
“Cette étrange étrangeté”: les représentations françaises de l’islam

1

Jocelyne Césari

Il est toujours surprenant de constater à quel point la perception dominante de l’islam l’érige en “étrange étrangeté” comme si entre “eux et nous” il n’y avait aucune valeur partagée alors que l’islam n’est jamais que la troisième branche du tronc monothéiste. Les valeurs de l’islam sont donc similaires à celles des autres religions monothéistes, et pourtant surgit régulièrement la vision d’une religion radicalement opposée et combative vis-à-vis de nos valeurs “judéo-chrétiennes”. Il faut en chercher les raisons dans une histoire faite de confrontations entre l’Europe et le monde musulman dont l’espace méditerranéen a été le décor principal depuis l’époque médiévale.

Ce que nous croyons savoir de l’islam est en grande partie le produit d’une vision européocentrique bâtie sur des siècles d’opposition tout autant politique que religieuse. La réalité mouvante et paradoxale des musulmans, du comportement le plus privé jusqu’aux aspects les plus collectifs, disparaît alors sous le poids de représentations sédimentées au fil des siècles.

Ainsi, pour la première fois, l’IFOP interrogeait en 1989 simultanément un groupe de musulmans et de non-musulmans dans la société française. Alors que pour les premiers l’islam est synonyme de paix, de progrès et de tolérance, pour les seconds il renvoie à l’opposé aux idées de violence, au retour en arrière et au fanatisme. Le renouvellement de ce sondage en 1994 a montré que cet effet d’images inversées, loin d’avoir diminué s’est encore accentué. Ces images

Hiver 1997-1998

s'inscrivent dans des constellations de représentations toujours vivaces dans notre relation à l'autre musulman, façonnées dans la longue durée.

Violence, hérésie et débauche

Le premier triptyque d'images autour du terme islam s'est construit dans la relation/confrontation inaugurée au Moyen-Age. De la bataille de Poitiers, événement mythique, inaugurateur de l'entité Europe, aux Croisades, se bâtit d'abord une vision polémique de l'ennemi politico-idéologique puis de l'hérétique. La première intrusion de l'islam dans l'espace européen s'est produite entre 715 et 720, lorsque des troupes arabo-berbères envahirent la péninsule ibérique et franchirent les Pyrénées. C'est ainsi que surgit dans les mentalités le sarrasin comme guerrier pillleur sans référence explicite à sa religion. Bien au contraire, cet envahisseur est perçu comme un païen idolâtre, exclu de l'univers monothéiste. Il est frappant de constater combien cette strate primitive imprègne encore aujourd'hui la relation entre musulmans et non-musulmans. C'est dans l'Espagne musulmane que la dimension religieuse émerge et que s'élabore une vision de l'islam comme contre-christianisme. Le fondement commun des trois religions monothéistes est alors délibérément subverti au profit d'une vision enfermant l'autre dans une alterité sans appel et le rejetant aux marges de la civilisation: "ils" ne pouvaient être les fils d'Abraham comme les chrétiens l'étaient.

Pendant que le rythme et l'esprit des Croisades s'essoufflaient, s'élaborait progressivement l'image, différente, d'un Orient exotique à travers des œuvres de fiction, attestant d'une forme de fascination qui va atteindre son apogée avec l'Empire ottoman.

Sensualité, cruauté, brutalité

La relation à l'empire Ottoman s'est inscrite dans la mise en place progressive de l'opposition Orient/Occident déjà annoncée dans les écrits de Machiavel et qui marquera les XVIII^e et XIX^e siècles. Celle-ci ne reposera pas seulement sur une différence religieuse mais également politique. "*L'orientalisation de l'Orient*" selon la formule d'Edward Saïd, a procédé de cette crise de conscience européenne liée à l'irruption de la modernité. Elle correspond à l'expression d'un destin particulier, politique et culturel, qui se définit en s'opposant au système ottoman.

A ce moment, le passage par les mondes étrangers favorisait l'apprentissage de la relativité, concept-phare de la philosophie des Lumières. Le voyage réel ou imaginé, en orchestrant le rapport au lointain, aidait à la conscience de soi. Au cours des XVII^e et XVIII^e

siècles, les voyages en Barbarie ont ainsi permis de construire les terres d'islam comme repoussoir de l'ordre des Lumières. Les récits de ces expériences, comme *Une relation d'un voyage en Orient* du botaniste aixois Jean Pitton de Tournefort en 1717, ou encore *Le Recueil de la compagnie des Indes orientales* en 1710, ont incité à un usage littéraire et romanesque de l'Orient qui sera la marque du XVIIIe. A ce moment, la mode turque et persane a fait des ravages: en 1707, Galland traduisait les *Contes des mille et une nuits*, monument de l'imaginaire sur l'Orient et qui en a fait pour longtemps, le synonyme du luxe et de la volupté.

Au centre de cette perception sensuelle et voluptueuse: le harem, fantasme né d'une appréhension déformée d'une institution ottomane dont seuls les très hauts dignitaires de l'empire usaient. De *Bajazet*, tragédie du sérail à l'ambiance lourde et sacrée, aux *Lettre persanes*, en passant par *Les bijoux indiscrets* de Diderot ou *Le sofa de crébillon* (1747), se dessine un lieu imaginaire où la règle morale est abolie et dont l'évocation n'a de sens qu'au regard de l'organisation sociale et familiale qui, à la même période, enferme la sexualité dans des normes strictes. Le harem va donc apparaître comme l'opposé nécessaire de la codification sexuelle qui se met en place et ce, sans commune mesure avec la réalité et les pratiques des populations musulmanes.

Tout au long du XIXe siècle également, l'Orient apparaît comme le lieu d'expériences sexuelles inaccessibles en Europe, aucun des écrivains français voyageant en Orient ne s'est d'ailleurs dispensé de cette quête.

Cette domination sexuelle est liée à la domination politique et ce n'est sans doute pas par hasard que Montesquieu pose explicitement dans *L'Esprit des Lois* la question de la "*liaison du gouvernement domestique avec le politique*". Sensualité et cruauté président à la construction de l'Orient musulman. A cet égard, le despotisme ou concentration du pouvoir dans les mains d'une seule personne est donc en rapport avec la nature sensuelle de l'oriental.

Sans annuler la constellation précédente, se dégage ainsi tout un nouveau registre sémantique autour de la sensualité, de la cruauté et de la brutalité qui élargit la vision précédente en faisant du mahométisme un des éléments de l'Orient.

Le fanatisme, mot-clé, apparu dans le langage vers 1688, surgit sous la plume de Simon Ockley puis de Boulainvilliers pour désigner l'islam alors qu'il n'appartenait pas au langage traditionnel sur le "mahométisme". En effet, la cruauté des Sarrasins et des Turcs n'était pas représentée comme une conséquence de leur religion: sur ce terrain là, c'était l'hérésie, l'imposture, la lubricité qui définissaient le musulman. Toujours est-il que ce nouveau qualificatif est un prétexte à un nouveau discours sur l'intolérance qui a, en fait, l'Eglise pour cible principale. Cet usage de l'islam, en demi-teintes dans la vie de Mohamed de Boulainvilliers, est manifeste chez Voltaire notamment dans *Le fanatisme ou Mahomet le prophète*, tragédie dans laquelle il utilise la connotation négative de Mohamed dans l'imaginaire chrétien pour mieux critiquer le sectarisme et l'extrémisme religieux, d'où qu'ils viennent.

Ce nouveau triptyque: sensualité-cruauté-brutalité renvoie implicitement aux traits de l'animalité, lesquels seront plus explicites encore dans le système de représentations qui accompagne la colonisation. Dès lors, l'infantilisation du dominé s'inscrit dans une vaste entreprise de méconnaissance utile, et réactive la bestialisation du musulman: Frantz Fanon avait déjà souligné que les Arabes étaient toujours décrits par des métaphores zoologiques.

Mœurs dépravées et paresse sont alors corollaires obligés de cette bestialité. La religion est également rangée du côté des superstitions, en particulier à travers les premières études ethnographiques sur l'Algérie. Quant aux voyageurs, ils décrivent des scènes de ferveur et de convulsions contribuant à renforcer la vision d'un peuple hystérique et irrationnel. La pauvreté et la saleté font leur apparition: le faste et le raffinement ottomans cèdent ainsi la place à la réalité coloniale, décrite par exemple dans les notes de voyage de Flaubert.

Mais cette période de domination a changé durablement le rapport au musulman puisqu'il ne s'agit plus de le convertir mais de l'occidentaliser. Tel sera le "fardeau" de l'homme blanc.

L'homo islamicus

L'expédition de Bonaparte en Egypte a constitué le moment inaugurateur de l'impérialisme. Mariage des Lumières et de l'esprit de conquête, l'égyptologie, née dans les fourgons militaires de Bonaparte, a consacré les débuts de l'orientalisme. Le premier monument d'érudition de cette tradition savante fut en effet, la description de l'Egypte réunissant les travaux de l'ensemble des savants qui accompagnèrent le premier consul.

La domination est justifiée par la régénération de "ces peuples endormis" au moyen de la science. Dans la perspective des Lumières puis des révolutionnaires, la régénération des peuples passe par l'émancipation, c'est-à-dire par la sortie non seulement du despotisme mais aussi des "chaînes" que constituent les appartenances provinciales ou religieuses. Ces idées d'abord appliquées à l'histoire nationale française ont ensuite été exportées vers l'Egypte par Volney, membre éminent du corps expéditionnaire et ami de l'abbé Grégoire, auteur d'un significatif *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs*, de la même inspiration. La régénération des peuples d'Orient doit donc passer par une profonde transformation politique et intellectuelle impliquant la construction d'un Etat et l'avènement de la Raison. La conquête est alors présentée comme une libération des Egyptiens des Mamlouks, leurs despotes locaux et plus généralement des Ottomans.

Héritiers des Lumières et de la vision napoléonienne de l'histoire, les Saint-Simoniens, en plaçant l'idée de civilisation au cœur de leur doctrine, ont également érigé l'Orient méditerranéen et son plus beau

fleuron, l’Égypte, au centre de ce vaste programme de transformation sociale et mentale. C’est en s’inspirant de ces idées diffusées par le biais des missions scolaires françaises et des bourses que la dynastie de Mohammed Ali et l’élite qui lui est associée, vont se faire le support de cette nouvelle idée de civilisation saint-simonienne et accueillir à bras ouverts toute une élite technicienne venue rénover le pays. Les diplomates français sur le terrain ont volontiers collaboré avec ces nouveaux-venus et ont même adopté leurs idées comme ce fut le cas pour Ferdinand de Lesseps, alors vice-consul, qui concrétisa ces idées dans la construction du canal de Suez.

Dans cette perspective, l’orientalisme allait s’affirmer au cours de ce siècle et du suivant, à la fois comme une tradition savante, un mode de pensée fondé sur la distinction ontologique entre Orient et Occident, et comme une institution au service de la domination. De Sylvestre de Sacy à Louis Massignon en passant par Ernest Renan, cette théorie et cette praxis ont consisté à reformuler, dans le langage scientifique de l’époque, l’ensemble des structures héritées du passé en contribuant à pérenniser une vision essentialiste et totalisante de l’islam. L’Orient et avec lui l’islam apparaissent comme une “nécessité intellectuelle”. En effet, le criticisme historique et le moralisme scientifique de la philologie, permettaient à la critique rationaliste de s’affirmer dans l’étude des religions et de légitimer une opposition entre d’un côté, les religions et en particulier l’islam, et de l’autre, la science. A n’en pas douter, bon nombre de nos contemporains, acquiescèrent aux termes utilisés par Ernest Renan pour exprimer cette opposition: “*Ce qui distingue en effet le musulman, c’est la haine de la science, c’est la persuasion que la recherche est inutile, frivole, presque impie, la science de la nature parce qu’elle est une concurrence faite à Dieu, la science historique parce que s’appliquant à des temps antérieurs à l’islam, elle pourrait raviver d’anciennes erreurs*”².

Loin de nous, l’idée de contester les apports sur la langue ou la culture de l’orientalisme ni de négliger les profondes transformations apportées par les sciences humaines dans l’étude du monde arabo-musulman. Mais il faut être attentif aux présupposés qui ont longtemps sous-tendu tout discours, y compris à prétention scientifique, sur l’islam et les musulmans parce qu’ils s’inscrivaient dans une vision inégalitaire entre cultures, allant de pair avec la geste coloniale. Et si l’orientalisme manifeste a été profondément renouvelé par la sociologie, l’anthropologie ou la science politique, il n’en demeure pas moins que l’orientalisme latent, somme des représentations accumulées, continue d’agir. De ce point de vue, Edward Saïd a raison d’affirmer que l’Orient et l’islam n’existent pas: ils sont des topos, des ensembles de références, une somme de caractéristiques liées à un imaginaire.

Dans cette vision, nourrie par des justifications scripturaires, l’islam est toujours présenté comme un système clos, “*un prototype des sociétés traditionnelles fermées*”, ce qui dénie toute capacité de transformation aux hommes et aux sociétés d’islam. De telles perceptions ont, bien

evidemment, une portée idéologique qui, depuis le XIXe siècle, légitime toutes les entreprises de domination sur ces parties du monde.

Avec l'argument *ad hominem* selon lequel il n'y a pas de séparation entre le religieux et le politique dans l'islam, c'est véritablement dans le domaine politique que cette vision très essentialiste de la religion et cette conception très linéaire du progrès s'est illustrée de la manière la plus durable et la plus vivace.

Assurément, l'existence d'une sphère politique différenciée et autonome, indépendante de l'ordre politique, renvoie à une des difficultés majeures de la légitimité des États construits après la décolonisation dans monde musulman et favorise leur contestation au nom de l'islam. Mais, il ne faut pas pour autant en déduire que les deux instances aient été systématiquement confondues, contrairement au lieu commun très répandu, lorsqu'il s'agit s'envisager la spécificité de "l'édifice juridico-religieux" dans le monde musulman. Dans la théorie, le pouvoir effectif du calife s'exerce librement sur un plan politique, temporel et profane dans la mesure où aucune règle de la *shari'a* ne vient limiter son pouvoir d'appréciation. Ainsi, si la distinction entre le spirituel et le temporel est impropre à la pensée islamique, un aménagement du temporel à l'intérieur des normes divines positives peut trouver place.

Précisons en contrepoint d'une telle "épure", que la réalité historique a plutôt montré la soumission des autorités religieuses à l'ordre du pouvoir, alors qu'en droit, les premières ont vocation à contrôler le second. Selon l'expression d'Abdallah Laroui, la théorie du califat est "*une utopie consciente d'en être une*". A partir du XI^e siècle, le besoin d'ordre et de sécurité au sein des sociétés menacées de l'extérieur, (Turcs, Mongols, Croisades...), fera prévaloir l'acceptation de toutes les formes du gouvernement et l'asservissement du magistère des '*Ulemas* (les docteurs de la loi) aux volontés du sultan et de l'émir.

En fait, les solidarités segmentaires (*asabiyyât*), de lignage et de clans, antérieures à la prédication islamique ont prédominé dans le processus de conquête et d'exercice du pouvoir. Les détenteurs du pouvoir politique ont en quelque sorte sécularisé la religion en l'utilisant comme principe de légitimation et non pas en la protégeant, conformément aux stipulations du serment d'allégeance qui lie le calife à la communauté. Ceci explique que les juristes aient mis l'accent sur le pouvoir fondé sur la Loi religieuse plutôt que sur le califat. En effet, le calife digne de ce nom, doit répondre à l'exigence de l'idéal éthique incarné par le Prophète, en tant que chef de la cité-Etat de Médine et bénéficiant d'une inspiration extra-humaine. Pour reprendre la terminologie de Ibn Khaldun, si cet idéal n'est pas inscrit dans la gestion de la communauté, il ne s'agit plus de califat, mais de royauté (*mulk*).

Tout l'enjeu politique actuel dans un certain nombre de pays du monde musulman réside dans la réhabilitation de la *shari'a* dans la gestion du politique comme l'atteste la revendication islamiste, ceci ne signifie pas automatiquement retour au califat ni même refus des libertés individuelles. Mais la réappropriation en des termes souvent agressifs, ou

perçus comme tels, de la revendication totalisante, fonctionne alors pour l'observateur occidental comme un écran opacifiant, rendant quasiment impossible une perception mesurée et nuancée non seulement de l'histoire des sociétés musulmanes mais également du présent.

La menace islamique ou la logique de guerre

L'islam politique apparaît désormais comme le seul élément d'appréhension des sociétés musulmanes. La mise en scène médiatique, donne à voir une seule dimension sémantique qui, jouant des confusions des images comme des termes, réactualise la constellation de représentations déjà évoquées autour de la violence et du fanatisme. Cette perception ne laisse plus de place à d'autres aspects du monde musulman et l'honnête citoyen qui s'en tiendrait à son journal télévisé serait bien en peine de comprendre ce qui se joue aujourd'hui en Algérie, en Egypte, en Iran ou en Afghanistan et ne pourrait que s'effrayer du phénomène islamique tant tous les registres d'appartenance et de mobilisation au nom de l'islam ne sont jamais distingués. Comment s'étonner alors que ces mêmes citoyens lorsqu'ils sont interrogés, par exemple aux Etats-Unis en novembre 1994, considèrent à 61% que la resurgence islamique est un danger, ce phénomène étant pour eux, le plus souvent synonyme de terrorisme international? En Europe, la peur s'exprime de manière identique: en 1991, 51% des Français interrogés pensaient que le principal danger pour la France provenait du sud, l'Irak, l'Iran, la Libye et l'Algérie étant cités comme les quatre pays les plus craints.

Il est vrai qu'une série d'événements explosifs ont, durant les vingt dernières années, fourni les images dominantes de cet islam militant: la révolution iranienne et la prise d'otages de l'ambassade américaine, l'assassinat d'Anwar El Sadate, les otages au Liban, l'affaire Ruhsdie, la crise algérienne, le conflit en Afghanistan. L'islam désormais perçu comme une menace dans les relations internationales, est en passe de prendre la place du communisme dans les principaux facteurs de risque. Dans les nomenclatures de l'OTAN comme dans celles qui prévalent au Pentagone, un certain nombre de pays ou de régions "à caractère islamique" figurent en bonne place, qu'il s'agisse de l'Iran ou du Soudan "labellisées" terroristes par l'administration américaine.

Cette vision stratégique prend appui sur un certain nombre d'écrits à prétention scientifique suscités par la fin du clivage Est/Ouest. Dans un article paru dans *International Affairs* en juillet 1991, Barry Buzan a été l'un des premiers à tirer les conséquences de la disparition de l'ennemi communiste: cette situation nouvelle ne peut que modifier les rapports de force au centre et précipiter "*la collision des identités culturelles*". Dans cette perspective, les rapports entre islam et Occident sous forme de guerre sociale froide ne peut que favoriser la consolidation de l'identité européenne à un moment crucial de son unification. Mais c'est surtout

l'approche de Samuel Huntington à travers un article de *Foreign Affairs* en 1993 puis un livre, paru en 1996, et désormais disponible en français qui a connu le plus large écho, à tel point que "*le clash des civilisations*" fait désormais partie des lieux communs de la pensée et des sujets de conversation à la mode dans les dîners en ville. Il a contribué à diffuser l'idée que les conflits à venir n'auront pas pour origine l'économie ou l'idéologie mais les lignes de fracture culturelle. Le sentiment d'appartenance à une civilisation a pris et continuera de prendre de plus en plus d'importance politique. Selon lui, la scène internationale sera dans une large mesure façonnée par les interactions de 7 ou 8 civilisations: occidentale, confucéenne, japonaise, islamique, hindouiste, salvao-orthodoxe, latino-américaine, africaine. Or, les concepts de la civilisation occidentale ont de moins en moins de validité et d'intelligibilité dans les autres civilisations. La conséquence politique directe réside dans des risques de guerre d'un genre nouveau où les enjeux sont non seulement liés au contrôle de population mais aussi de territoire en fonction des lignes d'influence des civilisations. Dans cette nouvelle configuration des rapports de force, l'islam occupe une place centrale. C'est ainsi que dans le *New York Times*, cité par Huntington, ont été recensés 48 endroits où se sont déroulés 59 conflits ethniques en 1993 et deux tiers de ces conflits ont eu lieu entre musulmans et non musulmans. L'islam serait donc caractérisé par des "*frontières sanglantes*". Le haut degré de militarisation des sociétés musulmanes est l'autre élément de preuve au cœur de l'argumentation: le potentiel militaire des pays "musulmans" était deux fois supérieur à celui des pays "chrétiens". De là à déduire qu'il y a une étroite corrélation entre islam et militarisme, le pas est vite franchi à l'aide de quelques statistiques d'armement. De même la propension à utiliser la violence dans les crises internationales serait un attribut de l'islam: selon de savants calculs du même ordre, sur les 142 crises dans lesquelles les "musulmans" ont été impliqués entre 1928 et 1979, 76 ont été résolues par la violence.

La première raison invoquée par Huntington réside dans un atavisme musulman puisque l'islam serait une religion de l'épée glorifiant les vertus militaires. La radicalisation des oppositions islamistes dans les années 1990 en Algérie, en Egypte ont encore noirci le tableau et attisé une peur liée à l'exportation de ces formes de mouvement politique ainsi qu'à la généralisation des formes radicales de lutte. Cette peur de la contagion s'exprime très fortement dans l'espace européen, bordé au sud par la Turquie et l'Algérie et dans lequel vivent de nombreux immigrés issus de pays musulmans qui pourraient devenir la cinquième colonne d'un éventuel Etat islamique. La peur déforme donc le regard porté sur ces musulmans de l'intérieur car ils portent trois différences monstrueuses: la religion, l'ethnie et la pauvreté. Cette suspicion sur le loyalisme de ces nouveaux citoyens s'est particulièrement illustrée en France au moment de la deuxième guerre du Golfe contre l'Irak pour devenir quasiment permanente avec les prolongations de la crise algérienne dans l'Hexagone depuis 1994.

La vision d'un islam monolithique conduit à un réductionisme selon lequel les conflits au Soudan, Liban, Bosnie, Azerbaïdjan relèvent d'enjeux religieux et similaires. Or la "variable" religieuse ne peut être surdéterminante. Il est d'ailleurs paradoxal de constater que son rôle si longtemps ignoré ou négligé dans les affaires internationales est maintenant exagéré et décontextualisé dans une perspective transhistorique qui en dit plus long sur notre imaginaire que sur la réalité.

A propos de l'islam, le débat public, y compris dans certaines prétentions scientifiques, en est resté au stade des "psychomachies", c'est-à-dire à la confrontation d'entités abstraites et rivales qui atteste que l'orientalisme latent a encore de beaux jours devant lui. Qui plus est, en cette période d'après-guerre froide, "*l'illusion identitaire*" selon le titre d'un ouvrage récent de Jean-Francois Bayart, consistant à faire primer les facteurs culturels primordiaux comme explication des conflits et des troubles, sort renforcée.

Ce prisme explicatif révèle le schéma de fonctionnement de la pensée occidentale: celui du moi qui ne se reconnaît qu'à travers son autre, un autre qu'il choisit et façonne afin qu'il puisse jouer le rôle de structuration de son être. En France, plus que dans tout autre pays d'Occident, cette relation à l'islam a été décisive et explique la persistance du syndrome postcolonial.

Le syndrome algérien

Qu'il s'agisse de l'immigration maghrébine, de l'islam ou de l'affaire algérienne, il semble difficile de faire sortir l'approche française du "prisme néo-colonial". A l'origine de cette passion française, il y a l'effondrement non accepté de l'Empire colonial. Le fait qu'il ait contribué à imposer, au-delà des mers, un nationalisme que la défaite de 1870 empêchait de manifester en Europe, nouait entre notre Empire et nous, une relation quasi-névrotique que la décolonisation allait interrompre violemment.

La guerre d'Algérie, plus politiquement que militairement perdue, a ouvert une plaie dans l'identité nationale française, avivée par la sédentarisation dans l'Hexagone, des anciens colonisés. Comme toute crise d'identité, elle a trait à la mémoire, au maintien de soi à travers le temps. Dans cette mémoire, les menaces réelles ou imaginaires liées à la confrontation avec l'autre musulman tiennent une place centrale. La place de la violence dans la construction des identités collectives ajoute un élément supplémentaire de vulnérabilité.

Depuis 1962, il est vrai qu'un mélange de mutisme, d'oubli et de ressentiment a prévalu. Mais depuis une dizaine d'années, il est difficile de considérer cette séquence historique comme absente de nos mémoires. En effet, témoignages, livres, films, expositions se sont multipliés en l'espace de quelques années: entre 1991 et 1992, pas

Hiver 1997-1998

moins de six documentaires ont traité de cet épisode à la télévision ou au cinéma: *Les Années algériennes*, *La Guerre sans nom*, *Les Lettres de soldats d'Algérie*, *Mémoire d'Algérie*, *Guerre d'Algérie...* Mais il s'agit d'un moment de la sortie du silence et pas encore de la commémoration. Cette fin de l'amnésie prendra vraisemblablement encore du temps dans la mesure où cette guerre n'a pas été insérée dans la mémoire commune à part quelques "fragments" (harkis, rapatriés) et fait encore largement partie du domaine privé. Face à cette béance, le geste en 1996, du président Jacques Chirac d'associer aux commémorations du 11 novembre les anciens combattants d'Algérie apparaît bien dérisoire

Il y a en particulier une mémoire sélective à propos des événements qui se sont passés dans l'Hexagone et qui affectent directement les immigrés, comme par exemple, le 17 octobre 1961, journée de la grande manifestation algérienne à Paris qui fit plusieurs centaines de morts.

C'est pourquoi, depuis presque trente ans maintenant, se produit un étrange balancement de l'opinion publique entre d'un côté, l'axe de la volition et de la mythologie de l'humanisme républicain (France terre d'accueil) et de l'autre celui du repli, de la méfiance et de la peur de la perte de substance. Il faut à cet égard rappeler que bien avant le Front national, la crise algérienne et l'élaboration d'un étranger-type sont à l'origine du retour de l'extrême-droite dans le paysage politique: qu'il s'agisse du Rassemblement national de Jean-Louis Tixier-Vignancour et de l'Union de défense des commerçants et artisans de Pierre Poujade qui en mai 1957 s'allia pour la défense de l'Algérie française avec Henri Dorgères.

Elle progresse à la faveur de la crise d'identité française avec, comme ligne d'horizon, le spectre d'une "guerre des cultures". Au cœur de cette confrontation, il y a les derniers arrivés venus du Maghreb et d'Afrique. Anciens colonisés et qui plus est musulmans, ils ne sont pas des immigrés, et a fortiori des citoyens, comme les autres. L'intégration républicaine trouve ici ses limites dans une perception et une prise en compte différenciées des personnes en fonction de l'origine dont le Front national n'a pas l'apanage, mais qu'il sait exploiter à son avantage.

Le régime de Vichy puis la décolonisation ont ainsi contribué à ébranler, de manière irréversible, la croyance en l'universel de la République et en ses symboles intégrateurs. C'est désormais, l'impératif de "naturalisation" des anciens "dominés" qui vient affaiblir l'efficacité, amoindrie, du creuset républicain. Par ailleurs, pour les groupes issus de l'immigration maghrébine, l'accès à la citoyenneté universelle est faussé par leur condition post-coloniale. En effet, la conception universelle et homogène de la citoyenneté ainsi que la liaison entre Nation et État ont conduit au dénouement violent de la situation coloniale algérienne. L'assimilation républicaine avait déjà trouvé ses limites dans l'empire colonial où, faut-il le rappeler, les musulmans des trois départements algériens relevaient d'un traitement différencié puisqu'ils étaient possesseurs de la nationalité française mais pas des droits civiques! La citoyenneté ne pouvant reposer que sur l'adhésion à

une loi civile unifiée, il ne pouvait y avoir de statut personnel pour le citoyen, c'est ce qui explique que l'abandon de son statut religieux et civil constituait une sorte de passage obligé pour tout musulman désireux d'accéder à la citoyenneté. La République ne connaissait que l'assimilation (acceptation complète et formelle de la loi civile et de la profession de foi patriotique) ou la sujétion (soumission des populations autochtones au pouvoir réglementaire de l'État). De même lorsque ces anciens "sujets" sont devenus des immigrés et leurs enfants des citoyens français, ces derniers n'ont jamais été acceptés pleinement comme tels. Toutes les étapes du débat sur l'immigration, depuis plus de vingt ans maintenant, attestent de cette incapacité à faire une place dans l'égalité et la fraternité à cet "autre". Comment expliquer par exemple l'usage immodéré de la formule "*deuxième génération*" pour désigner ceux qui, selon le droit du sol, ne devraient être que de jeunes Français? Faut-il rappeler qu'à aucun moment dans l'histoire des migrations pourtant fort nombreuses dans ce pays, les enfants d'immigrés polonais, italiens ou portugais n'ont été qualifiés de manière aussi explicite de "*deuxième génération*"? De même, comment comprendre cette distinction entre Français de souche et Français d'origine étrangère qui s'est également largement répandue et qui en vertu même de la logique républicaine devrait être bannie? Pourquoi le critère ethnique entre-t-il implicitement en ligne de compte dans le traitement social des banlieues et, d'amalgames en glissements de sens, arrive-t-on à l'équation banlieues=immigration=Arabes qui sous-tend les politiques les plus généreuses en apparence et conduit à une utilisation très pernicieuse du terme intégration, réservé exclusivement aux personnes d'origine immigrée? Il y a en effet l'idée que ces exclus sont, dans leur plus grand nombre, issus des dernières vagues migratoires et donc d'origine maghrébine. Or, cette perception est loin de rendre compte de la réalité sociale qui est très hétérogène et "métissée". A la différence des Etats-Unis ou même de la Grande-Bretagne, il n'y a pas reconstitution sur le territoire français de groupes ethniques à partir d'éléments qui, venus de pays différents, préserveraient ou reconstruiraient une sous-culture distincte de la culture dominante.

Dans le cas français, l'ethnicité correspond le plus souvent à une manière de se définir et d'être défini par le regard de l'autre comme arabe, maghrébin ou musulman à partir d'un seul trait différenciateur (le faciès, la religion) sans que cela se traduise systématiquement par des comportements culturels spécifiques. Par exemple, la référence au groupe "jeune", toutes origines confondues, peut être déterminante dans la manière de se définir et de vivre, comme en témoigne par exemple le succès du rap, musique métissée s'il en est.

Pour les nouvelles générations, l'ethnicité renvoie à l'expérience d'une différence et d'une discrimination (le racisme, l'exclusion sociale) liée à une perte culturelle. Sans plus ressembler dans leur manière d'être de vivre à des Arabes ou des Algériens, force est de constater que cette origine est très présente, sous forme de stigmate, dans les relations qu'ils vivent au quotidien. Ces jeunes sont en effet victimes du syndrome

postcolonial qui fait que l'origine arabe et musulmane est l'objet de toute une imagerie négative qui s'enracine dans le passé colonial.

Un tel face-à-face peut expliquer les formes violentes et sporadiques de protestation comme les rodéos des Minguettes en 1980 ou les émeutes de Vaulx-en-Velin en 1989, lorsque ces jeunes sont victimes d'attentats racistes ou de discriminations policières. Mais cette violence est contenue et limitée, sans comparaison possible avec les révoltes à grande échelle qui éclatent de temps en temps dans les ghettos des grandes villes américaines comme à Los-Angeles en 1992. La relative paix sociale s'explique par le fait que ces quartiers sont rarement livrés à eux-mêmes: la puissance publique sous forme d'éducateurs, de travailleurs sociaux, de policiers y est très présente. La politique de la ville en subventionnant parfois très généreusement un certain nombre d'activités a contribué à maintenir le calme. Dans les années 1980, le soutien financier aux associations "beur" créées dans le sillage des Marches ont également participé de cette neutralisation de la violence. L'offre politique fut alors déterminante, non pas tellement dans la constitution des associations que dans la pérennisation d'un certain nombre d'elles. Elle eût deux conséquences distinctes mais cumulables: la professionnalisation et le passage au politique d'une partie de ce tissu associatif.

Mais très vite, s'est produite une très forte déconnexion entre cette "élite" associative fabriquée par la demande institutionnelle et la masse de la jeunesse des banlieues plutôt inorganisée et mobilisable autour d'enjeux immédiats (réaction à un attentat raciste ou à une agression policière). L'ethnicité apparaît donc aussi comme la fabrication des pouvoirs publics locaux qui, dans certains cas, considèrent que l'origine ethnique de tel ou tel acteur dans les banlieues est un gage de paix civile.

De même, comment expliquer la phobie qui gagne toute expression un peu trop visible de l'appartenance islamique? Lorsque les immigrés ont construit des salles de prière dans les cités HLM au début des années 1980, les esprits les plus éclairés y compris dans le monde scientifique, n'ont pas hésité à parler de "retour de l'islam" alors que les personnes considérées n'étaient pas devenues plus pratiquantes mais avaient simplement changé leur attitude vis-à-vis de la société française, revendiquant désormais des lieux de culte. Il faut donc, s'interroger sur le caractère de visibilité de certains actes religieux qui parfois est plus révélateur du groupe, qui considère tel acte comme visible, que de l'acte lui-même.

La perception actuelle de l'islam s'enracine certainement dans cette relation occultée et refoulée. En effet, la République coloniale n'a eu de cesse de penser l'islam comme une globalité et un marquage communautaire sous sa dépendance directe et en même temps offrait une sortie du statut religieux par l'assimilation. Dans cette résistance à l'assimilation, les musulmans rencontrèrent des alliés inattendus dans les autorités coloniales à Alger, hostiles à une sortie de l'islam, synonyme d'une émancipation qui aurait marqué la fin de leur prédominance. Elles prônaient plutôt une politique islamique, consistant à multiplier les

égards envers les autorités religieuses tout en les contrôlant. C'est ainsi que moins de dix ans après la conquête, le patrimoine foncier et immobilier lié au culte musulman était passé sous domination coloniale. L'islam devenait ainsi après le catholicisme, protestantisme et le judaïsme le quatrième culte reconnu. La loi de séparation des Eglises et de l'Etat ne s'appliquera d'ailleurs pas dans les trois départements algériens au moins jusqu'en 1947... ce qui va conduire à l'ériger en axe de revendication pour les Ulemas!

Legs de la période coloniale, la grande mosquée de Paris et le débat dont elle est l'objet recèle bien la permanence du prisme "algérien" appliqué à l'islam de France.

Si la volonté de domestication par la création d'un islam officiel renvoie aujourd'hui à un souci d'intégration républicaine de l'islam, fort différent du contexte colonial, les méthodes quant à elles, s'inspirent fort de celles qui prévalaient dans l'Algérie française. En effet, nous assistons à une domestication de l'islam par la puissance publique qui conduit à la légitimation d'un certain nombre de notables, engagés dans la course pour la représentation de l'islam français. Le soutien public apporté à la grande mosquée de Paris est très révélateur de la reproduction de schémas relationnels hérités de la période coloniale et qui confèrent à l'islam algérien, une place centrale dans l'islam français, situation qui ne peut qu'être contestée par les membres d'autres groupes ethnico-nationaux, de même qu'il ne peut convenir aux générations françaises, détachées des logiques politiques extérieures. En raison du peu d'efficacité que cette politique a remporté jusqu'à présent, il semble que les pouvoirs publics s'orientent depuis 1996 vers un soutien aux grandes mosquées régionales, ce qui revient à "oindre" des leaders locaux en cheville avec les institutions, mais sans grande influence auprès des populations musulmanes. Il en a résulté d'ailleurs quelques mouvements de révolte contre les recteurs de ces mosquées à vocation régionale, qu'il s'agisse d'Evry au cours du mois d'août 1996 ou encore de Lyon tout récemment³. C'est ainsi que s'opère progressivement une séparation entre un islam officiel et l'islam des nouvelles générations françaises, écart qui ne permet en rien de résoudre la question fondamentale de la transmission de l'islam dans une société non musulmane.

Ce syndrome postcolonial est amplifié par la crise politique algérienne actuelle qui oblige à sortir tout à la fois du mythe et de l'amnésie et qui en même temps conduit à une réactivation des schémas de pensée habituels. A-t-on assez souligné l'illusion et le malentendu qui depuis 1962 entretiennent l'idée selon laquelle l'Algérie serait le double de la France? Cette vision a été en grande partie produite par le jeu de miroir entre élites françaises et élites algériennes. Celles-ci marquées du sceau de la culture française, mais en même temps pétries d'ambiguïté par rapport à la France, lui ont toujours offert une image rassurante et symétrique qui a conduit à la méconnaissance voire à l'oubli pur et simple d'une autre Algérie, celle que Mohamed Harbi dans un article du *Monde* en 1994, qualifie de communautariste et dont les liens sociaux

sont si fortement marqués par la religion. Ce rapport de proximité ambiguë a conféré aux relations diplomatiques franco-algériennes, un aspect parfois conflictuel, en tout cas toujours passionné. Il a de surcroît façonné une perception faussement familière d'une société algérienne qui en trente ans a pourtant connu de profondes mutations: arabisation, urbanisation, rajeunissement de la population.

Cette représentation figée (parce que liée à une élite politique qui dans la même période s'est peu renouvelée) a en particulier nourri une interprétation manichéenne de la violence politique que traverse l'Algérie depuis l'interruption du processus électoral en 1992. Elle a dans le même temps favorisé de la part des gouvernants français, un soutien de plus en plus actif aux orientations prises par le pouvoir algérien. Après avoir tenté de maintenir une position de "non ingérence" dans les affaires politiques internes de l'Algérie tout en lui apportant un soutien économique, la montée aux extrêmes dans le rapport de force qui se joue entre les islamistes et le pouvoir a eu comme conséquence directe un engagement plus marqué et surtout plus actif des autorités françaises en faveur de la ligne du "tout sécuritaire" tenue par le pouvoir. "L'autre guerre d'Algérie" devient alors une affaire française: attentats contre les Français installés en Algérie, démantèlement de réseaux islamistes par le ministère de l'Intérieur, fuite d'une partie des élites francophones vers l'Hexagone. Mais, dans le même temps, la position française devient une affaire algérienne car elle constitue un enjeu supplémentaire de rivalité dans la lutte engagée entre le pouvoir algérien et les islamistes. La prise d'otages de l'airbus d'Air France qui a débuté à l'aéroport d'Alger et s'est achevée à Marignane à la fin de l'année 1994, a marqué de façon spectaculaire cette extension vers la France du conflit algérien, dramatisée par les attentats dans l'Hexagone au cours de l'été 1995 puis au mois de décembre 1996 s'inscrivait dans cette réorientation. Or, cette dramatisation ajoutée à d'autres facteurs (isolement croissant du pouvoir algérien, fuite en avant dans la répression) a favorisé la prise de conscience que la situation serait en fait plus complexe que celle qui opposerait d'un côté un État "*rempart de la démocratie et de la société civile*" et de l'autre "*des terroristes*". L'heure est désormais, sinon à une remise en cause du moins à un questionnement sur le soutien sans conditions apporté jusqu'ici à l'État algérien. Si ces changements sont perceptibles dans l'espace politique, force est de constater que l'espace médiatique, notamment télévisuel, reste quant à lui fortement monolithique. La télévision fonctionne comme une tribune pour une vision tronquée de la crise politique algérienne diffusée vers l'extérieur et notamment vers le principal partenaire qu'est la France. Elle fonctionne alors comme une ressource politique supplémentaire destinée à conforter le soutien en faveur d'un pouvoir algérien présenté comme l'ultime rempart contre le fanatisme religieux. Outre la retransmission sans précautions d'images fournies par les instances officielles algériennes, les chaînes françaises ont servi de tremplin à des personnalités politiques d'un anti-islamisme

virulent, usant de cette proximité artificielle entre les élites francophones et les milieux intellectuels et décisionnaires français.

De telles orchestrations médiatiques contribuent à conforter l'existence d'une Algérie en trompe-l'œil qui sert aujourd'hui les intérêts politiques des groupes au pouvoir en Algérie. Le soutien de la France apparaît de plus en plus nécessaire à un pouvoir algérien qui se situe dans un isolement de plus en plus grand. Pour ce faire, tous les moyens seront utilisés, y compris le musèlement de la presse, pour diffuser la version officielle de la crise politique: à savoir, un Etat rempart et protecteur de la population contre les attentats des "terroristes". A cet égard, il faut souligner que l'année 1993 a été caractérisée par une offensive sans précédent du gouvernement algérien contre la presse indépendante arabophone et francophone conduisant à l'élimination totale de la presse de sensibilité islamiste et à des pressions permanentes sur celle qui avait l'ambition de rendre compte de manière tempérée de la crise politique. Les correspondants de presse étrangers sont également mis au pas en étant fermement priés de ne plus utiliser le terme "islamiste" et de le remplacer par le terme "intégriste". Il en résulte que la seule presse qui parviendra à subsister sera celle qui se fera l'écho de la ligne du pouvoir. Ali-Yahia, président de la Ligue des droits de l'Homme, dénonçait cette situation dans une lettre adressée au directeur d'*El Watan*, en parlant de journalistes "*téleguidés par un chef d'orchestre qui n'a rien de clandestin et qui a pour nom les services (...) La presse aussi secrète des mafiosi, des mercenaires et des assassins à gages*"⁴ et soulignait le dérapage d'une presse qui, dépendante du pouvoir pour sa survie financière, en est aussi devenue l'otage dans la mesure où profondément anti-intégriste, elle n'a pas dénoncé les abus dont sont victimes les islamistes. A la faveur de l'état d'urgence, un arrêté a été transmis à la presse algérienne, lui interdisant sous peine de lourdes sanctions "*la diffusion de toute information à caractère sécuritaire non inscrite dans le cadre d'un communiqué officiel ou d'un point de presse*". Ce décret a trouvé une extension quasi-naturelle en France, tout spécialement aux journaux télévisés et aux radios nationales de grande audience. L'objectif est en fait assez simple: il s'agit de cantonner la représentation des modes d'actions du camp islamiste à la seule violence aveugle contre des civils innocents. A grand renfort de qualificatifs et de glissements sémantiques se construit la vision d'une sauvagerie imputable aux seuls islamistes qui endossent l'archétype inusable de la bestialité et de l'obscurantisme, à tel point qu'il ne viendrait à l'idée de personne que des intellectuels (chercheurs, enseignants, journalistes) puissent se trouver dans les rangs de ces nouveaux barbares! Si les témoignages de policiers attestant l'étendue de la manipulation de la violence, la pratique de l'assassinat par le régime de ses propres policiers, la constitution de bandes criminelles financées par le pouvoir, peuvent trouver une place dans les colonnes de certains quotidiens, la barrière télévisuelle reste quant à elle difficilement franchissable. Ainsi le *Livre blanc sur la répression en Algérie* paru en Suisse en 1995 a été interdit par les dirigeants algériens pour "incitation

à la haine” et n’a connu quasiment aucune diffusion en France, parce qu’il avait le tort d’être le produit des islamistes. Les manipulations des élections successives depuis le référendum du 28 novembre 1996 jusqu’aux élections locales d’octobre 1997, de plus en plus patentes, de même que l’attitude ambiguë du pouvoir face aux massacres de septembre 1997, ont certes contribué à atténuer cette vision manichéenne de la crise algérienne. Il n’en demeure pas moins que le matraquage sémantique unilatéral consistant à diaboliser l’islamisme persiste.

En définitive, ce n’est pas tant de l’islam qu’il faut avoir peur que de la logique d’affrontement inscrite dans l’accumulation des visions simplificatrices à l’œuvre de part et d’autre. Comme les musulmans ne peuvent qu’être effrayés et révoltés de l’islam construit par le discours occidental, de même nous serions apeurés et surpris par les préjugés qui, du côté des musulmans, servent quelquefois à définir l’Occident: mécanique, matière, prévarication, arrogance... Fanatisme contre fanatisme.

Et si on se pose la question de la menace islamique, il faut avoir à l’esprit que, dans le monde musulman, des siècles d’hégémonie occidentale ont contribué à accumuler un profond ressentiment facilement utilisable dans les luttes les plus extrémistes et les plus radicales. Il y a bien une menace de l’Occident liée au danger de l’impérialisme non seulement politique mais surtout culturel. La conséquence est que, à l’instar de ce qui se passe à l’Ouest, beaucoup peuvent opter pour la solution facile de la diabolisation.

Mais cette facilité est dangereuse car l’expression permanente du fantasme a une capacité prédictive. La dénonciation de l’intégrisme islamique contribue à le fabriquer. A jouer systématiquement sur la confusion des images et des mots qui fait de tout musulman, un “présupposé islamiste”, ce sont des pans entiers de citoyens de France ou d’Europe qui peuvent avoir envie de passer à l’acte: tel ce jeune homme qui après un reportage de plus sur l’intégrisme islamique, me disait être prêt à sortir armé d’un couteau...

Du côté de la puissance publique, échapper à cet engrenage exigerait tout d’abord de mettre fin à une gestion sécuritaire et suspicieuse de l’islam français. Elle a consisté pendant trop longtemps à créditer des dirigeants étrangers (d’Algérie ou du Maroc) d’une capacité d’organisation et de régulation de la “deuxième religion de France”, et à interférer dans des mécanismes fragiles de représentation au sein des populations musulmanes. A cet égard, les tentatives de domestication de l’islam sont vouées à l’échec si elles ne prennent pas en compte l’extrême diversité ethnique mais aussi régionale de l’islam français, difficilement compatible avec l’institutionnalisation d’un islam confessionnel, centralisé et unifié.

Ce changement de perspective est indissociable d’un profond travail de réconciliation des mémoires et de reconnaissance de la diversité culturelle de la société civile qui permettraient aux citoyens d’origine maghrébine d’échapper au syndrome postcolonial. N’en déplaise aux bonnes âmes qui nous prédisent, en des termes apocalyptiques, une

“dérive” communautariste à la mode américaine, cette aspiration à la reconnaissance symbolique de groupes d’appartenance plus charnels et plus immédiats qui s’exprime d’ailleurs de plus en plus fortement, ne mettra pas en danger la République et le statut de l’individu-citoyen. Elle renvoie avant tout à un changement des représentations collectives et donc à un réaménagement des modalités d’expression entre la culture dominante et des formulations jusque-là méprisées ou refoulées plutôt qu’à une balkanisation de la vie en société ou dans l’arène politique. Cette acceptation sans condescendance exige une véritable pédagogie du pluralisme, sans pour autant renoncer aux exigences de l’universalité qui ne peut passer que par l’école publique. En effet, celle-ci peut être le lieu privilégié d’une transformation de l’enseignement de l’histoire de France qui reste encore celle de l’État et non pas celle des Français.

Mais, comment simplement envisager ces changements dans les rapports de force symboliques internes, si dans le même temps, la relation politique à l’extérieur de nos frontières envers l’islamisme est réduite à “l’option sécuritaire”, sorte de Sainte Alliance conservatrice entre des despotes indigènes et leurs alliés occidentaux, qui n’a même pas le mérite d’assurer la paix? En fait, la perception d’une menace islamique conduit au soutien de régimes autoritaires et répressifs envers leurs islamistes et encourage la radicalisation. Beaucoup de ceux qui ont subi ou subissent le harcèlement, l’emprisonnement ou la torture de la part de leurs régimes, qui plus est avec le soutien latent ou affiché des démocraties occidentales, parviendront en effet assez sûrement à la conclusion que la démocratie et les moyens constitutionnels mènent à une impasse et que contre la violence, le seul recours est la violence. Et c’est là que se matérialise la prédiction puisque la répression des régimes conduit à des formes de confrontation radicale et par là même valide la perception de l’islamisme, comme foncièrement anti-démocratique, violent et menaçant pour la stabilité nationale et internationale.

Il est alors même impossible de lui reconnaître une quelconque qualification politique puisque le large spectre de comportements et d’analyse qu’il recouvre, disparaît sous les bombes et les meurtres et qu’il devient synonyme de barbarie et de criminalité.

Mais, accepter cette réalité politique dans toutes ses conséquences, reviendrait à accepter du même coup que l’Occident est certes unique mais plus hégémonique culturellement, et que désormais, il existe des répertoires alternatifs et concurrentiels d’accès à l’universel. Le coup est d’autant plus difficile à encaisser qu’il vient de l’ancien dominé.

Jocelyne Cesari, CNRS-IREMAM, novembre 1997.

¹ Voir du même auteur, *Faut-il avoir peur de l'islam*, Presse de Sciences Po, Paris 1997, dont cet article s'inspire.

² Renan (Ernest), *L'islamisme et la science*, Tome I, op-cit p. 956.

³ Voir Cesari (J), *Etre musulman en France aujourd'hui*, Paris, Hachette 1997 ou pour des développements plus récents, *L'islam des beurs*, Ed Complexe (à paraître).

⁴ Vor Charef Abed, *Algérie, le grand dérapage*, Ed de l'Aube, La Tour d'Aigues 1994, p. 476.