

La France et le voile islamique : universalisme, comparaison, hiérarchie

Autor(en): **Kilani, Mondher**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **43 (1993)**

Heft 2

PDF erstellt am: **25.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381499>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA FRANCE ET LE VOILE ISLAMIQUE UNIVERSALISME, COMPARAISON, HIÉRARCHIE

MONDHER KILANI

Résumé

Outre une présentation à la fois historique et anthropologique de la manière dont l'islam est perçu et pratiqué en France, cet article porte son regard sur le modèle culturel français pour en sonder les fondements (les droits de l'homme, la laïcité et la séparation entre l'Etat et l'Eglise notamment) et en évaluer la politique d'assimilation. Dans le même mouvement, cet article réinterroge la question de l'universalisme et du relativisme. Il y intègre le principe de la hiérarchie, le mieux à même de rendre compte des réalités sociologiques contradictoires qui caractérisent les sociétés contemporaines comme des rapports conflictuels entre cultures et religions.

D'où et comment en parler ?

Cet article est né de la rencontre de trois collègues et des échanges intellectuels et amicaux qu'ils entretinrent le temps d'un séjour des deux visiteurs dans le département d'anthropologie de Berkeley où enseigne la troisième. Provenant chacun(e) d'une tradition différente – américaine, brésilienne et française – et soucieux tous les trois de nous pencher d'un peu plus près sur la comparaison en anthropologie, nous nous sommes promis d'écrire chacun(e) sur la question à partir de sa propre perspective et du terrain de son choix. Pour ma part, je suis de culture et de sensibilité française tout en étant originaire du Maghreb. J'ai l'expérience du terrain mélanésien (les cultes du cargo), j'ai fait des recherches dans les Alpes suisses (tourisme de masse et identité locale) et dans les oasis du Sud tunisien (lignage et sainteté locale, transformations du système hydraulique et influence de l'Etat).

Dans ma réflexion j'ai choisi de parler du cadre français, des immigrés d'origine maghrébine vivant en France et du problème de l'intégration de l'islam dans ce pays, mais aussi du statut de l'étranger en France, du modèle culturel français et des valeurs qui le sous-tendent, comme la laïcité et les droits universels de l'homme. J'ai aussi choisi de parler de l'univer-

salisme, comme nerf de l'idéologie moderne¹, mais aussi du postulat universaliste qui sous-tend le discours anthropologique²; de la hiérarchie explicite et implicite qui caractérise les groupes sociaux dans la société moderne, mais aussi de la hiérarchie constitutive du rapport entre l'observateur et l'observé dans la relation anthropologique.

Je suis doublement impliqué dans le terrain que j'ai choisi de traiter. Je suis, en effet, nourri du modèle français tout en ayant gardé des liens avec la culture maghrébine avec laquelle j'ai récemment renoué dans le cadre d'une recherche anthropologique de terrain³. Je suis impliqué dans l'objet que j'étudie, non seulement parce que je suis en quelque sorte à la fois un Français et un immigré, mais également dans la mesure où plusieurs pratiques sociales et comportements que je vais décrire et interpréter heurtent ou sont en contradiction avec mes engagements philosophiques et éthiques. Je vais par exemple parler de religion et critiquer certaines formes de la laïcité, alors que je suis athée et fortement attaché à la laïcité.

Mais que le lecteur se rassure, mon article ne repose pas sur les épanchements subjectifs d'un anthropologue qui aurait décidé d'«évoquer» son expérience plutôt que de tenter de produire une description d'un certain nombre de situations objectives. Les considérations personnelles qui précèdent ne sont qu'une mise en perspective du «sujet» du discours, un préam-

¹ Mon propos ici n'est pas de faire le point et encore moins de discuter des fondements philosophiques et historiques de l'universalisme et de ses rapports avec l'idéologie moderne, mais de l'illustrer à travers une étude de cas. Pour une mise en perspective de l'universalisme et des valeurs de l'idéologie moderne que sont l'égalité et l'individualisme, voir DUMONT, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, 1983. Pour un débat plus large sur universalisme et relativisme, voir les numéros 1 et 2 de *La revue du Mauss*, 1988, entièrement consacrés à la question: «Les embarras de la raison. Rationalisme et relativisme». Pour une mise en perspective du rationalisme et du relativisme dans les sciences sociales, voir HOLLIS, M. & S. LUKES (eds), *Rationality and Relativism*, 1982; JARVIE, I., *Rationality and Relativism*, 1984; GEERTZ, C., «Anti anti-relativism», 1984; GELLNER, E., *Relativism and the Social Sciences*, 1985; TODOROV, T., «Lévi-Strauss», 1989; et enfin la dernière contribution de LATOUR, B., *Nous n'avons jamais été modernes*, 1991, et plus particulièrement le chapitre «relativisme».

² La plupart des théories anthropologiques, ou plus exactement les métaphysiques qui les inspirent et les soutiennent, articulent en effet l'unité fondamentale du genre humain avec la diversité des formes sociales et culturelles observées. Le problème pour les anthropologues étant alors d'expliquer si ces différences sont simplement de la diversité parmi des égaux (c'est le credo relativiste), si elles sont des différences réelles et qu'ainsi certaines sociétés sont plus égales que d'autres (évolutionnisme hiérarchique) ou encore si elles sont des différences contingentes appelées à disparaître dans le cours du développement de l'humanité (universalisme évolutionniste).

³ Voir *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El ksar*, Genève: Labor et Fides, 1992.

bule à une réflexion qui se voudrait suffisamment systématique pour intégrer aussi bien le plus grand nombre de données ethnographiques et historiques que les considérations méthodologiques et théoriques les plus sophistiquées, sans toutefois ignorer le lieu à partir duquel se tient le discours. Une façon de faire qui renvoie, me semble-t-il, à ce dont il est justement question dans cet article: qu'est-ce que la comparaison en anthropologie? Qui compare qui et qui? Que compare-t-on et comment s'y prend-on pour le faire?

Comparaison et hiérarchie: les paradoxes de l'anthropologie

A lire les manuels d'introduction à l'anthropologie et les déclarations théoriques et méthodologiques qu'ils contiennent, la comparaison apparaît au soubassement de tout travail d'anthropologue. Sa nécessité découlerait de la nature même de l'entreprise anthropologique, conçue comme une «traduction de cultures» (Evans-Pritchard). Cette condition qui semble constitutive de la discipline a-t-elle, cependant, été suffisamment interrogée quant à la nature et à la relation des termes (le «Nous» et le «Eux») qui la composent? L'universalisme qui sous-tend la démarche anthropologique a-t-il été suffisamment explicité en tant que cadre pratique et théorique à partir duquel se construisent les objets et le savoir des anthropologues? Cet universalisme est-il lui-même une construction qui résulte du travail de la comparaison ou constitue-t-il un préalable à cette comparaison et à la réflexion anthropologique en général?

Pour répondre à de telles questions, il est nécessaire de considérer l'anthropologie à la fois comme une histoire et une praxis. L'anthropologie est une histoire dans la mesure où elle s'est constituée dès la fin du XV^e siècle en Occident comme le discours qui parle des autres. Elle est une modalité particulière et moderne de la relation générale que l'Occident ne cesse depuis d'entretenir avec les autres.

L'anthropologie est une praxis parce qu'elle relève de la temporalité propre à une civilisation, la civilisation occidentale. Elle est la résultante d'un découpage géopolitique du monde, lui-même articulé et solidaire d'un ensemble de représentations qui mettent en perspective, à travers leurs différentes transformations, «Nous» et «Eux». L'anthropologie moderne, telle qu'elle a commencé à se dessiner à la fin du XIX^e siècle, est une mise à plat de la diversité dans le cadre du projet pragmatique d'évaluation et de contrôle des hommes, des sociétés et de la nature, spécifique à la modernité naissante.

A partir de la fin du XVIII^e siècle en Occident, l'«altérité» a été arrachée à son étrangeté, parfois à son irréductibilité⁴, pour être intégrée dans la temporalité propre à la civilisation occidentale, sous la forme d'une diversité à la fois relative et mesurable. A partir de ce moment, l'«altérité», de «valeur» et de «qualité», est devenue une «différence», quantifiable et susceptible d'une «logique descriptive» (Affergan 1987: 18). Elle est devenue une fonction de la raison classificatrice qui répartit les diverses humanités et les diverses temporalités selon la même échelle de ressemblances et de différences. C'est sur le socle de cette raison taxinomique que repose l'universalité de la démarche anthropologique⁵. C'est au nom de cette raison qu'une civilisation particulière, la civilisation européenne, est devenue sinon toute la civilisation, du moins la référence première pour penser toutes les autres, que l'histoire d'une humanité particulière est devenue toute l'histoire de l'humanité. Mais comme le relève Francis Affergan:

classer, établir des différences, des ressemblances et des similitudes, mettre en ordre cardinal ou ordinal, établir des combinaisons, n'épuisent pas la connaissance, mais épuisent seulement une fonction spécifique de la raison: la fonction logique. Le tout n'est pas de classer mais de savoir sur *quoi* et comment portent les différences et les identités (1987: 20).

Autrement dit, il nous faut diriger la lumière sur les points aveugles de l'anthropologie moderne, à savoir: du côté de l'«objet» de la connaissance, sur l'absence d'une véritable conceptualisation de l'autre, qui apparaît souvent comme une construction ad hoc pour les besoins de la comparaison; et du côté du «sujet» du discours, sur l'absence d'interrogation sur l'énonciateur et sur les rapports qu'il entretient avec l'énonciataire. Pour

⁴ Souvenons-nous du thème tératologique qui a présidé à la représentation de l'autre pendant le Moyen Age chrétien et jusque tard dans la Renaissance. C'est ainsi, par exemple, que Christophe Colomb, tout en prenant contact avec les «naturels» de l'Amérique, ne doutait pas de sa rencontre imminente avec ces hommes à queue ou à tête de chien que rapportaient les récits de l'époque. Souvenons-nous également du thème du Patagon, ce «géant» aux «grands pieds», qui a habité pendant plusieurs siècles l'imaginaire européen et dont la «rencontre» fut complaisamment rapportée par des générations de voyageurs. Enfin, il ne faut pas oublier que l'Espagnol s'est pendant longtemps interrogé si l'Indien possédait ou non une âme, s'il appartenait donc à l'humanité, cela malgré la bulle *Sublimis Deus* du Pape Paul III qui lui reconnaissait, théoriquement, cette qualité dès 1537. Sur ces questions voir M. KILANI 1992a.

⁵ C'est véritablement à partir du moment où la raison et la nature furent définitivement associées l'une et l'autre dans la représentation dominante du monde et dans le projet instrumental de son exploitation systématique que l'étude de l'Autre, en tant que savoir à visée objective, est devenue possible et que le Sauvage a été intégré à l'histoire naturelle et culturelle de l'Européen.

expliciter ce qui précède, je dirai qu'il n'y a pas de fait sociologique en dehors du cadre de référence dans lequel se place celui qui interprète, c'est-à-dire la société globale ou majoritaire⁶. Ce qui veut dire que parmi les différences sur lesquelles se penche l'anthropologue, il y en a une qui n'est pas comme les autres, et qui «domine toutes les autres», c'est celle qui sépare l'observateur, représentant de la modernité et du savoir classificatoire, de l'observé, appartenant généralement à l'autre pôle que l'on peut qualifier pour l'instant et par contraste de pôle non moderne.

Ce n'est qu'en enregistrant cette différence entre «Nous» et «Eux» – une différence qui n'est pas d'ordre ontologique, je m'empresse de le préciser, mais d'ordre historique et heuristique – que nous pouvons reconnaître la contingence culturelle, donc le caractère particulier, de la référence universaliste en anthropologie et du coup l'admettre comme la seule condition de possibilité – du moins jusqu'ici – du projet anthropologique. Cela pour dire, à la suite de Louis Dumont, qu'«il n'y a pas symétrie entre le pôle moderne où l'anthropologue se situe et le pôle non moderne» (1983: 193). De ce point de vue, la comparaison n'est pas simplement une mise en rapport de deux termes neutres, «Eux» et «Nous». Elle est plus que cela en ce sens qu'elle est entre «Eux» et «Nous» *qui parlons d'eux*. Le «Nous» ne peut pas ainsi se prendre pour référence sous prétexte qu'il est non marqué, car «l'observateur fait partie de son observation», pour emprunter la formule de Lévi-Strauss⁷.

La traduction de cultures est dans ce sens plus qu'une simple opération de translation d'une culture particulière dans le langage plus général de la science, langage qui relève lui-même de la culture moderne à laquelle appartient l'anthropologue. C'est une opération de laquelle l'observateur ne peut ni s'abstraire ni se retirer car, comme le dit Dumont, lorsque l'anthropologue attire notre attention sur «qui sont les gens qui croient cela» il le fait «par rapport à nous qui croyons ceci» (1983: 13). Une telle comparaison fait intervenir les conceptions de l'observateur lui-même, c'est-à-dire le système de valeurs et «la hiérarchie interne de la culture» à laquelle il appartient. D'où il s'ensuit, selon Dumont, que «l'esprit de l'étude idéologique [c'est-à-dire du système d'idées et de valeurs qui a cours dans un milieu social donné] cesse de paraître arbitraire ou imposé et soit vu comme résultant naturellement de la perspective anthropologique» (1983: 11).

⁶ Par société globale, j'entends la société à laquelle appartient l'anthropologue, et qui par ses caractéristiques et ses valeurs propres se trouve dans une position historiquement et culturellement dominante vis-à-vis de la société ou du groupe auquel appartient l'objet du discours.

⁷ Formule qu'utilise Lévi-Strauss (1950) dans son commentaire de la notion de «fait social total» de Marcel Mauss.

L'appréhension traditionnelle de l'autre par le «Nous» relève d'un problème de perception. Elle procède d'une cécité théorique et méthodologique du majoritaire, de celui qui parle, par rapport à ceux qui sont en position minoritaire (surtout symboliquement) dans la culture globale. C'est parce que le majoritaire ou le représentant de la culture majoritaire se prend «naturellement» pour le général qu'il pose l'autre comme particulier face à lui-même. Mais cette représentation inégalitaire, ou du moins hiérarchique, entre l'un et l'autre terme, est scotomisée par les mécanismes mêmes qui président à ce discours. L'idéologie moderne reconnaît, en effet, à l'individu une valeur prééminente et établit la société comme la juxtaposition d'individus universellement égaux en droit. Cette idéologie de l'immanence du social, qui associe étroitement l'individualisme, l'égalitarisme et l'universalisme ne pourrait donc qu'être méfiante à l'égard des valeurs hiérarchiques qu'elle assimile aux valeurs de l'inégalité, au point de s'aveugler sur sa propre pratique.

Mais si l'on ne veut pas continuer à être aveuglé par une telle immanence, il faudrait reconnaître que l'idéologie individualo-universaliste dénote «moins la réalité d'un état du social que la perception égalitaire du rapport social, une perception dont la présence modifie à elle seule la nature même de ce rapport» (Jean-Claude Galey 1984: XXIII). Dans la mesure où elle se nie en tant que système particulier de valeurs, l'idéologie moderne ne diffère pas des systèmes de valeurs holistes des sociétés non modernes qui, en ne reconnaissant pour modèle que leur propre modèle, ne s'admettent pas non plus comme particulières. Nous voici au cœur du paradoxe de l'anthropologie. D'un côté, elle se fonde, à juste titre, sur le refus des holismes particuliers (qui identifient l'humanité à leurs propres configurations), des socio-centrismes des diverses cultures qu'elle prend pour objets et, de l'autre, elle tire sa propre condition de possibilité de l'idéologie moderne individualo-universaliste, forme socio-culturelle particulière, mais qui «se nie comme telle dans l'universalisme qu'elle professe» (Dumont 1983: 193), et, à ce titre, participe d'une idéologie holiste.

Pour lever ce paradoxe, l'anthropologie ne doit pas rejeter la référence universelle, mais la modifier dans le sens à la fois d'une reconnaissance de l'individualisme comme valeur globale et de son rejet comme mode privilégié de description du social. C'est à la «combinaison hiérarchique» des deux principes d'individualisme et de holisme que tend le travail de Dumont. C'est dans ce sens qu'aux yeux de l'anthropologue français, la devise qui parle d'«égalité dans la différence» apparaît trompeuse dans son principe même. La reconnaissance de l'autre ne peut, en effet, qu'être hiérarchique car l'égalité par elle-même ne peut constituer un ordre.

Un exemple pertinent pour illustrer cette dernière proposition nous est fourni par le système d'échanges cérémoniels *moka* dans la région de Mount Hagen en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Organisés sur la base d'un

idéal d'équilibre, les échanges compétitifs dans ces sociétés ne se réalisent pourtant que dans le cadre d'un ordre de «déséquilibre alternant», selon la formule de Strathern (1971: 190). Autrement dit, l'égalité à long terme dans les échanges n'est atteinte pratiquement que dans le cadre d'un ordre hiérarchique, qui alterne les positions des différents acteurs engagés dans la même partie, et à l'issue de la série entière des échanges. Autrement dit, l'égalité est atteinte par l'intermédiaire d'une succession d'échanges inégaux. La hiérarchie se distingue de la sorte de l'inégalité. Elle n'est pas l'inégalité dans le sens où un «élément 'supérieur' n'est pas supérieur, dominant, préférable par rapport aux éléments 'inférieurs' au sens que nous donnons ordinairement à ces termes, [mais] il est différent d'eux au sens où le tout englobe les parties, ou au sens où une partie prend la préséance sur une autre dans la constitution et la cohérence interne du tout» (Dupuy 1985: 40-41).

Dans les sociétés modernes, l'intégration des différences se fait implicitement hiérarchique afin de ne pas démentir l'idée de l'égalité comme «ordre non hiérarchique». Nombreux sont les exemples des rapports entre groupes sociaux qui illustrent cette situation. En France, par exemple, la position des deux groupes les plus sujets au racisme, les juifs français et les immigrés d'origine maghrébine, n'est la même ni du point de vue de celui qui pratique le regard raciste, ni du point de vue de celui qui en est victime. Pour des raisons historiques et sociologiques précises, le raciste français moyen établit souvent une hiérarchie dans le degré de rejet des autres. Par exemple, aux yeux du sympathisant du mouvement d'extrême-droite le Front National, les musulmans d'origine arabe apparaissent encore plus extérieurs à la société française et plus menaçants pour son «identité» que ne le sont les juifs, dont une tradition antisémite pluriséculaire a en quelque sorte «apprivoisé» la figure et codifié le rejet à l'intérieur de la société.

De son côté, et pour des raisons qui tiennent aux conditions socio-historiques de son insertion dans la société globale, un groupe victime du racisme peut prétendre à une position particulière dans le jeu d'exclusion de la société majoritaire. Par exemple, les Arabes en France se considèrent aujourd'hui comme les principales victimes du racisme. Ils ont tendance à percevoir dans l'opinion publique des différences de réaction face à l'agression raciste, qu'il s'agisse d'antisémitisme ou de sentiment antiarabe. Beaucoup d'Arabes pensent aujourd'hui qu'il y a dans l'idée des Français un «mauvais» racisme, l'antisémitisme, et un «bon» racisme, celui dont ils sont eux-mêmes victimes⁸.

⁸ Voici l'extrait d'une lettre envoyée par Azouz Begag, un sociologue français d'origine maghrébine, au journal *Le Monde* après la profanation du cimetière juif de la ville de Carpentras: «(...) Je suis heureux de voir à quel point la communauté

Le discours antiraciste généralisé à tous les rejets apparaît de ce fait quelque peu irréaliste. L'argument selon lequel le racisme antimaghrébin entraîne un regain d'antisémitisme, ou inversement, ne touche pas en fin de compte les intéressés. Les juifs comme les Arabes récusent l'assimilation que l'on effectue entre eux et qui apparaît, à leurs yeux, en complet décalage avec leurs références identitaires respectives à l'intérieur de la société française, mais aussi dans le cadre plus large du conflit israélo-arabe et des rapports historiques entre juifs et musulmans dans les pays du Maghreb⁹.

L'immigration maghrébine et le modèle français d'intégration

L'«immigration» et son «intégration» représentent aujourd'hui deux problèmes majeurs auxquels fait face la société française, du moins si l'on se réfère aux nombreux débats d'ordre institutionnel, politique, social, culturel et économique qui animent la scène nationale. Quand on parle d'immigration en France, on désigne généralement les populations d'origine maghrébine (Algérie, Maroc et Tunisie) qui représentent, selon les critères retenus, entre 1,5 et 2,5 millions d'individus¹⁰, sur une population globale

juive de France a su nous mobiliser après Carpentras. Je participe à cette joie et à ce dynamisme retrouvé (...). Mais l'amertume est là, coincée dans la gorge. Je croyais que l'antisémitisme c'était la haine des autres. Je sais maintenant que ce n'est pas exactement cela car, parmi les autres, certains distinguent les uns et les autres. Subtile sélection. Il n'est jamais trop tard pour bien faire, je l'admets. Mais pour beaucoup, c'est trop tard: hommes politiques, nous vous en voulons. Vous n'étiez pas là quand nous vous attendions (...)» (*Le Monde* du 19 mai 1990).

⁹ Il ne faut pas, en effet, oublier qu'une partie importante de la communauté juive de France est originaire d'Afrique du Nord et que celle-ci a bénéficié sur place d'avantages que les autorités coloniales n'ont pas accordés aux musulmans. En outre, à la suite des indépendances des pays du Maghreb et de la série des guerres israélo-arabes, la majorité des membres des communautés juives indigènes ont quitté définitivement ces pays pour s'installer en France. Position qui aura son importance dans l'ajustement du regard de l'ensemble de cette catégorie vis-à-vis des divers pays où ils vivaient auparavant et des immigrés maghrébins en France. Enfin, en ce qui concerne la communauté juive de souche française, celle-ci est depuis le XIX^e siècle largement acquise aux valeurs républicaines de la laïcité et à l'universalisme humaniste et progressiste qui l'accompagnait. C'est dire que l'émergence de l'immigration maghrébine dans le paysage français ne pouvait lui apparaître que sous l'éclairage du point de vue majoritaire, à savoir comme une altérité plus ou moins forte par rapport aux valeurs laïques dominantes.

¹⁰ La population d'origine maghrébine qui réside en France en 1985 se répartissait de la manière suivante: 724 960 Algériens, 558 741 Marocains et 225 680 Tunisiens, ce qui représente un chiffre global d'environ 1,5 million. A cette population, il faut ajouter entre 5 à 700 000 harkis, les supplétifs algériens de l'armée française, de nationalité française, qui ont été «rapatriés» en France avec leur famille, après l'indépendance de l'Algérie, et quelques centaines de milliers

de 55 millions. Ces populations se sont massivement installées dans le pays depuis quelques décennies, depuis les années soixante exactement. Cette immigration, temporaire à l'origine et essentiellement motivée par des raisons économiques conjoncturelles (la forte croissance économique en France et en Europe de l'après-guerre), a aujourd'hui changé de caractère et s'est transformée en une présence permanente sur le sol français, surtout depuis l'arrivée à l'âge adulte de ceux que l'on appelle les immigrés de deuxième génération.

La situation a ainsi rapidement évolué et un nouveau problème qui demande des solutions urgentes s'est posé à la société et aux autorités françaises: comment insérer cette population d'origine extraeuropéenne? Comment réconcilier les valeurs républicaines et laïques de la France avec les valeurs de la culture d'origine des Maghrébins que l'on identifie massivement avec l'islam? Comment intégrer cette religion, perçue comme très éloignée de l'héritage chrétien et occidental? Enfin, comment contrôler et stopper le flux continu d'immigration provenant des pays du Maghreb?

La France qui a toujours été un pays d'immigration – les Italiens au XIX^e siècle, les Polonais après la Première Guerre mondiale et plus récemment les Espagnols et les Portugais – a certes mis en place des procédures juridiques et développé des structures socio-éducatives pour l'intégration sociale et politique des étrangers¹¹. Mais ce «modèle» semble aujourd'hui sinon remis en question, du moins bousculé par la «nature» de ceux-là mêmes – mais pas seulement – à qui il devrait assurer l'intégration dans la société française.

Le modèle d'intégration des étrangers en France est un modèle culturel dans la mesure où il définit d'abord une image de soi, une certaine image de la France et des Français. Les origines de ce modèle remontent à la Révolution française de 1789 et à la proclamation de la Déclaration universelle des droits du citoyen. Il est fondé sur l'idée de l'unicité de la nation française, conçue comme une société composée de citoyens égaux par la

d'enfants d'immigrés nés en France et qui ont acquis la nationalité française (voir B. ETIENNE, 1989 et A. BEGAG, 1990). A côté des immigrés maghrébins, il y a en France, toujours pour l'année 1985, 846 438 Portugais, 378 939 Italiens et 350 912 Espagnols. Mais ces populations font partie du Marché commun et, à ce titre, bénéficient d'avantages que ne possèdent pas les Maghrébins. Mieux encore, en 1993, la libre circulation des travailleurs et des marchandises entre les pays de la Communauté économique européenne sera totale, de sorte que les Espagnols, les Italiens et les Portugais seront «chez eux» en France.

¹¹ Ces procédures tiennent pour l'essentiel à un code de la nationalité libéral et à une structure scolaire laïque et très fortement orientée, du moins jusqu'à ces dernières années, vers l'intégration sociale et culturelle des enfants dans le cadre des valeurs unitaires de la nation et de la république. Je reviendrai tout au long de cet article sur les différentes dimensions du modèle français d'intégration, pour les commenter plus en détail.

naissance et libres, et sur la valeur de la laïcité, c'est-à-dire sur la séparation entre l'Eglise et l'Etat et sur la liberté de croyance et de culte. Certes, la solidité identitaire de la France avait derrière elle plusieurs siècles de centralisme politique et culturel identifié à la monarchie de droit divin. Mais c'est avec l'époque moderne que s'établira véritablement la tradition administrative et éducative de l'Etat-nation et de la culture nationale: une politique linguistique visant à forger un «français national» au-delà des parlers régionaux, la propagation de l'enseignement obligatoire dans les écoles laïques et républicaines pour former et épanouir les futurs citoyens, la construction de structures politiques centralisées et homogènes afin d'assurer la participation de tous, l'octroi à l'Etat et à ses institutions du rôle de maintien de l'unité et de la loi républicaines, enfin la promotion d'un projet culturel à vocation universelle.

Cette solidité identitaire, souvent imposée par la force, a pu avec le temps forger une conscience nationale française qui se veut transparente à elle-même. Face à ce corps uni de la nation et à sa transparence affichée, l'étranger se sent ignoré, exclu: il n'a pas de place et n'acquiert de l'existence que s'il consent à devenir français. L'étranger doit abandonner sa culture, sa religion ou sa langue, c'est-à-dire les signes de sa différence.

Cette forte conscience de soi du modèle français et de sa portée universelle se traduit sur le plan de la naturalisation des étrangers par une procédure libérale, de type essentiellement formel. Il suffit en effet pour l'étranger de satisfaire à certaines conditions objectives (une certaine durée de séjour sur le sol français, ou un conjoint français, ou la naissance sur le sol français) pour prétendre à la nationalité française. Il n'est pas exigé de lui de prouver son adhésion aux valeurs nationales: elle va de soi, car l'on part de l'idée que ces valeurs issues directement des principes des droits de l'homme sont universelles et que l'étranger ne peut que les désirer et vouloir y adhérer. La seule exigence est la connaissance de la langue française. A partir de là, l'Etat, confiant dans l'effet dissolvant de ses valeurs unitaires, laisse à la société civile le soin de digérer les caractéristiques culturelles d'origine du nouveau citoyen.

Pour bien saisir la portée de ce modèle universaliste et très ouvert, il est intéressant de le mettre en perspective à travers un modèle différent d'intégration: le modèle suisse. En Suisse, pays fondé sur un équilibre pluriculturel, plurilinguistique et plurireligieux fragile, toujours susceptible d'être remis en question, il ne peut y avoir d'identité qu'au niveau du terroir (bourgeoisie communale) et de la région (du canton qui adhère librement à la confédération). L'étranger est une menace pour cette identité enracinée dans le local, comme si on ne pouvait absorber un surcroît de particularisme qui viendrait alors remettre en question le *modus vivendi* continuellement négocié entre les différentes composantes du pays depuis plusieurs siècles. Au cours du processus de naturalisation, on lui demande donc de

faire la preuve de son intégration, de montrer qu'il maîtrise les codes. Les procédures de naturalisation sont de ce fait longues, parsemées d'embûches et très coûteuses. Le candidat doit subir une enquête policière approfondie et se soumettre à une série d'examens portant sur l'histoire, la géographie et les institutions politiques du pays qui sont autant d'étapes d'un véritable rite de passage de l'état d'étranger à l'état de Suisse. Pour devenir national, l'étranger doit ainsi montrer qu'il a fait l'effort d'apprendre et de reconnaître les signes de l'identité helvétique¹². Au terme du processus, l'étranger, s'il ne l'est déjà, devient un Suisse accompli, du moins à travers les signes les plus visibles qui définissent cette identité, à savoir la langue, les comportements, les attentes et la mentalité.

Le contraste est frappant entre le modèle helvétique d'intégration, fondé sur des valeurs particularistes et leur apprentissage par l'étranger qui désire devenir suisse, et le modèle français à vocation universelle¹³. Dans le premier cas, la société, à travers l'ensemble de ses institutions (autorités communales, autorités cantonales, autorités fédérales), se mobilise tout entière afin d'assurer le passage de l'état de non-citoyen à celui de citoyen. Dans le deuxième cas, le passage s'effectue de façon formelle et administrative, dans le cadre d'une relation à la fois abstraite et anonyme. Face à l'«homogénéité» française, l'étranger doit «naturellement» abandonner sa culture, sa religion ou sa langue, c'est-à-dire les signes de sa différence, pour se fondre dans le moule universel de l'Etat-nation et de ses valeurs républicaines et laïques. Dans un tel cadre, l'expression trop visible de la différence n'est pas possible, même si, dans l'intimité de la sphère privée, des pratiques différenciées le sont.

Mais tant que les différences socio-culturelles qui le définissent sont perçues comme telles par le milieu ambiant français, sans que, en outre, lui soit reconnue une égalité formelle, l'étranger est marginalisé. Il est identifié

¹² Cette description est fondée en partie sur ma propre expérience de «naturalisation» helvétique.

¹³ A titre de comparaison, et selon le tableau établi par Bruno Etienne concernant les «principes et conditions d'admission d'un étranger à la nationalité» dans plusieurs pays européens d'immigration, la France apparaît comme de loin le pays le plus libéral et la Suisse comme le pays le moins libéral. En France, une «large place est accordée au droit du sol», en Suisse c'est le «droit du sang» qui domine. En France, on peut accéder à la nationalité par déclaration (pour les époux de Français par exemple), en Suisse pas de possibilité de naturalisation par déclaration. En France, la durée minimale de séjour avant d'acquérir la nationalité est de 5 ans, en Suisse elle est de 12 ans, du moins jusqu'à ces dernières années encore. En France le coût est nul pour les personnes à faible revenu, en Suisse «il varie selon le revenu jusqu'à 50 000 \$». En France, «la naturalisation a été envisagée tantôt comme condition, tantôt comme conséquence de l'intégration». En Suisse, «une enquête doit déterminer de l'intégration et de l'acceptation du mode de vie des nationaux» (cf. 1989: Annexes III).

à un corps étranger qui n'a pas sa place dans la représentation unitaire de la nation. Sa figure est soumise au regard scrutateur français qui stigmatise son écart à l'image nationale et les signes trop visibles de sa différence. Ce modèle qui a fonctionné historiquement dans le processus d'intégration des nombreuses vagues d'immigration en France joue aujourd'hui à plein face aux immigrés musulmans d'origine maghrébine. Ces derniers sont perçus par une large partie de l'opinion française comme culturellement très différents, trop attachés à leurs coutumes d'origine pour vouloir s'assimiler, et rebelles aux valeurs et aux normes «françaises». Les mouvements xénophobes et racistes voient même dans leur présence en France une menace directe pour l'«identité» nationale française. Leur différence est déclarée insurmontable et toutes les tentatives pour les intégrer vouées ainsi à l'échec¹⁴.

Le port du voile dans les écoles publiques par quelques filles maghrébines et la campagne de presse nationale qui s'ensuivit, la construction de mosquées dans les villes, petites et moyennes, la multiplication des lieux de prière sur les lieux de travail, la forte concentration d'immigrés dans certains quartiers et banlieues, la délinquance croissante parmi la jeunesse maghrébine des concentrations urbaines défavorisées, l'abattage rituel lors de la fête du sacrifice d'Abraham, les manifestations d'activistes islamistes¹⁵ lors de l'affaire Rushdie, l'ensemble de ces signes hétéroclites sont globalement perçus par l'opinion française comme des caractéristiques identitaires de la population d'origine maghrébine. Ils sont perçus tout à la fois comme l'expression d'une identité islamique supranationale et le signe avant-coureur d'une «islamisation» rampante de la France¹⁶.

¹⁴ Pour bien comprendre le discours actuel sur l'immigration maghrébine et sur ses «difficultés» d'intégration en France, il faut, ici, relever que les arguments que nous entendons aujourd'hui sur la spécificité «irréductible» de l'immigré maghrébin ont déjà été avancés successivement à propos des Italiens, des Polonais et des Espagnols pour dénoncer leur présence sur le sol français. Pierre Milza, Directeur du Centre d'histoire de l'Europe du XX^e siècle à la Fondation nationale de sciences politiques, à Paris, rapporte ainsi qu'à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e: «le discours xénophobe (...) imprègn(ait) toute la presse. On désign(ait) l'Italien comme primitif ou barbare, on parl(ait) de «nuées de sauterelles». Il y a(vait) à cette époque, toute une mythologie de l'invasion. (...) Quant à certaines insultes qu'on leur distribuait généreusement, elles étaient inspirées de leurs traditions religieuses: à Marseille, les dockers napolitains qui faisaient le signe de la croix en déchargeant les bateaux n'étaient-ils pas surnommés 'les Cristos'?» (entretien avec *Le Monde*, 24-25 novembre 1985, p. IX).

¹⁵ J'utilise le terme d'islamiste de préférence à fondamentaliste ou intégriste pour qualifier les mouvements politiques activistes qui utilisent l'islam comme référence idéologique de prise de pouvoir et comme facteur de mobilisation et d'encadrement autoritaire de ses militants.

¹⁶ Ce sentiment est tellement fort dans une partie de la population française que pour beaucoup l'«immigration» est devenue synonyme d'«islamisation» (glissement d'un statut juridique et social à une qualité intrinsèque active et menaçante).

Le sentiment général est le suivant: «*Ils ne sont pas comme Nous*». Le problème est dès lors de savoir comment s'en débarrasser, pour certains, ou comment les rendre ressemblants, pour d'autres. Cela explique que l'immigration représente aujourd'hui un débat multiforme en France. Les hommes politiques mais aussi les autorités religieuses (catholiques, protestantes et israélites), les médias mais aussi les intellectuels, les milieux conservateurs mais aussi les mouvements féministes plus ou moins radicaux, l'administration publique mais aussi l'armée nationale, les chefs d'entreprise mais aussi les sociologues, les anthropologues et les historiens, tout le monde débat gravement de la question et offre des solutions.

Ce qui m'intéresse dans ce travail, c'est de dégager les catégories et les valeurs qui sous-tendent les différents discours portés par la société majoritaire française sur l'autre, l'immigré maghrébin. Cette problématique est éminemment anthropologique. Elle porte sur les identités, sur l'identité de l'immigré (dans les yeux des Français ou à ses propres yeux), mais aussi sur l'identité du Français, car le traitement de l'autre n'est qu'une manière indirecte de penser le même, l'identique. La comparaison est ainsi au cœur de la question: Qui compare-t-on? Quelles sont les procédures mises en jeu dans la comparaison? Dans quel contexte et dans quel but compare-t-on? Ici se pose une deuxième série de questions, celles qui concernent les valeurs mises en jeu dans la comparaison: Compare-t-on au nom d'une certaine idée universelle des valeurs ou part-on d'une relativité culturelle des valeurs? L'une ou l'autre de ces approches échappe-t-elle à la hiérarchisation des identités et des valeurs ou celle-ci est-elle une nécessité inhérente à toute procédure comparative? Le discours scientifique est-il lui-même capable d'échapper aux valeurs et à la hiérarchisation? La possibilité d'une anthropologie libre de valeurs existe-t-elle? C'est à ces différentes questions que la suite de cet article va tenter de répondre.

Trois foulards et la France

Le trait massif qui distingue aujourd'hui les immigrés d'origine maghrébine, aux yeux des Français, est leur religion, l'islam. L'installation à titre définitif de ces populations venues d'ailleurs et l'apparition sur la scène nationale d'enfants de la deuxième, voire de la troisième génération, nés sur place et ayant souvent acquis la nationalité du pays hôte, ont fait prendre conscience aux Français que l'islam est devenu la deuxième religion du pays, après le catholicisme et avant le protestantisme et le judaïsme. En outre, depuis une décennie, depuis le début des années quatre-vingt, un certain nombre de signes se sont accumulés dans le paysage français qui sont à l'origine des développements actuels de la querelle sur la place de l'islam en France et sur les limites à ne pas transgresser. Ces signes pren-

nent une configuration spatiale lors de la construction de mosquées ou du débordement des lieux de culte sur les lieux de travail ou sur la place publique, par manque de bâtiments religieux justement; une coloration politico-culturelle comme dans l'affaire Rushdie et les appels à la censure de son livre lancés par certains leaders religieux islamistes en France et dans le monde; l'allure d'une atteinte aux droits de l'homme et à la liberté individuelle lorsqu'il s'agit de la place de la femme dans les familles maghrébines¹⁷; enfin une connotation antirépublicaine avec le port du foulard islamique dans les écoles publiques laïques.

Pour ma démonstration, je m'arrêterai essentiellement sur le signe du voile¹⁸ en tant qu'il «dévoile» peut-être de la façon la plus remarquable le climat qui préside actuellement à la perception et à la querelle autour de l'islam et des immigrés en France. Le voile est doublement emblématique dans le sens où il symbolise par excellence, pour les uns, l'image négative de l'islam et la justification – du moins pour certains – de son exclusion de l'espace national français, et représente, pour les autres, un épouvantail que

¹⁷ La femme constitue un véritable enjeu de contrôle entre les deux parties qui s'affrontent aujourd'hui. D'un côté, on a un certain Occident triomphateur et sûr de ses valeurs, qui veut se convaincre et convaincre les autres que l'émancipation de «ses» femmes est arrivée à son terme, donnant à l'occasion pour preuve la condition des femmes «des» autres, et particulièrement des femmes «arabes». De l'autre côté, un Orient musulman intégriste ou islamiste qui, en voulant redoubler l'enfermement de «ses» femmes, veut prouver par là sa «dignité» «retrouvée», face à un Occident qui aurait, lui, «dévoyé» «ses» femmes, donc son sens de la «civilisation». (Pour une analyse approfondie et originale de la femme en tant qu'«enjeu» entre l'Orient et l'Occident, voir LAURA NADER, 1990.)

¹⁸ Il y a une confusion sémantique lorsqu'il s'agit de désigner ce signe d'appartenance à l'islam. «Voile», «foulard», «fichu», «tchador», tels sont les divers termes utilisés. Le «voile», avec sa connotation sémantique précise, renvoie à l'univers sociologique de la réclusion féminine dans la société islamique. Il suppose le strict voile de toutes les parties du corps de la femme, sauf les mains. C'est le sens du terme de «tchador», mot persan, qui désigne un vêtement qui recouvre le corps de la tête aux pieds. Mais ni ce terme, ni cette allure ne caractérisent l'habillement des femmes du Maghreb et encore moins celles qui sont établies en France. Son utilisation par certains en France, cependant, a une efficacité certaine puisqu'elle évoque tout de suite la République islamique d'Iran et les attaques des ayatollahs, Khomeiny en tête, contre l'Occident. Le terme de «fichu», dans le sens que lui donne le dictionnaire du français «le petit Robert»: «pièce d'étoffe dont les femmes se couvrent la tête, la gorge et les épaules», est le plus adapté pour désigner le bout de tissu que portent quelques musulmanes dans les lieux publics en France. Enfin, certains, peut-être pour marquer la différence radicale des Maghrébins, ou au contraire par souci de respect des différences ou de tolérance, utilisent le terme arabe de «*hidjab*» du verbe *hadjaba* qui signifie «soustraire à la vue», «faire écran», «cacher». En ce qui me concerne j'utilise le terme de «voile», dans le sens où il apparaît majoritairement dans le discours français, à savoir avec la connotation négative qui lui est associée en tant que signe de soumission de la femme musulmane et du caractère rétrograde de la religion islamique.

l'on agite pour discréditer, à travers un signe mineur et marginal de sa religion, l'ensemble de la population immigrée maghrébine et pour lui refuser ainsi le droit à l'intégration et à la citoyenneté française. Beaucoup parmi les immigrés et les Français trouvent en effet inadmissible que la question du port du voile serve de prétexte à un nouveau procès de l'islam en France.

Le port du voile par des femmes musulmanes, qui a fait son apparition dans les années quatre-vingt en France, a bien sûr attiré l'attention des milieux xénophobes, traditionnellement hostiles aux immigrés, et qui fondent en grande partie leurs discours sur la «défense» des valeurs «occidentales» et «chrétiennes» et sur la «menace» que ferait peser sur elles l'«invasion» de la France et de l'Europe par l'islam. Mais la réaction face au voile s'est aussi manifestée du côté des laïques, des milieux progressistes et des partisans des droits universels de l'homme. Certains militants de la laïcité avaient peur de voir une religion d'importation, non constitutive du patrimoine culturel commun à tous les Français, tenter de remettre en question les principes républicains de la séparation entre l'Eglise et l'Etat. Ils avaient peur de voir la religion, respectable tant qu'elle se cantonne à la sphère du privé, effectuer un retour en force dans le champ social.

Ainsi peut-on mieux comprendre la nature des enjeux lorsque éclate ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui «l'affaire du voile». L'événement qui en est à l'origine est en soi minuscule, puisque les faits se résument à la décision prise par le responsable d'un collège d'une petite ville de la grande ceinture de Paris d'interdire l'accès de son établissement à trois jeunes filles d'origine maghrébine qui portaient le foulard islamique¹⁹. En un peu plus d'une semaine, le port du *hidjab* dans une enceinte scolaire est devenu une «affaire nationale». La France est divisée face à la «percée» de l'islam. La France devait-elle renoncer aux principes fondateurs de la république ou songer à redéfinir la laïcité et les rapports de l'Etat avec la religion? Fallait-il interdire le port du voile dans les classes au nom de la laïcité et de l'égalité entre toutes les croyances ou, au contraire, le permettre au nom de la liberté, pour certains, et au droit à la différence, pour d'autres? Enfin, une frange non négligeable de la population se posait la question de savoir comment se débarrasser des immigrés d'origine maghrébine dont le voile n'est que l'élément le plus saillant de la menace globale qu'ils font peser sur l'identité occidentale ou chrétienne de la France.

¹⁹ Le collège Gabriel Havez de Creil, dans le département de l'Oise. Les faits à l'origine de l'affaire se sont déroulés au début de la rentrée scolaire vers la fin du mois de septembre 1989.

Le voile, en tant que signe visible et ostentatoire d'appartenance à l'islam, manifeste aux yeux de ses critiques une conception rétrograde de la femme, puisqu'il doit cacher une partie d'elle-même, et contradictoire avec les principes républicains de l'égalité. Ce signe extérieur d'aliénation heurte la liberté fondamentale de l'individu, dans le cas particulier celle de la femme, et plus généralement les autres libertés dont elle est à la fois issue et solidaire: la liberté de culte, la liberté juridique, la liberté politique, la liberté sociale, la liberté de pensée. L'enjeu autour de la femme et de son rôle dans la société représente ainsi l'entrée sinon principale, du moins privilégiée, dans le débat actuel sur l'islam en France. C'est ainsi, par exemple, que le Grand Orient, une des principales obédiences maçonniques en France, et en même temps la plus impliquée dans la défense de la laïcité et la plus influente dans les milieux de l'éducation nationale, s'est engagé dans le débat en le plaçant d'emblée sur le plan de la lutte pour les droits de la femme:

Mais comment ne pas voir que derrière le port du tchador (sic) pour les jeunes filles se profile l'aliénation de la femme à laquelle il faudra interdire l'éducation physique, les cours de sciences naturelles, l'information sexuelle, réservés aux hommes selon le vœu des pouvoirs religieux (Déclaration citée in *Le Monde* du 24 octobre 1989).

Pour sa part, le mouvement national du planning familial estime que

Le port du voile par les femmes est un signe de discrimination sexiste difficilement compatible avec une éducation laïque et égalitaire (in *Le Monde*, 25 octobre 1989).

Mais le pivot autour duquel va véritablement s'articuler l'affaire du voile est la laïcité. Accepter une telle «différence culturelle» serait en effet une menace directe pour le système républicain fondé sur les valeurs de la laïcité, c'est-à-dire sur la neutralité des institutions vis-à-vis de toute croyance, de tout particularisme, et de toute idéologie partisane:

Les jeunes filles doivent accepter d'enlever leur foulard, non seulement en classe, mais même à l'école. De même que les élèves juifs ne doivent pas porter la kipa, déclare Madame Simone Veil, un ancien ministre. Ce foulard n'est pas choquant en soi, mais dans la mesure où il est un symbole de militantisme religieux, l'école doit être préservée de l'affichage religieux, comme elle l'est de l'affichage politique (in *Le Monde*, 25 octobre 1989).

Ainsi l'argument principal des opposants laïques au port du voile est-il un souci d'uniformité et de conformité à la légalité républicaine: l'école laïque n'est-elle pas «la même pour tous»? N'a-t-elle pas de surcroît pour mission principale l'apprentissage des valeurs sur lesquelles reposent la

nation française ainsi que l'intégration en son sein des enfants d'immigrés?

Mais pourquoi, pourrait-on se demander, la laïcité, plus que séculaire en France et profondément enracinée dans les institutions et les esprits, se trouverait-elle subitement menacée par le port du foulard islamique? Pourquoi le voile porté par quelques jeunes musulmanes est-il assimilable à un signe religieux aussi flagrant, alors que le port de la croix par les petits chrétiens et celui de la kipa par les jeunes juifs passent pour plus discrets et ne donnent pas lieu à une telle perception négative de la part des défenseurs de la laïcité?²⁰ La réponse relève certainement des places respectives qu'occupent les trois religions dans l'imaginaire des Français et dans le système des valeurs de la société française. Le catholicisme, le protestantisme et dans une certaine mesure le judaïsme (ce dernier pour des raisons historiques précises: reconnaissance de l'égalité et de la citoyenneté aux juifs par la Révolution française, mise en place à la fin du XIX^e siècle de structures représentatives de la communauté reconnues par l'Etat: le Consistoire israélite, enfin une forte adhésion des membres de celle-ci aux valeurs et aux idéaux de la laïcité²¹) sont des religions nationales reconnues, et à ce titre, ne sont suspectes ni de prosélytisme, ni de fanatisme, sauf dans le cas de conflits ouverts avec l'Etat ou avec les principes de la laïcité²². Avec l'islam, tel n'est pas le cas. Deuxième religion de France par

²⁰ Le MRAP (Mouvement contre le Racisme et pour l'Amitié entre les Peuples) souligne ainsi que: «En France, d'autres communautés manifestent leur appartenance religieuse par le port d'autres symboles, sans qu'elles fassent l'objet de sanctions» (cité in *Le Monde*, 7 octobre 1989).

²¹ Cette intégration de la communauté juive aux valeurs de la République n'a bien sûr pas empêché les milieux antisémites, très puissants à la fin du XIX^e siècle, de mobiliser une moitié de la France contre le capitaine Dreyfus, accusé d'intelligence avec l'ennemi héréditaire, l'Allemagne, et condamné aux travaux forcés. Plusieurs décennies après, sous le régime de Vichy, les juifs français se sont de nouveau retrouvés dans la position de l'étranger puisque l'Etat a retiré à une partie d'entre eux la nationalité française et a placé les autres dans la situation de citoyens de seconde zone. J'y reviendrai plus loin.

²² C'est ce qui s'est passé en partie lors de l'affaire Scorsese qui a vu la hiérarchie de l'Eglise catholique lancer l'anathème sur son film «La dernière tentation du Christ» et certains de ses militants fondamentalistes faire campagne pour son interdiction. A l'occasion de cette affaire, les responsables religieux israélites comme le recteur de la mosquée de Paris se sont également exprimés sur la nécessité de respecter et de faire respecter le sentiment religieux et ont critiqué les atteintes que certaines œuvres littéraires ou artistiques ou certains discours peuvent y porter. Lors de cette affaire, plusieurs défenseurs de la laïcité ont vu dans cette convergence des positions l'esquisse d'une sainte alliance des religions contre l'ordre laïque, comme ils allaient également le relever, plus tard, lors de l'affaire Rushdie. On verra plus loin que cette situation s'est renouvelée lors de l'affaire du voile.

le nombre de ses adhérents²³, l'islam n'a bénéficié jusqu'ici d'aucune reconnaissance officielle. Il n'existe pas d'association unitaire représentative ni même de structure informelle de consultation.

L'islam en France

Tous les cultes ne sont pas traités à égalité par l'Etat français. Alors qu'il existe un concordat entre l'Etat et l'Eglise catholique et que les relations avec la Fédération protestante de France et le Consistoire israélite de France sont réglées par des textes juridiques et une pratique routinière de consultation, l'islam reste une religion de deuxième classe en France. Officiellement, cette religion n'existe pas. Elle ne bénéficie donc pas des avantages légaux accordés par la laïcité républicaine. Les groupements musulmans ne peuvent pas, par exemple, invoquer la loi de 1905 sur les associations cultuelles qui leur reconnaîtrait un statut d'utilité publique et leur permettrait des allègements fiscaux. De la même façon, l'islam est exclu de la loi de 1959 (dite loi Debré) sur l'enseignement libre, et des écoles privées pour musulmans ne peuvent ainsi être mises sur pied. Enfin, les projets de construction des mosquées se heurtent généralement à l'opposition des habitants des quartiers concernés et parfois aux autorités municipales elles-mêmes, qui invoquent pour ce faire la laïcité et la règle de la séparation entre l'Etat et l'Eglise.

Sur le plan des fêtes religieuses, la situation est aussi confuse que bloquée. Celles-ci non seulement ne sont pas reconnues officiellement, mais elles n'ont pas droit à une présence dans l'espace public. La célébration de l'Aïd el-Kebir, le sacrifice d'Abraham, et sa représentation dans l'imaginaire des Français traduisent bien la place congrue qu'occupe l'islam en France. En effet, la législation interdit l'abattage rituel des animaux en dehors des abattoirs officiels contrôlés par les services vétérinaires²⁴. En outre, les autorisations ne sont accordées, sur demande, qu'aux «sacrificateurs habilités par les organismes religieux agréés ou à des individus justifiant de leurs aptitudes»²⁵. Or, la plupart du temps, soit les organismes reli-

²³ Il est difficile d'avoir un compte exact des musulmans en France, car la législation française interdit la mention de la religion dans les registres de l'état civil. Mais selon les estimations de B. ETIENNE (1989: 97), la fourchette se situe entre 1 639 900, chiffre le plus bas, et 4 millions, chiffre le plus haut. Dans cette population globale sont inclus les immigrés d'origine maghrébine, de loin les plus nombreux, mais aussi d'autres origines (Afrique noire, Turquie, Yougoslavie, Proche-Orient) et enfin les Français musulmans.

²⁴ Décret du 1^{er} octobre 1981.

²⁵ Circulaire (N° 83-297) du Ministère de l'Intérieur et de la Décentralisation du 20 décembre 1983.

gieux dont il est question n'existent pas, soit, quand ceux-ci existent, les autorités censées délivrer les autorisations les refusent. D'où la multiplication de l'abattage rituel clandestin et la réputation qui l'accompagne parallèlement dans l'opinion publique française qui dénonce le scandale du «mouton égorgé dans les baignoires»²⁶. C'est ainsi que les autorités ont décidé d'intervenir plus énergiquement pour réprimer ces pratiques et les criminaliser en en faisant des infractions qui relèvent du code pénal²⁷.

L'islam étant en France à la limite ou en dehors de la légalité, acculé à la clandestinité ou en butte aux interdictions, il ne faut peut-être pas s'étonner, dès lors, que les signes les plus visibles de cette religion épuisent tout son sens aux yeux des Français et en donnent une représentation plus fantasmagorique que réelle, plus monolithique que diversifiée. En France, on manque de statistiques claires et précises sur les étrangers et plus particulièrement sur les immigrés d'origine maghrébine. Il est difficile, par exemple, de juger de «la délinquance des jeunes Maghrébins», si présente dans les esprits et dans les chroniques des faits divers des journaux, si l'on ne dispose pas de données et d'études sur «cette» catégorie de délinquants. Il est également difficile de refuser la construction de lieux de cultes musulmans, sous prétexte qu'il y en a déjà trop, si l'on ne connaît ni le nombre, ni la répartition ni les souhaits des personnes concernées.

Au-delà des statistiques, on manque également d'études qualitatives sur l'islam et sa place dans la société française. Plusieurs intellectuels français et maghrébins ont d'ailleurs attiré l'attention des pouvoirs publics sur le recul en France des études portant sur le Maghreb et plus généralement sur le monde arabe et sur l'islam²⁸, sans parler de l'absence de l'his-

²⁶ Brigitte Bardot, idole des foules des années soixante et symbole d'une certaine France à l'étranger, recyclée depuis dans la défense des droits des animaux, et organisatrice de campagnes internationales contre la chasse aux phoques et à la baleine, a radicalisé dernièrement sa position et a tenu à déclarer publiquement, par l'intermédiaire de la télévision et d'interviews dans les journaux et magazines de l'extrême-droite raciste, qu'elle trouvait intolérable que des étrangers musulmans maltraitent des animaux sur le sol de la France et appelait à un renforcement de la législation qui devrait, selon elle, poursuivre les pratiques barbares de ceux qui égorgent des animaux sans défense.

²⁷ Les «abattages rituels clandestins» «sont en infraction avec les dispositions du décret du 1^{er} octobre 1980, pris pour l'application de l'article 276 du Code rural, et sont punis des peines prévues aux articles R. 38 et R. 39 du code pénal» (in Circulaire N° 83-297 du Ministère de l'Intérieur et de la Décentralisation du 20 décembre 1983).

²⁸ Le recteur de la mosquée de Paris note ceci: «La France a une forte tradition musulmane. Elle a connu, en matière d'islam, des savants, des chercheurs parmi les meilleurs au monde. Mais maintenant? Cette spécialité est marginalisée, réduite à sa plus simple expression». (Déclaration au *Monde* du 24 octobre 1989).

toire et de la culture arabes et musulmanes au niveau de l'enseignement public²⁹.

L'absence d'un intérêt scientifique et intellectuel pour l'islam en France est probablement en partie responsable de l'image négative de cette religion dans le pays, ou du moins ne contribue pas à l'améliorer. Tel est le sentiment de beaucoup de musulmans immigrés maghrébins et de musulmans français, qui ne se reconnaissent ni dans l'image d'une communauté compacte et homogène que l'on renvoie d'eux, ni dans les traits qu'on lui associe. Il est, en effet, abusif d'utiliser le terme de communauté pour désigner un ensemble caractérisé par la diversité de ses origines nationales et de ses références socio-culturelles. Il y a parmi les Maghrébins des Algériens, des Marocains et des Tunisiens, sans mentionner les autres musulmans originaires d'autres parties du monde comme l'Afrique Noire, la Turquie, la Yougoslavie ou le Proche-Orient. En ce qui concerne la langue et la culture, il faut compter au moins un tiers de berbérophones parmi les Algériens établis en France et cinquante pour cent chez les Marocains³⁰.

Prise dans son ensemble, la population maghrébine en France est traversée par des différences de comportements et d'attitudes dont le conflit entre les générations n'est pas le moindre. Si les immigrés de la première génération sont restés tournés vers leurs cultures et leurs langues d'origine et vers une pratique traditionnelle, quoique discrète, de l'islam, en accord avec leur projet premier d'un retour au pays, projet qui s'éloigne aujourd'hui de plus en plus de leur horizon, les deuxième et troisième générations, elles, se reconnaissent d'abord dans les différentes cultures parcelaires qui occupent les espaces urbains de la société moderne de consommation. Dès lors, s'interroge le sociologue Paul Béra :

Les Beurs³¹ sont-ils musulmans? Autant que nos enfants sont catholiques. C'est-à-dire surtout adeptes des cultes païens des tribus urbaines, bref des

²⁹ Selon l'analyse qu'a effectuée BRUNO ETIENNE (1989: 189) sur la place de la civilisation musulmane dans les manuels de la dernière année de lycée, avant l'entrée à l'Université, la proportion accordée à cette civilisation oscille entre 1,15% et 4,9% du nombre total de pages! Quant au contenu il relève ceci: «L'élève peut alors rassurer son papa: l'école lui enseigne ce que le Nom-du-Père lit dans son journal et voit à la télévision: Musulmans = fanatiques = terroristes / émigrés = danger, etc. Femmes voilées, femmes violées, Marseille c'est Beyrouth.»

³⁰ Voir B. ETIENNE (1989: 81).

³¹ Beur est un terme de l'argot pour désigner les Maghrébins des nouvelles générations. Ce terme vient du mot *Rebeu* qui veut dire *Arabe* en argot renversé (*verlan*). C'est un terme apparu au début des années 80 et que les jeunes Maghrébins se sont positivement appropriés par contraste avec le mot *Arabe*, connoté négativement dans la bouche des Français.

citoyens du village mondial! Pourquoi continuer à parler de confrontation de l'islam avec nos valeurs?³²

C'est aussi le point de vue de Djida Tazdaït, l'une des initiatrices du mouvement beur – qui a pris son essor à l'automne 1983 avec l'organisation de sa première marche nationale pour l'égalité et contre le racisme qui s'est terminée à Paris avec la rencontre du Président de la République François Mitterrand³³ – et actuellement présidente de l'Association des jeunes Arabes de Lyon et banlieue et députée européenne sur la liste écologique des verts. Selon elle, le débat sur l'islam en France est en train de se faire sans les musulmans:

C'est la gestion d'un débat vicié que les médias font rebondir comme une balle de ping-pong au fil de l'actualité. C'est une véritable agression de la conscience des musulmans forcés de prendre position sur un fantasme franco-français. Un fantasme opportun, qui évite de remettre en question l'universalité du pays des droits de l'homme et de poser les véritables termes du débat: comment organiser l'islam de France avec les musulmans? (...) Aucun travail d'information: on cherche à justifier les fantasmes de la société française comme si le voile était la croix de toutes les petites filles de l'immigration. Alors que leurs idoles, ce sont Michael Jackson, Renaud, au même titre que les bribes de culture musulmane³⁴.

Dès lors, la question est de savoir si le foulard porté par certaines jeunes musulmanes est assimilable dans tous les cas à un signe religieux aussi flagrant que se le représente l'imaginaire populaire français? Tout dépend, en fait, du sens que chacun lui donne. Des familles font porter le *hidjab* à leurs filles, en toute bonne foi, sans réaliser que les Français y voient un signe de fanatisme associé avec le port du tchador iranien et les menaces de l'imam Khomeiny et de ses disciples. De la part d'autres groupes ou individus, il y a indéniablement, à travers le port du voile, la volonté d'afficher une croyance et une idéologie qui se veulent en rupture avec les codes éthiques et sociaux du pays d'accueil. Ce port du voile «militant», très minoritaire dans la population musulmane de France, relève directement des soubresauts politiques, sociaux et culturels que connaissent actuellement les pays du Maghreb et du Proche-Orient, et qui trouvent un certain prolongement en France à travers les conditions défavorisées des immigrés.

Le port du voile est loin de faire l'unanimité dans les pays musulmans eux-mêmes. En Egypte, par exemple, les disputes à son sujet durent depuis

³² in *Politis*, N° 77, 1989: 22.

³³ Pour un aperçu sur ce mouvement et sa genèse, voir A. BOUBEKEUR et N. BEAU, *Chroniques métissées. L'histoire de France des jeunes Arabes*, 1986.

³⁴ Propos rapportés in *Politis*, N° 77, 1989: 24.

longtemps, alors qu'en Tunisie où le jean est majoritaire parmi les filles, une circulaire du gouvernement datant de 1987 interdit le port du voile dans les lycées et dans les administrations publiques. Les autorités tunisiennes voient en effet dans cette tenue vestimentaire plutôt un «uniforme politique» que le respect d'une tradition musulmane. Si ces dernières années le voile est devenu l'élément dominant de l'environnement public algérien, c'est parce qu'il est directement lié à la contestation du pouvoir autoritaire du Front de Libération Nationale, parti unique au pouvoir, et à la revendication de meilleures conditions économiques et sociales que le modèle du socialisme bureaucratique d'Etat et plus tard le capitalisme bureaucratique d'Etat n'ont pas été capables de fournir.

Cela dit, en France, «la question du voile est loin d'être un problème au sein de la communauté musulmane de France», comme le précise Djida Tazdaït qui ajoute: «La majorité des jeunes filles issues de familles maghrébines n'ont jamais été confrontées à un islam rigide, fait de tabous et d'obligations»³⁵. Lors de l'affaire des foulards en octobre 1989, la majorité des organisations et des mouvements qui représentent les différentes composantes de la population maghrébine et les différentes sensibilités religieuses n'ont pas manifesté leur soutien au port du voile. La plupart, qui estiment que le voile peut constituer un danger de marginalisation pour les enfants dans une école fondée sur le principe uniformisant de la laïcité et s'opposent, pour cette raison, à son port, ne comprennent pas moins l'attitude réactive de celles et de ceux qui ont cru leur foi insultée et se sont sentis exclus de parole et de légitimité dans ce débat. Pour sa part l'association «France Plus»³⁶, fondée par des jeunes d'origine maghrébine, et dont le nom symbolise le souci de la jeune génération «beure» d'appartenir pleinement à la communauté nationale française, a catégoriquement condamné le port du voile à l'école au nom du respect de la laïcité et de la neutralité confessionnelle à l'école. Lors de l'affaire, cette association a demandé au ministre de l'Education nationale

d'imposer d'urgence le respect de la laïcité face aux foulards, aux kipa ou à tout autre signe religieux, qui risquent de menacer la paix à l'école. Les enfants ne doivent en aucun cas servir d'otages aux égoïsmes fanatiques des adultes³⁷.

³⁵ in *Politis*, n° 77, 1989: 24.

³⁶ «France Plus» qui milite pour que les jeunes Français d'origine maghrébine exercent pleinement leurs droits civiques est parvenue à mobiliser une partie de cet électorat et à faire élire, lors des élections municipales de mai 1988, 390 de ses membres sur les listes de presque tous les partis nationaux, à l'exception du Front National.

³⁷ Communiqué du 15 octobre 1989 rapporté dans *Le Monde*, 17 octobre 1989.

L'histoire et les enjeux sociaux sont parties prenantes de la comparaison

Lorsqu'il s'agit des immigrés maghrébins, le discours français privilégie, à travers la religion musulmane, un aspect particulier des différences pour en faire la différence essentielle, la différence qui génère toutes les autres et qui les expliquerait en même temps. À l'islam on impute les manquements des Maghrébins aux règles de la laïcité et de la tolérance. Par lui, on explique les problèmes économiques et sociaux dans lesquels ils se trouvent et jusqu'à leur difficulté d'intégration à l'espace national. Détaché du contexte de la vie quotidienne des immigrés – forcément marqué par la laïcité, car lorsqu'on vit dans une société laïque, on se laïcise, on s'adapte à l'environnement dans lequel on vit –, l'islam devient la différence «culturelle» par laquelle est énoncée, ou dénoncée, la position des immigrés au sein de la société française. Une fois cette différence primordiale posée, la comparaison entre les deux termes de l'immigré et du Français sera nécessairement hiérarchique: car dans un cas, le groupe est subordonné au tout alors que dans l'autre, le groupe est identifié au tout.

Cette échelle de valeurs relève elle-même d'une historicité particulière, celle qui caractérise depuis de nombreux siècles les relations de l'Occident chrétien, plus particulièrement de la France, avec l'Orient musulman, plus particulièrement avec le Maghreb, et qui imprègne toujours aussi fortement la mémoire contemporaine des Français. C'est ainsi, par exemple, qu'est toujours présente dans certains esprits l'«épopée» de Charles d'Héristal, devenu Charles Martel après son exploit de 732, qui a stoppé, près de Poitiers, la progression des Arabes en Gaule. Malgré l'aspect marginal de cette bataille qui n'a en rien diminué l'influence culturelle, scientifique, marchande et militaire exercée par les Arabes dans le sud de la France, et qui s'est prolongée jusqu'au XIV^e siècle au moins³⁸, cet événement militaire ne représente pas moins aujourd'hui, aux yeux de beaucoup, une métaphore pour l'action immédiate. L'«exploit» de Charles Martel est, en effet, pour certains, l'exemple à suivre pour enrayer l'«invasion» de la France par les immigrés maghrébins. Il est emblématique dans ce sens que le premier groupe français xénophobe qui a recouru à la violence contre la population d'origine maghrébine s'est justement donné le nom de guerre de «Charles Martel». Le syndrome de «la bataille de Poitiers» au VIII^e siècle, mais aussi le syndrome «de Barberousse», du nom de la célèbre famille de pirates turco-siciliens qui écumaient les rivages nord de la Méditerranée et

³⁸ Il est intéressant de relever de ce point de vue que cette bataille, si chargée d'histoire et d'émotion dans l'esprit de certains Français, n'évoque rien de semblable du côté arabe, sinon le souvenir d'une péripétie mineure dans la longue histoire des Arabes musulmans d'Andalousie et du Maghreb.

qui est à l'origine de la fondation de la régence d'Alger au XVI^e siècle, ou encore le syndrome de «la prise de Constantinople» en 1453 et celui du «siège de Vienne» en 1529 par les armées ottomanes, semblent régler la perception contemporaine des Arabes maghrébins qui sont ainsi directement assimilés à leurs lointains coreligionnaires. En témoigne ce texte du député-maire d'Aix-en-Provence, dont le titre est très clair: «La croix ou le croissant: il y a 533 ans, Constantinople»:

Le 28 mai 1453, exactement, Mahomet rentrait après un siège de 52 jours dans Byzance, dernière place forte de la Chrétienté en pays d'Orient. C'était hier. Aujourd'hui, les choses ont-elles changé? L'empire ottoman est alors en pleine expansion. Mahomet, sûr de lui, dominateur et impérialiste. Les choses ont-elles changé? Aux clameurs foudroyantes des musulmans «Allah, Lahil, Allah» (sic), répond le faible écho des «kyrie eleison» des chrétiens. Les choses ont-elles changé? Alors la tragédie se noue. Elle dure encore et se renouvelle sous nos yeux incrédules en cette fin de XX^e siècle. Rien n'a donc changé? (...) Désastre pour l'Occident chrétien, perte irréparable! La guerre de 14-18 fut la conséquence de cette invasion. Mais qui s'en souvient? Mais Beyrouth, aujourd'hui, qui s'en soucie? (J.-P. de Peretti Della Rocca, cité par B. Etienne 1989: 148-149).

Aucune société, y compris la société moderne, n'échappe à son histoire ni aux références hiérarchiques qui fondent son identité et sa perception de l'autre. Malgré ses valeurs fondées sur l'individualisme universaliste, la société moderne ne peut éviter la hiérarchie externe qui l'établit dans ses relations avec les autres sociétés, et plus particulièrement avec les sociétés arabes du Maghreb et du Proche-Orient, ni la hiérarchie interne des groupes qui la constituent.

Les principes égalitaires sur lesquels se fonde la société moderne ne permettent pas de lire les situations concrètes et empiriquement observables de l'inégalité et de la hiérarchie. Le modèle égalitaire relève en effet «d'une exigence et d'un choix indépendants des faits», comme le note J.-C. Galey, qui ajoute:

(...) ce qui caractérise la modernité ce n'est pas l'égalité qu'elle assume mais bien celle qu'elle professe. Son originalité viendrait donc moins de sa réalisation concrète que de la dimension idéologique dont elle investit la démocratie (1984: XXIII).

Mais que l'on me comprenne bien, il ne s'agit pas pour l'anthropologue, ou le sociologue comparatiste, qui effectue la critique de l'idéologie moderne, de récuser le contenu d'un tel discours et les constructions socio-politiques dont il a été à l'origine, mais d'adapter le regard de l'analyste à une perspective plus consciente de ses fondements. Considérer l'égalité et la démocratie, bref l'individualo-universalisme, comme des valeurs *prescriptives* mais non *descriptives*, c'est réintroduire dans l'analyse compara-

tive la perspective holiste qui établit l'idéologie moderne comme l'équivalent des idéologies non modernes, objets traditionnels de la discipline, et par conséquent la symétrie entre «Nous» et «Eux», le moderne et le traditionnel.

L'individualisme méthodologique qui part d'abord des individus pour les voir ensuite en société sous la forme d'une collection, ne peut rendre compte de l'ordre global de la société et des différents niveaux qui la constituent, qui seuls déterminent la place d'un élément dans l'ensemble et la valeur qui lui est attachée. Comme le suggère Dumont, il s'agit ici de s'arrêter «sur la nature de l'opposition entre englobant et englobé (...) qui commande (...) de ne jamais perdre de vue cette multiplicité de niveaux à l'encontre de la mentalité égalitaire qui n'en retient généralement qu'un seul» (Galey 1984: XXI).

Dans la société moderne, l'individu est toujours rattrapé par le groupe auquel il appartient et sa valeur dans le tout social. C'est ce qu'expérimentent à leurs dépens les jeunes Beurs qui découvrent qu'il ne suffit pas d'acquiescer, à titre individuel, la nationalité française pour réussir son intégration dans la société française. C'est ce qu'exprime clairement Farida Belghoul, animatrice de Convergence 84, un des mouvements mis sur pied par les Beurs, lorsqu'elle déclare que :

En France, ce n'est pas la nationalité qui compte mais le statut. Pour trouver un logement en HLM, il ne suffit pas d'avoir la nationalité française quand on est Maghrébin ou Antillais³⁹.

De ce point de vue il est utile de se pencher sur le vocabulaire en usage en France pour désigner les différentes réalités de l'immigration. Il faut tout d'abord comprendre qu'il y a une différence entre un «étranger» et un «immigré». Dans le premier cas, le terme désigne un «statut juridique», alors que dans le deuxième, il renvoie à une «condition sociale». Ensuite, à partir de ces deux définitions, plusieurs combinaisons sont possibles. Il y a des immigrés qui sont en même temps des étrangers comme cela doit être le cas en droit, mais il y aussi des immigrés qui ne sont pas des étrangers : c'est le cas des immigrés qui ont acquis la nationalité française et des enfants d'immigrés nés en France, mais c'est aussi le cas des Français originaires des Antilles françaises établis en Métropole. Il y a enfin des étrangers qui ne sont pas des immigrés comme, par exemple, les ressortissants des pays du Marché commun qui, avec la construction de l'Europe, ne seront bientôt plus d'ailleurs considérés formellement comme des étrangers, ou les Américains du Nord. Autrement dit, étranger et immigré ne sont ni des réalités uniformes et intangibles ni des réalités qui se recouvrent

³⁹ in *Le Monde*, 16 et 17 décembre 1984, p. 11.

nécessairement. En outre, aucun critère formel, le statut juridique de la citoyenneté ou de la non-citoyenneté, par exemple, ne peut les définir entièrement. La ligne de démarcation entre les différentes catégories relève plutôt d'un autre ordre de réalité. De façon générale, l'immigré (qu'il soit étranger ou de nationalité française) provient d'un pays du tiers monde ou de quelques pays pauvres du sud de l'Europe. L'identification entre l'immigré et le tiers monde relève de la relation générale qu'entretiennent les pays développés d'Europe, demandeurs de main-d'œuvre, avec les pays du tiers monde, fournisseurs d'émigrés.

Dans le cas particulier de la France, depuis les années soixante, le flux principal de l'immigration provient des pays du Maghreb. Il s'inscrit de la sorte dans la relation coloniale et de dépendance qui réunit les deux parties depuis plus de 160 ans. Aujourd'hui, en France, l'identification entre le Maghrébin et l'immigré est totale: un Tunisien, un Algérien ou un Marocain, même quand il est de nationalité française, sera toujours perçu comme un immigré, alors qu'un ressortissant d'un autre pays du tiers monde non fournisseur de main-d'œuvre, disons un Papou, un Fidjien ou un Hindou, ne sera pas forcément considéré comme tel. Tout au plus le considérera-t-on comme un étranger. Cette situation a été bien comprise par les militants du mouvement «France Plus» qui estiment que le terme d'«intégration» ne s'applique pas à eux car, disent-ils, «Nous ne sommes pas des étrangers. Notre problème n'est pas celui de l'intégration mais de notre place dans la société»⁴⁰. Or, une telle place dépendra de la manière dont la société se déterminera par rapport à ses immigrés maghrébins et de la stratégie que ces derniers choisiront finalement pour assurer leur insertion en France.

«Assimilés mais non tout à fait égaux» ou «égaux mais séparés»?

Si l'on se place dans l'hypothèse de l'assimilation progressive des Maghrébins, pour autant que les conditions socio-économiques le permettent et qu'une certaine place soit reconnue à l'islam dans le cadre républicain et laïque, le danger demeure qu'une fois les Beurs devenus Français à part entière, ils ne soient un jour rappelés à leur «origine» ou à leur «passé» par un quelconque dirigeant nostalgique de la «race celtique» ou de la «pureté» de la «tradition chrétienne occidentale». Malheureusement, le passé récent de la France nous livre cette (non) leçon à propos des juifs français à qui le régime de Vichy a, entre 1940 et 1945, «rappelé» brutalement qu'ils n'étaient pas de «vrais» Français⁴¹, en retirant à certains leur

⁴⁰ Déclaration rapportée dans *Le Monde* du 19 septembre 1990.

⁴¹ L'article premier du statut des juifs du 3 octobre 1940 donne la définition suivante du juif: «Est regardé comme juif pour l'application de la présente loi toute

citoyenneté⁴², en constituant les autres en citoyens de seconde zone à qui était interdit l'accès à la fonction publique, aux métiers de la presse écrite, de la radiodiffusion et du cinéma et aux domaines économiques et financiers, et enfin en livrant un grand nombre aux autorités d'occupation allemandes pour être déportés.

Certes, de telles réglementations et un tel comportement étaient fondés sur une idéologie totalitaire qui exaltait l'enracinement dans le terroir et l'idée d'une nation homogène et unifiée autour des valeurs de la famille, de la patrie et de la religion. Or un tel nationalisme et le sentiment du groupe qui l'accompagne ont historiquement partie liée avec l'individualisme moderne comme valeur. On peut, en effet, dire avec Dumont que «la nation est la société globale composée de gens qui se considèrent comme des individus» (1983: 21) et soutenir avec lui l'idée que le totalitarisme contemporain, sous la forme notamment des fascismes de l'entre-deux-guerres, est une combinaison moderne de holisme et d'individualisme (voir 1983: notamment ch. 3 et 4).

Par contraste, il est intéressant de relever qu'une société holiste traditionnelle, comme la société marocaine des années quarante, qui peut paraître a priori, aux yeux des modernes, comme plus «fermée» ou plus «intolérante» face à la différence et à l'hétérogénéité, a eu une attitude beaucoup plus responsable vis-à-vis de ses ressortissants juifs que le gouvernement français de Vichy vis-à-vis des siens. La société traditionnelle marocaine est fondée sur le principe de l'allégeance des divers groupes qui la composent à l'autorité supérieure du sultan, lequel garantit et prodigue en retour sa protection à tous ses sujets. C'est cette double reconnaissance de l'hétérogénéité des niveaux et de la relation hiérarchique qui les ordonne en un tout, que symbolise la figure du souverain⁴³, qui a permis au sultan Mohammed V de protéger les juifs marocains contre les lois spéciales édictées par la puissance «protectrice» du Maroc, la France. Le résultat fut que les juifs possédant la nationalité française furent soumis aux lois de Vichy et à la déportation, et non les juifs marocains qui bénéficièrent jusqu'au bout de la protection de leur souverain⁴⁴.

personne issue de trois grands-parents de race juive ou de deux grand-parents de la même race, si son conjoint lui-même est juif».

⁴² Le 22 juillet 1940, une loi ordonne la révision des naturalisations accordées après 1927; 6000 citoyens de confession israélite perdront ainsi la nationalité française.

⁴³ Une telle structure hiérarchique survit aujourd'hui plus ou moins sous la même forme. L'article 19 de la constitution marocaine stipule en effet que : «Le roi est le protecteur des droits et libertés des citoyens, groupes sociaux et collectivités (...), le guide suprême de la nation, le commandeur des croyants et garant du respect de l'islam et de la constitution».

⁴⁴ Ainsi, comme le rapporte FÉLIX NATAF dans son livre *Juif maghrébin*, Paris,

Pour revenir à la place des immigrés dans la société française, et si l'on se place maintenant dans l'hypothèse d'une intégration qui respecte, voire cultive les «spécificités culturelles» du groupe dans le cadre de ce que certains présentent aujourd'hui comme le modèle d'une France pluriculturelle, le danger est de voir les immigrés encore plus marginalisés dans la société française. En effet, à partir du moment où l'idée de «différences» et de «spécificités» culturelles ne s'applique qu'à une catégorie particulière de la société, cela devient une façon de renvoyer les individus qui la composent à leur «origine», aussi lointaine qu'elle soit, ou à leur «nature profonde», aussi fictive qu'elle soit. C'est une façon de leur rappeler qu'ils viennent de l'extérieur, voire de dénoncer s'il le faut leur intrusion dans l'espace national, supposé homogène en dehors d'eux. C'est d'ailleurs ce que traduit la notion très répandue de «seuil de tolérance». Cette expression, présente jusque dans les discours officiels, recouvre l'idée de «quotas» d'immigrés, de leur «répartition» judicieuse entre les différents centres urbains ou, au contraire, de leur «regroupement» dans des quartiers homogènes et réservés. «Seuil de tolérance» souligne la transformation qualitative des relations entre un groupe et la majorité à partir d'une certaine quantité⁴⁵. Il souligne, d'une part, l'idée d'une frontière entre les immigrés et les Français et, de l'autre, l'idée d'une limite au-delà de laquelle le sentiment d'un danger, d'une menace, devient trop douloureux. Les immigrés sont ainsi assimilés à un greffon que le corps social français, uni et harmonieux, est susceptible de rejeter à partir d'un certain seuil de concentration.

La profession de foi «relativiste» qui prône de «vivre la différence dans l'égalité» bute devant la réalité des rapports de force et de la hiérarchie sociale qui caractérise le champ économique et culturel de la société moderne. Ce n'est pas parce que cette dernière nie au niveau de ses valeurs toute idée de hiérarchie et de niveaux d'ordre que ceux-ci n'existent pas

1978, c'est en souvenir de la résistance des autorités marocaines aux directives de leurs tuteurs français que les juifs du royaume prient chaque année, le jour du Kippour, «pour la prospérité du Roi Bien-Aimé et de sa famille». Par ailleurs, il faut noter que bon nombre de juifs marocains installés en Israël voient encore dans la figure du sultan du Maroc un protecteur et le reconnaissent même comme leur souverain. Du moins c'est en ces termes qu'un dirigeant de la communauté juive marocaine d'Israël s'est dernièrement exprimé. Monsieur Aaron Abouhatzera a invité le roi Hassan II à visiter Israël dans ces termes: «En sollicitant auprès du roi du Maroc de rendre visite à sa communauté juive installée en Israël, nous ne lui demandons pas de renier ses positions ou celles des pays arabes concernant le problème du Proche-Orient» (cité in *Le Monde* du 16 mai 1984).

⁴⁵ Des études sociologiques «savantes» ont ainsi cru fixer ce seuil de tolérance à 10 ou 12% d'immigrés par centre d'habitation (village, ville, région). Au-delà de ce seuil, ces études prospectives (?) prévoient la rupture, c'est-à-dire le pire (le rejet et le racisme du côté de la majorité, les frustrations, la violence et la délinquance du côté des immigrés).

dans l'ordre de la pratique sociale. C'est pourquoi la stratégie «relativiste» porte en elle, peu ou prou, les dangers d'un dérapage vers le modèle de l'apartheid sud-africain. Sous prétexte du respect des différences et de la préservation des particularismes respectifs des groupes, certains pourront en effet toujours invoquer un développement séparé entre une majorité qui se reconnaît dans le modèle français et les groupes marginalisés.

Les jeunes générations issues de l'immigration sont conscientes de ce danger de dérapage qu'elles dénoncent d'ores et déjà. C'est ainsi que s'exprime Farida Belghoul, membre d'un mouvement beur :

Nous ne sommes pas étrangers à la réalité française: aux conditions de travail, de logement, à la télévision, etc. On nous a enfermés pendant des années sur le terrain des différences culturelles. Et d'ailleurs à sens unique: pourquoi serions-nous les seuls différents, par rapport à un modèle dominant? Pourquoi est-ce toujours le dominé qui doit montrer sa différence? Le fameux droit à la différence n'aboutit jamais à l'égalité, c'est une forme voilée de l'exclusion. On s'appuie sur les différences culturelles pour favoriser des ségrégations politiques, sociales et territoriales. La France est un pays qui respecte les différences. Au point d'imposer des justices différentes, des conditions de vie différentes, et de perpétuer ainsi l'ordre établi (Déclaration au *Monde* du 16-17 décembre 1984).

Vivre «sa» différence dans de telles conditions est pour le moins le meilleur moyen de renforcer sa marginalité dans la société française et de contribuer ainsi à reproduire sa position dans la hiérarchie sociale. D'ailleurs, même si les immigrés d'origine maghrébine pouvaient faire valoir une identité culturelle valorisée à leurs propres yeux – ce qui est loin d'être le cas –, le problème de sa valeur dans la hiérarchie sociale de la société française ne demeurerait pas moins posé. Comme le note le sociologue d'origine algérienne Abdelmalek Sayad à propos du signe vestimentaire comme facteur de différenciation :

On peut se souvenir que le burnous [habit traditionnel des hommes au Maghreb] a eu sa dignité, son prestige, et qu'il peut encore les avoir dans certains contextes et dans certaines circonstances, on peut produire à l'appui de cette thèse toute une série de témoignages, on peut montrer qu'il y a plusieurs manières de porter le burnous, mais cela ne changera rien à la réalité d'aujourd'hui, c'est-à-dire à la hiérarchie sociale ou au rapport de forces qui place le costume tailleur ou le smoking, voire le chapeau melon ou même le béret, au haut de l'échelle, et le burnous et la chéchia [couvre-chef traditionnel des Maghrébins], comme le turban, au bas de l'échelle (ou hors échelle) (in *Le Monde* du 22-23 décembre 1984, mes crochets).

Critique de l'universalisme individualiste et du relativisme différentialiste

Universalisme assimilationniste ou relativisme différentialiste, tels semblent être les termes de l'alternative face au problème de l'intégration

des immigrés maghrébins en France et plus généralement face au problème du racisme croissant dont ils sont les victimes. Or, ces deux positions sont soutenues par plusieurs paradoxes qui tiennent en partie au caractère prescriptif de leurs devises et en partie à l'hétérogénéité argumentative de leurs discours respectifs.

L'idéologie individualo-universaliste est fondée sur les droits universels de l'homme, la libre circulation des hommes et des biens par-delà les frontières, la disqualification des communautés closes ou particularistes en tant qu'obstacles au «progrès» et au «bien-être» social, la prescription du mélange des individus et de l'assimilation à un même ensemble transnational. Mais si l'on se situe dans une perspective socio-historique, l'on constate que l'affirmation de ces valeurs n'a empêché ni les différences entre les groupes de persister, ni le racisme de s'exprimer toujours aussi fort, ni l'intégration des nouveaux venus d'être moins problématique. Plus encore, l'égalitarisme affiché de la société globale s'accommode de l'inégalité de fait qui caractérise les rapports historiques et sociaux entre les groupes auxquels appartiennent ou sont identifiés les individus.

D'un autre point de vue, l'universalisme égalitaire, en s'institutionnalisant, c'est-à-dire, selon les termes de P.-A. Taguieff (1988: 19), «en s'intégrant dans le sens commun et en se diluant dans les valeurs et les normes consensuelles», a perdu de sa force révolutionnaire et de sa capacité critique. Des valeurs héritées des Lumières et de la Révolution française, la Raison, l'Égalité, la Laïcité, il a fait le décor d'une nouvelle dogmatique peu apte à l'examen critique de ses propres fondements et à l'élargissement de ses perspectives en rapport avec les formidables transformations, récentes et moins récentes, survenues aussi bien dans la sphère des relations entre les civilisations et les divers systèmes sociaux qu'à l'intérieur même de la société moderne contemporaine.

Pour reprendre l'exemple sur lequel je me suis largement arrêté dans ce travail, celui du débat autour du port du voile à l'école et du rôle de la laïcité dans la société française, certains acteurs sociaux et observateurs ont relevé, pour la dénoncer, la crispation dont ont fait preuve les milieux attachés à la laïcité, qui frise, selon eux, l'intolérance que ces mêmes laïques dénoncent chez leurs adversaires. D'aucuns ont parlé à ce propos d'«intégrisme laïque», pour caractériser le refus de prendre en considération l'expression de la sensibilité religieuse à l'école, au nom des valeurs «sacro-saintes» de la neutralité des institutions scolaires vis-à-vis de toutes les croyances religieuses et politiques, érigeant ainsi, à son tour, la laïcité en une valeur absolue au-dessus de toutes les autres, et qui, à ce titre, ne se discute pas⁴⁶. Ils y voient là le paradoxe de la laïcité qui veut, d'une part,

⁴⁶ Il est intéressant de relever de ce point de vue que tel ne semblait pas être le véritable esprit qui a présidé à la mise au point des règles de la laïcité en France.

assurer la liberté et l'égalité pour tous et, de l'autre, réglementer cette liberté de façon autoritaire et hégémonique.

A partir de là, des voix se sont élevées pour appeler à une redéfinition du contenu et à un élargissement des cadres de la laïcité. Certaines voudraient «inventer» une nouvelle forme dans laquelle, notamment, l'histoire des religions, y compris la religion islamique, figurerait dans les programmes scolaires. L'argument consiste à dire que, vu son rôle dans l'intégration des enfants, et particulièrement des enfants étrangers, l'école devrait justement être capable d'intégrer tous les apports, y compris ceux des étrangers. Cet argument est avancé par les représentants des confessions chrétiennes et juives qui souhaiteraient une séparation plus souple entre l'Etat et les Eglises, «une séparation à visage humain, selon les termes du Cardinal Decourtray, plus respectueuse du réel, dénuée de toute idéologie»⁴⁷, et plus adaptée, selon eux, à l'ouverture des frontières à la diversité des cultures⁴⁸.

La position relativiste, qu'illustre la revendication du droit à la différence culturelle et ethnique des peuples, s'oppose à l'universalisme, «lamineur» des différences et responsable d'ethnocides. A la prescription universaliste de l'«égalité sans les différences», le relativisme oppose la prescription de «l'égalité dans la différence». Mais pas plus que dans le premier cas cette profession de foi n'évite la hiérarchie. La «différence contre la hiérarchie» a un caractère illusoire car, comme le note Taguieff (1988: 16-17),

Jules Ferry, Président du conseil et père spirituel de la laïcité, surtout connu pour être le créateur de l'école laïque, déclarait ainsi devant le Sénat, le 10 juin 1888: «J'ai toujours pensé que l'œuvre du gouvernement de la République n'est point une œuvre de sectaires; que nous n'avons ni le devoir ni le droit de faire la chasse aux consciences (...) et que agissant ainsi nous manquerions à notre premier devoir; que nous sommes institués pour défendre les droits de l'Etat contre un certain catholicisme bien différent du catholicisme religieux que j'appellerai le catholicisme politique. Quant au catholicisme religieux qui est une manifestation de la conscience d'une grande partie de la population française, il a le droit à notre respect et à notre protection dans la limite du contrat qui lie les cultes avec l'Etat. Oui, nous sommes entrés résolument dans la lutte anticléricale; je l'ai dit, et la majorité républicaine m'a acclamé quand j'ai tenu ce langage. Oui, nous avons voulu la lutte anticléricale, mais la lutte antireligieuse jamais!»

⁴⁷ Déclaration au *Monde* du 3 novembre 1989. De son côté le grand rabbin de Paris, Alain Goldmann, accuse d'intolérance «ceux qui refusent aux enfants musulmans le droit de porter le tchador ou aux juifs la kipa» (in *Le Monde* du 21 octobre 1989).

⁴⁸ Il est intéressant de noter que ce discours religieux emprunte la même thématique «culturaliste» que les milieux laïques et politiques de gauche qui défendent le «droit à la différence». C'est ainsi, par exemple, que S.O.S. Racisme s'exprime de façon identique lorsqu'il exige une adaptation des formes de la laïcité au nouveau paysage culturel français.

il n'est pas de différence qui, dans les cadres culturels d'une société humaine quelconque, ne s'interprète comme différence de valeur, donc comme hiérarchie, explicite (sociétés traditionnelles) ou implicite (sociétés modernes, vivant sous un ciel de valeurs individualistes et égalitaristes).

D'autre part, il ne faut pas oublier que le discours qui aujourd'hui exalte le plus la préservation des traditions culturelles et récuse violemment l'exigence universaliste apparaît de plus en plus, du moins en France, comme le fait des milieux xénophobes et racistes de l'extrême-droite. Le déplacement du discours raciste s'effectue aujourd'hui du plan de la «race» à celui de la «culture»⁴⁹. L'argumentation antiuniversaliste s'empare du discours anthropologique traditionnel pour magnifier les différences – les constituer en entités absolues et séparées –, et récuser comme destructeur et appauvrissant le croisement des cultures et le métissage culturel. Le développement séparé devient le mot d'ordre de la «Nouvelle Droite» regroupée autour de plusieurs clubs de réflexion, dont le plus important est le GRECE (Groupement de Recherche et d'Etudes pour la Civilisation Européenne).

C'est, en effet, parce qu'ils sont «pour le tiers monde, pour le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, au nom d'un authentique différentialisme» que ces milieux intellectuels de droite sont contre «la société multiraciale», avatar de l'«universalisme mercantile triomphant» et responsable, selon eux, de toutes les aliénations et injustices. La solution serait dès lors, à leurs yeux, que chacun reste «chez soi» dans le «respect mutuel». Pratiquement, pour les immigrés, la solution résiderait dans leur retour progressif à leurs pays d'origine et dans la promotion entre l'«Europe» et l'«Afrique» de nouvelles formes de coopération fondées sur la préservation des traditions et des personnalités respectives des deux parties⁵⁰. Bref, c'est à un développement séparé et à distance que les intellectuels de la Nouvelle droite donnent leur préférence⁵¹.

⁴⁹ Pour l'analyse de ces transformations, voir l'ouvrage de PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, 1988.

⁵⁰ Sur la question, voir la revue du groupe GRECE intitulée *Eléments*, et plus particulièrement les N^{os} 48-49 de 1984.

⁵¹ Il est intéressant de noter de ce point de vue que les arguments anticolonialistes en France au XIX^e siècle ne provenaient pas des milieux qu'on croit, c'est-à-dire des milieux «progressistes» et «universalistes». Bien au contraire, ces milieux, au nom justement de la «civilisation» et de l'«obligation morale» de la propager, étaient favorables à l'entreprise coloniale française. Par contraste, les milieux et les groupes racistes s'y étaient opposés, généralement par peur d'être «contaminés» par une trop grande proximité avec les peuples «inférieurs».

Le modèle français en question: vers un universalisme élargi?

On le voit, l'affaire du voile et le surgissement spectaculaire de l'islam sur la scène nationale française révèlent un malaise dans cette société et soulèvent un certain nombre de questions. D'abord, celle de la place du sacré dans les sociétés dites postindustrielles. Ensuite, celle de l'identité française dans le cadre traditionnel de l'Etat-nation alors que, d'une part, s'effacent progressivement les frontières entre les pays de l'Europe et que, d'autre part, une population immigrée d'origine extraeuropéenne s'installe définitivement sur son sol. D'où les débats qui en découlent sur la culture (préserver la culture «nationale» ou promouvoir le «métissage» culturel), sur la langue (qui se trouve sur la défensive face à l'anglais notamment), sur les institutions politiques (le progressif déclin du politique au profit de la société civile et l'hétérogénéité partisane croissante de cette dernière), sur l'institution scolaire (qui a perdu sa mission culturelle du début du siècle, celle de transmettre les valeurs laïques, c'est-à-dire l'esprit critique, la mise en question et le dialogue des idées⁵²), sur la mémoire collective (la dispersion de cette mémoire sous l'effet dissolvant des modes de communication médiatique).

Nous voici face à une problématique éminemment anthropologique: celle de l'éclairage en retour qui consiste à soumettre le «centre», c'est-à-dire la société française et ses expressions à vocation universaliste, comme la Laïcité, la Raison des Lumières, l'Etat-nation, l'Egalitarisme, à un éclairage surgi de la «périphérie», de ses bordures géographiques immédiates, représentées par le Maghreb et plus généralement l'Orient arabe, mais bien au cœur de ses préoccupations actuelles, sinon de son histoire depuis plusieurs siècles.

La tâche de l'anthropologue est dès lors de constituer le «je», qui a jusqu'ici occupé le centre du discours, en un «autre» susceptible des mêmes questionnements que l'objet traditionnel de la discipline (l'Oriental, l'Arabe, l'Africain, le Papou, l'Indien mais aussi l'immigré maghrébin). Dans le même mouvement où il élargit son objet à l'Occident, il est également question pour l'anthropologue d'approfondir son expérience de l'universalité pour l'appréhender dans un cadre méthodologique plus adéquat, autrement dit dans une perspective où la raison comparative n'est pas soumise à une seule raison, la raison moderne, mais intègre également les autres raisons. En effet, si l'extension de l'expérience historique et mentale

⁵² La crise actuelle qui secoue l'ensemble des lycées français, c'est-à-dire environ 5 millions de jeunes entre 12 et 19 ans, et les manifestations massives de protestation auxquelles elle a donné lieu au mois de novembre 1990, n'est que la confirmation du malaise profond qui touche la structure de l'éducation en France et plus généralement la société française face à ses modèles d'avenir.

de l'Europe à l'échelle universelle est à l'origine du regard anthropologique moderne, en constitue la condition primordiale, il n'est pas question pour autant d'ignorer les autres consciences du monde, voire les autres universalismes qu'ont produits certaines autres traditions culturelles, comme justement la tradition arabo-musulmane dont relèvent, du moins nominalement, les immigrés maghrébins en France.

Il faut toutefois noter ici que ces autres universalismes ne peuvent en aucun cas être jugés équivalents à l'universalisme occidental. Ils relèvent d'un rapport de forces historiquement déterminé qui place ce dernier en haut de l'échelle, voire qui le considère comme le seul universalisme possible ou souhaitable, position qui récuse du coup et d'avance toutes les autres prétentions. Pour cette raison, il n'est donc pas possible d'avancer l'idée qu'il pourrait y avoir autant d'anthropologies que de cultures. Pour qu'une autre culture que la culture occidentale puisse développer un discours anthropologique, il lui faudrait changer la nature des rapports de force pour s'instituer elle-même comme pôle dominant de ces relations, la référence obligée, pour elle-même comme pour les autres cultures, pour se penser et penser le monde⁵³.

Il ne s'agit donc pas ici de prétendre sortir du cadre universaliste tel qu'il est apparu et a été défini dans le cadre de la tradition historique occidentale, mais d'y intégrer conceptuellement les autres traditions. En effet, si l'on part de l'idée que parmi les nombreuses sociétés passées et présentes, seule la société occidentale a ménagé un discours à vocation universelle, dont le discours scientifique est l'émanation la plus rigoureuse, rien n'autorise de penser que les catégories développées par cette science «occidentale» soient en elles-mêmes, et au départ déjà, d'une efficacité universelle avérée. Au contraire, c'est parce que le discours scientifique se donne pour horizon cette efficacité universelle qu'il doit constamment reprendre pour les améliorer, ou les repenser, ses propres contenus, et cela en les soumettant aux règles de la comparaison et de la discussion critique des fondements respectifs des divers discours et contenus culturels qu'il prend pour objets.

L'intégration dynamique de ces diverses traditions dans la pensée anthropologique permettrait d'accéder à un universalisme bien compris, qui n'interprète plus les histoires particulières à partir du seul mouvement de leur incorporation dans l'histoire occidentale, mais également à partir du

⁵³ Si, par exemple, la civilisation arabo-musulmane a pu produire à un certain moment de son histoire, plus précisément entre le IX^e et le XI^e siècle, un savoir géographique et ethnographique, elle n'avait pu le faire que dans le cadre d'un espace, certes très diversifié, mais où l'islam et sa conscience d'être une civilisation supérieure, constituaient la référence unitaire, la référence hiérarchique qui englobait le tout, et jetait dans les marges ceux qui ne relevaient pas de son ensemble (voir M. KILANI, 1992a: 201-221).

mouvement d'intégration ou de rejet que chacune d'entre elles effectue des autres traditions, et particulièrement de la tradition universaliste occidentale⁵⁴. Il ne s'agit dès lors pas de récuser le savoir anthropologique, né de l'extension à l'échelle planétaire de la conscience européenne, mais de montrer qu'il ne doit pas s'arrêter de s'arracher aux systèmes de croyance particuliers, quels qu'ils soient et d'où qu'ils proviennent, y compris ceux qui sont à l'origine de ses conditions de possibilité, à savoir la référence universaliste et l'idéologie moderne qui l'accompagne.

Le débat actuel entre l'islam et l'Occident constitue de ce point de vue une bonne illustration de cette problématique dans la mesure où ces deux entités semblent à la fois se rencontrer et se disputer sur le même terrain de l'universalisme et sur le contenu respectif que chacune veut y mettre. Pourtant, comme le relève Mohammed Arkoun, professeur d'histoire de la pensée islamique à la Sorbonne, et Français d'origine algérienne, «La dualité Islam-Occident, qu'on se plaît à durcir, est inacceptable sur le plan sémiologique, c'est-à-dire si on l'étudie à partir des signes et des symboles»⁵⁵. Selon lui, il suffit d'opérer une conversion du regard porté sur ces deux cultures en présence pour s'apercevoir qu'elles s'inscrivent dans «une tradition de pensée commune à l'aire culturelle gréco-sémitique», et il ajoute :

Je veux rappeler un espace méditerranéen où ont convergé des courants, des apports arbitrairement séparés par l'Occident conquérant. C'est pourquoi l'Occident actuel a de la peine à situer au niveau où il doit l'être l'événement venant d'une autre culture. La perspective anthropologique sur les cultures et les sociétés est peu présente dans notre enseignement et même chez beaucoup de chercheurs⁵⁶.

Le diagnostic posé par Mohammed Arkoun exige des cultures interpellées qu'elles effectuent un travail critique sur elles-mêmes et de l'anthropologue qu'il contribue à cet effort en occupant les deux places et en pensant simultanément et de façon solidaire les traditions culturelles en présence. Dans le cas particulier de l'islam et de l'Occident, cela veut dire pour M. Arkoun

⁵⁴ J'ai tenté d'effectuer cet élargissement de l'expérience universaliste dans le cas particulier de la culture mélanésienne et de ses divers croisements avec la culture occidentale. Voir M. KILANI, «Le culte du cargo ou comment l'esprit des Blancs vient aux Mélanésiens par l'intermédiaire de leurs ancêtres», 1988.

⁵⁵ Interview donnée au journal *Le Monde* le 15 mars 1989, suite à l'affaire Rushdie et intitulée : «La conception occidentale des droits de l'homme renforce le malentendu avec l'islam». M. Arkoun est aussi l'auteur de plusieurs ouvrages, dont *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, 1984.

⁵⁶ *Ibidem*.

que l'islam apprenne le côté positif de ce qu'on nomme la laïcité comme attitude dynamique de l'esprit devant la connaissance; que l'Occident ouvre de nouveaux espaces à la réflexion, notamment à propos de la rupture entre raison laïciste, scientiste, historiciste et raison ouverte à l'approche sémiologique des cultures. J'ai ainsi l'ambition de redéfinir l'espace sémiologique commun à l'islam et à l'Europe que je distinguerai nettement de l'espace technologique de l'Occident, dont le Japon est devenu un acteur essentiel⁵⁷.

Ma tentative de lecture de l'insertion de l'islam aujourd'hui en France rejoint celle de M. Arkoun en cela qu'elles soulèvent toutes deux la question de la place que nous occupons lorsque nous faisons de la comparaison. Il est en effet illusoire de continuer à croire qu'une position équilibrée dans la comparaison puisse surgir de la règle méthodologique qui postule que la vérité de la démarche scientifique est enracinée dans une observation équitable et indifférente⁵⁸. Le fondement sur lequel repose l'anthropologie moderne: la rhétorique du regard et la référentialité au terrain (le «J'étais là, telle chose m'advint» de Lévi-Strauss, ou le «J'y étais, je peux en parler» de Malinowski), ne suffit pas à garantir l'objectivité du regard de l'anthropologue sur l'autre. Même le regard le plus profond ne parle qu'en surface, car voir et être vu ne constituent pas des réalités symétriques ou équivalentes.

Autrement dit, il ne suffit pas d'apprendre l'autre, il faut aussi poser les conditions du regard porté sur lui. Le problème le plus épineux dans le discours de l'anthropologue se résumerait ainsi à la question suivante: à partir de quoi et d'où compare-t-il? Mais pour y répondre il est nécessaire qu'il accède à sa propre identité et qu'il se pose la question de savoir qui voit qui.

RÉFÉRENCES CITÉES

- AFFERGAN, F., 1987. *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris: PUF.
- ARKOUN, M., 1984, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris: Maisonneuve et Larose.
- BEGAG, A., 1990, «The "Beurs", children of North-African immigrants in France: The issue of integration», *The Journal of Ethnic Studies*, 18, 1: 1-14.
- BOUBEKEUR, A. et N. BEAU, 1986, *Chroniques métissées. L'histoire de France des jeunes Arabes*, Paris.
- DUMONT, L., 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris: Seuil.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Dans *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, MALINOWSKI parle d'une «observation vraie, neutre, impartiale» (1963: 75).

- DUPUY, J.-P., 1985, «Libres propos sur l'égalité, la science et le racisme», *Le Débat*, N° 37: 35-45.
- ETIENNE, B., 1989, *La France et l'islam*, Paris: Hachette.
- GALEY, J.-C. (éd.), 1984, *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris: Ed. de l'EHESS.
- GEERTZ, C., 1984, «anti anti-relativisme», *American Anthropologist*, 86, 2: 263-278.
- GELLNER, E., 1985, *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HOLLIS, M. & S. LUKES (eds), 1990 (1982), *Rationality and Relativism*, Oxford: Basil Blackwell.
- JARVIE, I., 1984, *Rationality and Relativism*, London: Routledge & Kegan Paul.
- KILANI, M., 1988, «Le culte du cargo ou comment l'esprit des Blancs vient aux Mélanésiens par l'intermédiaire de leurs ancêtres», *La Revue du Mauss*, N° 2: 108-125.
- 1992a, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne: Payot.
- 1992b, *La construction de la mémoire*, Genève: Labor et Fides.
- LATOUR, B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris: La Découverte.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1950, Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF, pp. IX-LII.
- MALINOWSKI, B., 1963, *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, Paris: Gallimard (1922).
- NADER, L., 1990, «Occidentalism, Orientalism and the Control of Women», *ms*.
- NATAF, F., 1978, *Juif maghrébin*, Paris: Fayolle.
- Politis, 1989, «France-islam: la guerre aura-t-elle lieu?», No 77.
- La Revue du Mauss*, 1988, «Les embarras de la raison. Rationalisme et relativisme», N° 1 et 2.
- STRATHERN, A., 1971, *The Rope of moka*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TAGUIEFF, P.-A., 1988, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris: La Découverte.
- TODOROV, T., 1989, «Lévi-Strauss», in *Nous et les autres*, Paris: Seuil, pp. 81-109.