donner l'impression de l'inexistence des tensions liées à la présence des musulmanes et musulmans dans le pays. Cependant, cette homogénéité culturelle et culturelle supposée est à replacer dans le cadre où les actes et les propos islamophobes durcissent et se manifestent dans les différents lieux de socialisation. D'ailleurs, les organisations musulmanes, juives ainsi que celles qui luttent pour les droits humains attirent l'attention sur le retour en force des violences xénophobes, racistes, antisémites, islamophobes, ... Dans une société qui se veut juste, il ne faut plus se contenter des dispositifs palliatifs mais bien vouloir des politiques qui placent la lutte pour la reconnaissance des identités culturelles et culturelles dans une dimension globale. Cette lutte doit prendre en compte la pluralité et la complexité des parcours et des expériences culturelles et religieuses des individus. Il s'agit, dès lors, de « rompre avec les téléologies qui transforment, les subalternes, en agent passif d'une mécanique historique universelle. » (Pouchepadass, 2000 : 163). Ceci nous renvoie à une autre idée de la nation qui s'articule autour de la notion du multiculturalisme qui se définit comme « la remise en question, le démantèlement et la reconstruction des identités publiques dans le but d'atteindre une égalité citoyenne qui ne soit ni simplement individualiste ni issue de l'assimilation » (Modood, 2007 : 8).

Bibliographie

LE COUR GRANDMAISON O. (2019), « *Ennemis mortels* » Représentations de l'islam et politiques musulmanes en France à l'époque coloniale. Paris, La Découverte.

OBSERVATOIRE BRUXELLOIS DE L'EMPLOI ET DE LA FORMATION (2019), *Profil et trajectoire des chercheuses et chercheurs d'emploi en Région Bruxelles-Capitale. Monitoring selon l'origine nationale*. En ligne, consulté le 19 mars 2020. URL : <https://press.actiris.be/lorigine-etrangere--un-frein-a-lemploi-a-bruxelles#>.

GALONNIER J. (2019). « Discrimination religieuse ou discrimination raciale ? », *Hommes & migrations*, n°1324, p. 29-37.

BATHOUM R., BOUAMAMA S., MOURIN B. (2018), « Radicalisme et construction catégorielle des descendants de l'immigration maghrébine comme ennemis intérieurs », in M. DEVRIES et A. MANÇO (dir.), *L'islam des jeunes en Belgique*, Paris, L'Harmattan, p.77-96.

- BATHOUM R. (2018), « L'emploi des immigrés et de leurs descendants : effet de l'intervention publique « spécifique » en France et en Belgique », in A. MANÇO A. et J. GATUGU, (dir.), *Insertion des travailleurs migrants. Efficacité des dispositifs ?* Paris, L'Harmattan, p.375-393.
- MARFOUK A. (2018), « I'm neither racist nor xenophobic, but: dissecting European attitudes towards a ban on Muslims immigration ». *Ethnic and Racial Studies*, p.1-19.
- PEW RESEARCH CENTER (2017), *Europe's Growing Muslim Population*. En ligne, consulté le 22 mars 2020, URL : <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>
- INSTITUT MANTAIGNE (2016), *Un islam français est possible*. En ligne, consulté le 20 mars 2020. URL : <https://www.institutmontaigne.org/ressources/pdfs/publications/rapport-un-islam-francais-est-possible.pdf>
- BANCEL, N., BLANCHARD, P., BOUBAKER A. (2015), « L'islam, nouvel ennemi intérieur », in N. BANCEL, P. BLANCHARD, A. BOUBAKER (dir), *Le grand repli*, Paris, France, La Découverte, p. 45-58.
- GONZALEZ L. (2015), « La catégorie politico-culturelle d'américanité ». *Les Cahiers du CEDREF*, n° 20, p.1-11.
- BILGE S. (2015), « Le blanchiment de l'intersectionnalité », *Recherches féministes*, n°28, p. 9-32.
- WAHNICH S. (2015), « L'universel a-t-il jamais été abstrait ? », *Revue Vacarme*, n°71, p. 102-104.
- DIAGNE S. B. (2014), « Raison publique », *Presses universitaires de Rennes*, n° 19, p. 15 -21.
- RENAUD C. (2011), *Le grand remplacement*, Paris, Éditions Reinhard David.
- LANDRY J.M. (2010), « Repenser la norme, réinventer l'agencéité : entretien avec Saba Mahmoud ». *Anthropologie et Sociétés*, n° 34,p. 217-231.
- SENIQUER H. (2009) , « La laïcité à l'épreuve de l'islam et des musulmans : le cas de la France », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 254, p. 63-96.
- LAPLANTINE F. (2009), « Le métissage comme modalité d'échange ». *Revue thématique Sciences et Sociétés du Musée des Confluences*, n° 3, p. 21-30.
- BOUMZA M., PIERRE E. (2007), « Des mouvements de précaires à l'unification d'une cause », *Sociétés contemporaines*, n° 65, p. 7-25.
- BELTOMBE T. (2007), *L'islam imaginaire : la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte, 2007.
- MODOOD T. (2007), « Rebâtir le multiculturalisme en Grande-Bretagne après les attentats du 7 juillet 2005 ». *Éthique publique, Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol.9, n° 1, p.1-15.
- AFONSO M. F. (2007), « Parcours et discours féminins mozambicains. La subversion de la subalternité dans le récit de Paulina Chizaine », Actes du colloque international « La voix des femmes dans les cultures de langue portugaise. Penser la différence », Université Paris Sorbonne, p.1-10.
- POLICAR A. (2006), De la communauté au communautarisme ?, *Raison présente*, n° 159, p. 81-99.
- TEVANIAN P. (2005), *Le voile médiatique. Un faux débat : « l'affaire du foulard Islamique*, Paris, Raisons d'agir.
- BOURDIEU P. (2003), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- KYMLICKA W. (2001), *La Citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte.
- POUCHEPADASS J. (2000), « Les subaltern studies ou la critique postcoloniale de la modernité », *L'Homme*, n° 156, p. 161-186.
- RAPPORT DU HAUT CONSEIL DE L'IMMIGRATION (2000), *L'Islam dans la République*. En ligne, consulté le 20 mars 2020. URL : <https://www.viepublique.fr/sites/default/files/rapport/pdf/014000017.pdf>
- BOURDIEU P. (1980), *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit.