

Social Compass

<http://scp.sagepub.com/>

La place des musulmans dans le multiculturalisme laïc en Grande-Bretagne

Tariq MODOOD

Social Compass 2000 47: 41

DOI: 10.1177/003776800047001006

The online version of this article can be found at:

<http://scp.sagepub.com/content/47/1/41>

Published by:



<http://www.sagepublications.com>

On behalf of:



UCL

Université
catholique
de Louvain

[Association for Assessment in Counseling and Education](#)

Additional services and information for *Social Compass* can be found at:

Email Alerts: <http://scp.sagepub.com/cgi/alerts>

Subscriptions: <http://scp.sagepub.com/subscriptions>

Reprints: <http://www.sagepub.com/journalsReprints.nav>

Permissions: <http://www.sagepub.com/journalsPermissions.nav>

Citations: <http://scp.sagepub.com/content/47/1/41.refs.html>

>> [Version of Record](#) - Mar 1, 2000

[What is This?](#)

Tariq MODOOD

La place des musulmans dans le multiculturalisme laïc en Grande-Bretagne

La place politique que revendiquent les musulmans en Grande-Bretagne pose problème au multiculturalisme laïc. Si les Noirs et les identités ethno-raciales qui y sont associées font intrinsèquement partie de la coalition arc-en-ciel des identités politiques, cette coalition semble très mal à l'aise face à l'émergence d'une conscience musulmane. Si certains pensent que ce rejet vise spécifiquement l'islam, nombreux sont ceux qui estiment que cette conscience n'a pas de place dans la sphère publique, vu qu'elle est l'expression d'une identité religieuse. Ce faisant, les défenseurs de la "politique de la différence" en reviennent à une distinction sphère publique/sphère privée, distinction qu'ils s'étaient précisément employés à faire disparaître durant deux ou trois décennies. Dans ce contexte, l'émergence d'une instance politique musulmane a plongé le multiculturalisme britannique dans un désarroi théorique et pratique. Le fait est préoccupant car, en toute objectivité, il ne saurait y avoir de règlement de la question raciale en Grande-Bretagne sans les musulmans, vu qu'ils y représentent près de la moitié des non-blancs.

The political assertiveness of Muslims in Britain is creating difficulties for secular multiculturalism. While black and related ethno-racial identities are intrinsic to the rainbow coalition of identity politics, this coalition is deeply unhappy with Muslim consciousness. While for some this rejection is specific to Islam, for many the ostensible reason is that it is a religious identity, and therefore has no place in the public sphere. Yet in this the advocates of difference politics are reverting to a public/private distinction that they have spent two or three decades demolishing. The emergence of Muslim political agency has, then, thrown British multiculturalism into theoretical and practical disarray. This is worrying because on any objective reading there cannot be a race relations settlement in Britain without the Muslims, as nearly half of all non-whites are Muslims.

L'importante communauté musulmane qui vit actuellement en Grande-Bretagne (entre 1 et 2 millions de gens, dont plus de la moitié sont d'origine sud-asiatique, et surtout pakistanaise) s'explique par la vague d'immigration de pays du Commonwealth qui a eu lieu à partir des années 1950. Ce furent d'abord des hommes, petits paysans ou artisans, venus pour combler la demande de main-d'œuvre peu ou non qualifiée de l'économie industrielle britannique, tandis que femmes et enfants commencèrent à les rejoindre à partir des années 1970. La part que représentaient les personnes d'origine urbaine parmi les musulmans sud-asiatiques était faible, même si

0037-7686[200003]47:1;41-55;012214

elle allait augmenter avec l'arrivée de réfugiés politiques d'Afrique orientale à la fin des années 1960 et dans les années 1970 (il est à noter cependant que la majeure partie d'entre eux était composée d'hindous et de sikhs). L'Angleterre, et Londres en particulier, en tant que centre cosmopolite, a exercé une grande attraction sur certaines classes aisées au Moyen-Orient, surtout à partir des années 1970, et un grand nombre de personnes issues de couches privilégiées de la population ont fait de gros investissements dans l'immobilier londonien. Durant cette période, il y eut également d'autres vagues de réfugiés politiques émanant d'autres parties du monde musulman, la Somalie et la Bosnie étant deux exemples récents bien connus.¹

Mouvements pour l'égalité raciale

La présence de nouvelles minorités a rendu manifestes certaines formes de racisme présentes en Grande-Bretagne, et des lois et des politiques anti-discriminatoires ont commencé à être mises en place à partir des années 1960. Ces lois et politiques, d'abord influencées par les mesures imaginées aux Etats-Unis pour combattre le racisme envers les Noirs, prenaient pour point de départ que les motifs de discrimination étaient la "couleur" et l'ethnicité. Ce n'est en effet que depuis une dizaine d'années que la place revendiquée par les musulmans dans la société britannique est devenue un élément caractérisant les relations majorité/minorité. Avant cela, le discours sur l'égalité raciale était dominé par l'idée que le principal problème post-immigration était le "racisme basé sur la couleur" (Rex et Moore, 1967; CCCS, 1982; Sivanandan, 1985; Gilroy, 1987), un point de vue que partageait d'ailleurs l'écrivain Salman Rushdie: "La Grande-Bretagne se compose aujourd'hui de deux mondes entièrement différents, et celui dont vous héritez est déterminé par la couleur de votre peau" (Rushdie, 1982). A l'instar de la majorité des militants antiracistes, Salman Rushdie a adopté depuis lors un point de vue plus pluraliste, selon lequel, notamment, la présence musulmane est un fait que l'on ne peut ignorer sans risques. Ceci dit, la conception d'un dualisme racial hérité des Etats-Unis, que ce soit sous une forme pure ou mélangée, reste une force importante dans les sciences sociales et dans les milieux politiques radicaux au Royaume-Uni (Luthra, 1997). Une conséquence de cette tendance persistante est que le cadre juridique et politique reflète toujours la conceptualisation et les priorités du dualisme racial.

A ce jour, il est toujours légal de pratiquer une discrimination à l'encontre des musulmans, car aux yeux de la Justice, ils ne constituent pas un groupe ethnique (même si, bizarrement, les juifs et les sikhs sont reconnus comme tels par la loi). D'abord passée inaperçue, cette focalisation exclusive sur la race et l'ethnicité—avec la mise à l'écart des musulmans, mais pas des juifs ni des sikhs—est devenue progressivement un motif de ressentiment parmi les musulmans. Il faut toutefois noter que ceux-ci bénéficient indirectement d'une certaine protection juridique en tant que membres de groupes ethniques (Pakistanais, Arabes, etc.). Progressivement, certains groupes,

comme les Pakistanais, sont devenus un élément actif dans les “relations inter-raciales” britanniques (en général, comme l’a révélé le recensement de 1991, les gens issus du Moyen-Orient ont tendance à se considérer comme “blancs”, et ils sont pratiquement absents de l’activisme politique en faveur de l’égalité raciale, comme ils sont d’ailleurs absents de la politique intérieure en général). Quoi qu’il en soit, un des effets de cette politique fut de mettre l’accent sur l’élément “race”.

Un indicateur clé de la discrimination et de l’inégalité raciale était la sous-représentation de certaines races dans les emplois prestigieux, dans l’Administration, etc. Il a dès lors fallu classer (ou que les gens se classifient eux-mêmes), comptabiliser, apposer des étiquettes aux différents groupes identifiés... et les disputes sur l’authenticité de cette catégorisation et des étiquettes sont devenues un trait familier de certains discours politiques. Les années passant, on s’est également aperçu que c’étaient les musulmans asiatiques—et pas, comme l’avaient pensé au départ les décideurs politiques, les populations d’origine africaine ou caraïbe—qui constituaient le groupe le plus pauvre et le plus défavorisé du pays (Modood et al., 1997). L’erreur qui consistait à répartir les musulmans dans des catégories raciales, et le temps qu’il a fallu aux décideurs politiques pour reconnaître les discriminations dont faisaient l’objet les Pakistanais et les Bengalis du Bangladesh, ont fait prendre conscience à bon nombre d’activistes musulmans que les relations interraciales ne constituaient pas un bon “créneau politique” pour les musulmans (UKACIA, 1993). Certains y voyaient même un complot destiné à prévenir l’émergence d’une formation socio-politique spécifiquement musulmane (Muslim Parliament, 1992). Pour comprendre comment ces idées ont émergé, il faut se pencher sur l’évolution de la notion d’égalité raciale.

Au départ, le développement du mouvement contre le racisme en Grande-Bretagne a suivi le modèle américain, et a d’ailleurs été directement influencé par certaines personnalités et certains événements états-uniens. Tout comme aux Etats-Unis, l’humanisme “panracial” de Martin Luther King, Jr s’est mélangé petit à petit à un courant qui mettait l’accent sur la fierté et l’autonomie des Noirs et sur le nationalisme noir incarné notamment par Malcolm X (Martin Luther King et Malcolm X ont tous deux effectué des visites en Grande-Bretagne). Il faut sans doute replacer cette évolution du discours racial dans le sens d’une affirmation positive de la “négritude” dans un contexte socio-politique plus large qui ne se limite pas à la race, à la culture ou aux minorités non blanches. Le féminisme, le mouvement revendicatif homo (*gay pride*), le nationalisme québécois et la montée de l’identité nationaliste écossaise sont quelques exemples de ces nouveaux mouvements identitaires qui sont devenus un élément important du paysage socio-politique dans de nombreux pays, surtout ceux où la notion de classes sociales est en recul.

En réalité, on peut sans doute affirmer que ce que l’on revendique souvent aujourd’hui au nom de l’égalité raciale, surtout dans le monde anglophone, n’aurait sans doute pas été reconnu comme revendication “raciale” dans les années 1960. Iris Young exprime bien le nouveau climat politique lorsqu’elle décrit l’émergence d’un idéal d’égalité basé non seule-

ment sur le fait de permettre à des groupes exclus de s'assimiler et de vivre selon les normes des groupes dominants, mais aussi et surtout sur l'opinion selon laquelle "une définition autoproclamée et positive de la différence est en fait plus libératoire" (Young, 1990: 157).

On passe d'une notion de l'égalité comprise en termes d'individualisme et d'assimilation culturelle à une politique de la reconnaissance, à une égalité qui englobe l'ethnicité publique. Cette égalité signifie que les gens n'ont plus à rougir de leurs origines, de leur famille ou de leur communauté. Elle est une invitation à manifester du respect à leur égard et à faire changer les mentalités de manière à ce que le patrimoine qu'ils représentent soit encouragé plutôt que voué de manière condescendante à une disparition progressive plus ou moins espérée. Il semble dès lors y avoir deux conceptions de l'égalité entre citoyens, chacune étant basée sur une vision distincte de ce que constitue le "public" et le "privé". Ces deux conceptions de l'égalité peuvent être présentées comme suit:

1. Le droit de s'assimiler à la culture dominante/majoritaire dans la sphère publique; et la tolérance de la "différence" dans la sphère privée.
2. Le droit à ce que sa propre "différence" (liée à la minorité, à l'ethnicité, etc.) soit reconnue et même soutenue tant dans la sphère publique que dans la sphère privée.

Ceci étant, ces deux conceptions ne s'excluent pas nécessairement l'une l'autre. Le multiculturalisme (en tant qu'aboutissement récent de l'anti-racisme) repose à vrai dire sur ces deux conceptions, qui sont toutes deux nécessaires. En effet, l'hypothèse qui sous-tend la première conception est que la participation à la culture publique ou nationale est nécessaire pour permettre l'exercice effectif de la citoyenneté, le seul obstacle étant constitué par les processus d'exclusion qui empêchent une assimilation progressive. La seconde conception suppose également que l'exclusion de certains groupes de la culture nationale entraîne une diminution de leur citoyenneté effective, et elle se propose également de remédier à cela en acceptant le droit à l'assimilation, mais elle y ajoute le droit d'élargir et de modifier la culture nationale et les signes/symboles publics traduisant l'appartenance à la nation en y incluant les caractères pertinents des minorités ethniques.

On pourrait penser que cette seconde conception de l'égalité renferme un élément de contradiction: elle accepte le fait que la participation à la culture nationale ou aux cultures mixtes est nécessaire pour atteindre une égalité effective, mais elle encourage les individus à cultiver leur identité et leurs pratiques minoritaires. Il y a en effet une véritable tension au cœur de cette conception, et sa résolution ne pourra peut-être se faire que dans la pratique, en trouvant et en cultivant des points communs entre la culture dominante et les autres, ainsi qu'en élaborant de nouvelles synthèses et de nouveaux métissages. Ce qui est important, c'est que le poids du changement (ou le coût du non-changement) ne repose pas tout entier sur une seule des parties.

Au-delà d'une politique "libérale"

Cette nouvelle notion émergente de l'égalité introduit une tension avec certains concepts politiques existants. Elle ne s'accorde par exemple pas facilement avec un certain nationalisme britannique "Tory" (conservateur). Plus important, elle est aussi en porte-à-faux avec certaines idées de centre gauche qui sont à la base de la "traditionnelle" notion d'égalité raciale (Goulbourne, 1991a et 1991b). La politisation des groupes "raciaux" et ethniques (mais également des femmes et des homosexuels) est perçue par certains comme l'irruption d'un "particularisme" dans des conceptions "universalistes" de la justice définies par l'individualisme méritocratique, la citoyenneté libérale ou l'égalité socialiste. (Pour ma part, je ne comprends pas pourquoi la solidarité sociale ou la citoyenneté nationale relèvent de l'"universalisme", tandis que se revendiquer de la moitié féminine de l'humanité ou de l'internationalisme noir relèverait du "particularisme".) Toutefois, la nouvelle conception de l'égalité multiculturelle connaît un certain succès, du moins dans la gauche, succès rendu possible par le fait que cette conception s'inscrit dans la ligne de défis plus larges visant l'individualisme libéral. Elle est par exemple rentrée en résonance avec certains arguments féministes selon lesquels les conceptions "asexuées" (neutres du point de vue des sexes) de la politique, de la citoyenneté, du droit et des règles juridiques, ainsi que de toute une série de lois et de politiques importantes, étaient en réalité systématiquement l'expression, neutre en apparence, de perspectives masculines ignorant les besoins et les capacités des femmes (Pateman, 1988; Young, 1990). D'une part, l'individu rationnel et abstrait visé par la politique et la jurisprudence libérales est en réalité un homme (la preuve étant que cet individu ne semble devoir assumer ni tâches domestiques, ni charge éducative); d'autre part, la définition du politique, les activités se prêtant au discours public, les campagnes politiques et le contrôle juridique, favorisent les intérêts masculins, donnant libre cours à la domination masculine dans les relations domestiques et les rapports entre les sexes. C'est de là qu'est parti le courant politique alternatif porté par le slogan: "the personal is the political" (le domaine de la personne, *c'est* le domaine de la politique).

La politique à laquelle je viens de faire allusion est à la fois une politique théorique, discursive, mais aussi une politique de réforme institutionnelle, de compétition pour le pouvoir et une politique sociale. Ce qui me préoccupe ici—en vue d'aboutir à une approche du climat d'opinion politico-normatif dans lequel les musulmans britanniques peuvent (et sont en train de) constituer un argumentaire de défense des droits des musulmans—, c'est surtout la dimension théorique de la politique de la "différence" en tant que critique des notions de l'égalité libérale des années 1960. C'est pourquoi il est utile de mentionner ici d'autres sources théoriques importantes de cette politique, de manière à souligner l'importance qu'elle a acquise parmi les partisans de l'égalitarisme de centre-gauche, surtout dans les milieux intellectuels des auteurs et des lecteurs, que ce soit en Grande-Bretagne ou ailleurs. Il s'agit en effet d'une vision qui bénéficie d'un soutien considérable du fait de la montée de l'anti-essentialisme

philosophique dans les sciences sociales (Modood, 1998). Puisant sa source dans les travaux—très différents—de penseurs tels que Nietzsche, Heidegger et Wittgenstein, et quelque peu radicalisé par des théoriciens plus récents tels que Foucault et Derrida, l'anti-essentialisme a été, sous une forme ou une autre, utilisé pour critiquer certaines idées hégémoniques telles que l'Etat-nation, la communauté, la classe, et même des notions anti-hégémoniques telles que la femme, les Noirs, etc. (Fuss, 1989). Cette tendance s'est développée à un point tel qu'une certaine vision du perspectivisme, de la nature essentiellement contestée des concepts, de la fluidité et de la multiplicité des significations, du pluralisme culturel, voire de l'aporie, s'est rapidement imposée comme orthodoxie dans le domaine de la théorie sociale.

Ce qu'il est important de relever ici, c'est la manière dont l'anti-essentialisme, lorsqu'il est combiné à une théorie de l'égalité politique fondée sur la participation à un espace discursif public (Arendt, 1963, 1968; Habermas, 1983, 1987), peut définir l'inclusion dans une communauté politique, non pas (comme le font de nombreux politiciens européens dès qu'il s'agit de musulmans) en termes d'acceptation du régime existant et de ses limites consacrées entre sphère publique et privée, mais de manière inverse, à savoir en définissant l'espace public comme une entité essentiellement contestée et engendrée par une contestation discursive incessante et par des luttes politiques, où les règles sur ce qui constitue des préoccupations légitimes et où les termes de la politique, loin d'être fixés à l'avance, sont un des objets du discours politique (Benhabib, 1992; Fraser, 1992). Dans cette perspective, la distinction "public/privé" fonctionne généralement comme un "tabou" qui exclut certaines matières qui préoccupent des groupes marginalisés et subordonnés. L'intégration politique de ces minorités sur une base d'égalité entraîne nécessairement la contestation, par celles-ci, des entraves à la reconnaissance. L'intégration résulte d'un processus d'engagement discursif, à mesure que des groupes marginaux commencent à s'affirmer avec confiance dans l'espace public, et où d'autres commencent à débattre et à aboutir à un certain consensus avec eux. L'intégration découle également de l'application de nouvelles lois, de politiques, etc. Il se peut néanmoins que les lois et les politiques aient moins d'importance, car ces théories rejettent explicitement l'identification libérale classique de la politique aux domaines du droit et de l'Etat. Une conception plus large du politique est davantage compatible avec l'idée de déplacement des limites et de la politique en tant que débat, et elle laisse aussi une possibilité de changer des attitudes, des stéréotypes, des stigmatisations, des images véhiculées par les médias et des symboles nationaux en tant qu'objectifs politiques premiers. Tout ceci devrait suffire pour expliquer la raison pour laquelle je crois que l'on a affaire, dans les années 1990, à une nouvelle conception de l'égalité: une conception dans laquelle les questions de "représentation" ne sont pas seulement une affaire de nombres de catégories de gens occupant certains emplois ou certains postes du pouvoir, mais où la "représentation" correspond à la manière dont le public se représente les groupes en tant que groupes (Hall, 1992).

Politique de l'identité musulmane

Tout ceci peut paraître assez abstrait, et n'être guère plus que les préoccupations de quelques universitaires et quelques-uns de leurs étudiants. Selon moi, il s'agit au contraire d'une partie importante de l'histoire de l'émergence politique de l'identité musulmane en Grande-Bretagne. Quoi qu'il en soit, il est temps de mentionner brièvement quelques-uns des événements qui ont eu lieu "sur le terrain". La politique des "minorités" et l'antiracisme incisif qui s'est développé en Grande-Bretagne dans les années 1970 et au début des années 1980—d'abord sous forme d'activisme radical et au sein de groupuscules d'extrême gauche, et puis, suite aux émeutes de Brixton en 1981, dans certaines autorités locales, certains syndicats, certaines associations professionnelles radicales du secteur public et au sein du parti travailliste—étaient basés sur un concept politique "en noir et blanc". La population britannique était divisée en deux groupes: les noirs et les blancs. Le premier groupe comprenait toutes les victimes potentielles du racisme basé sur la couleur, même si tant en théorie qu'en pratique, il désignait une population qui présentait majoritairement les traits des immigrés originaires de l'Afrique et des Caraïbes (Modood, 1994).

Ce mouvement politique a joué un rôle important dans l'ouverture du débat sur la question "raciale" en Grande-Bretagne, et a débouché sur la définition de l'identité d'un grand nombre de gens (moins maintenant qu'à l'apogée de cette tendance, durant la seconde moitié des années 1980). La question de savoir si ce modèle d'identité politique a reçu l'adhésion de la majorité des populations de l'Asie du Sud et des musulmans reste ouverte (personnellement, je ne le crois pas). Deux choses sont claires néanmoins. Premièrement, les activistes politiques d'origine asiatique ont adhéré à cette identité dans les années 1980, surtout ceux dont l'activisme était tourné vers la société britannique en général plutôt que vers l'organisation de leurs propres communautés. Deuxièmement, il est certain qu'à partir de la fin des années 1980, si pas plus tôt, la plupart des Asiatiques ont commencé à mettre en avant une appartenance ethnique ou une identité religieuse plutôt que cette grande catégorie désignant tous les "non-blancs". Plusieurs facteurs ont joué un rôle dans ce processus, comme par exemple, le temps, le nombre et la confiance. A mesure que les communautés asiatiques s'établissaient de manière plus stable et se considéraient moins comme des personnes de passage, vu qu'elles développaient leurs racines sociales et familiales, et à mesure que certains groupes asiatiques, surtout des "Asiatiques d'Afrique", commençaient à acquérir une prospérité et une respectabilité recherchées par tous les Asiatiques, ces groupes ont commencé à exprimer leurs "propres" identités plutôt que l'identité "noire", qui ne leur appartenait pas et qui évoquait immanquablement la zone Afrique/Caraïbes. Certains mouvements en dehors du Royaume-Uni ont eu un certain impact (par exemple, la lutte des sikhs pour le Khalistan, la montée du nationalisme culturel hindou, la montée de l'islamisme dans différentes parties du monde). En outre, le contexte multiculturel que j'ai évoqué plus haut a joué un rôle important en ce qu'il a encouragé les gens à se définir et à se profiler en termes d'authenticité, de "différence" et de

préjudice subi, ce qui leur a donné la confiance nécessaire pour rejeter les arguments contraires aux leurs (tels que ceux qui disaient que les groupes récemment établis ne devraient pas avoir voix au chapitre; où ceux qui reviennent à dire: “Il faut vivre à Rome selon les coutumes romaines”). Cette tendance s’est probablement surtout fait sentir parmi la classe moyenne et les titulaires de professions libérales, qui disposaient d’une certaine latitude leur permettant de mettre l’accent sur l’“intégration” ou sur la “différence” dans leur discours public et au niveau de leur “profil politique”.

Donc, l’adhésion politique à une vision “en noir et blanc” de la société britannique s’effiloçait au niveau de la base au moment même où cette vision devenait dominante dans le discours sur les minorités dans l’espace public britannique (années 1980). L’événement qui a le mieux illustré ce phénomène fut sans conteste l’affaire des *Versets sataniques*, qui a éclaté en 1988–1989. Tous ceux qui furent impliqués dans cette affaire y virent une bataille opposant le monde musulman à l’Occident. Du côté musulman, elle a généré un activisme et une mobilisation passionnée qu’aucune campagne contre le racisme n’avait pu susciter, loin de là (Modood, 1990a). De nombreux musulmans “passifs” (c’est-à-dire des musulmans, surtout non pratiquants, pour qui leur origine musulmane n’était pas particulièrement importante) ont ainsi (re-)découvert une nouvelle solidarité liée à leur communauté. Ce qui fut frappant, c’est qu’au moment où l’opposition de l’opinion publique vis-à-vis des musulmans était à son comble, ceux-ci n’ont jamais sollicité ni obtenu le moindre soutien auprès d’une autre minorité non blanche. Ce furent en réalité des anglicans blancs libéraux qui ont tenté de modérer l’hostilité de l’opinion vis-à-vis de la colère des musulmans, et ce furent des forums œcuméniques et non des organisations politiques “noires” qui tentèrent de créer un espace où les musulmans puissent exprimer leur point de vue sans se faire conspuer. La “négritude politique”, que l’on considérait comme la clef de voûte politique de l’ethnicité post-immigration, se révéla tout à fait inadaptée dans le contexte d’une affaire jugée cruciale par de nombreux musulmans pour définir le genre de “respect” ou de “civilité” convenant à une société multiculturelle pacifique, c’est-à-dire pour la constitution politique de la “différence” en Grande-Bretagne (Modood, 1994).

Cet événement marqua un tournant décisif. En un laps de temps très court, l’étiquette “musulman” devint un élément identitaire clé sur la scène politique, fait reconnu tant par la gauche que la droite, par les bigots que par les progressistes, par les médias que par le gouvernement. C’est devenu un élément qui fait dorénavant partie intégrante de la politique liée aux communautés locales, et qui continue à s’exprimer au travers de solidarités mondiales “romantiques” à l’heure où conflits et massacres en Palestine, Bosnie, dans le Golfe, en Tchétchénie, au Cachemire et en Inde remplissent les colonnes de nos quotidiens et font la une des journaux télévisés, menant certains musulmans nés en Grande-Bretagne à réinventer le concept de “umma” en tant que communauté mondiale de victimes. Cette évolution sur le plan politique s’est traduite non seulement par une reconnaissance d’une nouvelle diversité religieuse en Grande-Bretagne, mais également

par une nouvelle importance politique accordée à la religion. Des données empiriques récentes montrent très clairement que la religion familiale est la plus importante source d'identité pour les gens d'origine sud-asiatique, surtout chez les musulmans. Une grande enquête au plan national, la *Fourth National Survey of Ethnic Minorities*, a montré que plus que la couleur de la peau, qui était un élément mis en avant par les personnes originaires des Caraïbes, c'était la religion que les gens originaires de l'Asie du Sud mettaient en exergue pour se décrire (Modood et al., 1997). Cette attitude relève certes autant du sentiment d'appartenance à une communauté que de la foi personnelle, mais la place prioritaire accordée à la religion est bien plus qu'une simple adhésion formelle à une image. Très peu d'immigrés d'origine asiatiques se marient en transgressant les barrières de religion et de castes, et la plupart veulent que leurs enfants soient éduqués dans leur propre foi. Au moment où un tiers des Britanniques déclarent ne pas avoir de religion, presque toutes les personnes d'origine sud-asiatique disent adhérer à une religion, et 90 pour cent disent que c'est un élément important sur le plan personnel, contre 13 pour cent chez les blancs. Si environ un quart des blancs en Grande-Bretagne se rendent dans un lieu de culte une fois par mois ou plus, ce pourcentage est de plus de 50 pour cent chez les hindous, égal à 70 pour cent chez les sikhs, tandis que deux tiers des musulmans vont à la mosquée au moins une fois par semaine. Même chez les jeunes, le niveau d'engagement religieux était exceptionnellement élevé: plus d'un tiers des Indiens et des "Asiatiques d'Afrique", et deux tiers des Pakistanais et des Bengalis du Bangladesh entre 16 et 34 ans ont déclaré que la religion avait une influence très importante sur la manière dont ils menaient leur vie, contre seulement 5 pour cent chez les blancs—et près de 20 pour cent chez les populations originaires des Caraïbes.

Il y a deux remarques importantes à faire à propos de ces identités, surtout l'identité musulmane. Tout d'abord, on ne peut dire qu'elles relèvent de la vie privée et qu'elles sont sans importance du point de vue des politiques et des ressources publiques. Par exemple, la moitié des musulmans interrogés estiment que les écoles musulmanes devraient être soutenues financièrement par l'Etat. Deuxièmement, les identités religieuse et ethnique n'étaient pas simplement l'expression d'un comportement, ou d'une participation à certaines pratiques culturelles. En effet, toutes générations confondues, on remarque qu'en fonction du temps déjà passé en Grande-Bretagne, il y a un déclin notable dans la participation aux pratiques culturelles (langue, habillement, fréquentation des lieux du culte, etc.) associées à telle ou telle identité. Toutefois, le rejet éventuel de l'étiquette du groupe (Noir, musulman, etc.) est relativement rare. Autrement dit, il y a par exemple en Grande-Bretagne des gens qui se déclarent musulmans mais qui ne sont pas du tout croyants ou pratiquants. Dans un certain sens, cela n'a rien de neuf ni de particulier. Dans un autre sens, cela marque une nouvelle conception des identités ethno-religieuses. Car nous ne parlons pas ici d'identités passives ou évanescences. Ce serait ne pas tenir compte de la fierté avec laquelle ces identités sont parfois affirmées, l'intensité des débats qu'elles suscitent et leur capacité à générer une mobilisation activiste au niveau de la communauté et à alimenter des

campagnes politiques. Les gens peuvent se sentir viscéralement concernés par la reconnaissance publique et le financement de certains aspects de ce qui fait l'identité de leur communauté, même s'il se peut très bien qu'ils ne souhaitent pas profiter de ce soutien pour eux-mêmes. C'est ainsi par exemple que la question du financement public des écoles musulmanes est depuis un certain temps déjà source de mécontentement parmi la communauté musulmane, certains musulmans, croyants ou non croyants, dénonçant l'injustice d'un système soutenant les écoles chrétiennes et juives, mais pas musulmanes. Pourtant, dans notre enquête, seulement 50 pour cent des musulmans qui sont en faveur du financement public des écoles musulmanes ont déclaré qu'ils préféreraient envoyer leurs enfants dans une telle école s'ils en avaient le choix. De même, les jeunes ne tenaient en général pas moins au financement public des écoles musulmanes que leurs aînés, mais ne se montraient pas plus décidés qu'eux à y envoyer leurs propres (futurs) enfants. Certains musulmans puristes pourraient stigmatiser ces ambivalences, mais en fait, le succès de la campagne musulmane dépend en partie du soutien politique des musulmans "non totalement croyants", et sur la mobilisation la plus large de la communauté musulmane. Ce serait donc une erreur de qualifier ces gens peu croyants de musulmans "de façade" ou "symboliques" (Rex, 1996: para. 4.13).

Repli frileux sur la distinction libérale sphère publique/sphère privée

Si l'émergence d'une politique de la différence parallèlement à une conception libérale de l'égalité basée sur l'assimilation a bel et bien créé une tension, l'émergence d'une identité musulmane britannique en marge d'identités ethno-raciales a introduit une tension encore plus grande. Philosophiquement parlant, elle aurait dû donner lieu à une tension moindre, car il me semble que le fait de passer de l'idée de l'égalité-ressemblance à celle de l'égalité-différence est un mouvement conceptuel plus profond que la création d'une nouvelle identité dans un espace qui en compte déjà un grand nombre. Mais croire cela, ce serait ignorer naïvement la puissance hégémonique de la laïcité dans la culture politique britannique, surtout dans la partie centre-gauche de l'échiquier politique. Si les identités noires et les autres identités ethno-raciales associées avaient été bien accueillies par (et étaient intrinsèques à) la coalition multicolore des identités politiques, la même coalition s'est montrée par contre profondément méfiante par rapport à l'émergence de la conscience musulmane. Si, pour certains, ce rejet vise spécifiquement l'islam, pour beaucoup, la première raison est qu'il s'agit d'une identité religieuse. Ce qui est très intéressant, c'est qu'avec cette dernière objection, à première vue, les théoriciens, les activistes et les professionnels de la "différence" effectuent un retour vers la distinction public/privé qu'ils se sont employés à faire disparaître durant deux ou trois décennies. Il ne fait aucun doute que le "caractère inacceptable" de l'identité musulmane est à mettre en rapport, du moins partiellement, avec les discours conservateurs de certains porte-parole musulmans sur les rôles

sexuels et la sexualité, sans parler des questions liées à la liberté d'expression qu'a soulevées l'affaire Rushdie. Mais il s'agit là d'objections portant sur des points spécifiques, dont on peut discuter point par point;³ il ne s'agit pas d'objections à une identité. L'objection fondamentale à l'identité musulmane est qu'elle est une identité religieuse politisée.

Le fondement de l'objection est que la religion appartient à la sphère privée et ne peut constituer la base légitime d'une identité politique. Il s'agit là d'une distinction libérale classique, même si elle n'a jamais été suivie strictement, sauf peut-être, et de différentes façons, en France et aux Etats-Unis. Elle est bien sûr incompatible avec ce que la "politique de la différence" dit de la nature contestée de la distinction public/privé évoquée plus haut. C'est aussi une distinction qui ne colle pas à la société britannique contemporaine, dans laquelle il y a une Eglise "établie", dont le chef suprême occupe ce poste de son statut de monarque et de chef de l'Etat. C'est pourquoi, ces quelques dernières années, de nombreux partisans libéraux et radicaux du multiculturalisme ont déclaré qu'ils estimaient qu'il était temps de désétatiser l'Eglise d'Angleterre (Saghal et Yuval-Davis, 1992). Ce qui est vraiment extraordinaire, c'est d'entendre dire que l'intégration de minorités religieuses, telles que les musulmans, dans le système britannique, nécessite non seulement l'abolition des privilèges constitutionnels de l'Eglise d'Angleterre, mais également la rupture de tout lien entre l'Etat, central ou régional, et la religion. Une conséquence explicite de cette rupture serait la disparition progressive du financement public des écoles confessionnelles, dont il existe des milliers (y compris deux écoles primaires musulmanes, qui ont pu pour la première fois accéder à ce statut en décembre 1997). Au départ, peu de membres de minorités religieuses participaient à ce débat, et donc, on pensait que les multiculturalistes laïcs parlaient pour les minorités religieuses marginales. Plus récemment, les porte-parole d'un certain nombre de minorités religieuses non chrétiennes ont exprimé leur soutien au maintien d'un lien symbolique et substantiel entre la religion et l'Etat (Modood, 1997). En fait, de manière assez surprenante, après avoir souligné les divers avantages de ce lien pour les religions minoritaires ainsi que l'importance de prévoir une législation contre la discrimination religieuse pour compléter celle sur la discrimination raciale, ces délégués ne se sont pas opposés aux privilèges anglicans, ni même à l'idée selon laquelle le Royaume-Uni est/devrait être un pays chrétien (Modood, 1997).

Il faut souligner encore une fois que la panique causée chez les multiculturalistes laïcs par la montée de l'affirmation de l'identité musulmane en Grande-Bretagne s'est traduite par des réactions et des incohérences instinctives et désordonnées. En déplaçant le débat sur les liens entre la religion et la politique sur le terrain de la bipolarité étatisation/désétatisation, ils ont mis à l'écart d'autres options telles que le remplacement du lien chrétien/anglican avec l'Etat par un lien pluriel Etat/religions, ou en développant d'autres formes d'institutionnalisation qui donneraient une expression politique et administrative à une société multi-religieuse. Ils n'ont pas davantage proposé des formes laïques de représentation des musulmans et des groupes associés, ce qui serait tout

aussi—si pas plus—cohérent avec l'éthos de l'islam sunnite. En effet, la plupart des mosquées en Grande-Bretagne sont gérées par des comités locaux laïcs, et le *mollah* ou l'*imam* n'est en général qu'un fonctionnaire mineur. A l'échelon national également, très peu de ceux qui aspirent à être des porte-parole et des représentants des musulmans sont détenteurs d'une autorité religieuse, chose que les musulmans ne demandent d'ailleurs pas. Aussi, le débat devrait se concentrer davantage sur la reconnaissance et le soutien de communautés que sur la représentation ecclésiastique ou spirituelle dans les institutions politiques.

Ces débats seraient alors davantage en harmonie avec les notions de "reconnaissance" qui alimentent en ce moment une bonne part de la réflexion multiculturaliste. En laissant entendre que si une confession religieuse n'est pas "établie", elle est une question d'observance religieuse privée et de conscience, et qu'elle n'a donc pas de place sur la scène des identités politiques publiques, les multiculturalistes partisans du désengagement de l'Etat appliquent à la religion des critères de reconnaissance différents de ceux qu'ils appliquent aux identités ethniques et autres. On se trouve donc face à une situation confuse dans laquelle les multiculturalistes laïcs soutiennent que la vie sexuelle des individus—un domaine traditionnellement considéré par les libéraux comme étant au cœur de la sphère privée—est un trait légitime des identités politiques et du discours public, et semblent en général bien accueillir la sexualisation de la culture, quand ce n'est pas l'intérêt malsain pour la sexualité de personnages publics, tandis qu'ils considèrent la religion—un élément identitaire clé dans les sociétés traditionnelles non libérales—comme une affaire privée. Plus spécifiquement, l'identité musulmane est perçue comme l'enfant illégitime du multiculturalisme britannique.

L'affaire Rushdie a très clairement montré que le groupe qui était le plus politiquement opposé aux musulmans (politisés), ce n'étaient ni les chrétiens, ni même les nationalistes de droite, mais bien l'intelligentsia libérale laïque.⁴ Si les articles aux accents racistes et les titres incendiaires sur les Noirs sont généralement associés aux "tabloïdes" (presse à sensation) plutôt qu'à la presse de qualité (laquelle condamne généralement ce genre de journalisme), les musulmans sont fréquemment critiqués dans les éditoriaux et les articles d'opinion des grands quotidiens comme peu d'autres (voire aucune) minorités ne le sont. Les musulmans font souvent remarquer que si dans de tels articles, le mot "musulmans" était remplacé par "juifs" ou "Noirs", les journaux en question seraient attaqués pour racisme et s'exposeraient à des poursuites judiciaires (cf. rapport du Runnymede Trust sur l'islamophobie, 1997). La grande enquête *Fourth Survey* indiquait par ailleurs que les chrétiens non pratiquants, les agnostiques et les athées avaient en général plus de préjugés contre les musulmans que les chrétiens qui disaient que leur religion leur importait (Modood et al., 1997: 134). Tout comme l'hostilité envers les juifs, en divers lieux et à diverses époques, a été un mélange variable d'anti-judaïsme (hostilité à une religion) et d'antisémitisme (hostilité à un groupe identifié à une "race"), il est difficile d'estimer la mesure dans laquelle l'islamophobie britannique contemporaine est "religieuse" et dans quelle mesure elle est "raciale". Il est généralement de

plus en plus admis que de tous les groupes vivant en Grande-Bretagne à l'heure actuelle, ce sont ceux qui viennent d'Asie qui font l'objet de la plus grande hostilité, et les Asiatiques eux-mêmes attribuent cela à l'hostilité envers les musulmans (Modood et al., 1997). Ces questions enchevêtrées sont très difficiles à démêler, ne font l'objet de pratiquement aucune étude, et le racisme anti-musulman commence à peine à être reconnu par les antiracistes. Il faut par ailleurs admettre la nécessité de prévoir un espace analytique permettant une critique honnête de certains aspects des doctrines, des idéologies et des pratiques musulmanes, travail critique que l'on ne taxerait pas automatiquement d'islamophobie—le même problème que celui de la distinction entre anti-sionisme et antisémitisme.

Conclusion

En conclusion, je voudrais simplement dire que l'émergence d'une instance politique musulmane a plongé le multiculturalisme britannique dans un désarroi théorique et pratique. Le fait est préoccupant car, en toute objectivité, il ne saurait y avoir de "règlement des rapports entre les races" en Grande-Bretagne sans les musulmans, vu qu'ils représentent près de la moitié des non-blancs. D'autre part, les musulmans ne peuvent prospérer sans alliés politiques et sans la bonne volonté des classes éduquées, deux éléments sur lesquels ils ne peuvent compter pour l'instant. Ce qui est peut-être intéressant d'un point de vue comparatif et international, c'est que, pour autant que je sache, ce débat n'a pour le moment aucun réel équivalent à l'étranger. On peut notamment comparer notre situation à celle de la France, où la présence musulmane a stimulé un consensus néo-républicain anti-multiculturaliste (Modood et Werbner, 1997). En Grande-Bretagne, le multiculturalisme continue à progresser politiquement, tandis que, paradoxalement, l'opposition entre les différentes versions du multiculturalisme s'intensifie.

NOTES

Mes remerciements vont au ESRC qui a financé la recherche dont s'est inspiré partiellement cet article. De plus amples détails à propos de ce projet ESRC (R000222124) intitulé "Ethnic Diversity and Public Policy" sont disponibles sur le site web <http://www.regard.ac.uk> Une version complète en anglais sera publiée chez N. Al Sayyad and M. Castells (eds) *Muslim Europe*, New York, Lexington, en automne 2000.

¹ Contrairement à ce qui a été fait pour les groupes ethniques, il n'y a pas de recensement par religion au Royaume-Uni. Selon les estimations, le nombre de musulmans varie entre 1 million (Peach, 1990) et 2 millions (chiffre avancé par les activistes). Un chiffre situé entre 1,3 et 1,5 million semble raisonnable (Anwar, 1993). Environ un tiers d'entre eux sont d'origine pakistanaise; 15 pour cent environ viennent d'autres parties de l'Asie du Sud; et environ 15 autres pour cent sont originaires de différents pays du monde arabe (sur un total de plus de 25 pour cent

provenant du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord). Le gouvernement britannique a évoqué la possibilité d'inclure une question sur l'appartenance religieuse dans le recensement qui aura lieu en 2001, mais, en septembre 1999, aucune décision ferme n'avait encore été prise en ce sens.

² C'était encore plus vrai pour les immigrés originaires des Caraïbes que pour ceux issus de l'Asie du Sud. Quoi qu'il en soit, ils sont parvenus, du moins en apparence, à associer une prise de confiance ethnique (fierté par rapport aux racines africaines) à une solidarité politique plus large (élargie à tous les non blancs) sans engendrer un nouveau vocabulaire identitaire.

³ Ceci dit, on remarque que l'homophobie exprimée par des musulmans est beaucoup plus largement condamnée que celle exprimée, par exemple, par des Noirs, et que les réactions des musulmans envers des textes jugés offensants sont beaucoup moins acceptées que celles des féministes contre la pornographie et celles des juifs contre le révisionnisme, sans parler des limites juridiques contre l'incitation à la haine raciale (Modood, 1993).

⁴ Le sentiment est réciproque: ce n'est pas l'hégémonie chrétienne, mais bien la laïcité radicale et le libéralisme sexuel que les musulmans condamnent, en privé comme en public.

REFERENCES

- Anwar, M. (1993) *Muslims in Britain: 1991 Census and other Statistical Sources*, CSIC Europe Papers no. 9. Birmingham: Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations.
- Arendt, H. (1963) *On Revolution*. New York: Viking Press.
- Arendt, H. (1968) *Human Condition*. London: The University of Chicago Press.
- Benhabib, S. (1992) *Situating the Self*. New York: Routledge.
- CCCS (Centre for Contemporary Cultural Studies) (1982) *The Empire Strikes Back*. London: Hutchinson.
- Fraser, N. (1992) "Rethinking the Public Sphere", in G. Calhoun (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Fuss, D. (1989) *Essentially Speaking*. New York: Routledge.
- Gilroy, P. (1987) *There Ain't No Black in the Union Jack*. London: Routledge.
- Goulbourne, H. (1991a) "Varieties of Pluralism: the Notion of a Pluralist, Post-imperial Britain", *New Community* 17(2), January.
- Goulbourne, H. (1991b) *Ethnicity and Nationalism in Post-imperial Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1983) *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalisation of Society*. Boston, MA: Beacon Press.
- Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action, Vol. 2: Lifeworld and System*. Boston, MA: Beacon Press.
- Hall, S. (1992) "New Ethnicities", in J. Donald and A. Rattansi (eds) "Race", *Culture and Difference*. London: Sage.
- Luthra, M. (1997) *Britain's Black Population: Social Change, Public Policy and Agenda*. Aldershot: Ashgate.
- Modood, T. (1990a) "British Asian Muslims and the Rushdie Affair", *Political Quarterly* 61(2): 143-160; reproduced in J. Donald and A. Rattansi (eds) (1992) "Race", *Culture and Difference*. London: Sage.
- Modood, T. (1990b) "Catching up with Jesse Jackson: Being Oppressed and Being Somebody", *New Community* 17(1), October; reproduced in T. Modood (1992) *Not Easy Being British: Colour, Culture and Citizenship*. London: Runnymede Trust.

- Modood, T. (1993) "Muslims, Incitement to Hatred and the Law", in J. Horton (ed.) *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*. Basingstoke: Macmillan.
- Modood, T. (1994) "Political Blackness and British Asians", *Sociology* 28(3): 859–876.
- Modood, T. (ed.) (1997) *Church, State and Religious Minorities*. London: Policy Studies Institute.
- Modood, T. (1998) "Anti-Essentialism, Multiculturalism and the 'Recognition' of Religious Minorities", *Journal of Political Philosophy* 6(4), December: 378–399.
- Modood, T. and Werbner, P. (eds) (1997) *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*. London: Zed Books.
- Modood, T. et al. (1997) *Britain's Ethnic Minorities: Diversity and Disadvantage*. London: Policy Studies Institute.
- Muslim Parliament of Great Britain (1992) *Race Relations and Muslims in Great Britain: A Discussion Paper*. London: The Muslim Parliament.
- Pateman, C. (1988) *The Sexual Contract*. Stanford, CA: University of Stanford Press.
- Peach, C. (1990) "The Muslim Population of Great Britain", *Ethnic and Racial Studies* 13(3), July.
- Rex, J. (1996) "National Identity in the Democratic Multi-Cultural State", *Sociological Research Online* 1(2), <http://www.socresonline.org.uk/socresonline/1/2/1.html>
- Rex, J. and Moore, R. (1967) *Race, Community and Conflict*. Oxford: Oxford University Press.
- Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia (1997) *Islamophobia: A Challenge To Us All*. London: The Runnymede Trust.
- Rushdie, S. (1982) "The New Empire Within Britain", *New Society*, 9 December.
- Saghal, G. and Yuval-Davis, N. (1992) *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*. London: Virago Press.
- Sivanandan, A. (1985) "RAT and the Degradation of the Black Struggle", *Race and Class* XXVI(4).
- UKACIA (1993) *Muslims and the Law in Multi-faith Britain: Need for Reform*. London: UK Action Committee on Islamic Affairs.
- Young, I. (1990) *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tariq MODOOD est professeur de sociologie et de sciences politiques et directeur du Centre d'étude de l'ethnicité et de la citoyenneté à l'Université de Bristol. Il s'intéresse particulièrement à la sociologie des minorités ethno-religieuses et à la théorie politique du multiculturalisme. Au nombre de ses publications figurent notamment: *Britain's Ethnic Minorities: Diversity and Disadvantage*, PSI, 1997 (coauteur); *Church, State and Religious Minorities*, PSI, 1997 (directeur de l'ouvrage); *Debating Cultural Hybridity*, Zed Books, 1997 (codirecteur); et *The Politics of Multiculturalism in the New Europe*, Zed Books, 1997 (codirecteur). ADRESSE: Department of Sociology, University of Bristol, 12 Woodland Road, Bristol BS8 1UQ, Grande-Bretagne. [email: t.modood@bristol.ac.uk]