

Juifs et Musulmans en France : le modèle républicain d'intégration en question

Martine Cohen

Citer ce document / Cite this document :

Cohen Martine. Juifs et Musulmans en France : le modèle républicain d'intégration en question. In: Sociétés contemporaines N°37, 2000. pp. 89-120;

doi : 10.3406/socco.2000.1722

http://www.persee.fr/doc/socco_1150-1944_2000_num_37_1_1722

Document généré le 02/06/2016

Abstract

Jews and Muslims in France: the Republican Integration model under debate.

Taking in account the changes of pluralism and the transformations of the French State, I propose to compare the process of integration of Jews (during the XIXe Century) with that of Muslims in French society today. I first present the «confessional model» which characterizes the Jewish process of integration during the last century and I show how the Jewish community has moved away from this model. But French society had also changed: religions had followed a continuous process of adaptation to mundane values («internal secularization»); the French «laïcité» is also more opened to true religious pluralism and to public manifestations of religion. Following these changes, Muslims want to participate in them, especially the young generation which is more and more involved in the Muslim leadership and which claims the same rights as other religious groups. Therefore, while adopting the «confessional model», they refuse to be confined to that strict pattern which is the core of the «republican model of integration» they are required to follow.

Résumé

RÉSUMÉ: En considérant les évolutions du pluralisme et les transformations de l'État-nation, je propose de comparer l'intégration, à deux époques différentes, des juifs et des musulmans en France. Après avoir précisé les caractéristiques du «modèle confessionnel» qui a présidé à l'intégration des juifs en France au XIXe siècle. et montré la déstabilisation actuelle de ce modèle, j'en viens à souligner combien c'est toute la société française qui a évolué: sécularisation interne croissante des religions, transformations de la laïcité vers une plus grande acceptation du pluralisme religieux et vers une «publicisation» de ce religieux. Or les populations musulmanes de France se sentent désormais partie prenante de ces processus, en raison notamment de la place plus importante prise par les jeunes générations dans leur leadership; elles aspirent donc à un traitement identique à celui des autres groupes religieux. C'est pourquoi, tout en connaissant un processus de «confessionnalisation» de leur identité traditionnelle, elles refusent de se cantonner à une intégration suivant ce seul modèle •lequel est au coeur du «modèle républicain d'intégration» que les musulmans seraient sommés de respecter.



JUIFS ET MUSULMANS EN FRANCE : LE MODELE REPUBLICAIN D'INTEGRATION EN QUESTION

RÉSUMÉ : *En considérant les évolutions du pluralisme et les transformations de l'État-nation, je propose de comparer l'intégration, à deux époques différentes, des juifs et des musulmans en France. Après avoir précisé les caractéristiques du « modèle confessionnel » qui a présidé à l'intégration des juifs en France au XIX^e siècle, et montré la déstabilisation actuelle de ce modèle, j'en viens à souligner combien c'est toute la société française qui a évolué : sécularisation interne croissante des religions, transformations de la laïcité vers une plus grande acceptation du pluralisme religieux et vers une « publicisation » de ce religieux. Or les populations musulmanes de France se sentent désormais partie prenante de ces processus, en raison notamment de la place plus importante prise par les jeunes générations dans leur leadership; elles aspirent donc à un traitement identique à celui des autres groupes religieux. C'est pourquoi, tout en connaissant un processus de « confessionnalisation » de leur identité traditionnelle, elles refusent de se cantonner à une intégration suivant ce seul modèle – lequel est au cœur du « modèle républicain d'intégration » que les musulmans seraient sommés de respecter.*

La question de l'intégration des musulmans en France est l'objet aujourd'hui de nombreux débats, au sein de la société globale comme parmi les sociologues et les politologues. Au centre de ce débat, où les enjeux scientifiques ne se distinguent pas toujours clairement des enjeux politiques, on trouve la référence au « modèle républicain d'intégration ». Ce modèle aurait par le passé servi à l'intégration de plusieurs vagues de migrants – Italiens, Polonais, juifs d'Europe,... – et pourrait être encore pertinent aujourd'hui, selon certains, pour l'intégration de nouvelles vagues migratoires ou pour celle des musulmans, groupe qui constitue un ensemble religieux nouveau par son importance numérique sur le sol français et dont les membres sont pour beaucoup issus de ces migrations.

L'expression « modèle républicain d'intégration » n'est pas forcément employée telle quelle, mais elle est implicite dans les travaux qui évoquent le « modèle républicain » en rapport avec les notions d' « intégration 'à la française' » ou de « citoyenneté (ou nation) 'à la française' ». L'expression est souvent utilisée pour faire contraste avec d'autres « modèles », qu'il s'agisse de la conception « ethnique » de la nation qui prévaudrait en Allemagne, du « communautarisme » anglo-saxon ou du « multiculturalisme » nord-américain. L'usage du terme

Sociétés Contemporaines (2000) n° 37 (p. 89-120)

« modèle » est alors tout à fait adéquat au caractère ambigu de ce qu'il désigne : est-ce là la simple *description* d'une situation caractéristique de la société française (ou d'une autre société nationale) ? N'est-ce pas, en même temps, une proposition *normative*, indiquant un modèle à suivre ? A l'évidence, toute réflexion portant sur ce « sujet chaud » de notre actualité, où c'est toute une tradition politique française qui serait confrontée à des pressions sociales risquant de la dénaturer, peut avoir quelque difficulté à s'en tenir au constat socio-historique objectif en évitant d'entrer dans le débat idéologique¹.

Nous voudrions pour notre part contribuer à la réflexion à partir de notre spécialité, la sociologie des religions et de la laïcité, en proposant une comparaison du cas des musulmans avec celui de l'intégration des juifs dans la France moderne, après leur émancipation en 1791. Les deux groupes présentent plusieurs similarités socio-religieuses : historiquement et politiquement, il s'agit de populations où l'appartenance religieuse a fondé et fonde parfois encore une identité collective de type ethnique ou national – modalité de conscience collective que ne partagent pas les protestants, autre minorité religieuse sur le sol national français ; d'autre part, les juifs de France sont pour beaucoup issus de plusieurs vagues migratoires plus ou moins récentes qui ont eu aussi à réaliser leur intégration – y compris pour ceux, originaires du Maghreb, qui étaient déjà des citoyens français ; enfin le fait que les musulmans se réfèrent souvent aux juifs comme modèle à suivre – modèle d'une intégration réussie – constitue également à nos yeux une raison supplémentaire justifiant la comparaison. Celle-ci sera menée selon une perspective double, diachronique – à savoir : peut-on réfléchir à la question de l'intégration des musulmans en France à la lumière des processus qui, au XIX^e siècle, ont permis l'intégration des juifs en France ? – et synchronique : comment les transformations du monde juif contemporain et de son insertion dans la France d'aujourd'hui modifient-elles, aux yeux des acteurs musulmans eux-mêmes qui s'y réfèrent, la conception de leur intégration ?

On présentera d'abord les traits caractéristiques du processus d'intégration des juifs en France au XIX^e siècle (le « modèle confessionnel ») et, pour la période actuelle, les évolutions du mode d'insertion de cette population juive, en se demandant si l'on a affaire alors à une déstabilisation ou à une complexification du modèle initial². Dans un second chapitre, on présentera la *question sociale nouvelle* que constitue l'intégration de la population musulmane en France, ce qui nous permettra déjà une première série de comparaisons, diachroniques et synchroniques. Dans une troisième partie enfin, on élargira la perspective pour prendre en compte, dans le contexte social global, les évolutions des phénomènes religieux et celles du cadre de la laïcité : dans quelle mesure ces évolutions impliquent-elles un dépassement ou une inadéquation du modèle confessionnel pour l'intégration de la population musulmane ? On se demandera en conclusion ce que ces analyses, menées à partir du

1. Rappelons que le terme « assimilation », couramment utilisé au XIX^e siècle, a été fortement critiqué au cours des années 1970 par les mouvements régionalistes anti-jacobins. Depuis, le débat politique a quasiment abandonné ce terme, trop associé à l'idée de destruction des différences culturelles ; il a oscillé entre les termes « insertion » et « intégration », retenant finalement ce dernier (y compris pour la création en 1991 du « Haut Comité à l'Intégration »), non sans lui donner des significations parfois fort différentes. Cf. Françoise Gaspard (1992). On utilisera indistinctement ces deux termes, même pour évoquer des processus engagés au XIX^e siècle.
2. Cette analyse prolongera celles de nos articles précédents (Cohen, 1993 et 1994).

champ des phénomènes religieux et de la laïcité, peuvent apporter comme éclairage particulier au débat sur le « modèle républicain »³.

1. DU « MODELE CONFESIONNEL » AUX AFFIRMATIONS JUIVES CONTEMPORAINES

1. 1. LA CONFESIONNALISATION DE L'IDENTITE JUIVE TRADITIONNELLE

Quelles ont été les conditions – les obligations, pourrait-on presque dire – qui ont permis, au XIX^e siècle, l'intégration des juifs dans la nation française moderne en formation ? L'histoire de la période qui a suivi l'émancipation des juifs en 1791 invite à distinguer trois types de transformations qui leur ont été en quelque sorte imposées et qui ont progressivement déployé leurs effets tout au long du XIX^e siècle⁴. Si certains des processus décrits peuvent avoir été « préparés » par une histoire antérieure à la période révolutionnaire – ainsi par exemple certains milieux juifs de Metz ou du sud-ouest de la France étaient proches des cercles modernisateurs de la *Haskala* (les Lumières juives) en Allemagne –, c'est essentiellement pour répondre aux exigences de Napoléon que les juifs ont été amenés aux transformations que l'on va maintenant décrire succinctement.

C'est en effet Napoléon qui décide de convoquer, en 1806, une Assemblée de notables juifs puis, l'année suivante, une assemblée des rabbins (auxquels il adjoint des laïcs) qu'il désigne lui-même comme « Sanhédrin » – du nom de l'institution religieuse juive pré-exilique – en pensant qu'ainsi ses décisions seront reconnues comme pleinement légitimes par les juifs de France. Les questions qu'il pose à ces deux assemblées sont essentiellement destinées à tester la volonté d'intégration des juifs en France. Et les réponses qui leur sont données vont en effet dans le sens escompté, non sans certaines esquives parfois, qui permettent aux rabbins de préserver l'autorité de la loi religieuse dans certains domaines⁵. D'une manière générale, les rabbins vont procéder à une interprétation extensive du vieux principe talmudique selon lequel « la loi de l'État est la loi » et, en opérant une distinction globale nou-

3. Cette analyse s'appuie d'une part sur nos recherches personnelles concernant les juifs de France : observation du renouveau religieux et identitaire contemporain, socio-histoire du judaïsme français ; elle s'appuie d'autre part, pour ce qui concerne les musulmans, sur une observation personnelle, menée dans le cadre du groupe de réflexion sur « Islam et laïcité » créé en 1997 au sein de la Ligue de l'Enseignement : ce groupe est constitué d'acteurs diversement engagés, leaders musulmans de plusieurs tendances, personnalités catholiques, protestantes, juives et laïques ; cette observation, et celle plus ponctuelle d'autres « terrains » parisiens comme la Mosquée Adda'wa (Paris 19^e), est complétée par la lecture de travaux sociologiques et politiques ainsi que d'ouvrages écrits par des personnalités musulmanes.
4. Voir S. Schwarzfuchs (1989) et J. Berkovitz (1989). Pour une présentation synthétique des processus de confessionnalisation et des « négociations » qui l'ont accompagnées, voir nos articles (1993, 1994).
5. Certaines des questions posées à l'Assemblée des notables juifs, puis re-posées en 1807 au Sanhédrin, étaient destinées à savoir si les lois juives étaient compatibles avec celles de la société française (par exemple la loi juive autorisait-elle, ou non, la polygamie ?). D'autres questions impliquaient, plus ou moins explicitement, la possibilité d'une disparition des juifs dans une société française majoritairement chrétienne : la loi religieuse autorisait-elle les mariages « mixtes » entre un(e) juif(ve) et un(e) chrétien(ne) ?, ce à quoi les rabbins répondirent que la loi juive ne pouvait s'y opposer mais que, tout comme un prêtre ne pouvait bénir une telle union, un rabbin ne pouvait le faire. Cf. Schwarzfuchs, *op. cit.* (1989, p. 171).

velle, au sein des lois de la tradition, entre lois « religieuses » et lois « civiles » ou politiques, proposer que le principe talmudique s'applique à toutes ces dernières. Cette extension va permettre de préserver le respect des lois religieuses dans la sphère privée (la maison, la synagogue) tandis que les rapports des *individus* juifs entre eux et de ceux-ci avec l'État pourront désormais être régis pas la loi civile⁶. Il s'agit bien là d'un processus de *confessionnalisation de l'identité juive*, transformée en *religion* ne couvrant plus l'ensemble des aspects de la vie individuelle et collective (une « dé-totalisation » de l'identité juive en quelque sorte) et relevant de l'ordre du privé.

Ce processus de confessionnalisation du judaïsme s'accompagne également de ré-interprétations de plusieurs éléments centraux de la tradition religieuse, donnant à ceux-ci des significations nouvelles afin d'affirmer clairement la loyauté des juifs envers leur nouvelle patrie. La spiritualisation de la notion de « peuple juif » et de la croyance messianique du « retour à Sion », tout comme la vision de la France comme nouvelle « Terre promise », vont permettre de désamorcer la portée potentiellement politique de la dimension collective de l'identité juive⁷. Cette démarche d'adhésion à la France, régulièrement réaffirmée et réitérée par les rabbins, les intellectuels et les notables juifs tout au long du *XIX^e* siècle, s'accompagne en outre d'une volonté de « modernisation » du judaïsme. Celle-ci va porter sur l'enseignement religieux, mais aussi le culte synagogal, la fonction de rabbin, et enfin l'éducation des enfants. Les juifs reprennent ainsi à leur compte l'idée révolutionnaire de la « régénération » et de la création d'un « homme nouveau » et, l'appliquant à leur propre cas, souhaitent se transformer en juifs « utiles » et « productifs ». Adoptant les valeurs d'émancipation et de progrès, ils voient dans la modernisation du judaïsme et sa « francisation » le corollaire nécessaire, et librement choisi, de leur intégration politique dans la nation française⁸.

Napoléon procéda également à une réorganisation institutionnelle en publiant, en 1808, les décrets de constitution d'un système consistorial réunissant l'ensemble des juifs de France dans une organisation centralisée à Paris, le Consistoire central, avec ses délégations régionales, les consistoires départementaux. Ce système prenait le relais des entités auparavant distinctes et autonomes que constituaient les différentes « nations » juives d'Ancien Régime, abolies peu après la Révolution mais dont les dirigeants conservaient encore une certaine influence, à l'échelle locale. Un « judaïsme français » était ainsi appelé à se cristalliser, unifié et centralisé. Mais ce processus, qui s'étala en fait sur une bonne partie du *XIX^e* siècle, ne prit jamais la tournure d'une uniformisation générale.

6. Ainsi les tribunaux rabbiniques qui jugeaient les différends entre juifs sont dissous ; de même un conscrit juif aura le droit, pendant sa période de service militaire, de déroger aux règles religieuses de l'alimentation (la cacherout) et le mariage religieux devra n'être célébré qu'après le mariage civil.
7. Ainsi en 1847 encore, parmi les trois questions posées aux candidats à la fonction de Grand Rabbin de Paris, la première était : « Comment concilier l'amour de la patrie avec les croyances messianiques, et les devoirs civils avec les devoirs religieux ? ». Cf. Schwarzfuchs, *op. cit.* (1989).
8. Il y eut cependant des résistances à ce courant de modernisation, perçu notamment par les leaders religieux du judaïsme alsacien comme source de déperdition du judaïsme. Pour autant, les rabbins modernisateurs n'avaient pas l'intention ni le sentiment de « brader » le judaïsme : ils pensaient sincèrement le rénover, et ont d'ailleurs limité certaines réformes religieuses voulues par des laïcs plus « assimilateurs ».

En résumé, trois processus concomitants ont accompagné l'intégration des juifs en France : la « confessionnalisation » de l'identité juive traditionnelle (sa transformation en une « religion »), sa francisation (la réinterprétation de notions traditionnelles pour en désamorcer la portée potentiellement politique) et sa modernisation (contenus et formes de la pratique). Le « modèle confessionnel », c'est donc *la particularisation du fait juif et son inclusion, en tant que phénomène religieux d'ordre privé, dans une identité française englobante, une identité nationale qui se confond, alors, avec l'ordre du public et du politique.*

1. 2. LES TRANSFORMATIONS DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE AU XIX^E SIÈCLE

On a dit plus haut le temps qui fut nécessaire à la diffusion des idées nouvelles et à l'inscription, dans la société juive, de modèles sociaux nouveaux : un demi-siècle au moins. Mais ces évolutions ne peuvent être elles-mêmes séparées de celles qui concernent le contexte global de la société française. Il faut rappeler d'abord que, alors que s'opérait le processus de confessionnalisation du judaïsme, a persisté durant toute la première moitié du XIX^e siècle une perception encore quasi « nationale » des juifs et du judaïsme de la part des autorités de l'État, de sorte qu'on pouvait se demander si les juifs étaient considérés comme des (futurs) citoyens en voie de naturalisation, ou comme des Français de confession mosaïque⁹. De fait, cette ambivalence ne semble avoir été levée qu'après l'intégration effective, sociale et culturelle, des juifs dans la société française, entamée sous Louis XVIII et le second Empire, et parachevée sous la III^e République. Dans un régime républicain enfin triomphant, diverses lois de laïcisation (notamment pour l'école) ont alors défait le lien entre identité nationale et identité catholique, récusant l'ancienne prééminence du catholicisme comme « religion d'État » ou religion « de la majorité des Français », tandis que la religion, en général, n'était plus considérée comme « utile » ou nécessaire à la société et à la formation morale du citoyen¹⁰. C'est cette dissociation politique du lien entre identité nationale et identité catholique et cette privatisation de la religion, ouvrant la voie à un pluralisme religieux plus égalitaire, qui permettront véritablement que l'intégration sociale et économique des juifs soit consolidée au plan politique¹¹.

9. Deux des questions posées à l'Assemblée des notables en 1806 puis au Sanhédrin en 1807 attestent de cette ambivalence ou hésitation ; ainsi demande-t-on aux juifs (en 4^{ème} question) : « Aux yeux des juifs, les Français sont-ils leurs frères ou sont-ils des étrangers ? » et (5^{ème} question) : « Dans l'un et l'autre cas, quels sont les rapports que leur loi prescrit avec les Français qui ne sont pas de leur religion ? ». D'autre part, c'est le ministère de l'Intérieur, et non celui des cultes, qui intervient dans la nomination des notables laïcs des Consistoires ; ceux-ci sont chargés en outre, en plus de leur fonction d'organisation du culte, d'une véritable mission de police auprès de la population administrée (liste des conscrits à établir, droit de résidence à contrôler...). Enfin des lois encore discriminatoires perdurent jusqu'au milieu du XIX^e siècle : un « Décret infâme » limitant les possibilités de résidence et de profession pour les juifs alsaciens est publié en 1808, heureusement non renouvelé en 1818 ; les rabbins ne reçoivent un salaire de clercs, comme les prêtres et les pasteurs, qu'en 1831. Cf. Schwarzfuchs. *op. cit.* (1989).
10. J. Baubérot (1990), après avoir souligné que le « premier seuil de laïcisation » (laïcisation de l'état civil et du mariage en 1792) préserve encore l'idée d'une utilité sociale de la religion, parle ici d'un infléchissement vers un « second seuil de laïcisation », qui ne sera effectif qu'avec la loi de Séparation de 1905.
11. Même si, dans le même temps et contradictoirement, un antisémitisme moderne a pris le relais de l'anti-judaïsme parmi les catholiques antirépublicains, comme on l'a vu notamment lors de la crise de l'Affaire Dreyfus.



Si les transformations internes du monde juif ont ainsi constitué une condition de possibilité de son intégration, c'est tout autant l'évolution globale de la société française (et de son rapport aux juifs) qui a effectivement permis leur pleine acceptation politique. Le « modèle confessionnel » est ainsi le cadre qui *entérine* toutes ces évolutions ; *il est donc plus la conséquence que la cause de l'intégration des juifs en France*. On peut noter qu'il prend place dans un contexte de stabilisation relative du régime républicain et d'affirmation d'une laïcité comme devant transcender les diverses convictions et religions existantes. Dans le contexte également de l'élaboration d'une unité culturelle et politique de la nation, assurée au niveau de l'État, englobant et réduisant sa diversité culturelle : alors même que les évolutions économiques et sociales sont en train d'en détruire les fondements, les identités régionales sont valorisées mais aussi « particularisées » et secondarisées par rapport à l'identité nationale¹². D'où notre intuition – que l'on discutera en conclusion – que le « modèle confessionnel » pourrait bien n'être qu'une des facettes, celle réglant le rapport entre religion et politique, de ce que l'on nomme aujourd'hui « modèle républicain ».

1. 3. LES ANNEES 1970-80 : LE RENOUVEAU RELIGIEUX ET IDENTITAIRE JUIF

Les juifs de France continuent-ils de vivre aujourd'hui (de se percevoir et d'être perçus) selon ce modèle ? Les vagues migratoires de l'entre-deux-guerres et celles consécutives à la décolonisation des pays du Maghreb n'ont-elles pas bousculé l'*establishment* israélite français ? S'il faut certes reconnaître que de nouvelles manières d'être juif et de le manifester ont été importées par les migrants juifs, il faut aussi souligner à quel point ceux-ci n'en continuaient pas moins d'adhérer fortement à l'idéal d'une France « terre de liberté » et d'émancipation individuelle, ainsi qu'au modèle confessionnel en ce qu'il « secondarise » l'identité juive par rapport à l'identification politique à la nation française. Ce n'est donc que le nouveau contexte culturel et politique de la France des années 1970 – revalorisation des « différences » et des cultures particulières – qui a autorisé, pour les juifs également, l'expression publique et collective de leur identité, à l'occasion d'événements spécifiques les concernant en particulier (guerres israélo-arabes de 1967 et 73, résurgences de manifestations antisémites,...)¹³.

Trois pôles privilégiés d'identification et d'affirmation juive sont apparus depuis les années 1970, selon une chronologie que l'on peut déterminer approximativement ainsi : le pôle de la solidarité avec Israël (solidarité politique mais aussi intérêt pour la langue et la culture israéliennes), celui des cultures juives (des diverses diasporas juives) et de la mémoire du génocide, puis le pôle religieux (avec un renouveau multiforme de la pratique et de l'intérêt pour la tradition). A cette pluralisation des registres de l'identité juive s'ajoute un autre processus, inverse de celui opéré au XIX^e siècle, la « déprivatisation » : la dimension collective de l'identité juive (pas seulement

12. Cf. A-M Thiesse (1997), notamment les chapitres 1 (« La France est variété dans l'unité ») et 2 (« Les gigognes patriotiques ») ; et aussi Jean-François Chanet (1996).

13. Il faut donc se garder de rapporter directement le renouveau religieux et identitaire juif, comme beaucoup l'affirment trop rapidement, à l'arrivée des juifs d'Afrique du nord (ce qui n'empêche pas de réfléchir à la manière dont ceux-ci marquent le renouveau juif). Pour une analyse détaillée des affirmations identitaires actuelles, voir notre article (Cohen, 1993).

religieuse) est revalorisée et elle acquiert une nouvelle visibilité dans l'espace public (organisation de manifestations diverses, culturelles, politiques ou religieuses) et une portée politique également nouvelle.

Un exemple servira à illustrer brièvement toutes ces transformations ; il concerne la mémoire de Vichy et de la Shoah. La dimension culturelle et affective de ces événements fut l'une des premières à être développée, avec la publication au cours des années 70 d'ouvrages historiques et d'(auto)biographies concernant la période (jusqu'à la sortie en 1985 du grand film de Claude Lanzman, *Shoah*) ; puis la dimension politique se greffa très vite sur le phénomène culturel : rappels du passé vichyste de la France, mais aussi expression publique d'anciens collaborateurs dans la presse, suscitant un militantisme contre cette tendance « révisionniste », jusqu'à la délégitimation légale du « négationisme » avec la « loi Gayssot » (1990), puis la commémoration nationale de la rafle du Vel' d'Hiv décidée en 1993 par François Mitterrand, et enfin la reconnaissance publique par le président Jacques Chirac, lors de la cérémonie de juillet 1995, de « la faute collective » de l'État français. La dimension religieuse de la mémoire de la Shoah et de Vichy est également perceptible à travers la nouvelle cérémonie inventée en 1991 par le Mouvement Juif Libéral de France, le *Yom HaShoah* (Jour de la Shoah), célébrée à la date choisie par les Israéliens (en avril ou mai, suivant le calendrier hébraïque) et se déroulant sur une place à proximité de l'ancien Vel' d'Hiv. La cérémonie dure 24 heures et des offices religieux sont célébrés dans la synagogue du MJLF en début et en fin de journée, encadrant une lecture continue des noms des 75 000 déportés juifs de France (elle comporte donc aussi une dimension politique)¹⁴.

Cet exemple illustre bien, tant les trois pôles de l'identité juive (religion, lien avec Israël, revalorisation des cultures juives diasporiques et de la mémoire de la Shoah) que les trois registres de cette identité : religieux, culturel et politique. La visibilité nouvelle de cette identité collective (déprivatisation) et son caractère politique invitent alors à s'interroger sur la nature de la transformation du modèle confessionnel : s'agit-il d'une complexification ou d'une déstabilisation (au sens de « sortie ») de ce modèle ?

De fait il paraît difficile de répondre de manière univoque à cette question. D'un côté en effet, l'on peut dire que l'inscription de la mémoire des persécutions antijuives de Vichy dans la mémoire nationale française reprend, sur le plan culturel et politique (symbolique), le schème ancien de *l'englobement* du particulier (juif) dans le national-universel (français) ; tout comme l'on peut observer, plus généralement et dans cette même perspective, comment nombre de responsables juifs locaux (rabbins ou laïcs) et d'intellectuels s'efforcent d'inscrire l'histoire des juifs de France et leur patrimoine architectural dans le cadre de l'histoire de France et de son patrimoine national. D'un autre côté cependant, non seulement la *pluralisation* des modes d'identification juive opère un écart important par rapport au modèle strictement confessionnel mais encore la *publicisation* et la *politisation* de cette identité font ap-

14. La commémoration a rencontré un tel écho dans la population juive qu'elle a été adoptée depuis quelques années par les synagogues consistoriales (sous une autre forme).



paraître que l'appartenance nationale (*inclusion*) n'est plus forcément prédominante ou exclusive.

Les transformations institutionnelles du judaïsme français depuis la seconde guerre mondiale traduisent bien, à leur manière, cette ambivalence du mode d'insertion actuel des juifs de France par rapport au « modèle confessionnel ». Ainsi si le CRIF (Conseil Représentatif des Institutions juives de France) a été créé, fin 1943, pour rassembler autour du Consistoire les nombreuses associations juives culturelles et politiques qui s'étaient constituées depuis l'entre-deux guerres, et s'il était présidé alors, de droit, par le président du Consistoire central ou par son représentant, ce qui préservait la prééminence de l'institution religieuse dans la représentation des juifs de France, cela n'est plus le cas depuis le début des années 80. Depuis la nouvelle Charte du CRIF (1977) et ses nouveaux statuts, le président du CRIF est désormais élu, pour trois ans avec un mandat renouvelable une fois (le premier président élu, Théo Klein, prit ses fonctions en 1983). La séparation des deux institutions (une sorte de « laïcisation » du monde juif organisé) entérine une évolution entamée de fait depuis les années 70, et la « politisation » du CRIF tend alors à confiner la représentativité du Consistoire sur un plan strictement religieux – non sans polémiques publiques de la part de ce dernier. Or, en même temps que le Consistoire continue d'être officiellement considéré par les autorités publiques françaises comme le seul représentant des juifs de France, le CRIF est lui-même *officieusement* reconnu dans son rôle politique : l'institution juive organise chaque année, depuis 1985, un dîner auquel elle convie le Premier Ministre en exercice et au cours duquel sont prononcés des discours évoquant l'actualité des juifs en France, y compris dans leurs rapports avec l'État d'Israël. Ainsi un pôle « politique » a-t-il émergé parmi les institutions du judaïsme organisé, qui englobe lui-même le pôle religieux (le Consistoire) et le pôle social et culturel (le Fonds Social Juif Unifié, créé en 1949). On note en outre une fragmentation et une concurrence religieuses nouvelles qui conduisent, au sein du champ religieux lui-même, à une contestation de la représentativité et de l'autorité du Grand Rabbin de France et, plus généralement, de l'institution consistoriale¹⁵.

Toutes ces évolutions des juifs de France impliquent un écart par rapport au modèle confessionnel. Elles traduisent notamment une déstabilisation des rapports privé/public et individu/État qui rapproche ces affirmations identitaires et religieuses des mouvements régionalistes des années 1960-70 (de tous les courants de revendication identitaire en fait), en particulier lorsque ceux-ci ont critiqué l'État jacobin et son caractère « assimilateur ».

2. L'INTEGRATION DES MUSULMANS EN FRANCE : UNE QUESTION SOCIALE NOUVELLE

La présence des musulmans sur le sol national français n'est pas un fait nouveau. L'empire colonial français incluait en effet une forte population musulmane mais en ne leur reconnaissant, dans les trois départements algériens, qu'un statut inférieur de

15. Lors de son rapport à l'Assemblée Générale du Consistoire de Paris (14 juin 1998), son président Moïse Cohen a évoqué le respect de « la pluralité des branches d'un même judaïsme » et proposé de se comparer à « une sorte de CRIF religieux », Cf. *Information juive*, juillet 1998.

« sujets français », tandis que la loi de séparation des Églises et de l'État (1905) n'y a jamais été appliquée, malgré deux tentatives pour le faire, en 1907 et 1947¹⁶. Cette inégalité de traitement et la non concrétisation du principe laïc de séparation impriment encore leurs marques sur les processus actuels d'intégration des musulmans dans la France post-coloniale : pour nombre de leaders musulmans, ce manquement de la France aux principes d'égalité et de laïcité constitue une faute historique et un contentieux à épurer ; d'autre part la marginalisation sociale et le racisme qui touchent les immigrés maghrébins et leurs enfants peuvent être analysés comme un prolongement de la discrimination coloniale, et l'on sait qu'une partie des enfants d'immigrés (les « beurs ») refusent d'adopter la nationalité française par peur de « trahir » leurs parents ; quant aux autorités de l'État, leur intervention active en faveur de tel ou tel « représentant » de l'islam est souvent perçue par les musulmans comme la poursuite d'une politique ancienne de mainmise et de dirigisme contraires au principe de séparation – tandis que les « négociations » directes de l'État français avec certains pays du Maghreb perpétuent l'image d'un islam « étranger » à la nation française. Ce « pli colonial », cette présence du passé dans le présent, n'empêchent pas que la question de l'intégration des musulmans en France se pose aujourd'hui en des termes nouveaux.

2. 1. DES TRAVAILLEURS IMMIGRES AUX « MUSULMANS » : LA CONFESSIONNALISATION EN COURS

A partir de 1974, avec la loi interdisant toute autre immigration que celle liée aux règles de regroupement familial, les travailleurs immigrés désireux de rester sur le sol français ont commencé à réclamer des lieux de prière et se sont ainsi transformés en immigrants ayant vocation à s'installer durablement en France et s'employant alors à faire venir leur famille (tous les travailleurs immigrés n'étaient pas musulmans, mais la plupart de ceux-ci étaient des travailleurs immigrés). Les sociologues travaillant sur le terrain l'ont souligné : c'est lorsque ces travailleurs (essentiellement des hommes) ont plus ou moins implicitement abandonné leur projet de retour au pays qu'a été ressenti, *par une partie d'entre eux au moins*, le besoin d'une pratique ou d'une référence religieuse. La référence musulmane leur conférait alors une identité et une dignité nouvelles par rapport à celle de travailleur immigré¹⁷. Elle concerne aujourd'hui une population plus large que celle des migrants eux-mêmes : leurs enfants, pour beaucoup nés sur le sol national et qui sont de ce fait de nationalité française, ainsi que des français « de souche » convertis à l'islam. L'intégration ne concerne donc pas uniquement des « immigrés » ou leurs enfants, mais l'islam comme religion nouvelle sur le sol français.

Ainsi, alors que le début des années 1980 a été marqué par un militantisme encore axé sur le phénomène migratoire (on parlait de « deuxième génération ») et sur le racisme, la deuxième moitié des années 80 a vu l'émergence d'une (auto-) catégorisation nouvelle de la population à intégrer, énoncée en termes religieux : les « musulmans ». A travers cette auto-désignation nouvelle, ceux-ci veulent non seulement prendre acte de la fin d'une situation de domination coloniale mais aussi ba-

16. Cf. Boussinescq (1999).

17. Cf. notamment Gilles Kepel (1987).

layer les séquelles de cette période coloniale : l'exploitation des « travailleurs immigrés »¹⁸.

2. 2. DES CHIFFRES ET DES IMAGES

Combien y-a-t-il de « musulmans » en France ? A défaut de statistiques rigoureuses (aucun document officiel ne doit faire état de la religion en France, depuis le dernier recensement de 1872), les estimations des chercheurs varient entre 3,5 et 4 millions. C'est dire que les musulmans constituent presque 7% de la population totale (58 millions), alors que les juifs de France ne représentent aujourd'hui environ 1% de la population française et qu'on ne comptait, dans la France de 1791, que 40 000 juifs environ, c'est-à-dire 0,16 % de la population totale.

Mais le rappel des chiffres (des données « objectives ») ne peut aller sans un rappel des images et des préjugés, positifs ou négatifs, qui sont liés à une Histoire commune et à la mémoire de cette Histoire. Car le processus d'intégration est peut-être bien plus dépendant de ces images et préjugés que des données « objectives ». Ainsi si le faible nombre des juifs en France au XIX^e siècle a d'abord fait d'eux des acteurs ou des enjeux non centraux, dans l'immédiat-après Révolution, ce faible nombre n'a pas empêché que, au cours des conflits idéologiques qui ont marqué la construction de la France républicaine jusqu'à l'affaire Dreyfus, les juifs apparaissent pour certains comme des ennemis de la nation. On sait aussi que les images séculaires du juif comme « usurier » ou « déicide » sont longtemps restées présentes dans l'imaginaire français (les dictionnaires ont témoigné de cela jusqu'aux années 1960 au moins) et que la dénonciation récente de ces préjugés (à l'occasion du concile Vatican II notamment) a conforté, dans les mentalités et au plan psychologique, une intégration déjà largement acquise aux plans socio-économique et culturel.

Dans quel sens la forte proportion de musulmans en France, aujourd'hui, c'est-à-dire aussi leur plus grande visibilité sociale, intervient-elle dans le processus d'intégration ? La réponse n'est pas univoque : à la notion floue et polémique de « seuil » au delà duquel une population poserait problème pour son environnement, s'opposent les appels à respecter et intégrer ceux qui constituent désormais « la deuxième religion de France ». De même pour les préjugés et les images. A celles, négatives, d'un islam conquérant que Charles Martel aurait arrêté à Poitiers en 732 ou d'un islam soumis et méprisé dans les colonies, ou encore considéré comme « en retard » par rapport au développement du monde occidental-chrétien, s'opposent celles, positives, de « l'âge d'or » de la coexistence des trois grandes religions monothéistes en Andalousie, au moyen-âge, ou celle des philosophes et savants arabes ayant transmis à la chrétienté les sciences grecques¹⁹. Ces images contradictoires

18. Les travaux sociologiques ont suivi eux-mêmes les différentes étapes de cette vision de la population à intégrer, notamment quand ils soulignent la conversion religieuse d'une partie des leaders « beurs ». J. Césari parle d'un « troisième âge » de l'islam français, caractérisé par la volonté d'accès à une pleine citoyenneté (1998, p. 9 et suivantes).

19. Dans le débat social, les images négatives de l'islam auraient d'abord fourni, dans un premier temps, l'argument pour montrer la difficulté ou l'impossibilité d'intégrer les *immigrés*. Cf. C. Wihl de Wenden (1991). Sans avoir disparu, elles se mêlent plus aujourd'hui à celles d'un islam « modéré » ou « tranquille », tandis que le rappel du passé prestigieux de l'islam andalou resterait plutôt l'apanage des milieux intellectuels (débat de France-Culture, voir aussi le Colloque organisé en 1992 par la Ligue de l'enseignement à Grenade, 1997).

constituent le fond imaginaire, produit d'une histoire commune à l'échelle de la France ou de l'Europe, sur lequel se déroulent les batailles idéologiques : s'agit-il d'intégrer des individus totalement étrangers – ou même ennemis – à « notre » monde, ou d'intégrer des « différents », certes, mais qui ne nous sont pas inconnus et avec lesquels nous partageons une histoire commune, pour une part au moins positive ? La question n'est pas sans rappeler les hésitations de la société française post-révolutionnaire face aux juifs tout nouvellement reconnus citoyens français.

2. 3. DES « MUSULMANS EN FRANCE » A UN (OU DES) « ISLAM(S) DE FRANCE » ?

Parler « des musulmans », c'est inclure dans une expression générale des individus et des populations qui sont loin d'être identiques à tous points de vue, c'est donc opérer une globalisation qui peut être, pour certains, non seulement fautive mais aussi illégitime. Il est clair que cette catégorisation constitue elle-même un enjeu dans le débat social.

Si l'on peut comprendre que l'expression globalisante vise d'abord, pour les hommes politiques et les chercheurs qui l'emploient, le fait d'envisager une population *du point de vue des problèmes communs* censés concerner tous les individus qui la composent – les questions relatives à la pratique de l'islam, envisagé alors comme religion – ceux-là mêmes qui l'emploient, que leur objectif soit d'ordre descriptif ou normatif, ne peuvent méconnaître *l'extrême hétérogénéité de la population ainsi désignée, ni ignorer son refus d'une uniformisation qui lui serait imposée.*

2. 3. 1. Diversité des origines nationales ou ethniques des musulmans

Le premier facteur d'hétérogénéité provient de *la diversité des origines nationales ou ethniques* des musulmans – de la Turquie à l'Afrique noire, en passant par le Pakistan et surtout le Maghreb – qui entraîne une diversité des pratiques (et des degrés de pratique) de l'islam, même s'ils se réfèrent tous à la tradition sunnite. Cela peut nous rappeler la diversité des juifs de France au moment de la Révolution et le fait que, à l'époque, ceux qui appartenaient aux différentes « nations » juives d'Ancien régime (les « Portugais » et les « Alsaciens ») ne voulaient aucunement être identifiés ou réunis dans une même entité. C'est bien l'acte d'autorité impériale de Napoléon qui leur a imposé de se constituer en un « judaïsme français », mais il est vrai aussi que ce processus n'a pas laminé les différences existantes. Que peut-il en être pour « les musulmans » aujourd'hui ? Le traitement des questions strictement religieuses (construction de lieux de prière, de lieux d'abattage rituel pour l'alimentation *halal*, etc.) implique effectivement un certain degré d'uniformisation, par les adaptations au contexte français que cela nécessite ; mais la persistance d'une diversité ethnique des formes d'islam freine, pour l'instant au moins, leur organisation sous la seule bannière confessionnelle. Par ailleurs, la fragmentation extrême des autorités et des organisations religieuses, en lien avec les pays d'origine (ou de référence), constitue, non seulement un frein à l'élaboration entre elles d'un minimum de coordination et de consensus²⁰, mais aussi un obstacle à leur insertion sur la scène française des grandes confessions : l'exemple de la diversité protestante illus-

20. Voir par exemple les débats sur la fixation de la fin du mois de Ramadan : un accord entre tous les musulmans n'a été trouvé pour la première fois qu'en 1992 mais il n'a pas été réitéré. Cf. B. Rouquier (1995).

tre bien la préférence française pour une réunion/fédération des différents courants religieux, conduite par une seule personnalité « représentative ». On peut enfin se demander si un pôle d'autorité parviendra à se constituer en France, étant donnés les liens complexes entre les leaders religieux résidant en France et les autorités religieuses des pays musulmans, dans la mesure où ces dernières, en défendant leur prééminence, défendent aussi un statut privilégié de l'islam dans des États pour la plupart non dé-confessionnalisés. Ici c'est moins la diversité des islams qui pose problème que le statut, qui devra être reconnu comme légitime, d'un islam désormais socialement minoritaire. La condition d'« exil » et de minoritaire, si anciennement acceptée par les juifs en diaspora, pourra-t-elle être intégrée dans la pensée religieuse musulmane, comme source d'*une nouvelle manière de se penser musulman*²¹ ?

On peut penser que l'accroissement du nombre de musulmans de nationalité française (près de la moitié aujourd'hui)²² peut progressivement jouer dans le sens de cette confessionnalisation, les jeunes générations tendant à s'affranchir de ces identifications ethniques et à se référer plutôt à la *'Umma*, la communauté universelle des croyants. Mais la persistance, pour une partie d'entre eux au moins, de l'attachement au pays d'origine (ou celui de leurs parents) constitue incontestablement un écart par rapport au modèle confessionnel inscrit dans un cadre national en principe exclusif.

2.3.2. Sécularisation et islam culturel

Peut-on par ailleurs englober dans une désignation *religieuse* des individus qui ont une pratique faible ou même inexistante de l'islam – c'est le cas notamment pour les populations les plus jeunes ?²³ Peut-on alors évoquer cette référence collective uniquement sous sa dimension confessionnelle ? Ne doit-on pas envisager aussi une dimension culturelle ou historique et civilisationnelle de l'islam ? C'est là un second facteur d'hétérogénéité à considérer.

Cette *sécularisation importante* de la population considérée – ce qui n'était pas le cas pour les juifs en France au XIX^e siècle – invite elle aussi à poser la question des *limites du modèle confessionnel*, c'est-à-dire de la conception de l'islam en ter-

21. Depuis quelques années, certaines personnalités religieuses accordent plus d'attention à ce problème, cessant de penser la situation des musulmans en terre « étrangère » comme transitoire. Alors que, traditionnellement, les musulmans opposaient le *Dar al Islam* (pays où l'Islam est majoritaire et s'impose) au *Dar al-Harb* (pays de guerre/conquête), les uns parlent aujourd'hui de « terre du témoignage » (*Dar ash-shahada*), d'autres de « monde du pacte » ou « de la conciliation ». Adoptées par une partie des leaders religieux de France, leurs propositions peuvent cependant être freinées par les « effets-retour » qu'elles peuvent susciter sur les fondements même de l'autorité religieuse dans les pays musulmans. Ces réflexions ont été nourries par des discussions avec des collègues travaillant sur l'islam, Pierre-Jean Luizard (terrain moyen-oriental) et Jocelyne Cesari (Islam en Europe).
22. B. Basdevant-Gaudemet (1996) estime quant à elle à 1 million (sur 4) le nombre de musulmans de nationalité française.
23. La dernière enquête importante, réalisée en 1992 par l'INED avec le concours de l'INSEE, sur le thème « mobilité géographique et insertion sociale », montre que les taux de pratique religieuse régulière sont relativement faibles : 29% chez les immigrés venus d'Algérie, 36% pour ceux venus de Turquie et 40% pour ceux venus du Maroc. Quant aux jeunes adultes (20-29 ans) nés en France de parents immigrés d'Algérie, leur indifférence religieuse est égale à celle des autres Français du même âge (70% de non croyants et non pratiquants chez les hommes, 60% chez les femmes). Cf. Michèle Tribalat (1995).

mes strictement religieux ; et ce, tant au niveau subjectif du sentiment d'être reconnu et accepté pour ceux qui ne s'identifient pas selon cette référence religieuse, qu'au niveau objectif d'une organisation qui pourrait « représenter » la population concernée. Bien des « musulmans », qui s'auto-définissent plutôt comme « d'origine » ou « de culture » musulmane et sont actifs dans un milieu associatif de type culturel ou de loisirs, évoquent en effet la possibilité d'une représentation qui inclurait ces associations culturelles ou laïques, en se rapportant notamment au modèle du CRIF qui fédère la majorité du milieu associatif juif, religieux ou non²⁴.

La diversité des origines nationales et l'attachement d'une grande partie des musulmans à leur pays d'origine (ou à celui de leurs parents) posent aussi le problème de leur *pluri*-appartenance *culturelle* et celui d'une mémoire nationale-française amenée à devenir de plus en plus *plurielle*. La comparaison *synchronique* fait ici apparaître certaines similitudes entre les juifs de France et « les musulmans », du fait que la dimension religieuse semble bien insuffisante ou même inadéquate pour prendre en compte toutes les dimensions de l'identité revendiquée par les acteurs concernés. En effet, tout comme les juifs de France, en manifestant leur attachement à l'État d'Israël et en revalorisant la diversité de leurs origines ainsi que leur mémoire spécifique de la Shoah, soulignent de manière nouvelle la part juive de leur identité française, les musulmans de France, qu'ils soient citoyens français ou ressortissants d'autres États, vivent eux aussi, à un degré ou à un autre, une *pluri*-appartenance et une identité *plurielle* liée à leur histoire de migrants (ou enfants de migrants) et fondée sur une mémoire culturelle ou politique *plurielle*. Et de même que les juifs manifestent publiquement cette identité et cette mémoire *plurielle*, une partie des musulmans de France *veulent pouvoir revendiquer ouvertement* la légitimité d'une référence *plurielle* de leurs identités et de leurs mémoires. Dans bien des cas en outre, une *histoire partagée* offre le socle d'une telle revendication : la période coloniale pour nombre d'entre eux (musulmans d'Afrique noire et maghrébine), la guerre d'Algérie pour ces derniers, ou la participation à la deuxième guerre mondiale pour beaucoup (ceux originaires d'Afrique) et le rappel de la « dette » de la France à l'égard de ceux qui l'ont défendue²⁵. Mais ce passé partagé, douloureux et difficile à assumer pour la société française, n'est pas encore, comme c'est le cas pour les juifs aujourd'hui, l'objet d'une prise en compte officielle, même si sont en train de s'élaborer, face au drame algérien et autour d'une mémoire partagée de la guerre d'Algérie, des solidarités nouvelles par delà les frontières nationales et religieuses. Cette mémoire *plurielle* souligne une identité plus large des « musulmans » par rapport à laquelle la référence confessionnelle peut apparaître comme une réduction.

24. Cf. articles dans *Le Monde* (par ex. 3/9/95 et 14/2/97). C. Wihtol de Wenden (1997) a largement étudié la dimension politique nouvelle de ce secteur associatif, religieux ou séculier. Selon V. Geisser (1997), les élites laïques d'origine maghrébine ne s'intéressaient pas auparavant aux questions religieuses et prônaient un modèle confessionnel (privatisation de la religion) ; les choses auraient cependant changé et V. Geisser évoque, à la fin de son ouvrage, l'émergence possible d'un « pôle politique et religieux » arabo-musulman (p. 233).

25. Ainsi lors des manifestations contre la « Loi Debré » en février-mars 1997, des chanteurs originaires d'Afrique noire évoquaient-ils avec ironie leur participation à la défense de la France face à l'occupant nazi, et le fait que les Allemands entraient aujourd'hui sans problème en France tandis qu'eux-mêmes se trouvaient interdits de séjour ou soumis à des vexations.



2.3.3. *Des rapports complexes entre religion et politique*

Une troisième difficulté à laquelle se heurte un modèle confessionnel strict provient des relations complexes entre religion et politique dans l'histoire du monde musulman et plus particulièrement dans le contexte politico-religieux contemporain²⁶.

Si la diversité des origines nationales des musulmans vivant en France (qu'ils soient ou non citoyens français aujourd'hui) est source, on l'a dit plus haut, d'une difficulté en matière de détermination de l'autorité *religieuse* légitime, cette difficulté est elle-même imbriquée dans un jeu diplomatique complexe, tant entre les États musulmans eux-mêmes qu'entre ceux-ci et la France. Cette imbrication du religieux et du politique est une donnée ancienne du monde musulman ; mais elle soulève des problèmes nouveaux lorsqu'elle intervient dans le jeu politique international contemporain : alliances diverses des États occidentaux avec tel ou tel État musulman, multiples versions du combat de l'islam contre « l'occident », développement du terrorisme dans les pays occidentaux ou même musulmans (comme c'est le cas en Algérie ou en Égypte). La politisation du fait religieux qui en résulte ne facilite donc pas l'élaboration d'une conception strictement confessionnelle de l'identité des « musulmans »²⁷.

À ce versant diplomatique et classiquement international des rapports complexes entre religion et politique, il faut ajouter un versant *transnational*, qui déborde les cadres nationaux existants et qui découle de la politisation de la référence à la '*Umma*, la communauté de tous les croyants musulmans de par le monde. L'on peut certes constater que, de même que les rabbins du Sanhédrin ont spiritualisé la notion de « peuple juif » et désamorcé sa portée politique potentielle, de même nombre de musulmans résidant en France s'attachent aujourd'hui à n'accorder à cette référence à la '*Umma* qu'une valeur *religieuse*²⁸. C'est là un exemple (parmi d'autres que l'on évoquera plus loin) du processus de réinterprétation de notions de la tradition religieuse qui est en cours, chez les musulmans de France, pour faciliter l'intégration de l'islam *dans le cadre national français*. Mais ce processus risque d'être mis en cause ou freiné par la présence sur la scène internationale et, via les médias ou le phénomène du terrorisme, sur la scène politique française, d'un islamisme radical qui politise la notion d'*Umma*²⁹. C'est là une grande différence, dans une perspective diachronique, avec la situation des juifs de France au XIX^e siècle³⁰.

26. On considère ici uniquement l'islam de tradition sunnite, du fait que la très grande majorité des musulmans installés en France se réfèrent à cette tradition.

27. Sans oublier la tendance des autorités françaises à régler certaines affaires (celle du « foulard islamique » ou celle de la Mosquée de Paris) en négociant directement avec les autorités du Maroc ou de l'Algérie.

28. Cf. par exemple l'article de Dalil Boubakeur dans *Administration* (1993).

29. Pour de plus amples développements sur cette question de la politisation du religieux (ou de l'instrumentalisation du religieux en politique), voir J. Césari (1997, chap. II en particulier).

30. La comparaison *diachronique* fait apparaître en effet une grande différence entre juifs et musulmans : d'abord, aucun *État constitué* ne pouvait être considéré, au XIX^e siècle, comme le pays d'origine ou de référence des Juifs de France. En outre, ce n'est que tardivement dans le siècle, en 1860, qu'est apparue une institution juive nouvelle dont l'objectif dépassait le cadre national français, l'Alliance Israélite Universelle ; mais il s'agissait alors d'aider les « coreligionnaires » juifs de par le monde et le travail international de cette institution, loin de mettre en cause l'appartenance

Trois difficultés particulières au regard du modèle confessionnel apparaissent ainsi. La diversité encore prégnante des origines nationales ou ethniques, tout d'abord, fait ressortir le lien étroit établi en France entre confessionnalisation (transformation de l'identité en religion) et « gallicanisation » (insertion exclusive dans le cadre national français) – sans compter le frein qu'elle constitue pour une organisation centralisée ou unifiée du religieux³¹. D'autre part, la sécularisation importante d'une partie de la population à intégrer exige de la société française qu'elle considère l'islam, au-delà de son caractère de religion, sous ses aspects également culturels et historiques, comme une partie de son héritage ou même de son identité. Enfin la politisation de la référence islamique et les jeux complexes de politique internationale interfèrent dans le processus de « nationalisation » des musulmans de France, en même temps qu'ils tendent à faire de la référence islamique moins une religion qu'une *identité* revendiquée face à un « Occident » parfois perçu comme étranger ou même ennemi.

3. LES MUSULMANS FACE AUX TRANSFORMATIONS DU RELIGIEUX ET DE LA LAÏCITE

On voudrait maintenant reprendre les données factuelles et les premières analyses comparatives proposées pour entrer dans une discussion plus approfondie sur la pertinence et les limites du modèle confessionnel envisagé pour l'intégration des musulmans en France. On a déjà évoqué, à la fin de la première partie, les transformations du judaïsme français contemporain et son écart par rapport au modèle confessionnel initial. Ces transformations s'inscrivent en fait dans un contexte où les phénomènes religieux et le cadre même de la laïcité ont évolué. C'est ce contexte nouveau qui permet de comprendre pourquoi les musulmans, tout en opérant déjà un processus de confessionnalisation « classique », ne peuvent s'y limiter. C'est pourquoi aussi, pour nombre d'entre eux, le cas des juifs constitue un modèle, comme groupe religieux minoritaire dont l'intégration n'empêche pas l'affirmation publique collective.

3. 1. LA CONFESIONNALISATION EN COURS : LA DIFFICILE BANALISATION DE L'ISLAM DANS LE PAYSAGE RELIGIEUX FRANÇAIS

Les « travailleurs immigrés » d'hier ont laissé place, aujourd'hui, à des « musulmans » qui veulent être reconnus comme tels dans la société française. Cette confessionnalisation en cours s'opère selon deux processus fondamentaux. Le premier concerne, tout à la fois, l'auto-compréhension de l'islam et son cadre organisationnel : comment une identité traditionnelle devient « religion » et comment les mu-

nationale, visait clairement à exporter le modèle français d'émancipation, considéré comme idéal tant sur le plan politique (avec le combat contre les persécutions et pour l'égalité des droits pour les juifs partout où ils résidaient) que sur le plan culturel avec la diffusion d'une culture française jugée universelle à travers tout un réseau d'écoles. Pour l'AIU, le judaïsme était considéré d'abord comme une *religion* particulière, de laquelle découlait une morale universelle dont la France constituait le modèle par excellence.

31. Jocelyne Césari (1998) souligne quant à elle l'affaiblissement chez les jeunes musulmans de la référence à l'origine nationale ou ethnique.

musulmans aspirent à entrer dans le cadre commun d'organisation des cultes en France ; le second processus porte sur le travail d'adaptation au contexte français perçu comme nécessaire, sur les plans théologique et pratique.

3.1.1. *De l'identité traditionnelle à la religion*

La plupart des sociologues et des politologues observent ce passage, notable chez les jeunes générations en particulier, d'une identité personnelle auparavant vécue comme globale et évidente parce qu'assurée par la société d'origine ou celle des parents (« l'islamité »), à une croyance de type spirituel, expression d'une intériorité, et qui doit faire désormais l'objet d'un choix assumé par chacun³². Alors que les premières demandes de lieux de prière, au début des années 1970, correspondaient à une volonté de retrouver les conditions minimales assurées par leur société d'origine – conception traditionnelle de la pratique religieuse pour des musulmans « en voyage » – l'expression des croyances, les pratiques et les attitudes nouvelles tendent à ressembler aujourd'hui à ce que la société globale peut reconnaître comme « religion ». Les rencontres inter-religieuses auxquelles des musulmans sont conviés ou qu'ils organisent eux-mêmes, notamment avec des partenaires chrétiens, contribuent à cette acculturation au modèle chrétien-occidental de la religion – sans compter l'apprentissage et l'appropriation de toute une histoire et une culture chrétiennes françaises qu'ils opèrent par la même occasion. Bien sûr, les musulmans soulignent aussi leurs différences avec ce modèle chrétien de la religion – l'imam n'est pas un « clerc », par exemple – mais ils en acceptent globalement le cadre³³, tout en rappelant que toute religion implique nécessairement des engagements sociaux, en matière d'éducation notamment. L'individualisation de l'appropriation religieuse qui accompagne cette spiritualisation induit alors une diversité des degrés et des formes de pratique ; elle permet également un « bricolage » qui pourrait bien être d'un autre type que les accommodements avec la norme qu'ont connus les sociétés musulmanes traditionnelles.

Au plan organisationnel également, bien des pratiquants, des associations et des leaders locaux ou nationaux réclament de pouvoir entrer dans le lot commun des « associations culturelles » ; ce n'est souvent que par manque de formation juridique et par facilité qu'ils choisissent le statut d'association sous la Loi de 1901, quand ce n'est pas tout simplement devant le refus de l'administration locale de les enregistrer dans le cadre des culturelles³⁴. Plus généralement, nombre de responsables musul-

32. Olivier Roy (1998) souligne d'ailleurs que ce qui fait problème pour ces musulmans, ce n'est pas la supposée contradiction entre le droit islamique et le droit des pays européens, mais justement ce « passage d'une religion incarnée dans une culture et une contrainte sociale à une religion qui est exclusivement un choix personnel » ; ce pour quoi les leaders religieux européens se trouvent obligés aujourd'hui d'« aller chercher le fidèle », qui ne vient pas de lui-même. Voir aussi J. Césari (1994 et 1998).

33. En atteste par exemple l'acceptation, par les leaders musulmans de la Commission « Islam et laïcité » de la Ligue de l'enseignement, des quatre chapitres du programme de réflexion initialement proposé : les libertés religieuses (individuelles et collectives), les lieux de culte, la formation des imams et la question de la « représentation » des musulmans de France.

34. Rappelons que la loi du 9 octobre 1981 a supprimé l'exigence d'autorisation préalable pour les associations Loi 1901 réputées « étrangères » (notamment présidées par une personne étrangère), ce qui a conduit de nombreuses associations à but religieux à choisir ce cadre plutôt que celui des associations culturelles. Sur ce point, le travail de formation au cadre juridique de la laïcité entrepris

mans s'élèvent aujourd'hui contre ce qu'ils considèrent comme un traitement d'exception injustifié lorsqu'ils dénoncent la « gestion policière » (ou « sécuritaire ») de l'islam par les pouvoirs publics, ou son traitement dans le cadre d'une politique étrangère (ils visent en particulier les accords officieux avec l'Algérie qui entourent le fonctionnement de la Mosquée de Paris). C'est donc l'État qui dérogerait ici au modèle confessionnel, disent implicitement ces responsables musulmans.

3.1.2. Les adaptations au contexte français

Un second aspect du processus de confessionnalisation est également observable à travers les adaptations des pratiques et des significations religieuses au contexte français. Le travail d'interprétation des textes traditionnels (*ijtihad*³⁵) peut avoir une portée générale et souligner la compatibilité foncière de l'islam avec la laïcité ou les lois de la République : ainsi certains rappellent ce principe traditionnel (*hadith*) selon lequel « l'amour de la Nation (*watan*) est une forme de la foi » ou encore « l'obéissance s'impose envers celui qui est maître d'un territoire »³⁶ ; le travail d'interprétation s'effectue également abondamment sur des points précis de la pratique religieuse : par exemple comment peut se comprendre « l'assistance au voisin », supposé musulman dans les textes traditionnels alors qu'on se trouve aujourd'hui dans un pays non musulman ? Ou encore le « prêt à intérêt » peut-il suivre l'usage de la société environnante non musulmane ?³⁷ Toute une littérature en français sur ces questions juridiques et de conduite morale commence à se constituer – et, fait nouveau, notamment à destination du public féminin. Mais les responsables musulmans estiment que la demande est loin d'être satisfaite, aussi s'empressent-ils de solliciter des autorités religieuses « reconnues » (résidant au Moyen Orient surtout), et de s'atteler à un lourd travail de traduction.

Outre ce travail d'interprétation, l'adaptation concerne aussi les pratiques elles-mêmes et suit souvent, en en élargissant la portée, des règles anciennes préconisant la souplesse ou l'acceptation des mœurs locales : ainsi pour l'effectuation des cinq prières quotidiennes pour un travailleur astreint à des horaires précis, par exemple. Ces adaptations s'appuient également sur une dissociation opérée entre ce qui relèverait de la « religion » proprement dit, les principes essentiels, et ce qui relèverait de la « coutume » et qui peut changer selon le lieu et l'époque³⁸.

Cependant l'évolution de la laïcité vers une plus grande liberté de pratique religieuse, individuelle ou collective, favorise l'expression d'exigences accrues en la

depuis 1997 par la Ligue de l'enseignement, auprès de leaders nationaux et locaux, répond à une demande croissante des musulmans eux-mêmes de mieux dissocier le culturel du culturel.

35. *Ijtihad* à propos duquel il y a débat, chez les musulmans de tradition sunnite, pour savoir s'il s'est continué à travers l'histoire ou s'il s'agit aujourd'hui d'en « rouvrir les portes ».
36. Interprétations traditionnelles citées par le recteur de la Mosquée de Paris, Dalil Boubakeur (*Administration*, 1993). Ces références, qui font penser au principe talmudique « La loi de l'État est la loi » et à son interprétation large par le Sanhédrin réuni en 1807, se retrouvent souvent chez les auteurs musulmans.
37. Thèmes de Mémoires de 4ème année soutenus, à la fin de l'année 1997-98, à l'Institut Européen de Sciences Humaines – lieu de formation de cadres religieux (Chateau-Chinon, Nièvre) ; renseignements fournis aimablement par le Directeur des études de l'IESH.
38. Par exemple T. Ramadan évoque l'excision comme coutume qui n'a rien à voir avec l'islam (1994, p. 71, note 27).



matière. De ce fait, la porte est ouverte aujourd'hui à certains écarts par rapport au modèle confessionnel classique.

3. 2. LES ECARTS PAR RAPPORT AU MODELE CONFESIONNEL

3.2.1. *Évolutions de la laïcité et revendications musulmanes*

Les analyses de plusieurs juristes convergent pour souligner l'évolution du cadre de la laïcité française, au cours du XX^e siècle, dans le sens d'une prise en compte de plus en plus grande du fait religieux par l'État³⁹. A la préservation des ressources collectives d'existence des cultes déjà permise par la loi de 1905 – l'État, devenu propriétaire des lieux de culte construits antérieurement à la loi, doit en assurer l'entretien ; il prend également à sa charge les frais d'aumônerie dans les services de l'armée, les hôpitaux ou les internats des écoles publiques – se sont ajoutés une série d'accords multipliant les aides financières indirectes⁴⁰ et surtout facilitant la liberté d'expression religieuse individuelle et collective.

Ainsi diverses circulaires édictées depuis 1963 élargissent-elles le calendrier des fêtes légales, initialement proche du calendrier chrétien, et permettent aux chefs de service, dans la fonction publique, d'accorder à leurs employés une autorisation d'absence pour les « principales fêtes propres à leur confession », « dans la mesure toutefois où [cette] absence demeure compatible avec le fonctionnement normal du service ». Concernant l'enterrement selon les normes religieuses, des circulaires de 1975 et 1991 autorisent les maires à procéder à des regroupements de sépultures pour constituer des « carrés confessionnels » (qui ne doivent cependant pas être isolés du reste du cimetière par une clôture, ceci pour maintenir le principe de la neutralité des cimetières suite à leur laïcisation en 1881)⁴¹. Depuis plusieurs décennies en outre, des barquettes de nourriture « cachère » sont prévues pour les conscrits juifs effectuant leur service militaire, et cette facilité a été ouverte récemment pour les recrues musulmanes qui peuvent demander des barquettes *halal* ; de même dans les cantines scolaires, les élèves israéliens ou musulmans peuvent en principe réclamer un autre menu lorsqu'est présenté un repas de porc. Quant aux procédures depuis longtemps mises en place pour faciliter la pratique de l'abattage rituel juif, elles commencent à être appliquées aux demandes des musulmans. Une autre facilité concerne la mise à disposition d'un terrain par une commune à une association culturelle en vue de la construction d'un lieu de prière (sous la forme d'un bail emphytéotique : loyer annuel de 1 franc symbolique conclu pour 99 ans, délai au terme duquel le terrain et l'édifice deviennent propriété de la commune). Depuis peu enfin (mars 1990), la motivation religieuse est admise pour changer de prénom et une loi

39. Cf. David Kessler (1993), Francis Messner (1993), Alain Boyer (1993), Jean Boussinesq (1994) et Brigitte Basdevant-Gaudemet (1996). On n'évoquera ici que les principales ouvertures légales ou administratives du cadre de la laïcité.

40. Par exemple la « Loi Debré » de 1959 subventionnant le fonctionnement des écoles privées sous contrat, ou la loi sur le mécénat de 1987, ouvrant la possibilité de déductions fiscales pour les dons faits aux associations culturelles.

41. Seule compte alors, pour être enterré dans ce carré, la volonté expresse du défunt ou de sa famille ; le maire n'a pas à solliciter l'accord d'une autorité religieuse. La circulaire du 14 janvier 1991 autorise la création de tels carrés pour des musulmans non français (Basdevant-Gaudemet, 1996). On sait que l'enterrement dans un simple linceul est refusé, pour raisons d'hygiène.

du 8 janvier 1993 abroge une disposition de la Loi de l'an XI qui limitait la liberté de choix du prénom, consacrant un usage déjà ancien⁴².

Bref, alors que le pluralisme *de principe* admis et consolidé au XIX^e siècle laissait en l'état un monopole catholique *de fait*, ce monopole *religieux* est aujourd'hui largement entamé. Mais, si l'ouverture commence à être effectivement appliquée à l'égard des musulmans, l'égalité est loin d'être réelle dans tous les domaines, ce qui suscite frustrations et sentiments d'injustice. Les services d'aumôneries dans les hôpitaux, les prisons ou l'armée sont faiblement assurés ; les préfets traînent parfois pour la nomination d'un sacrificateur rituel ou pour l'attribution d'un bail emphytéotique (il est vrai que l'absence d'une instance représentative des musulmans au niveau national ne facilite pas la tâche pour désigner, parmi les multiples personnalités ou associations qui le demandent, celle qui est légitime) ; et, ponctuellement, telle autorité publique ou telle cantine scolaire peut ne pas accorder aux musulmans des facilités qui relèvent plus de la tolérance que de l'obligation légale.

C'est donc dans ce contexte de plus grande liberté religieuse mais aussi, pour les musulmans, de moindres avantages obtenus dans les faits, que ces derniers réclament non seulement l'égalité des droits avec les autres confessions mais encore, ici ou là, des ouvertures plus nombreuses en matière de pratique religieuse. Ainsi, si certains des leaders musulmans s'en tiennent en effet à ne demander que des facilités communes – par exemple que la cantine scolaire soit simplement organisée en self-service – d'autres peuvent aller jusqu'à réclamer qu'une nourriture *halal* soit offerte dans les écoles où les élèves musulmans sont nombreux ; et si la plupart des leaders acceptent aujourd'hui le principe de l'obligation d'assiduité scolaire, certains souhaitent aller au-delà et demandent des aménagements pour éviter la mixité dans les cours de gymnastique. On entend aussi certains responsables évoquer la situation plus favorable (à leurs yeux) des musulmans dans d'autres pays de l'Union européenne (l'Allemagne, l'Espagne) pour réclamer un traitement identique en France.

Cette attitude de revendication, qui n'est pas due qu'aux seuls musulmans rappelés-le, est facilitée par le fait que le pluralisme religieux que l'on connaît aujourd'hui est le résultat d'une évolution dynamique, accentuée depuis les années 1970 par un climat d'ouverture au pluralisme culturel en général et à l'expression des libertés individuelles (notamment dans le cadre de l'école, avec les nouveaux droits reconnus aux élèves)⁴³. Ainsi, si les libertés religieuses sont de plus en plus nombreuses à être reconnues, pourquoi s'arrêterait-on à tel ou tel acquis ?

L'attitude revendicative des musulmans constitue bien une posture nouvelle par rapport au modèle confessionnel classique⁴⁴. Elle traduit un certain élargissement de

42. B. Basdevant-Gaudemet (1996).

43. On ne méconnaît pas l'émergence, depuis la fin des années 1980, d'un discours « républicain » insistant sur les « valeurs communes », dont celle de la laïcité, et appelant à réserver toute expression d'un particularisme à la sphère privée ; mais on analyse cette émergence comme une *réaction* à une évolution plus fondamentale en cours dans le sens de l'expression publique des identités particulières. Notre analyse en terme d'« ouverture » au pluralisme culturel et religieux n'est pas partagée par tous les sociologues : c'est notamment Jean Baubérot (1999) qui évoque l'écart entre un dispositif juridique libéral, garant de la liberté de conscience, et une pression *sociale* au conformisme.

44. Posture nouvelle partagée aussi par d'autres autorités religieuses, catholiques ou juives, lorsqu'elles appellent notamment à « redéfinir le cadre institutionnel de la laïcité » – l'expression est de Mgr

la conception de la laïcité, moins référée à une question de la liberté *religieuse* – de conviction et de pratique – qu'à celle d'une liberté individuelle plus générale et absolue : ainsi par exemple le choix du « foulard islamique » a-t-il été comparé parfois, par les jeunes lycéens notamment, à celui d'une coiffure excentrique, d'un *jean's* ou d'un insigne quelconque⁴⁵. La conception de la laïcité s'est élargie aussi, au niveau collectif, à une demande de reconnaissance sociale et de respect dont veulent jouir les musulmans aujourd'hui dans la société française ; d'où la revendication de visibilité, que ce soit celle des lieux de prière sous la forme de « mosquées-cathédrales » ou celle des hommes portant la barbe ou des femmes portant le foulard ; visibilité qui participe à la multiplication des manifestations publiques (et souvent délibérément médiatisées) des mouvements religieux contemporains et que l'on peut contraster avec l'impératif de « discrétion » qui était socialement imposé aux juifs au XIX^e siècle lorsqu'ils construisaient une nouvelle synagogue, même monumentale. Cette demande de reconnaissance peut aller aussi, pour certains leaders très écoutés, jusqu'à défendre une spécificité et un développement historique propre, non dépendants de l'évolution et de la modernité occidentales⁴⁶. Démarche nouvelle d'affirmation d'une identité collective qui rapporte ici la notion de laïcité à une question de revendication identitaire – certains sociologues et politologues parlent alors d'« ethnicité » pour désigner ces affirmations collectives nouvelles par rapport aux identités traditionnelles héritées.

3.2.2. Évolutions du religieux et légitimité d'un rôle public de l'islam

Les revendications évoquées plus haut découlent d'une évolution de la conception de la laïcité, fortement liée à l'extension du champ des libertés individuelles et collectives. On peut y voir une forme de surenchère ou de radicalisation religieuse qui, si elle s'inscrit dans le jeu des rivalités entre leaders charismatiques, répond aussi à la demande de cohérence ou d'implication forte d'une partie du public reli-

Vilnet devant l'assemblée des évêques à Lourdes en 1987 (rapportée par A. Boyer, 1993, p. 69-70). Rappelons aussi que le grand rabbin de France Joseph Sitruk, après avoir convié les fidèles pratiquants à ne pas aller voter lors d'un scrutin se déroulant le dernier jour de la fête juive de Pâque en 1994, a précisé qu'il aurait seulement souhaité que la France prenne exemple sur l'Italie où, cette même année, des bureaux de vote étaient restés ouverts quelques heures de plus pour permettre aux pratiquants d'aller voter après la fin de la fête. Cf. son entretien : « Après la tempête » dans *Kountrass*, nov.déc. 1994, n°49, pp. 13-18.

45. En 1990, un professeur de l'Université de Bordeaux I, également membre du Conseil National des Populations immigrées (CNPI), exprimait une opinion similaire mais sur un mode plus politisé : pour lui, s'opposer à l'interdiction du « foulard » équivalait à la lutte contre le port obligatoire de la blouse dans les lycées (années 60) ou contre l'interdiction des cheveux longs, dans les années 70. D'une manière générale, il contestait l'emprise de la discipline scolaire sur « le mode de vie des minorités nationales d'une part et, plus généralement, [sur] la diversification des modes de vie depuis le milieu des années 60 » (Michel Roux, 1990). Rappelons que le principe d'égalité entre hommes et femmes et celui de la mixité scolaire (qui lui ne date que d'une trentaine d'années) n'ont pas été historiquement associés à l'idée de laïcité. Cf. F. Dubet (1996).
46. Ainsi certains reprennent les analyses de sociologues sur le « foulard » (notamment Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar, 1995) pour souligner que celui-ci peut être l'exemple d'un nouveau modèle de modernité religieuse : les filles ou femmes portant ce « foulard » ne sortent-elles pas librement dans l'espace public ? Ce faisant, ils transforment un *fait* observé en *norme* acceptée. On aurait tort de ne voir là que « mauvaise foi » car l'argument, outre qu'il traduit déjà un changement important de la pratique (les femmes ne sont plus confinées à l'espace privé de la maison), traduit également l'adoption par les musulmans des principes de modernité et d'égalité entre hommes et femmes.

gieux, les jeunes en voie d' « islamisation » en particulier. Tout en étant « les derniers arrivés » sur le sol national, ces musulmans connaissent donc les mêmes formes d'engagement religieux que les autres grandes confessions : intérêt pour une pratique religieuse plus intense et plus intégrale, individualisation du parcours d'engagement et méfiance vis à vis des grandes institutions⁴⁷. Les manifestations publiques (grands rassemblements plus ou moins festifs) font partie de ces nouvelles formes d'engagement, expression d'une identité collective rendue nécessaire parce que la religion ne va plus de soi dans une société sécularisée. Ce recours au facteur religieux comme moyen de mobilisation de masse prend, comme affirmation publique d'une identité collective, une valeur politique nouvelle qui déconcerte par rapport à notre tradition de sécularisation séparant le religieux du politique, le privé du public⁴⁸.

D'autres revendications découlent, elles, d'une évolution des religions (on s'en tient ici aux grandes traditions historiques présentes sur notre sol : christianismes, judaïsme) dans le sens d'une sécularisation interne, c'est-à-dire d'une adaptation de leur message fondamental aux valeurs dominantes de la société : égalité et respect mutuel (entre hommes et femmes, entre clercs et laïcs chez les catholiques), valorisation du pluralisme et de la liberté de choix individuelle, moindre insistance sur les dogmes et assimilation de la religion à des « valeurs » ou des « repères » nécessaires à la vie commune. Certains sociologues parlent à ce propos d'une « montée de l'éthique », dans le sens où chaque religion « réécrit » (ou relit) son histoire pour démontrer ou revendiquer l'adéquation de ses valeurs à celle des « Droits de l'homme »⁴⁹. Un autre processus de sécularisation interne peut être vu dans le développement plus récent d'une conception « patrimoniale » de la religion : celle-ci est censée participer alors à (ou même fonder) l'identité nationale (ou européenne) par ses dimensions éthiques (valeurs) ou culturelles, comme on a pu l'observer par exemple avec les commémorations publiques du baptême de Clovis (septembre 1996), de l'édit de Nantes (1998), ou avec diverses cérémonies de deuil national (messes lors de l'enterrement de François Mitterrand en 1994, célébrations œcuméniques pour les victimes, catholiques et protestantes, d'un accident d'avion, etc.)⁵⁰.

Cette visibilité sociale nouvelle des religions, qu'il s'agisse des courants « intégralistes » plus ou moins en rupture avec la société globale ou des expressions « patrimonialistes » de ceux qui s'estiment en parfait accord avec cette société⁵¹, est

47. Cf. Césari (1998). Cela vaut pour ceux qui s'engagent uniquement ; rappelons que sondages et enquêtes (dont ceux de l'INED pour l'islam) montrent que le nombre des fidèles engagés est globalement en diminution.

48. Cf. R. Leveau, C. Wihtol de Wenden, G. Kepel (1987).

49. Cf. Y. Lambert (1990) et J.P. Willaime (1990, 1991).

50. Certains militants laïcs y voient une ingérence illégitime des religions dans les affaires publiques de la société. On ne peut que souligner pour notre part que ce discours actuel sur « l'utilité sociale » de la religion, même s'il ressemble à ce que J. Baubérot a appelé, pour le XIX^e siècle, le « premier seuil de laïcisation », est loin d'être un *retour* : fondamentalement, c'est une religion socialement affaiblie, sans emprise institutionnelle ou morale sur les fidèles, et qui s'est rapprochée des valeurs dominantes de la société, qui réclame aujourd'hui, dans un contexte de pluralisme avancé, sa légitimité à intervenir publiquement.

51. Il n'y a d'ailleurs pas forcément opposition entre ces deux attitudes, la « rupture » avec la société pouvant être présentée comme une voie pour mieux respecter ses valeurs fondamentales.

également pratiquée par les musulmans et revendiquée comme un droit légitime à participer, comme les autres confessions, à tous les débats de notre société. Les uns évoquent ainsi l'apport de la civilisation islamique à l'histoire de la France ou de l'Europe, mettant en avant ses valeurs anciennes de liberté (liberté de la raison exploratrice du monde par exemple), d'autres (ou les mêmes) invoquent les difficultés d'une société ou d'une jeunesse qui a perdu ses « repères » – voire le problème des « banlieues difficiles », en proie à la délinquance et à la drogue – pour proposer les valeurs et la morale d'une religion de « paix sociale »⁵². Tout en se référant à un problème social qui leur est fréquemment associé (les banlieues), les musulmans reprennent ainsi un discours commun à d'autres autorités religieuses, celui du « manque de repères », pour réclamer eux aussi une légitimité à participer à la refondation ou à la consolidation du lien social. Revendication qu'ils appuient sur un travail social concret, à la base, notamment éducatif⁵³.

3.2.3. Transformations du rôle de l'État et nouvelle liberté des acteurs religieux

Les évolutions du religieux et celles de la laïcité sont à rapporter notamment, on l'a dit, à l'extension du champ des libertés individuelles et collectives. Face à cette valorisation des « droits privés » des individus⁵⁴, on observe qu'il ne peut plus être question d'un « État fort ». C'est ce que montrent notamment les échecs répétés d'intervention de l'État pour favoriser telle ou telle formule de construction d'une instance « représentative » de l'islam de France : qu'il s'agisse de l'expérience du CORIF (créé par Pierre Joxe en 1990)⁵⁵ ou du soutien accordé de 1993 à 1995 au recteur de la Mosquée de Paris, Dalil Boubakeur, par le ministre de l'Intérieur Charles Pasqua. Les rivalités de pouvoir et la structure en « réseau transnational » du leadership musulman de France ne suffisent pas, en effet, pour expliquer cette impuissance de l'État à imposer une instance représentative (et avec elle, l'islam « qui lui convient »)⁵⁶. De fait l'État semble osciller entre une volonté de promouvoir certaines personnalités musulmanes dont les options religieuses lui conviennent et une attitude de non-intervention – souhaitée par la plupart des leaders musulmans. Plus fondamentalement à notre sens, c'est bien l'importance accordée aux acteurs de « la société civile » qui autorise, dans le champ religieux, la nouvelle posture revendicative des musulmans et délégitime toute tentative d'*imposition* par l'État d'une solution, quelle qu'elle soit.

52. Ainsi T. Ramadan, petit-fils du fondateur des Frères Musulmans en Egypte, soutient-il par exemple qu'« une lecture de l'histoire montrerait que dès l'origine l'islam offrait naturellement certains des éléments qui deviendront l'objet de revendication des humanistes et des Réformateurs » et que donc « la Renaissance et la pensée moderne doivent beaucoup à l'Orient musulman ». Un peu plus loin, il affirme que la « présence communautaire » des musulmans doit appeler « leurs hôtes » à une nécessaire « réflexion sur les valeurs » ; il juge aussi légitime de reconnaître les fonctions sociales des religions, citant les exemples « des Mère Térèse, Sœur Emmanuelle, l'Abbé Pierre, Dom Helder Camara, Mgr Gaillot ou le Père Lelong [qui] sont devenus des exceptions religieuses de référence par leur façon d'investir le champ civil et social ». (1994, pp. 77-78, 99 et 125).

53. J. Césari parle d'une participation citoyenne plus « civile » (sociale et locale) que « civique » (politique et à l'échelle nationale) (1998, p. 124).

54. Une bibliographie abondante existe sur ce sujet. Voir notamment Marcel Gauchet (1998).

55. Rappelons qu'il a fallu alors rajouter un « O » au sigle de cette instance, le Conseil de Réflexion sur l'Islam en France, pour éviter sa confusion avec de l'instance juive du CRIF.

56. Cette pluralité des réseaux associatifs constitue l'hypothèse principale de B. Rougier (1995) pour expliquer l'impuissance de l'État.

On peut comparer alors cette situation à celle des juifs dans la France post-révolutionnaire. Alors que le pouvoir napoléonien avait imposé, par son autorité impériale, la réunion d'un « Sanhédrin » et avait réclamé de celui-ci qu'il fasse la preuve de la volonté d'intégration des juifs (décidant ensuite la création du système consistorial et promulguant le fameux « décret infâme » discriminatoire de 1808), aujourd'hui c'est au sein de la « société civile » et notamment de ses associations que se déroulent des discussions entre musulmans et non musulmans, *sur une base égalitaire*, à propos de l'intégration des premiers dans la société française. L'exemple de la Ligue de l'enseignement (dont l'action commence à être relayée en province par son puissant réseau national de la Fédération des Oeuvres Laïques) montre qu'il s'agit là de lieux informels où s'effectue une transmission « non autoritaire » de connaissances à propos de l'histoire et des règles de la laïcité et, en sens inverse, où les musulmans font connaître leur histoire, leur religion et leur culture, leurs revendications, leurs attentes et leurs griefs. Dans le même temps, les représentants d'autres religions y racontent, par exemple, l'histoire de l'insertion de leur confession dans la laïcité (comment ont été acceptés ou négociés tel principe ou telle loi) ; tandis que les membres laïcs interpellent les musulmans sur certains sujets faisant problème dans le débat social (le statut de la femme en islam par exemple) et demandent à s'informer sur le travail d'adaptation théologique et pratique en cours dans l'islam français ou européen⁵⁷. C'est là un de ces lieux informels où, à partir des échanges de connaissances proposés, les discussions qui se déroulent prennent l'allure de véritables « négociations informelles » où chaque « partie » énonce ce qui est acceptable ou inacceptable pour elle⁵⁸. On peut penser que la diversité des participants, d'un lieu à l'autre et selon les acteurs engagés, conduit à des compromis variables mais aussi instables et non officiels.

4. CONCLUSIONS

4. 1. UN MODELE CONFESIONNEL A LA FOIS RENOUVELE ET DEPASSE

L'observation des milieux musulmans de France fait apparaître clairement des processus en cours de « confessionnalisation ». Même si la nouvelle auto-définition des acteurs comme « musulmans », que la société et les pouvoirs publics prennent de plus en plus en compte, ne correspond pleinement qu'à une partie de la population concernée, elle souligne bien la transformation des « immigrés », au cours des processus de leur sédentarisation, en population faisant désormais partie de l'ensemble social dit « société d'accueil » ; elle invite alors l'analyste à considérer « l'intégration » moins en terme de réduction d'une altérité *externe* à cette société qu'en terme de recomposition *globale* de celle-ci en présence d'un élément nouveau d'hétérogénéité *interne* (aussi parce que la catégorie « musulmans » inclut ceux

57. Un autre lieu informel observé est la Mosquée Adda'wa (Paris 19^e), avec ses séminaires du samedi après midi, auxquels participent des représentants d'autres religions et des personnalités du monde universitaire et de la recherche, et qui offrent l'occasion de faire connaître les positions de l'islam sur des thèmes variables, par exemple : « L'exclusion et les nouvelles solidarités » (15 nov. 1997) ; « Identité et citoyenneté » (13 déc. 1997) ; « Quelle éducation pour demain ? » (14 mars 1998).

58. Au sein du groupe de réflexion de la Ligue de l'enseignement, les « parties » en présence se manifestent comme telles et, en même temps, affirment clairement leur volonté de dépasser leur point de vue particulier pour élaborer des propositions communes.

d'entre eux qui sont déjà devenus citoyens français ou qui l'ont toujours été, les convertis à l'islam par exemple). L'analyse de cette recomposition sociale globale doit inclure les points de vue et les pratiques des *deux* acteurs de cette intégration : les efforts de la société d'accueil (« nous ») pour intégrer ce qu'il est désormais convenu de désigner comme la « deuxième religion de France », et ceux des musulmans (« ils ») pour élaborer ou mettre à jour, dans leur identité héritée ou nouvellement (ré-)appropriée, les éléments habituels de ce que l'on reconnaît comme « religion » (une théologie avec son histoire et ses interprétations aujourd'hui renouvelées, des pratiques, des lieux de culte « dignes »). Par ces efforts d'adaptation et d'insertion de leurs demandes dans le cadre juridique commun à toutes les confessions, les musulmans se moulent dans le modèle confessionnel où l'identité *religieuse* est présentée comme *particulière et incluse* (englobée) dans l'identité nationale française. La société et les pouvoirs publics se trouvent alors sommés de répondre à leurs revendications d'accéder aux mêmes droits (formels et informels) que les autres confessions.

Mais le modèle confessionnel adopté est aujourd'hui renouvelé, pour eux comme pour les autres traditions historiques présentes en France, du fait des évolutions de la laïcité, qui fait plus droit aux demandes d'expressions religieuses individuelles ou collectives et ouvre ainsi la porte à des revendications nouvelles, parfois déstabilisantes ; du fait aussi des transformations du religieux : sur fond d'affaiblissement général de l'emprise sociale des institutions religieuses sur la société et sur les individus, les courants « intégralistes » (ceux qui répondent à une exigence de forte cohérence globale des fidèles) et les pratiquants de « l'islam tranquille », insistant sur l'utilité de la religion comme cadre de socialisation intégrateur et pacificateur, réclament le droit de participer, eux aussi, aux débats publics où s'élabore l'avenir de notre société. Ce nouveau rôle public de la religion représente incontestablement, avec l'extension des libertés religieuses, un écart par rapport au modèle confessionnel historique. Il s'agit là d'une tendance nouvelle qui n'est pas partagée par tous (pour les musulmans comme au sein du monde juif) ; ceux qui y adhèrent se trouvent plus fréquemment parmi *les jeunes générations* que parmi les plus âgées.

La publicisation du fait religieux va ici de pair avec le maintien de son *inclusion* dans le fait national : les acteurs religieux se perçoivent alors comme une des composantes de la société française, pensée désormais comme « plurielle ». C'est cette même dynamique de pluralisation interne qui conduit également des musulmans plus sécularisés – non pratiquants ou « culturels » – à réclamer pour leur part une reconsidération du passé colonial de la France ou une prise en compte de leurs différences culturelles. Le recours de plus en plus fréquent des services publics ou parapublics à des « médiateurs culturels » – dans les instances judiciaires, les hôpitaux, les écoles – officialise et banalise cette reconnaissance d'une société française culturellement plurielle⁵⁹. La dimension non confessionnelle de l'identité musulmane, qui découle d'une histoire collective particulière et de sa rencontre avec l'histoire de la France (et que les pratiquants peuvent eux aussi revendiquer) constitue là encore, comme pour les juifs de France aujourd'hui, un écart par rapport au modèle confes-

59. Voir par exemple l'article de H. Cherifi (1996), nommée en 1994 par le Ministre de l'éducation nationale François Bayrou, comme l'une des deux médiatrices pour les affaires de « foulard islamique ».

sionnel historique. Si l'on ajoute à cela le fait que les classes moyennes, plus nombreuses qu'à la fin du XIX^e siècle, fournissent des « élites » aussi plus diversifiées, on comprend que l'on puisse voir aujourd'hui coexister plusieurs modèles de promotion sociale et d'intégration : à côté de certaines personnalités musulmanes (ou d'origine musulmane) socialement valorisées parce qu'intégrées au sein de l'administration publique ou sur des postes politiques (maires-adjoints, conseillers généraux, etc.) – des « Musulmans d'État » à l'instar des « Juifs d'État » dont parle Pierre Birnbaum (1992) – sont apparus de nouveaux modèles issus de nouvelles catégories professionnelles : notamment les vedettes du sport (judo, football,...) ou du spectacle⁶⁰.

Mais ce modèle confessionnel renouvelé – où le débordement de la dimension religieuse de l'identité et sa publicisation ne mettent pas en cause *son inclusion* dans le fait national – semble bien dépassé ou insuffisant pour traduire d'autres aspects de la réalité. Ainsi lorsque l'adhésion religieuse devient synonyme d'une différenciation identitaire forte et publiquement revendiquée face à la société française (ou « occidentale »), impliquant une coexistence des identités française et musulmane à *égalité*, ou *valorisant la seconde*. Cette ethnicisation de l'identité religieuse s'appuie sur une mise en question de la culture française (ou « occidentale ») comme référence moderne et universelle – référence à laquelle adhéraient les juifs français de la fin du XIX^e siècle – pour mettre en avant *un autre modèle de « modernité » et une autre conception de « l'universel »* où l'islam est en droit d'affirmer son histoire propre et sa spécificité. La crise de la croyance au Progrès et à la Raison n'est pas sans effet, ici, sur le refus de certains de parler en termes évolutionnistes de « retard » ou d'écart par rapport à une norme édictée par la Raison des Lumières⁶¹.

A ce premier décrochage par rapport à la primauté de l'identification nationale s'ajoute un second, où celle-ci perd cette fois son exclusivité. La construction européenne, tout d'abord, n'est pas seulement le fait des États et de leur administration ; elle constitue le cadre de rencontres et d'échanges de divers acteurs de la « société civile » – qui peuvent se constituer en réseaux transnationaux – parmi lesquels les leaders associatifs musulmans. La mondialisation contribue également à ce dépassement du cadre national, en termes culturels – par la facilitation des transports et des moyens de communication internationaux (radio, télévision par satellite ou par câble, etc.) qui démultiplient la diffusion mondiale de modes ou d'événements culturels – ou sur un plan plus politique : qu'il s'agisse des pays d'origine (ceux du Maghreb en particulier) ou de pays offrant une référence identificatoire (la Palestine, l'Irak « agressé » lors de la guerre du Golfe), l'expression publique de solidarités extra-nationales souligne la non exclusivité de l'appartenance nationale.

60. On pense en particulier au comique Smaïn qui, en 1991 au moment de la guerre du Golfe, avait proposé un spectacle commun avec Guy Bedos et Michel Boujenah pour montrer l'entente possible entre les trois communautés religieuses sur le sol français (et ce, même si les trois personnalités n'étaient pas spécialement pratiquantes). La coupe du monde de football, en juin-juillet 1998, a aussi mis en avant les figures vedettes de français d'origines très diverses – un Kabyle d'origine algérienne, deux Guadeloupéens, un Sénégalais et un Ghanéen – ce qui a amené le Président Jacques Chirac à parler d'une France « multicolore », en écho aux nombreux commentaires sur leur intégration réussie.

61. Ce courant d'idées existe aussi, mais très minoritaire, parmi les juifs de France ; la critique de la modernité peut notamment s'appuyer sur le rappel de la barbarie nazie.

Ainsi non seulement la nation n'est plus aujourd'hui à construire ou à défendre, mais elle se trouverait de plus en plus « dépassée », mise en cause, en tant que cadre politique *exclusif* de l'intégration de nouvelles populations, par la construction européenne et la mondialisation des échanges économiques et culturels. Certains leaders associatifs appellent alors à repenser des notions politiques, anciennes ou nouvelles (les droits de l'homme, l'organisation des travailleurs) à une autre échelle que celle de la nation ; d'autres parlent de « citoyenneté plurielle »⁶².

Il s'agit là de dynamiques en cours, de tendances nouvelles dont les jeunes générations sont plus particulièrement porteuses et qui *coexistent* avec la volonté d'intégration *nationale* des musulmans. Tout comme les processus de professionnalisation évoqués plus haut, où prévaut une identification *religieuse*, *coexistent* avec des revendications de reconnaissance identitaire plus globales (également portées par groupes sécularisés, culturels ou politiques). Néanmoins pour l'instant – cela peut évoluer dans un avenir plus ou moins proche – la dynamique majeure qui nous semble prédominer aujourd'hui, qui correspond à ce « troisième âge » de l'islam en France décrit par Jacqueline Césari (1998), est celle de la *professionnalisation*, selon un modèle renouvelé comme on l'a décrit.

4. 2. ET LE « MODELE REPUBLICAIN D'INTEGRATION » ?

S'il s'agit là de dynamiques nouvelles, de tendances en cours, c'est-à-dire d'une situation de transition au développement futur difficilement prévisible, on comprend que les sociologues et les politologues qui s'efforcent d'en analyser la portée ne soient pas d'accord entre eux. Le *fait national* comme lieu majeur de la modernité politique est au coeur de ces débats. Ainsi certains évoquent-ils la dimension politique nouvelle que prennent les mouvements associatifs au niveau local ou supranational, tandis que d'autres considèrent toujours le niveau national et étatique comme majeur⁶³. Certains parlent d'une « fin des sociétés nationales » tandis que d'autres soulignent la prégnance, si ce n'est du sentiment national lui-même, du moins des modèles culturels et politiques nationaux⁶⁴. Enfin les analyses divergent aussi sur la diffusion (ou non) du modèle de la « diaspora » juive⁶⁵.

Ce qui est clair en tout cas, c'est que « les musulmans » se trouvent aujourd'hui dans *une autre situation de transition* que celle des juifs au XIX^e siècle : ce n'est pas dans un État-nation en formation qu'ils doivent s'intégrer mais dans une nation qui

62. Une association existe sous ce nom à Aix en Provence, mentionnée par D. Schnapper (1993). Voir aussi le dossier « Citoyennetés sans frontières » de la revue *Hommes et Migrations* (1997).

63. Parmi les premiers analystes, voir notamment les travaux de C. Wihtol de Wenden (1997a) et de B. Badie (1995) ; parmi les seconds, voir notamment P. Weil (1991) et D. Schnapper (1991, 1994).

64. Les travaux de D. Schnapper (1991, 1994), de P. Weil (1991) et M. Tribalat (1995) se distinguent notamment de ceux de F. Dubet et D. Lapeyronnie (1992). L'historien politologue P. Birnbaum, tout en mettant l'accent sur la persistance des modèles étatiques-nationaux (cf. par exemple son article de 1994), tend de plus en plus à souligner les évolutions actuelles de la politique française vers une politique « communautariste » et leur prémisses historiques (travaux sur l'antisémitisme dans les sphères de l'administration de l'État, 1988, 1994, 1995).

65. Cf. Chantal Saint-Blancat (1997) ; Vincent Geisser quant à lui, comparant la situation des musulmans avec celle des juifs de France, conteste l'existence d'une « diaspora » musulmane, en l'absence, selon lui, d'une « culture de minorité » (Geisser, 1997). Voir aussi R. Azria (1997) et notre discussion de sa thèse (*ibid.*).

se conçoit de plus en plus comme plurielle – pas seulement du fait des flux migratoires mais aussi en raison des phénomènes de consommation de masse et d'individualisme croissant des sociétés occidentales modernes – et qui est en train de s'intégrer dans un ensemble économique et culturel plus vaste, à commencer par l'Europe. Cette situation de transition concerne toutes les sociétés européennes. Elle implique un bouleversement de l'univers plus ou moins homogène des sociétés nationales et, par suite, une dissociation des dimensions de l'intégration et de l'appartenance, entre les processus économiques et sociaux d'une part, ceux de l'identification nationale d'autre part⁶⁶. L'insertion de nouvelles populations au sein des ensembles étatico-nationaux ne ferait alors que réactiver un problème plus général de reproduction de l'unité et de la cohésion nationales, un problème auquel sont confrontés tant les « nouveaux venus » que les « vieux nationaux »⁶⁷. Cela n'implique pas que le niveau étatico-national des processus d'intégration (juridiques, économiques et culturels) n'ait plus aucune pertinence mais seulement qu'il n'en constitue plus le cadre exclusif.

Corrélativement, la complexification des sociétés européennes invite à se départir d'une vision « monumentale » de la société et d'une conception de l'intégration comme un processus à sens unique où l'insertion des immigrés devrait se faire par leur adhésion aux normes et valeurs de la « société d'accueil ». Ainsi, de même que l'intégration des immigrés ne passe plus par leur simple transformation en « nationaux » du pays d'accueil, de même ne faut-il plus les considérer comme « agis » par celui-ci ou devant s'y adapter, mais comme entrant avec lui dans des interactions complexes (et éventuellement contradictoires) par lesquelles ils participent, *comme les « vieux nationaux »*, à une « requalification globale des rapports sociaux »⁶⁸.

Or, si la plupart des analystes admettent désormais que « l'intégration » concerne bien l'ensemble de la société et non uniquement telle ou telle de ses composantes, certains reviennent plus ou moins subrepticement, au cours de leurs analyses, à une conception unilatérale et linéaire de l'intégration comme processus d'adaptation à la société d'accueil. Dans le même mouvement, ils confondent en outre ce processus d'adaptation avec celui de l'identification nationale d'une part, celui de l'adhésion aux « valeurs républicaines » d'autre part⁶⁹. Or si l'on prend les signes tangibles évoqués pour « démontrer » l'intégration en cours, on peut se demander ce qu'ont de spécifiquement français, ou « républicain », par exemple, la forte sécularisation des populations immigrées ou l'évolution des pratiques matrimoniales. Il semble bien

66. On peut dire aussi que l'équation qui était hier posée, pour les juifs nouvellement citoyens français comme pour tous les immigrants jusqu'à la seconde guerre mondiale, entre projet d'ascension sociale et économique, identification *politique* à la nation française, et valorisation de *la culture* française et de l'idéal de *modernité*, n'est plus aujourd'hui aussi évidente.

67. On reprend ici les analyses de A. Bastenier et F. Dassetto : « On ne peut considérer que l'unité (ou l'intégration) des ensembles nationaux ait été obtenue et se soit achevée une fois pour toutes lors de la phase constitutive du XIX^e siècle. On peut certes considérer un moment de 'production' initiale des sociétés étatico-nationales. Mais l'unité et la cohésion de ces ensembles sont aussi une création continue qui exige que la question de leur 'reproduction' soit également posée. (...) en ce sens, on peut voir le problème de l'intégration des immigrés comme l'un des aspects de la version actuelle de cette reproduction » (1993, p. 266).

68. A. Bastenier (1994-95).

69. F. Lorcerie (1994) souligne que ces auteurs confondent ainsi la société (des sociologues) et la nation (des politologues).

alors que, de souligner la réalité des processus d'adaptation – ce qu'il n'est pas question de nier – permet à ces analystes de poser comme immuables les « principes et usages français » qui doivent être acquis ou les « valeurs essentielles » à propos desquelles il ne saurait y avoir de contradiction avec « les principes fondateurs de la nation » (ou de la République)⁷⁰.

On voit que l'impasse est faite alors, tant sur les transformations globales des rapports sociaux – qui ne sont dues que pour partie à l'inclusion des « nouveaux venus » – que sur la problématisation actuelle du lien national⁷¹. C'est donc *l'historicité même* de la société française qui est niée, avec ce que cela comporte de contingences et de particularismes – par exemple le poids religieux et culturel du christianisme – pour mieux faire accepter l'immuabilité de principes qualifiés tout à la fois de nationaux (propres) et universels.

L'invocation du « modèle républicain d'intégration » pourrait bien avoir alors pour principale fonction de recréer une unité nationale, par différenciation avec les autres « modèles », autour d'*un mythe national nouveau*, celui du caractère strictement contractuel de « l'intégration à la française » – tout à la fois « spécificité française » et principe universel. Une historiographie récente ne démontre-t-elle pas d'ailleurs la compatibilité de ce principe avec la persistance d'une diversité culturelle ?⁷² Le mythe n'est certes pas dénué d'une visée intégratrice – une certaine diversité culturelle est admise – mais au prix d'un alignement des « nouveaux venus » sur des corollaires historiques de ce « contrat républicain » : la seule identification collective permise est celle de la *religion*, celle-ci doit rester idéologiquement confinée à la sphère du *privé*, c'est-à-dire vécue comme une des particularités d'une identification globale nationale (*inclusion*), et conduire donc à refuser toute autre identification collective (« communauté », ethnie, autre État,...) risquant de mettre en question le rôle exclusif de l'État dans la régulation des conflits au sein de la société-nation. L'invocation du « modèle républicain » viserait donc à imposer aux « musulmans » qu'ils se conforment strictement au modèle confessionnel.

C'est oublier que le modèle a d'ores et déjà évolué et que la publicisation de la religion n'est que l'une des manifestations d'un processus plus général de publicisation des droits privés des individus, « indépendamment de leur expression citoyenne

70. M. Tribalat (1997, p. 191). Cet auteur (dont F. Lorcerie n'a pu analyser les écrits, postérieurs à 1994) distingue bien *a priori* les processus d'adaptation culturels et le processus d'identification politique ; elle affirme qu'il faut clairement reconnaître « l'assimilation » – terme qu'elle ose utiliser – au sens de « violence du collectif national qui arase les particularismes [culturels] » (p. 191). Mais elle identifie finalement l'adoption des traits culturels *français* (dans leur particularité) avec la construction d'un lien *national* qui reposerait en fait sur des principes républicains *universels* – oubliant que l'égalité hommes-femmes, par exemple, ne fait pas historiquement partie des principes républicains.

71. Même lorsque M. Tribalat (1997) relève le « doute » de la société française sur elle-même et les discriminations faites par une institution étatique comme l'armée à l'égard des jeunes d'origine maghrébine, et attribue à ces facteurs la raison de l'affaiblissement actuel du « creuset français » (alors que les processus d'assimilation culturelle fonctionnent plutôt bien, dit-elle), cela ne la conduit pas à s'interroger sur les raisons structurelles de ce « doute » et de ces discriminations. Quant à D. Schnapper (1993), si elle note, à l'occasion de la guerre du Golfe, l'affaiblissement du sentiment national *pour tous les Français*, c'est pour mieux souligner la ressemblance des musulmans avec l'ensemble des citoyens français.

72. J.F. Chanet (1996) et A.M. Thiesse (1997).

et de leur conversion politique en volonté générale » ; l'État tendrait alors à simplement devenir « l'espace de représentation de la société civile, sans plus de supériorité hiérarchique vis à vis d'elle (...) »⁷³. Si la religion a été, dans la constitution historique de l'État français moderne puis de la République, la seule identification collective autre que nationale longtemps permise – à condition d'être subordonnée au pouvoir politique puis socialement privatisée – le modèle confessionnel pourrait bien être aujourd'hui, alors que la reconnaissance publique des groupements intermédiaires va s'accroissant, le dernier vestige (et verrou) du « modèle républicain d'intégration ».

Martine COHEN
Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (CNRS-EPHE)
cohen@iresco.fr
(février 1999)

73. Cf. M. Gauchet (1998a, p. 22-23). L'auteur parle d'une « privatisation de l'État ». Le juriste A. Ferrari qualifie quant à lui de « privatisation juridique » la multiplication des procédures contractuelles entre l'État et le secteur des écoles privées (majoritairement catholique).

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AZRIA R. 1997. Une sociologue face aux recompositions des identités juives contemporaines. In *Le Religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris, L'Harmattan, p. 207-218.
- BADIE B. 1995. *La Fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*. Paris, Fayard.
- BARRIOS-AGUILERA M., VINCENT B. 1997. *Grenade 1492-1992. Du Royaume de Grenade à l'avenir du monde méditerranéen*. Paris-Grenade, Ligue de l'enseignement, Université de Grenade.
- BASDEVANT-GAUDEMET B. 1996. Le Statut juridique de l'islam en France, *Revue de Droit Public*, p. 355-385.
- BASTENIER A., DASSETTO F. 1993. *Immigration et espace public. La controverse de l'intégration*. Paris, L'Harmattan.
- BASTENIER A. 1994-95. L'islam s'intègre dans l'espace européen, *Projet*, n° 240, p. 25-33.
- BAUBEROT J. 1990. *La Laïcité, quel héritage ? De 1789 à nos jours*. Lausanne, Labor et Fides.
- BAUBEROT J. 1999. Laïcité, sectes, société, in Françoise CHAMPION et Martine COHEN (dir), *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, p. 314-330.
- BERKOVITZ J. 1989. *The Shaping of Jewish Identity in Nineteenth-Century France*. Detroit (Mich., USA), Wayne State University Press.
- BIRNBAUM P. 1992. *Les Fous de la République. Histoire politique des Juifs d'État de Gambetta à Vichy*. Paris, Fayard.
- BIRNBAUM P. 1994. *L'affaire Dreyfus, la République en péril*. Paris, Gallimard.
- BIRNBAUM P., BADIE B. 1994. Sociologie de l'État revisitée, *Revue Internationale de Sciences Sociales*, n° 1/40, juin, p. 189-203.
- BIRNBAUM P. 1995. *Destins juifs. De la Révolution française à Carpentras*. Paris, Calmann-Lévy.
- BOUBAKEUR D. 1993. L'État et les cultes : le cas de l'Islam, in *Administration*, n° 161, pp.133-142 (Dossier L'État et les cultes).
- BOUSSINESQ J. 1994. *La Laïcité française. Mémento juridique*. Paris, Seuil.
- BOUSSINESQ J. 1999. Les musulmans dans la société française (entretien avec G. Bruit), *Les Cahiers rationalistes*, n° 532, p. 15-18.
- BOYER A. 1993. *Le Droit des religions en France*. PUF.
- CESARI J. 1994. *Être musulman en France*. Karthala-Iremam, Paris-Aix en Provence.
- CESARI J. 1997. *Faut-il avoir peur de l'Islam ?* Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- CESARI J. 1998. *Musulmans et Républicains : les Jeunes, l'Islam et la France*. Bruxelles, éd. Complexe.
- CHANET J.-F. 1996. *L'École républicaine et les petites patries*. Paris, Aubier.
- CHERIFI H. 1996. Jeunes filles voilées : des médiatrices au service de l'intégration, *Hommes et Migrations*, n° 1201, p. 25-30.
- HOMMES ET MIGRATIONS. 1997. *Citoyennetés sans frontières* (dossier).
- COHEN M. 1993. Les Juifs de France. Affirmations identitaires et évolution du modèle d'intégration, *Le Débat*, n° 75, p. 101-115.

- COHEN M. 1994. De l'émancipation à l'intégration : les transformations du judaïsme français au XIX^e siècle, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 88, p. 5-22.
- COHEN M. 1997. Autres détours, autres leçons, dans *Le Religieux des sociologues. op. cit.*, p. 219-224.
- DUBET F, LAPEYRONNIE D. 1992. *Les Quartiers d'exil*. Paris, Seuil.
- DUBET F. 1996. La Laïcité dans les mutations de l'école, in WIEVIORKA Michel (dir). *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*. Paris, La Découverte, p. 85-112.
- FERRARI A. 1999. Le 'contrat' dans les relations entre cultes et administration publique en France : le paradigme scolaire, In Sabine ERBES-SEGUIN éd. *Le Contrat. Usages et abus d'une notion*. Paris, Desclée de Brouwer.
- FREGOSI F. 1997. L'Islam français ne parvient pas à s'organiser, *Panoramiques*, n° 29, p. 136-140.
- FREGOSI F. 1998. Les problèmes d'organisation de la religion musulmane en France, *Esprit*, p. 109-136.
- FREGOSI F (dir). 1998. *La Formation des cadres religieux musulmans en France*. Paris, L'Harmattan.
- GASPARD F. 1992. Assimilation, insertion, intégration : les mots pour 'devenir français', *Hommes et Migrations*, n° 1154, p. 14-23.
- GASPARD F, KHOSROKHAVAR F. 1995. *Le Foulard et la République*. Paris, La Découverte.
- GAUCHET M. 1998a. Sécularisation, laïcité : sur la spécificité du parcours français, *Les Idées en mouvement*, (dossier Laïcité : 'fait et à faire'), supplément au n°, p. 15-23.
- GAUCHET M. 1998b. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris, Gallimard.
- GEISSER V. 1997. *L'ethnicité républicaine. Les élites d'origine maghrébine dans le système politique français*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- KEPEL G. 1987. *Les Banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*. Paris, Le Seuil.
- KESSLER D. 1993. Du combat au droit, *Le Débat*, n° 77, p. 95-101.
- LAMBERT Y. 1990. Vers un monothéisme des valeurs, *Le Débat*, n° 59, pp.90-105.
- LAPEYRONNIE D. 1992. Intégration et sociétés nationales, dans *L'Intégration des immigrés en Europe*. Paris, ADRI.
- LEVEAU R, SCHNAPPER D. 1987. Religion et politique : juifs et musulmans maghrébains en France, *Revue Française de Sciences Politiques*, vol. 37, n° 6, p. 855-885 (repris dans R. LEVEAU, G. KEPEL (dir.), 1988, *Les Musulmans dans la société française*, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, p. 99-140.
- LEVEAU R., WIHTOL DE WENDEN C., KEPEL G. 1987. Introduction, *Revue Française de Sciences Politiques*, vol. 37, n° 6, p. 765-781 (repris dans R. LEVEAU, G. KEPEL (dir.), *Les Musulmans dans la société française, op. cit.*, p. 9-25).
- LORCERIE F. 1994. Les Sciences sociales au service de l'identité nationale. Le débat sur l'intégration en France au début des années 1990 in DENIS-CONSTANT MARTIN (dir). *Cartes d'identité. Comment dit-on 'nous' en politique ?* Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, p. 245-281.

- MESSNER F. 1993. Laïcité imaginée, laïcité juridique. Les évolutions du régime des cultes en France, *Le Débat*, n° 77, pp.88-94.
- RAMADAN T. 1994. *Les Musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*. Lyon, Tawhid.
- ROUGIER B. 1995. Les réactions des acteurs religieux musulmans face au processus d'organisation de l'islam en France, in ARIEL COLONOMOS (dir). *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus*. Paris, L'Harmattan, pp.157-179.
- ROUX M. 1990. Vers un islam français, *Hommes et Migrations*, n° 1129-1130, p. 91-96.
- ROY O. 1998. Naissance d'un islam européen, *Esprit*, n° 239, p. 10-35.
- SAINT-BLANCAT C. 1997. *L'Islam de la diaspora*. Paris, Bayard éd. (publié en 1995 aux éditions Lavoro, Rome).
- SCHNAPPER D. 1991. *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*. Paris, Gallimard.
- SCHNAPPER D. 1993. La citoyenneté à l'épreuve. Les musulmans pendant la Guerre du Golfe, *Revue Française de Sciences Politiques*, volume 43, n° 2, p. 187-208.
- SCHNAPPER D. 1994. *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*. Paris, Gallimard.
- SCHWARZFUCHS S. 1989. *Du Juif à l'israélite. Histoire d'une mutation (1770-1870)*. Paris, Fayard.
- TAGUIEFF P.-A., WEIL P. 1990. 'Immigration', fait national et 'citoyenneté', *Esprit*, n° 161, p. 87-102.
- THIESSE A.-M. 1997. *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- TRIBALAT M. 1995. *Faire France. Une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*. Paris, La Découverte.
- TRIBALAT M. 1997. Le 'creuset français' : des points de fragilité de l'ordre social, in Pierre BIRNBAUM (dir.), *Sociologie des nationalismes*. Paris, PUF, p. 187-208.
- WEIL P. 1991. *La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique de l'immigration, 1938-1991*. Paris, Calmann-Lévy.
- WIHTOL DE WENDEN C. 1991. Le fantasme de l'impossible intégration des Maghrébins, *Panoramiques*, n° 1, p. 48-54 (Dossier Islam, France et laïcité : une nouvelle donne ?).
- WIHTOL DE WENDEN C. 1997a. *La Citoyenneté européenne*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- WIHTOL DE WENDEN C. 1997b. Que sont devenues les associations civiques issues de l'immigration ? *Hommes et Migrations*, p. 53-66.
- WILLAIME J.-P. 1990. État, éthique et religion, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 88, p. 189-213.
- WILLAIME J.-P. 1991. Le religieux dans l'espace public, *Projet*, n° 225, p. 71-79.