

UNIVERSITÉ PARIS 13- VILLETANEUSE

Sciences juridiques et politiques- Sciences économiques- Sciences humaines

N° attribué par la bibliothèque

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

THÈSE

Pour obtenir le grade de

Docteur de l'Université Paris 13 (VILLETANEUSE)

Discipline: Droit et Science politique

présentée et soutenue publiquement

par

Salim KECIR

le 10 juin 2013

Titre

L'IDENTITÉ EUROPÉENNE ET LES FRANÇAIS MUSULMANS

Directeur de Thèse:

Monsieur le Professeur Pierre-Yves MONJAL

Jury

Monsieur Emmanuel AUBIN, Professeur de droit public, Université de Poitiers (Rapporteur)

Monsieur Pierre MOUZET, Maître de conférences de droit public, Université François Rabelais de Tours (Rapporteur)

Monsieur Pierre-Yves MONJAL, Professeur de droit public, Université François Rabelais de Tours (Directeur)

Monsieur Nicolas CLINCHAMPS, Maître de conférences de droit public, Université Paris Nord Sorbonne-Paris cité

Monsieur Jérôme GAUTRON, Maître de conférences de droit public, Université François Rabelais de Tours

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer toute ma gratitude à mon directeur de recherche, le Professeur Pierre-Yves MONJAL pour ses judicieux conseils. Il a su diriger mes travaux en scrutant mes manuscrits à la découverte de mes idées. Je suis aussi très reconnaissant à l'endroit du Professeur MONJAL pour sa constante disponibilité au cours de mes années de préparation de ma thèse.

Cette thèse n'aurait pu voir le jour sans les encouragements de certain(e)s ami(e)s qui ont pris le temps et le soin de lire les premiers manuscrits. Un grand merci, tout particulièrement, à Ismène et à Georges.

TABLE DES ABRÉVIATIONS

AIEA	L'Agence internationale de l'énergie atomique
AKP	Le parti pour la justice et le développement (parti turc) (en turc:Adlet ve Kalkinma Partisi)
AP	L'Autorité palestinienne
CDU	L'Union chrétienne-démocrate d'Allemagne (Christlich Demokratische Union Deutschlands)
CC	Le Conseil constitutionnel (français)
C.Cass	La Cour de cassation
CE	La Communauté européenne
C.E	Le Conseil d'État (français)
CECA	La Communauté européenne du charbon et de l'acier
CEDH	La Cour européenne des droits de l'homme
Convention EDH	La Convention européenne des droits de l'homme
CEE	La Communauté économique européenne
CJCE	La Cour de justice des communautés européennes (renommée depuis l'entrée en vigueur du Traité de Lisbonne la Cour de justice de l'Union européenne)
CSU	L'Union chrétienne-sociale de l'Allemagne (Christlich-Soziale Union Deutschlands)
FN	Le Front national (de son nom complet: le Front national pour l'unité française FNUF)
FNMF	La Fédération nationale des musulmans de France
HCI	Haut Comité à l'intégration
JOCE	Le Journal officiel des Communautés européennes
MoDem	Le Mouvement démocrate
OLP	L'Organisation de libération de la Palestine
ONU	L'Organisation des Nations-Unies
OTAN	L'Organisation du Traité de l'Atlantique du Nord
PAC	La Politique agricole commune
PC	Le Parti communiste
PESC	La politique européenne de sécurité commune
PESD	La politique européenne commune de sécurité et de défense
PEV	La Politique européenne de voisinage
PMG	La Politique méditerranéenne globale
PMR	La politique méditerranéenne rénovée
PS	Le Parti socialiste
TCE	Le Traité instituant les Communautés européennes
TCEE	Le Traité instituant la Communauté économique européenne
UDF	L'Union pour la démocratie française
UE	L'Union européenne
UMP	L'Union pour un mouvement populaire
UOIF	L'Union des organisations islamiques de France
UPM	L'Union pour la Méditerranée

À la mémoire de mon père,
à ma mère, mes sœurs et frères

SOMMAIRE

Première partie

UNE IDENTITÉ EUROPÉENNE INCLUSIVE

Titre premier L'UNION EUROPÉENNE UNE CHANCE POUR L'«ISLAM EUROPÉEN» ET POUR «REMÉDIER» AU MODÈLE FRANÇAIS DE LAÏCITÉ

Chapitre 1 – L'Union européenne une chance pour l'Islam dans ses rapports «internes» et «externes» avec les autres religions

Chapitre 2 – L'Union européenne: une chance pour remédier au modèle de laïcité française?

Titre deuxième UN DÉFICIT ET UNE CRISE D'APPARTENANCE A LA «NATION FRANÇAISE» ET À L'UNION EUROPÉENNE CHEZ LES FRANÇAIS MUSULMANS

Chapitre 1 – L'«identité nationale française» une identité en panne d'invention?

Chapitre 2 – Un sentiment d'appartenance utilitariste à l'Union européenne?

Seconde partie

UNE IDENTITÉ EUROPÉENNE EXCLUSIVE

Titre premier LES REGARDS EUROPÉENS PORTÉS SUR L'ISLAM ET SUR LES MUSULMANS EUROPÉENS SUR LE PLAN HISTORIQUE ET SOCIOLOGIQUE

Chapitre 1 – Les regards historiques portés par l'Europe sur l'Islam comme religion et comme civilisation: l'inconscient européen sur l'Islam

Chapitre 2 – Le regard sociologique européen sur l'Islam et les musulmans européens

Titre deuxième L'IDENTITÉ EUROPÉENNE EXTERNE PERÇUE AU PRISME DES RELATIONS ENTRE L'UNION EUROPÉENNE AVEC LA TURQUIE, LES ÉTATS-UNIS, L'OTAN ET AVEC LE MONDE MUSULMAN

Chapitre 1 – L'identité européenne perçue à travers l'adhésion de la Turquie et la PESC

Chapitre 2 – L'identité européenne perçue à travers les rapports entre l'Union européenne et le monde musulman

INTRODUCTION

«J'étais européen...

[...] percevoir notre identité est la meilleure façon de coexister avec d'autres identités»

Vaclav HAVEL (discours prononcé le 16 février 2000 à Strasbourg devant le Parlement européen)

Le phénomène de globalisation, caractérisé par la croissance des échanges économiques et financiers et par le progrès exponentiel des moyens de communication, a généré un effacement progressif des frontières nationales. Cependant, ce même phénomène a généré aussi une montée des demandes identitaires. En effet, le contexte de globalisation a généré des quêtes et des interrogations identitaires qui se sont manifestées et exprimées à travers le monde¹. Ces quêtes identitaires² touchent à la fois les personnes³, les États et même les «entités» supra-nationales.

En effet, l'Union européenne en tant que modèle d'intégration régionale a connu depuis le début des années 90, avec le Traité de Maastricht qui instituait une union politique entre ses États membres, une quête identitaire. Cette quête identitaire est justifiée à la fois par la volonté de passer d'une union économique vers une union politique et par le renforcement de sa légitimité auprès des populations européennes.

La question de l'identité européenne est intrinsèque au processus de construction européenne. Cependant, elle ne s'est posée avec acuité que ces dernières années notamment avec l'élargissement de l'Union européenne vers les pays de l'Europe de l'Est et suite aux dérives économiques de l'Union. En effet, la nature de la construction européenne se trouvait au centre des débats sur l'Union européenne et l'identité européenne est devenue un «enjeu» mis en avant dans certains milieux politiques et intellectuels européens.

Avec le projet du Traité établissant une Constitution pour l'Europe, qui a connu un double refus référendaire en France et aux Pays-Bas, le thème de l'«identité européenne» a occupé une place de choix dans les débats qui entouraient le devenir de la construction européenne. Cette question de l'«identité européenne» a été posée, par certains, dans son rapport avec les «frontières» de l'Union européenne. En effet, le problème de définir les frontières ultimes de l'Union est devenu une question qui relève de l'identité même de celle-ci⁴.

1 Voir Samuel P. HUNTINGTON, Qui sommes-nous? Identité nationale et choc des cultures, Odile Jacob, Paris, 2004, p. 24.

2 Certains comme Stuart HALL parle d'une «crise d'identité» qu'il explique par le phénomène de globalisation et de changement éventuel dans les relations entre les pays occidentaux et le reste du monde, voir Stuart HALL, Identités et cultures. Politiques des cultural studies, édition augmentée, Éditions Amsterdam, 2007.

3 À cet effet, Michel AGIER parle de l'«homme-frontière», voir Michel AGIER, L'homme-frontière. Figures de la relative étrangeté in Séminaire «Frontières de l'humain: problématiques contemporaines», Université Paris Diderot, 8 avril 2012.

4 Lucia Serena ROSSI, Intégration différenciée et relation de l'Union européenne avec les États tiers in L'Action extérieure de l'Union européenne. Rôle global, dimensions matérielles, aspects juridiques, valeurs, Christian FRANCK et Geneviève DUCHENNE (sous dir.), Actes de la XI^e Chaire AGC-Glaverbel d'études européennes, Études européennes Louvain n° 1, Bruylant, 2008, p. 92.

Dans cette perspective, c'est des «frontières culturelles et religieuses» de l'Union dont il s'agit. Au fond, l'identité européenne est liée à la question de l'adhésion de la Turquie, pays à majorité musulmane, à l'Union européenne. Ainsi, c'est des rapports entre l'Europe et l'«islam» dont il est question ici.

Cette question paraît intéressante à l'heure actuelle d'autant plus que l'islam a connu ces dernières années un processus de sédentarisation sur le sol européen. Cette sédentarisation de la religion musulmane sur le sol européen s'est accompagnée d'un processus de reconnaissance à travers son institutionnalisation dans les différents États membres de l'Union européenne¹. Cette institutionnalisation n'est qu'une résultante de la citoyennisation de l'islam en Europe. En effet, l'islam en Europe a connu une transformation en passant de l'«islam des immigrés» à celui des citoyens. Fruit d'interactions avec l'environnement mais aussi indicateur de changement, de moindre dépendance à l'égard des pays d'origine, l'islam s'occidentalise². Aussi, en Occident, les populations d'origine musulmane sont entrées dans un processus de recomposition de leur identité religieuse sur des bases complexes et diversifiées³. Tout cela se déroule dans un contexte de mondialisation et au XXI^e siècle qui «sera religieux parce qu'identitaire»⁴. Ainsi, l'étude de l'évolution de l'islam sur le sol européen trouve toute son importance car l'«islam est la grande question identitaire aujourd'hui»⁵.

L'islam comme religion demeure ainsi un facteur identitaire potentiellement mobilisable aussi bien au niveau de l'État-nation que sur le plan supranational. L'évolution de l'identité des européens musulmans dépend également de la donne internationale ainsi que des relations entre l'Occident et le monde musulman. Les événements du 11 septembre 2001 aux États-Unis avaient relancé l'intérêt mêlé d'inquiétude sur l'évolution de l'Islam français et européen⁶. Face à l'importance des enjeux politiques et sociaux mais également géopolitiques que représentent l'islam et les citoyens musulmans dans l'espace européen, il est implorant de réussir leur meilleure insertion dans les sociétés européennes.

En effet, l'enjeu principal de l'évolution de l'islam en Europe en tant que «islam citoyen» demeure son insertion réelle dans l'espace européen comme un des éléments de la culture et de l'identité européennes. C'est le défi auquel est confrontée la présence de l'islam sur le continent européen. Il est également devenu un enjeu symbolique tant pour les minorités qui veulent s'installer sans trop abandonner leurs particularismes que pour les populations des pays d'accueil⁷.

1 En effet, des «instances représentatives» de l'islam ont vu le jour les différents États membres de l'Union européenne qui ont adopté divers modèles de négociation avec la «nouvelle religion», voir sous-section 2, section 2, chapitre 2, partie première.

2 Catherine WIHTOL DE WENDEN, Islam, immigration et intégration européenne, Cahiers d'Études sur la Méditerranée orientale et le monde Turco-Iranien, 2002.

3 Olivier ROY, Vers un islam européen, Édition Esprit, 1999, p. 8.

4 Bruno ETIENNE, L'Europe et l'islam. L'Europe face à un autre in L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 244.

5 Identités culturelles, démocratie et mondialisation, Entretien avec Michel WIEVIORKA, Propos recueillis par Xavier MOLENAT in Identité(s). L'individu. Le groupe. La société, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (coordonné par), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004, p. 308.

6 Rémy LEVEAU, Khadija MOHSEN-FINAN, Introduction, Musulmans de France et d'Europe, Rémy LEVEAU et Khadija MOHSEN-FINAN (sous dir.), IFRI, CNRS Science po, Paris, 2005, p. 1.

7 Rémy LEVEAU, Espace, culture, frontière. Projection de l'Europe à l'extérieur in Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à l'épreuve, Riva KASTORYANO (sous dir.), 2^e édition revue et augmentée, Presse de la Fondation nationale des sciences politiques, 2005, p. 332.

La France est le pays qui compte dans l'espace de l'Union européenne le plus grand nombre de citoyens musulmans. Ces derniers sont une des «minorités religieuses et culturelles» les plus importantes en l'Europe. Le sentiment d'appartenance de cette minorité à l'Union européenne est primordial pour garantir une identification au projet de construction européenne. Cette identification dans l'Union européenne se traduit par une reconnaissance dans les différentes représentations de l'Union européennes sur les plans interne et externe. Le sentiment d'appartenance à l'Union européenne et l'identification dans le projet européen consolident la conscience d'être européen ainsi que la légitimité politique de l'Union.

Sur la notion d'identité

L'identité est une notion floue. Pour Erik H. ERIKSON, le plus grand spécialiste des questions d'identité au XX^e siècle, le concept d'identité est non seulement «omniprésent» mais aussi «flou» et «insondable»¹. Le concept d'identité est difficile à cerner et se dérobe à de nombreuses méthodes d'évaluation classiques².

L'identité semble même une propriété abstraite³. Claude LEVI-STRAUSS, considère que l'«identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle»⁴. La notion d'identité fait partie des notions dont le sens véhicule une fausse évidence⁵.

Cependant, on peut donner une première définition de l'identité en se référant au dictionnaire de philosophie Lalande⁶ qui définit l'identité de l'individu comme «le caractère d'un individu [...] dont on dit qu'il est identique [...] ou qu'il est «le même» aux différents moments de son existence».

L'identité consisterait à «s'identifier» à des modèles, des représentations, des images idéales⁷. Elle est un système de représentations de nous et des autres⁸. C'est une construction symbolique qui se fait en relation à un référent⁹. L'identité est multiforme car elle peut varier en fonction des types des

1 Voir Erik H. ERIKSON, *Identity; Youth and Crisis*, New York Norton, 1968, p. 9.

2 Samuel P. HUNTINGTON, *Qui sommes-nous? Identité nationale et choc des cultures*, Odile Jacob, Paris, 2004, p. 33.

3 Catherine HALPERN, *Faut-il en finir avec l'identité?* in *Identité(s). L'individu. Le groupe. La société*, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (sous dir.), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004, p. 12.

4 Claude LÉVI-STRAUSS, *L'identité*, Séminaire dirigé par Claude LÉVI-STRAUSS, Paris, Grasset, Coll. «Figures», 1997, p. 332.

5 Patrice VIBERT, *L'identité: un nouveau chantier théorique?* in *L'identité entre ineffable et effroyable*, Olivier LAZZAROTTI et Pierre-Jacques OLAGNIER (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2011, p. 15.

6 Lalande, 1999, p. 455.

7 André BERTEN, *Identité européenne, une ou multiple? Réflexion sur les processus de formation de l'identité* in *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 84.

8 Bruno OLLIVIER, *Présentation générale. Les identités collectives: comment comprendre une question politique brûlante?* in *Les identités collectives à l'heure de la mondialisation*, Bruno OLLIVIER (coordonné par), Collection «Les Essentiels d'Hermès», CNRS Éditions, Paris, 2009, p. 8.

9 Renato ORTIZ, *Modernité mondiale et identités* in *Les identités collectives à l'heure de la mondialisation*, Bruno OLLIVIER (coordonné par), CNRS Éditions, Paris, 2009, p. 43.

référents auxquels elle s'attache.

Toute identité est relationnelle faite d'un tissu de relation. La conscience de notre identité résulte d'un processus complexe qui lie étroitement la relation à soi et la relation à autrui¹. Ainsi, l'identité est construite en rapport avec l'altérité. Le thème de l'identité ne peut, en effet, sérieusement être dissocié de celui de l'altérité². En effet, la relation à l'Autre, la manière de le comprendre et de traiter de sa différence est au cœur de toute élaboration identitaire³.

Paul RICOEUR distingue, en utilisant les mots latins, deux sens différents du mot identité: l'*ipseité* (le fait que le sujet a la conscience d'être lui-même, au travers du temps, la même personne, bien qu'il soit affecté par des changements) de *la mêmeté* (ce qu'il y a de commun entre deux ou plusieurs sujets ou groupes)⁴.

L'identité n'est jamais une chose figée mais elle est une réalité mouvante et historique en constant mouvement et transformation. Elle n'est jamais une donnée mais toujours l'objet d'un travail⁵. Elle n'est pas considérée comme une substance ou comme un attribut immuable mais comme un objet en construction permanente.

L'identité joue un rôle important car la description que l'on donne de l'identité détermine largement la conception morale que l'on défend⁶. Elle devient également le moyen de poser la question de ce qui était et n'a plus cours, tout autant que celle des moyens, des outils, des compétences à mettre en œuvre pour se construire dans le Monde⁷. L'identité qui est depuis quelques décennies un concept majeur des sciences humaines⁸, est devenue incontournable aussi bien dans les recherches sur l'immigration, le nationalisme, la relation ou les *gender studies* que dans les travaux sur l'ethnicité⁹.

1 Edmond MARC, La construction identitaire de l'individu *in* Identité(s): L'individu. Le groupe. La société, coordonné par Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN, Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004, p. 33.

2 Olivier LAZZAROTTI, Introduction *in* L'Identité entre ineffable et effroyable, op, cit, p. 10.

3 Dominique SCHNAPPER, La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique, éditions Gallimard, 1998, p. 495.

4 Bruno OLLIVIER, Présentation générale. Les identités collectives: comment comprendre une question politique brûlante? op, cit, p. 10.

5 Emmanuel RENAULT, L'Expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice, éditions La Découverte, Paris, 2004, p. 265.

6 Mark HUNYADI, Je suis ce que je me raconte. L'impuissance du modèle narratif *in* L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 67.

7 Olivier LAZZAROTTI, Introduction *in* L'Identité entre ineffable et effroyable, op, cit, p. 9.

8 Catherine HALPERN, Faut-il en finir avec l'identité? *in* Identité(s). L'individu. Le groupe. La société, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (sous dir.), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004, p. 12.

9 Catherine HALPERN, Faut-il en finir avec l'identité? op, cit, p.16.

Sur la notion de l'identité européenne

On peut s'interroger, d'emblée, sur la validité conceptuelle et empirique de la notion de l'identité européenne en sciences sociales étant donné le flou qui entoure la notion d'identité qui désigne des objets très différents. En effet, la notion d'identité se trouve entre l'individuel et le collectif, l'objectif et le subjectif, la similitude et la différence, la permanence et la transformation.

La notion d'identité qui recouvre un processus multiple ne peut, en principe, s'accommoder pour être appliquée à la notion d'Europe. L'idée d'une «identité européenne» implique l'existence d'un «imaginaire européen» et d'une «histoire européenne» suffisamment construits pour que les citoyens européens s'y reconnaissent. En tous les cas, l'identité européenne sera appréhendée comme le processus psychosociologique et sociopolitique de l'attachement et du sentiment d'appartenance des citoyens européens à l'Union européenne.

Bien que les Pères fondateurs de la Communauté européenne aient à long terme un objectif d'ordre politique, ils n'ont pas dénié faire référence au concept d'«identité». En effet, le contexte politique de l'après seconde guerre mondiale et celui de la guerre froide ainsi que les objectifs énoncés par les traités, à savoir la réalisation de la paix, de la prospérité et de la démocratie prêtaient mal toute référence au concept d'identité qui rappelle des moments sombres dans l'histoire du continent européen.

À la fin des années 1980, avec les progrès de l'intégration européenne par l'affirmation d'une volonté d'une Union politique plus poussée entre les États membres et l'institutionnalisation d'une citoyenneté européenne, les discours politiques et le vocabulaire communautaire invoquent de plus en plus la notion de l'«identité européenne». Cette «identité européenne» est évoquée sous trois formes à savoir: l'expression d'une visée à dimension externe, l'expression d'un projet commun et l'expression d'une communauté de valeurs citoyenne et culturelle.

La dimension externe de l'identité européenne s'est affirmée à partir de 1969 lors de la Conférence de La Haye de décembre 1969¹. L'Acte unique de 1986 fait usage du terme «identité» en «matière de politique extérieure». Le Préambule du Traité de Maastricht de 1992 consacre l'«identité européenne de sécurité et de défense».

L'identité européenne en tant que l'expression d'un projet commun est évoquée par le Préambule du Traité de Rome de 1957 sous la forme d'un «idéal à s'associer». L'Acte unique de 1986 fait référence, dans son préambule à «l'identité européenne» et à «l'intérêt communautaire». Le projet commun vise globalement la paix, les progrès économique et social, la démocratie et les droits de l'Homme.

1 Déclaration de la Conférence de La Haye de décembre 1969: «Entrer dans la phase définitive du Marché commun, ce n'est pas seulement consacrer le caractère irréversible de l'œuvre accomplie par les Communautés, c'est aussi préparer les voies d'une Europe unie en mesure d'assumer ses responsabilités dans le monde de demain et d'apporter une contribution répondant à sa tradition et sa mission».

L'identité européenne en tant que l'expression d'une communauté de valeurs citoyenne et culturelle s'est affirmée avec lenteur au cours des cinquante ans de construction européenne. La déclaration de 1973 énonçait «cette variété des cultures dans le cadre d'une même civilisation européenne, cet attachement à des valeurs et des principes communs, ce rapprochement des conceptions de la vie, cette conscience de posséder en commun des intérêts spécifiques et cette détermination de participer à la construction européenne donnent à l'identité européenne son caractère original et son dynamisme propre». Le début des années 1990 marque une intégration politique de l'Union européenne, avec la chute du Mur de Berlin et l'institutionnalisation de la citoyenneté européenne au profit des citoyens communautaires dans le but de susciter leur adhésion à la construction européenne. La Charte des droits fondamentaux de 2000 fait référence aux «valeurs communes» et au «patrimoine spirituel et moral». Cependant, elle tient à mentionner «le respect de l'identité nationale des États membres». Le Traité établissant une Constitution pour l'Europe évoque l'identité européenne en faisant référence à la fois aux «valeurs universelles» aux «héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe» et aux «identités des peuples européens et de leur histoire nationale». Ce choix est dicté par la devise de l'Europe qui se veut «unie dans la diversité».

Sur les Français musulmans

La définition de la population musulmane de France est une entreprise difficile car elle se heurte à des difficultés liées à la législation et à des difficultés de méthodes en raison des évaluations statistiques variables. Sur le plan de l'appartenance religieuse, le droit français interdit de produire des statistiques sur les religions des citoyens français¹. Ce sont les estimations faites par les historiens, les démographes et les sociologues qui permettent d'approcher ce phénomène de l'appartenance à l'islam. Il convient aussi d'étudier ce phénomène d'appartenance religieuse avec beaucoup de précaution car l'appartenance à une religion n'est pas une donnée stable mais est sujette aux phénomènes de conversion et de désengagement religieux. Aussi, l'appartenance religieuse recouvre différents sentiments, perceptions, attitudes et expériences individuelles et collectives.

Dans le cadre de ses travaux le Haut Comité à l'intégration (HCI) a recherché à distinguer les personnes de «culture musulmane» à partir d'un lien de parenté avec le chef de famille et de la nationalité actuelle ou antérieure des personnes pratiquant de manière plus ou moins régulière le culte musulman et qui peuvent être recensés sous la catégorie de personnes de «religion musulmane». L'enquête MGIS de 1992 estime les personnes de «religion musulmane» à moins d'un million. Cette estimation doit être relativisée dans la mesure où le critère de fréquentation régulière d'un lieu de culte pour considérer la personne appartenant à la «religion musulmane» est un critère qui reste à discuter car prier dans une mosquée n'est pas dans l'islam une obligation religieuse.

Les estimations varient sur le nombre de musulmans établis en France. Est considéré comme musulmane toute personne de «culture musulmane». Certains avancent le chiffre de quatre millions de musulmans et d'autres cinq millions². Certains parlent même de sept millions³.

1 Le dernier recensement posant la question de l'appartenance religieuse date de 1872 et de 1962 pour les départements d'Alsace-Moselle.

2 C'est Franck FRÉGOSI qui avance le chiffre de cinq millions. En 1999, Alain BOYER avance le nombre de 4 155 000 musulmans. Michèle TRIBALAT estime leur nombre à 3 700 000 personnes.

3 Voir Emmanuel LEMIEUX, *Islam made in France* in *La Revue Les Grands Dossiers des Sciences Humaines* n° 18, mars-avril-mai 2010, p. 62.

La communauté musulmane de France «est traversée par des mutations religieuses et sociales qui, d'ores et déjà, témoignent de la pluralité des modes de déclinaison de l'appartenance à l'islam»¹. L'islam est une réalité sociale, culturelle et religieuse complexe qui se caractérise par sa diversité et sa pluralité. En effet, il existe une multitude de facettes pour se revendiquer en tant que Français musulmans en fonction d'un mode culturel, religieux, intellectuel ou identitaire. Ainsi, l'identification des Français musulmans à l'islam peut varier selon la perception qu'ils se font de l'islam qui peut se décliner en: islam subjectif des croyants, l'islam visible des pratiquants, l'islam virtuel des personnes de culture musulmane, l'islam récusé des personnes déclarant leur sortie de l'islam². La recherche d'une unité dans la représentation de l'islam en France qu'elle soit religieuse, culturelle ou philosophique, se révèle donc totalement illusoire tant les musulmans ont pris l'habitude de décliner leurs relations à l'islam sur des modes pluralistes³. La diversité des origines nationales des musulmans français et le maintien des références aux pays d'origine contribuent à colorer l'islam français d'une touche ethnique, culturelle ou religieuse.

Les Français de confession musulmane se reconnaissent dans leur grande majorité dans une définition de l'islam religieuse et dans une définition culturelle pour une minorité d'entre eux⁴. Ainsi, l'appartenance à l'islam parmi ces populations de Français revêt une grande importance dans leur identification. Ce trait peut même paraître comme le trait qui les distingue de leurs (autres) concitoyens des autres confessions. En effet, comme le soulignent Sylvain BROUARD et Vincent TIBERJ «si les musulmans de France ne sont pas tous des pratiquants rigoristes, ils entretiennent néanmoins avec leur religion une relation plus intense que le reste de la population hexagonale»⁵.

Précision terminologique sur l'usage des mots: islam, musulman, islamique et islamisme

On retiendra les règles et sens suivants: l'Islam (avec une majuscule) désigne la civilisation islamique, islam (avec une minuscule) désigne la religion, Musulman (avec une majuscule) désigne une appartenance communautaire, et musulman (avec une minuscule) une identité religieuse, comme chrétien, juif. L'adjectif musulman est utilisé par les puristes pour désigner un état de fait et l'adjectif islamique une intention. Le mot islamisme désigne l'islam politique c'est-à-dire une utilisation politique de la religion.

1 Franck FRÉGOSI, *Penser l'Islam dans la laïcité. Les musulmans de France et la République*, Fayard, 2008, p. 12.

2 Voir à propos de ces quatre pôles d'identification à l'islam en tant que réalité plurielle en France, Franck FRÉGOSI, *Penser l'islam dans la laïcité. Les musulmans de France et la République*, op. cit., p. 148 et s.

3 Ibidem, p. 166.

4 Ibidem, p. 164.

5 Sylvain BROUARD et Vincent TIBERJ, *Français comme les autres? Enquêtes sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Collection «Nouveaux débats», 2005, p. 30.

Considérations méthodologiques

Pour mener à bien notre étude et afin de répondre aux problématiques soulevées dans cette recherche nous proposons pour comprendre les mécanismes et les dynamiques de perception de l'identité de l'Union européenne de procéder à l'analyse des différentes facettes qui la composent selon une approche pluridisciplinaire. Cette approche qui propose de s'appuyer sur une variété de disciplines à savoir: l'Histoire, la sociologie, le droit, la science politique, la géopolitique, les relations internationales... est, à notre sens, la meilleure démarche qui permet de mieux approcher un sujet aussi complexe que celui de l'identité.

Ces différentes disciplines participent aux constructions identitaires. En effet, l'identité comme objet de notre étude qui sera abordée dans une perspective dynamique afin de disséquer les différentes facettes de l'identité européenne, ne peut être analysée qu'en adoptant les outils conceptuels appropriés notamment la transdisciplinarité. L'approche transdisciplinaire permet, en effet, d'analyser une réalité complexe de l'identité européenne qui est un objet d'étude multidimensionnel, structuré sur de multiples niveaux. Cela permet d'appréhender cet objet d'étude dans toute sa complexité.

L'approche pluridisciplinaire favorise un examen plus exhaustif des processus de construction et d'identification identitaires, de leurs outils, de leur conditions de formation historique, sociale et politique et de leurs enjeux¹.

Ainsi, la question identitaire sera appréhendée comme un processus historique et non comme un état d'où l'approche historique qui sera adoptée dans cette recherche. Comme le souligne Jacqueline FARRERAS «il n'y pas d' "identité" sans une histoire, sans un passé qui fonde le présent»². L'enseignement historique est un révélateur du traitement de l'Autre dans le système des représentations³. La formation de l'identité est, aussi, liée à la tension dialectique entre passé et futur⁴. Ce retour au passé par la mémoire collective et la lecture des traces et des héritages du passé donne un sens à la relation entre passé, présent et projet, exprimant ainsi les contenus profonds de l'identité collective⁵.

À cet effet, on tiendra en compte dans le cadre des processus de représentations les dimensions historiques dans les rapports entre, d'une part, l'Europe et l'Islam et, d'autre part, les rapports historiques entretenus par la France avec l'Islam. L'étude de ces dimensions historiques permet de mieux comprendre la nature de la construction des représentations identitaires actuelles. La production des représentations sur l'Autre sera analysée en faisant référence aux expériences antérieures et au processus de transmission de certaines représentations. Ainsi, nous privilégions

1 Voir Olivier LAZZAROTTI, Des mots, des lieux, les autres, l'identité: comment? *in* L'identité entre l'ineffable et effroyable, Olivier LAZZAROTTI et Pierre-Jacques OLAGNIER (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2011, p. 73.

2 Jacqueline FERRERAS, Identité nationale et conscience européenne: le cas de l'Espagne *in* Identités et altérités européennes, Actes de la Semaine Européenne du 15 au 18 octobre 1991, Université Paris XII-Val-de-Marne, Centre d'Études et de Recherches Européennes, Publications du CERE n° 3, Créteil, 1992, p. 34.

3 Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident. «la question de l'Islam dans la conscience occidentale», Arcantère Éditions, Paris, 1989, p. 101.

4 André BERTEN, Identité européenne, une ou multiple? Réflexion sur les processus de formation de l'identité *in* L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 87.

5 José AROCENA, Le développement par l'initiative locale, Ed. L'Harmattan, Paris, 1986, p. 75.

une approche qui accorde une place dans l'étude de l'identité à l'histoire ¹. Une telle approche rejette toute définition réifiée et figée de l'identité ².

Les relations de pouvoir et le droit seront, également, privilégiés dans notre démarche d'analyse. En effet, les réflexions sur les questions d'identification et de représentation doivent prendre en compte les relations de pouvoir et le droit qui fonctionnent comme des «langages» qui combinent à la fois des opérations de catégorisation et d'identification.

Aussi, nous allons intégrer dans notre démarche d'analyse une approche qui articule le dedans (les niveaux national et local) et le dehors (les niveaux supranational et international). Des logiques internes et externes seront, en effet, prises en comptes afin de permettre de définir les perceptions de l'Union européenne dans l'imaginaire des Français musulmans. Des regards croisés seront, ainsi, multipliés entre les zones géographiques et les aires culturelles: française, européenne, méditerranéenne, arabo-musulmane, américaine...

Notre démarche méthodologique associera également une approche sociologique et fait ainsi une place à la psychologie sociale. En effet, notre étude s'inscrit dans le cadre d'une étude de psychologie sociale au sein des «Communautés musulmanes» de France et interroge leurs imaginaires et leurs perceptions quant au modèle d'intégration régionale que constitue l'Union européenne.

Problématiques et hypothèses

L'étude des concepts de «sentiments d'appartenance» et d'«identification» des citoyens français de confession et de culture musulmanes à l'Union européenne est très important dans l'étude de la construction européenne. En effet, pour bien comprendre et appréhender l'enjeu de la construction européenne, il est intéressant d'analyser les perceptions de ces citoyens à l'égard du projet européen.

Les perceptions des Français musulmans seront étudiées à travers cette étude sur le fondement de plusieurs paramètres en tenant compte de la difficulté d'analyse inhérente au concept de «perception» qui est un concept plus ou moins subjectif. Ces «paramètres» de l'analyse des perceptions à l'égard de l'Union européenne portent sur les actions et les politiques menées par l'Union européenne sur plusieurs plans. Les actions et les politiques de l'Union européenne seront réfléchies comme des éléments formant les «identités» de l'Union européenne. Ces «identités» seront interrogées et feront l'objet de notre étude qui s'articulera autour des deux problématiques principales suivantes:

- Quels sont les éléments qui concourent à la formation d'une «identité européenne inclusive» dans l'imaginaire des Français musulmans (**PARTIE PREMIÈRE**).
- Quels sont les éléments qui concourent à la formation d'une «identité européenne exclusive» dans l'imaginaire des Français musulmans (**SECONDE PARTIE**).

1 Cette approche est défendue par Jacques DERRIDA, Michel FOUCAULT et Gilles DELEUZE.

2 Les adeptes du structuralisme défendent une définition réifiée et figée de l'identité.

La perception de l'«identité européenne» par les Français musulmans peut être perçue deux définitions:

- 1- Endo-définition: une définition inclusive et ouverte de l'identité européenne; les Français musulmans s'identifient dans le projet européen.
- 2- Exo-définition: une définition exclusive et fermée de l'identité européenne; les Français musulmans s'excluent du projet européen.

D'autres problématiques sous-jacentes seront soulevées afin d'approfondir l'analyse de notre sujet d'étude. Elles se rapporteront, entre autres, à des concepts-clés comme l'«islam» appréhendé sous ses différentes facettes: religieuses, sociales, culturelles, voire culturalistes évoluant dans un univers européen sécularisé¹. A cet effet, l'«islam» sera analysé à la fois comme constituant une frontière symbolique pour une identification au projet européen ou bien comme un élément de centralité dans le processus de mobilisation identitaire des Français à l'égard de l'Union européenne. L'«islam» sera, ainsi, perçu comme un *médium* d'intégration dans l'Europe. A cet effet, le concept de l'«islam européen» sera soulevé et sera questionné, dans toute sa complexité, comme un facteur d'inclusion ou d'exclusion dans l'identité européenne.

Le concept de «culture» sera, également, analysé dans le rapport entre les acteurs, sujets de notre corpus d'étude à savoir les Français musulmans et l'identité européenne. Cela se rapportera aux questions relatives aux rapports entre le religieux et le politique. À cet effet, existe-t-il, dans la perception des Français musulmans, une collusion nécessaire du politique et du religieux?

La perspective d'analyse sera élargie pour épouser une vision culturaliste selon la conception huntingtonnienne: religion-culture-civilisation. Cela placera, ainsi, l'analyse sur un plan extra-européen pour aborder l'identité européenne à travers les rapports entre l'Union européenne et le monde musulman. A cet effet, nous pouvons soulever les questions suivantes: Est-ce que les Français musulmans pensent l'Union européenne comme:

- Un repli identitaire civilisationnel ou continental?
- Un modèle d'intégration régional ouvert et dynamique?
- Un projet à finalité identitaire? ou
- Une utopie porteuse d'un processus universaliste?

1 Voir à ce propos Olivier ROY, Vers un islam européen, édition Esprit, 1999, p.10 et p. 29.

PREMIÈRE PARTIE

UNE IDENTITÉ EUROPÉENNE INCLUSIVE

À travers la «présence citoyenne» de l'islam dans l'espace public européen, c'est toute la rencontre entre l'Europe et l'islam qui est en jeu et qui représente, également un enjeu pour l'avenir.

Cette rencontre peut être perçue sous un angle positif par le biais de l'inclusion de l'islam dans l'espace européen. Cela suppose l'émergence d'un «islam européen», c'est-à-dire un islam adapté au contexte européen sécularisé. Cet «islam européen» représente des caractéristiques propres par rapport à l'«islam historique» vécu dans les pays à majorité musulmane.

En effet, la signification de l'islam, qui devient plus individualiste, évolue et tend à devenir non plus exclusivement une religion mais une orientation culturelle¹. L'islam n'est plus dans une logique de reproduction mais combine également une dimension de production². Il sera en mesure de renouveler par un effort d'interprétation la pensée théologique musulmane. C'est tout l'enjeu intellectuel qui soulève la question des mutations dans l'auto-compréhension de l'islam à l'œuvre parmi les populations musulmanes en dehors des sociétés musulmanes³. Cela représente une nouveauté dans l'histoire de l'islam. En effet, la «sclérose» dont souffre l'islam remonte, historiquement, à la fermeture de la porte de la réflexion, de l'interprétation et de l'adaptabilité des textes islamiques au contexte contemporain⁴. En effet, et comme le souligne B. ÉTIENNE, «l'espace de liberté que représente la société européenne permet la réouverture des portes de l'ijtihad, ce qui est difficile dans les pays de dictature d'origine. L'islam transplanté et minoritaire est confronté à des défis qui obligent ses penseurs à l'innovation»⁵.

L'Europe peut, à cet effet, être considérée comme une «chance historique» pour l'islam pour qu'il arrive à «se réformer» au contact de la modernité⁶. Comme le soutenait, d'ailleurs, Gilles KEPPEL, «[...]», le fait de vivre en Europe accroîtrait la capacité de l'islam à s'inscrire dans la modernité.

1 Voir Han ENTZINGER, Les jeunes musulmans d'un Rotterdam pluriculturel: une vision «maigre» de la citoyenneté *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p. 104.

2 Voir Michel WIEVIORKA, Au-delà de l'islamisme guerrier *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p. 12.

3 Franck FEGOSI, Les enjeux liés à la structuration de l'islam en France *in* Musulmans de France et d'Europe, Rémy LEVEAU et Khadija MOHSEN-FINAN (sous dir.), CNRS Éditions, Paris, 2005, p. 99.

4 C'est ce qui est identifié dans la terminologie islamique par le terme de l'ijtihad.

5 B. ÉTIENNE, «La taxinomie du fait religieux», Religions, droit et sociétés dans l'Europe communautaire, op. cit., p. 16.

6 A cet effet, Michel WIEVIORKA pose une question pertinente: comment renouveler la réflexion (sur l'islam politique) sans sous-estimer les dimensions politiques et géopolitiques de l'islam contemporain, mais en tenant compte de ses transformations les plus récentes? Voir Michel WIEVIORKA, Au-delà de l'islamisme guerrier, op. cit., p. 9.

Une situation que l'on peut rapprocher de la grande splendeur intellectuelle de l'islam des premiers siècles, à une époque où cette civilisation fut en grande partie le fruit d'une osmose intellectuelle avec les traditions grecques, latines, persanes, indiennes...»¹. Ainsi, le défi de l'émergence d'Européens musulmans dont parlait Tariq RAMADAN ², peut être relevé.

L'islam s'inscrit, aussi, dans le processus plus général de rencontres et de confrontation culturelle³ et religieuse. En effet, la rencontre entre l'islam et l'Europe fait naître des questions relatives à la rencontre entre les religions et entre les cultures dans l'espace européen. L'Europe pourra ainsi être perçue comme l'espace propice pour une rencontre fructueuse entre les religions et entre les cultures présentes sur son territoire. Alors l'Europe ne sera plus un concept mais une intériorisation d'autres manières de s'exprimer, de penser, s'appuyant sur des dialogues vrais et interpersonnels ⁴. Ainsi, l'Union européenne permet de sortir des schémas proposés dans les cadres nationaux forcés sur des paramètres unificateurs et homogénéisants et produit un nouveau modèle de dialogue, de rencontre et d'échange avec l'«autre».

La résurgence du phénomène religieux et les questions qui sont posées, actuellement, dans les sociétés européennes en matière d'éthique sociale et personnelle invitent l'Europe à se rapprocher des Communautés de foi et à engager un dialogue avec les différentes religions présentes sur le sol européen. L'Europe est, d'ailleurs, un vecteur de dialogue inter-religieux notamment avec l'europanisation des relations islamo-chrétiennes et les réflexions menées sur les modes de présence de l'islam en Europe⁵. Le dialogue inter-religieux devrait ainsi «contribuer à prévenir ou à régler des conflits résultant parfois d'une méconnaissance réciproque»⁶. Il permet, de ce fait, une nouvelle cohabitation entre les différentes religions présentes dans l'espace de l'Union européenne qui peut déboucher sur une attitude dynamique et volontariste entre l'islam et les autres religions⁷.

1 Gilles KEPEL, La dérive terroriste: une question marginale? in L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p. 36.

2 Voir Tariq RAMADAN, Les évolutions de la pensée musulmane contemporaine in L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p. 28.

3 Félice DASSETTO, La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, Collection «Musulmans d'Europe», l'Harmattan, Paris, 1996, p. 324.

4 Emmanuelle MAITRE de PEMBROKE, forger une conscience et une citoyenneté européenne: le rôle de l'enseignant de langues? Repères comparatifs dans l'enseignement des langues en Europe in Différences et proximités culturelles: l'Europe. Espaces de recherche, Gloria PAGANINI (coordonné par), L'Harmattan, Paris, 2001, p. 208.

5 Jean-Paul WILLAIME, Les transformations de l'Europe comme enjeux religieux et politiques in La réinvention de la démocratie. Ethnicité et nationalismes en Europe et dans les pays du Sud, Gabriel GOSELIN et Anne VAN HAECHT (sous dir.), Symposium 2, XIV^e Congrès de l'AISLF Lyon, 6-10 juillet 1992, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994, pp. 88-89.

6 Rostane MEHDI, L'Union européenne et le fait religieux. Éléments du débat constitutionnel, Revue française de droit constitutionnel n° 54, 2003.

7 Voir Félice DASSETTO, La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, Collection «Musulmans d'Europe», l'Harmattan, Paris, 1996, p. 316.

Par ailleurs, l'Europe est un lieu propice pour la pratique d'un dialogue ouvert entre les différentes cultures présentes sur son territoire. L'Union européenne peut, à cet effet, jouer un rôle prépondérant dans la gestion des différences culturelles et ainsi ouvrir des perspectives sur une confiance mutuelle entre des cultures perçues, *a priori*, comme antagonistes et opposées. La culture peut donner, à cet effet, comme le soutient Denis De ROUGEMONT à l'Union européenne des bases plus solides. Elle peut, en effet, être pensée comme fondement du projet politique européen. D'ailleurs, un des défis stratégiques pour l'Europe est d'«inventer les moyens de faire du pluralisme culturel un projet politique qui permettra [...] d'aménager les interactions»¹. L'identité européenne peut, ainsi, résider dans la préservation du pluralisme culturel car elle se veut «création de diversité, de différence de niveau»².

Sur un autre plan, l'Union européenne peut être perçue comme une «chance» pour «remédier» au modèle français de gestion des rapports entre l'État et les religions (**Titre 1**). En effet, le modèle français de laïcité, qui est réellement un cas particulier en Europe, pratique sur un ton mineur par rapport aux autres pays, des relations intégratrices avec les religions³, est appelé à se «renouveler». La laïcité française est, en effet, soumise depuis les années 1980 à un nouveau contexte caractérisé par la montée des affirmations identitaires. On peut, ainsi, parler d'une «nouvelle question laïque»⁴ qui resurgit dans le cas français. La laïcité française se trouve déstabilisée, notamment avec la visibilité d'une identité musulmane dans l'espace public.

Cependant, cette question de la gestion des rapports entre le politique et les religions se pose pratiquement dans tous les pays européens. C'est la présence durable de l'islam en Europe qui pousse, justement, à «revoir» les modèles européens de «séparation» entre l'État et les religions. Comme le souligne, d'ailleurs, Félice DASSETTO «comme si l'islam était en train de contribuer à faire, ou refaire, l'Europe postmoderne des religions»⁵. L'Union européenne peut jouer, à cet effet, de manière indirecte un rôle dans la mise en place d'un «modèle» de gestion plus souple entre l'État et les religions qui permet de dépasser la conception négative vis-à-vis des Communautés de foi qui sont appelées, de plus en plus, à participer aux débats publics dans des sociétés civiles européennes. Reste encore à observer le rôle que l'Union européenne jouera à l'avenir dans le processus d'homogénéisation des modèles européens de gestion des relations avec les religions⁶.

Par ailleurs, le projet européen de construction européenne pose les questions liées à la présence durable de l'islam en Europe et qui sont inhérentes à l'«identité nationale française», au modèle d'intégration français, et à l'identité politique européenne qui se veut une identité post-nationale (**Titre 2**). L'identité nationale en France basée sur la conception de la nation est pensée comme un pur projet civique organisé sur l'abstraction de la citoyenneté⁷ mais qui repose, néanmoins, sur le

1 Jean TARDIFF, Joëlle FARCHY, Les enjeux de la mondialisation culturelle, Paris, Éd. hors commerce, 2006, p. 22.

2 Denis De ROUGEMONT, L'Un et le Divers, La Baconnière, Neuchâtel, 1970, p. 12.

3 Félice DASSETTO, La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, Collection «Musulmans d'Europe», l'Harmattan, Paris, 1996, p. 307.

4 Françoise CHAMPION, La laïcité face aux affirmations identitaires in Identité(s): l'individu, le groupe, la société, coordonné par Catherine HALPERIN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN, Éditions sciences humaines, Auxerre, 2004, p. 301.

5 Félice DASSETTO, La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, op, cit, p. 314.

6 Ibidem, p. 309.

7 Voir Dominique SCHNAPPER, La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique, Gallimard, 1998, p. 450.

particularisme de la société nationale française lié à des «éléments culturels» (la pratique de la langue française), voire des éléments ethniques (l'ethnie de la majorité d'origine européenne) pose la question minoritaire, dans son rapport d'identification à la nation et au politique. Elle constitue en problème politique les processus de socialisation souvent autoritaires dirigés par l'État «neutre» et «libéral»¹.

Ainsi, l'identité de la France ne peut plus se définir avec cohérence sans poser le problème, jusqu'ici écarté, de l'Autre en nous ². Cet «autre» que représentent les citoyens français de confession et de culture musulmanes sera, également, questionné à travers le modèle français d'intégration qui aborde les questions relatives aux conflits entre l'universel et le particulier, le civique et l'ethnique et au-delà de la question du Moi et de l'Autre. Ce thème de l'intégration intéresse, aussi, le projet européen qui tend à la construction d'une identité politique européenne post-nationale comme référent permettant l'identification des citoyens européens dans l'Union européenne.

L'identité post-nationale de la construction politique de l'Europe qui vise le dépassement du «principe nationaliste» au sens le plus large ³, est-elle envisageable à l'heure actuelle de la construction européenne? L'identité de l'Europe est bien sûr affaire de politique, d'économie, de social, de culture, mais également de droit. Ainsi, l'intégration européenne sera scrutée à travers ses aspects normatif, politique, économique et social afin de déceler le degré d'identification des Français musulmans au projet de construction européenne et de savoir s'il est en mesure de susciter leur intérêt et leur adhésion.

1 Jean De MUNCK, Les minorités en Europe *in* L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 145.

2 Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident. «La question de l'Islam dans la conscience occidentale», Arcantère Éditions, Paris, 1989, p. 120.

3 Jean-Marc FERRY, Pertinence du post-national *in* L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 40.

Titre premier
L'UNION EUROPÉENNE UNE CHANCE POUR L'«ISLAM EUROPÉEN» ET POUR
«REMÉDIER» AU MODÈLE FRANÇAIS DE LAÏCITÉ

Le processus d'inclusion de l'islam dans l'«espace public européen» passe, impérativement, par l'émergence d'un «islam européen». Le contexte de sociétés européennes sécularisées dans lequel se développe l'islam lui permet de faire l'expérience d'évoluer en tant que religion minoritaire dans un espace non-musulman. Ainsi, on assiste en Europe à un «islam en mouvement ayant entrepris de redéfinir ses contours au contact de la sécularisation»¹. L'Europe peut, de ce fait, être perçue comme une «chance historique» pour l'islam, à la fois, sur le plan de la rénovation de la pensée musulmane dans son contact avec la modernité européenne occidentale et, aussi, sur le plan des rapports entre l'islam et les autres grandes religions, notamment avec le christianisme (**Chapitre 1**). En effet, l'Union européenne peut se poser en «médiatrice»² à la recherche d'un dialogue inter-religieux authentique et constructif qui dépasse la simple «cohabitation passive» entre les grandes religions présentes sur le sol (territoire, espace) européen.

L'Union européenne peut aussi être perçue comme un espace propice pour le dialogue interculturel, ce qui permet de donner une base solide pour rapprocher les citoyens européens du projet de construction européenne et de créer (former) une «conscience citoyenne européenne».

Par ailleurs, l'Union européenne peut être perçue comme une «chance» pour l'«islam européen» notamment pour l'«islam français» dans la mesure où elle tend à faire valoir³ une conception moins rigide dans les rapports entre l'État et les religions et permet d'ouvrir des perspectives d'expression et d'action dans les sociétés civiles européennes pour les différentes communautés de foi (**Chapitre 2**). En posant la question lancinante des rapports entre l'État, les religions et la société civile, l'Union européenne invite les États membres, notamment la France connue pour un régime de «laïcité intransigeante», à repenser les rapports entre l'État et les religions en termes de tolérance et d'ouverture sur les religions.

1 Franck FRÉGOSI, *Penser l'islam dans la laïcité. Les musulmans de France et la République*, Fayard, 2008, p. 104.

2 Voir Rostane MEHDI, *L'Union européenne et le fait religieux. Éléments du débat constitutionnel*, *Revue française de droit constitutionnel* n° 54, 2003, p. 246.

3 Rappelons que l'Union européenne n'a pas compétence pour «légiférer» en ce qui concerne les régimes qui définissent les rapports entre les États membres et les religions. Cela relève des attributions des États membres.

Chapitre 1

L'Union européenne une chance pour l'Islam dans ses rapports «internes» et «externes» avec les autres religions

La préoccupation majeure posée en ce qui concerne la conception et la présentation que se font les Français de confession musulmane sur l'Union Européenne a trait, de manière fondamentale, à la place faite à l'islam dans l'«espace public» perçu, au sens large en Occident, en tant que «lieux de la vie collective que les acteurs sociaux, de manière plus ou moins consensuelle, considèrent soumis légitimement à des regards et des actions anonymes d'autrui, qu'il s'agisse d'individus, d'institutions ou d'autres instances formellement constituées».¹

En effet, l'islam, en tant que référent identitaire important dans la constitution de la personnalité des Français musulmans, et par extension des européens musulmans, qui trouve toute sa place en Europe, au même titre que les autres religions, participe à ce processus d'inclusion de la «composante musulmane» dans l'«identité européenne», que l'on a appelée une « identité inclusive».

Ainsi, l'islam perçu en Europe non plus comme le signe de l'altérité et de la différence, voire de l'opposition frontale, ni comme un élément extérieur mais comme un élément constitutif des sociétés européennes renforcera le sentiment d'appartenance chez les Français de confession musulmane à l'égard de de l'Union européenne.

Un tel processus d'inclusion européen de l'islam en tant que «religion» et en tant que «culture» implique l'«adaptabilité» de l'islam au contexte européen caractérisé par une sécularisation avancée de la vie publique, et de sa position de religion minoritaire, à côté des autres grandes religions qui ont fait l'expérience historique de la séparation du temporel et du spirituel.

A cet effet, l'Europe peut être perçue comme une «chance historique» pour l'islam présent sur le sol européen. Cette «chance historique» peut se décliner sous deux aspects. En effet, l'Europe peut être perçue comme une «chance» pour l'islam de l'intérieur (**Section 1^{ère}**), c'est-à-dire, de la «doctrine musulmane» dans sa «lecture plus rationnelle» de la modernité, où disait Malek CHEBEL, d'un «Islam des Lumières».²

C'est toute la question de l'émergence d'un «islam européen» adapté au contexte européen qui sera soulevée et évoquée avec son pendant logique relatif à la rénovation de la pensée musulmane.

L'autre aspect concerne la «chance historique» que peut représenter l'Europe en faveur de l'islam dans ses rapports avec les autres grandes religions (**Section 2^{ème}**).

1 Félice DASSETTO, La constitution de l'islam européenne. Approche socio-anthropologique. Collection «Musulmans d'Europe», l'Harmattan, Paris 1996, p. 304.

2 Malek CHEBEL, Manifeste pour un islam des Lumières, 27 propositions pour réformer l'islam, Hachette, 2004.

En effet, une Europe plus tolérante et plus ouverte à l'expression des identités religieuses par rapport aux possibilités offertes au sein de l'État-nation français, peut être perçue, par les Français de confession musulmane, dans une perspective inclusive dans l'identité européenne.

De même, l'Union européenne peut, aussi, être perçue et considérée comme l'espace propice pour un dialogue entre les grandes religions présentes sur le sol européen. Cette perspective permettra de dépasser le cadre de la «cohabitation passive» qui caractérise le rapport entre les grandes religions. Cela participera, également, dans la lutte contre la vision apocalyptique du «choc des civilisations» propagée et défendue, par certains, depuis les événements du 11 septembre 2001.

Section 1

L'Union européenne une «chance» pour l'islam de l'intérieur

Une identité européenne inclusive de la composition identitaire des musulmans citoyens des États membres de l'Union européenne peut être perçue à travers le défi que représente l'inclusion de l'islam dans l'espace public européen.

Le défi qu'il faudrait relever pour s'identifier en tant qu'Européens musulmans passe, inévitablement, par l'émergence d'un «islam européen» (**Sous-Section 1^{ère}**) dont certains ¹ ne prennent aucune peine de parler. Cet «islam européen» suppose, ou plutôt impose, une compatibilité de principe entre les «valeurs dites européennes» et les «principes de la religion musulmane» interprétés en fonction du contexte européen, en tant que nouveau contexte historique dans lequel évolue l'islam.

Ainsi, est posée la question de fond portant sur l'interprétation du «corpus religieux musulman» dans un territoire géographique à majorité non-musulmane.

En effet, c'est toute la «pensée musulmane» qui est [re]mise en question et questionnée de part la présence de l'islam et des musulmans, en tant que citoyens européens et citoyens des États membres de l'Union européenne, sur le sol européen qui a connu une sécularisation depuis plus d'un siècle.

De ce fait, l'émergence d'un «islam européen» (**Sous-Section 1^{ère}**) dans le contexte historique actuel de l'Europe ainsi que la rénovation de la «pensée musulmane» (**Sous-Section 2^{ème}**) peuvent être perçues comme une «chance» pour l'«islam de l'intérieur», c'est-à-dire pour (dans le but, en vue) d'une «nouvelle lecture moderne» de l'islam plus compatible avec les principes régissant les sociétés européennes actuelles.

¹ Tariq RAMADAN, Les évolutions de la pensée musulmane contemporaine *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous-dir.), Éditions Balland, Paris, 2003, p. 30.

Sous-section 1: Émergence d'un «islam européen» ?

En raison de l'importance numérique que représentent les musulmans en Europe, en tant que minorité religieuse au sein des populations européennes et en raison du «nouveau statut» de citoyens qu'ils ont acquis, depuis peu, (trois ou quatre décennies) la question de l'émergence d'un «islam européen» se pose avec acuité.

En effet, l'idée d'un «islam européen» participe à celle favorisant l'inclusion de l'islam et des musulmans dans l'espace public européen et par conséquent, dans ce que l'on peut appeler une «identité européenne inclusive».

Ce qui est acquis, comme l'explique Olivier ROY, c'est que «l'islam est définitivement passé à l'Ouest, et que la question n'est donc plus de savoir si ce passage peut ou doit s'accomplir. C'est désormais chose faite»¹. Ce passage de l'islam en Occident résulte pour une grande partie d'une immigration économique massive au cours d'une période de trente ans environ (1960-1980),

La question qui nous intéresse porte sur les traits généraux de cet «islam nouveau» porté par les nouvelles générations de citoyens européens de confession musulmane.

Ce qui caractérise cet «islam européen» se trouve dans ce phénomène de «visibilité» de l'appartenance à cette religion dans l'espace public européen (§ 1). Cette visibilité s'inscrit dans un phénomène de sédentarisation qui a accompagné l'installation définitive des populations musulmanes immigrées sur le sol européen après l'arrêt de l'immigration dans les pays nord-européens à partir des années 1975.

Ainsi, «l'islam devient évident, et qui n'a plus besoin d'être dit, parce qu'il y est vécu»². Aussi, cet «islam européen» se caractérise par sa diversification en terme d'appartenance doctrinale et d'appartenance ethnique et historique (§ 2).

En effet, on peut même parler des«Islams européens» et non plus d'un «Islam européen». Cette diversification d'expression pour se définir et s'identifier comme musulman et vivre cette appartenance à cette religion participe à et s'inscrit dans le dynamisme que connaît l'islam depuis sa sédentarisation dans les pays européens. Elle participe, aussi, à l'idée, que nous avons défendue, présentant l'Europe comme une «chance» pour l'islam de l'intérieur.

En effet, un pluralisme de représentations de l'appartenance à l'islam et la diversification d'expression de cette appartenance à l'islam, en tant que religion et en tant que culture, favorise l'émergence d'un islam «contextualisé», c'est-à-dire d'un islam adapté au contexte géographique et historique dans lequel il évolue et s'exprime.

1 Olivier ROY, Un islam qui s'occidentalise dans la douleur? in *L'avenir de l'islam en France et en Europe*, Michel WIEVIORKA, Éditions Balland, Paris, 2003, p. 19.

2 Félice DASSETTO, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, Collection «Musulmans d'Europe», l'Harmattan, Paris, 1996, p. 295.

§ 1-Un islam visible et sédentarisé

Jusqu'à la fin des années 70, la présence de l'islam en Europe était une présence silencieuse et invisible. En effet, les premières populations musulmanes émigrées sur le sol européen étaient perçues à travers l'identité invisible d'une classe ouvrière marginale peu qualifiée, placée dans le contexte historique post-colonial lié au processus de décolonisation.

A la suite de l'arrêt de l'immigration décidé et engagé en Europe durant les années 1975, à cause de la crise économique et du choc pétrolier, et suite aux politiques de régularisation des mouvements migratoires et des regroupements familiaux, les populations de migrants originaires de pays musulmans ont opéré une sorte de mue identitaire.

En effet, ils ne se perçoivent plus sous l'«étiquette» de travailleurs immigrés, mais bel et bien en tant que «musulmans». Cette représentation, elle-même, se situe par rapport à un contexte historique international marqué par la réintroduction du religieux dans le champ politique, suite à la défaite des pays arabes face à Israël au cours de la guerre de 1967, et surtout avec le «succès fulgurant» de la Révolution iranienne de 1979 suivie par la signature des accords de Camp David.

Aussi, dans «le contexte local de détachement des pays d'origine sans insertion compensatoire dans l'espace européen, la valorisation de l'islam a pu jouer de façon informelle, et largement inconsciente, auprès de populations déjà acculturées, mis à part les Turcs, par leur passé colonial et leur présence ancienne dans un espace transnational»¹.

Ainsi, depuis les années 70, on assiste à l'activation idéale et concrète de références islamiques au sein des populations musulmanes européennes, de telle sorte que la question de leur présence ne peut être interprétée uniquement sous l'angle général d'une culture nouvelle et différente, mais doit être prise en compte et analysée du point de vue plus particulier de la présence d'une «religion» nouvelle, où les guillemets sont bien utiles parce que la portée donnée par les musulmans à ce terme est encore en phase de construction ².

Cette visibilité de l'islam s'est ancrée et renforcée avec la sédentarisation définitive des populations musulmanes et par l'acquisition de la nationalité du pays d'accueil par les jeunes générations de musulmans nés sur le sol européen.

Avec le «retour du religieux» constaté dans les sociétés post-modernes, depuis la fin de la «guerre froide», lié à la situation de l'individu social contemporain caractérisée par une insécurité matérielle et une angoisse existentielle, la visibilité de l'islam dans l'espace européen prend toute une

1 Rémy LEVEAU, De l'islam comme communauté imaginaire transnationale, *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe», Michel WIEVIORKA (sous-dir.), Éditions Balland, Paris, 2003, p. 150

2 Félice DASSETTO, La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, Collection «Musulmans d'Europe», l'Harmattan, Paris, 1996, p. 297.

signification particulière.

En effet, cette situation se conjugue avec le «trait primordial» des populations musulmanes, relatif à «leurs engagements affectifs dans les domaines des valeurs et des croyances, en somme dans le domaine de leurs identités collectives»¹.

D'ailleurs, toutes les recherches et études soulignent le rôle très important que continue de jouer l'islam dans la vie de presque tous les jeunes d'origine immigrée². Par sa visibilité, l'islam occupe l'espace et ouvre de nouveau le chapitre des transactions entre forces sociales pour le marquage symbolique de l'espace³.

En effet, la ville européenne est saupoudrée de signes de l'islam, et comme le soulignait Félice DASSETTO⁴ «ces signes religieux surchargent, hiérarchisent et disent le sens de cet ensemble nouveau de significations».

D'ailleurs, sur un plan spatial, ce dernier auteur se demande si les musulmans européens ne sont pas en train de produire des réalités spatiales qui aboutiraient à la création de «Muslimtown» analogues en quelque sorte aux «Chinatown» ou aux «Little Italy», mais dans lesquelles le principe de structuration ne serait pas uniquement la donnée ethno-culturelle nationale, mais également la donnée religieuse⁵.

La forme de la visibilité par excellence de la «muslimité européenne»⁶ reste, sans conteste la mosquée. Lieu de culte, la mosquée constitue et représente une charge symbolique dans l'identité du musulman, où il est à la rencontre de ses semblables.

D'ailleurs, l'affirmation de l'«identité musulmane» en Europe est passée par les demandes formulées pour la construction de lieux de culte musulman: les mosquées. En effet, entre 1975 et 1985, plus de 2000 mosquées ont été construites en Europe.

Ces demandes formulées en vue de la construction des mosquées témoignent, d'ailleurs, d'une prise de conscience des jeunes générations de musulmans européens, à la fois, de leur sédentarisation sur le sol européen et, aussi, de la volonté d'intégration et d'insertion des sociétés européennes et dans l'espace européen.

1 Félice DASSETTO, La construction de l'islam européenne. Approche socio-anthropologique, Collection «Musulmans d'Europe», l'Harmattan, Paris, 1996, pp. 319-320

2 Voir Han ENTZINGER, Les jeunes musulmans d'un Rotterdam pluri-culturel: une vision «maigre» de la citoyenneté in L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), Edition Balland, Paris, 2003, p. 105. Dans cette étude: 87% des jeunes turcs et 94% des jeunes marocains assurent que l'islam revêt pour eux une grande signification personnelle. Cela ne change pas, d'ailleurs, dans la seconde génération.

3 Félice DASSETTO, La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, Collection «Musulmans d'Europe», l'Harmattan, Paris, 1996, p. 320.

4 Félice DASSETTO, op. cit., p. 286.

5 Ibidem, pp. 283-284.

6 Expression utilisée par Félice DASSETTO, op. cit.

Cependant, le processus de visibilité, par le biais de la mosquée, qui a été entamé dans les années 70 a connu un infléchissement et s'est affaibli pour aboutir, au fil du temps, à la prudence. Cela est variable selon les pays européens et dépend, dans une grande partie, des rapports qu'entretient l'État avec les religions et du degré et du niveau de «libéralité» des lois et réglementations nationales régissant ce domaine.

En effet, le refus de certains pouvoirs publics d'accorder des autorisations d'aménagement ou les conflits qui ont éclaté à cause de projets de mosquées, semblent avoir amené les musulmans à une certaine prudence¹.

D'autre part les musulmans européens préfèrent occulter l'espace de la mosquée, comme un signe de la visibilité de l'«islam européen», surtout dans le contexte actuel marqué par des polémiques², et des peurs suscitées, par certains, de la présence de l'islam et des musulmans en Europe.

D'ailleurs, dans la conjoncture récente, la mosquée est devenue dans l'imaginaire occidental le lieu par excellence du péril islamique, surtout depuis que les images des grandes assemblées iraniennes et algériennes ont marqué les mémoires³.

La visibilité, et par ricochet la sédentarisation, de l'islam en Europe, passe, aussi, à travers son institutionnalisation qui s'est amorcée depuis 1975. En effet, son inscription institutionnelle le situe au cœur de chaque État européen⁴. Doter l'islam d'instances et d'institutions représentatives l'inscrit dans l'espace public des différents États européens et lui permet de prendre une forme visible.

Ainsi, dans les différents pays européens, avec plus ou moins de difficultés liées à la fois à l'incapacité organisationnelle des musulmans et à la nature ou à l'essence du modèle de gestion des religions propre à chaque État, des instances élues démocratiquement sont habilitées à gérer les affaires inhérentes à la pratique du culte musulman.

Une autre forme de visibilité de l'islam peut être perçue de manière ostentatoire, à travers l'usage accru des signes corporels et vestimentaires directement marqué par l'islam comme la barbe, le couvre-chef (kamis, djellaba), le foulards et le niqab, appelé aussi la burqa. Cette pratique ostentatoire de l'islam est liée aux tendances et groupes rigoristes ou dits «fondamentalistes».

Le Tabligh qui est une des grandes instances représentatives de l'islam de France à côté de l'Union des organisations islamiques de France (UOIF), de la mosquée de Paris, de la Fédération nationale des musulmans de France (FNMF), représente cette pratique ostentatoire de l'islam visible.

Cette identité islamique de la visibilité se présente comme une réponse des «exclus de la

1 Félice DASSETTO, La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, Collection «Musulmans d'Europe», l'Harmattan, Paris, 1996, p. 287.

2 L'affaire de la construction des minarets en Suisse, qui a trouvé, aussi, un écho en France.

3 Félice DASSETTO, op. cit., p. 289.

4 Félice DASSETTO, op. cit., p. 320.

modernité»¹. Ainsi, comme l'explique Moussa KHEDIMELLAH², l'adhésion à l'islam visible et ostentatoire «représenté» et incarné par le Tabligh, montre un rapport étroit entre sentiment d'exclusion, de discrimination et identité religieuse ostentatoire. D'ailleurs, les adhérents de ce «mouvement» se recrutent dans les quartiers défavorisés où le modèle français d'intégration sociale trouve ses limites.

En effet, le racisme dont souffrent les populations musulmanes et qui marque le refus de les inclure socialement et culturellement dans les sociétés européennes d'accueil les place dans une position et un statut d'altérité ou de l'«Autre» par excellence. L'intériorisation, et parfois le renversement de ce discours de la différence a certainement pesé lourd dans l'affirmation identitaire qu'autorise l'islam³.

1 Moussa KHEDIMELLAH, Tabligh ou l'islam apostolique au masculin dans les quartiers impopulaires en France *in* Faire figure d'étranger. Regards croisés sur la production de l'altérité, Claire COSSÉE, Emmanuelle LADA, Isabelle RIGONI (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2004, p. 262.

2 Ibidem, p 262.

3 Michel WIERVIORKA, Au-delà de l'islamisme guerrier *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIERVIORKA (sous dir.), Edition Balland, Paris, 2003, p. 13.

§ 2- Un islam diversifié

Parler de l'islam, ou plus exactement de la «manière de se croire musulman» au sein des nouvelles générations de musulmans européens exige de situer cette question dans le contexte post-moderne dans lequel ils évoluent.

En effet, le contexte post-moderne actuel qui a succédé à la chute du communisme et au «triomphe du modèle libéral occidental» se caractérise par une nouvelle manière de «penser le religieux» au sein des nouvelles générations. Cette nouvelle manière post-moderne de «penser le croire» est sujette à des phénomènes propres à l'ère actuelle.

En effet, à côté du phénomène du «retour du religieux»¹ ou selon la fameuse formule de Gilles KEPEL de «revanche de Dieu»² qui peut s'expliquer, en partie, par l'effondrement des grandes idéologies et par une quête de repères dans un monde soumis aux lois du marché où l'individu libéral a été dévoyé pour devenir un sujet juridique attaché à la propriété privée et au profit personnel dans un système de concurrence qui le prive peu à peu de toute solidarité sociale³, l'on assiste dans les sociétés occidentales contemporaines à «un retour médiatique de la religion» (WILLAIME), très en congruence avec l'individualisation, l'esthétisation et la pluralisation du sentiment religieux sans les sociétés contemporaines⁴.

Ainsi, à la faveur de la diffusion du régime socio-économique du néolibéralisme, on est passé du paradigme de l'individu dans son universalité, tel qu'il est inscrit dans la Déclaration à celui de l'individu entendu dans la singularité de sa supposée autonomie; une autonomie que l'on s'est d'ailleurs empressé de soumettre aux «lois» du marché⁵.

En effet, l'individu moderne se trouve en tension entre «une homogénéisation passant par la généralisation de la consommation et de la communication de masse sous hégémonie américaine et une fragmentation dans laquelle se rebiffent et se renforcent toutes sortes de particularismes identitaires»⁶.

De ce fait, l'individu post-moderne a acquis une «autonomie» à l'égard du religieux et de la manière de penser «l'acte de croire». Cela corrobore, d'ailleurs, la thèse du «retour du Sujet» annoncée depuis les années 80.

Cela est d'autant plus accentué dans un contexte où la prétention des grandes institutions religieuses à dire le «croire vrai» est remise en question. Ainsi, croyances et foi sont devenues affaires

1 Certains, comme Pierre BRECHON [Médias et religions: une question trop occultée, des problématiques en débat *in* Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), Presses Universitaires de France, 2000, p.8], ne sont pas certains qu'il y ait un véritable retour du religieux dans les sociétés occidentales contemporaines.

2 Gilles KEPEL, *Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, 1991.

3 Claude CALAME, *Entre personne et sujet, l'individu et des identités* *in* Identités de l'individu contemporain, Claude CALAME (sous dir.), Collection La Discorde, Les éditions Textuel, Paris, 2008, p. 25.

4 Pierre BRECHON, *Médias et religions: une question trop occultée, des problématiques en débat* *in* Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), Presses Universitaires de France, 2000, p.8.

5 Claude CALAME, *Entre personne et sujet, l'individu et des identités* *in* Identités de l'individu contemporain, Claude CALAME (sous dir.), op. cit., p. 20.

6 Michel WIERVIORKA, *La Différence. Identités culturelles: enjeux, débats et politiques*, Paris, Balland, 2001, p. 47.

personnelles, répondant à l'exigence d'autonomie de la conscience de la chaque individu; en plus d'une incontestable et salutaire laïcisation du social, la liberté de religion et de conscience est devenue pour l'individu-nomade une invitation à recomposer, en privé, son propre univers de signification¹.

On assiste alors à une diversification et à une multiplication du «croire» à l'intérieur des grandes religions et des croyances, et les identités religieuses des individus modernes au sein de la même religion ou confession, sont caractérisées par leur diversité. D'ailleurs comme le soutient R. INGLEHART «l'une des caractéristiques les plus centrales du processus de la post-modernisation est une tolérance croissante de la diversité»².

Ainsi, les identités religieuses ne sont plus pensées de manière rigide et unifiée mais, bel et bien, dans une perspective de diversification. Cela rejoint, d'ailleurs, la réflexion théorique contemporaine qui a abandonné les préférences épistémologiques pour des concepts «durs» et «rigides» (déterminismes sociaux, lois, régularités) au profit de la multitude et de la diversité (identités, altérité, inter-subjectivité)³.

La religion, qui est perçue pendant longtemps comme globale, cesse à l'époque actuelle d'être représentée ainsi. En effet, ses transformations récentes la font participer d'une ère nouvelle, caractérisée par la complexification et la densité des réseaux, la multiplication des interconnexions, et le rôle croissant des acteurs religieux transnationaux⁴.

En effet, nous assistons à une diversification et à une multiplication des centres de diffusion des différentes religions. Cela est d'autant plus favorisé par les nouveaux moyens de communication. Les médias permettent, en effet, un rapport très individualisé au religieux, un rapport libre de toute appartenance et de relations sociales⁵. Dans cette perspective, peut-on penser, comme le soutient Jean-Paul WILLAIME, que la télévision, comme nouvel espace public universel visible par l'ensemble de la société transforme aussi la religion, tant dans le domaine du croire que dans le domaine de la sociabilité religieuse⁶. En effet, en confrontant au religieux de l'autre et au religieux autre, les médias sont des vecteurs de mondialisation symbolique et apportent leur contribution à cette grande mutation contemporaine qu'est la pluralisation de la conscience religieuse, c'est-à-dire le fait d'intégrer, dans sa propre vision religieuse, l'existence d'autres religions sans pour autant penser que sa religion est "la seule vraie"⁷.

Dans la perspective de l'islam comme il est perçu et pratiqué par les musulmans citoyens des États membres de l'Union européenne, ces différents phénomènes du «retour du religieux», de l'individualisation de l'«acte de croire», de l'affaiblissement des institutions religieuses chargées de dire le «croire vrai», du «retour du religieux médiatique» et de la multiplication des centres de diffusion du religieux et, par conséquent, de la multiplication des représentations et des identités

1 HERVIEU-LEGER, Les formes nouvelles de la religiosité *in* L'Individu dans la société d'aujourd'hui, Y. MICHAUD (sous dir.), Paris, O. Jacob, 2002.

2 Cité par Jean-Claude RUANO-BORBALAN, Cultures, valeurs, tous postmodernes? *in* Identité(s). L'individu. Le groupe. La société, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (coordonné par), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004, p. 274.

3 Anna KRASTEVA, L'individualisme post-communiste *in* La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques, Jean-Paul PAYET et Alain BATTEGAY (éds), Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 296.

4 Michel WIERVIORKA, Neuf leçons de sociologie, Éditions Robert LAFFONT, Paris, 2008, p. 68.

5 Jean-Paul WILLAIME, Les médias comme analyseur des mutations religieuses contemporaines *in* Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), Presses Universitaires de France, 2000, p. 314.

6 Jean-Paul WILLAIME, *op. cit.*, p. 314.

7 *Ibidem*, p. 318.

religieuses, ne sont pas sans effet sur la manière de «se penser» comme musulman en Europe.

En effet, l'islam qui se développe en Europe doit être pensé à travers le mondialisme qui le traverse, c'est-à-dire à travers tous les effets engendrés et produits par le phénomène de la globalisation. D'ailleurs, nous sommes amenés comme le soulignait, à juste titre, Félice DASSETTO, à «se demander enfin s'il n'y a pas une étrange proximité entre les catégories d'appréhension de l'islam européen et les catégories qui semblent adéquates pour appréhender la post-modernité»¹.

Ainsi, la façon de «se croire musulman» dans les États membres de l'Union européenne obéit à une logique de pluralité et de diversité. En effet, la nouveauté est celle de découvrir au quotidien le pluralisme intra-musulman². Mais, affirmer une diversité du «croire musulman» contemporain peut, en effet, surprendre plus d'un, car l'image caricaturale qu'on se fait de l'islam comme un bloc monolithique et une religion totalisante qui ne présente et ne permet aucune diversité du croire musulman persiste encore. Cependant, il suffit seulement de rappeler l'extrême diversité de l'islam historique entendu comme l'islam des premiers siècles qui a connu plusieurs branches entre l'islam sunnite, l'islam chiite et l'islam kharidjite, sans parler des différentes «fractions» et «écoles doctrinales juridiques» à l'intérieur de ces «branches» de l'islam.

Cette diversité du «croire musulman» en Europe peut se décliner en plusieurs plans ou ordres. Une diversité peut, en effet, transparaître par rapport aux références islamiques elles-mêmes. En effet, il existe, pour les musulmans, un corps de principes communs³ qui consiste dans la foi en une transcendance et un Dieu unique, à une éthique musulmane et à une pratique commune. Cependant, la manière dont l'éthique musulmane peut être amenée à s'interpréter peut être différenciée.

Ainsi, en Europe différentes traditions et lectures interprétatives de l'islam se côtoient et vivent ensemble⁴. D'ailleurs, à ce sujet, on peut parler, comme le suggérait Tariq RAMADAN, d'une «intelligence de la diversité qui traverse les communautés musulmanes d'Europe. [...], à partir des références musulmanes»⁵.

Sur un plan culturel et ethnique, l'appartenance à l'islam en Europe se caractérise par sa diversité. En effet, l'islam en Europe est porté, principalement, par des personnes issues des migrations maghrébine, subsaharienne, turque, moyen-orientale, indo-pakistanaise, malaisienne et indonésienne⁶.

Cette situation n'est pas, historiquement, en soi inédite, car l'islam, dès les premiers siècles de son expansion, a présenté un panorama culturel et ethnique diversifié: cultures turque, perse, indonésienne, asiatique, nord-africaine, africaine, subsaharienne...

Sur le plan institutionnel propre à chaque État européen, les modalités d'implantation de l'islam sont différents. En effet, plusieurs modèles d'implantation des formes actives de l'islam apparaissent

1 Félice DASSETTO, La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, Collection «Musulmans d'Europe», l'Harmattan, Paris, 1996, p. 321.

2 Ibidem, p. 323.

3 Voir à ce sujet Tariq RAMADAN, Les évolutions de la pensée musulmane contemporaine *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIERVIORKA (sous dir.), éditions Balland, Paris, 2003, p. 29.

4 Voir Félice DASSETTO, La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, Collection «Musulmans d'Europe», op. cit., p. 323.

5 Tariq RAMADAN, Les évolutions de la pensée musulmane contemporaine *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIERVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p. 27.

6 Isabelle RIGONI, Médias musulmans britanniques. Les voix de la jeune génération *in* Faire figure d'étranger. Regards croisés sur la production de l'altérité, Claire COSSÉE, Emmanuelle LADA, Isabelle RIGONI (sous dir.), Armand Colin, 2004, p. 277.

possibles ¹.

En effet, d'après Félice DASSETTO ², quatre modalités envisagent l'horizon de leur action religieuse à partir de l'espace européen. Ces modalités pensent l'espace européen dans une perspective plus ou moins pacifique ou conflictuelle, d'inclusion. Cet auteur présente ces modalités en terme de D'islamisation/culturalisation, d'Assimilation, d'Interaction cosmopolite-autonomie et d'Implantation protestataire.

Aussi, en Europe occidentale, les constructions identitaires et l'engagement religieux et militant des personnes de confession musulmane s'appuient sur diverses stratégies individuelles et collectives sur lesquelles les spécificités nationales influent sans conteste ³. En effet, la particularité des contextes institutionnels n'est pas sans incidence sur les identifications religieuses⁴.

Sur le plan de la production du discours islamique en Europe, on assiste, également, à une diversité d'approches, Ainsi, la majorité des musulmans développent leur religiosité en circulant entre différents types d'expressions religieuses ⁵.

En effet, le champ de la production du discours islamique européen n'échappe pas à la logique de compétition, entre une kyrielle d'opérateurs islamiques concurrents ⁶. Ainsi, la scène musulmane contemporaine – où s'affirme la prétention à dire l'«islam vrai» de leaders religieux dispersés (Frères musulmans, cheikhs algériens, le calife autoproclamé Oussama Ben Laden) qui défient l'autorité traditionnelle des oulémas (docteurs de la loi islamique) – offre aujourd'hui une illustration particulière de ce processus ⁷.

Ainsi, «différentes formes de l'islamisation du " soi " »⁸ peuvent être envisagées parmi les populations musulmanes en Europe.

Aussi, «sur le plan de l'expérience sociale des musulmans européens, force est de constater une diversité de représentations de l'identité religieuse musulmane. En effet, on observe combien le cadre socio-économique agit de diverses manières sur la religiosité des musulmans – et réciproquement – en particulier parmi les jeunes adultes vivant une certaine précarité économique⁹. C'est ainsi que chaque musulman recompose son identification à l'islam en fonction de ses propres expériences personnelles. D'ailleurs, les expressions de la religiosité musulmane varient en fonction du cadre socio-économique et des expériences personnelles des musulmans. A cet effet, et d'après

1 Félice DASSETTO, La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, Collection «Musulmans d'Europe», op, cit., p. 325.

2 Ibidem, p, 326.

3 Isabelle RIGONI, Médias musulmans britanniques. Les voix de la jeune génération *in* Faire figure d'étranger. Regards croisés sur la production de l'altérité, Claire COSSÉE, Emmanuelle LADA, Isabelle RIGONI (sous dir.), Armand Colin, 2004, p. 277.

4 Nikola TIETZE, France-Allemagne: religiosités individuelles et enjeux institutionnels *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIERVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p. 94.

5 Nikola TIETZE, op, cit., p. 100.

6 Franck FREGOSI, Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne: laïcité et identité islamique chez Tariq RAMADAN *in* Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain, Félice DASSETTO (dirigé par), Maisonneuve et Larose, European Science Foundation, Paris, 2000, p. 217.

7 Danièle HERVIEU-LEGER, La transmission des identités religieuse *in* Identité(s). L'individu. Le groupe. La société, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (coordonné par), Edition Sciences Humaines, Auxerre, 2004, p. 154.

8 Nikola TIETZE, op, cit., p. 90.

9 Nikola TIETZE, France-Allemagne: religiosités individuelles et enjeux institutionnels *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIERVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p. 90.

Nikola TIETZE¹, quatre pôles ressortent des expressions de la religiosité musulmane: un islam ethnicisé, un islam utopisé, un islam idéologisé et, enfin, un islam culturalisé.

Même sur un plan spatial, et comme le soutient Félice DASSETTO², la présence de l'islam dans la ville européenne ne doit pas être lue comme la multiplication identique de quartiers à signification semblable, mais comme un ensemble où apparaissent des facettes diverses de l'islam urbain.

Ainsi, nous sommes appelés, à propos de la représentation de l'«islam européen», à «raisonner en terme de flux, de mouvement, d'ambivalence»³. Cependant, au-delà de cette pluralité de formes, il est frappant de constater une relative convergence du dynamique musulman⁴. Cette relative convergence du dynamique musulman en Europe ne peut être assimilée, selon Félice DASSETTO, à la notion de «communauté musulmane» car celle-ci est employée en référence à des groupes sociaux qui ont d'intenses relations affectives fondées sur les traditions, mais à la notion neutre de «muslimité»⁵.

1 Nikola TIETZE, op, cit., p, 94.

2 Félice DASSETTO, La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, Collection «Musulmans d'Europe», l'Harmattan, Paris, 1996, pp. 285-286.

3 Félice DASSETTO, op, cit., p. 321.

4 Ibidem, p. 329.

5 Ibidem, p. 329.

Section-Section 2: La rénovation de la «pensée musulmane» européenne

L'évolution de l'islam dans le contexte européen caractérisé par la sécularisation et la séparation entre le temporel et le spirituel invite à s'interroger sur la rénovation de la «manière» de penser l'islam.

En effet, l'islam qui se développe dans un espace sécularisé constitue une nouvelle expérience pour l'appréhension de l'islam en tant que «religion» et en tant que «culture». Cela participera à ce que Tariq RAMADAN a décrit comme un «mouvement de fond qui est en train de se produire sous nos yeux: l'émergence d'une culture islamique européenne, soit la capacité d'intégrer à la formation de ma personnalité musulmane une culture qui est la mienne»¹.

L'émergence de cette «culture islamique européenne» implique «un effort d'intellectualisation de l'islam [...], au sens où il s'agit de penser la place de l'islam en Occident, dans la laïcité, et de mettre en œuvre un processus cognitif à l'échelle de la jurisprudence islamique afin de pouvoir apporter des éléments de réponse aux problèmes quotidiens rencontrés par les musulmans vivant en Europe»².

L'islam se développant en Europe en contact avec un espace sécularisé peut-il permettre l'ébauche, dans un premier temps, d'une «culture islamique européenne» pour ensuite s'insérer et s'intégrer dans cet espace, à côté des autres religions et confession? (§ 1)

Aussi, l'émergence de cette «culture islamique européenne» implique, de prime abord, l'existence de ce que l'on a appelé l'«islam européen», qui suppose, lui-même, qu'il soit «coupé» de l'«islam historique».

L'«islam historique» est appréhendé, ici, au sens de l'«islam des parents» c'est-à-dire l'islam perçu par les premières générations d'immigrés musulmans en Europe, ne jouissant et ne disposant pas du statut de «citoyens européens» et ayant vécu, hérité et transmis l'islam comme il est conçu dans les pays à majorité musulmane, qui lui n'a pas connu, ou du moins n'est pas confronté à un espace «totalement» sécularisé comme c'est le cas en Europe.

Aussi, cet «islam historique» est perçu comme cet l'islam «qui fait allégeance» aux pays musulmans d'origine, donc qui dépend plus de l'extérieur. Ainsi, «se couper» de cet «islam historique» revient à restituer l'islam des nouvelles générations de musulmans européens dans le contexte historique et géographique de l'Europe. De ce fait, «leur islam» sera, bel et bien, un islam de l'intérieur de l'Europe, c'est-à-dire un «islam européen» adapté aux réalités européennes et se développant dans un environnement sécularisé qui est étranger à l'«islam historique». La question est, donc, de savoir si, vraiment, l'on assiste à l'émergence en Europe, parmi les nouvelles généralisations de musulmans européens, d'un islam «coupé» de l'«islam historique» (§ 2).

1 Tariq RAMADAN, Les évolutions de la pensée musulmane contemporaine *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIERVORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p. 30.

2 Franck FREGOSI, Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne: laïcité et identité islamique chez Tariq RAMADAN *in* Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain, Félice DASSETTO (dirigé par), Maisonneuve et Larose, European Science Foundation, Paris, 2000, p. 218.

§ 1- Un islam se développant dans un «espace sécularisé»

L'«islam européen» qui marque sa visibilité ces dernières années dans l'espace européen s'inscrit dans la réalité de sociétés de culture chrétienne largement sécularisée. En effet, les sociétés européennes ont engagé, depuis le début du XX^e siècle, un processus plus ou moins conflictuel de sécularisation de la vie politique et culturelle. Ainsi, historiquement et culturellement parlant, ces sociétés ont opéré une distinction et une séparation entre la sphère politique, ou la sphère du pouvoir, et la sphère de la religion.

Ce contexte européen de sécularisation, dans lequel évolue «l'islam européen» diffère largement du contexte historique et politique dans lequel s'inscrit l'islam dans les pays à majorité musulmane. En effet, la laïcité ou la sécularisation est un élément primordial dans la gestion des rapports socio-politiques au sein des sociétés européennes où la religion, avec plus ou moins de divergences entre les différents pays européens, est reléguée dans la sphère privée et n'a aucun «effet normatif» dans les dites sociétés. Or, dans l'espace musulman, l'islam s'inscrit dans une logique sociale et une dynamique religieuse et culturelle majoritaire qui participe de la longue histoire des sociétés musulmanes¹.

Ainsi est posée la question de l'islam en situation minoritaire, se développant dans un espace sécularisé dans lequel la religion relève plus d'un choix personnel ou individuel que d'une «appartenance» collective ou communautaire. Il faut, donc, désormais «penser la place de l'islam en Occident, dans la laïcité»².

Cette question du contexte de sécularisation dans lequel évolue «l'islam européen» nous renvoie, également, à celle de la rencontre entre l'islam et la modernité occidentale. D'emblée, ce contexte de sécularisation européen peut, en soi, être perçu comme une «chance» pour l'islam afin qu'il renoue avec les racines de son courant humaniste, ouvert et créateur³. Comme il peut, aussi, constituer, sur le plan historique une «alternative» à la temporalité durant laquelle «la surprise islamiste» est intervenue: «la temporalité de l'eschatologie et la Révélation face à la modernité»⁴.

Il est nécessaire de signaler que la marche de l'«Occident» vers la sécularisation ne s'est pas opérée de la même manière et selon le même procédé dans les différents pays. En effet, le processus de sécularisation a connu des accentuations plus ou moins conflictuelles: elles sont peu ou pas conflictuelles dans l'espace anglo-saxon et germanique, plus radicales en France, en raison de la forte présence sociale de l'Église catholique, de son autoritarisme et du conflit opposant foi et raison⁵.

1 Franck FREGOSSI, Les enjeux liés à la structuration de l'islam en France *in* Musulmans de France et d'Europe, Rémy LEVEAU et Khadija MOHSEN-FINAN (sous dir.), CNRS Éditions, Paris, 2005, p. 109.

2 Tariq RAMADAN, Les musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales, Lyon, Tawhid, 1994, p. 35.

3 Voir Mohammed ARKOUN, L'humanisme arabe au IV/X^e siècle, J. Vrin, Paris, 1970, 2^e édition, 1982.

4 Claude LIAUZU, L'islam de l'Occident. «La question de l'Islam dans la conscience occidentale», Arcantère Éditions, Paris, 1989, p. 39.

5 Franck FREGOSSI, Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne: laïcité et identité islamique chez Tariq RAMADAN *in* Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain, Félice DASSETTO (dirigé par), Maisonneuve et Larose, European Science Foundation, Paris, 2000, p. 209.

Nous pouvons, ainsi, distinguer dans le processus européen de séparation entre la sphère politique et culturelle et la sphère du croire, ou sphère de la religion: un processus de laïcisation par le haut, ce qui s'est développé en France, et un processus de sécularisation «douce» par le bas, que les pays anglo-saxons ont connu.

Afin de réussir l'inscription de «l'islam européen» dans le contexte de sécularisation, il est indispensable comme le soulignait Tariq RAMADAN que les musulmans ne fassent pas l'économie de comprendre ce qu'est la laïcité et son poids historique en Occident ¹.

Nous pouvons constater des modes d'adaptation de l'islam au contexte de sécularisation européen, sans parler pour autant d'une «sécularisation de l'islam» ². En effet, l'insertion de l'islam dans un environnement sécularisé suscite même, de la part des musulmans, des comportements d'adaptation à certains égards exemplaires, montrant que leurs manière de croire et de vivre la foi sont éminemment plurielles ³.

Nous pouvons situer ces modes d'adaptation de «l'islam européen» au contexte européen de sécularisation sur deux niveaux: le niveau du «croire islamique» et le niveau de l'intellectualisation de «l'islam européen».

Au niveau du «croire islamique», force est de constater que ce dernier «tend de plus en plus à s'exprimer sur un mode très individualisé et autour de valeurs spirituelles» ⁴. Ainsi, la foi est perçue comme une affaire entre Dieu et l'individu ⁵. Aussi, la distinction entre croyance et adhésion où individu et société y est clairement opérée, et le croire, très spiritualisé, se vit à la fois sur un mode individuel et dans un discours objectivant ⁶.

Cette tendance à l'individualisation du croire chez les musulmans européens s'inscrit dans une époque caractérisé par le «retour du Sujet» et dans une société marquée par le libéralisme et l'individualisme. Cependant, et comme le soulignait Félice DASSETTO ⁷, bien qu'une spiritualisation de l'islam, calquée sur le modèle du christianisme contemporain, ne semble pas être refusée par les jeunes musulmans, le développement d'un islam privatisé et spiritualisé, élaboré dans

1 Franck FREGOSSI, Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne: laïcité et identité islamique chez Tariq RAMADAN, *in* Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain, Félice DASSETTO (dirigé par), op. cit., p. 211.

2 Leila BABES parle carrément d'une sécularisation de l'islam. Voir Leila BABES, Le croire dans l'islam de l'intellectualisation à la spiritualisation *in* Les nouvelles manières de croire: judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités, Leila BABES (sous dir.), Faculté de théologie de l'Université Catholique de Lille, Éditions de l'Atelier & Éditions Ouvrières, Paris, 1996, p. 122.

3 Abderrahim LAMCHICHI, Islam(s) de France et intégration républicaine: penser le pluralisme *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIERVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p. 39.

4 Leila BABES, Le croire dans l'islam de l'intellectualisation à la spiritualisation *in* Les nouvelles manières de croire: judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités, op. cit., p. 122. Cette affirmation de la sécularisation du «croire musulman» selon Leila BABES, repose sur une enquête qu'elle a réalisée en 1992 sur un échantillon d'une vingtaine de musulmans du Nord-Pas-de-Calais, âgés de 20 à 40 ans, autour d'une unique question: «Qu'est-ce que être musulman?»

5 Voir l'enquête menée sur des Turcs et des Marocains musulmans néerlandais, dont 66% d'entre eux estiment que la foi est une affaire personnelle et 33% des Marocains et 31% des Turcs trouvent que la foi doit avoir une «voix politique» contre 15% des Néerlandais. Voir Han ENTZINGER, Les jeunes musulmans d'un Rotterdam pluri-culturel: une vision «maigre» de la citoyenneté *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIERVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p. 106.

6 Leila BABES, Le croire dans l'islam de l'intellectualisation à la spiritualisation *in* Les nouvelles manières de croire: judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités, op. cit., p. 123.

7 Félice DASSETTO, La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, Collection «Musulmans d'Europe», l'Harmattan, Paris, 1996, p. 326.

une perspective d'autonomisation de la sphère religieuse semble peu probable.

Aussi, dans l'évolution de l'islam en Europe, on peut observer un «phénomène d'intellectualisation»¹. En effet, l'enracinement progressif de l'islam dans l'environnement européen sécularisé a suscité chez les intellectuels des interrogations quant à l'opportunité sociale de se référer à la charia et au-delà à toute expression normative islamique (fiqh) dans le contexte d'un islam déjà en partie sécularisé².

Tout en prenant en compte le nouveau contexte sécularisé dans lequel évolue l'islam, d'autres intellectuels musulmans pensent le statut minoritaire de l'islam dans les sociétés européennes. En effet, Tareq OBROU³ n'hésite pas à parler d'une «charia de minorité», c'est-à-dire d'une normativité islamique adaptée qui garantit une orthodoxie minimale dans une société laïque⁴.

De même et afin de «composer» avec la sécularisation qui renvoie à une réalité juridique et culturelle propre à l'Europe, un Conseil européen des fatwas et de la recherche a été créé en 1997, dont le siège se trouve en Grande-Bretagne. Il se spécialise dans ce que l'on appelle «la jurisprudence des minorités» (fiqh al aqalliyât). Il répond ainsi à l'objectif de l'adaptation des musulmans vivant, en minorité, dans un environnement sécularisé.

Cependant, penser véritablement la sécularisation de l'islam pose la question de l'appréhension et de la compréhension de la laïcité et de la sécularisation⁵, c'est-à-dire l'articulation entre les deux dimensions citoyenne et religieuse qui ne paraissent pas incompatibles.

D'ailleurs, à ce propos, l'islam en particulier nous rappelle que la distance entre la politique et le religieux n'est pas si grande qu'une séparation habituelle des États et des religions ait pu le laisser croire en Occident⁶. Aussi, même dans hypothèse où l'on assiste, véritablement, à un processus de «sécularisation de l'islam» en Europe, celui-là intervient à une époque historiquement différente de celle qui a permis de secouer le christianisme. En effet, la sécularisation elle-même connaît dans les sociétés contemporaines une crise liée au «retour du religieux» qui revendique une place de plus en plus importante dans l'espace public.

Ainsi, affirmer que la modernité qui a fortement marqué le christianisme occidental, notamment à travers la Réforme et le mouvement des Lumières, en le poussant à se reformuler dans un contexte sécularisé et pluraliste, ne peut aussi que secouer profondément l'orthodoxie, comme d'ailleurs, l'islam européen, comme le soutient Jean-Paul WILLAIME⁷, ne nous paraît pas si évident.

1 Leila BABES, Le croire dans l'islam de l'intellectualisation à la spiritualisation *in* Les nouvelles manières de croire: judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités, op. cit., p. 125.

2 C'est l'opinion défendue par Leila BABES. Voir Franck FREGOSI, Les enjeux liés à la structuration de l'islam en France, *in* Musulmans de France et d'Europe, Rémy LEVEAU et Khadija MOHSEN-FINAN (sous dir.), CNRS Éditions, Paris, 2005, p. 112.

3 Imam et recteur d'une mosquée à Bordeaux.

4 Franck FREGOSI, Les enjeux liés à la structuration de l'islam en France, *in* Musulmans de France et d'Europe, Rémy LEVEAU et Khadija MOHSEN-FINAN (sous dir.), op. cit., p. 112.

5 Tariq RAMADAN, Les évolutions de la pensée musulmane contemporaine *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIÉRVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p. 32.

6 Cité par Pierre de CHARENTENAY, Les relations entre l'Union européenne et les religions, *Revue du Marché commun et de l'Union européenne* n° 465, février 2003, p. 97.

7 Jean-Paul WILLAIME, Les transformations de l'Europe comme enjeux religieux et politiques *in* La réinvention de la démocratie. Ethnicité et nationalismes en Europe et dans les pays du Sud, Gabriel GOSSELIN et Anne VAN HAECHT (sous dir.), Symposium 2, XIV^e Congrès de l'AISLF Lyon, 6-10 juillet 1992, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994, p. 94.

§ 2- Un islam «coupé» de «l'islam historique»?

On assiste, depuis peu, à un rechange générationnel au sein des populations musulmanes en Europe. En effet, les jeunes générations succèdent aux anciennes en même temps que de nouveaux rapports exogènes entrent sur la scène de la musulmité par immigration ou par conversion ¹.

D'autre part, et sur un plan culturel, l'islam des jeunes générations en Europe s'inscrit «en faux» par rapport à «l'islam historique» pratiqué par leurs parents, premiers immigrés sur le sol européen. En effet, les jeunes générations procèdent à une dé-culturation de l'islam reçu de leurs parents et à une enculturation de celui-ci dans l'espace européen ².

Ce phénomène d'enculturation de l'islam dans l'espace européen «corrobore» en partie l'idée de l'émergence de ce que l'on a appelé «islam européen» et son inclusion dans l'espace public européen et la volonté des jeunes générations de musulmans européens d'inscrire leur «islamité», entendue comme l'identité d'appartenance à l'islam, dans le cadre de leur statut de «citoyens européens à part entière».

Ainsi, pareil phénomène de dé-culturation de l'islam reçu des parents et celui de son enculturation dans l'espace européen par les jeunes musulmans européens, semble, tout naturellement, intrinsèque au désir d'inclusion dans une «identité européenne» perçue comme «plurielle et diversifiée» et que l'islam n'est plus l'«autre altérité» de l'Europe comme le pensent certains, voire même une grande majorité d'européens.

Les jeunes générations musulmanes européennes vivent, comme d'ailleurs les premières populations immigrées en Europe, leur islam dans une position de minorité. Cependant, à la différence de ces dernières, ils font l'expérience de l'occidentalisation de l'islam dans «la perte de l'évidence sociale et de la contrainte juridique» ³.

Ce phénomène favorise la «rupture» avec «l'islam historique» vécu dans les pays d'origine à majorité musulmane, dans lesquels l'islam est considéré comme une norme sociale importante ⁴. En effet, l'islam des jeunes générations de citoyens européens se développe dans un espace sécularisé et à une époque où «le religieux contemporain remet en cause les critères classiques d'appartenance» ⁵.

Ainsi, les références des jeunes générations de musulmans européens à l'islam intervient dans un contexte historique post-moderne de «l'individualisme de la religion mettant en exergue les différents "bricolages" religieux effectués par nos contemporains» ⁶.

1 Félice DESSETTO, La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, Collection «Musulmans d'Europe», l'Harmattan, Paris, 1996, p. 300.

2 Ibidem, p. 300.

3 Olivier ROY, Un islam qui s'occidentalise dans la douleur? *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIERVIORKA (sous dir.), Éditions Balland, Paris, 2003, p. 21.

4 Avec une certaine nuance, car les pays musulmans ont connu, eux-mêmes, une forme d'«occidentalisation» qui a «relégué» la «religion musulmane» à un statut de «norme formelle».

5 Jean-Paul WILLAIME, Les médias comme analyseur des mutations religieuses contemporaines *in* Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), Presses Universitaires de France, 2000, p. 320.

6 Roland J. CAMPICHE, Médias et régulation socioculturelle du champ religieux *in* Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), Presses Universitaires de France, 2000, p. 270.

En effet, de façon plus générale, les identités culturelles et religieuses d'aujourd'hui relèvent bien largement de la subjectivité personnelle de ceux qui s'en réclament: elles sont produites bien que reproduites¹. D'ailleurs, les identités religieuses sont avant tout des trajectoires d'identification, des parcours individuels².

Les identités religieuses contemporaines évoluent à une époque où les sentiments religieux sont de moins en moins encadrés par les institutions religieuses. Ainsi, c'est à l'individu lui-même de s'orienter dans un univers pluraliste et complexe et de trouver sa cohérence symbolique³. C'est pour cette raison que la nouvelle religiosité met en avant le relationnel, la subjectivité, l'autonomie, éventuellement partagée, de la quête spirituelle⁴.

Ainsi, l'islam des nouvelles générations en Europe n'est plus perçu comme un «héritage transmis par les parents» mas un «choix personnel». D'ailleurs comme le confirme Michel WIERVIORKA, au sujet de «l'islam de France»: «Si l'on veut comprendre aujourd'hui ce qu'est l'islam pour un grand nombre de jeunes en France, il suffit de leur poser la question, ils vous répondront d'une manière ou d'une autre: "C'est mon choix, ma décision". Autrement dit: je ne suis pas musulman pour reproduire l'identité de mes parents, mais parce que je fais ce choix, par fidélité ou bien en me convertissant»⁵.

En ce sens, nous constatons un phénomène de distanciation à l'égard de «l'islam des parents». Comme l'explique Leila BABES: «La distanciation à l'égard des automatismes de groupe observés dans l'islam des parents se traduit naturellement par une critique à l'égard de la pratique. Mais cette critique n'équivaut pas à un rejet de la pratique en tant que telle (donc de sa légitimité), mais comme pour la foi, à un rejet du statut social de celle-ci. Ce qui est critiqué n'est pas tant le caractère canonique de la prière ou du ramadan que le caractère ritualiste d'une pratique qui laisse peu de place à une spiritualité que seul l'acte de croire peut assurer. A l'encontre des automatismes du sens pratique, on oppose une forme spiritualisée du croire, mais qui passe par un travail de rationalisation»⁶.

Ainsi, nous assistons à une forme de «modernisation de l'islam» des jeunes générations de musulmans européens à travers une «certaine relativisation de l'islam en tant que religion historique»⁷ et à travers les modalités individuelles du croire qui n'est plus considéré purement et simplement comme une adhésion communautaire. De ce fait, interprétation de l'islam évolue dans un sens moins collectif et plus individualiste⁸.

1 Michel WIERVIORKA, Neuf leçons de sociologie, éditions Robert Laffont, Paris, 2008, p. 21.

2 Danièle HERVIEU-LEGER, La transmission des identités religieuses, cité par Jean-Claude RUANO-BORBALAN, La construction de l'identité in Identité(s). L'individu. Le groupe. La société, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (sous dir.), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004, p. 9.

3 Jean-Paul WILLAIME, Les médias comme analyseur des mutations religieuses contemporaines in Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), Presses Universitaires de France, 2000, p. 325.

4 Olivier GALLAND, La jeunesse n'est plus ce qu'elle était... in Les jeunes Européens et leurs valeurs: Europe occidentale, Europe centrale et orientale, Olivier GALLAND et Bernard ROUDET (sous dir.), éditions La Découverte, Paris, 2005, p. 309.

5 Identités culturelles, démocratie et mondialisation, Entretien avec Michel WIERVIORKA, Propos recueillis par Xavier MOLENAT in Identité(s). L'individu. Le groupe. La société, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (coordonné par), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004, p. 306.

6 Leila BABES, Le croire dans l'islam de l'intellectualisation à la spiritualisation in Les nouvelles manières de croire: judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités, Leila BABES (sous dir.), Faculté de théologie de l'Université Catholique de Lille, Éditions de l'Atelier & Éditions Ouvrières, Paris, 1996, p. 133.

7 Leila BABES, Le croire dans l'islam de l'intellectualisation à la spiritualisation in Les nouvelles manières de croire: judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités, Leila BABES (sous dir.), op, cit., p. 123.

8 Han ENTZINGER, Les jeunes musulmans d'un Rotterdam pluri-culturel: une vision «maigre» de la citoyenneté in L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIERVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p. 107.

D'ailleurs, à ce propos, le «retour du religieux» dont on fait l'écho aujourd'hui, se manifeste très largement comme un phénomène générationnel et non pas communautaire¹.

Ainsi, les jeunes générations de musulmans européens donnent même l'impression d'être plus soucieuses d'inscrire leur identité religieuse dans le champ de la modernité que dans celui d'une fidélité à une tradition religieuse transmise ou héritée. D'ailleurs, comme le soulignait Michel WIERVIORKA: «Si l'islam aujourd'hui se réveille et se développe sous plusieurs aspects, c'est en relation avec la modernité»².

Cette situation est due au fait que les identités religieuses contemporaines ont connu des mutations à notre époque. Il faut, donc, penser ces identités non plus comme figées, mais sous la forme dynamique de trajectoires: chez les jeunes notamment, l'individu souhaite désormais «faire son choix» sur le «marché du religieux» et dès lors «met en avant l'expérience personnelle et l'authenticité d'un parcours de recherche plutôt que le souci de la conformité aux vérités religieuses garanties par une institution»³.

Ainsi, «le marché du religieux» permet aux individus contemporains de bricoler leurs identités religieuses en fonction de leur subjectivité et de leurs expériences personnelles. Cela rejoint, d'ailleurs, la réflexion de M. MAFFESOLI qui estime que «nous vivons le temps non plus des racines identitaires, mais des identifications fluides, successives, celui des enfants de la post-modernité»⁴.

L'islam, à cet égard, lui aussi se transforme chaque jour en fonction du débat public, des interventions des acteurs politiques, des intellectuels, des transformations sociales. Ainsi, s'explique pourquoi les identités religieuses se définissent de moins en moins comme des appartenances héritées, et elles sont de moins en moins transmises par la famille et les institutions.

1 Olivier ROY, Un islam qui s'occidentalise dans la douleur? *in* L'avenir de l'Islam en France et en Europe, Michel WIERVIORKA (sous dir.), Éditions Balland, Paris, 2003, p. 21.

2 Identités culturelles, démocratie et mondialisation, Entretien avec Michel WIERVIORKA, Propos recueillis par Xavier MOLENAT *in* Identité(s). L'individu. Le groupe. La société, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (coordonné par), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004, p. 308

3 Xavier MOLENAT, Identités et religion *in* Identité(s). L'individu. Le groupe. La société, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (coordonné par), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004, p. 335.

4 Cité par Claude LIAUZU, L'islam de l'Occident. «La question de l'Islam dans la conscience occidentale», Arcantère Éditions, Paris, 1989, p. 155.

Section 2

L'Union européenne: une chance pour l'islam dans ses rapports externes

L'Union européenne qui cherche à définir une communauté politique doit relever le défi de la définition de son identité et de ses propres valeurs qui constituent le fond commun dans lequel les européens se reconnaissent. C'est à travers le dialogue avec les différentes composantes des sociétés civiles européennes que cet objectif peut être atteint. Deux formes de dialogue semblent importants à cet effet: le dialogue interreligieux et le dialogue interculturel.

L'Union européenne constitue une chance pour l'islam, sur le plan religieux, dans ses rapports avec les autres religions (**Sous-section 1^{ère}**). En effet, le Traité de Lisbonne a institué un dialogue ouvert, transparent et régulier entre les institutions européennes et les communautés religieuses. Cela permettra à l'«islam européen» à la fois de dépasser les limites imposées dans le cadre de l'État-nation et de trouver un espace plus propice à l'expression de ses diverses tendances (doctrines, courants).

Ce dialogue institué par l'Union européenne permet un échange fructueux entre les communautés de foi présentes dans l'espace de l'Union européenne et permet aussi de dépasser le cadre traditionnel de cohabitation passive entre les religions. Ces dernières peuvent, en effet, contribuer et participer aux différentes réflexions portant sur des sujets qui intéressent les sociétés européennes.

Par ailleurs, l'Union européenne peut aussi être perçue comme une chance pour le dialogue interculturel (**Sous-section 2^{ème}**). Le dialogue interculturel est intimement lié à l'objectif ultime de la construction européenne qui consiste en rapprochement entre les peuples européens.

Il apparaît, aujourd'hui, comme un des enjeux les plus déterminants dans les débats européens sur l'évolution des sociétés européennes post-modernes au regard de la diversité culturelle et religieuse liée surtout à la présence de citoyens d'origine et de culture extra-européennes. Ce dialogue permet, justement, à la fois la découverte de l'«autre» et le respect de la diversité. Il est, à cet effet, un facteur et un vecteur essentiels dans le processus d'intégration.

Sous-section 1: L'Union européenne une chance sur le plan religieux

Face à la crise de légitimité populaire de la construction européenne à laquelle l'Union européenne est confrontée depuis le début des années 1990, les institutions européennes ont engagé un dialogue avec les acteurs de la société civile européenne.

Les communautés religieuses figurent parmi les acteurs avec lesquels l'Union européenne a entretenu des négociations informelles. Le Traité de Lisbonne a posé un fondement juridique pour un dialogue ouvert, transparent et régulier formellement organisé entre les institutions européennes et les communautés religieuses.

Ce dialogue permet une représentation plus diversifiée des communautés de foi ce qui transcende le cadre national qui privilégie parfois une représentation unitaire de chaque religion. Il permet, également, aux religions de trouver à Bruxelles un espace propice d'expression (§ 1). Les communautés religieuses interviennent, en effet, dans diverses réflexions portant sur des sujets qui intéressent les sociétés européennes actuelles.

Par ailleurs, ce dialogue ouvre une perspective permettant de bouleverser les modèles nationaux régissant les relations entre l'État et les religions, notamment dans le cas français de laïcité.

D'un autre côté, l'Union européenne constitue un cadre pour le dialogue interreligieux qui pourra jouer un rôle primordial dans le cadre de la construction européenne (§ 2). En effet, ce dialogue interreligieux participe aux enjeux identitaire et civilisationnel auxquels l'Union européenne est confrontée. Il peut, également, contribuer à un vivre-ensemble dans les sociétés européennes multiculturelles actuelles.

A cet effet, le dialogue interreligieux est sollicité, au niveau européen, comme un des éléments du dialogue interculturel. D'autre part et sur un plan plus global, il pourra être perçu comme un dialogue des civilisations pour remédier à la thèse annonçant le «choc des civilisations».

§ 1- L'Union européenne: un cadre propice au dialogue interreligieux et à l'expression du pluralisme religieux

Longtemps les relations de l'Union européenne avec les Églises, les communautés de foi et leurs représentants ont été placées sous le signe d'une indifférence réciproque¹. Cependant, depuis la chute du Mur de Berlin qui constitue un tournant dans l'histoire de la construction européenne et face à la crise de confiance et de défiance des européens à l'égard de la construction européenne illustrée par les difficultés rencontrées dans l'adoption du Traité de Maastricht, la Commission européenne s'est engagée, depuis le début des années quatre-vingts dix, à nouer un dialogue avec la société civile européenne. En effet, les institutions européennes sont guidées, à partir de cette date, par un nouveau référentiel qui consiste dans la «gouvernance»². Celle-ci est censée remédier au «déficit démocratique» dont souffrait le projet de construction européenne.

Ainsi, les institutions européennes ont engagé un dialogue avec les acteurs et les partenaires de la société civile, parmi lesquels figurent les communautés religieuses et spirituelles et les communautés de foi et de conviction.

La présidence de Jacques DELORS à la tête de la Commission européenne (1985-1995) constitue un tournant décisif dans les rapports qu'entretenaient les institutions européennes avec les communautés religieuses. En effet, un partenariat informel mais institutionnalisé est établi avec les religions dans le cadre de la Cellule de Prospective de la Commission européenne (CDP)³. Fin 1994, une initiative «Donner une âme pour l'Europe» est lancée par la Commission européenne afin de réfléchir sur le sens éthique et «spirituel» de la construction européenne et afin de stimuler un sentiment d'appartenance à l'Europe chez les citoyens européens. Un dialogue informel et régulier est ainsi instauré entre la Commission, les religions et les communautés de conviction sous la présidence de Jacques DELORS, dialogue que ses successeurs ont poursuivi avec plus ou moins de succès.

L'entrée en vigueur du Traité de Lisbonne en 2009 a créé pour la première fois dans l'histoire de l'Union européenne un fondement juridique pour un dialogue formellement encadré et organisé entre les institutions européennes et les communautés religieuses. En effet, l'article 17 /3 du Traité de Lisbonne établit un cadre normatif pour une nouvelle relation qualitative entre l'Union européenne et les communautés confessionnelles. L'article 17/3 du Traité de Lisbonne dispose que *«Reconnaissant leur identité et leur contribution spécifique, l'Union maintient un dialogue ouvert, transparent et régulier avec ces Églises et organisations»*.

1 Rostane MEHDI, L'Union européenne et le fait religieux. Élément du débat constitutionnel *in* Revue française de droit constitutionnel n° 54, 2003, p. 227.

2 Cependant, le concept de «gouvernance» est un concept qu'il faut manier avec beaucoup de précaution,

3 La Cellule de prospective, créé par Jacques DELORS est renommé sous la présidence de Romano PRODI «Groupe des conseillers politiques» (GOPA: Group of Policy Advisers) puis «Bureau des conseillers politiques européens» (BEPA: Board of European of Policy Advisers) sous José Manuel BARROSO.

L'article 17 établit une distinction entre deux formes de dialogue: le dialogue entre l'Union européenne et les Églises et communautés religieuses dont il est question à l'alinéa premier de l'article 17 et le dialogue de l'Union européenne avec les organisations philosophiques et non confessionnelles au sens de l'alinéa 2 de l'article 17 du Traité de Lisbonne. Cette distinction entre ces deux formes de dialogue découle de la reconnaissance par l'alinéa 3 de l'article 17 du Traité de Lisbonne de l'identité et de la contribution spécifique des communautés religieuses. L'article 17/3 prévoit un dialogue ouvert, transparent et régulier entre l'Union européenne et les communautés de conviction. Le dialogue est ouvert dans la mesure où toutes les organisations reconnues comme des communautés religieuses ou des communautés de conviction par les États membres de l'Union européenne peuvent participer si elles le souhaitent à ce dialogue. La Commission européenne n'a aucune compétence pour définir les communautés religieuses et confessionnelles¹, en vertu du principe de subsidiarité. Toutes les thématiques qui intéressent l'Union européenne peuvent être abordées dans le cadre d'un dialogue horizontal et concerté.

Pour ce qui est de la transparence du dialogue entre la Commission et les religions, cela veut dire que ces dernières ont le droit d'être informées à tout moment sur les partenaires, les objectifs et les résultats de ce dialogue. Le dialogue est, enfin, régulier dans la mesure où il est tenu de manière permanente à l'occasion d'entretiens bilatéraux entre la Commission et ses «partenaires religieux» ou lors d'événements spécifiques qui portent sur des thématiques bien définies et arrêtées.

Deux rencontres informelles présidées conjointement par les présidents de la Commission européenne, du Parlement européen et du Conseil européen sont organisées une fois par an avec de hauts représentants d'associations et de communautés religieuses et des organisations philosophiques non confessionnelles.

Le dialogue entre l'Union européenne et les communautés religieuses peut s'organiser à un large niveau dans le cadre de forums de débats comme les réunions de briefing qui rassemblent une soixantaine de représentants des communautés confessionnelles. Ce type de forums permet une représentation plus diversifiée de chaque confession alors que les pays européens privilégient souvent une représentation unitaire de chaque religion.

La Commission européenne reconnaît la diversité des courants au sein même de la même religion. Ainsi, elle reconnaît une pluralité d'Islams, d'Églises protestantes et de communautés religieuses juives. Bruxelles peut être vu, à cet effet, comme le carrefour rassemblant les pluralités religieuses et un espace de globalisation religieuse qui permet la transnationalisation des acteurs religieux. Ces derniers trouvent à Bruxelles une «échappatoire» par rapport au cadre proposé dans l'État-nation. En effet la gestion du religieux par les institutions européennes est plus pluraliste que dans les pays membres et cela est d'ailleurs une caractéristique qui se trouve au cœur des mécanismes de représentation des groupes d'intérêt à Bruxelles². L'Union européenne peut ainsi être considérée comme un nouvel espace propice proposant une redistribution des prises de parole des/entre acteurs religieux dépassant le cadre limite de l'État-nation.

1 Conformément à l'article 17 du Traité de Lisbonne.

2 Bérengère MASSIGNON, *Identité européenne et religion: altérité ou pluralité?* in *La religion de l'autre. La pluralité religieuse entre concurrence et reconnaissance*, Anne-Sophie LAMINE, Françoise LAUTMAN et Séverine MATHIEU (sous dir.), L'Harmattan, Paris, 2008, p. 267.

Le dialogue entre les institutions européennes et les communautés religieuses et les communautés de conviction est considéré comme un outil important de la «démocratie participative». En effet, à travers ce dialogue institué entre l'Union européenne et les communautés religieuses, ces dernières participent aux diverses réflexions portant sur des sujets intéressants les sociétés européennes comme la bioéthique, le développement scientifique et technique, l'exclusion sociale, l'immigration...etc. Diverses Églises et communautés religieuses, du fait de la réceptivité des institutions européennes, ont pu se sentir légitimement invitées à exprimer leurs points de vue et à en espérer la prise en compte¹. Le débat constitutionnel européen est, à ce propos, révélateur de l'implication des communautés religieuses notamment des Églises catholiques dans les affaires européennes. En effet, les responsables religieux catholiques ont exercé un lobbying auprès des institutions européennes afin de les amener à reconnaître l'héritage chrétien de l'Europe. Et comme l'écrit Rostane MEHDI «l'observateur est frappé de constater combien l'implication des Églises ou communautés de foi dans le débat constitutionnel européen est à la fois visible et relayée par plusieurs forces politiques»².

Cependant, en puisant dans leur histoire la légitimité à participer à la constitution européenne, certains groupes religieux s'inscrivent dans des réappropriations identitaires teintées d'exclusivisme³. Aussi, les mobilisations à caractère religieux ont, du fait même du processus d'intégration européenne, un nouvel espace d'opportunités pour un répertoire d'expression de défense des particularismes ainsi que de nouvelles opportunités liées à la mise en suspens dans les législations européennes des questions de mœurs et de bioéthique⁴. Ainsi, il existe un risque que l'espace européen soit utilisé et instrumentalisé par des acteurs religieux qui déploient un discours religieux et des références religieuses dans un but ethno-nationaliste à base religieuse. Ce discours va à l'encontre d'une Europe politique plurielle et ouverte et milite pour un cadre national restreint où le religieux est perçu dans une perspective d'exclusion. Ce discours est véhiculé par exemple en France par les Catholiques identitaires qui utilisent les références religieuses chrétiennes pour délégitimer le projet de construction européenne.

Le dialogue instauré entre les institutions européennes et les communautés religieuses permet dans une certaine mesure⁵ de bouleverser le modèle des relations État/religion propre à chaque État membre de l'Union européenne. En effet, l'Union européenne peut être perçue comme un «laboratoire» pour l'émergence de nouvelles formes de rapports entre le politique et le religieux plus commodes avec le contexte postmoderne des sociétés européennes dépassant et transformant ainsi le cadre traditionnel régissant les rapports entre l'État et les religions au sein de chaque État membre de l'Union européenne. Ainsi, le regard que porte l'Union européenne sur les religions à travers le dialogue institué entre les institutions européennes et les communautés religieuses permet de déboucher sur l'émergence de principes nouveaux sur lesquels les rapports entre l'État et les religions peuvent être fondés. Cela est surtout très intéressant dans le cas du modèle de laïcité française qui, sous l'influence du dialogue institué entre l'Union européenne et les religions peut évoluer en dépassant l'«hostilité historique» qui caractérise le modèle de laïcité française à l'égard des religions et des expressions religieuses.

1 Rostane MEHDI, L'Union européenne et le fait religieux. Élément du débat constitutionnel, op,cit, p. 232.

2 Ibidem, p. 237.

3 Bérengère MASSIGNON, Identité européenne et religion: altérité ou pluralité? op, cit, p. 268.

4 Virginie RIVA, L'articulation entre les dimensions nationales et européenne d'appréhension du religieux. L'exemple des mobilisations autour de la controverse sur la mention des racines chrétiennes de l'Europe, Revue Transatlantique de recherche sur l'Europe, vol. 4, n° 1, août 2008, p. 12.

5 Il faut rappeler, à cet effet, que le Traité d'Amsterdam de 1997, dans la Déclaration n° 11 relative au statut des Églises et des organisations non confessionnelles prévoit que «L'Union européenne respecte et ne préjuge pas le statut dont bénéficient, en vertu du droit national, les Églises et les associations ou communautés religieuses dans les États membres. L'Union européenne respecte également le statut des organisations philosophiques et non confessionnelles.

§ 2- Dépasser le simple cadre passif d'une cohabitation entre les religions

Le débat polémique sur l'introduction dans le préambule du traité établissant une Constitution pour l'Europe de la référence chrétienne à la construction européenne renvoie, en fait, à un débat politique relatif à la conception selon laquelle la «religion» est un élément constitutif de l'identité de l'Europe, c'est-à-dire que la «religion» est, en fait, un marqueur identitaire et civilisationnel de tout projet politique qu'il soit national ou supranational. Le processus de construction de l'État-nation ainsi que la construction européenne, notamment depuis les années 90, n'ont fait que confirmer cette vision.

Ainsi, la conception de la «religion» en Europe a connu une évolution. En effet, la «religion» n'est plus pensée, actuellement, comme une simple ressource spirituelle mais elle a débordé le cadre classique dans laquelle elle a été conçue, notamment après les processus de laïcisation-sécularisation, pour devenir un enjeu identitaire voire civilisationnel.

A cet effet, le dialogue interreligieux trouve ici tout son intérêt et sa pertinence. En effet, le dialogue interreligieux interroge, dans le cadre d'un pluralisme religieux, ethnique et culturel et dans des espaces à la fois globalisés et dé-territorialisés, sur la constitution d'une «identité commune» et, au-delà, sur les modalités d'un vivre-ensemble dans l'espace européen.

Ainsi, c'est de la place de la «religion», ou plutôt des «religions», dans l'espace public et de leur «rôle social» dont il est question. Ce «rôle social» des religions se trouve expressément reconnu par les institutions européennes dont elles considèrent qu'elles constituent des «rouages importants de l'économie sociale»¹.

Ainsi, dans le chapitre consacré à la participation de la société civile du *Livre blanc sur la gouvernance européenne* du 25 juillet 2001, on peut lire: «*La société civile joue un rôle important en permettant aux citoyens d'exprimer leurs préoccupations et en fournissant les services correspondant aux besoins de la population. Les Églises et les communautés religieuses ont une contribution spécifique à apporter*».

Les institutions européennes font même participer, entre autres, les communautés spirituelles et les communautés de conviction à des rencontres qui portent sur des questions sociétales. Ainsi, le 12 juillet 2012 une rencontre placée sous le thème «*Solidarité intergénérationnelle: vers un cadre pour la société de demain en Europe*» tenue sous l'égide de la Commission européenne et du Parlement européen a rassemblé les dirigeants des communautés religieuses chrétienne, musulmane, juive, hindoue et bahaïe. La solidarité intergénérationnelle et les enjeux démographiques tels que la résorption du chômage, la promotion du vieillissement actif et la réconciliation de la vie professionnelle et de la vie privée figurent à l'ordre du jour de cette rencontre.

¹ Rostane MEHDI, L'Union européenne et le fait religieux. Élément du débat constitutionnel *in* Revue française de droit constitutionnel n° 54, 2003, p. 228.

Les «religions» seront de plus en plus interpellées pour intervenir dans les débats de société et seront confortées dans le «rôle social» qu'elles sont appelées à jouer dans les sociétés actuelles, car elles constituent une «ressource morale et éthique» dans des sociétés post-modernes confrontées aux problèmes liés au développement de la science et aux angoisses existentielles ainsi qu'à des quêtes identitaires dans un monde globalisé. Certains voient même que le christianisme peut jouer un rôle face aux risques générés par une globalisation sauvage, matérialiste et immorale, et par la dilution éthique et morale de l'Union européenne ¹.

Le dialogue institué par les institutions européennes avec les communautés religieuses permettra de dépasser une conception méfiante à l'égard du religieux par le biais de la reconnaissance de leur contribution à l'émergence de nouvelles formes de médiation entre les sphères publiques et privées.

L'Europe peut être conçue, aussi, comme le suggère Bérengère MASSIGNON ², comme un espace de tolérance non plus pensée comme une tolérance négative et passive mais comme une tolérance positive et active visant au vivre-ensemble des différences dans le pluralisme, le respect réciproque et l'égalité des droits et des chances.

Le préambule du Traité instituant une Constitution pour l'Europe considère, à cet effet, que les droits universels des droits de l'homme en Europe, trouvent leur source dans les héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe. Il s'agit, en effet, des «héritages» et non pas d'un seul et unique héritage. Ainsi, c'est la notion de pluralisme qui est choisie comme valeur de l'Union européenne. L'article I-2 du Traité instituant une Constitution pour l'Europe institue, lui aussi, la notion de «pluralisme» parmi les valeurs sur lesquelles l'Union européenne est fondée. Les discours véhiculés par les différentes communautés religieuses au sein de l'Union européenne peuvent être intégrées dans le cadre de la définition d'une identité européenne inclusive et ouverte tant qu'ils respectent cette valeur de pluralisme. Comme le suggère, d'ailleurs, Bérengère MASSIGNON «des définitions religieuses de l'identité européenne sont légitimes dans la mesure où elles sont inclusives et sanctifient les valeurs du pluralisme et des Droits de l'homme. C'est à cette condition que les groupes religieux et philosophiques peuvent contribuer à la définition de l'identité européenne» ³. À cet effet, il n'y a pas reconstitution d'un pouvoir des religions sur la société politique dans la mesure où une diversité de religions et de convictions est conviée, selon leur capacité, à adopter le langage des droits de l'homme comme fondement de la société démocratique⁴.

La reconnaissance du pluralisme peut déboucher sur une pratique de l'unité et la réconciliation entre des courants d'une même famille de conviction. Les Catholiques et les Protestants au niveau européen sont, à cet effet, un parfait exemple de cette réconciliation. Cette réconciliation accrédite même les Églises comme interlocuteurs privilégiés de la Commission européenne pour donner une âme à l'Europe ⁵.

1 C'est, entre autres, la position défendue par les membres fondateurs du parti belge des chrétiens-démocrates francophones (CDF).

2 Voir Bérengère MASSIGNON, Au-delà de la tolérance, la reconnaissance du pluralisme.

3 Ibidem.

4 Jean-Paul WILLAIME, État, éthique et religion, Cahiers Internationaux de Sociologie, 1999, pp. 189-213.

5 Hugues DELESTRAZ, La réconciliation, un acte politique, Objectif Europe n° 46, p. 46.

Les Églises et les communautés de foi, à travers le dialogue religieux institué par les institutions européennes, peuvent participer à la sacralisation des valeurs du pluralisme, de diversité et de vivre-ensemble ce qui contribue, par conséquent, à la constitution d'un *ethos* commun à toutes les populations européennes. Ainsi, à une pensée duale cristallisée par l'État-nation qui oppose un «nous» à «eux», l'Europe, à travers le dialogue interreligieux, peut constituer une alternative qui intègre le «nous» et le «eux» autour de valeurs communes. Le groupe Avicenne, composé de différentes communautés spirituelles, philosophiques laïques et religieuses, partage d'ailleurs la même vision des religions dans l'espace public comme participant, dans l'optique d'une communauté post-nationale, au développement d'une culture publique partagée et à une mémoire historique commune ¹.

Le président du Parlement européen, Jerzy BUZEK abonde dans le même sens. En effet, il a déclaré, lors d'une réunion ² tenue le 30 novembre 2011 à Bruxelles entre les présidents de la Commission européenne, du Parlement européen et du Conseil européen, avec des représentants d'organisations philosophiques et non-confessionnelles, que «*Nous avons autant besoin des organisations religieuses que des organisations philosophiques et non confessionnelles pour construire et faire fructifier nos valeurs communes*». Cela participe à nourrir une conscience collective de l'appartenance à la «société européenne». Le dialogue interreligieux au sein de l'espace européen peut s'inscrire, pour les Musulmans européens, dans le cadre d'un dialogue proactif entre leur religion, l'islam, et les cultures européennes dont ils sont imprégnés.

Le dialogue interreligieux est tout particulièrement sollicité comme un élément d'un dialogue interculturel dans le cadre du partenariat euro-méditerranéen depuis la rencontre interreligieuse de Tolède en marge de la Conférence de Barcelone de 1995. Il permet de prendre conscience de la communauté de destin entre les deux rives de la Méditerranée et de dépasser les différences ³. Ce dialogue interreligieux prend toute sa place notamment à l'«ère des révolutions arabes» et l'accession dans certains pays arabes de certaines formations politiques s'inspirant de l'«islam politique modéré» au pouvoir. En effet, il participe aux tentatives visant à dépasser et déconstruire les «préjugés» sur les incompatibilités entre islam et modernité.

Le dialogue interreligieux peut être perçu, sur un plan plus global, comme un dialogue des civilisations pour remédier à la théorie du «clash des civilisations» théorisée par Samuel HUNTINGTON. En effet, le dialogue interreligieux au niveau européen peut être perçu comme une réponse aux défis de la donne géopolitique mondiale nouvelle qui a remis au centre des relations internationales le facteur religieux: l'implosion de l'Union soviétique et le retour du sentiment religieux orthodoxe, les tentatives de résolution du conflit israélo-palestinien, les attentats du 11 septembre 2001 qui accèdent aux yeux de beaucoup – Occidentaux comme islamistes – la thèse huntingtonienne du «choc des civilisations», singulièrement entre islam et christianisme ⁴. Au lieu du «clash des civilisations», un «dialogue des civilisations» se mettra en place. Ainsi, ce dialogue permettra à l'Europe de ne pas se construire sous une vision d'altérité, contre l'«autre» mais avec et en collaboration avec l'«autre».

1 Voir François FORET, Quels présupposés pour la démocratie européenne? Regards croisés sur le rôle du religieux, Politique européenne n° 19, 2006.

2 Cette réunion porte sur «Un partenariat pour la démocratie et une prospérité partagée: une volonté commune de promouvoir les droits de l'homme». Cette réunion s'inscrit dans le cadre du Traité de Lisbonne qui prévoit dans son article 17 que l'UE maintient un dialogue ouvert, transparent et régulier avec les Églises, les associations ou communautés religieuses et avec les organisations philosophiques et non confessionnelles.

3 Voir Rapport du Groupe des Sages créé à l'initiative de la Commission européenne, 8 septembre 2003, «Le Dialogue entre les Peuples et les Cultures dans l'espace euro-méditerranéen: www.europa.eu.int

4 Voir Introduction générale, Bérengère MASSIGNON, Des Dieux et des fonctionnaires: religions et laïcités face aux défis de la construction européenne, Presses universitaires de Rennes, 2007, p. 11.

Sous-section 2: L'Union européenne: une chance pour le dialogue interculturel et comme un modèle du multiculturalisme réussi?

La diversité culturelle croissante qui caractérise les sociétés européennes post-modernes appelle le besoin et la nécessité d'un dialogue entre toutes les composantes et les dimensions de cette diversité culturelle inhérente à tous les États membres de l'Union européenne. L'Union européenne peut, à cet effet à juste titre, constituer une chance et un cadre pour l'organisation d'un dialogue interculturel (§1).

L'objectif de ce dialogue consiste à faire de «la culture européenne comprise comme une certaine forme de conscience européenne citoyenne»¹, un élément important permettant au citoyen européen de s'identifier à l'Union européenne. Il permet, également, de lutter contre les stéréotypes et de contribuer au rapprochement entre les différentes traditions culturelles présentes sur le sol européen.

Cependant, ce dialogue interculturel au niveau européen souffre de plusieurs lacunes inhérentes à sa nature et à sa portée. On peut même considérer que la culture est le parent pauvre de l'Union européenne. Comme le soulignait Edouardo LOURENÇO: «l'Europe en tant que réalité politique n'est presque rien en tant que réalité culturelle»².

Par ailleurs, on s'interrogera sur la capacité du projet européen à constituer un modèle multiculturel réussi qui traduira pratiquement et réellement la devise de l'Union européenne «l'unité dans la diversité» (§2). Cela implique que l'Union européenne doit arriver à articuler les différentes identités des citoyens européens dans le cadre d'un projet politique susceptible de susciter l'adhésion et l'identification des populations européennes à la construction européenne. La formation d'un «espace public européen» est une condition primordiale pour atteindre cet objectif. A l'heure actuelle cela fait défaut dans le projet européen qui n'arrive pas à susciter l'intérêt chez les citoyens européens.

1 Aude JEHAN, La culture au sein de l'Union européenne: objet politique non-identifié, op, cit, p. 80.

2 Edouardo LOURENÇO, De l'Europe comme culture, Finisterra n° 1989, recueilli dans l'Europe introuvable: jalons pour une mythologie européenne, Ed. Métailiers, Paris, 1991, cité dans Yves HERSANT, Fabienne DURAND BOGAERT, Europes, de l'Antiquité au XX^e siècle, Anthologie critique et commentée, p. 786.

§ 1- L'Union européenne: un espace propice pour le dialogue interculturel?

Ces dernières années, le dialogue interculturel a suscité une vive attention parmi les institutions européennes et a pris une grande place dans la politique d'intégration de l'Union européenne. Le dialogue interculturel au sein de l'Union européenne a été mis en œuvre dans des contextes politiques différents depuis le milieu des années 90. Ce terme de dialogue interculturel apparaît officiellement pour la première fois dans la Déclaration de Barcelone de 1995 ¹.

Il semble être une réaction à la situation géopolitique et aux transformations intervenues dans le monde. En effet, la fin des années 90 a connu la fin de la rivalité entre les deux blocs et l'émergence de conflits armés dont l'«origine supposée» était culturelle et religieuse (ex-Yougoslavie, Bosnie-Herzégovine), la croissance des flux migratoires à travers le monde notamment en Europe et l'élargissement de l'Union européenne à l'Est avec toutes les questions relatives à la diversité culturelle et religieuse que cela posait.

La question du dialogue interculturel également appelé transculturel a surtout été diffusée après les événements tragiques du 11 septembre 2001 et ceux de Madrid de 2004 et de Londres de 2005. Ainsi, un «rôle sécuritaire» mais aussi une nécessité politique et sociale ont été «découvertes» dans ce dialogue. En effet, le dialogue interculturel fait partie de la panoplie des instruments de sécurité européens². Il est, en effet, un outil *soft tool* dans les stratégies de prévention antiterroristes. Il joue également un rôle politique et social dans un contexte de méfiance à l'égard des musulmans et de la montée du phénomène de l'islamophobie dans l'espace européen. Il vise, ainsi, à résorber les phénomènes de méfiance et de phobie de tout ce qui est musulman et à établir des liens positifs sur des bases de confiance, avec les musulmans. A cet effet, le dialogue interculturel a été prôné par plusieurs acteurs comme un antidote au «choc des civilisations».

Ainsi, le dialogue interculturel est perçu comme une réponse aux défis qui guettent et auxquels sont confrontées les sociétés européennes. L'Union européenne doit, justement, relever deux défis de société: l'agencement et le déploiement du processus d'intégration européenne et l'émergence d'une identité européenne transcendant les sociétés, les cultures, les religions et les langues³.

1 La notion de dialogue interculturel est apparue pour la 1^{ère} fois comme un engagement dans la Convention-cadre du Conseil de l'Europe pour la protection des minorités nationales en 1995.

2 Sara SILVESTRI, EU relations with Islam in the Context of the EMP's Cultural Dialogue *in* Mediterranean Politics vol. 10, n^o 3, November 2005, p. 385.

3 «Le dialogue interculturel» au Conseil de l'Europe à l'Union européenne et à l'UNESCO: état des lieux, op, cit, p. 19.

L'Union européenne a initié plusieurs campagnes dont l'objectif est le dialogue interculturel. La Commission européenne a retenu le thème du dialogue interculturel durant l'année 2008 proclamée

«Année européenne du dialogue interculturel»¹. L'objectif visé est de donner une visibilité au processus de dialogue interculturel qui s'inscrit dans le contexte du débat sur l'«identité européenne». Le dialogue interculturel est, également, évoqué au-delà de l'espace de l'Union européenne dans le cadre du processus de Barcelone ou par le Conseil de l'Europe. Bien que les initiatives relatives au dialogue interculturel se soient multipliées, notamment après le 11 septembre 2001, des questions essentielles touchant à la nature, à la portée et à la mise en pratique de ce dialogue restent soulevées.

De prime abord, il n'existe pas de définition partagée à une échelle universelle du dialogue interculturel. En outre, cette notion de «dialogue interculturel» est utilisée, parfois, pour désigner le «dialogue interreligieux» et même le «dialogue des civilisations». D'ailleurs une étude de l'Institut européen des études culturelles comparées² montre que le dialogue interculturel est compris de façons très diverses en Europe et que sa mise en œuvre n'est pas harmonisée.

Selon le *Livre blanc sur le dialogue interculturel*³ élaboré par le Conseil de l'Europe en 2008, le dialogue interculturel doit:

- Être un processus;
- Donner lieu à un échange ouvert et respectueux d'opinions;
- Accueillir des individus et des groupes d'origines et de traditions ethniques, culturelles, religieuses et linguistiques différentes;
- Ménager à chacun la possibilité de s'exprimer et faire une place à la volonté et à la faculté d'écouter ce que les autres ont à dire;
- Poursuivre certains buts, notamment:
 - Contribuer à l'intégration politique, sociale, culturelle et économique
 - Contribuer à la cohésion de sociétés culturellement diverses
 - Favoriser l'égalité et la dignité humaine
 - Favoriser la définition et la réalisation d'objectifs communs
 - Favoriser la compréhension mutuelle, la tolérance et le respect
 - Renforcer la coopération et la participation

1 Voir www.dialogue2008.eu. Avec l'«Année européenne du dialogue interculturel» (de 2008), il s'agit d'une campagne qui visait à faire connaître le dialogue interculturel auprès des sociétés européennes et de les sensibiliser à l'idée d'échange interculturel et ses aspects positifs, voir Commission européenne. Direction générale de l'éducation et de la culture 2009.

2 European Institute for Comparative Cultural Research, «Sharing Diversity», 2008.

3 Conseil de l'Europe, Livre blanc sur le dialogue interculturel, «Vivre ensemble dans l'égalité», Strasbourg, 7 mai 2008.

Le dialogue interculturel n'existe pas encore, c'est une utopie à construire¹. Il n'est pas un objet construit et requiert un travail important dans le domaine de l'histoire et de la systémique adaptative². A l'heure actuelle, le dialogue interculturel reste toujours sous-entendu comme un dialogue entre des «cultures nationales» constituées et distinctes. On peut, à cet effet, s'interroger sur les «véritables représentants» des «cultures» et sur quelle légitimité leur «représentation» est fondée. En effet, cette question prend toute son importance dans la mise en pratique du dialogue interculturel.

La question centrale qui doit être soulevée au sujet du dialogue interculturel concerne la définition du concept de «culture». Dès que l'on se risque à parler de «culture», on est confronté à la difficulté de donner une définition conceptuelle précise de cette notion. D'ailleurs comme le souligne Michel De CERTEAU «Tout exposé concernant les problèmes culturels avance sur un sol de mots instables, il est impossible d'imposer une définition conceptuelle à ces termes car leurs significations tiennent à des fonctionnements dans des idéologies et des systèmes disparates»³. La «culture» est une notion à la fois trop vaste et trop floue qui échappe à toute définition. Cela lui confère un aspect insaisissable. Ainsi, la culture peut être qualifiée d'«objet politique non identifié»⁴. NASSEHI⁵ qualifie la culture, en ce qui concerne sa portée et ses conséquences, de «non-notion»: le terme de culture recouvre une non-notion dans la mesure où il ne permet pas d'identifier ce qu'est la culture.

On a tendance, d'ailleurs, à oublier que la culture vue comme une entité sociale plus ou moins statique et clairement distincte, telle que l'implique souvent le modèle du dialogue interculturel n'est en fait qu'une construction mentale et fréquemment une périlleuse réduction de la véritable hétérogénéité des sociétés⁶. La culture peut ainsi être perçue comme un processus incessant en évolution permanente.

La culture véhicule une certaine vision du monde. Il y a quatre registres dans la culture: le registre de l'identité, c'est-à-dire ce qui permet de s'identifier, le registre des pratiques, le registre du marché (les biens culturels) et le registre de la civilisation⁷. Denis De ROUGEMONT considère que la culture comprend: «Les religions et philosophies, les arts et lettres, les sciences et techniques, les idéaux et pratiques politiques, les législations et codes de la cité, les jugements moraux, esthétiques et critiques, les réflexes acquis et sagesse proverbiales et enfin ou d'abord les langues et tout ce

1 Jean HURSTEL, Le dialogue interculturel et diversité culturelle – un débat renouvelé, Synthèse du Colloque de lancement de l'Année européenne du Dialogue Interculturel 2008 en France, 13-14 mars 2008.

2 Jacques DEMORGON, *in* Dialogue interculturel et diversité culturelle – un débat renouvelé. Synthèse du Colloque de lancement de l'Année européenne du Dialogue Interculturel 2008, www.dialogue2008.eu

3 Michel De CERTEAU, *La culture au pluriel*, 1974.

4 André JEHAN, *La culture au sein de l'Union européenne: objet politique non identifié*, op, cit.

5 Armin NASSEHI, *Dialog der Kulturen-wer spricht?* *in* *Aus Politik und Zeitgeschichte* n° 28-29, 2006, www1.bpb.be/files/OD5C2J.pdf

6 Jürgen ENDRES, *Le «dialogue interculturel» au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco: état des lieux*, 2010, p. 7.

7 Voir Michel RAUTENBERG, *in* Dialogue interculturel et diversité culturelle – un débat renouvelé: synthèse du Colloque de lancement de l'Année européenne du Dialogue Interculturel 2008 en France, www.dialogue2008.eu

qu'elles conditionnent: modes de sentir, de juger, de penser, à quoi s'ajoutent, puisque ces éléments constitutifs sont pluriels et souvent antinomiques, leurs combinaisons innombrables en systèmes toujours plus complexes, successifs ou simultanés, et les interactions de ces systèmes»¹.

Avec les mouvements migratoires en Europe, il devient de plus en plus difficile de procéder à un classement des différentes populations selon les cultures et les civilisations. La délimitation des cultures semble buter, ainsi, sur la diversité et l'hétérogénéité effectives des groupes sociaux que tente de recouvrir la notion².

On assiste même à une «essentialisation» du dialogue interculturel qui souligne le rôle grandissant de la culture et qui focalise l'attention sur l'élément culturel et nie, ainsi, l'influence des autres facteurs comme les facteurs politiques, les disparités économiques et les écarts d'éducation. Le dialogue interculturel s'est accompagné, ces dernières années, de la redécouverte de l'incidence politique et idéologique de la «religion» qui est perçue et considérée comme la composante centrale de la «culture». Cela conduit à surestimer l'importance des différences religieuses et culturelles. L'appartenance à une communauté religieuse ne saurait être le seul critère de différenciation entre les communautés sociales, évinçant la communauté de langue, d'histoire, de traditions politiques, d'appartenance ethnique ou de nationalité³. Cela peut surprendre eu égard à la laïcisation du politique.

Le dialogue interculturel au niveau européen risque, ainsi, d'être mal posé s'il est pensé selon une grille de lecture identitaire et s'il vise comme objectif la formation d'une «identité culturelle européenne» au singulier. En effet, cela revient à penser le dialogue interculturel sous la forme intégrationniste et en fonction d'une «culture majoritaire dominante» et des «cultures minoritaires dominées». C'est de la vision européenne des «autres cultures» et de l'altérité dont il s'agit ici. L'Occident s'est, en effet, souvent posé en dominant dont les représentants pensaient que le dialogue consistait à ce que les autres comprennent enfin qu'ils devraient venir les rejoindre sur les bases de leur culture⁴.

Il s'agit comme le soutient Michel RAUTENBERG de «la vision occidentale paternaliste qui consiste à penser que les autres groupes minorisés au monde n'aspirent qu'à une seule chose: sortir de leur propre situation pour rejoindre la nôtre»⁵. C'est de l'infirmité européenne de penser l'autre⁶ et de la persistance de sa vision à se penser comme le dépositaire exclusif de la «modernité» dont il est question. Ainsi, le succès du dialogue interculturel est conditionné par l'acceptation de la parité des cultures⁷. Cependant, cela est difficilement pensable dans un monde qui produit en permanence

1 *Écrits sur l'Europe, œuvres complètes de Denis De ROUGEMONT*, éd. établie et présentée par Christophe CALAME, Paris, Éditions de la Différence, vol. second, 1994, p. 368.

2 Jürgen ENDRES, *Le «dialogue interculturel» au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco: état des lieux*, Centre de recherche sur les religions, Université de Lucerne, 2010.

3 Jürgen ENDRES, *Le «dialogue interculturel» au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco: état des lieux*, op. cit.

4 Tzvetan TODOROV *in* *Dialogue interculturel et diversité culturelle – un débat renouvelé. Synthèse du Colloque de lancement de l'Année européenne du dialogue Interculturel 2008*, www.dialogue2008.eu

5 Michel RAUTENBERG *in* *Dialogue interculturel et diversité culturelle – un débat renouvelé*, op. cit.

6 Giovanna TANZARELLA, *Dialogue interculturel et diversité culturelle – un débat renouvelé: synthèse du Colloque de lancement de l'Année européenne du Dialogue Interculturel 2008 en France*, www.dialogue2008.eu.

7 Hartmut KAELBLE *in* *Dialogue interculturel*, Commission européenne, Direction générale de l'éducation et de la culture, Bruxelles, 20 et 21 mars 2002, p. 39.

des inégalités.

Aussi, le défi auquel est confronté le dialogue interculturel est de le faire sortir du cercle universitaire élitiste dans lequel il est confiné afin qu'il soit porté par les citoyens européens qui doivent prendre conscience des enjeux vitaux du dialogue interculturel pour l'avenir de la construction européenne et du vivre-ensemble. L'éducation est, à cet effet, l'un des rares moyens permettant de faire sortir le dialogue du ghetto élitiste dans lequel il est souvent confiné ¹. L'éducation aux droits humains, à la démocratie, à la tolérance et à la paix est l'alimentation indispensable du dialogue interculturel ². La plupart des experts et acteurs du secteur culturel s'accordent à prôner la réalisation de grands chantiers culturels européens, permettant de vivre au quotidien le dialogue interculturel et la pluri-appartenance ³.

Il ne faut pas non plus faire du dialogue interculturel une panacée, mais l'appliquer avec réalisme aux défis que doivent actuellement relever les sociétés européennes⁴. A cet effet, il est nécessaire de favoriser un dialogue ouvert et s'inscrivant dans un cadre évolutif⁵. Il est nécessaire aussi que la notion d'interculturel doive se définir comme le soutient Paul RICOEUR⁶ par opposition à la notion de frontière. En effet, le dialogue interculturel doit être pensé selon une approche décentralisatrice et non pas centralisatrice. Cela permet de faire sortir le dialogue interculturel des concepts géopolitiques qui sont pensés en termes d'opposition d'intérêts et en termes d'altérité.

1 Rostane MEHDI *in* Dialogue interculturel, Commission européenne, Direction générale de l'éducation et de la culture, Bruxelles, 20 et 21 mars 2002, p. 32.

2 Antonio PAPISCA, Droits humains et démocratie *in* Dialogue interculturel, Commission européenne, Direction générale de l'éducation et de la culture, Bruxelles, 20 et 21 mars 2002, p. 33.

3 Aude JEHAN, La culture au sein de l'Union européenne: objet politique non-identifié, Mémoire de Master en études européennes, 2007, p. 88,

4 Martin BAUMANN, Avant-propos *in* Le«dialogue interculturel» au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco: état des lieux, Centre de recherche sur les religions, Université de Lucerne, 2010, p. 5.

5 Hartmut KAELBLE *in* Dialogue interculturel, Commission européenne, Direction générale de l'éducation et de la culture, Bruxelles, 20 et 21 mars 2002, p. 39.

6 Paul RICOEUR, Culture, du deuil à la traduction, *Le Monde* 24 mai 2004.

§ 2- L'Union européenne: un modèle de multiculturalisme réussi?

L'Union européenne en tant que projet politique, économique, social, culturel voire «civilisationnel» a des implications sur les traditions et les pratiques des États-nations membres de l'Union européenne et entraîne la recomposition des identités construites lors de la formation de l'État-nation.

L'Union européenne a pour objectif l'«Union plus étroite entre les peuples européens» et un «vivre ensemble» entre ses États membres, ce qui implique un nouveau modèle de société. Ce nouveau modèle de société que l'Union européenne veut incarner propose une gestion de la diversité politique, culturelle, religieuse et linguistique qui caractérise les sociétés européennes.

Cela exige que l'Union européenne arrive à articuler les appartenances et les identités complexes et plurielles des citoyens européens, des communautés et des populations européennes dans le cadre d'un projet politique européen capable de susciter à la fois l'adhésion et l'identification des peuples des États membres à l'Union européenne. A cet effet, le «multiculturalisme» pourrait-il constituer cette réelle forme d'organisation susceptible de donner un statut de droit sur une base égalitaire à la diversité culturelle présente dans l'«espace public européen» et de former une identité politique européenne accompagnée d'une identification à une culturelle européenne commune?

L'intégration européenne peut-elle être perçue à travers le modèle du multiculturalisme qui permet à la fois la reconnaissance réciproque des différentes composantes des sociétés européennes et de s'identifier dans un projet politique et une identité européenne commune?

Le concept de «multiculturalisme» est un concept controversé, objet de polémique et prêté souvent à confusion car chargé d'idéologie. Certains considèrent le multiculturalisme comme le fondement de la démocratie car il correspond au respect des identités culturelles et pour d'autres, il n'est qu'une forme de «tribalisme» qui remet en cause l'unité de la nation et, par conséquent, les fondements de l'État. D'autres estiment que le multiculturalisme est un modèle qui sert à contrecarrer le nationalisme exacerbé incarné par des mouvements xénophobes et les formations politiques d'extrême droite, pour d'autres, par contre, il est à l'origine de la montée des expressions et des identités nationalistes.

Depuis les années 1990, le débat sur le multiculturalisme s'est abattu sur l'Europe. Ce débat a trouvé, dans un premier temps, un écho aux États-Unis. Cependant, il s'est posé de manière différente aux États-Unis et en Europe. En effet, comme l'explique Dominique WOLTON «Malgré les apparences, les arguments avancés outre-Atlantique sont peu utiles pour penser le même problème en Europe (...). Le multiculturalisme aux États-Unis se fait à l'intérieur d'une communauté nationale définie avec ses frontières, une histoire, une souveraineté. La question est: (...) comment organiser les relations entre les cultures? Le problème européen est inverse. Non pas comment préserver la diversité des cultures au sein de cette communauté, mais comment d'abord arriver à construire cette communauté, ce cadre?»¹.

1 Dominique WOLTON, La communication et l'Europe, du multiculturalisme à la cohabitation culturelle *in* Quelle identité pour l'Europe ou le multiculturalisme à l'épreuve, Riva KASTORYANO (sous dir.), Paris, Presses de Sciences Po, 1998, p. 65.

Le multiculturalisme peut se définir comme une situation relevant d'un pluralisme culturel qui, en principe, est propre à toute société industrielle¹. Le multiculturalisme «exprime l'existence, au sein de la société civile, d'entités sociales culturellement différenciées, chacune d'elle se reconnaissant dans une identité particulière, qui constitue, pour un temps, un référent dominant»².

En effet, il se réfère avant tout à l'État-nation qui, dans ses principes, tend vers l'unification territoriale, linguistique et culturelle³. L'Europe relève, justement, dès ses origines d'un pluralisme de fait et de diversités nationale, régionale, linguistique, culturelle et religieuse. Cependant, la question du multiculturalisme se rapporte à celle du modèle démocratique et au modèle de reconnaissance mutuelle et de communication entre les multiples appartenances et identités présentes dans l'espace de l'Union européenne. En effet, la vraie question posée par une approche multiculturaliste de l'Europe se rapporte à la «démocratie européenne», à la représentation des différences nationales et à leur reconnaissance, à la représentativité du citoyen européen socialisé dans un espace politique unifié à partir de ces principes»⁴. Dans l'ensemble, l'analyse du multiculturalisme pose la question fondamentale quant à l'idéologie universelle qui s'oppose au particulier, d'une part, et à la définition d'un espace civique commun de participation politique, de l'autre⁵.

Une «politique de reconnaissance»⁶ accompagne le modèle multiculturel dans le cadre de la «défense démocratique de la diversité culturelle dans une perspective universaliste»⁷. Cependant, l'Union européenne ne doit pas reproduire le modèle «universel» de l'État-nation. Elle doit, en effet, non pas être pensée comme une unité territoriale et comme une simple coopération entre ses États membres mais comme un espace d'interaction et de vivre-ensemble. Ainsi, le «multiculturalisme européen» doit porter sur les reconnaissances réciproques des différences des peuples et des États comme fondement de la construction identitaire d'un nouvel espace juridique, social, culturel et politique⁸. Ce nouvel espace sera le produit des échanges entre les différentes cultures. Cela implique qu'il faut entrer dans des procédures de civilité, de légalité, de publicité, qui respectivement codifient la reconnaissance des sensibilités, des intérêts, des arguments d'autrui»⁹. Ainsi, un nouveau modèle culturel sera redéfini par l'apport des différentes cultures nationales «dominantes» et des «cultures minoritaires» favorisant, par conséquent, l'émergence d'une culture européenne commune.

1 En Europe, plusieurs pays ont institutionnalisé un certain «multiculturalisme» par la reconnaissance de particularités linguistiques et/ou régionales comme en Belgique, en Suisse, en Espagne et en Italie.

2 Matteo GIANNI, Multiculturalisme et démocratie: quelques implications pour la théorie de la citoyenneté, *Service Political Science Review*, 1995, p.2

3 Riva KASTORYANO, «Multiculturalisme» une identité pour l'Europe? *in* Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à l'épreuve, Riva KASTORYANO (sous dir.), Paris, Presses de Sciences Po, 1998, p. 23.

4 Riva KASTORYANO, «Multiculturalisme» une identité pour l'Europe? *op.cit*, pp. 53-54.

5 *Ibidem*, p. 24.

6 *The Politics of Recognition* selon Charles TAYLOR.

7 Charles TAYLOR, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

8 Riva KASTORYANO, Préface *in* Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à l'épreuve, Riva KASTORYANO (sous dir.), 2^e édition revue et augmentée, Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 2005, pp. 15-16.

9 Riva KASTORYANO, «Multiculturalisme» une identité pour l'Europe? *in* Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à l'épreuve, *op. cit*, p. 49.

Cependant, «le problème du multiculturalisme tel qu'il est souvent débattu aujourd'hui a beaucoup à voir avec l'imposition de certaines cultures sur d'autres, et avec la supériorité présumée qui détermine cette imposition. Les sociétés libérales occidentales sont jugées suprêmement coupables à cet égard, partiellement, en raison de leur passé colonial et partiellement aussi parce qu'elles marginalisent des fragments de leurs populations originaires d'autres cultures»¹.

Par ailleurs, les productions culturelles dans l'espace européen demeurent cantonnées au niveau des États. Le projet multiculturel européen se trouve ainsi affaibli par le manque de reconnaissance mutuelle entre les différentes cultures et aussi par le manque de communication entre elles.

Ce défaut de communication et d'échange entre les différentes cultures dans l'espace européen risque de conduire au renforcement des nationalismes et du «tribalisme». Cela aura pour conséquence d'exclure des cultures qui seront perçues comme «endogènes» aux cultures nationales et européennes. A cet effet, c'est tout le défi et l'enjeu que doit relever le projet du «multiculturalisme européen» qui doit être pensé comme un projet ouvert à toutes les identités et les cultures et non pas comme un projet exclusif.

Par ailleurs, le modèle du multiculturalisme européen pose les questions relatives à l'intégration politique européenne, à la «démocratie européenne» et à l'«espace civique public européen». En effet, afin que ce modèle du multiculturalisme européen soit réellement réalisable, il faut aboutir à articuler des appartenances culturelles multiples avec une identification à un projet politique européen commun. Cela implique la formation d'un espace public européen dans lequel s'exprime une «culture civique européenne». Cependant, cet espace fait défaut, à l'heure actuelle. L'espace politique et public demeure celui de l'État-nation. L'Union européenne n'est pas encore un projet politique suffisamment intégré. Elle reste encore un projet politique non-identifié et indéterminé qui n'arrive pas à se légitimer auprès des citoyens européens indépendamment de ses États membres.

Denis De ROUGEMONT prône, à cet effet, un fédéralisme «par le bas» que constitue la diffusion des courants culturels paneuropéens qui se sont déployés à l'échelon local, pour réaliser une Europe basée sur le citoyen et sur les valeurs de l'engagement civique².

On peut s'interroger, à ce propos, avec Guy HERMET pour savoir si «une approche multiculturaliste pourrait constituer un défi à l'hypothétique démocratie européenne du futur». Actuellement, le manque d'une culture et d'une identité civiques européennes peut conduire à définir le «nous européen» en termes d'exclusion à partir d'éléments religieux et ethniques, ce qui contribue à définir et à former une frontière symbolique interne au sein des sociétés européennes pour des raisons culturelles. Ainsi, les cultures des communautés européennes de confessions musulmanes seront perçues comme étrangères à l'identité européenne.

1 Charles TAYLOR, Multiculturalisme, différence et démocratie, Paris, Aubier, 1994, p. 86.

2 Voir Denis De ROUGEMONT, Fédéralisme culturel, Cahiers de l'Institut Neuchâtelois, Ed. de la Baconnière, 1965.

Chapitre 2

L'Union européenne: une chance pour remédier au modèle de laïcité française?

Le thème de la «séparation» entre l'État et les religions, ou selon le vocable utilisé dans le langage français de la laïcité, est un thème particulièrement emblématique dans le cas de la France car il est un des thèmes qui ont profondément marqué l'histoire de la nation française.

En effet, le processus de séparation entre l'État et l'Église en France appelé communément «laïcité» est différent du processus de sécularisation¹ que les pays anglo-saxons, par exemple, ont connu. Ceci est essentiellement le résultat de l'impossibilité historique, en France, de l'existence durable d'une religion civile².

Le modèle de laïcité française se caractérise par sa réticence historiquement établie face aux religions et par son «intransigeance» quant à l'expression des identités religieuses dans l'espace public. La sédentarisation de l'islam sur le sol français est une occasion historique qui permet de soulever, à la fois, la question de l'évolution de l'islam dans un espace sécularisé et, aussi, la nécessaire évolution du modèle français de laïcité (**Section 1^{ère}**).

Avec l'intrusion de l'islam dans l'espace public européen, les rapports entre les religions et l'État se posent de plus en plus dans l'ensemble des pays européens. A cet effet, Félice DASSETTO³ pose même la question de savoir si à l'avenir l'islam n'insère pas des éléments de nouveauté de sorte que tout l'édifice européen, fragile et rapiécé, du rapport entre religions et espace public, risque d'être profondément bousculé.

L'islam paraît même être un révélateur et un accélérateur du fait que, bien que les modèles de séparation entre le politique et le religieux soient multiples en Europe, les États européens convergent vers des pratiques assez semblables. Par ailleurs, l'Union européenne peut être perçue comme une chance pour l'«islam européen» dans la perspective où il «impose» une conception moins rigide des rapports entre l'État et les religions et du rôle et de la place qu'elle accorde aux communautés de foi au sein des sociétés civiles européennes (**Section 2^{ème}**). Cela permet d'intégrer les principes de tolérance et de pluralisme dans les rapports que les États européens entretiennent avec les religions, notamment dans le cas du modèle français de laïcité.

1 La sécularisation est un concept d'un usage polysémique qui renvoie aussi bien au processus selon lequel les institutions de la vie sociale cessent de tirer de la religion leurs règles qu'à une déchristianisation des consciences et des mentalités: voir Françoise CHAMPION, La laïcité face aux affirmations identitaires *in* Identité(s): l'individu, le groupe, la société, coordonné par Catherine HALPERIN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN, Éditions sciences humaines, Auxerre, 2004, en marge de la p. 293.

2 Jean BAUBEROT, Le cas français ou l'impossible religion civile *in* Les nouvelles manières de croire. Judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités, Leila BABES (sous dir.), les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 1996, p. 188.

3 Félice DASSETTO, La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, Collection «Musulmans d'Europe», l'Harmattan, Paris, 1996, p. 315.

Section 1

Les Français musulmans et le modèle de laïcité française

La «francisation» de la religion musulmane par le biais de son installation définitive et sa sédentarisation sur le sol français lui permet de se «confronter» et se développer dans un espace laïcisé. En effet, l'islam de France se développe dans une société qui a connu un modèle spécifique, par rapport aux autres pays européens, de séparation entre le politique et le religieux (**Sous-section 1^{ère}**).

Le modèle de laïcité française présente, en effet, des spécificités propres liées au processus historique qui a mené en France à la séparation entre l'État et l'Église. Cette «séparation» est conçue en termes radicaux, ce qui a donné lieu à l'émergence d'une tendance à une «laïcité de combat» qui se décline à travers plusieurs manifestations: politique, école, espace public.

Le modèle de laïcité française est souvent présenté comme un modèle de «neutralité négative» de l'État vis-à-vis des religions. La présence de l'islam en France en tant que deuxième religion est une occasion historique pour interroger ce modèle de laïcité qui est appelé à évoluer dans le sens d'une plus grande ouverture et d'une plus grande tolérance à l'égard de l'expression des identités religieuses des citoyens français (**Sous-section 2^{ème}**).

En effet, le contexte de pluralisme religieux et culturel de la société française actuelle et les inégalités pratiques entre les cultes présents sur le sol français invite à repenser le modèle français de laïcité pour plus d'intervention de l'État dans le champ religieux afin de remédier à cette situation tout en gardant sa neutralité vis-à-vis des religions. Il s'agit, en effet, de permettre aux religions récemment installées en France, comme l'islam (entre autres), de résoudre les difficultés liées à la pratique du culte musulman (construction de mosquées, formation de personnel religieux musulman, enseignement de la religion musulmane...).

Cela aura pour conséquence d'assurer et de garantir une égalité de traitement entre les différents cultes et la «nationalisation» de l'islam de France c'est-à-dire de garantir le développement et l'évolution d'un islam de France indépendant de toute dépendance et influence étrangères.

Sous-section 1: Un «modèle» reconnu et respecté...

La question du règlement des différends entre l'État et la religion est historiquement posée en France avec radicalité à cause des rapports très conflictuels entre le politique et le religieux (l'Église). La conception française de laïcité est, ainsi, perçue comme une vision négative du politique vis-à-vis des religions et comme une hostilité et une méfiance à leur égard. (§ 1)

Le modèle français de laïcité porte en lui la mémoire des rapports conflictuels entre l'État et les religions, et la tendance au «laïcisme» en est une des manifestations. Cette tendance au «laïcisme» tend à l'interdiction de toute expression ou manifestation des convictions religieuses dans l'espace public.

Le «laïcisme français» se traduit à travers le niveau de croyance religieuse de la société française qui constitue une exception dans le continent européen et par l'inculture religieuse croissante au sein de la société française. Il se traduit, également, à travers l'institution scolaire qui est un de ses bastions. Les questions liées, ces dernières années, à la visibilité de l'islam dans l'espace public, notamment avec la question du voile à l'école ou du «voile intégral» illustrent aussi cette tendance à une «laïcité de combat» qui caractérise le modèle français de laïcité.

Ce modèle français de laïcité a connu, au cours de son histoire, deux «seuils de laïcisation». C'est la loi du 9 décembre 1905 de séparation des Églises et de l'État qui est le texte fondateur du modèle de laïcité française. Cette loi désétatise les cultes et déconfessionnalise l'État.

La Constitution de 1946 a institutionnalisé le principe de laïcité que la Constitution de 1958 a réaffirmé dans son article 2.

La laïcité française est souvent présentée comme une «neutralité négative» de l'État vis-à-vis des religions. Généralement, elle est, également, perçue comme la «séparation» de l'État et des Églises. (§ 2)

Cependant, sur le plan pratique des interférences entre l'État et les religions sont nombreuses. Et le modèle de laïcité française est hétéroclite et se caractérise par sa souplesse et son adaptabilité en fonction de facteurs historique, géographique, politique et culturel.

§ 1- Un «modèle» réticent aux religions?

Le concept de «laïcité» reste pour la plupart du temps lié à l'expérience historique française¹. En effet, en France l'autonomie du politique et du religieux est conquis dans un rapport très conflictuel. D'ailleurs, c'est un fait historique que la France, avant tout autre pays, a posé le problème du règlement des différents entre religions et société dans sa radicalité².

Ainsi, la conception française de la laïcité est, toujours, perçue comme une autonomie négative du politique vis-à-vis des religions. En effet, la Révolution française était mue par un anticléricalisme résolu, motivé par l'association entre l'Église catholique et l'Ancien Régime³. La religion est, ainsi, perçue comme une source d'altérité. En effet, la Révolution française, comme l'expliquait Georges FREDRICKSON, a laissé derrière elle deux nations: la France révolutionnaire et républicaine, résolue à défendre les droits de l'homme, et la France traditionnelle et catholique, toujours fidèle aux institutions et aux valeurs de l'Ancien Régime⁴.

Ce contexte historique français, qui a présidé à la séparation du politique et du religieux, explique l'hostilité et la méfiance à l'égard des religions. D'ailleurs, une comparaison du processus de séparation de l'Église et de l'État aux États-Unis et en France illustre bien la singularité du «modèle français de laïcité» dans son rapport particulièrement difficile avec les religions. En effet, la séparation des Églises et de l'État s'est développée, aux États-Unis, dans un contexte de pluralisme religieux et sans aucune hostilité à l'égard des religions. Bien au contraire, les religions jouent, aux États-Unis, un rôle dans la sphère politique et sont considérées comme éléments des rites patriotiques⁵.

La laïcité en France est une construction historique. En effet, ce concept a une définition institutionnelle et politique qui remonte historiquement et culturellement à la Révolution française, qui met à bas une monarchie de droit divin, et une société perçue comme issue d'un ordre voulu par Dieu⁶.

Cependant, comme le propose Hugues DERYCKE⁷, l'histoire de la laïcité française remonte non pas à la Révolution, mais plus encore aux guerres de religions du 16^e siècle. En effet, à cette époque, la monarchie apparaît comme une autorité pacificatrice des violences entre les protestants et les catholiques. Et de cette période, l'État français a gardé une mémoire centralisatrice et qu'il est

1 En effet, dans le vocabulaire non francophone, précisément anglophone, ce terme de «laïcité» n'existe pas. On trouve le terme de «secularity». Le mot «laïcité» date des années 1860.

2 Voir René REMOND, *Religions et Société en Europe. La sécularisation au XIX^e et XX^e siècles. 1789-2000*, Editions du Seuil, Paris, 2001, p. 286.

3 Georges M. FREDRICKSON, *Identité nationale et code d'altérité dans l'histoire de la France et des États-Unis*, in *Les codes de la différences. Race-Origine-Religion. France-Allemagne-États-Unis*, Riva KASTORYANO (sous dir.), Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2005, p. 49.

4 Georges M, FREDRICKSON, *op. cit.*, p. 51.

5 Voir en ce sens Georges M, FREDRICKSON, *op. cit.*, p. 50.

6 Jean-Paul BURDY et Jean MARCOU, *laïcité/Laiklik*; Introduction, *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* n° 19, janvier-juin 1995, p. 2.

7 Hugues DERYCKE, *Comment définir la laïcité française?* 16 juin 2004.

de son rôle de protéger le citoyen face aux débordements du religieux. Les périodes postérieures, de la Révolution à l'Empire puis à la III République, n'ont fait que renforcer ce rôle de protection et d'émancipation des citoyens à l'encontre des religions, un rôle qui incombe, bien entendu, à l'État républicain.

Aux États-Unis, le modèle de séparation de l'État et du religieux n'est pas du tout pensé selon cette logique de protection des citoyens face aux religions mais dans une logique de promotion de l'expression publique des identités et des appartenances religieuses.

Ainsi, on constate que le «modèle français de laïcité» porte en lui-même la mémoire des rapports conflictuels entre l'État et les religions. Et comme l'explique Hugues DERYCKE: «la laïcité originale de la France est tout à la fois, cadre de référence et état d'esprit. Cet état d'esprit n'est pas celui de l'abstention, d'une neutralité silencieuse vis-à-vis du fait religieux; il est l'expression d'une nécessaire confrontation publique entre croyants des différentes traditions et incroyants»¹.

Cet «état d'esprit» qui caractérise le modèle historique de la «laïcité française» peut apparaître à travers une tendance à un «laïcisme» qui tend à la réduction absolue de toute manifestation de convictions religieuses dans la sphère publique.

Ainsi, la laïcité, sous cet angle, apparaît comme une «idéologie englobante de toute réalité sociale, qui en détermine un cadre de stricte neutralité et qui, comme tel, s'imposerait à tout citoyen dans l'espace public de la République»².

Ce problème de la place et du rôle de la religion dans la société qui s'est posé de manière radicale et conflictuel en France n'est pas celui auquel est affronté l'Allemagne. En effet, historiquement, en Allemagne «la politique et la religion interféraient étroitement et la question essentielle fut de savoir comment organiser l'exercice de la souveraineté politique en présence de deux confessions (le catholicisme et le protestantisme) dont aucune n'avait réussi à vaincre l'autre»³. Ainsi, une forme de coopération est établie, en Allemagne, entre l'État et les Églises et ces dernières sont reconnues comme des institutions publiques auxquelles est confiée une mission d'intérêt public et qui participent au bien commun.

D'ailleurs, la position institutionnelle des Églises, en Allemagne, s'est consolidée au sein de la société allemande car elles ont joué un rôle primordial dans l'histoire allemande contemporaine dans la lutte contre le nazisme et le communisme que l'Allemagne a connu.

Ainsi, la défense des libertés des citoyens, en Allemagne, ne s'est pas produite, comme ce fut le cas en France, en s'opposant aux religions, mais bien au contraire, «la défense des libertés et la protection contre les dangers de la dictature et du nationalisme sont allées de pair, en Allemagne, avec la consolidation de la position institutionnelle des Églises et de leur magistère moral»⁴.

1 Hugues DERYCKE, Comment définir la laïcité française? 16 juin 2004.

2 Hugues DERYCKE, op, cit, p. 1.

3 Jean-Paul WILLAIME, L'Europe est une chance pour la laïcité, 21 novembre 2003.

4 Jean-Paul WILLAIME, op, cit.

Un autre aspect du «laïcisme français» ou de la«laïcité de combat» à l'encontre des religions, apparaît dans la volonté des républicains d'instaurer une sorte de «religion civile», ou comme le suggérait Ferdinand BUISSON ¹, d'une «foi laïque». En effet, les fondateurs de la laïcité républicaine lui donnent une consistance quasi mystique, appuyée sur une doctrine déiste et rationaliste, à la fois durkheimienne et solidaire ².

Cette «foi laïque» est portée par Marianne, le symbole de la République et est véhiculée par les édifices publics, l'institution scolaire, les cérémonies et les fêtes nationales. D'autre part, cette «laïcité de combat» semble même affecter les modes de croyance, d'une grande frange de la société française.

En effet, le panorama religieux français est semble-t-il caractérisé par une situation de sécularisation marquée ³. Ainsi, en matière de «croyance religieuse» entendue comme la «croyance d'un au-delà après la mort», la France fait figure d'exception dans le continent européen, et par extension dans tout le monde occidental.

En effet, moins de la moitié des jeunes Français croit en l'existence de Dieu et déclare appartenir à une Église ou à une confession religieuse ⁴.

Cet état de fait peut s'expliquer par le fait que la religion en France n'est pas perçue par les jeunes générations comme pouvant jouer un «rôle social» dans leur vie quotidienne. En effet, la plupart des jeunes Français expriment un jugement controversé vis-à-vis des Églises qui œuvrent en France, en reconnaissant leur capacité à répondre aux problèmes spirituels des gens (dans 56% des cas), mais en niant qu'elles soient en mesure de répondre aux besoins moraux des individus (64%), aux problèmes de la vie familiale (76%), aux questions sociales du pays (80%) ⁵.

Cette situation s'est confortée, en effet, depuis les années 1950 durant lesquelles la laïcité, en France, n'apparaissait plus comme un enjeu politique et idéologique mais plutôt comme une attitude sociologique. Cette dernière se traduit entre autres, dans l'inculture religieuse croissante de la population française. Ainsi, la laïcisation est la déchristianisation et la sécularisation, fruits des évolutions politiques et sociales sur la longue durée, dont l'effritement de la société paroissiale dans l'urbanisation accélérée des trente glorieuses n'est qu'une des dimensions ⁶.

Ainsi, le modèle français de séparation des cultes et de l'État peut paraître comme une idéologie porteuse de mobilisation sociale qui peut s'avérer, non pas comme une simple neutralité et autonomie de l'État vis-à-vis des religions, mais comme une lutte contre celles-ci ou comme un combat anticlérical.

1 C'est un grand pédagogue laïque.

2 Jean-Paul BURDY et Jean MARCOU, laïcité/Laiklik: Introduction, Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien n° 19, janvier-juin 1995, p. 3.

3 Franco GARELLI, Regards croisés sur les jeunes Italiens et les jeunes Français, *in* Les jeunes Européens et leurs valeurs: Europe occidentale, Europe centrale et orientale, Olivier GALLAND et Bernard ROUDET (sous dir.), éditions La Découverte, Paris, 2005, p. 300.

4 Franco GARELLI, Regard croisés sur les jeunes Italiens et les jeunes Français, *op. cit.*, p. 300.

Une forte proportion (48%) des jeunes Français exprime une attitude de doute ou d'athéisme, contre seulement 10% des jeunes Italiens, référence ci-dessus, p. 300.

5 Franco GARELLI, *op. cit.*, p. 301.

6 Jean-Paul BURDY et Jean MARCOU, laïcité/Laiklik, Introduction, *op. cit.*, p. 16.

D'ailleurs, sur le plan de l'analyse sociologique, les «sans religions» qui constituent aujourd'hui, en France, la majorité parmi les jeunes générations n'est, en fait, qu'un reflet et une illustration de la conception française, historiquement conçue, des rapports entre l'État et les religions: des rapports conflictuels et des rapports de méfiance voire de défiance.

La conception rigoureuse des rapports conflictuels entre l'État et les religions en France se traduit, également, et de manière particulière dans le domaine de l'enseignement. En effet, en France, l'institution scolaire est considérée comme un des bastions de la «laïcité de combat». La «querelle scolaire» entre la République et les Églises en France n'a pas cessé depuis 1850, année du vote de la loi Falloux qui place les écoles publiques sous la tutelle des Églises. En effet, la loi Debré du 31 décembre 1959 qui organise le financement de l'enseignement privé par l'État a provoqué la réaction des partisans de la «laïcité de combat» qui ont réussi à réunir 10 millions de signatures. Pareillement, en 1993, la droite au pouvoir était contrainte par une forte mobilisation des partisans d'une «laïcité intransigeante» de renoncer à un texte de loi autorisant le financement public de la construction des établissements privés.

Cette même conception d'une «laïcité de combat» érigée en dogme qui s'apparente à une conception totalitaire et anti-religieuse peut transparaître, aussi, lors du débat sur le rapport Stasi. En effet, la grande majorité des membres qui ont siégé dans la Commission Stasi sur les signes religieux à l'école étaient des partisans d'une «laïcité de combat» moniste opposée à l'expression des convictions et appartenances religieuses des élèves dans l'espace scolaire, voire à l'exclusion de l'école des filles portant le voile dit «islamique» et les signes religieux «ostentatoires».

De même, l'affaire dite du «foulard islamique» des trois jeunes françaises (Creil, 27 novembre 1989), qui a déclenché un débat et une polémique médiatique et politique sans précédent dans toute l'Europe, a débouché sur une forme de pseudo-combat entre «le modèle de laïcité française» et l'«islam». Là aussi on peut observer ce qui s'apparente à un courant laïciste anti-religieux.

Même l'avis «modéré» du Conseil d'État de 1989 qui tolérait le port de signes religieux, (sauf si ils sont susceptibles de perturber le déroulement des cours ou si ils ont pour objectif le prosélytisme religieux), qui été inattaquable sur le plan juridique, a fait l'objet de critiques virulentes de la part des partisans d'une «laïcité intolérante et intransigeante» à l'égard de l'expression des appartenances religieuses.

Aussi, la question de l'interdiction du «voile intégral» ou niqab, qui a fait, aussi l'objet d'un débat médiatique et politique et est présentée comme une «question vitale pour la société française», bien que ce phénomène du port du «voile intégral» n'est qu'une pratique très minoritaire et marginale au sein de la communauté musulmane de France, a été ressentie et perçue comme une attaque contre l'«islam».

En effet, cette affaire dite du «voile intégral» pourrait être réglée sur le plan du droit positif sans qu'elle donne lieu à un tollé politico-médiatique qu'elle a connu et ce, tout simplement, en utilisant les «moyens juridiques et normatifs» relatif à la sauvegarde de l'ordre public. En effet, toute dissimulation du visage dans l'espace public est prohibée par la loi afin de concourir à la sauvegarde de l'ordre public dans la société.

D'ailleurs, la loi (dite la «loi burqa») du 11 octobre 2010, qui interdit la dissimulation du visage dans l'espace public, est conformément à la décision du Conseil constitutionnel du 7 octobre 2010, une application du principe de l'égalité entre les hommes et les femmes («exclusion et infériorité manifestement incompatibles avec les principes constitutionnels de liberté et d'égalité») et elle intervient pour des considérations d'ordre public («exigence minimales de la vie en société») et elle n'est pas une application du principe de laïcité.

Ainsi, la «stigmatisation» des Français ayant une appartenance à cette religion sera évitée et la question sera réglée dans le cadre de la loi sans déboucher sur une instrumentalisation politicienne et électoraliste de cette question par certain partis politiques.

Dans cette même «conception de laïcité de combat», on peut, aussi, citer le projet de loi visant à interdire aux femmes voilées de porter leurs foulards dans les crèches, les centres de loisirs et de vacances ainsi que pour les assistantes maternelles en activité et ce même à l'intérieur de leur domicile ¹. Ce projet de loi ² a été déposé par la sénatrice de la Haute-Garonne, Françoise Laborde, du parti radical de gauche et soutenu par le parti socialiste.

Cette «caractéristique» du modèle français de laïcité va imprégner toute l'histoire des rapports qu'entretenait l'État français avec les religions.

D'ailleurs, cette «caractéristique» nous renseigne sur l'attitude adoptée par les pouvoirs publics, en France, vis-à-vis des religions et de l'expression des appartenances religieuses. De surcroît, le traitement réservé par l'État français à la nouvelle religion, en l'occurrence l'islam, qui a fait son apparition ces dernières années dans l'espace public de l'Hexagone, ne peut être appréhendé que sous l'angle de cette «caractéristique» spécifique au modèle français de laïcité.

Bien que la querelle religieuse ait connu, en France, un apaisement et que le danger de l'emprise cléricale sur la société française ait perdu de sa pertinence, «la vieille défiance du cléricalisme, comme le soulignait René REMOND, n'est cependant pas totalement éteinte et il suffit de peu de choses, un concours de circonstances, pour souffler sur les braises et rallumer l'incendie» ³.

Bien que la société française perçoive, de manière non-conflictuelle, le fait religieux, il existe, tout de même, des groupes ⁴, quoique minoritaires au sein de la société civile, qui prônent une lecture intransigeante et une application stricte du modèle de laïcité et qui militent pour la non-tolérance de toute émergence ou expression du fait religieux dans l'espace public. Comme ils militent pour l'application des lois laïques dans les départements de l'Alsace-Moselle et pour l'abolition du

1 Ce projet de loi est dénoncé par le Collectif contre l'islamophobie en France (CCIF) en le considérant comme «[...] la volonté affichée de la part du Parti socialiste de poursuivre la politique islamophobe initiée par M. SARKOZY et son gouvernement», Voir la lettre adressée par le CCIF au candidat socialiste à la présidentielle de 2012 et mise en ligne sur le site: http://islamophobie.net/art_read.php?ai=757

2 Ce projet de loi est déposé au Sénat le 25 octobre 2011 et il s'inscrit à la suite de l'affaire de la crèche Association «Baby Loup». Il tend à s'appuyer sur la jurisprudence dégagée dans cette affaire qui a débouté une salariée qui contestait son licenciement pour avoir refusé d'ôter son voile sur son lieu de travail. Ainsi, ce projet de loi entend imposer l'obligation de neutralité religieuse au personnel des organismes privés d'accueil d'enfants dans les crèches et les centres de vacances et de loisirs ainsi qu'aux assistantes maternelles.

3 René REMOND, Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles. 1789-2000, édition du Seuil, Paris, 2001, p. 277.

4 A l'image du mouvement «Riposte laïque».

Concordat qui est appliqué dans ces départements ainsi que pour la suppression des relations diplomatiques établies entre la République française et le Saint-Siège.

On peut, même déceler, avec une certaine nuance et avec beaucoup de rigueur, une conception d'une «laïcité de combat», voire une laïcité qui s'apparente à un combat anticlérical, lors de la discussion autour de la mention faite de l'héritage chrétien et religieux de l'Europe et des racines chrétiennes de l'Europe dans le projet du Traité établissant une Constitution pour l'Europe. En effet, la France, sous la présidence de Jacques CHIRAC, était parmi les États membres de l'Union européenne qui ont opposé leur veto à l'inscription des racines chrétiennes dans ce texte. Aussi, s'apparente à une «laïcité de combat» «l'intervention personnelle, à l'automne 2000, du premier ministre, Lionel JOSPIN, auprès du président de la Commission chargée de préparer la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne pour s'opposer au nom de la laïcité à toute référence dans le préambule à l'héritage religieux de l'Europe»¹.

Ces attitudes dissimulent, dans l'inconscient français, ce soupçon, historiquement, porté sur l'Église catholique accusée de vouloir s'emparer du pouvoir politique et de restaurer sa domination sur la société.

Cependant, cette conception de la laïcité semble oublier, ou du moins ignorer, que les religions vont dans le sens du lien social et de la dignité humaine et qu'elles peuvent jouer un rôle social, non négligeable, au sein des sociétés d'aujourd'hui, notamment dans le contexte actuel de mondialisation.

1 René REMOND, Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles. 1789-2000, Éditions du Seuil, Paris, 2001, p. 278.

§ 2- Un «modèle» de «séparation» entre l'État et les religions?

Le processus qui a débouché, en France, sur la «séparation» de l'État et des Églises, était long et conflictuel. Ce processus a connu plusieurs étapes et péripéties. Au cours de ce processus, les rapports existants entre l'État français et les cultes ont évolué. En effet, on est passé d'une «laïcité–union» à une «laïcité–séparation»¹.

La France a connu, au cours de son histoire, deux «seuils de laïcisation» dans les rapports entretenus entre l'État et l'Église catholique.

Le «premier seuil de laïcisation» que la France a connu consistait en la mise sous tutelle de l'Église par l'État et ce par le biais du contrôle des nominations du personnel religieux et de l'enseignement confié à l'Église ainsi que par les rémunérations qui lui sont attribuées. Cette mise sous tutelle de l'Église est formalisée par le Concordat de 1801 qui a mis un terme à une décennie conflictuelle. Celle-ci est, en effet, ouverte par la Constitution civile du clergé du 12 juillet 1790 qui a nationalisé les biens dont l'Église était propriétaire; elle institutionnalisait également l'obligation pour les ministres du culte de prêter serment de fidélité à la Constitution.

Un «deuxième seuil de laïcité» est franchi à partir des années 1880 avec l'affirmation de la République. En effet, avec l'insistance de l'Église à refuser de reconnaître la République, «les républicains de la génération de Gambetta, Jules Ferry ou Paul Bert, entendent déconfessionnaliser l'État, et faire passer à la France son «second seuil» de sécularisation².

Ce «second seuil de laïcisation» se traduit par la séparation entre l'État et les Églises. Celui-ci a choisi l'ordre légal ou juridique afin de formaliser l'«autonomie» de l'État et de l'Église.

Le système scolaire, qui était le premier espace social, a concrétisé cette «séparation» entre l'État et l'Église. En effet, l'école n'a pas cessé de connaître une querelle depuis la célèbre loi Falloux de 1850 qui a placé les écoles publiques sous la tutelle confessionnelle. La III^e République a tranché cette querelle scolaire en imposant, à travers les lois scolaires, la sécularisation du personnel enseignant des écoles publiques et des programmes scolaires.

La loi du 1^{er} juillet 1901 sur les associations et la loi du 09 décembre 1905 de séparation des Églises et de l'État sont les deux textes fondamentaux du «second seuil de laïcisation» qui traduit la «séparation» entre l'État et les religions.

1 José BORY, D'une conception tolérante de la laïcité à la reconnaissance du droit d'ingérence des États, Revue Administration n° 177, 12 décembre 1997.

2 Jean-Paul BURDY et Jean MARCOU, laïcité/Laiklik: Introduction, Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien n° 19, janvier-juin 1995, p. 3.

En effet, la loi du 09 décembre 1905 établit une double rupture: avec la tradition de l'établissement de l'Église catholique dans la société politique, et avec la tradition régaliennne, du gallicanisme de Louis XIV aux Articles organiques de Napoléon 1^{er}, selon laquelle l'État régent les choses religieuses: l'article 1^{er} établit bien cette rupture ¹.

La loi du 09 décembre 1905 est, d'ailleurs, souvent considérée comme un moment fondateur de la «laïcité française». Cette loi désétatise les cultes et déconfessionnalise l'État. Ainsi, elle est qualifiée de «loi de privatisation et de libéralisation des cultes» ².

Aussi, la loi de 1905 peut être considérée comme un compromis qui a mis fin au long affrontement et aux fortes tensions entre l'Église catholique et le corpus républicain issu de la Révolution française. La «solution laïque» ou le «compromis laïque» cherchait ainsi, à travers la privatisation des cultes et la déconfessionnalisation de l'État, une pacification et un apaisement autour de la question religieuse et un vivre-ensemble sur le territoire de la République. Ainsi, la loi de 1905 apparaît comme une loi d'apaisement et comme le cadre légal possible pour penser et recevoir les cultes ³.

Après une période dure pour la «laïcité française» durant laquelle elle a été durement attaquée par le régime de Vichy, la Constitution du 27 octobre 1946 institutionnalise le principe de la laïcité, que la Constitution du 04 octobre 1958 a réaffirmé dans son article 2: «La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion».

En effet, le régime de Vichy a clairement remis en cause le principe de laïcité en procédant, entre autres, à la fermeture des écoles normales et en restituant l'enseignement assuré par les religieux ainsi que par l'autorisation des congrégations religieuses, et par l'instauration d'une inégalité des cultes et des citoyens à travers une législation antisémite.

La «laïcité française» est, souvent, présentée comme une dénégation des religions et comme une «neutralité négative» de l'État vis-à-vis des religions, voire comme une indifférence de l'État à l'égard du fait religieux.

Ainsi, le droit positif français considère la laïcité comme une notion négative. En effet, selon la loi du 09 décembre 1905, la laïcité est présentée comme la non-reconnaissance et l'absence de tout financement ou subvention publics des cultes. L'article 02 de cette loi dispose, en effet, que:«La République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte». Pour la Loi fondamentale, la laïcité équivaut à l'exclusion de la religion du domaine politique c'est-à-dire qu'elle institue la «laïcité de la République». À cet effet, la Constitution du 04 octobre 1958 dispose, dans son article premier, que «La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale». Aussi, la

1 Jean-Paul BURDY et Jean MARCOU, laïcité/Laiklik: Introduction, op, cit, p. 4.

2 Emile POULAT, La loi française du 09 décembre 1905: une loi de privatisation et de libéralisation des cultes, Notes et documents n° 1, 04 janvier 2005, 30^e année.

3 Hugues DERYCKE, Comment définir la laïcité française? 16 juin 2004 p. 4.

laïcité implique l'exclusion de toute influence et emprise de la religion dans la sphère scolaire. Elle institue, ainsi, une «laïcité de l'enseignement public» dans le Préambule de la Constitution du 27 octobre 1946, repris par la Constitution de 1958, qui dispose que «L'organisation de l'enseignement public gratuit et laïc à tous les degrés est un devoir de l'État».

Les lois de la République déterminent l'application du principe de laïcité dans l'enseignement et dans la fonction publique qui sont des domaines, par excellence, dans lesquels s'exprime l'autorité de l'État en France ¹.

Ainsi, la laïcité empêche toute ingérence, qu'elle soit du fait des pouvoirs publics dans le domaine religieux ou du fait des institutions religieuses dans la conduite des affaires politiques et publiques. Cependant, la laïcité française est loin d'être, comme cela est répandu, une «séparation» de l'État et des religions, ni d'ailleurs, une «neutralité négative» de l'État vis-à-vis des religions.

D'emblée, il est intéressant de souligner que si la loi de 1905 se réfère dans son intitulé à la «séparation des Églises et de l'État», force est de constater qu'il ne s'agit, nullement, des Églises chrétiennes mais des cultes quel qu'ils soient. Aussi, la mention faite de l'«État» n'est pas limitée seulement à son sens juridique strict à savoir le pouvoir central (président de République, gouvernement, ministres) mais englobe aussi tous ses démembrements (collectivités locales et territoriales, services publics...). Donc il s'agit plutôt de la République que du seul État ².

On peut parler du caractère composite de la laïcité française dans ses modes ou modèles d'application. Après analyse, on constate que la laïcité française est flexible et qu'elle est adaptable aux contextes historique, local et géographique dans lesquels elle s'applique. Ainsi, on peut dire que la laïcité française se caractérise, contre toute attente, par sa souplesse et son adaptabilité. Cela peut être démontré par une analyse historique, géographique, politique, culturelle et circonstancielle de l'application de la «laïcité française». Le modèle de laïcité française est hétéroclite et les interférences entre l'État et les religions sont nombreuses.

Historiquement parlant, la République française n'a pas appliqué la loi de 1905 de séparation de l'État et des Églises dans ses colonies musulmanes. Cela lui a permis de s'appuyer sur des autorités religieuses pour asseoir sa domination sur les populations de ces colonies. Dans ses colonies, la République a même reconnu aux communautés confessionnelles le droit de régir les individus en matière de statut personnel et de produire des normes juridiques distinctes de celle du Code civil français, par le biais du «Code du statut personnel musulman».

Sur un plan géographique ou territorial, la laïcité française est plurielle dans ses modes d'application. La laïcité française prend en compte les spécificités locales de ses régions et de ses populations. En effet, au fil des années, mais aussi en fonction des particularismes locaux et régionaux, la nation française, si elle demeure une et indivisible, est également diverse tant en Alsace-Lorraine (sous régime concordataire) que dans les départements fortement marqués par la présence catholique ou dans les départements et territoires d'Outre-mer où une présence musulmane peut être majoritaire ³.

1 Voir à ce sujet l'article 17 de la loi du 30 octobre 1886 dite «loi Goblet», l'article 06 de la loi n° 83-634 portant droits et obligations des fonctionnaires, la loi n° 59-1557 du 31 décembre 1959 sur les rapports entre l'État et les établissements d'enseignement privés et l'Ordonnance n° 2000-549 du 15 juin 2000 portant Code de l'éducation.

2 La laïcité aujourd'hui. Rapport d'étape, Commission nationale consultative des droits de l'homme, p. 9.

3 Hugues DERYCKE, Comment définir la laïcité française? 16 juin 2004, op, cit, p. 2.

La séparation entre l'État et les religions n'est pas absolue dans le département de l'Alsace-Moselle et de multiples liens lient l'État avec les cultures reconnues sur ces territoires. Un régime concordataire de 1801, héritier de l'occupation allemande entre 1870 et 1918 y est appliqué. Ce régime juridique bénéficie à quatre confessions: l'Église catholique, la communauté israélite, l'Église luthérienne et l'Église réformée¹.

Les ministres de ces cultes reconnus bénéficient d'avantages matériels accordés par l'État, dont certains s'apparentent à ceux de la fonction publique². L'État salarie ces cultes reconnus et organise un enseignement confessionnel³ sur ces territoires.

La plupart des ministres des cultes reconnus en Alsace-Moselle sont nommés avec «agrément du gouvernement». Le président de la République prend, dans un premier temps, un décret pour la nomination de l'évêque qui doit obtenir son «institution canonique» auprès du Saint-Siège. Ensuite, dans un deuxième temps, un second décret est pris en Conseil d'État⁴.

Ce régime concordataire appliqué dans les départements d'Alsace-Moselle et dans le grand-duché de Luxembourg a été vécu par certains opposants, fidèles aux idéaux de 1789, comme une trahison des victimes républicaines des guerres de Vendée et, par les royalistes ultras, comme une capitulation⁵. Le conseil d'État qui a été saisi en 1925 pour avis concernant la légalité de la «dérogation» à l'application de la loi de 1905 dans ces départements a donné une légitimité juridique à ce choix politique dicté par des considérations historiques et des spécificités régionales.

Des dérogations au modèle de «laïcité française» ont également lieu dans certains départements ou territoires d'outre-mer. C'est le cas dans les territoires français d'outre-mer de Mayotte et de Guyane. A Mayotte, dont l'écrasante majorité des citoyens est de confession musulmane, le «Code de statut personnel musulman» est encore en vigueur pour «les citoyens de la République qui n'ont pas le statut civil de droit commun» (article 75 de la Constitution de 1958). Le droit musulman dispose, sur le territoire de Mayotte, d'un statut quasi officiel. Le mufti est nommé par le préfet.

En Guyane, en application d'une Ordonnance de Charles X, en date du 27 août 1827, encore applicable sur ce territoire, le culte catholique est le seul culte reconnu dont son entretien est assuré sur fonds publics.

A Saint-Pierre-et-Miquelon, en Nouvelle-Calédonie et en Polynésie-Française continuent de s'appliquer les décrets Mandel du 16 janvier et du 06 décembre 1939 qui créent des conseils d'administration pour représenter les missions religieuses dans les actes de la vie civile et gérer leurs biens⁶. Le culte catholique, à Saint-Pierre-et-Miquelon, est subventionné par le Conseil général de Saint-Pierre-et-Miquelon.

1 Les autres cultes notamment le culte musulman sont, de ce fait, séparés de l'État.

2 Voir en ce sens, Georges DOLE, Le régime juridique des cultes en Alsace et Moselle, Revue administrative n° 234, 1986, pp. 558-563.

3 L'enseignement confessionnel est fondée sur une Ordonnance allemande prise en 1873, reconduite et maintenue par les autorités françaises en 1918.

4 Voir Jean BAUBEROT, L'Alsace-Moselle, la différence au cœur du jacobinisme in Religions et laïcité dans l'Europe des douze, Jean BAUBEROT (sous dir.), op, cit, p. 70.

5 Jean-Michel DUCOMTE, La laïcité, Éditions Milan, Toulouse, 2001, p. 11.

6 Jean-Michel DUCOMTE, La laïcité, op, cit, p. 31.

Par ailleurs, comme l'explique Éric-Rémi CHABLIS ¹, bien que le principe, contenu dans la loi de 1905 selon lequel «La République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte» demeure toujours en vigueur, des aménagements et des dérogations sont reconnus à ce principe. En effet, au fil des années, des mesures ont été prises par l'État sécurité sociale du personnel et dans cadres religieux ² ainsi qu'au sujet de la fiscalité des dons provenant des particuliers et des entreprises que l'on peut considérer comme constituant des aides et des subventions indirectes de l'État aux cultes. L'entretien des édifices religieux peut être à la charge des collectivités publiques si elles en sont les propriétaires.

Aussi, les collectivités publiques peuvent participer à la construction des édifices requis par le développement urbain (baux emphytéotiques, garanties des emprunts par la commune) ³. Des aides publiques peuvent être accordées à l'enseignement et à des activités associatives s'ils procèdent d'un motif d'intérêt général.

Bien que la République ne reconnaît aucun culte, les congrégations religieuses peuvent acquérir et bénéficier d'une personnalité civile et obtenir, ainsi, une reconnaissance juridique et légale (Loi de 1901).

Ainsi, à une laïcité de la loi qui se définit comme la non-compétence de l'État en matière religieuse, on rencontre, sur le plan pratique, l'action publique qui n'est pas indifférente au fait religieux.

Comme le fait remarquer Jean-Claude RICCI ⁴, dans les faits, l'État reconnaît les «grandes religions» et dénie cette position à des groupements moins «classiques» qui sont les sectes. Pourtant, conformément à la loi de 1905, l'État ne reconnaît aucun culte et il n'a pas à intervenir dans le champ sémantique pour définir ce qui est un culte et ce qui ne l'est pas.

Cependant, face aux manipulations mentales exercées par certaines sectes, la France a engagé, depuis les années 80, des actions pour l'identification du phénomène sectaire et la répression de ses manifestations. La loi du 12 juin 2001 a introduit dans le code pénal une nouvelle infraction: l'abus frauduleux de l'état d'ignorance et de la situation de faiblesse.

L'État n'est pas, en effet, indifférent à l'égard des faits religieux et face à la manifestation des appartenances religieuses. L'État peut même transgresser son devoir de neutralité religieuse, comme ce fut le cas avec la loi de 2004 sur l'interdiction des signes religieux ostensibles au sein des établissements scolaires. En effet, comme le soutenait Olivier DORD ⁵, la circulaire Fillon du 18 mai 2004 en créant la catégorie des «signes religieux ostensibles», oblige l'administration à entrer dans l'appréciation subjective des convictions religieuses des élèves ⁶ et porte, ainsi, atteinte à la

1 Voir Éric-Rémi CHABLIS, Une séparation bien tempérée: le droit des cultes en France, Études n° 5, 1990, pp. 383-394.

2 Un régime particulier de sécurité sociale a été instauré en 1978 pour le clergé catholique. Les pasteurs et les rabbins, eux, cotisent au régime général.

3 Jean BAUBEROT, La France, «République laïque» in Religions et laïcité dans l'Europe des douze, Jean BAUBEROT (sous dir.), Éditions Syros, 1994, Paris, p. 63.

4 Voir Jean-Claude RICCI, Laïcité, vieux débat ou question nouvelle? Les rapports Églises-État en France, Revue de la recherche juridique. Droit prospectif no 3, 1989, pp. 705-721.

5 Voir Olivier DORD, Laïcité à l'école: l'obscur clarté de la circulaire «Fillon» du 28 mai 2004, Actualité juridique, Droit administratif n° 28, 27 juillet 2004,

6 Rappelons que l'obligation de neutralité religieuse s'impose au personnel enseignant et non pas aux usagers du service public de l'éducation que sont les élèves.

neutralité religieuse de l'État.

La «reconnaissance implicite» de l'État des «religions classiques» (traditionnelles) se traduit à travers les relations que les pouvoirs publics entretiennent avec les «représentants» de ces religions, comme ce fut le cas avec le CFCM (Le Conseil français du culte musulman) ou avec le CRIF (Le Conseil représentatif des institutions juives de France). Le «dîner républicain du CRIF» auquel la classe politique est conviée n'est qu'une autre illustration d'une reconnaissance implicite des religions dans l'espace public français.

Une «collaboration» entre l'État et les «religions» peut transparaître à travers la diffusion médiatique des religions. En effet, au sein du service public de la télévision, l'article 15 du Cahier des charges de France 2 impose à l'État de «diffuser le dimanche matin des émissions à caractère religieux, consacrées aux principaux cultes pratiqués en France». Par ailleurs, en matière de déontologie, un certain nombre de membres du Comité national d'éthique, créé en 1983, sont désignés en qualité de représentants des principales familles philosophiques et spirituelles.

Sous-section 2:mais un «modèle» à «rénover»

Les relations complexes entre la laïcité française et l'islam de France reposent sur des facteurs d'ordre historique, socio-économique ainsi qu'à des éléments de perception. Les rapports entretenus, actuellement, entre la République et l'islam de France ne peuvent être appréhendés qu'en faisant référence à la période coloniale et aux rapports tumultueux qui existaient entre l'administration coloniale et l'«islam des colonies». Ce dernier était, en effet, soumis à un cadre judiciaire et réglementaire autre que celui de la loi de 1905 sur la séparation entre l'État et l'Église. C'est le soupçon qui pèse sur l'islam considéré comme une religion englobante qui méconnaît la séparation entre le politique et le spirituel et dans un souci de contrôle des territoires colonisés qui justifiait aux yeux de l'administration coloniale la mise sous tutelle de l'«islam des colonies».

Cette incompatibilité entre l'islam et la laïcité reste toujours prégnante jusqu'à présent dans la classe politique et intellectuelle en France (§ 1). L'affaire du voile islamique à l'école n'est qu'une de ses illustrations. Cependant, cette affaire révèle les angoisses identitaires de la société française face à un islam sédentarisé qui est confronté à des problèmes sociaux de discriminations sociales et qui connaît des difficultés pratiques en matière de construction de lieux de culte, de leur financement et de la formation de personnel religieux national c'est-à-dire français.

C'est la question de la nécessaire évolution du modèle français de laïcité qui se trouve posée, aujourd'hui, dans le cadre des relations qu'entretient la République avec les religions (§ 2). En effet, avec le contexte de pluralisme religieux qui caractérise la société française, le modèle français de laïcité est appelé à évoluer dans le sens d'une plus grande ouverture.

Ainsi, c'est une «laïcité de dialogue» qui doit se substituer à la «laïcité de combat». Le modèle français de laïcité est, aussi, appelé à plus d'ouverture et de tolérance à l'égard de l'expression des convictions religieuses dans l'espace public. Par ailleurs, pour remédier à l'inégalité pratique dans le traitement des différents cultes, le passage d'une «laïcité de neutralité négative et d'abstention» vers une «laïcité positive» s'avère indispensable.

§ 1- L'Islam de France et la «laïcité française»

La question relative à l'islam de France et à la «laïcité française» doit se poser en prenant en compte certains éléments inhérents à l'héritage de la France coloniale dans sa gestion du religieux dans ses anciennes colonies musulmanes, le soupçon persistant de l'incompatibilité de l'islam avec l'esprit de la laïcité, à l'islam en tant que réalité religieuse plurielle et complexe, à l'islam en tant que réalité sociale confrontée aux problèmes d'intégration et de discrimination.

On ne peut, en effet, appréhender les rapports entre la «laïcité française» et l'«islam» sans un détour historique des rapports que la France coloniale a entretenus avec l'«islam des colonies», notamment en Algérie (1830-1962). Cela peut nous permettre de saisir la nature actuelle des relations de l'État dans sa «gestion» du culte musulman caractérisées par leur sensibilité.

La conquête de l'Algérie à partir de 1830 constitue une étape décisive dans l'histoire des politiques françaises face à l'islam en général ¹. L'État français a, en effet, mis en place une réglementation interventionniste du culte musulman dans ses colonies avant et même après la promulgation de la loi de 1905 portant séparation entre l'État et l'Église.

Avant 1905, l'administration coloniale a mis sous tutelle le culte musulman. Ainsi, toutes les fondations pieuses (*biens habous*) sont rattachées, conformément à l'arrêté du général Clauzel du 08 septembre 1830, au domaine de l'État. L'entretien des édifices culturels musulmans et la rémunération du personnel religieux sont assumés par l'État. En 1848, l'administration coloniale a créé un service spécial de l'Administration civile indigène chargé du contrôle du culte musulman. Aux termes du décret du 26 août et 6 septembre 1881, le culte musulman devient le quatrième culte reconnu officiellement par l'État, par les cultes catholique, protestant et israélite.

Après l'adoption, en métropole, de la loi du 09 décembre 1905 qui institue une séparation entre l'État et les religions, cette dernière, bien qu'un décret du 27 septembre 1907 prescrit son application aux trois départements algériens, ne sera pas appliquée sur le territoire algérien. Ainsi, la mise sous tutelle du culte musulman dans les colonies par les pouvoirs publics reste valable. L'État contrôle ainsi la sphère religieuse. Il y a lieu, en l'état, de parler d'un véritable gallicanisme colonial sous couvert de laïcité ². À travers la mise sous tutelle du culte musulman, l'administration coloniale cherchait à exercer un contrôle social sur les populations musulmanes.

La «mise sous contrôle» de l'islam procédait, pour une grande part, du soupçon qui pèse sur son incompatibilité avec la «laïcité». En effet, l'islam est considéré comme une religion atypique qui ignore la distinction entre le spirituel et le temporel. Ainsi, les rapports entre l'islam de France et la République sont confrontés à un a priori qui renvoie à l'opposition réputée insurmontable entre la religion musulmane perçue comme une religion englobante et la laïcité conçue comme un cadre assurant la «séparation» entre la sphère du politique et la sphère du religieux.

1 Franck FREGOSI, *Penser l'islam dans la laïcité. Les musulmans de France et la République*, Fayard, 2008, p. 119.

2 Franck FREGOSI, *Penser l'islam dans la laïcité. Les musulmans de France et la République*, op. cit., pp. 205-206.

Cet a priori représente l'islam comme un cadre imbriquant à la fois le religieux, le social et le politique et ne reconnaissant pas la distinction entre l'espace du religieux et celui de la gouvernance politique. En effet, il est curieusement répandu, sous la plume des musulmans procédant à une lecture littéraliste des textes islamiques, (comme des non-musulmans se réclamant d'une «laïcité anti-religieuse») que le texte coranique est un texte à caractère purement politique et, par conséquent, que l'islam est une religion qui postule l'indivision du spirituel et du temporel.

Cependant, la question de l'articulation du politique et du religieux en Islam ne peut se résumer à une totale indivision de ces deux ordres. En effet, sur le plan historique, l'Empire musulman a concrétisé la distinction entre le dogme religieux musulman et le politique à travers la dualité d'appareils représentant distinctement le Califat comme institution politique et les corps des oulémas comme institution religieuse. Ainsi, des doctes musulmans, depuis le 8^e siècle, ont théorisé une forme de distinction entre le domaine du politique et celui du dogmatique. En effet, Ibn Hambal (740-855) a posé des limites aux compétences politiques du Calife qui ne peut prétendre exercer des prérogatives dogmatiques. Ainsi, bien que le Calife, comme institution politique, ait le devoir de défendre et de faire appliquer la loi religieuse, il ne peut pour autant fixer son contenu. Ainsi, une certaine forme de «séparation» est établie entre le politique et le religieux en dépit du fait qu'un cadre dogmatique est imposé au pouvoir politique.

L'autonomie du champ politique et du champ religieux en Islam ne saurait, ainsi se trouver dans une lecture littéraliste des textes islamiques. Cela n'est possible, comme le soutient Fouad ZAKARIYA ¹ que par la redécouverte de la pensée rationaliste de l'Islam incarnée par l'école mutazilite.

Ce soupçon d'une incompatibilité entre l'Islam et la laïcité amène une large littérature en France à mettre l'accent sur la nécessité d'une assimilation de l'islam dans la République sinon c'est cette dernière qui risque de s'effondrer. Ainsi, les rapports entre l'islam et la République sont présentés sous la forme d'un affrontement radical et d'une opposition intrinsèque.

Comme l'exprimait, d'ailleurs, Pierre-André TAGUIEFF ², il y a urgence à républicaniser l'islam au risque de devoir céder à l'islamisation de la République. Pourtant, toutes les études menées en 1992 par l'Institut national des études démographiques (INED) et les sondages réguliers réalisés sur l'Islam de 1989 à 2001 par l'IFOP confirment l'effectivité du processus de sécularisation des populations musulmanes de France inhérent à l'érosion de la pratique de la religion musulmane, en dépit de la variation de ce processus en fonction des composantes ethniques, nationales et générationnelles de l'Islam de France.

La deuxième rencontre entre la République et l'«islam» s'est produite, non pas dans les territoires conquis, mais sur le sol de la métropole et non pas avec un «islam colonisé» mais avec un «islam sédentarisé». C'est la première affaire dite du «foulard islamique» en 1989, qui a mis en lumière les rapports conflictuels entre la «laïcité française» et l'islam de France. Cette affaire du «foulard islamique» a réveillé la tendance anti-cléricale de la «laïcité française originale». En effet, cette affaire a mobilisé la classe politique française et a été fortement médiatisée au point de déboucher sur un pseudo-combat entre une «laïcité française» perçue comme une composante de

1 Fouad ZAKARIYA, Laïcité ou islamisme. Les arabes à l'heure du choix, traduction de l'arabe par Richard JACQUEMOND, Paris/Le Caire, La Découverte/Al fikr, 1991.

2 Pierre-André TAGUIEFF, La nouvelle Judéophobie, Fondation du 02 mars/Mille et une nuits, Paris, 2002.

l'identité nationale française et un islam perçu comme conquérant. Cette affaire du «foulard islamique» a révélé un «affolement terminologique qui traduit les angoisses identitaires de la société française»¹.

Cependant, le Conseil d'État dans son avis, en 1989, sur le port du foulard islamique dans l'espace scolaire va dans le sens d'une «laïcité de neutralité et de tolérance». Il a estimé que les élèves, comme usagers du service public de l'éducation, ont le droit d'exercer leurs libertés individuelles en exprimant leurs appartenances religieuses sans que cela soit incompatible avec le principe républicain de laïcité, à condition que cela n'entraîne pas la perturbation du bon déroulement des cours ou donne lieu à un prosélytisme religieux². Cet avis du Conseil d'État a été violemment critiqué.

Une loi votée en 2004 qui interdit le port des signes religieux ostentatoires dans l'enceinte des établissements scolaires vient mettre fin à ce débat passionnel sur le «foulard islamique» à l'école. Cette loi a été présentée, par certains, comme la victoire des Lumières et de l'égalité des sexes. Cependant, comme le soutient Etienne BALIBAR³, la loi de 2004 portant interdiction du port de signes religieux ostentatoires à l'école a été une occasion manquée de débattre sérieusement sur la notion de laïcité dans la France d'aujourd'hui. En effet, il aurait fallu analyser les relations entre le politique et le religieux, l'expression des appartenances religieuses dans l'espace public, les rapports entre la sphère publique et la sphère privée, le rôle de l'école et ce que signifie l'égalité réelle des deux sexes.

L'affaire dite du «foulard islamique» est révélatrice du problème de l'intégration du religieux dans la société contemporaine et plus largement des rapports entre l'État et les religions, de l'universalisme et du communautarisme, de la citoyenneté, de l'intégration et de l'exclusion sociale⁴.

En effet, le vrai problème auquel est confronté la France réside (consiste) dans cet «islam» qui se développe dans les banlieues déshéritées. Cet «islam»-là est une preuve de l'échec du modèle social républicain. Aussi, l'islam de France se heurte à une inégalité de fait à laquelle il faut remédier⁵. En effet, pour les organisations musulmanes, le problème du rapport islam-laïcité est posé, d'un point de vue pratique, en terme de conditions matérielles d'exercice du culte⁶.

L'islam de France est confronté à des problèmes d'ordre pratique, sur les plans de la construction de mosquées (ce qui pose la question lancinante du financement des lieux de culte musulman) et à la formation des imams et du personnel religieux musulman.

1 Voir Paul SIBLOT, Ah! Qu'en termes voilés ces choses-là sont mises, Mots, mars 1992, pp. 5-16.

2 D'ailleurs, le Conseil d'État avait annulé le jugement du Tribunal administratif de Paris en date du 02 juillet 1991, jugement qui a confirmé l'exclusion des élèves portant un foulard.

3 Etienne BALIBAR, Dissonances dans la laïcité, Mouvements n° 33/34, 2004, pp. 148-161.

4 Voir Mondher KILANI, Équivoques de la religion et politiques de la laïcité en Europe: réflexions à partir de l'islam, Archives de sciences sociales des religions, 2003, pp. 69-86.

5 Voir Marie-Dominique CHARLIER, L'Islam: un défi pour la laïcité française, Revue juridique et politique, indépendance et coopération, 1999, pp. 291-301.

6 Voir Franck FREGOSI, Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne; laïcité et identité islamique chez Tariq RAMADAN *in* Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain, Félice DASSETTO (dirigé par), Maisonneuve et Larose, European Science Foundation, Paris, 2000, p. 206.

Tout d'abord étudions la question de l'organisation du culte musulman: l'organisation du culte musulman tend à l'émergence d'une instance fédératrice de la représentation culturelle de l'islam de France et répond à l'objectif de l'intégration du culte musulman dans le cadre de la loi de 1905.

Ainsi, il sera mis fin à la «gestion externalisée» du culte musulman de France par les États d'origine des populations françaises de confession musulmane. C'est un signe de la sédentarisation durable de l'islam sur le sol français et son intégration dans l'espace national républicain.

Des tentatives visant à l'organisation du culte musulman de France dans une seule structure centralisée représentant l'islam de France ont commencé depuis 1993 sous Pierre JOXE qui a créé le Conseil de réflexion sur l'islam de France (CORIF) puis se sont continuées en 1999 sous Jean-Pierre CHEVENEMENT qui a lancé le processus de consultation des musulmans de France. Toutes ces démarches ont débouché sur les élections historiques d'avril 2003 du Conseil français du Culte Musulman (CFCM).

Le processus visant l'organisation du culte musulman a été mené sous l'impulsion des pouvoirs publics. En effet, l'État, par le biais du ministre de l'intérieur, s'est davantage montré, dans le processus d'organisation du culte musulman comme un acteur que comme simple spectateur. Le ministre de l'intérieur Nicolas SARKOZY a même fait preuve d'un investissement personnel dans ce dossier. C'est même le ministre de l'intérieur qui va fixer, en décembre 2002, les contours du futur CFCM.

Cela peut paraître surprenant dans un régime de laïcité française qui proclame une «séparation» entre l'État et les religions et qui implique, par conséquent, que l'État n'interfère pas dans l'organisation interne des cultes.

Cette intervention de l'État dans l'organisation du culte musulman trouve des explications dans la difficulté des différentes fédérations musulmanes de France à dépasser les conflits de personnes et d'intérêts largement entretenus par certains États du Maghreb auxquels ces organisations sont liées¹. Aussi, la pluralité et la flexibilité des formes d'identification à l'islam rendent l'organisation de la communauté des croyants extrêmement difficile².

L'implication accrue des pouvoirs publics, à partir de 2002, dans le processus d'institutionnalisation de l'islam s'inscrit aussi dans une logique d'instrumentalisation³. En effet, le ministre de l'intérieur de l'époque, Nicolas SARKOZY, cherchait à travers son investissement personnel dans ce dossier à renforcer son aura personnelle et sa stature au sein de sa famille politique, l'UMP.

Les résultats des élections de 2003 du premier CFCM ont confirmé une représentation pluraliste du culte musulman de France. Cette représentation de l'islam de France exclut, de ce fait, toute représentation uniformisée de l'islam. Ces résultats sont «un signe de maturité des musulmans de France, réfractaires à la perspective d'un islam monolithique»⁴.

1 Voir Franck FREGOSI, *Penser l'islam dans la laïcité*, Fayard, 2008, p. 223.

2 Nikola TIETZE, *France-Allemagne: religiosités individuelles et enjeux institutionnels*, in *L'avenir de l'islam en France et en Europe*, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Ballard, Paris, 2003, p. 98.

3 Voir en ce sens Franck FREGOSI, *Penser l'islam dans la laïcité*, op. cit., pp. 319-320.

4 Franck FREGOSI, op. cit., p. 301.

Cependant, il reste au CFCM de conquérir son autonomie à l'égard des pouvoirs publics. En effet, le CFCM est, dans une certaine mesure, dans un rapport de subordination à l'État. Certains parlent même d'un paternalisme de l'État ¹ sur l'islam. En effet, lors du lancement du débat sur le voile, le ministre de l'Intérieur avait convoqué les présidents des différents exécutifs régionaux du culte à l'occasion d'un week-end de travail afin de leur «parler» du dossier épineux du foulard ². Cela conforte l'idée portée sur l'islam selon laquelle cette religion défie en permanence l'équilibre institutionnel et méconnaît la distinction entre le temporel et le spirituel d'où la nécessité d'un «contrôle étatique» sur cette religion. Aussi, le CFCM n'est pour les plus jeunes Français musulmans qu'un simple Conseil de notables, le Conseil de l'islam d'en haut qui se tient volontairement éloigné de l'islam d'en bas ³.

L'islam de France peine aussi à s'émanciper d'une logique de sujétion à des intérêts ethniques et nationaux qui ne perçoivent dans l'islam de France qu'un marché à conquérir, qu'un marche-pied pour afficher leur patriotisme étroit ⁴.

L'autre sujet de la rencontre conflictuelle entre la «laïcité française» et l'islam de France concerne la question de la construction des lieux de culte musulman, les mosquées. Cette question est l'un des défis qui jalonnent le processus d'adaptation de l'islam de France à l'espace laïque et à l'exercice de la liberté de culte.

La question de la construction des lieux de culte nous renvoie à celle de leur financement. Conformément à la loi du 09 décembre 1905, l'État ne salarie, ni ne finance aucun culte. Cependant, l'islam de France a subi une «injustice historique» car il se trouve qu'il est parmi les seuls cultes qui est tenu à l'écart des avantages légaux accordés par l'État aux autres cultes anciennement présents sur le territoire de la République avant la promulgation de la loi de séparation de l'État et de l'Église de 1905 ⁵.

Ainsi, l'islam de France n'a pas, à la différence des autres cultes, acquis des lieux de cultes et ne dispose pas d'une autonomie concernant le financement des mosquées. De ce fait, cela a produit, sur le terrain un traitement différentiel et discriminatoire dans la pratique du culte musulman.

Afin de «réparer» cette «injustice historique» dans la pratique du culte musulman, l'État doit se démarquer d'une posture de «neutralité négative» ou «d'abstention». En effet, en l'absence d'une source de financement autonome en France et tant que la loi n'interdit pas de solliciter un financement extérieur des lieux de cultes, les associations musulmanes peuvent y recourir. Le financement extérieur n'est, en aucun cas neutre car il cherche à influencer, idéologiquement, une des versions de l'islam sur le territoire de la République. De ce fait, l'État doit s'impliquer dans le processus de financement des lieux de culte musulman afin d'assurer un exercice digne du culte musulman et contrer toute tentative extérieure d'influencer l'islam de France par des financements provenant de l'étranger.

1 Voir Magali MORSY, *Demain l'islam de France*, Paris, Mame, 1994.

2 Franck FREGOSI, *Les enjeux liés à la structuration de l'islam en France in Musulmans de France et d'Europe*, Rémy LEVEAU et Khadija MOHSEN-FINAN (sous dir.), CNRS Éditions, Paris, 2005, p. 104.

3 Voir Franck FREGOSI, *Penser l'islam dans la laïcité*, op. cit, 325.

4 Franck FREGOSI, op. cit, p. 307.

5 Ainsi que dans les départements d'Alsace-Moselle où un régime concordataire est appliqué et dans lesquels l'islam n'est pas considéré comme un culte reconnu.

Cela suppose de déroger aux dispositions de la loi de 1905. Certains hommes politiques ont soutenu cette possibilité. En effet, en 1999, le ministre de l'intérieur Jean-Pierre CHEVENEMENT, s'est prononcé pour une dérogation provisoire à la loi du 09 décembre 1905.

L'autre défi que l'islam de France doit relever dans le cadre laïque concerne la formation du personnel religieux musulman. La formation des cadres religieux musulmans est le moyen favorisant une régulation interne de la parole religieuse et permettant l'insertion de l'islam dans le cadre républicain.

Le débat public autour de la formation du personnel religieux en France est sous-tendu par le souci de se prémunir contre tout discours islamique radical. Il a revêtu, de ce fait, une dimension sécuritaire qui se traduit par l'expulsion des imams jugés radicaux et par la fermeture de salles de prière.

Force est de constater la persistance d'un décalage entre les déclarations régulières des responsables publics en faveur de la mise en place d'une formation nationale avec une participation financière de l'État et l'absence frappante d'une ébauche de réponse institutionnelle claire ¹.

En effet, Jean-Pierre CHEVENEMENT avait déclaré que: «[...], la création d'un institut de formation à Strasbourg était probablement la meilleure solution pour permettre une formation de haut niveau répondant aux critères républicains et par conséquent payés par l'État» ².

En 2002, Nicolas SARKOZY, alors ministre de l'intérieur, avait évoqué la possibilité de créer un institut, du type de l'Institut catholique, qui bénéficiera de subventions publiques et qui assurera une partie de la formation des imams. Ce «projet» n'a pas vu le jour.

Trois instituts privés qui ont pour vocation la formation d'imams et de cadres religieux musulmans ont vu le jour de 1992 à 1993.

Il s'agit de l'Académie européenne des études islamiques qui prendra par la suite le nom de l'Institut européen des sciences humaines (IESH), l'Institut supérieur de théologie de la grande mosquée de Paris et l'Université islamique de France qui s'est transformée en Institut d'études islamiques de Paris (IEIP). De ces trois instituts, deux seulement subsistent aujourd'hui.

Pour l'heure, ils ont rencontré des succès contrastés aussi bien en matière d'aménagement de filières de formation, d'enseignement dispensé, de fréquentation que de débouchés professionnels au plan communautaire ³.

Bien qu'ils aient comblé un vide en matière d'études théologiques musulmanes, ils n'ont pas satisfait les besoins dans le domaine de la formation des cadres religieux musulmans. De ce fait, l'islam de France dépend, en partie, d'un personnel religieux musulman importé dont le risque réside dans l'inadaptation de leur discours religieux avec le contexte républicain français.

1 Franck FREGOSI, *Penser l'islam dans la laïcité*, op, cit, pp. 360-361.

2 Jean-Pierre CHEVENEMENT, *Défis républicains*, Fayard, 2004, p. 396.

3 Franck FREGOSI, *Penser l'islam dans la laïcité*, op, cit, pp. 347-348.

L'obstacle majeur qui concerne le dossier de la formation des cadres religieux musulmans n'est pas d'ordre législatif mais réside dans la réticence idéologique des hommes politiques à envisager une option de formation publique ou même privée du personnel religieux musulman sous prétexte d'une laïcité d'abstention.

On ne peut, en effet, se réfugier derrière l'argument d'une laïcité d'abstention et de neutralité pour justifier la non-implication de l'État, par des aides financières, dans le processus de formation de cadres religieux musulmans car le culte musulman de France ne dispose pas d'une autonomie financière lui permettant d'assurer cette mission. L'État doit se donner les moyens afin de relever le défi de la formation des cadres religieux musulmans dont dépend la nature de l'islam de France.

En dépit des problèmes nés de la présence de l'islam en tant que réalité religieuse et sociale dans le contexte de la «laïcité française», l'islam prend sa place dans le respect du cadre laïque de la République. D'ailleurs, comme le soulignait Franck FRÉGOSI, «par-delà les tensions réelles entre l'islam et l'idée de laïcité, dans le contexte français, on assiste à un début d'accommodement». ¹

¹ Franck FRÉGOSI, *Penser l'islam dans la laïcité*, op, cit, p. 12.

§ 2- Évolution du modèle français de laïcité»: infléchissement?

Depuis la promulgation de la loi du 09 décembre 1905 qui institue la «séparation» entre l'État et les cultes, les relations entre le République et les religions n'ont pas cessé d'être ajustés. En effet, au fil du temps, la perception de cette loi, fondatrice de la «laïcité française», a évolué dans la mesure où elle n'est plus considérée, aujourd'hui, comme une loi qui «légalise» la prétention d'un laïcisme qui milite pour une exclusion absolue des religions de l'espace public, mais comme une simple loi d'apaisement des rapports entre l'État et les religions.

À cet effet, Jean-Paul COSTA ¹ considère que le contenu de la laïcité a fortement évolué en France depuis un siècle. En effet, au fil des décennies, une «laïcité de neutralité et de tolérance» a remplacé la «laïcité de combat» scellée par la loi du 9 décembre 1905. Hugues DERYCKE considère, lui aussi, que le rapport Stasi illustre bien cet état d'esprit qui propose un sens apaisé du conflit Église/État autour d'une définition d'une laïcité juridiquement empirique ².

En adoptant une démarche historique, on constate comme le fait remarquer René REMOND ³, que les trois piliers sur lesquels s'adossaient la laïcité française (unité nationale, séparation du public et du privé, absence de reconnaissance des corps intermédiaires qui constituent la société civile) ont subi des transformations profondes allant de pair avec l'évolution des mentalités. En effet, l'apparition de nouvelles valeurs comme le pluralisme religieux et culturel et la décentralisation appelle une révolution du concept de la laïcité. Ainsi, une conception d'une «laïcité plus compréhensive» s'est substitué à une conception d'une «laïcité conflictuelle».

On peut concevoir une confrontation positive dans les rapports entre l'État et les religions dans la France d'aujourd'hui. La «laïcité française» ne sera plus l'expression négative et conflictuelle de ces rapports mais bien une expression positive et de dialogue.

Cette perspective est, vraisemblablement, envisageable dans un contexte historique marqué par l'évolution de l'Église catholique qui a connu de profondes mutations. En effet, l'Église catholique n'est plus dans la posture de défi vis-à-vis de la République. L'Église se pense, en effet, une nouvelle forme d'inscription historique du christianisme dans la société laïque ⁴.

Ainsi, la mémoire historique d'une laïcité de confrontation entre l'État et l'Église catholique laisse place, aujourd'hui, à une laïcité de dialogue. Cette laïcité de dialogue s'impose d'autant plus, dans le contexte de pluralité religieuse et l'apparition de nouvelles appartenances confessionnelles dans l'espace public notamment l'Islam qui s'est implanté et sédentarisé et est devenu la deuxième religion en France.

1 Voir Jean-Paul COSTA, La conception française de la laïcité, Revue des sciences morales et politiques, 1994, pp. 167-181.

2 Hugues DERYCKE, Comment définir la laïcité française? 16 juin 2004, p. 1.

3 Voir René REMOND, Cent ans de laïcité française, Études n° 1, 2004, pp. 55-56.

4 Guy COQ, document Episcopat n° 14/15 d'octobre-novembre 2003, pp. 23 et s.

La sphère du religieux dans le contexte de pluralité religieuse qui caractérise la France d'aujourd'hui (ce qui n'a pas été le cas dans le contexte historique propre à la France et qui a débouché sur une «séparation stricte» entre l'État et l'Église), peut être perçue en relation avec les droits de l'homme et avec les identités chères au citoyen post-moderne. D'ailleurs, l'idée d'une «religion civile» fréquemment évoquée dans la pensée française ¹ qui entend cantonner la religion dans les limites de la simple raison est, aujourd'hui, révolue et n'a aucune consistance dans un monde qui se caractérise par le «retour en force du Sujet» qui exprime dans l'espace public ses différentes identités et appartenances.

Aussi comme l'explique Maurice BARBIER ², nous vivons à une époque où la frontière entre l'État et la société tend à s'effacer et où l'espace public est marqué par une visibilité sociale des religions. Ceci requiert une nouvelle définition des contours de la laïcité.

A cet effet, on peut concevoir de manière empirique l'expression des identités religieuses des citoyens dans l'espace public sans que cela heurte l'esprit de la «laïcité française» et sans rentrer en conflit avec l'État ni même empiéter sur le domaine politique. Pour cela, la «laïcité française» ne doit pas être perçue comme une lutte contre les différentes identités et appartenances religieuses et confessionnelles. Elle doit, au contraire, être réfléchie comme un cadre propice permettant l'expression de toutes les appartenances religieuses et susceptible d'organiser une rencontre possible et fructueuse et un vivre-ensemble entre ces appartenances. Bernard De CONTES ³ considère, à ce propos, qu'une «laïcité de tolérance» est la seule capable de reconnaître l'intérêt universel que constitue la diversité culturelle et religieuse de l'humanité.

A cet effet, il faut réinventer le modèle de la laïcité de manière à concilier la coexistence des principes et des droits présentés comme «universels» avec la diversité culturelle et la pluralité du champ religieux qui sont une des caractéristiques fondamentales au sein dans les sociétés démocratiques occidentales actuelles.

Hugues DERYCKE ⁴ propose même que l'État puisse, de manière pratique, être un promoteur d'une «pluralité religieuse œcuménique» au sens où toutes les religions viseraient finalement au même fondamental. C'est la question de la place des religions qui se trouve posée. En effet, en tenant compte des enseignements du passé et des évolutions importantes intervenues depuis un siècle, il est important comme le suggère Maurice BARBIER ⁵ d'engager une réflexion sur la question de la place des religions dans la société ainsi que des rapports qu'elles entretiennent avec l'État.

En effet, le modèle de la laïcité est appelé à être repensé dans le sens d'une «laïcité d'ouverture et de tolérance» dans lequel les religions «souhaitent qu'une place publique leur soit reconnue qui ne soit pas une place de surplomb qui aurait une fonction de garantie morale ou de cohérence institutionnelle, mais qui leur donne la possibilité d'une interpellation, d'une confrontation avec ce que cette société exprime d'elle-même dans sa recherche de sens et d'éthique» ⁶.

1 André COMTE-SPONVILLE, Régis DEBRAY, Luc FERRY.

2 Maurice BARBIER, Pour une définition de la laïcité française, Débat n° 134, 2005.

3 Bernard De COMTE, Laïcité, idée dépassée? Humanisme, décembre 1991, pp. 115-124.

4 Hugues DERYCKE, Comment définir la laïcité française, 16 juin 2004, p. 2, site internet.

5 Maurice BARBIER, Laïcité: questions à propos d'une loi centenaire, Débat n° 127, 2003, pp. 158-174.

6 Hugues DERYCKE, Comment définir la laïcité? op, cit, p. 6.

Cependant, accorder une place aux religions dans l'espace public et leur reconnaître un «rôle social» non-dominant au sein de la société dans un contexte de pluralité religieuse exige l'existence de lieux de dialogue entre les différents courants religieux.

En effet, ces derniers, tout en reconnaissant l'autonomie politique de l'État doivent apprendre un vivre-ensemble leur permettant de s'exprimer dans l'espace public en tant que «foyers actifs de ressourcement des valeurs, de proposition de sens et de direction éthique»¹.

Le vivre-ensemble entre les différentes appartenances religieuses et non-religieuses sera assuré dans le cadre non pas d'une laïcité d'abstention ou d'une laïcité d'ignorance, qui peut déboucher à terme sur des conflits publics entre les différentes appartenances, mais bien dans le cadre d'une laïcité de dialogue et d'ouverture.

L'école peut constituer, à cet effet, un lieu de confrontation et de dialogue entre les diverses appartenances religieuses. Ainsi, Bérengère MASSIGNON² propose, en s'appuyant sur la pensée de Louis MASSIGNON³, d'introduire l'étude des religions à l'école, lieu central de transmission et de confrontation des valeurs et lieu d'intégration des diverses communautés. Le but recherché est de repenser la laïcité dans ses rapports avec les religions. L'enseignement des religions à l'école de la République pourra être, aussi, un moyen pour réconcilier la foi et la raison, la laïcité et la religion⁴.

Une conception intransigeante et intolérante de la laïcité qui interdirait l'expression sociale des appartenances religieuses peut provoquer, comme le souligne Farhad KHOSROKHAVAR⁵, des communautarismes au sein de la société ce qui menacerait la cohésion sociale. Ainsi, la laïcité française est appelée à évoluer dans le sens d'une laïcité positive et ouverte sur les différentes appartenances culturelles et religieuses des citoyens français. Ces dernières doivent être perçues comme des forces de solidarité et d'intégration au sein des sociétés post-modernes multiculturelles et multiconfessionnelles.

A cet effet, on peut se demander si l'État, afin d'assurer la cohésion sociale, doit déroger aux règles de la laïcité en reconnaissant des corps intermédiaires, à savoir les «communautés d'appartenance religieuse»?

Implicitement, l'État français a franchi un pas dans la voie de la reconnaissance de ces «corps intermédiaires» que constituent les communautés religieuses et ce par le biais des relations formelles et informelles qu'il entretient, périodiquement, avec les différentes organisations représentatives des cultes (CRIF, CFCM, organisations et Églises chrétiennes, organisations bouddhistes...).

1 Hugues DERYCKE, Comment définir la laïcité française, op, cit, p. 3.

2 Bérengère MASSIGNON, Quelle place pour les religions à l'école? Laïcité et altérité: réflexion à partir de la pensée de Louis MASSIGNON, Revue Témoin n° 17, 1999, pp. 67-76.

3 Universitaire et islamologue français (1883-1962)

4 Comme le préconisait Régis DEBRAY dans son rapport de 2002 au ministre de l'éducation nationale. Cependant, DEBRAY parle de l'enseignement du «fait religieux» et non pas de «religion».

5 Farhad KHOSROKHAVAR, Les laïcités françaises et les enjeux de la modernité, Cahiers d'Europe, printemps-été 1997, pp. 302-320.

L'autre question pertinente qui se pose au sujet de l'évolution du modèle de la laïcité française concerne la nécessité du traitement des différents cultes sur un même pied d'égalité. En effet, tous les cultes ne disposent pas du même statut ni de la même position. Comme le souligne Olivier ROY¹, le catholicisme a un rapport médiatisé au politique par l'intermédiaire de l'Église; par contre l'Islam et le protestantisme ne l'ont pas et ils se situent soit dans l'infra-politique soit dans la surpolitisation. Par ailleurs, le culte musulman, à cause de son implantation récente sur le territoire de la République, souffre d'un manque de moyens lui permettant l'autonomie dans la gestion et l'organisation de tous les aspects inhérents à la pratique du culte. Ainsi, l'État est appelé à remédier à cette situation d'inégalité dans laquelle se trouve l'Islam par rapport aux autres religions. Cela est possible par le passage d'une «laïcité de neutralité d'abstention» vers une «neutralité positive» afin de garantir une égalité de traitement entre les différents cultes.

L'évolution du modèle de laïcité française vers une «laïcité de tolérance, d'ouverture et de dialogue» susceptible de rompre avec la conception anti-religieuse et de «neutralité négative et d'abstention» de l'État à l'égard des religions pourrait nous amener à parler de la fin de l'«exceptionnalisme de la laïcité française»².

1 Olivier ROY, La crise de l'État laïc et les nouvelles formes de religiosité, *Esprit* n° 312, 2005, pp. 27-44.

2 Voir William GENIEYS, *Le devenir de la laïcité: la laïcité ouverte? : fin de l'universalisme et de l'exceptionnalisme français*, S. I., Mémoire de DEA en science politique, Paris I, 1989.

Section 2

L'Union européenne une chance pour un nouveau modèle de rapports entre l'État et les religions

Dans l'espace de l'Union européenne coexistent différents régimes de «séparation» entre l'État et les religions. Les régimes de «séparation» prennent plusieurs formes qui correspondent à l'histoire des rapports entre l'État et les Églises dans chaque pays européen. Ainsi, sur les 27 membres de l'Union européenne, 11 États se déclarent laïcs ou consacrent formellement la séparation de l'Église et de l'État¹. Seulement, cinq États ont encore une religion d'État². 16 sur 27 des États membres de l'Union européenne ont ratifié une convention de droit international public avec le Vatican pour que l'Église catholique puisse disposer de certains privilèges³.

L'étude de certains régimes européens de séparation entre le politique et le religieux permet de relever les liens de distance et de proximité avec le régime français de laïcité. A cet effet, l'Union européenne, qui n'a pas de compétences spécifiques en matière d'organisation des rapports entre l'État et les religions, respecte chaque régime national de séparation entre l'État et les religions (**Sous-section 1**).

Vu la variété des régimes de séparation entre l'État et les religions au niveau européen, l'islam est soumis par conséquent à différents régimes juridiques. A cet effet, certains régimes juridiques se révèlent plus favorables à l'islam que d'autres car neutres et responsables par rapport au financement de la pratique du culte musulman. La construction européenne peut mener, néanmoins, sous l'effet de l'émergence d'un «islam européen» vers un rapprochement des régimes de gestion des rapports entre l'État et les cultes dans les différents pays européens. Cela pose également la question du «rôle social»des religions qui occupent de plus en plus une place de choix dans l'espace public et qui sont «sollicitées» à l'ère de la post-modernité en matière d'éthique, de recherche du sens et dans la quête identitaire (**Sous-section 2**).

1 Il s'agit de: la Belgique, la Croatie, la Hongrie, l'Estonie, la France, la Lettonie, le Portugal, la République tchèque, la Roumanie, la Slovaquie et la Slovénie.

2 À savoir: l'Église évangélique luthérienne au Danemark, de même qu'en Islande et en Norvège, l'Église anglicane en Grande-Bretagne, l'Église orthodoxe en Grèce, de même qu'en Bulgarie et l'Église catholique à Malte et dans les principautés européennes: Andorre, Liechtenstein et Monaco et l'Église luthérienne de Suède qui n'est plus une religion d'État depuis 2000 mais qui conserve néanmoins le statut d'Église nationale.

3 Il s'agit de l'Allemagne, de l'Autriche, de l'Espagne, de la France (Alsace-Lorraine), de l'Italie, du Portugal, du Grand-duché, des trois républiques baltes, de la Hongrie, de Malte, de la Pologne, de la Slovaquie, de la Slovénie, de la République tchèque.

Sous-section 1: La «laïcité», certains États membres et l'Union européenne

La formation de l'État-nation au niveau du continent européen s'est effectuée au travers de la «rupture» avec la religion. Cette «rupture» entre le politique et le religieux a pris plusieurs formes dans les différents pays européens. Ainsi, dans certains pays, la rupture était radicale et dans d'autres moins radicale: différents régimes de séparation entre l'État et les Églises existent dans l'espace de l'Union européenne.

On peut, ainsi, passer d'un régime de sécularisation à celui de laïcisation avec des spécificités inhérentes à chaque pays européen.

L'étude des régimes de séparation entre l'État et les religions dans certains États membres de l'Union européenne permet de relever les liens de distance et de proximité avec le régime français de laïcité (§ 1). Les liens de distance entre ces différents régimes européens de séparation entre le politique et le religieux avec le régime français de laïcité résident essentiellement dans la place symbolique ou institutionnalisée accordée à la religion. Par contre, les liens de proximité entre ces différents régimes se trouvent dans l'autonomie de l'instance politique par rapport aux religions. On peut, ainsi, parler d'une «laïcité culturelle» commune aux divers États membres de l'Union européenne dans la façon d'appréhender les rapports entre l'État et les religions, en dépit des différences existantes entre les divers régimes européens de séparation entre le politique et le religieux.

En matière d'organisation des relations entre l'État et les religions, l'Union européenne n'a pas de compétence pour «légiférer» dans cette matière conformément au principe de subsidiarité.

L'Union européenne opte pour une position de «neutralité» à l'égard des religions et ne préjuge pas du statut dont bénéficient les religions dans le droit national des États membres de l'Union européenne conformément à l'article 16 C du Traité de Lisbonne.

L'Union européenne respecte chaque régime national de séparation entre l'État et les religions et tient de la variété des modèles religieux dans l'espace de l'Union européenne. (§ 2)

La question de savoir si l'Europe est laïque au sens de la conception du régime français de laïcité suscite un débat entre ceux qui considèrent que la laïcité est européenne, d'autres qui soutiennent que la laïcité est une «exception française» et que l'Europe la menace et, enfin, d'autres qui défendent l'idée que la laïcité française qui possède certaines spécificités, peut être envisagée comme une voie spécifique de laïcisation en Europe.

§ 1- La laïcité dans certains États membres de l'Union européenne

Le phénomène religieux a occupé une place centrale dans l'histoire du Continent européen. En effet, dans la plupart des pays européens, le fondement de l'État-nation s'est opéré à travers des ruptures avec les religions. Cependant, chaque pays a connu sa propre lecture de la «rupture» avec le religieux. En effet, il y a eu une diversité des modes de «rupture» entre le politique et le religieux au sein de l'Europe. Certains pays ont connu une rupture radicale entre le politique et le religieux et dans d'autres pays la rupture a été moins radicale. Plus généralement les pays européens de culture catholique ont inscrit leur marche vers la laïcité dans une logique antireligieuse consistant dans une lutte de l'État contre la puissance religieuse, tandis que les pays européens de culture protestante se sont engagés dans une démarche de sécularisation ¹ qui s'est traduite par un rôle relativement amoindri de l'Église. Dans d'autres pays, par ailleurs, la laïcité est considérée comme une composante idéologique de la société et non pas comme un fondement de l'État comme ce fut le cas en Belgique.

On peut parler, donc, de différentes formes de laïcisation ou de séparation entre l'État et les Églises au sein des différents États membres de l'Union européenne. En effet, on peut passer d'un régime de séparation reconnaissant les cultes comme c'est le cas aux Pays-Bas et en Irlande, à des régimes dits parfois de «collaboration-coopération» comme en Allemagne, en Belgique ou en Italie ou encore à des systèmes de religion nationale comme au Danemark, en Grèce, en Finlande ou en Angleterre ².

Ainsi, c'est à une très grande variété de régimes régissant et organisant les relations entre l'État et les Églises ³ que l'on se trouve confronté en Europe. La différence perceptible entre le système de séparation entre l'État et l'Église en France et celui de ses partenaires dans l'Union européenne réside, en effet, dans la place symbolique ou le statut institutionnel accordé à la religion.

L'étude de quelques régimes de relations entre l'État et les religions dans un certain nombre de pays européens permet de déceler la spécificité de chaque régime étudié et, ainsi, de relever les liens de proximité et de distance avec le régime français de laïcité.

En Allemagne, la tendance à la sécularisation préexistait à la séparation qu'avait instituée la Constitution de la République de Weimar entre l'État et l'Église. En effet, des mesures décisives étaient déjà prises qui vont dans le sens de la distinction entre le domaine du temporel et le domaine du spirituel tel que l'institution du mariage civil, le droit de regard de l'État sur l'administration des biens des Églises et la suppression du département catholique au sein du ministère prussien de la culture ⁴. L'État et les religions ne sont pas perçus en Allemagne dans un rapport conflictuel.

1 La sécularisation est, selon Max WEBER, un phénomène sociologique de désaffiliation à l'égard du religieux.

2 Voir J. ROBERT, Les relations entre l'Église et l'État en Europe *in* La liberté religieuse et la Convention européenne des droits de l'homme, T. MASSIS et C. PETTITI (sous dir.), Bruxelles, Bruylant, 2004, p. 28.

3 Églises entendues au sens de religions, toutes religions confondues et pas uniquement le christianisme (la religion chrétienne).

4 Voir Jean-Martin OUEDRAOGO, Églises et État en Allemagne: la difficile laïcisation d'une société sécularisée *in* Religions et laïcité dans l'Europe des douze, Jean BAUBÉROT (sous dir.), Éditions Syros, Paris, 1994, pp. 17-18.

En effet, à la différence de la France, les adeptes de l'esprit des Lumières en Allemagne n'ont jamais entretenu aucun rapport antagoniste avec la foi et les progrès de la science au XIX^e siècle n'ont pas été perçus comme contraires au protestantisme.

Bien que le fondement de l'État, en Allemagne, ne soit pas d'essence religieuse, le Préambule de la Constitution de la République fédérale allemande dispose que la Constitution est élaborée avec «la conscience de la responsabilité du peuple allemand devant Dieu et devant les hommes». Aussi, le serment d'investiture du président de la République fédérale allemande contient cette formule: «Que Dieu me vienne en aide». Néanmoins, le serment peut être prêté sans cette formule.

Les Églises jouissent, en Allemagne, d'un statut privilégié sur le plan juridique qui n'est qu'une traduction de leur importance économique et sociale au sein de la société allemande. La reconnaissance juridique du rôle social des Églises trouve sa source, historiquement, dans le rôle joué par les Églises après l'écroulement du III^e Reich. En effet, les Églises ont participé à la reconstruction morale de l'Allemagne post-nazie et à résorber la crise d'identité allemande générée par le nazisme et à garantir, avec les pouvoirs publics, le bien public. Ces «missions» confiées aux Églises sont, d'autant plus, favorisées par le fait que celles-ci sont les seules institutions qui ont survécu à la fin du nazisme. Ainsi, elles se sont trouvées les seules actrices dans un «désert moral et de vide politique et institutionnel»¹.

Les Églises sont reconnues comme «corporations de droit public». Ce statut n'est pas exclusivement réservé aux seules grandes Églises mais bénéficie également à l'Église méthodiste, l'Église Néo-apostolique, les Adventistes du 7^e Jour et à la Communauté juive². L'islam peut lui aussi bénéficier du statut de «corporation de droit public» mais les pouvoirs publics allemands se heurtent à la difficulté inhérente à la désignation d'une instance représentative des musulmans de la République fédérale allemande.

L'enseignement religieux représente un des domaines où s'exerce l'influence intellectuelle des Églises en Allemagne. Cette influence s'exerce à travers l'instruction religieuse dont la Loi fondamentale de la République fédérale allemande garantit qu'elle soit dispensée dans les écoles publiques³. Elle s'exerce, aussi, à travers les facultés de théologie qui sont parties intégrantes du système universitaire public.

Les autorités religieuses en Allemagne définissent les buts et les contenus de l'enseignement religieux dont les programmes doivent être approuvés pour leur mise en application par les ministères des Länder. Les enseignants qui dispensent les enseignements religieux dans les écoles publiques doivent recevoir, à cet effet, des autorités religieuses un mandat ecclésiastique. Le statut

1 F. HARTWEG, Les Églises, forces politiques, Revue Pouvoir n° 22, 1982, p. 97.

2 À l'échelle de quelques Länder, d'autres groupes religieux bénéficient aussi du statut de «corporation de droit public» comme les Églises orthodoxes, les Églises baptistes, les Églises pentecôtistes, les Mormons...

3 Dans l'article 73 de la Constitution de la République fédérale allemande qui dispose que «L'instruction religieuse est une matière d'enseignement ordinaire dans les écoles publiques à l'exception des écoles laïques. Sans préjudice du droit de surveillance de l'État, l'instruction religieuse est dispensée en accord avec les principes des différentes religions. Nul enseignant ne peut être contraint à enseigner la religion contre son gré».

de «corporation de droit public» accordé aux religions permet, aussi, à celles-ci d'accéder aux médias et de participer à la gestion du service public de radio-télévision.

En Belgique, l'État dans ses relations avec les religions reste neutre. En effet, l'État ne s'immisce pas dans les affaires intérieures des cultes et la liberté religieuse est garantie par la Loi fondamentale ainsi que la liberté d'expression et la liberté de pratique des cultes.

Cependant, contrairement au système français de «séparation stricte» entre l'État et les religions, le système belge est plus souple. En effet, l'État belge reconnaît les cultes. La reconnaissance d'un culte est un acte officiel de l'État – loi ou arrêté royal – qui équivaut à une protection particulière accordée à celui-ci, en raison de son utilité sociale, lorsqu'il répond au besoin social d'une fraction de la population ¹. Les cultes reconnus actuellement, en Belgique, sont les cultes: catholique, protestant, orthodoxe, israélite, anglican et musulman ².

La reconnaissance d'un culte ouvre droit à des avantages juridiques et financiers tels que l'attribution de la personnalité civile et le caractère d'établissement public aux administrations chargées de la gestion des biens du culte, ainsi que la prise en charge par l'État des traitements des ministres des cultes reconnus et, aussi, la prise en charge des communes et les provinces des déficits liés à l'exercice du culte.

Le modèle des rapports État-société-religions au Danemark est un modèle typique qui contraste avec le modèle français de laïcité. En effet, l'Église danoise s'est accommodée d'une sécularisation sans conflit frontal avec un mouvement politique, intellectuel ou culturel. Des éléments laïcs au sein de l'Église ont même contribué à cette sécularisation sans, pour autant, aller vers une laïcisation, c'est-à-dire vers une séparation stricte entre l'État et l'Église luthérienne au Danemark. En effet, l'Église luthérienne joue un certain rôle de religion civile et le Roi ou la Reine sont toujours officiellement le chef de l'Église luthérienne.

Ainsi, en dépit d'un processus de sécularisation, l'Église reste un symbole fort de l'identité danoise. Le modèle danois de sécularité reconnaît un statut à l'Église luthérienne comme Église nationale ainsi qu'aux autres communautés religieuses ³. Cependant, seule l'Église luthérienne perçoit directement des subventions de l'État tandis que les autres communautés religieuses reconnues ne reçoivent pas de subventions directes de l'État ⁴.

En Grèce, bien que l'Église ait connu une certaine marginalisation sociale et que son rôle étatique ait diminué progressivement au fil des années, on ne peut parler d'une laïcisation de l'État. En effet, l'Église orthodoxe de par le rôle qu'elle a joué au cours de l'histoire du peuple grec et du lien profond qui lie tradition orthodoxe et identité grecque, est reconnue, officiellement, comme la

1 Jean-Paul MARTIN, La Belgique: de l'affrontement laïques-confessionnels au pluralisme institutionnel *in* Religions et laïcité dans l'Europe des douze, Jean BAUBÉROT (sous dir.), Éditions Syros, Paris, 1994, p. 33.

2 L'islam a été reconnu par la loi du 19 juillet 1974.

3 Les Communautés religieuses reconnues au Danemark avant 1969 sont: les Communautés protestantes [réformée, baptiste, méthodiste], l'Église catholique, l'Église orthodoxe et le judaïsme et depuis 1969: l'Armée du Salut, les Témoins de Jéhovah, les Mormons, les Bahaïs et les Sikhs.

4 Voir Jean BAUBÉROT, Le Danemark: une sécularisation sans laïcisation *in* Religions et laïcité dans l'Europe des douze, Jean BAUBÉROT (sous dir.), Éditions Syros, Paris, 1994.

«religion dominante» de l'État grec (article 3 de la Constitution de 1986).

L'Église orthodoxe possède le statut de personne de droit public. Elle est présente dans la vie publique et politique de la Grèce. En effet, elle est présente dans la plupart des manifestations de l'État, des cérémonies nationales et lors de la prestation de serment par les parlementaires ¹. Il existe plusieurs domaines dans lesquels l'État et l'Église orthodoxe coopèrent comme dans le domaine de l'éducation orthodoxe de la jeunesse grecque.

En Espagne, c'est la Constitution de 1931 qui institue la séparation de l'Église et de l'État. Ce principe de séparation est réaffirmé dans la Constitution de 1978 qui dispose dans son article 16 qu'«aucune confession n'aura de caractère étatique» et assure la liberté de religion et de culte pour les individus et les communautés. Le même article 16 de la Constitution espagnole de 1978 dispose, néanmoins, que «les pouvoirs publics tiendront compte des croyances religieuses de la société espagnole et entretiendront de ce fait des relations de coopération avec l'Église catholique et les autres confessions».

Dans les faits, le régime espagnol continue, parallèlement, à la mise en œuvre d'une séparation de l'Église et de l'État inscrite dans la Constitution, d'assurer la reconnaissance de privilèges particuliers à l'Église catholique ². En effet, l'enseignement religieux dans les écoles publiques est organisé par l'Église catholique et il est financé par l'État au niveau primaire et secondaire. De même, seules les aumôneries catholiques sont assurées au niveau des écoles, des casernes et des hôpitaux.

En Italie, la laïcité de l'État est consacrée par la Constitution de 1948 ³. Le principe de laïcité de l'État est reconnu en Italie comme un principe suprême de la forme de l'État. Cependant, cela n'implique pas une indifférence de l'État à l'égard des religions. En effet, l'État italien adopte une attitude de «neutralité d'intervention» ⁴ afin de garantir l'exercice de la liberté religieuse dans un cadre de pluralisme religieux. Cela entraîne l'intervention de l'État dans l'enseignement de la religion et dans l'incorporation des principes du catholicisme au patrimoine historique de l'Italie. Cette «neutralité d'intervention» caractérise l'Italie, en tant que pays à tradition catholique, à l'exception de l'Irlande ou la France, où l'influence de l'Église catholique est la plus forte ⁵. D'ailleurs, le rôle social positif de l'Église catholique est reconnu et il existe un Concordat entre l'État et le Vatican ⁶.

De même au Luxembourg, l'Église catholique a fortement influencé les institutions sociales et politiques. Cela n'a pas entraîné le développement d'une philosophie laïque anticléricale comme ce fut le cas en France. La séparation entre l'État et les religions est consacrée. L'État luxembourgeois reconnaît les Églises: catholique, protestante, luthérienne et réformée et la religion juive et l'islam ⁷ qui sont organisées dans le cadre du droit public.

1 Voir Vasilios N, MAKRIDES, La tension entre tradition et modernité en Grèce *in* Religions et laïcité dans l'Europe des douze, Jean BAUBÉROT (sous dir.), op, cit, p. 78.

2 Françoise LAUTMAN, L'Espagne: l'Église dans une nouvelle démocratie *in* Religions et laïcité dans l'Europe des douze, Jean BAUBÉROT (sous dir.), Éditions Syros, Paris, 1994, p. 54.

3 Le principe de laïcité apparaît, en effet, dans les articles 2, 3, 7, 8, 19 et 20 de la Constitution italienne de 1948.

4 Silvio FERRARI, Le principe de neutralité en Italie, *Archives de Sciences Sociales des Religions* n° 101, 1998.

5 Voir Françoise CHAMPION, L'Italie: le catholicisme, patrimoine national *in* Religions et laïcité dans l'Europe des douze, Jean BAUBÉROT (sous dir.), op, cit, p. 87.

6 Les Accords du Latran entre le Saint-Siège et l'Italie signés le 11 février 1929.

7 Dont la Shoura, l'Assemblée représentative des musulmans du Luxembourg, est élue en 2011

Les relations entre l'État et les Églises sont régulées par des conventions (art. 22 de la Constitution du Luxembourg). C'est l'État qui prend en charge le traitement et les pensions des ministres des cultes (art. 106 de la Constitution du Luxembourg).

Si les pays européens étudiés présentent une large variété dans le choix des modalités de régulation des relations entre l'État et les Églises, il existe entre tous un accord assez général sur l'essentiel qui permet de dire qu'il y a bien aujourd'hui une façon, à la fois commune aux peuples européens et originale par rapport au reste de l'univers, de régler les rapports religions-société¹. En effet, tous les pays européens ont «une semblable conception de l'être politique reposant sur l'autonomie de l'instance étatique par rapport aux religions»². Ils admettent ainsi tous, une séparation entre la citoyenneté comme fondement de l'appartenance à l'État et les convictions religieuses des citoyens. Ainsi, l'État est tenu à une neutralité, qui peut prendre la forme d'une «neutralité d'intervention» à l'égard des religions afin de garantir une égalité de traitement entre les différentes religions et l'exercice des libertés de religion et de culte dans un cadre de pluralisme religieux.

Cette façon commune entre les pays européens d'appréhender les rapports entre le politique et le religieux peut être qualifiée de «laïcité culturelle». Cette «laïcité culturelle» désigne l'ensemble des garanties communes à tous les États membres de l'Union européenne qui sont reconnues en matière religieuse comme les garanties relatives à la liberté de conscience, à la liberté d'exprimer ses convictions et appartenances religieuses en privé et dans l'espace public, à la liberté dans l'exercice du culte, à la «neutralité», qui peut prendre plusieurs formes, de l'État à l'égard des religions, à l'«égalité de traitement» entre les différents cultes et à l'«égalité de traitement» entre les croyants et les non-croyants.

Cette «laïcité culturelle» est renforcée aujourd'hui par les mutations que connaissent le religieux (développement de l'individualisme religieux, reconnaissance du rôle des institutions religieuses dans l'espace public) et le politique³.

1 Voir René RÉMOND, Religions et Société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles. 1789-2000, Éditions du Seuil, Paris, 2001, p. 286.

2 Philippe PORTIER, Les laïcités dans l'Union européenne: vers une convergence des modèles? *in* La Tolérance. Colloque international de Nantes, mai 1998, 4^e centenaire de l'édit de Nantes, Guy SAUPIN, Rémy FABRE, Marcel LAUNAY (sous dir.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1990, p. 303.

3 Voir Jean-Paul WILLAIME, La laïcité culturelle, patrimoine commun de l'Europe? *Projet (Vauves)*, (240), 94-95, pp. 7-15.

§ 2- L'Union européenne et la laïcité

La Communauté européenne devenue l'Union européenne depuis le 1^{er} novembre 1993 dispose d'un véritable pouvoir de décision et édicte des règles juridiques par la création d'un droit communautaire qui jouit de la primauté sur les droits nationaux et qui s'impose ainsi à l'ensemble des États membres de l'Union européenne. Cependant, les compétences et les attributions de l'Union européenne ne sont pas générales et sont limitées par le principe de subsidiarité¹. En effet, en vertu du principe de subsidiarité les questions sensibles au niveau national touchant à l'organisation des relations entre l'État et les religions, à l'organisation de pouvoirs publics et à l'organisation des systèmes judiciaires et éducatifs relèvent de la compétence des États. Il est vrai que l'Union européenne peut mener des actions en matière d'éducation et de culture sans pour autant aller dans le sens d'une harmonisation des politiques des États membres dans ces matières. Son rôle n'est que complémentaire et ces matières restent du domaine de compétence des États membres.

Ni les traités communautaires ni la jurisprudence de la Cour de justice n'ont reconnu de compétence à l'Union européenne pour légiférer dans les domaines précités, notamment ceux touchant au régime des relations entre l'État et les Églises. Même si l'Union européenne peut être amené à légiférer en vue de la protection des droits fondamentaux – dont la liberté religieuse – cela ne peut avoir pour effet d'étendre le champ d'application des dispositions du traité au-delà des compétences de l'Union européenne².

Bien que les pères fondateurs de l'Europe communautaire fussent pour une grande partie d'entre eux de culture démocrate-chrétienne, le projet européen consistait en un certain abandon par certains États européens de leur souveraineté en vue de la création d'un marché commun et d'une zone de libre-échange. De ce fait, le projet européen paraissait neutre en termes de laïcité. Cependant, après le passage à l'Union européenne, avec le Traité de Maastricht et à l'occasion de l'élaboration de la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne proclamée à Nice en 2000, certains États membres européens ont formulé le souhait d'y inclure la formule de l'«héritage culturel, humaniste et religieux de l'Union européenne».

Cependant, cette formule n'a pas été retenue³, mais elle a été reprise par le préambule du Traité établissant une Constitution pour l'Europe que la France et les Pays-Bas ont rejeté en 2005. Le

1 Le principe de subsidiarité a été défini aux paragraphes 1 et 2 de l'article 5 du Traité instituant la Communauté européenne: *«La Communauté agit dans les limites des compétences qui lui sont conférées et des objectifs qui lui sont assignés par le présent traité. Dans les domaines qui ne relèvent pas de sa compétence exclusive, la Communauté n'intervient, conformément au principe de subsidiarité, que si et dans la mesure où les objectifs de l'action envisagée ne peuvent pas être réalisés de manière suffisante par les États membres et peuvent donc, en raison des dimensions ou des effets de l'action envisagée, être mieux réalisés au niveau communautaire».*

2 CJCE, 17/2/1998, Grand c./ South West Trains Ltd, Recueil, 1998, aff. C-249/96I-621, point 45.

3 Le préambule de la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne du 7 décembre 2000 évoque le «patrimoine spirituel et moral». A noter que dans la traduction allemande de cette expression devient l'héritage «spirituel religieux» (*Geistig religios*) de l'Union, Voir Jean-Louis CLERGERIE, La place de la religion dans la future Constitution européenne, *Revue de droit public* n° 3, 2004, p. 740.

Traité de Lisbonne de décembre 2007 modifiant le Traité sur l'Union européenne et le Traité instituant la Communauté européenne fait référence, dans son préambule aux «héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe, à partir desquels se sont développées les valeurs universelles que constituent les droits inviolables et inaliénables de la personne humaine, ainsi que la liberté, la démocratie, l'égalité et l'État de droit». L'expression «héritage religieux» qui émane du texte du Traité établissant une Constitution pour l'Europe, signée le 29 octobre 2004, s'abstient de faire du christianisme une source unique d'inspiration¹.

L'Union européenne opte pour une «neutralité» à l'égard des religions et des cultes et elle ne préjuge pas du statut dont bénéficient les mouvements religieux dans le droit national des États membres de l'Union européenne. En effet, l'article 16 C² du Traité de Lisbonne de 2007 dispose que «L'Union respecte et ne préjuge pas du statut dont bénéficient, en vertu du droit national, les églises et les associations ou communautés religieuses dans les États membres.

L'Union respecte également le statut dont bénéficient, en vertu du droit national, les organisations philosophiques et non confessionnelles.

Reconnaissant leur identité et leur contribution spécifique, l'Union maintient un dialogue ouvert, transparent et régulier avec ces églises et organisations».

Cette neutralité affichée par l'Union européenne à l'égard des religions et des cultes et du statut dont elles bénéficient au sein des États membres oblige l'Union à tenir compte de la variété des modèles religieux en Europe³. D'ailleurs, la Cour européenne des droits de l'homme n'émet aucune préférence particulière pour un modèle donné des relations entre l'État et les religions et admet tous les modèles d'organisation⁴. La Cour insiste surtout sur le rôle de l'État qui doit être un «organisateur neutre et impartial de l'exercice des diverses religions, cultes et croyances», et observe que «ce rôle contribue à assurer l'ordre public, la paix religieuse et la tolérance dans une société démocratique»⁵.

La Cour européenne des droits de l'homme rappelle que «le pluralisme, la tolérance et l'esprit d'ouverture sont les caractéristiques essentielles d'une société démocratique». Ainsi, la Cour opte pour réaliser un équilibre entre la reconnaissance des droits des minorités religieuses et leur particularisme et le vivre-ensemble tout en évitant la «communautarisation» des sociétés européennes⁶.

La Cour européenne des droits de l'homme a pris parti pour cette solution en faisant prévaloir en Europe une conception de la démocratie garantissant le pluralisme religieux comme une condition de son épanouissement tout en interdisant les pratiques religieuses portant atteinte aux droits d'autrui ou à l'ordre public⁷.

1 Sébastien LHERBIER-LEVY, La place de la religion dans le Traité de Lisbonne, janvier 2008 in www.droitdesreligions.net

2 Cet article n'a reproduit que le contenu de l'article 51 du Traité établissant une Constitution pour l'Europe qui s'inspirait de la déclaration n° 11 relative au statut des Églises et des organisations non-confessionnelles annexées en 1997 au Traité d'Amsterdam.

3 Voir Florence BENOIT-ROHMER, Droit des minorités et minorités religieuses in *Minorités religieuses dans l'espace européen, Approches sociologiques et juridiques*, Jean-Pierre BASTIAN et Francis MESSNER (sous dir.), P.U.F, Paris, 2007, p. 31.

4 G, GONZALEZ, Convention européenne des droits de l'homme, cultes reconnus et liberté de religion, in *État et religion en Europe, les systèmes de reconnaissance*, Revue de droit canonique, t. 54, 2004, pp. 49 et s.

5 CEDH, Hassan et Tchaouch c./Bulgarie du 26/10/2000.

6 Voir Florence BENOIT-ROHMER, Droit des minorités et minorités religieuses, op, cit, p. 35.

7 Ibidem, p. 36.

La Cour veille, en effet, à ce que l'État, qu'il soit laïque ou «confessionnel», maintienne «un véritable pluralisme religieux inhérent à toute société démocratique»¹. Le rôle des autorités nationales n'est pas d'enrayer les causes des tensions entre les groupes et mouvements religieux et confessionnels en éliminant le pluralisme mais de veiller à ce que les groupes opposés ou concurrents se tolèrent les uns les autres².

Aussi, la Cour veille au respect par l'État du droit de tout groupe religieux de s'organiser librement sur le plan interne dans le respect de l'ordre public³. L'Union veille aussi à ce qu'il n'y ait pas de discriminations religieuses au sein de l'espace européen. L'article 21 de la Charte des droits fondamentaux interdit toute discrimination «fondée notamment sur la religion ou les convictions [...], l'appartenance à une minorité nationale, [...]». L'article 12 du Traité instituant la Communauté européenne relatif à l'interdiction de toute discrimination devrait donner l'occasion au Conseil de légiférer sur les questions de discriminations basées sur des considérations religieuses. L'Union européenne concourt aussi au respect de la diversité religieuse au sein des États membres.

C'est ce que, d'ailleurs, l'article 22 de la Charte des droits fondamentaux énonce. Bien que l'Union européenne ne reconnaisse aucun culte et adopte une «neutralité» vis-à-vis des religions, elle n'est pas, pour autant, allée dans le sens d'une indifférence à leur égard. En effet, l'Union européenne «reconnaisant leur identité et leur contribution spécifique, elle maintient un dialogue ouvert, transparent et régulier avec ces églises et organisations» (article 16 C du Traité de Lisbonne de décembre 2007). Les institutions européennes, notamment la Commission et plus précisément le Bureau des Conseillers de politique européenne entretiennent régulièrement un dialogue depuis trente ans avec les représentants des organisations religieuses et confessionnelles⁴.

On peut se demander, à cet effet, si l'Europe est laïque au sens où la conception française des rapports entre le politique et le religieux l'entend.

Les réponses apportées à cette interrogation divergent, en effet, en fonction des approches adoptées. En effet, une approche large défendue entre autres par Edgar MORIN⁵, considère que la laïcité est européenne et que l'Europe, dans sa conception des rapports entre les pouvoirs publics et les religions inclut la «laïcité française» et qu'elle l'englobe. Selon l'auteur «la laïcité est ce qui fait l'originalité même de la culture européenne moderne, telle qu'elle s'est développée à partir de la Renaissance». La laïcité européenne est selon Edgar MORIN «la contribution et la défense d'un espace public de pluralisme, de discussions d'idées et de tolérance». Une deuxième approche trop étroite considère que la laïcité est une «exception française» et que l'Europe la menace. Régis DEBRAY⁶, qui soutient cette approche, estime que «la laïcité française» est fondée sur la

1 CEDH, *Manoussakis et autres c./ Grèce*, 26 septembre 1996, Recueil, 1996, IV, p. 1365, § 47.

2 CEDH, *Ouranio Toxo et al. c./ Grèce*, no 74989/01, 20/10/2005, § 40.

3 CEDH, *Serif c./ Grèce*, 14/12/1999. Dans cette affaire l'État grec avait désigné un mufti chargé de diriger une communauté religieuse musulmane et refusait le droit d'une partie de cette communauté en rupture avec la majorité, de se donner le chef de son choix, lequel avait été condamné à des sanctions pénales pour avoir usurpé la position en question,

La Cour a eu l'occasion, au cours de cette affaire, de reconnaître les droits des minorités religieuses au sein de groupes religieux eux-mêmes minoritaires; voir Gérard GONZALEZ, Définition du concept de minorité religieuse en droit européen in *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*, Jean-Pierre BASTIAN et Francis MESSNER (sous dir.), P.U.F., Paris, 2007, p. 129.

4 Voir la partie de cette thèse relative au dialogue inter-religieux au sein de l'Union européenne.

5 Voir Edgar MORIN, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1990.

6 Voir Régis DEBRAY, *La laïcité, une exception française* in Bost H. (éd.), *Genèse et enjeux de la laïcité*, Genève, Labor et Fides, 1990.

distinction faite entre la République et la démocratie.

En effet, dans le cadre de la démocratie qui est fondée, selon Régis DEBRAY sur «l'immanence du social à lui-même», la religion conserve un rôle de garant du lien social, tandis que la République assure, par le biais de l'école «la circulation des différences s'affirmant de la sorte comme méta-niveau».

Une «approche médiane», défendue par Jean BAUBEROT ¹, considère que le modèle français de laïcité possède certaines spécificités et peut être envisagé comme une voie spécifique de laïcisation en Europe. Mais la laïcité française possède, aussi, beaucoup de similitudes avec les autres modèles de sécularisation des États membres de l'Union européenne.

En tous les cas, en dépit de la diversité des solutions mises en œuvre en matière de régulation des relations entre l'État et les religions par les différents États européens, l'Europe a accompli une laïcisation à la fois au niveau des institutions publiques et au sein des sociétés civiles ².

On peut affirmer, ainsi, que la sécularisation, qui est un phénomène de rupture culturelle entre la société civile et les religions et qui est marqué par la non-mainmise des institutions religieuses sur la gestion de la société et par l'autonomie du domaine de la foi et de la morale, est un fait établi dans l'ensemble des pays de l'Union européenne. On peut parler, à ce propos, d'une «laïcité culturelle» partagée par l'ensemble des États membres de l'Union européenne, en dépit de la divergence des relations qu'ils entretiennent avec les faits religieux. Cette «laïcité culturelle» peut être considérée comme un bien commun à tous les pays européens. Cette «laïcité culturelle» repose sur des valeurs communes à tous les États membres de l'Union européenne à savoir la neutralité confessionnelle de l'État, et l'autonomie de l'État à l'égard des religions ainsi que l'autonomie de ces dernières par rapport aux pouvoirs publics, la reconnaissance de la liberté religieuse et la liberté de non-religion, l'autonomie des citoyens dans leur choix d'appartenance ou de non-appartenance religieuses par rapport aux instances religieuses et confessionnelles.

Cette «laïcité culturelle» commune aux différents États membres de l'Union européenne trouve sa source juridique dans le texte de la Convention européenne des droits de l'homme et des libertés fondamentales du 4 novembre 1950 et dans les applications juridictionnelles de la Cour de Strasbourg qui joue un rôle dans le rapprochement des conceptions de différents États membres de l'Union européenne concernant la notion des droits de l'homme, notamment en matière des libertés religieuses. Ainsi la tendance actuelle au niveau européen va vers une convergence des principes et des droits en matière religieuse entre les États membres de l'Union européenne et, aussi, vers une convergence des solutions adoptées face aux nouveaux problèmes qui surviennent. A ce propos, en effet, les questions actuelles posées par l'installation de la religion musulmane dans l'espace public européen qui se posent, plus ou moins dans les mêmes termes dans l'ensemble des pays européens soutiennent cette tendance vers la convergence des solutions apportées à ces questions posées par l'«islam européen».

1 Voir Jean BAUBEROT, Préface *in* Religions et laïcité dans l'Europe des douze, Jean BAUBEROT (sous dir.), Éditions Syros, Paris, 1994.

2 La Cour européenne des droits de l'homme rappelle, à cet effet, que le principe de laïcité est certainement l'un des principes fondamentaux de l'État qui s'accorde le mieux pour garantir la prééminence du droit et le respect de la démocratie, voir CEDH, *Refah Partisi et al. c./ Turquie*, 13/02/2003.

Sous-section 2: Le statut juridique de l'islam dans certains États membres de l'Union européenne et le «rôle social» des religions

L'Europe se caractérise par la diversité des régimes de «séparation» entre l'État et les religions. Par conséquent, les communautés européennes de confession musulmane sont soumises dans la pratique du culte musulman, à une variété de systèmes de laïcité/sécularité. (§1)

Ainsi, l'«islam européen» n'est pas soumis sur le plan juridique à un modèle européen unique dans ses rapports avec les pouvoirs publics dans les différents pays européens.

En effet, certains pays européens sont dotés d'un régime de séparation entre le politique et le religieux très favorable aux communautés musulmanes car neutre et responsable en matière de financement de la pratique des cultes. D'autres pays européens, bien qu'ils soient neutres à l'égard des religions, sont dotés d'un régime de reconnaissance d'un statut juridique aux cultes et vont même jusqu'à la reconnaissance d'une fonction sociale des religions.

Dans d'autres pays européens, bien que la séparation entre l'État et les religions soit consacrée, l'Église jouit d'un statut privilégié, dans ses rapports avec l'État par rapport aux autres religions.

En dépit des statuts juridiques différents auxquels l'«islam européen» est soumis dans les différents pays européens, avec la construction européenne, l'«islam européen» soulève les mêmes problèmes dans tous les pays européens. Cela peut mener à un rapprochement entre les différents modes européens de gestion des rapports entre le politique et le religieux.

Les religions que l'on peut considérer comme des modes symboliques qui structurent la vie des individus connaissent une revivification même dans les sociétés européennes sécularisées. En effet, face à la crise des grandes idéologies et aux crises identitaires que connaissent la plupart des sociétés post-modernes¹, les religions reviennent au centre du débat sur la «modernité».

A cet effet, les religions peuvent jouer un «rôle social» dans l'espace de l'Union européenne. (§2) Elles peuvent, en effet, constituer une triple source culturelle, morale et éthique. Elles peuvent accompagner le processus de modernité et de globalisation dans le but de défendre une certaine philosophie de l'homme et de la dignité humaine.

L'Union européenne qui connaît un déficit auprès des populations européennes et qui cherche son «âme» peut s'appuyer sur les communautés de foi afin de susciter l'intérêt d'une partie de ses citoyens.

¹ Voir Samuel .P. HUNTINGTON, Qui sommes-nous? Identité nationale et choc des cultures, Odile Jacob, Paris, 2004.

§ 1- Le statut juridique de l'islam dans certains États membres de l'Union européenne

La présence de l'islam en Europe est à la fois historique mais aussi démographique, ou migratoire, et, actuellement, citoyenne. En effet, l'islam avec sa sédentarisation dans l'espace européen sécularisé devient une «religion européenne».

Comme étudié précédemment, il existe en Europe une diversité de régimes de «séparation» entre l'État et les religions. Par conséquent, il existe aussi une variété de systèmes européens de «laïcité/sécularité» auxquels les Communautés musulmanes européennes sont soumises notamment en matière d'organisation de la pratique du culte musulman et de l'enseignement de la religion musulmane.

Certains pays européens, comme le Danemark, les Pays-Bas et la Belgique, sont dotés d'un régime de sécularité plus favorable à la communauté musulmane car neutre et financièrement responsable, c'est-à-dire que dans ces pays, l'État contribue financièrement pour favoriser une meilleure pratique du culte musulman (enseignement de la religion musulmane) ¹.

Il existe aussi dans les pays européens différents modes de négociation entre les pouvoirs publics et les communautés musulmanes présentes sur leur territoires. Ainsi, ce mode de négociation est local en Grande-Bretagne, et il est régional ² en Allemagne. Cela va à l'encontre du mode national, centralisateur et jacobin de négociation existant en France entre l'État et l'islam.

Ainsi, l'«islam européen» n'est pas soumis à un mode de traitement européen unique en ce qui concerne son organisation, son statut et ses modes de négociation avec les pouvoirs publics dans les différents États membres de l'Union européenne.

Nous étudierons successivement le statut légal réservé à l'islam dans certains États membres de l'Union européenne dans lesquels l'État est neutre sur le plan religieux mais qui disposent d'un système de reconnaissance des cultes ³. Les pays européens qui seront étudiés sont: l'Allemagne, l'Espagne, l'Italie, la Belgique et les Pays-Bas. Puis nous nous développerons l'étude du statut juridique de l'islam dans les pays qui jouissent d'une «religion nationale» ou d'une «religion d'État». Les pays européens qui seront étudiés sont le Royaume-Uni, la Grèce et le Danemark. Bien que l'État soit neutre en Allemagne vis-à-vis des religions, il reconnaît sur le plan juridique leur fonction sociale. En effet, la notion de «communauté religieuse» (*Relizionsgemeinschaft*) définie par l'article 140 de la Constitution allemande occupe une place importante dans le système institutionnel de l'Allemagne.

1 Cela diffère de la position de l'État en France qui adopte une position de laïcité-neutralité négative et ne contribue pas, ainsi, financièrement à l'enseignement de l'islam dans les écoles.

2 C'est-à-dire que cela dépend de la gestion de chaque Länder de la République fédérale allemande.

3 À la différence de l'État français qui est, lui aussi, neutre à l'égard des religions mais ne reconnaît pas les cultes (sauf exceptions étudiées) (loi de 1905 sur la séparation de l'État et des Églises).

Les cultes reconnus sont: l'Église catholique, l'Église évangélique, l'Église mormone, les Églises orthodoxes et la Communauté juive. Les communautés religieuses reconnues peuvent lever l'impôt (art. 137-6 de la Constitution) et entretenir des aumôneries dans les hôpitaux, les casernes et dans les prisons. La reconnaissance d'un culte implique aussi que l'éducation religieuse du culte reconnu fasse partie du programme scolaire et qu'elle soit organisée par la communauté confessionnelle elle-même (art. 7 alinéa 3 de la Loi fondamentale allemande).

Par contre, la religion musulmane et les Témoins de Jéhovah ne sont pas encore reconnus. La non-reconnaissance de l'islam, qui constitue la troisième religion en Allemagne, est généralement expliquée par les difficultés liées à la «nature» de cette religion qui ne possède pas une hiérarchie comparable au clergé catholique ou aux Églises protestantes, ainsi que par la politisation des organisations islamiques et leur lien avec les pays d'origine et l'altérité culturelle des musulmans qui sont des obstacles à l'intégration de cette population dans la nation allemande ¹.

Les modalités de gestion des relations entre l'État et les religions se situent dans le cadre d'un système politique fédéral où se côtoient une Loi fondamentale et les Constitutions des différents Länder. Cela entraîne une multiplication des niveaux de gestion des différentes communautés musulmanes présentes sur le sol allemand.

C'est au niveau des Länder que règlent les modalités de gestion de toutes les questions relatives à la pratique religieuse, à l'éducation (enseignement de la religion musulmane) et à la culture. Ainsi, les religions bénéficient d'une liberté d'action et de prérogatives assez larges. Même si les différents Länder respectent les dispositions de la Loi fondamentale allemande, ils ont des approches différentes sur la gestion des cultes. En effet, la position des différents Länder à l'égard des religions varie en fonction du poids des communautés confessionnelles et de leur capacité de mobilisation ainsi que du souhait des groupes de pression.

A titre d'exemple, dans le Länder de Berlin, l'islam est traité comme les autres cultes, par contre dans le Länder de la Bade-Wurtemberg, les pouvoirs publics locaux favorisent les religions chrétienne et juive.

Les Länder disposent de la compétence pour légiférer dans le domaine de l'éducation et de l'enseignement. Ils peuvent, ainsi, décider d'autoriser ou d'interdire le port du foulard islamique dans les écoles publiques. Ainsi, dans le Land de Bade-Wurtemberg, une loi régionale est votée le 1^{er} avril 2004 qui interdit le port du foulard islamique dans les établissements scolaires tout en autorisant, par contre, le port des autres symboles religieux comme la kippa. D'autres länder sont plus «tolérants» et disposent même, comme c'est le cas du land de Bavière, des cours de religion musulmane dans les écoles publiques pour les élèves de confession musulmane.

En Espagne, bien qu'il n'y ait pas reconnaissance d'une religion d'État, l'Église catholique jouit d'une position privilégiée dans ses relations avec l'État. Même si la séparation entre l'État et les religions est consacrée, la Constitution de 1978 affirme dans son article 13-3 la collaboration entre

¹ Voir Nikola TIETZE, L'institutionnalisation de l'islam et l'intégration nationale en Allemagne *in* Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel, Antonela CAPELLE-POGACEAN, Patrick MICHEL, Enzo PACE (sous dir.), Presses de la fondation nationale des sciences pps, 2008, p. 290.

l'État et les différentes communautés religieuses. L'État a signé des accords en 1992 avec la Fédération des Églises protestantes, la Fédération des communautés juives et avec la Commission islamique d'Espagne. Cet accord prévoit que la «Commission islamique d'Espagne», représentante des différentes organisations religieuses islamiques en Espagne, a le pouvoir pour la gestion des lieux de culte musulman, pour la désignation et la formation du personnel religieux musulman, pour le contrôle de la création de nouvelles associations musulmanes et pour la célébration des mariages religieux reconnus civilement.

Cette «Commission islamique d'Espagne» qui représente, dans le domaine du culte, l'ensemble des musulmans établis en Espagne, peut bénéficier d'aides publiques et des avantages fiscaux dans le cadre de ses activités.

En Italie, la séparation entre l'État et les religions notamment avec l'Église catholique, est instituée depuis 1984. Bien que la liberté religieuse soit consacrée par la Constitution, dans son article 19, et que toute discrimination religieuse soit interdite (art. 3 de la Constitution), l'Église catholique jouit d'un statut privilégié par rapport aux autres cultes. Les relations entre l'État italien et l'Église catholique sont régies par deux traités internationaux signés les 18 février et le 15 novembre 1984 entre la République italienne et l'État du Vatican.

Les relations entretenues entre l'État et les autres cultes se différencient en fonction de la catégorie des cultes en question. En effet, il existe des cultes qui ont signé des «ententes» avec l'État. Six cultes font l'objet d'ententes. Ce sont: la Table vandoise (entente du 21 février 1984), l'Église adventiste du Septième Jour et les Assemblées de Dieu (entente du 29 décembre 1986), l'Union des Communautés juives (entente du 27 février 1987), l'Église évangéliste et l'Église évangélique luthérienne (entente du 19 mars 1993), l'Union bouddhiste et les Témoins de Jéhovah (ententes du 20 mars 2000).

Ces cultes avec lesquels l'État a signé une entente peuvent percevoir une partie de l'impôt sur le revenu. Ils peuvent également bénéficier de régimes fiscaux avantageux et de subventions indirectes. Les autres cultes qui n'ont pas signé d'«entente» avec l'État sont soumis soit au droit commun des associations, soit à la loi du 24 juin 1929 sur les cultes admis. Ils ne bénéficient d'aucune subvention de la part de l'État. L'islam fait partie de cette catégorie de culte admis mais avec lequel l'État italien n'a pas signé d'entente. Cela est dû, principalement, à la diversité ethnique qui caractérise les communautés musulmanes en Italie et leur incapacité à se fédérer dans une représentation unifiée ainsi qu'à l'attitude de méfiance voire de défiance des pouvoirs publics à l'égard de l'islam¹.

L'absence d'une entente au niveau national entre l'État et les communautés musulmanes en Italie oblige à régler les questions relatives à la pratique du culte musulman au niveau local.

1 Rappelons, à cet effet, le climat islamophobe suscité par le livre d'Oriana Fallaci, *la rage et l'orgueil*, (éditions Plon, 2002), et les propos tenus par Silvio Berlusconi, président du Conseil italien, sur la «supériorité du système des valeurs occidentales sur l'Islam».

En Belgique, l'État adopte une attitude de neutralité dans ses rapports avec les religions. Dans son article 21, la Constitution établit l'indépendance des cultes vis-à-vis de l'État. La liberté religieuse et la liberté de culte sont garanties (articles 19 et 20 de la Constitution) et toute discrimination religieuse est interdite.

En dépit de sa neutralité à l'égard des religions, l'État reconnaît par acte royal certains cultes dont il admet l'«utilité sociale». Les cultes reconnus sont: l'Église catholique, l'Église protestante, l'Église anglicane, l'Église orthodoxe, le culte israélite et la Communauté islamique ¹. La loi du 19 juillet 1974 a consacré, dans son article 19 bis, la reconnaissance officielle de l'islam. Ainsi, le culte musulman bénéficie des mêmes avantages que ceux accordés aux autres cultes reconnus. Cependant, à la différence des autres cultes qui s'organisent au niveau communal, l'organisation du culte musulman s'effectue au niveau national.

L'article 181 de la Constitution consacre la prise en charge par l'État des traitements et des pensions des ministres du culte. Ainsi, au niveau fédéral, le ministère de la justice prend en charge les rémunérations et les pensions des imams et des aumôniers de prisons.

Le ministre de l'éducation nationale prend en charge la nomination des professeurs et des inspecteurs de religion musulmane sur proposition de l'Exécutif des Musulmans de Belgique qui est l'organisation fédérative des Communautés musulmanes belges. C'est au niveau des provinces que l'entretien et le financement des lieux de culte musulman sont pris en charge.

Aux Pays-Bas, la Constitution du 17 février 1983 établit une séparation entre l'État et les Églises. La Constitution, dans son article 6 consacre la liberté religieuse et dans son article 1^{er} elle interdit toute discrimination religieuse. Bien que la séparation entre l'État et les religions soit proclamée, la reconnaissance publique des cultes est consacrée. Le modèle hollandais de séparation-reconnaissance repose sur une tradition de tolérance culturelle. Depuis 2004, avec l'assassinat du réalisateur Théo Van Gogh par un néerlandais d'origine marocaine, un large débat traverse la société hollandaise et qui porte sur les rapports entre l'«islam» et les «valeurs libérales de la société hollandaise».

L'islam en tant que communauté religieuse reconnue bénéficie d'aides publiques. Ainsi, des subventions du gouvernement ont été accordées pour la construction des mosquées et de lieux de culte musulman. Au niveau local, aussi, de nombreuses municipalités ont subventionné la construction et la rénovation de mosquées.

L'État peut aussi financer la construction d'écoles privées créées par des communautés religieuses (art. 23 de la Constitution). Il existe jusqu'en 2002, trente-cinq écoles primaires islamiques et deux écoles islamiques d'enseignement secondaire. Les écoles publiques dispensent, conformément au principe de la liberté religieuse, des cours de religion. Les ministères de la justice et de la défense rétribuent les imams qui officient dans les armées et dans les prisons.

Les Communautés religieuses musulmanes peuvent, aussi, bénéficier de subventions publiques indirectes. En effet, les dons qui leur sont faits sont fiscalement déductibles et un certain nombre de leurs activités sociales sont financées par l'État, les provinces et les communes.

¹ Il est à noter que l'État belge reconnaît, également, le mouvement laïc. La laïcité a été, en effet, consacrée par la Constitution de 1993 dans son article 181/2.

Nous allons voir maintenant le statut légal et juridique réservé à l'islam dans certains pays de l'Union européenne qui jouissent d'une «religion d'État». Les pays qui seront étudiés sont, successivement, le Royaume-Uni, la Grèce et le Danemark.

Au Royaume-Uni, les communautés religieuses, à l'exception de l'Église anglicane ¹, sont indépendantes de l'État et sont organisées dans un cadre associatif. Le statut d'institutions charitables leur permet de bénéficier d'avantages fiscaux.

Dans les années 1960, les organisations musulmanes britanniques se sont organisées sous l'égide de l'«Union des organisations musulmanes» puis en 1991 sous le «Parlement musulman» et en 1997 sous le «Muslim British Council». Des financements publics peuvent être accordés par les organisations religieuses musulmanes si celles-ci développent des activités à caractère social.

En ce qui concerne l'éducation nationale, les organisations musulmanes collaborent avec les autorités publiques locales qui répondent favorablement à leurs demandes concernant les habits des filles musulmanes (foulard islamique), les cours d'éducation physique et les cours de natation dans les écoles publiques. A cet effet, le gouvernement britannique a mis en place, à l'intention des établissements scolaires, un guide *The Guidelines of Meeting the Religious and Cultural Needs of Muslims Pupils*, afin d'aider à gérer les questions et les demandes formulées par les musulmans britanniques dans les écoles publiques.

Les musulmans britanniques peuvent créer leurs propres cimetières privés et la jurisprudence britannique leur reconnaît ce droit ².

En Grèce, l'Église orthodoxe jouit du statut de «religion dominante» (art. 3 de la Constitution). Cependant, la liberté de culte est garantie ³. La Grèce comprend deux communautés musulmanes soumises à deux statuts juridiques distincts.

La (Une) première communauté est composée de personnes de nationalité grecque exclues des échanges de populations prévus par le Traité de Lausanne en 1923 entre la Grèce et la Turquie. Cette communauté se trouve en Thrace occidentale au nord-est de la Grèce. Le Traité de Lausanne garantit à cette communauté musulmane le droit d'exercer librement sa religion et son culte.

Le statut de la personne (mariage, divorce, héritage, tutelle) des musulmans est régi par les règles du droit musulman qui sont appliquées en Thrace. Trois muftis de Thrace, qui sont nommés par l'État grec, ont des pouvoirs concernant les affaires familiales. Conformément au Traité de Lausanne, les musulmans grecs ont le droit de créer des écoles musulmanes privées financées par l'État. Cependant, les deux écoles musulmanes existantes ne sont pas financées par l'État grec mais par les biens wakf ⁴.

1 L'Église anglicane est considérée comme une «église établie».

2 Stéphane LATHION, *Islam et musulmans en Europe*, 2003, pp. 131-132.

3 Il est à noter qu'il est réservé au clergé orthodoxe la possibilité d'exercer un droit de veto sur toute construction de lieu de culte.

4 Wakf: il s'agit de «biens de mainmorte» déclarés inaliénables et qui sont affectés à une fondation religieuse.

La deuxième communauté musulmane de Grèce est composée pour l'essentiel de personnes issues de l'immigration albanaise venues en Grèce après les bouleversements que les Balkans ont connus durant les années 90.

Au Danemark, l'Église luthérienne jouit du statut de «religion nationale» et bénéficie, en vertu de l'art. 4 de la Constitution, du soutien de l'État. Néanmoins, cela n'empêche pas que le principe de non-discrimination religieuse soit consacré dans la Loi fondamentale dans son article 70.

Les communautés religieuses autres que l'Église luthérienne sont constituées en associations de droit privé. La reconnaissance officielle par l'État de ces communautés religieuses leur permet de bénéficier de fonds publics pour les activités à caractère social, de célébrer les mariages civilement valables, d'enregistrer les naissances et les décès et de livrer les actes d'état civil.

Certains cultes sont reconnus par l'État comme: l'Église catholique, l'Église apostolique danoise, l'Église pentecôtiste, l'Église russe orthodoxe, l'Église méthodiste, l'Église adventiste et la religion juive. La religion musulmane n'est, cependant, pas encore reconnue comme culte. Les musulmans danois peuvent s'organiser librement. Ils peuvent percevoir des subventions de l'État s'ils sont organisés en associations qui œuvrent dans les domaines de la culture et de l'éducation.

Les musulmans danois ont la faculté de créer des écoles privées islamiques. Ils peuvent, à cet effet, bénéficier d'aides publiques. Les écoles privées islamiques sont placées sous le contrôle d'un inspecteur de l'éducation nationale. Elles doivent, aussi, respecter les programmes définis par le ministère de l'éducation nationale.

Cette "étude" comparative nous a permis de mettre en évidence des différents statuts juridiques auxquels est soumis l'islam dans les pays européens étudiés. Cependant, avec la construction européenne et dans le contexte de l'implantation de l'islam comme «religion européenne», les mêmes problèmes et des questions similaires se posent dans tous les pays européens avec, bien entendu, des différences variables. Cela amène à un rapprochement des solutions adoptées dans tous les pays européens et à un travail de redéfinition des modes de gestion des rapports entre le politique et le religieux surtout dans le contexte du «retour du religieux» et la visibilité dans l'espace public de cette «nouvelle religion» que constitue l'islam.

§ 2- L'Union européenne et le «rôle social» des religions

Avec le «retour du religieux» ou selon l'expression de Olivier ROY la «revanche de Dieu»¹, les religions occupent de plus en plus une place visible dans l'espace public. En effet, avec la crise des grandes idéologies et de la crise de la crédibilité du politique ainsi qu'avec le processus de construction européenne et le phénomène de globalisation, un espace plus large d'expression s'ouvre aux religions. Ces dernières s'immiscent dans l'espace public et s'invitent dans les débats publics qui touchent et traitent des grandes questions qui concernent les sociétés post-modernes.

L'espace de l'Union européenne permet, en effet, de transcender et de remédier aux limites qu'impose le cadre restreint de l'État-nation dans lequel les identités et expressions religieuses sont «enfermées» et cloîtrées. Les «discours religieux» trouvent, ainsi, à l'échelle post-nationale un écho auprès des populations et même dans les milieux politiques et philosophiques. Les religions se présentent comme les «grandes fondations de sens qui sont à l'arrière-plan des diverses civilisations que compte notre planète»². Cela prend toute son importance à notre époque caractérisée par une crise existentielle et par les crises identitaires de l'homme post-moderne.

D'un point de vue sociologique, les religions sont à considérer comme des cultures, c'est-à-dire comme des modes symboliques contribuant à structurer la façon dont les individus perçoivent leur existence individuelle et collective³. Bien que les pratiques religieuses aient connu un processus de sécularisation à travers le continent européen, la religion garde toujours son empreinte sur les modes culturels. En effet, l'individualisation des pratiques religieuses n'exclut pas que, même dans les pays les plus laïcisés de l'Europe, l'imprégnation de la culture par la religion soit encore puissante, qu'il s'agisse du style de la vie politique, des débats publics sur les problèmes éthiques, de la définition de la responsabilité de l'État et des individus, des conceptions de la citoyenneté, de la forme prise par les solidarités familiales, des règles de civilité ou du rapport à l'argent⁴.

1 Olivier ROY, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs, musulmans à la reconquête du monde*, Points actuels, Seuil, 1991

2 Voir Jean-Paul WILLAIME, *Les médias comme analyseur des mutations religieuses contemporaines* in *Médias et religions en miroir*, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), P.U.F, p. 300.

3 Jean-Paul WILLAIME, *Les transformations de l'Europe comme enjeux religieux et politique* in *La réinvention de la démocratie. Ethnicité et nationalismes en Europe et dans les pays du Sud*, Gabriel GOSSELIN et Anne VAN HAECHR (sous dir.), Symposium 1, XIVe Congrès de l'AISLF Lyon, 6-10 juillet 1992, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994, p. 83.

4 Dominique SCHNAPPER, *La logique de la nation* in *Les valeurs de la République*, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, pp. 27-28.

Les religions constituent selon Jérôme VIGNON, conseiller principal auprès du président de la Commission européenne Romano PRODI, une triple ressource: ressource culturelle, ressource morale, ressource éthique¹. Elles sont une source d'identité pour l'homme car elles créent un vif sentiment d'appartenance à une communauté. Ainsi, le Christianisme invite à former des communautés locales dans les paroisses. L'Islam, lui invite à la formation de la «*Oumma islamique*» comme une communauté mondiale de foi qui transcende les frontières, et le Judaïsme unifie et relie fortement les Juifs éparpillés partout au travers du globe².

Les religions jouent un rôle de «défenseur d'une mission dynamique de l'identité qui repose à la fois sur un indispensable respect de l'individu et sur la capacité à défendre la communauté dans sa dimension globale»³. Les religions peuvent être considérées comme «une des seules forces culturelles à pouvoir faire facilement le lien entre l'indépassable identité et un certain universalisme»⁴.

Les religions sont aussi au centre du débat sur «la modernité». L'Europe ne peut pas, à cet effet, poursuivre sa route «sans considérer les religions comme une source bienvenue, dans le contexte présent de la modernité»⁵. Les communautés religieuses et les communautés de foi peuvent, en effet, jouer un rôle positif à travers une vision humaniste à l'heure d'une modernité effrénée de la technique et dans un contexte de globalisation dominée par la marchandisation et le consumérisme. C'est le statut de la personne et le respect de la dignité humaine qui sont les enjeux principaux qui interpellent le processus de la modernité.

Face à ce double défi, jamais le discours de l'Église n'a été aussi au centre de l'histoire et de la modernité⁶. Les discours religieux sont là pour rappeler le nécessaire respect de la dignité humaine et pour défendre une certaine philosophie de l'homme. Elles jouent, ainsi, un rôle de «conscientisation» qui doit accompagner le processus de modernité à l'ère d'une globalisation qui a tendance à brouiller et détruire les repères et les valeurs. Ceci est un des enjeux majeurs du XXI^e siècle où les religions doivent jouer un rôle pour «imposer» une vision humaniste et humanisante qui est fondamentale dans le processus de globalisation.

1 Voir Pierre De CHARENTENAY, Les relations entre l'Union européenne et les religions, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 465, février 2003, p. 97.

2 Voir Pierre De CHARENTENAY, Les relations entre l'Union européenne et les religions, op, cit, p. 97.

3 Dominique WOLTON, L'Église face à la révolution de la communication et à la construction de l'Europe in Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), P.U.F, p. 294.

4 Dominique WOLTON, L'Église face à la révolution de la communication et à la construction de l'Europe, op, cit, p. 293.

5 Selon l'expression de Jérôme VIGNON, conseiller principal auprès du point de la Commission européenne Romano PRODI, voir Pierre De CHARENTENAY, Les relations entre l'Union européenne et les religions, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 465, février 2003, p.97.

6 Dominique WOLTON, L'Église face à la révolution de la communication et à la construction de l'Europe, op, cit, p. 296.

La crise de la crédibilité qui affecte le politique interroge également sur le rôle des religions dans les sociétés occidentales post-modernes que l'on qualifie de sociétés multiculturelles et multiethniques. En effet, ce sont les questions inhérentes au sens du «politique» et de l'appartenance à la «communauté politique et civile nationale» qui sont soulevées par la crise de la crédibilité du politique à l'ère de la domination de l'économique et de la crise de l'État-providence.

Ainsi, les questions d'intégration et de vivre-ensemble se posent avec acuité. Le politique se trouve en effet incapable à lui seul d'assumer ces missions. Dans ce contexte, les religions peuvent apporter leur contribution en tant que vecteurs de principes spirituels à dimension universelle qui transcendent les origines et qui rapprochent, ainsi, les hommes. A cet effet, la religion peut être perçue comme «une matrice culturelle véhiculant des éléments de culture politique»¹. Ainsi, la politique «gagnerait à être nourrie par des contributions religieuses au pluriel»².

Avec l'«organisation communautaire» des sociétés occidentales post-communisme, les religions peuvent jouer un rôle de pacification entre les différentes communautés d'appartenance culturelles, ethniques et religieuses.

Les religions s'approprient, aussi, de nos jours une «fonction éthique». En effet, c'est dans les domaines tenant à la vie, à la procréation, à l'amour, à la sexualité, aux avancées et progrès scientifiques et techniques de la biologie et de la bioéthique et à la mort que les messages des religions sont «sollicités». C'est, ainsi, dans le rapport de l'homme avec lui-même et avec son environnement que les religions sont, de plus en plus, interpellées.

Dans ces conditions, l'Union européenne ne peut pas se passer des contributions des religions portées par des millions de citoyens européens croyants³. Les religions contribuent, en effet, à la détermination des référents identitaires des citoyens européens, à l'ère du «désenchantement du monde» et jouent un rôle social dans les sociétés européennes actuelles à l'époque d'une sécularisation qui se trouve désenchantée. Les débats soulevés par l'«héritage religieux» de la civilisation européenne atteste de la place que peuvent occuper les religions dans les sociétés européennes et du rôle social qu'elles peuvent y jouer. L'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe a, d'ailleurs, dans sa recommandation 1202 relative à la tolérance religieuse dans une société démocratique, évoqué le rôle social de la religion: «La religion procure à l'individu une relation enrichissante avec lui-même et avec son Dieu, ainsi qu'avec le monde extérieur et à la société dans laquelle il vit».

1 Jean-Paul WILLAIME, Les transformations de l'Europe comme enjeux religieux et politiques, op, cit, p. 83.

2 Jérôme VIGNON, Commissariat général au Plan, Institut universitaire de Florence, Chaire Jean MONNET d'études européennes, «Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne», mai 2002, p. 161.

3 Voir Pierre De CHARENTENAY, Les relations entre l'Union européenne et les religions, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 465, février 2003, p. 97.

Titre deuxième

UN DÉFICIT ET UNE CRISE D'APPARTENANCE À LA «NATION FRANÇAISE» ET À L'UNION EUROPÉENNE CHEZ LES FRANÇAIS MUSULMANS

L'appartenance à la nation est pensée en France selon des fondements politiques. En effet, l'identité nationale française est construite sur le principe de la citoyenneté politique. Ce principe de citoyenneté politique prône une égalité politique entre les citoyens sans tenir compte de leurs différences en termes socio-économique, culturel, religieux ou ethnique. Le citoyen est, ainsi, perçu de manière abstraite. La nation française est pensée comme une et indivisible.

Bien que la nation française soit pensée en termes politiques, elle est également pensée comme homogène sur le plan culturel. Cette conception de la nation française se trouve questionnée par la présence de «nouveaux citoyens français» d'origine non-européenne donc culturellement différents par rapport au reste de la société française et politiquement invisibles, bien que visibles à travers un statut socio-économique spécifique et d'ailleurs inférieur et une identité stigmatisée. Cette situation met mal le caractère d'universalité du modèle de citoyenneté française et l'identification des citoyens français de confession et de culture musulmanes à la nation française (**Chapitre 1**).

D'ailleurs, la crise du modèle français d'intégration et sa tendance à l'essentialisation n'est qu'une illustration de la crise qui affecte le modèle républicain français. La montée des communautarismes est une autre preuve de la panne de ce modèle, ce qui invite à la refonder sur de nouvelles bases.

L'intégration européenne qui peut être perçue comme une chance pour les Français musulmans dans la mesure où elle favorise la reconnaissance des droits des minorités culturelles au sein des États membres, accuse, elle aussi pour sa part, un déficit de légitimité politique et, ainsi, un déficit d'identification des citoyens européens dans le projet européen (**Chapitre 2**). En effet, aujourd'hui le divorce des citoyens avec la construction européenne semble manifeste¹. C'est le mode de fonctionnement de l'Union européenne et sa vocation économique qui expliquent le divorce entre les citoyens et le projet européen. L'opacité et l'illisibilité du mode de fonctionnement des institutions européennes sont les principales raisons du déficit de légitimité populaire de l'Union européenne. Les lois du marché qui se sont imposées de plus en plus dans toute l'Europe et qui ont pris le dessus sur les lois de la démocratisation ont eu pour conséquence de fragiliser la portée de la citoyenneté européenne et de limiter toute identification des citoyens des États membres dans l'Union européenne.

1 Brigitte FAVAREL, *in* Dictionnaire critique de l'Union européenne, Yves BERTONCINI, Thierry CHOPIN et autres (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2008, p. 172.

Chapitre 1

L'«identité nationale française»: une identité en panne d'invention?

La question de l'identité nationale revêt une importance capitale dans la mesure où elle permet à la fois de cerner et de connaître la nature de la conception faite de la nation ainsi que le sentiment d'identification des citoyens à celle-ci.

L'identité nationale en France est fondée sur la citoyenneté nationale (**Section 1^{ère}**) qui est basée sur des «éléments objectifs» liés à l'exercice des droits politiques. A cet effet, les citoyens sont perçus uniquement en tant qu'acteurs politiques sans tenir compte de leurs situations socio-économiques, de leurs différences ethniques, culturelles ou religieuses. Ainsi, le citoyen est perçu comme un «individu abstrait» détaché de toute identité ou appartenance à l'exception de celle de la «nation».

Cela pose la question de la représentation et de la représentativité des «minorités musulmanes» parmi les citoyens français dans le cadre d'un système politique dans lequel elles sont invisibles. Cette question a trait, également, au «problème» de l'intégration dont le modèle «à la française» connaît une crise et qui tend de plus en plus à essentialiser les questions politiques et socio-économiques au profit d'une «division» de la société française sur la base de l'appartenance ou non à la «culture européenne».

Par ailleurs, le modèle français de citoyenneté pensé comme «modèle universel» et «abstrait» est confronté, avec les mutations internes et externes à la société française, à l'affirmation de plus en plus forte des «communautés d'appartenance» (**Section 2^{ème}**). Celles-ci se sont, en effet, imposées ces dernières années dans l'espace public et entendent s'intercaler entre la République et les citoyens afin de mettre en valeur les différentes identités et les appartenances de ces derniers dont la République ne tient plus compte. C'est le modèle républicain français qui se trouve ainsi interrogé quant à «sa version historique» fondée sur l'identification à la nation définie en référence à l'identité politique.

La construction européenne ne fait qu'accentuer et favoriser la prise en compte des revendications des communautés d'appartenance quant à la «représentation» des demandes de reconnaissance du «citoyen concret».

Section 1

Une identité nationale construite sur la base de la citoyenneté

La démocratie de type représentatif est basée sur les principes de souveraineté du peuple et de citoyenneté nationale. La citoyenneté accorde le droit de participer à l'exercice du pouvoir politique. Cependant, la citoyenneté est conçue de façon abstraite sans tenir compte des différentes appartenances des citoyens hormis leur appartenance à la nation.

La citoyenneté ignore, ainsi, les situations concrètes des citoyens qui ne sont traités à égalité que sur le plan politique seulement. Elle est, ainsi, confrontée à une réelle crise de représentativité (**Sous-section 1**). La participation politique n'est pas en soi un gage de citoyenneté car elle peut conduire à la défense d'intérêts corporatistes¹. Aussi, la démocratie représentative induit la réduction de l'acteur social à une pure expression quantitative dans un monde dominé par le marché². Ce modèle qui donne la priorité aux droits politiques au détriment des droits socio économiques n'est parvenu qu'à enfermer les «nouveaux citoyens Français» dans un statut d'infériorité politique.

Par ailleurs, le modèle français d'intégration est confronté, lui aussi, à une crise liée au «déficit pratique» du principe d'égalité républicaine qui est le fondement de ce modèle (**Sous-section 2**). Les crises économiques, le déficit du politique et la montée des discours identitaires sont les principaux facteurs qui ont favorisé l'essentialisation du modèle français d'intégration. Cette essentialisation du modèle d'intégration a eu pour conséquences de disqualifier et dépolitiser les questions relatives aux revendications d'égalités sociales et d'enfermer les «nouveaux citoyens Français», héritiers de l'immigration, dans une identité assignée et stigmatisée.

1 Cité par Yves BONNY, Les formes contemporaines de participation: Citoyenneté située ou fin du politique? *in* La citoyenneté aujourd'hui: Extension ou régression? Pierre MERLE et François VANTIN (sous dir.), Collection «des Sociétés», Presses universitaires de Rennes, 1995, p. 24.

2 Carlo MONGARDINI, Naissance d'une sociologie européenne *in* Une sociologie des identités est-elle possible? Suzie GUTH (sous dir.), Actes du Colloque «Sociologies IV», Tome III, Éditions l'Harmattan, Paris, 1994, p. 20.

Sous-section 1: Une crise de représentativité au sein des institutions de la République: une citoyenneté française en crise

La démocratie représentative occidentale est fondée sur le principe de souveraineté du peuple, dont la citoyenneté est la traduction du point de vue de la participation politique¹. La citoyenneté politique est conçue sur le principe de l'égalité politique entre des citoyens perçus dans leur globalité comme un corps politique abstrait. Ainsi, elle ne prend pas en compte les situations concrètes ni les différences d'appartenance des citoyens. Cela pose la question de la représentation des intérêts des communautés culturelles et religieuses minoritaires dans le cadre du modèle français de démocratie représentative. Les Français de confession et de culture musulmanes qui constituent une minorité sociologique souffrent d'une absence de représentation au sein des institutions politiques faute de réseaux d'influence et d'organisation suffisante (§ 1).

Ils sont soumis à une culture politique homogénéisante qui fait fi de leurs conditions socio-économiques et de leur «spécificité culturelle». Ils se trouvent, ainsi, confrontés à la question de l'absence de reconnaissance et à la «faillite des relais publics et institutionnels de l'égalité»².

Cependant, les Français musulmans investissent le tissu associatif afin de contourner les insuffisances du système représentatif de type politique (§ 2). Le tissu associatif constitue un mode d'action collective privilégié des communautés musulmanes de France qui permet d'échapper à la culture politique homogénéisante de l'État français. Le mode d'engagement associatif permet aux Français musulmans d'investir le champ public dans différents domaines et s'inscrit dans le cadre du processus d'intégration. Cependant, il est mal perçu car il est soupçonné de véhiculer une forme de communautarisme au nom de l'appartenance à l'islam.

1 Yves BONNY, Les formes contemporaines de participation: Citoyenneté située ou fin du politique? *in* La citoyenneté aujourd'hui: Extension ou régression? Pierre MERLE et François VANTIN (sous dir.), Collection «des Sociétés», Presses universitaires de Rennes, 1995, p. 17.

2 Ahmed BOUBEKEI, Une soif de reconnaissance. Les héritiers de l'immigration maghrébine en France entre mépris social et subjectivation *in* La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques, Jean-Paul PAYET et Alain BATTEGAY (éds), Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 212.

§ 1- Une démocratie française en panne de représentation et de représentativité des «minorités»

Le citoyen est généralement défini dans le cadre de la démocratie représentative comme un membre de la communauté politique nationale. Celle-ci est organisée sur la base du principe de l'égalité politique entre les différents citoyens qui la composent. La question du rapport au pouvoir et des conditions de possibilité du consentement à l'obligation est au cœur de l'étude de la citoyenneté¹.

Le principal enjeu concerne celui de la répartition du pouvoir politique au sein de la société. Le principe d'égalité politique implique, en théorie, une répartition égalitaire du pouvoir politique. Cependant, l'idéal d'égalité politique sur lequel est fondée la démocratie représentative occidentale qui semble si naturel à beaucoup de philosophes, est à la fois irréalisable et artificiel². D'ailleurs, aujourd'hui, la démocratie est bien souvent un slogan qui permet à des groupes de pression de se faire entendre, de participer au processus de prise de décision sans passer par la traduction de leurs demandes dans le vocabulaire de la citoyenneté, laquelle ne s'exerce pas sans une forme appropriée de souci du bien commun³.

Le concept de société a été conçu dans le cadre de la démocratie représentative occidentale dans une perspective d'unité et de stabilité. Il est pensé comme un concept indivise. Le concept de société a servi à simplifier et à réduire la complexité de l'individuel et de l'expérience particulière⁴.

Ainsi, à l'époque post-moderne se pose la question de la représentativité des minorités ethniques, culturelles et religieuses dans le cadre d'une démocratie représentative cantonnée dans l'égalité politique et qui connaît un déclin en termes de participation citoyenne. Cette question de la représentativité des minorités en démocratie est liée à deux questions: la quête d'une identité collective et la critique du libéralisme⁵.

1 Sophie DUCHESNE, Jeunes, citoyenneté, Europe: quelques remarques à propos des représentations ordinaires de la citoyenneté en France *in* Jeunes en Europe: politique et citoyenneté. Le lycée vu par les lycéens. animateurs en Aquitaine, Agora: débats/jeunesses n° 12, 2^e trimestre 1998, éditions l'Harmattan, pp. 72-73.

2 Ronald DWORKIN, Deux conceptions de la démocratie *in* l'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Edition Esprit, Paris, 1992, p. 125.

3 Yves BONNY, Les formes contemporaines de participation: citoyenneté située ou fin du politique? *in* La citoyenneté aujourd'hui: Extension ou régression? Pierre MERLE et François VANTIN (sous dir.), Coll. «des Sociétés», Presses universitaires de Rennes, 1995, p. 28.

4 Carlo MONGARDINI, Naissance d'une sociologie européenne *in* Une sociologie des identités est-elle possible? Suzie GUTH (sous dir.), Actes du Colloque «Sociologies IV», Tome III, Éditions l'Harmattan, Paris, 1994, p. 21.

5 Ronald DWORKIN, Deux conceptions de la démocratie *in* l'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, op, cit, p. 111.

D'après la définition classique de Louis WIRTH, constitue une minorité au sens sociologique du terme une communauté d'identification prenant forme par différenciation d'avec un groupe dominant, et dont les membres – victimes passées et/ou présentes d'une discrimination systématique fondée sur des préjugés d'ordre social ou culturel – demeurent largement exclus de certains secteurs de l'espace social¹. Les Français de confession musulmane peuvent, donc, être perçus comme une minorité au sens que lui donne Louis WIRTH.

La citoyenneté française fondée sur l'idée de l'identité nationale qui est à la base de la «communauté politique nationale» véhicule une conception homogénéisante de la culture nationale française. L'identité nationale est, ainsi, un rempart à toute représentation politique des minorités ethniques, culturelles ou religieuses. L'idée de l'universel républicain reposant par définition sur l'Un, ne peut admettre aucune division². Le paradoxe qui réside dans l'idée de l'universel démocratique consiste à vouloir se penser comme «ouvert» mais en même temps «frileux» à l'apport des «autres». La question des minorités se pose ainsi dans le cadre des démocraties occidentales sous cet angle. D'ailleurs, les difficultés de certains pays européens pour intégrer les minorités ethniques procèdent, sans doute, d'un sentiment de supériorité qui aboutit à dédaigner tout ce qui est différent³.

Il s'agit de la question de la reconnaissance des «nouveaux citoyens» de culture différente. En effet, à défaut de disparaître individuellement dans le creuset français, la seule possibilité de choix des héritiers de l'immigration reste celle de la reconnaissance collective⁴. C'est de la notion de «communautarisme» dont il est question ici. Le «communautarisme» est banni dans la conception française de démocratie. Le «communautarisme religieux et culturel» est accusé de diviser l'espace public sensé être neutre. Cependant, l'État a, paradoxalement, instrumentalisé le communautarisme notamment musulman depuis l'installation du Conseil français du culte musulman (CFCM). En effet, l'État français a tenu à remercier pour sa loyauté la «communauté musulmane» de France pour l'aide apportée par cette dernière dans l'affaire des otages français en Irak⁵.

La reconnaissance politique de l'expérience collective et de la spécificité des «nouveaux citoyens» se heurte, donc, à la conception de la démocratie française. Outre Atlantique, en revanche, la situation est différente. En effet, les nouveaux immigrants «démontrent une fois de plus qu'il est toujours possible aux États-Unis de célébrer son identité d'Américain sans abandonner d'autres attaches»⁶.

1 Daniel SABBAGH, Analyse comparée des formes et des stratégies de présentation de la discrimination positive *in* Discriminations:pratiques, savoirs, politiques, Éric FASSIN et Jean-Louis HALPERIN (sous dir.), Coll., Études et recherches, la Documentation française, Paris, 2008, marge p. 153.

2 Mariette SINEAU, La revendication pour la parité femme/homme *in* Les nouvelles dimensions de la citoyenneté, Cahiers français no 316, septembre-octobre 2003, p. 35.

3 Victoria CAMPS, L'identité européenne, une identité morale *in* L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE,(sous dir.), éditions Esprit, Paris, 1992, p. 102.

4 Ahmed BOUBEKEI, Une soif de reconnaissance. Les héritiers de l'immigration maghrébine en France entre mépris social et subjectivation *in* La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques, Jean-Paul PAYET et Alain BATTEGAY (éds), Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 216.

5 Voir Khadija MOHSEN-FINAN, Christophe BERTOSSI, Le débat public confessionnaliste, Confluences Méditerranée n° 57, printemps 2006.

6 Denis LACORNE, La Crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme, Fayard, 1997.

En France, cette reconnaissance collective chez les Français de confession musulmane se fait de plus en plus insistante notamment avec la conjugaison des facteurs politiques et socio-économiques. En effet, avec l'érosion du politique et les problèmes d'intégration qui sont essentiellement de nature sociale et économique, la «démocratie française» est interpellée sur la représentativité de leurs revendications. La dissolution des repères politiques forts qui structuraient jadis les milieux populaires notamment issus de l'immigration maghrébine incarnés par le parti communiste¹, a créé un véritable vide de représentation politique des intérêts des Français musulmans. Ces derniers sont incapables de se constituer comme pôle d'attraction politique à défaut de références politiques, de héros reconnus et d'élites et, aussi, à défaut d'organisations fortes et de réseaux d'influence².

Il est à signaler, ici, comme le constatait Michel WIEVIORKA que l'une des sources des émeutes urbaines d'octobre-novembre 2005 était l'absence dans les quartiers populaires de capacité à conflictualiser les demandes des jeunes issus pour la plupart de l'immigration et à leur apporter un traitement politique, ces quartiers qui sont désertés par la classe politique et le tissu associatif classique³.

L'enjeu qui s'impose dans le cas des Français de confession musulmane est celui de leur capacité à négocier leur entrée dans le jeu institutionnel dans un rapport de force favorable. A cet effet, l'exemple britannique propose deux cas de figure: soit la création d'un parti islamique, soit l'entrée dans les partis traditionnels en y concentrant les choix électoraux sur les candidats islamiques⁴.

Ainsi, peut surgir ce qu'on peut appeler un «vote musulman» qui s'approcherait de ce que certains spécialistes en sciences politiques ont constaté chez les communautés juives⁵. C'est tout le questionnement sur la démocratie qui s'impose. En effet, ne faut-il pas passer à un «second âge» de la démocratie à l'époque de la post-modernité?

Certains, comme Yves BONNY⁶ parlent de l'«urbanité démocratique» qui caractériserait un deuxième âge de la démocratie et qui se caractérise à la fois par la prise en compte du citoyen dans toutes ses appartenances et non pas du citoyen abstrait, par le rejet des appareils qui prétendent le représenter comme les partis politiques et les syndicats et par la reconnaissance mutuelle des différents acteurs sociaux, de leurs différences, de leurs spécificités et des conflits qui les opposent.

1 Le parti communiste français a poursuivi depuis les années 1970 sa lente érosion électorale passant de 16,29% au 1^{er} tour de l'élection présidentielle de 1969 à 3,37% en 2002. Le parti communiste a payé, auprès de sa base ouvrière et populaire, le prix de sa participation aux gouvernements de la gauche unie (1981-1984 et 1997-2002); voir Jean-Yves CAMUS, *Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur?* Éditions Milan, 2006, pp. 32-33.

2 Voir Ahmed BOUBEKEI, *Une soif de reconnaissance. Les héritiers de l'immigration maghrébine en France entre mépris social et subjectivation*, op. cit, p. 211.

3 Voir Michel WIEVIORKA, *Neuf leçons de sociologie*, Éditions Robert LAFFONT, Paris, 2008, p.239.

4 Felice DASSETTO, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, Collection «Musulmans d'Europe», l'Harmattan, Paris, 1996, p. 312.

5 «Le vote juif», voir publications de LEVY et KRAMER, 1972.

6 Yves BONNY, *Les formes contemporaines de participation: citoyenneté située ou fin du politique?* in *La citoyenneté aujourd'hui: Extension ou régression?* op. cit, p. 16.

§ 2- Passage «forcé» par le tissu associatif dans la représentation des Français musulmans

La démocratie représentative connaît une désaffection et un déclin dans les sociétés occidentales. En effet, les nouvelles générations expriment leur désaffection vis-à-vis du système de représentation, vis-à-vis des partis politiques ou des syndicats. Les taux d'abstention aux élections¹ est un des signes du «désintérêt» et du soupçon quant au monde politique et la démocratie représentative. Cependant, ce soupçon généralisé ne s'accompagne pas d'un rejet du modèle de la démocratie représentative².

Par contre, émergent et se développent lentement des formes diverses de participation civique et de nouvelles formes d'expression, manifestations et mobilisations sur des problèmes spécifiques³. En effet, les attentes des citoyens s'expriment de plus en plus dans le sens non pas seulement de la représentativité de leurs intérêts mais aussi dans le sens de la participation dans la prise des décisions les concernant.

Ainsi, un constat s'impose: celui d'une perte croissante de l'importance du processus représentatif de type parlementaire, au profit de différentes formes de participation extra-parlementaires: consultation, concertation ou négociation entre partenaires sociaux, implication des différents acteurs concernés par une décision, etc⁴.

L'expression politique des citoyens change, ainsi, de forme, passant moins par les partis classiques et davantage par les regroupements associatifs⁵. La participation à la vie sociale, «politique» et citoyenne par le biais du tissu associatif peut être considérée comme une «des formes de démocratie permettant de remédier à la crise contemporaine de la représentation politique et assurant l'essor et la reconnaissance d'acteurs sociaux et culturels»⁶.

1 À cet effet, l'abstention au premier tour de l'élection présidentielle de 2002 a atteint des taux records. Ceci explique d'ailleurs la présence du candidat du Front national, Jean-Marie LE PEN au 2^e tour de l'élection présidentielle de 2002.

2 Bernard BIER, Bernard ROUDET, Les jeunes en Europe: politique et citoyenneté *in* Jeunes en Europe: politique et citoyenneté. Le lycée vu par les lycéens. Animateurs en Aquitaine, Agora: débats/jeunesses n° 12, 2^e trimestre 1998, éditions l'Harmattan, p. 8.

3 Pierre BRECHON, Les jeunes et la politique en Europe et en France *in* Jeunes en Europe: politique et citoyenneté. Le lycée vu par les lycéens. Animateurs en Aquitaine, Agora: débats/jeunesses n° 12, 2^e trimestre 1998, éditions l'Harmattan, p. 11.

4 Yves BONNY, Les formes contemporaines de participation: citoyenneté située ou fin du politique? *in* La citoyenneté aujourd'hui: Extension ou régression? Pierre MERLE et François VANTIN (sous dir.), Coll. «des sociétés», Presses universitaires de Rennes, 1995, p. 16.

5 Pierre BRECHON, Les jeunes et la politique en Europe et en France, op, cit, p. 11.

6 Michel WIEVIORKA, Neuf leçons de sociologie, Éditions Robert LAFFONT, Paris, 2008, p. 250.

En effet, la critique apportée à la politique, la faible crédibilité de l'État, la dévalorisation du secteur public et la tendance généralisée à la privatisation des intérêts et au profit ont sapé la confiance dans la démocratie représentative. L'idéologie associative s'est construite, ainsi, comme un espace autonome intermédiaire entre l'État, le marché et la société afin de construire des liens sociaux de solidarité entre les citoyens. Les associations qui sont intercalées entre l'individu et l'État peuvent être considérées comme des instances démocratiques localisées qui favorisent la cohésion sociale. Mais sur des bases plus ou moins politisées ou radicalisées, les associations se veulent plus que jamais engagées dans une entreprise de rénovation de la démocratie et non seulement de fabrication du lien social¹. En effet, à travers l'engagement associatif, les citoyens participent de manière immédiate et concrète à la vie de la cité dans le but de la réalisation de l'intérêt général.

Dans le cadre de la démocratie représentative, le citoyen est perçu sous un angle abstrait et dans un «cadre universel», par contre la démocratie participative ne fonctionne que par la prise en compte des particularismes des citoyens. Comme l'explique bien Yves BONNY: «alors que la participation politique, dans le cadre de la démocratie représentative, repose symboliquement sur le droit égal de chaque citoyen, quelle que soit sa condition sociale, de participer au pouvoir (c'est la signification profonde du suffrage universel), cette participation, dans le cadre de la démocratie fonctionnelle, devient redevable d'une appartenance à des corps intermédiaires, appartenance qui repose elle-même sur des critères non universalisables ancrés dans des pratiques sociales empiriques: jouir d'une identité particulière, posséder un statut socio-économique déterminé, détenir une expertise spécifique [...], c'est bien en misant sur leurs particularismes que les groupes revendiquent sectoriellement, et avec succès, le droit d'être associé au même processus»².

En France, dès 1978 apparaît sous la plume d'Olivier MONGIN³, le thème de la citoyenneté au sein des associations qui condensent les demandes de démocratie locale et de participation⁴. Le développement du mouvement associatif s'inscrit dans le cadre de deux traditions: l'une concerne le credo républicain de citoyenneté de volonté générale et d'égalité juridique et l'autre a trait à l'autonomie de la société civile, à la solidarité et à la reconnaissance des liens sociaux. Le politique a joué un rôle considérable dans l'essor du mouvement associatif en France. En effet, avec les réformes apportées par la gauche pour plus de décentralisation et de régionalisation, mais aussi la vision pluraliste de la responsabilité individuelle et de la participation sociale, prônée par la droite, l'idéologie associative trouve son essor dans la politique.

Après 1981, le mouvement associatif a connu un développement considérable et une relance remarquable avec la loi du 9 octobre 1981 qui a supprimé le régime d'autorisation préalable qui prévalait avant.

Les associations se sont, donc, imposées comme le mode d'action collective privilégié des communautés musulmanes de France. En effet, le mode d'engagement associatif permet à ces communautés de développer des réseaux de proximité et en même temps d'être reconnues par les pouvoirs publics. D'ailleurs, les années 1993-1994 sont marquées par une volonté des immigrés de

1 Martine BARTHÉLEMY, Vie associative et citoyenneté *in* Les nouvelles dimensions de la citoyenneté, Cahiers français n° 336, septembre-octobre 2003, p. 78.

2 Yves BONNY, Les formes contemporaines de participation: citoyenneté située ou fin du politique? *op. cit.*, p. 27.

3 Olivier MONGIN, Les enjeux du mouvement écologique, *Esprit* n° 22, février 1978.

4 Martine BARTHÉLEMY, Vie associative et citoyenneté, *op. cit.*, p. 77.

confession et de culture musulmanes de s'intégrer dans la société d'accueil par la création d'association de quartiers et l'élargissement de leur champ d'intervention à différents domaines (culturel, éducatif, social, sportif, culturel...).

Cependant, cet engagement associatif dans un objectif d'intégration à la société française est perçu comme ambigu dans la mesure où il tend à agir dans le champ public, censé être neutre selon la conception républicaine française, par l'affirmation d'une identité culturelle et religieuse donc sur des bases particularistes. Domine aussi dans l'esprit des Français et même des pouvoirs publics la confusion entre l'affirmation d'une identité musulmane, l'islamisme, voire l'extrémisme et le terrorisme islamiste. L'engagement associatif par le biais du «passage par l'islam» est perçu par certains comme une forme de communautarisme qui ne favorise pas l'intégration des «nouveaux Français» mais bien au contraire tend au renforcement de leur particularisme par rapport au reste de la société française.

D'autres, par contre, évoquent la «notion d'utilité sociale»¹ en faisant valoir le rôle de la religion dans le processus d'intégration et d'insertion sociale, notamment des jeunes dans les banlieues défavorisées². En effet, la participation citoyenne à travers l'engagement associatif prend en compte l'identité religieuse, culturelle et sociale des Français musulmans, ce que la tradition républicaine de citoyenneté française ignore. Cela leur permet, ainsi, de s'affirmer en tant que citoyens-actifs au sein de la société française sans pour autant aller dans le sens d'un «communautarisme musulman».

1 Jean BAUBEROT, *La laïcité, quel héritage?* Genève, Labor et Fides, 1990, p. 93.

2 Nouchine YAVARI-D'HELLEN COURT, «Diabolisation» et «normalisation» de l'islam. Une analyse du discours télévisuel en France *in* Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), P.U.F., p. 88.

Sous-section 2: Un modèle français d'intégration construit à partir de la notion de l'identité nationale

Le modèle français d'intégration est fondé sur les principes de l'égalité républicaine et de la citoyenneté. Il est ainsi envisagé comme le modèle de l'appartenance à la nation sans tenir compte de toute appartenance ou identité (§ 1).

Depuis le début des années 1980, le débat sur l'intégration a pris une grande place dans les débats publics et politiques en France et s'est focalisé durant les années 1990 non pas sur les étrangers primo-arrivants mais sur des citoyens français d'origines maghrébine et africaine. La question de l'intégration porte de plus en plus sur celle de la lutte contre les discriminations. Ainsi, une brèche est ouverte dans le modèle français d'intégration qui prend en considération les appartenances «raciales» et culturelles des «nouveaux citoyens français».

Un dispositif de lutte contre les discriminations est mis en place, notamment à travers la politique de discrimination positive. Le risque à travers l'adoption de ces politiques est de finir par institutionnaliser le fait discriminatoire et de substituer la lutte contre les discriminations à une politique de lutte contre les inégalités. D'ailleurs, les débats sur l'intégration sont de plus en plus abordés sous une «grille de lecture essentialiste ou culturaliste» ce qui occulte le statut et les appartenances sociales et évacue les vraies questions liées à la nature du système économique d'exploitation qui produit sans cesse des inégalités au sein des sociétés dites démocratiques (§ 2).

Les discours politiques, médiatiques et même académiques en sciences sociales ont joué un rôle considérable dans ce processus d'ethnisation des rapports sociaux. Même certains acteurs associatifs, dont l'action s'inscrit dans le cadre d'une meilleure intégration des «populations françaises issues de l'immigration», participent à travers leur discours à la «racialisation» des rapports sociaux au sein de la société française.

Ce processus d'essentialisation ne peut que déboucher sur une assignation à une position d'extranéité et d'altérité des «nouveaux Français issus de l'immigration non-européenne».

§ 1 – Le modèle français d'intégration

Le terme d'intégration est un terme complexe car difficilement cernable. En effet, le terme d'intégration est particulièrement ambigu parce qu'il appartient à la fois au langage politique et à celui de la sociologie¹. Ce terme peut, néanmoins, être distingué de l'assimilation et de l'insertion. L'assimilation est un processus qui vise à dissoudre sur les plans culturel et éthique l'individu dans la société d'accueil. La notion d'assimilation constitue une violence culturelle faite aux citoyens d'origine culturelle minoritaire dans l'espace commun². En effet, il leur est demandé de s'assimiler à la culture majoritaire et de renoncer à leur culture d'origine. Au cours de la période de la formation de la sociologie des années 1880 aux années 1950, l'«assimilation» fut d'abord utilisée aussi bien aux États-Unis qu'en France pour désigner le processus par lequel les nouveaux immigrants devenaient progressivement des membres de la société d'installation³. L'insertion se limite, par contre, à aider les nouveaux arrivants à atteindre des standards socio-économiques.

L'intégration, elle, vise en principe à la fois les aspects socio-économiques mais aussi culturels. L'intégration se trouve, ainsi, entre les processus d'assimilation et l'insertion: elle préserve les particularismes sans dériver vers le communautarisme et le délitement du lien social⁴. Ainsi, la stratégie d'intégration prend en compte divers facteurs tel que: la protection sociale, l'accommodement mutuel, l'absence de préjudice et de discrimination, la participation à deux communautés culturelles et une personnalité souple⁵.

Cependant, le modèle républicain français d'intégration repose sur deux notions: la notion d'égalité républicaine et celle d'identité nationale fondée sur la citoyenneté. Ces deux notions se rejoignent dans le refus de reconnaître toute appartenance culturelle, religieuse ou ethnique. En effet, la notion d'égalité est conçue de façon formelle et abstraite. Elle suppose d'envisager les citoyens comme des individus abstraits sans tenir compte de leur différentes appartenances. Ainsi, la citoyenneté est fondée sur un critère politique; celui de l'appartenance à la nation. Elle est liée à l'identité nationale et fait fi des identités culturelles, religieuses et ethniques des citoyens. Cependant, ce modèle français d'intégration est souvent critiqué pour son idéalité et son éloignement des réalités vécues. Le paradoxe de ce modèle réside non pas dans l'opportunité sémantique du choix du terme «intégration» mais dans le contenu des politiques mises en œuvre au nom de l'intégration. Des brèches au modèle idéologique français d'intégration se font, néanmoins, entrevoir à travers, par exemple, le dispositif ADLI⁶ qui tend à identifier une catégorie de la population en fonction de son origine, la comptabilise et la qualifie par certains attributs, afin de mieux permettre son intégration⁷.

1 Dominique SCHNAPPER, *Qu'est-ce que l'intégration?* Éditions Gallimard, 2007, p. 11.

2 Le bilan de la politique d'intégration 2002-2005.

3 Dominique SCHNAPPER, *Qu'est-ce que l'intégration?* op. cit, p. 13.

4 Voir en (dans) ce sens Guy FERREZ, *Les Entretiens d'Auxerre in L'avenir de l'islam en France et en Europe*, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p. 202.

5 John W. BERRY, *Acculturation et adaptation in Identité collective et altérité. Diversité des espaces/spécificité des pratiques*, Marie-Antoinette HILY et Marie Louise LEFEBVRE (sous dir.), L'Harmattan, Paris, 1999, p. 189.

6 ADLI: Agents du Développement Local pour l'Intégration des familles turques: ce dispositif a été créé par la Direction des Populations et des Migrations en 1996. Depuis début 2004, il ne s'adresse plus exclusivement aux Turcs mais constitue un des outils de la politique d'intégration et de lutte contre les discriminations.

7 Voir Claire AUTANT-DORIER, *Des agents «entremetteurs» de reconnaissance . Le traitement de l'altérité aux marges de l'institution in La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, Jean-Paul PAYET et Alain BATTEGAY (éds), Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 125.

L'intégration est devenue un sujet de débat public en France au début des années 1980 lorsque l'État a pris conscience de la transformation de l'immigration de travailleurs temporaires en une immigration durable et sédentarisée. Au cours de ces années, l'intégration est perçue sous l'angle de la transformation des immigrés-étrangers établis en France en citoyens français. Le débat sur l'intégration s'est structuré durant cette période sur les volets social et politique. Cela a débouché sur une définition de l'intégration construite à partir de la notion d'identité nationale¹.

Depuis la fin des années 1990, l'intégration ne concerne plus les étrangers mais concerne des populations qui ont déjà acquis la citoyenneté française et que l'on désigne souvent par la formule «les populations issues de l'immigration». Ce qui est désigné comme «populations issues de l'immigration» ce sont les populations d'origines maghrébine et africaine, progressivement intégrées dans la nationalité française mais qui restent perçues comme étrangères tout en ayant statut de citoyens².

Ce glissement conceptuel qui s'est produit en France est lié au contexte de la montée du discours identitaire. Ainsi, ces «nouveaux citoyens» sont identifiés en fonction de leur appartenance à la culture et à la religion musulmanes. Cela rend, ainsi, la frontière entre les citoyens et les «autres» floue. On assiste, par conséquent, à une essentialisation ou plutôt à une islamisation des débats sur l'intégration et aussi de la citoyenneté. Les débats qui ont suivi les émeutes de l'automne 2005 ne sont, d'ailleurs, qu'une illustration de l'islamisation du débat sur l'intégration. Ces dernières années le terme même d'intégration est occulté pour ne parler que de politique de lutte contre le racisme et les discriminations. La question de l'intégration est ainsi cantonnée dans un registre purement socio-économique et, de ce fait, évacue la dimension politique de la question.

C'est sous l'impulsion du processus d'intégration européenne que la politique de lutte contre les discriminations figurait sur l'agenda du gouvernement français. En effet, le Traité d'Amsterdam dans son article 13 prévoit l'égalité des chances et la lutte contre les discriminations. Deux directives communautaires ont été adoptées en 2000 dont l'objectif est la lutte contre les discriminations. Elles ont été transposées en droit français. A cet effet, des lois ont été adoptées en droit français pour la lutte contre les discriminations au logement³ et pour la lutte contre les discriminations à l'emploi⁴. Une instance chargée de la lutte contre les discriminations est créée en 2004⁵ : la Haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité (HALDE)⁶. La construction européenne qui introduit dans l'univers national des objets politiques atypiques, *a priori* «contraires» à ses traditions : telle est l'histoire notamment de l'«invention» française de la lutte contre les discriminations raciales qui marque, pour certains auteurs, un véritable tournant des politiques d'intégration⁷.

1 Marceau LONG, Être français aujourd'hui et demain. Rapport de la Commission de la nationalité, Paris, La Documentation française, 1988.

2 Voir Alain BATTEGAY, Malaise dans la reconnaissance et troubles de considération. Le cas de l'ethnicité devenant frontière à domicile en France *in* La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques, Jean-Paul PAYET et Alain BATTEGAY (éds), Presses Universitaires du Septentrion, 2008, pp. 250-251.

3 La loi du 17 janvier 2002.

4 La loi du 16 novembre 2001.

5 La loi du 30 décembre 2004. La HALDE a le statut d'autorité administrative indépendante.

6 On peut également citer la création du n° 1114 contre les discriminations et le contre le racisme, des CODAC – Commission départementale d'accès à la citoyenneté – ,du GELD: Groupe d'études et de lutte contre les discriminations.

7 Milena DOYTCHIEVA, Le multiculturalisme, Collection Repères, éditions La Découverte, Paris, 2005, pp. 62-63.

Ainsi, l'intégration ne consiste plus, comme ce fut le cas auparavant, dans l'intégration des nouveaux citoyens au sein de l'identité nationale, mais aborde également les questions relatives aux discriminations en tenant compte de leurs appartenances ethniques, culturelles et religieuses. Ce thème de la discrimination – longtemps occulté et presque constitué en tabou dans l'espace public – semble s'imposer comme un thème prioritaire de l'agenda politique¹. L'intégration passe ainsi, par la mise en place de dispositifs de lutte contre les discriminations comme les politiques de quotas, les recensements ethniques en marge de la loi et les politiques de discriminations positives. Ainsi, des politiques de quotas sont adoptées par les entreprises installées en zone franche urbaine qui doivent réserver à partir de la troisième embauche 20% des emplois aux candidats locaux qui sont pour la plupart issus des «quartiers sensibles» peuplés de «populations issues de l'immigration».

Dans le sillage de la décentralisation politique, l'émergence d'espaces locaux de participation politique et des politiques sociales de proximité a eu comme corollaire une ouverture accrue à la société civile et donc à la pluralité des points de vue et des intérêts qui la composent, y compris ceux – «ethniques» – des migrants et de leurs descendants². Des programmes ont été mis en place pour sensibiliser à la diversité culturelle dans la formation professionnelle³, et dans les «recrutements ethniques» destinés aux «jeunes issus de l'immigration»⁴.

Mais la politique de lutte contre les discriminations est axée, principalement, en France sur les formes de discrimination positive qui sont abordés à travers le prisme territorial. Cette expression de «discrimination positive» est l'interprétation française proposée par le sociologue Nathan GLAZER pour l'expression américaine de «*affirmative action*». Aux États-Unis, les politiques d'*affirmative action* désignent des politiques publiques visant des objectifs de justice distributive qui s'adressent à des groupes sociaux définis par la «race» ou l'«ethnie». En France, par contre, où la tradition républicaine veut que les critères d'appartenance à la communauté nationale soient définis indépendamment de la «race», les politiques de discrimination positive visent des territoires défavorisés et désavantagés sur le plan socio-économique. Ces politiques de discrimination positive territoriale se concrétisent par la mise en place, déjà depuis les années 1980, des politiques de développement social des quartiers, devenues par la suite «les politiques de la Ville». Elles accordent des avantages spécifiques aux territoires déclarés «difficiles» comme l'exonération de la taxe professionnelle au profit des entreprises qui y sont installées⁵ et des dérogations fiscales et sociales⁶. Elles peuvent également concerner des mesures d'admission spéciale à l'Institut d'études politiques de Paris réservées aux lycéens scolarisés en zones d'éducation prioritaire (ZEP).

Cependant, les bénéficiaires des mesures de politique de discrimination positive territoriale sont pour une grande majorité des «populations issues de l'immigration». Par conséquent, ces politiques de discrimination positive territoriale seraient «un équivalent fonctionnel très approximatif de la discrimination positive ethno-raciale en vigueur aux États-Unis»⁷. Ainsi, ces politiques de

1 Stéphane BEAUD, Sur la «discrimination»: quels apports de l'approche ethnographique? *in* Discriminations: pratiques, savoirs, politiques, Éric FASSIN, Jean-Louis HALPERIN (sous dir.), La Documentation Française, Paris, 2008, p. 128.

2 Milena DOYTCHIEVA, Le multiculturalisme, op, cit, p. 62.

3 Par exemple avec la signature de la «charte de diversité» avec les entreprises.

4 Par exemple à travers l'accompagnement à l'emploi dans les missions locales et le parrainage.

5 Instaurée par la loi d'orientation pour la ville de 1991.

6 Prévues en 1995.

7 Daniel SABBAGH, Analyse comparée des formes et des stratégies de présentation de la discrimination positive *in* Discriminations: pratiques, savoirs, politiques, Éric FASSIN et Jean-Louis HALPERIN (sous dir.), Collection Études et recherches, la Documentation française, Paris, 2008, p. 157.

discrimination positive territoriale dissimulent mal des politiques de gestion de l'ethnicité.

Ces politiques de discrimination positive vont, ainsi, à l'encontre de l'idéologie de l'intégration française fondée et structurée sur le principe de l'égalité et de la citoyenneté, ce qui constitue à la fois un défi au principe de l'universalisme républicain et un paradoxe dans les sociétés dites démocratiques.

Même si ces politiques de lutte contre les discriminations s'avèrent nécessaires notamment à travers les mesures de discrimination positive, le risque réside dans le fait de «finir par institutionnaliser le fait discriminatoire et "dépolitiser" la question de l'exclusion dans son ensemble»¹. Le risque réside, également, comme l'expliquait Stéphane BEAUD de voir substituer entièrement la politique publique de lutte contre les discriminations à une politique de lutte contre les inégalités structurelles dans les domaines de l'école et de l'accès à l'emploi².

Donc, la question réside au fond dans la nature d'un système qui laisse une large place à l'exploitation et l'exclusion dont les répercussions se traduisent dans le monde du travail et à l'école qui sont soumis aux effets de la globalisation. Le système scolaire français, par exemple, bien qu'il se soit démocratisé, est néanmoins caractérisé par son fort inégalitarisme³: «si l'école républicaine fait très bien progresser ses futures élites, elle laisse de côté une grande partie de son public⁴. Il ne faut pas ignorer que l'école est confrontée aux transformations des sociétés contemporaines mondialisées et qu'elle n'est plus un modèle pour la société comme elle l'a été auparavant et qu'elle n'a plus pour mission de former un futur citoyen libre mais un futur salarié, producteur, consommateur, gérant, victime ou animal de proie de la jungle économique»⁵. Donc, la crise du modèle français d'intégration n'est pas la «crise de l'intégration», il s'agit plutôt de la crise des discours sur l'intégration: crise de l'identité européenne, crise sociale et économique, cristallisation identitaire des débats sur la citoyenneté, etc⁶. Il est ainsi primordial de repenser le modèle français d'intégration qui doit s'attaquer à la fois aux inégalités socio-économiques mais aussi aux préjugés idéologiques car pour les «nouveaux citoyens» «l'enjeu serait d'échapper aux hantises publiques et aux tyrannies de l'identité assignée»⁷.

1 Abdelaïli LAOUKILI et Emmanuel DIET, La laïcité et l'intégration, deux impératifs à défendre in Différences culturelles, intégration et laïcité, Revue Connexions n° 83, éditions Erès, Paris, 2005, p. 11.

2 Stéphane BEAUD, Sur la «discrimination»: quels apports de l'approche ethnographique? op, cit, p. 129.

3 Voir Pisa, du nom des enquêtes triennales auxquelles procède l'OCDE depuis 2000 et qui consistent à mesurer les compétences des jeunes de 15 ans dans un panel de pays de plus en plus vaste, voir www.pisa.oecd.org/

4 Martine FOURNIER, La réussite pour tous, le grand défi de l'école française in Revue Les Grands Dossiers des Sciences Humaines n° 18, mars-avril-mai 2010, p. 44.

5 Jacques MUGLIONI, La République et l'école in Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 75.

6 Voir Christophe BERTOSSI, Les Musulmans, la France, l'Europe: contre quelques faux-semblants en matière d'intégration, op, cit, p. 13.

7 Ahmed BOUBEKEI, Une soif de reconnaissance. Les héritiers de l'immigration maghrébine en France entre mépris social et subjectivation in La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques, Jean-Paul PAYET et Alain BATTEGAY (éds), Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 212.

§ 2- Vers l'essentialisation/ethnicisation du modèle français d'intégration?

Depuis les années 80, le «modèle républicain d'intégration» a montré ses carences et a subi, avec la sédentarisation des populations immigrés venues principalement d'Afrique du Nord et d'Afrique noire, des transformations sur le plan de son acception. En effet, la notion d'intégration n'est plus guère utilisée que pour désigner l'intégration des immigrés et de leurs enfants, et non celle de la société dans son ensemble ¹.

Ainsi, l'intégration n'est plus pensée comme modèle «républicain» et «universel». En effet, l'«universalité» de ce «modèle d'intégration» se trouve limitée par la présence de populations ethniquement et culturellement différentes des populations indigènes européennes.

Ainsi, l'«ethnie» et l'«identité culturelle» prennent de plus en plus place dans la nouvelle conception du «modèle républicain d'intégration». De ce fait, on assiste à une «ethnicisation» d'un modèle sensé, en principe, être intégrateur de tous les citoyens en dépit de leur différences.

La diffusion des identités et de l'«ethnie» dans le modèle français d'intégration est liée à des mutations qui ont affecté à la fois l'économie, le monde du travail, le monde politique et l'État-providence. En effet, l'effritement du modèle d'intégration est lié à un contexte de libéralisation économique et à une profonde déstructuration du monde ouvrier. Il coïncidait, aussi, avec les bouleversements de la scène politique liés aux transformations de la gauche et des discours publics sur l'immigration. Cette période est liée, également, à la ré-émergence de l'extrême droite et «au rôle important joué par "la nouvelle droite" dans la formation du racisme en termes d'incompatibilité culturelle» ².

En effet, le racisme n'est plus pensé sur des «critères biologiques» mais il est reformulé sous des «traits culturels». L'ethnicisation du modèle républicain d'intégration trouve, aussi, une de ses causes dans «le déclin de l'État social qui s'est accompagné d'un investissement dans l'État social [contrôle des frontières, durcissement des politiques migratoires...] que l'on peut considérer comme une forme de compensation symbolique présentée face à la précarisation des conditions de vie des catégories populaires» ³.

Les instruments qui garantissent l'intégration, comme l'école et l'armée, se trouvent affectées par ces bouleversements et deviennent incapables d'assumer cette mission. Ainsi, l'intégration des citoyens-individus, à l'ère post-modernité, n'est plus un «phénomène citoyen» assuré par l'État et ses différents démembrements, mais garantie par les «liens de socialisation» que sont les «communautés d'appartenance». L'intégration est, ainsi, devenue un «phénomène de socialisation».

1 D. SCHNAPPER, *Qu'est-ce que l'intégration?* Paris, Gallimard, 2007.

2 Pierre LANDAIS, *Du «social» à l'«identitaire»?* La question de l'assignation identitaire des immigrants et de leurs descendants, op, cit, p. 51.

3 J. VIDAL, *La Fabrique de l'impuissance*, Paris, Amsterdam éditions, 2008.

L'attention portée, de plus en plus, sur les identités culturelles et ethniques des «nouveaux Français» ainsi que le développement et la banalisation du discours essentialiste de leur «intégration» ont pour conséquence d'occulter les questions sociales et de jeter le voile sur les inégalités socio-économiques dont ils souffraient. En effet, l'occultation de l'appartenance sociale des individus comporte toujours le risque de naturaliser les rapports sociaux et d'homogénéiser des «groupes» sociaux¹. Ainsi, la surdétermination des traits culturels dans l'analyse des rapports sociaux tend, en fait, à faire oublier les rapports de domination économique au sein de la société française. D'ailleurs, ce «discours essentialisant» les rapports sociaux peut même être «récupéré» et instrumentalisé par les «groupes» qu'il désignait. En effet, l'identification culturelle, religieuse ou à une origine peut venir «compenser une appartenance sociale dévalorisée»².

A ce propos, comme le remarque Michel WIEVIORKA, les groupes racialisés n'ont-ils pas intérêt eux-mêmes, comme le font les Afro-Brésiliens, à investir dans des associations «de classe», à se présenter sous l'angle de la domination ou de l'exclusion sociales, plutôt que de mettre en avant une identité de race, ou de couleur, voire de culture?³

La position de domination sociale dont souffrent ces «nouveaux Français» transparaît à travers la concentration socio-spatiale de ces populations défavorisées dans des espaces urbains appelés «banlieues». Les «banlieues» sont devenues le terme métonymique pour évoquer ces fractures socio-spatiales⁴. Certains sociologues n'hésitent pas, d'ailleurs, à parler, à propos des banlieues françaises, de «ghettos»⁵ ou de «séparatisme social»⁶. Ces lieux de «marginalisation avancée» seraient déconnectés de l'économie capitaliste nationale et mondiale, où des «parias» vivraient, au moyen de minima sociaux ou en enchaînant des jobs temporaires, dans l'exclusion sociale et politique⁷.

Cette «marginalisation» n'est pas que spatio-économique, elle est aussi psychologique. En effet, elle a un impact sur le plan des identités collectives, car elle pose des frontières mentales et psychologiques entre les uns et les autres. Hors jeu, derrière des frontières invisibles, ces jeunes Français, pas toujours reconnus comme tels, s'y inventent aujourd'hui des territoires auxquels s'identifier qu'ils entourent de murs encore plus élevés que ceux de l'exclusion»⁸.

Le processus de catégorisation des immigrants et de leurs descendants renvoie ainsi à l'assignation à une position d'extranéité de certains membres de la population⁹. Ces derniers sont, en effet, perçus comme externes au reste de la population et portent la marque de l'«altérité».

1 Pierre LANDAIS, Du «social» à l'«identitaire»? La question de l'assignation identitaire des immigrants et de leurs descendants, op, cit, p. 58.

2 D. MERLLIE, A. SPIRE, La question des origines dans les statistiques en France. Les enjeux d'une controverse, Le Mouvement social, 188, 1999, p. 128.

3 Michel WIEVIORKA, Neuf leçons de sociologie, éditions Robett Laffont, Paris, 2008, p. 300.

4 Alain BATTEGAY, Malaise dans la reconnaissance et troubles de considération. Le cas de l'ethnicité devenant frontière à domicile en France, in La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques, Jean-Paul PAYET et Alain BATTEGAY (éds), Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 251.

5 Comme Didier LAPEYRONNIE.

6 Comme Eric MAURIN.

7 Régis MEYRAN, Y-a-t-il des ghettos en France? op, cit, p. 70.

8 Lilian THURAM, Préface de Banlieues noire, Thomté RYAN, Présence africaine, Paris, 2006.

9 Pierre LANDAIS, Du «social» à l'«identitaire»? La question de l'assignation identitaire des immigrants et de leurs descendants, op, cit, p. 50.

L'«altérisation» de ces populations d'origine non européenne transparaît, d'ailleurs, à travers l'appellation qui les désignait: «deuxième ou troisième génération d'immigrés» ou «Français issus de l'immigration».

L'instauration de ces frontières symboliques entre le «Nous» de la Communauté nationale et le «Eux» des descendants de l'immigration musulmane comporte un véritable risque sur le vivre-ensemble et la cohésion sociale. En effet, comme l'écrit, avec un ton pessimiste, Alain GRESH: «L'avenir de la France est aussi en jeu. La division entre "Français de souche" et immigrés musulmans, la peur irrationnelle que provoquent les nouvelles "classes dangereuses", l'invention d'un "ennemi intérieur" propre à souder la nation comportent un risque de guerre civile "ethnique", d'oubli des différences sociales au profit des distinctions religieuses»¹.

La division de la société française sur la base de lignes de fracture culturelle peut avoir des conséquences sur un plan plus global celui du «choc des civilisations». En effet, le «choc des civilisations» peut ne paraître qu'une question abstraite et théorique, mais il se joue aussi en France, lorsque se manifeste une tendance à l'essentialisation dans les discours portés aujourd'hui sur les banlieues françaises.²

La diffusion du thème des identités ethniques, culturelles et religieuses au détriment des questions sociales pour évoquer la difficulté de l'«intégration» des populations issues de l'immigration venue des pays à majorité musulmane est relayée, à la fois par un discours médiatique, politique, sociologique issu de la société civile et même par un certain discours intellectuel ou savant.

En effet, les médias ont joué un rôle considérable dans l'«ethnisation» des rapports sociaux au sein de la société française. Déjà, dès les années 80 et avec la «Marche pour l'égalité et contre le racisme» initiée par la première génération des descendants des immigrants maghrébins, qui revendiqueraient une égalité de traitement avec le reste de leur concitoyens, le discours médiatique dans la désignation de ce «mouvement citoyen» fait recours à une «terminologie ethnicisante» (ethniste).

Ainsi, le journal *Libération*, traditionnellement classé «à gauche», a, dans son édition du 3-4 décembre 1993, titré sa une «Happy beur day» pour parler de l'arrivée de la «Marche pour l'égalité et contre le racisme». Comme l'expliquait G. NOIRIEL, la «Marche pour l'égalité et contre le racisme» intervient au moment où le journal *Libération*, à l'image du Parti socialiste, prend ses distances avec le monde ouvrier au profit d'un militantisme culturel tourné vers la valorisation des identités ethniques permettant de substituer au «social» le «culturel» comme bien central du politique³. L'essentialisation des rapports sociaux dans le discours médiatique se joue, également, à travers la désignation des «Français de souche» et les «immigrés de la deuxième ou de la troisième génération». Cette appellation est une manière de renvoyer ces «immigrés» à leur origine supposées de ne pas les considérer comme Français⁴.

1 Alain GRESH, *L'Islam, la République et la monde*, Hachette Littératures, Paris, 2006, p. 19.

2 Dominique VIDAL *in* *Les banlieues, le Proche-Orient et nous*, Leila SHAHID, Michel WARSCHAWSKI, Dominique VIDAL, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 2006, pp. 27-28.

3 G. NOIRIEL, *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIX-XX siècle)*. Discours publics, humiliations privées, Paris, Fayard, 2007, p. 618.

4 Pap NDIAYE, *Immigrés, leur histoire est aussi la notre*, *in* *Revue l'Histoire* n° 331, mai 2008, p. 120.

Le discours de certains médias sur les banlieues porte, lui aussi la marque de l'«altérisation» des populations qui y vivent. En effet, l'utilisation à la une de certains journaux de l'expression «Intifada des banlieues», à propos des émeutes de l'automne 2005, sous-entend que les «instigateurs» de ces émeutes urbaines sont étrangers à la société française. Or, ces derniers ne veulent qu'être traités comme des Français à part entière.

Le discours politique a été, lui aussi, un vecteur favorisant le processus d'essentialisation des rapports sociaux au sein de la société française. En effet, le recentrage de la gauche gouvernementale au début des années 80 vers des questions sociétales, morales et culturelles plutôt que sociales est essentiel à cet égard ¹. La gauche a, ainsi, qualifié le dur conflit intervenu à l'usine Talbot de Poissy en 1983-1984 de lutte menée par des immigrés et liée à des motifs religieux ². Aussi, la «Marche pour l'égalité et contre le racisme» est transformée en marche des «Beurs», même s'il s'agit aussi dans une certaine mesure d'une autodétermination ³.

Ainsi, l'opposition entre classe et nation, entre social et ethnique, comme objet de politisation qui a longtemps structuré le clivage gauche/droite est brouillé et c'est, désormais, l'origine des personnes et non la position sociale qui va présider au système de représentation ⁴.

Le discours essentialiste porté par la classe politique sur les Français de confession musulmane s'est même banalisé. A titre d'exemple Xavier DARCOS, le ministre de l'éducation nationale, a pu déclarer que «Ce qui a changé depuis une quinzaine d'années c'est une relative insolence des immigrés du monde arabo-musulman de la troisième génération...» ⁵.

Aussi, l'État a cherché à maintenir les Français de confession musulmane hors de la citoyenneté en les plaçant sous la coupe d'un islam qui prône le repli complet par rapport à la modernité en acceptant l'argent de la manne pétrolière saoudienne pour la construction des lieux de culte et l'envoi massif et gratuit d'ouvrages d'édification religieuse ⁶. La focalisation sur la «menace islamiste» contribue, également, à évacuer les dimensions socio-économique et historique du problème de l'intégration au profit d'une «lecture culturaliste».

Les débats qui portaient sur le «voile musulman», la «laïcité», l'«identité nationale», la «viande halal» ont tous participé, d'une manière ou d'une autre, à placer ces «nouveaux Français» dans une altérité absolue par rapport au reste de la société française.

Aussi, le processus d'essentialisation du modèle d'intégration français est encouragé à travers la mise en avant des identités culturelles au nom du respect des «différences» et de la diversité et par la promotion de la «mode beur». La politique de lutte contre les discriminations est, elle aussi, reformulée dans le même objectif. En effet, la lutte contre les discriminations s'inscrit, selon le discours officiel, dans le cadre de la promotion de la diversité. Cependant, la politique de lutte contre les discriminations marque la question des inégalités sociales qui sont réduites à leur dimension ethnique ou raciale ⁷.

1 Pierre LANDAIS, Du «social» à l'«identitaire»? La question de l'assignation identitaire des immigrants, op, cit, p. 52.

2 Selon les propos du Premier ministre Pierre MAUROY.

3 Pierre LANDAIS, Du «social» à l'«identitaire»? La question de l'assignation identitaire des immigrants, op, cit, p. 52.

4 G, NOIRIEL, Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIX-XX siècle). Discours publics, humiliations privées, Paris, Fayard, 2007, p. 676.

5 Dans i-Télévision, 14 octobre 2003.

6 Voir Jean-Yves CAMUS, Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur? Éditions Milan, 2006, p. 60.

7 Voir Pierre LANDAIS, Du «social» à l'«identitaire»? La question de l'assignation identitaire des immigrants, op, cit, p. 60.

La politique de la promotion de la diversité risque de conduire à diversifier les élites en promouvant une minorité «méritante» laissant ainsi la grande majorité des «minorités visibles» à leur sort ¹.

Même au sein de la société française, le «discours essentialiste» est véhiculé. Il structure les modes de pensée et de perception des différentes composantes de la société. Ainsi, le sociologue Didier LAPEYRONNIE relève une perception ethnicisante des rapports sociaux: «Black», «Blancs», «Feujs». Comme le souligne l'anthropologue Jean-Loup AMSELLE ², la «race» est amenée dans l'espace public par des entrepreneurs identitaires.

La «race» est, ainsi, revendiquée comme un moyen d'affirmation identitaire face à une assignation raciste ou face à des discriminations. Le Collectif «Les indigènes de la République» incarne bien le différentialisme culturel. En effet, la terminologie utilisée par les membres de ce Collectif: «Blancs», «souchiens», «Arabes», «Rebeus», «Blacks», traduit la «vision ethniciste et racaliste» portée sur les rapports sociaux au sein de la société française. Même les sciences sociales ont pu, d'une certaine manière, cautionner et légitimer le passage du politique et du social vers l'ethnique et le culturel. Ainsi, paradoxalement, les sciences sociales ont contribué à l'«ethnicisation» des rapports sociaux en mettant l'attention sur les «identités ethniques et culturelles» au détriment des «identités sociales».

Ainsi, dans les années 90, face à ce qu'ils perçoivent comme une forme d'ethnocentrisme et un universalisme abstrait, un ensemble d'auteurs, notamment regroupés autour d'Alain TOURAINE et soucieux du respect des différences culturelles, va définir la «question culturelle» comme la forme nouvelle que prendrait désormais la question sociale ³. Une des conséquences de cette «ethnicisation savante» ⁴ des rapports sociaux consiste en une série de recherches scientifiques sur les «questions identitaires» contribuant, ainsi, à faire des «identités ethnique, culturelle et religieuse» une cause de l'échec de l'intégration des nouvelles populations immigrées et des fléaux qui touchent les banlieues: l'insécurité, la délinquance, les incivilités. Ainsi, les clivages entre «Français de souche» et «Français issus de l'immigration» s'accroissent et les frontières symboliques les séparant s'établissent durablement. En effet, tout ce qui touche aux espaces urbains de ces «nouveaux Français» trouve son explication sur la base du «registre identitaire». Ainsi, les émeutes de l'automne 2005 ont été perçues par Alain FINKIELKRAUT comme une «révolte à caractère ethnico-religieux» ⁵.

L'«ethnicisation savante» trouve, aussi, une forme dans les enquêtes statistiques dites ethniques qui font l'objet de débats passionnés depuis une quinzaine d'années. En effet, bien que ces enquêtes visent à combattre certains préjugés et à lutter contre les discriminations, elles consolident le clivage entre les «Français d'origine» et les «Français issus de l'immigration» sur la base de l'«ethnie». Ainsi, la question de l'intégration, de nature socio-économique, s'efface au profit de la question des discriminations, perçues sous l'«angle identitaire». De ce fait, les demandes et les revendications sociales sont disqualifiées et dépolitisées par le biais de leur ethnicisation et la focalisation sur les questions culturelles et identitaires.

1 Pierre LANDAIS, Du «social» à l'«identitaire»? La question de l'assignation identitaire des immigrants, op, cit, pp. 59-60.

2 Jean-Loup AMSELLE, L'ethnicisation des rapports sociaux en France. Réalité objective ou représentation «intéressée» du corps social, in Carsed, Le retour de la race. Contre les statistiques ethniques, L'Aube, 2009.

3 Pierre LANDAIS, Du «social» à l'«identitaire»? La question de l'assignation identitaire des immigrants, op, cit, p. 56.

4 V. DE RUDDER, C. POIRET, F. VOURCH, L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve, Paris, PUF, 2000.

5 Interview au journal *Haaretz*, 18 novembre 2005.

Section 2

Une citoyenneté française construite contre la diversité des communautés d'appartenance

L'histoire de la construction de l'État-nation en France nous renseigne sur la nature de la conception de la «nation française». Celle-ci est pensée avant tout comme une nation politique c'est-à-dire qu'elle est pensée en référence à des éléments politiques qui concernent l'exercice de la citoyenneté. Elle se présente ainsi comme «universelle» car tout individu qui devient citoyen français appartient à la «nation française» mais aussi comme «particulière» car elle concerne un territoire et une population bien définie par des caractéristiques particulières.

Ainsi, il apparaît que la «nation française» est un produit de l'histoire nationale française et comme une communauté politique imaginaire (**Sous-section 1**). L'idéologie de la «nation française» véhicule une «conception de la totalité» qui impose la logique d'une identité unique, unifiée et homogène et la domination de la nation majoritaire sur les groupes ethniques minoritaires.

Avec l'expansion du phénomène de globalisation et de l'intégration régionale comme la construction européenne, les fondements de la thèse de la nation française se trouvent déstabilisés. En effet, dans la post-modernité, on s'efforce de ramener, au nom des multiples communautés et groupes particuliers, les droits de l'individu à une singularité qui avait été auparavant, sous-estimée ou niée au nom de la défense de la totalité¹. (**Sous-section 2**)

Ainsi, à l'époque de la post-modernité, les multiples identités du citoyen-individu sont «réhabilitées» à travers une reconnaissance sociale, voire institutionnelle de ses multiples appartenances à différentes communautés. Émerge, ainsi, un communautarisme au sein de l'espace public. Ce communautarisme occupe, justement, une fonction précise dans le monde soumis à la globalisation². Il sert, en effet, d'écran de fumée pour dissimuler les écarts socio-économiques qui ne cessent de se creuser entre les différentes couches de la société. Cela peut aboutir à un culte des identités collectives ce qui peut constituer un danger pour l'unité de la République. De ce fait, il alimente la progression des sentiments xénophobes et racistes portés par les formations d'extrême droite. C'est tout le défi de la citoyenneté dans les sociétés multiculturelles: la construction d'une nouvelle citoyenneté respectueuse de l'«Autre» qui se reconnaît dans le même projet politique national.

1 Maria DIMITROVA, Identité personnelle: de l'appartenance à la responsabilité *in* L'Identité entre ineffable et effroyable, Olivier LAZZAROTTI et Pierre-Jacques OLAGNIER (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2011, p. 38.

2 Jean-Yves CAMUS, Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur? Éditions Milan, 2006, p. 77.

Sous-section 1: Une notion figée de la «nation française»?

La «nation française» est construite sur une conception politique. Elle est étroitement liée à la démocratie portée par la révolution française. Elle est de ce fait un produit de l'histoire nationale française. Elle est aussi une communauté politique imaginaire et imaginée. (§ 1)

Bien que la nation française soit fondée sur des concepts politique (la loi, la citoyenneté, la souveraineté nationale) et qu'elle visait l'adhésion de la population par un mouvement de fédération et d'unification des territoires, elle s'est aussi appuyée sur des «éléments culturels». En effet, la langue française a été considérée comme un symbole politique de la nation et une politique de francisation généralisée a été engagée pour l'unification de la nation.

L'histoire et la mémoire nationales sont, aussi, considérées comme des éléments essentiels de la nation française. L'État relate l'histoire nationale en s'appuyant sur l'institution scolaire et par la commémoration des grands rendez-vous nationaux.

La forme classique de l'État-nation est aujourd'hui remise en question par les phénomènes de globalisation et d'intégration régionale. En effet, les liens entre citoyenneté, exigence démocratique et identité nationale deviennent actuellement de plus en plus problématiques. L'Union européenne en tant que projet politique affecte, ainsi, l'État-nation (§2) par le biais de l'émergence d'autres référents d'identification politique «par le haut» et «par le bas».

L'Union européenne institue une citoyenneté européenne qui bénéficie aux citoyens européens en leur conférant des droits de nature politique. Cela contribue à la formation d'une citoyenneté supra-nationale qui pourra dans le futur «transcender» la citoyenneté nationale.

L'Union européenne affecte la forme classique de l'État-nation à travers la valorisation des différentes identités minoritaires qu'elles soient culturelles, linguistiques, religieuses, locales ou régionales.

Le droit et la Haute juridiction de l'Union européenne participent pour leur part à garantir les droits des groupes minoritaires au niveau de l'espace de l'Union européenne, ce qui contribue à consolider l'identification dans des identités infra-nationales et supra-nationales.

Cependant, ces transformations qui affectent l'État-nation restent limitées et la nation demeure toujours le lieu de l'identification collective des citoyens.

§ 1- Le mythe de la nation française

Le concept de «nation» est un concept qui est récemment apparu. En effet, ce n'est qu'au milieu du XVIII^e siècle que le terme «nation» a fait son apparition dans le vocabulaire des langues européennes¹. L'idée de nation est née d'une sécularisation de la pensée et de la politique et émerge à partir du moment où l'on peut penser le politique en se détachant de l'héritage théologique chrétien.

Durant le Moyen-âge et jusqu'au début de l'époque moderne, dans le vocabulaire classique, les nations² sont des communautés ethniques qui sont intégrées géographiquement par l'habitat et le voisinage et culturellement par une communauté de langue, de mœurs et de tradition, mais qui ne sont toutefois pas encore intégrées politiquement par une forme d'organisation étatique³. Ce concept a connu un déplacement de signification à partir du milieu du XVII^e siècle pour désigner une entité politique et une des caractéristiques de l'identité politique de l'État. La «nation» est, de ce fait, liée à l'histoire de la formation de l'État moderne.

La «nation» est une construction historique, politique et idéologique. Elle est étroitement liée à l'émergence de la démocratie moderne. Jürgen HABERMAS considère, d'ailleurs, que «l'État-nation et démocratie sont des jumeaux issus de la révolution française»⁴. Ainsi, la modernité politique est née dans le cadre de la nation⁵. Par conséquent, la citoyenneté, elle aussi, est née à l'intérieur de la nation.

La conception politique de la nation trouve une parfaite illustration dans la formation de la «nation française» par opposition à la «nation allemande» qui, elle, est pensée selon une «conception et une vision culturelle».

A partir des règnes de Louis VI, de Louis VII et de Philippe Auguste, les premières traces de la nation française apparaissent avec l'expression «Royaume de France»⁶. Avec la révolution de 1789, elle est érigée en principe souverain. La Déclaration des droits de l'homme de 1789 affirme en effet

1 Voir Linda COLLEY, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*, New Haven, Yale University Press, 1992, p. 5.

2 Nation chez les Romains désignait la déesse de la naissance et de l'origine.

3 Jürgen HABERMAS, *Citoyenneté et identité nationale. Réflexions sur l'avenir de l'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 21.

4 Jürgen HABERMAS, *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998, p. 69.

5 Dominique SCHNAPPER, *La logique de la nation in Les valeurs de la République*, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 26.

6 Jacques VERRIÈRE, *Compte rendu de la conférence du 7 février 2001*, IUFM de Mont-Saint-Aignan.

dans son article 3 que «Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation». Ainsi, la nation devient la source de la souveraineté de l'État. Selon Anderson «La nation est une communauté politique imaginaire et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine». D'où le caractère artificiel de la nation¹. La nation est, ainsi, envisagée en France comme une communauté de citoyens, donc elle est pensée comme étant de nature politique. L'unité de la nation française réside dans le politique et elle s'est, déjà, symbolisée dans l'appartenance à la monarchie et à l'attachement à la figure du roi. La nation est identifiée aussi à la loi incarnée par la représentation nationale.

Elle est aussi un produit de l'histoire et non pas une réalité transcendante. Un processus d'unification s'est, en effet, engagée dans la voie de la construction de l'État par l'unification et la fédération des territoires. Le mouvement de la Fédération s'accompagnait d'un processus dans lequel les différents territoires intérieurs font tomber leurs frontières pour former une seule nation. Le système des provinces institué par le régime féodal est annulé pour instaurer un système départemental. En effet, le système de provinces est assimilé aux régimes des privilèges et aux inégalités entre les territoires, par contre le système départemental est instauré dans un souci d'égalitarisme et de neutralité. D'ailleurs, la révolution française s'est construite avant tout contre les privilèges sociaux et territoriaux. La Révolution s'est donc appuyée sur une centralisation forte garantissant l'unité du territoire de la nation. L'article 1^{er} du titre II de la Constitution de 1791 affirme que «le Royaume est un et indivisible». L'article premier de la Constitution de 1793 proclame que «la République est une et indivisible» et la Constitution de 1795 affirme que «la République française est une et indivisible». L'article 1^{er} de la Constitution de 1958 confirme que «la France est une République indivisible laïque, démocratique et sociale».

La Révolution a tenu également à supprimer les corps intermédiaires entre l'État et les individus et toutes les traditions et coutumes provinciales. Ceci est entrepris dans le but de susciter une adhésion à la nation. La conscience politique d'appartenance à une nation naît d'une dynamique qui n'a pu emporter l'adhésion de la population qu'à partir du moment où celle-ci a été arrachée aux liens sociaux des corporations par les processus de modernisation économique et sociale et où, de ce fait, les individus furent à la fois mobilisés et isolés².

Bien que la nation française soit fondée sur une conception et des fondements politiques (loi, souveraineté, citoyenneté), des «éléments culturels» font partie intégrante de sa formation. En effet, l'idée de France, qui n'est pas née sur la base d'un ensemble culturel homogène, a fait de la langue française un symbole politique pour l'unification de la nation. La langue française est perçue par les révolutionnaires comme la langue d'expression de la Révolution et des droits de l'homme. Ainsi, la langue française est pensée dans la logique de la «République une et indivisible». Les langues régionales et les dialectes sont, ainsi, perçus comme les restes de la féodalité. BARÈRE soutenait déjà en 1794 que:«le féodalisme et la superstition parlent bas breton, l'émigration et la haine de la République parlent allemand [...] et le fanatisme parle basque».

1 Cependant, pour MAURAS, l'idée de nation n'est pas artificielle mais elle s'impose à tout un chacun. Elle est un fait de nature.

2 Jürgen HABERMAS, Citoyenneté et identité nationale. Réflexions sur l'avenir de l'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, op, cit, p. 20.

Une politique de francisation généralisée est ainsi engagée pour l'unification de la nation. Elle est menée par l'école républicaine laïque et gratuite qui est devenue, d'ailleurs, un des fondements de la République. Les lois Ferry avaient d'ailleurs pour objectif la francisation généralisée. L'intégration dans la nation française passait par l'école républicaine.

Par ailleurs, afin de renforcer l'unité nationale et former des citoyens, nonobstant leur différences, la III^e République s'est engagée, dès les années 1880, dans l'élaboration d'une politique mémorielle articulant le passé monarchique et la rupture révolutionnaire. Cette politique mémorielle de la nation française est portée et assumée, à la fois, par l'institution scolaire et les grands rendez-vous commémoratifs qui se veulent les vecteurs du récit de l'histoire de France. L'histoire est selon la conception républicaine le ciment de la nation et un commun dénominateur des citoyens¹. L'histoire est ainsi conçue comme un élément intégrateur dans la nation. L'insistance sur la continuité de la nation conduit en France, à l'enseignement à l'école d'un récit historique qui se déploie des Gaulois à nos jours.

Cependant, le «récit historique» sur la nation se trouve, depuis les années 1970 malmené et même remis en cause. En effet, l'État est concurrencé en matière de production de l'histoire et de la mémoire. La République est confrontée à son «passé colonial» et différentes mémoires rentrent en concurrence. Cela appelle à une réécriture du récit collectif et à ré-agencer le discours historique.

Le projet de la nation qui se veut universel s'estompe avec la valorisation d'une identité nationale particulière fondée sur des éléments culturels spécifiques (langue nationale, mémoire et histoire nationales). L'histoire de la République française met clairement en évidence la tension récurrente entre, d'une part, une participation politique et l'intégration dans un corpus juridique dont nul ne saurait être exclu et, d'autre part, l'attachement à une communauté historiquement déterminée, se définissant en opposition au reste de l'humanité².

1 Patrick GARCIA, République, histoire et mémoire *in* Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 86.

2 Claire DEMESMAY, Patrie et universalisme *in* Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 63.

§ 2- Impact de la construction européenne sur la nation française et sur l'identité nationale française

Les phénomènes de globalisation et d'intégration régionale, plus particulièrement la construction européenne semblent affecter la forme classique de l'État-nation en Europe. En effet, le modèle démocratique et de citoyenneté qui sont consubstantiels à la formation de l'État-nation se trouvent, ainsi, bousculés par ces deux phénomènes. La forme classique de l'État-nation est même aujourd'hui en voie de désintégration du fait de la dissolution du lien sémantique entre citoyenneté et identité nationale¹. Le lien entre l'État-nation et l'exigence démocratique devient de plus en plus problématique avec les processus de globalisation et à cause des crises qui affectent l'État-providence. En effet, le processus de transfert de souveraineté étatique à des organisations supranationales se produit leur conférant des compétences et des attributions en matière politique, économique et militaire. La nation s'intègre de plus en plus profondément dans un ensemble inter-étatique et doit accepter des transferts de souveraineté². L'identité politique au niveau national se trouve ainsi soumise à d'autres niveaux infra-nationaux et supranationaux d'identification politique.

Ainsi, l'identité politique nationale a perdu son référent unitaire³ et se trouve concurrencée par d'autres référents identitaires «par le bas» et «par le haut». L'identification à l'État-nation et au droit national est devenu en partie dépassée par l'émergence de nouveaux centres de pouvoir politique.

L'Europe, laboratoire institutionnel, illustre bien l'effervescence présente en matière de citoyenneté⁴. Le Traité de Maastricht a institué une citoyenneté européenne pensée comme une citoyenneté supranationale superposée aux citoyennetés nationales des États membres de l'Union européenne. Cette citoyenneté européenne qui bénéficie aux citoyens communautaires leur confère des droits de nature politique comme l'élection des membres du parlement européen. Ainsi, l'espace public politique et de citoyenneté se trouve élargi et dépasse les frontières de l'espace de l'État-nation. Cet espace public s'est partiellement mondialisé entraînant des formes de surveillance et de contrôle auparavant inédites⁵.

1 Voir Jürgen HABERMAS, Citoyenneté et identité nationale. Réflexions sur l'avenir de l'Europe in *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 20.

2 Patrick GARCIA, République, histoire et mémoire in *Les valeurs de la République*, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 84.

3 Jean De MUNCK, Les minorités en Europe in *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 152.

4 Philippe Moreau DEFARGES, Vers une citoyenneté mondiale in *Les nouvelles dimensions de la citoyenneté*, Cahiers français n° 316, septembre-octobre 2003, p. 42.

5 Pierre ROSANVALLON, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000.

L'Union européenne se pose, ainsi, à travers le processus d'intégration politique comme un espace plus élargi de citoyenneté supranationale. À côté de la citoyenneté politique européenne, d'autres formes d'identification s'affirment à une échelle infra-nationale et supranationale comme les identités locales, régionales, culturelles, religieuses et ethniques. C'est le recul de l'impératif de sécurité nationale qui a réduit l'autorité des États et les raisons qu'ont les peuples de s'identifier à eux en favorisant à l'inverse l'identification à des groupes infra-nationaux et transnationaux¹.

Une attention particulière est ainsi apportée aux différentes appartenances et identités des individus et des groupes et communautés notamment minoritaires². C'est au nom d'une égalité pratique, et non pas abstraite comme le proclamait la législation française, que l'individu-citoyen est valorisé dans l'expression de ses multiples identités et appartenances. Les instances européennes ont ainsi amené à reconnaître les identités et les langues régionales. Le Conseil de l'Europe a, en effet, élaboré la *Charte européenne des langues régionales ou minoritaires*³ qui ouvre droit au profit des groupes minoritaires européens la pratique de leur langue y compris de son enseignement.

Le modèle classique de l'État-nation, notamment dans sa conception politique comme ce fut le cas en France, est déstabilisé car le peuple n'est plus pensé et perçu comme «un et indivisible» et le citoyen n'est plus considéré comme «membre abstrait de la communauté nationale», mais le peuple est pensé en fonction des différentes communautés d'appartenance qui le composent et le citoyen est perçu avant tout comme individu concret à travers ses diverses identités. Certains sociologues insistent, d'ailleurs, sur le fait que déstabilisé par la construction européenne et la mondialisation, le modèle français dominant se rigidifie et se transforme en un «communautarisme majoritaire»⁴.

Une citoyenneté juridictionnelle est également reconnue au profit des citoyens européens qui peuvent faire valoir leur droit devant la Cour de justice des communautés européennes. Les droits et libertés des citoyens européens sont ainsi garantis à une échelle qui dépasse l'espace de l'État-nation membre de l'Union européenne. Ce dernier qui a souscrit aux obligations imposées par les traités communautaires est tenu de faire respecter les décisions juridictionnelles et la jurisprudence de la juridiction communautaire qui veille à l'application et à l'interprétation uniformes du droit communautaire dans l'ensemble de l'espace de l'Union européenne. L'évolution du droit communautaire qui s'impose aux États membres de l'Union européenne participe à l'affirmation du droit européen des minorités ce qui implique une transformation profonde de l'État-nation⁵. Les citoyens peuvent trouver une plus grande et plus efficace protection juridique et judiciaire auprès du droit et du juge communautaires par rapport au droit et aux juges nationaux. Les citoyens disposent, ainsi, d'une autre source d'identification autre que celle que représente l'État-nation.

1 Samuel P. HUNTINGTON, *Qui sommes-nous? Identité nationale et choc des cultures*, Odile Jacob, Paris, 2004, p.28.

2 Voir Jean BAUBEROT, *Une société multiculturelle, jusqu'où?* in *Les nouvelles dimensions de la citoyenneté*, Cahiers français n° 316, septembre-octobre 2003, p. 32.

3 Cette Charte a été signée par la France en 1999 mais invalidée par le Conseil constitutionnel.

4 F. KHOSROKHAVAR, *Les laïcités françaises et les enjeux de la modernité* in *Les Cahiers d'Europe*, printemps-été 1997.

5 Voir Ivan BOEV, *Droit européen des minorités et évolutions des principes généraux du droit international*, site internet, p. 7.

Ces transformations qui affectent l'État-nation sous l'effet de la construction européenne ne signifient en aucun cas la disparition de l'État-nation ou du moins son dépassement. On est en effet en permanence confronté à la nécessité – constamment réaffirmée, y compris à l'échelle européenne – de préserver à la fois la nation, en tant que référant identitaire toujours indispensable et l'État, en tant que mode de structuration de sociétés politiques toujours incontournable¹.

En tous les cas, la nation demeure toujours le lien de l'identité et d'identification collective des citoyens. L'identité nationale est vécue par chaque individu comme spontanée et naturelle, non parce qu'elle renverrait à une quelconque nature de l'organisation des hommes en société, mais parce qu'elle est en Europe, le produit d'une longue histoire². Les citoyens restent aussi attachés à la forme de démocratie nationale et s'identifient davantage aux institutions nationales qu'aux institutions supranationales.

Les processus démocratiques n'ont à peu près fonctionné qu'à l'intérieur des frontières des États-nations³. Le fonctionnement du système institutionnel européen met en lumière une gouvernance technocratique qui souffre d'un déficit démocratique patent. Le parlement européen dont les attributions sont jusqu'à présent faibles par rapport aux autres institutions européennes accuse un déficit de reconnaissance populaire en tant qu'espace politique de délibération citoyenne. Même les partis qui siègent au niveau du parlement européen s'identifient à l'État-nation et peinent à se penser comme des «partis européens».

Ainsi, les États-nations restent le lieu propice par excellence du jeu et de la compétition politiques. Ceci explique la difficulté de penser un véritable «espace public européen» et une véritable «opinion publique européenne». Bien que l'Union européenne garantisse certains droits aux citoyens communautaires, a institué une citoyenneté européenne au profit de ces derniers, a plus ou moins calqué la même architecture institutionnelle que celle des États-nations, la «démocratie européenne» reste limitée, partielle et incomplète. En effet, l'idée démocratique restera toujours liée à la formation de l'État-nation. Et comme l'écrivait Pierre ROSANVALLON: «l'idée démocratique n'est pas prête de rompre les liens qui l'unissaient à la catégorie de nation. Pas du tout. Pour une raison simple: la nation reste toujours un objet à construire, elle est encore à réaliser, au carrefour des données de la mémoire, des normes élaborées de la justice et des réquisits d'une émancipation généralisée. La nation «ouverte» que l'on peut opposer à la nation close du souverainisme a ainsi devant elle un avenir qui reste à écrire»⁴.

1 Ivan BOEV, Droit européen des minorités et évolutions des principes généraux du droit international, op, cit, p. 7.

2 Dominique SCHNAPPER, La logique de la nation *in* Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 27.

3 Jürgen HABERMAS, Citoyenneté et identité nationale. Réflexions sur l'avenir de l'Europe *in* L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, op, cit, p. 31.

4 Pierre ROSANVALLON, La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France, Paris, Gallimard, 2000.

Sous-section 2: La République et les «communautés»

La conception française de la citoyenneté considère que le citoyen est un membre «abstrait» de la communauté politique nationale. Le citoyen n'est, ainsi, défini que par son appartenance au corps politique. La tradition républicaine française veut que les critères d'appartenance à la communauté nationale soient définis indépendamment de la «race», de l'ethnicité ou de la religion et privilégie une conception atomistique de la citoyenneté comme vecteur de transcendance de l'ensemble des particularismes à l'intérieur d'un espace public délibérément aveugle aux différences de ce type¹.

Dans le cas français, le terme «citoyen» possède une caractéristique spécifique liée à la formation de l'État français. En Allemagne ou en Italie, les traductions littérales du mot français «citoyen» (*Bürger* et *cittadino*) ont un caractère essentiellement administratif et n'incorporent pas, comme dans le cas français, une forte dimension historique et politique². De ce fait, la République française s'oppose à toute définition du citoyen en fonction de ses diverses appartenances (§ 1).

Cependant, à l'ère de la post-modernité, le citoyen-individu affirme de plus en plus ses différentes identités ethniques, culturelles et religieuses. Les communautés d'appartenance s'affirment, ainsi, dans l'espace public de la nation qui, *a priori*, doit rester neutre (§ 2). Des communautarismes se forment et bousculent le «modèle de totalité» que représente la République. C'est le monde soumis à la globalisation³ et l'effritement du principe républicain d'égalité qui peuvent expliquer, en partie, la montée des communautarismes dans une République pensée avant tout sur la base de critères d'ordre politique.

1 Daniel SABBAGH, Analyse comparée des formes et des stratégies de présentation de la discrimination positive *in* Discriminations: pratiques, savoirs, politiques, Éric FASSIN et Jean-Louis HALPERIN (sou dir.), Coll. Études et recherches, la Documentation française, Paris, 2008, p. 156.

2 Sophie DUCHESNE, Jeunes, citoyenneté, Europe: quelques remarques à propos des représentations ordinaires de la citoyenneté en France *in* Jeunes en Europe: politique et citoyenneté. Le Lycée vu par les lycéens. animateurs en Aquitaine, Agora: débats/jeunesses n° 12, 2^e trimestre 1998, éditions l'Harmattan, p. 78.

3 Voir en ce sens Jean-Yves CAMUS, Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur? op, cit, p. 77.

§ 1- La République versus les communautés

La République se veut l'incarnation de valeurs dites «universelles». En effet, l'universalisme représente un élément central du républicanisme et fait partie de son corpus de valeurs les plus fondamentales¹. La République entend, à travers l'universalisme, transcender les particularités des individus et leurs diverses identités d'appartenance. Cette «entreprise» s'opère par le biais de l'«abstraction politique et juridique» de la République incarnée par l'État.

L'abstraction politique de la République se décline à travers la représentation du peuple. En effet, ce dernier est pensé comme un ensemble de citoyens reconnus en tant qu'individus abstraits sans aucune qualité. Le citoyen n'est, en effet, connu et reconnu que selon un mode relationnel et abstrait. Ainsi, les appartenances ethniques, culturelles, sexuelles...des citoyens sont ignorées dans le régime républicain de représentation et sont renvoyées au domaine privé. Ainsi, ce régime républicain de représentation est «un système qui privilégie le vertical sur l'horizontal ou, si l'on préfère, le politique sur le social, l'État sur la société»².

Il faut souligner, cependant, que la République n'est pas aussi radicalement hostile à la manifestation des «identités». En effet, elle permet la manifestation de celles-ci à travers l'exercice des droits individuels à usage collectif mais non communautaire, telle que l'exercice des libertés d'association, de réunion et de culte.

La «vision républicaine» de la société civile évite l'enfermement des citoyens dans leurs particularismes et leur dépendance vis-à-vis des groupes auxquels ils appartiennent et, ainsi, l'aliénation de leurs libertés individuelles. Ainsi, c'est de l'organisation et de la structure de la société et des rapports sociaux dont il s'agit. En effet, la République pense la société comme une «unité homogène» et non pas comme la juxtaposition de groupes et de communautés. Comme le souligne Jean-Michel DUCOMTE «reconnaître des communautés, c'est se condamner à vivre une fragmentation sociale qui porte en germe l'affaiblissement de l'universalité républicaine»³. La seule communauté qui existe dans la République est, selon Dominique SCHNAPPER, la «communauté des citoyens».

Cette conception républicaine de la citoyenneté se veut, ainsi universaliste. Elle est vue comme concrétisation des droits naturels ou droits de l'homme⁴. En effet, le statut du citoyen exprime l'appartenance à la nation et non pas à un groupe particulier ou à une communauté quelconque.

On trouve même une distinction qui perdure encore entre la République et la démocratie. En effet, la République, comme «chose publique» (*Res publica*), s'adresse à tous les citoyens dans leur totalité. Par contre la démocratie, comme le pouvoir ou le gouvernement du peuple (*demos cratos*), elle, privilégie la majorité des citoyens qui font la «loi». Aussi, l'autonomie des individus est un

1 Calire DEMESMAY, Patrie et universalismes in Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 61.

2 Christophe PROCHASSON, Introuvable modèle républicain in Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 5.

3 Jean-Michel DUCOMTE, La laïcité, Éditions Milan, 2009, p. 45.

4 Georges M, FREDRICKSON, Identité nationale et codes d'altérité dans l'histoire de la France et des États-Unis in Les codes de la différence. Race-Origine-Religion, France-Allemagne-États-Unis, Riva KASTORYANO (sous dir.), Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2005, p. 45.

principe cardinal dans le cadre de la démocratie. En revanche, l'engagement civique des citoyens dans les affaires de la «cité» est une exigence du discours républicain.

Aussi, une distinction entre la modernité et le républicanisme peut, à cet effet, être relevée. En effet, si la modernité s'identifie bien à l'individualisme, le républicanisme peut apparaître comme une tradition pré-moderne, holiste par l'accent qu'il porte sur l'intégration des sujets dans les collectifs¹.

Afin de réussir cette intégration des sujets dans la «communauté nationale», le modèle républicain opère une distinction entre le domaine public et le domaine privé. En effet, le modèle républicain distingue entre un domaine privé, où les spécificités religieuses et culturelles peuvent parfaitement s'épanouir et un domaine public, qui est celui où tout le monde peut se retrouver, sans interférence ni des croyances, ni des origines². Ainsi, les identités religieuses ne peuvent se constituer politiquement (Séparation de l'Église et de l'État), et il en va de même pour les identités ethniques, sexuelles ou liées à un mode de vie³. D'ailleurs, la République est confrontée, dès sa proclamation, à l'existence des «espaces intermédiaires» qui interfèrent entre l'État et les citoyens. En effet, comme le notait Pierre ROSANVALLON, la création d'une République a soulevé «la difficulté qu'avaient les hommes de la Révolution à penser la résorption des immenses «espaces intermédiaires» qui subsistaient entre l'individu et l'État, le familial et le social, l'économique et le domestique»⁴.

Jusqu'à présent, la crainte de l'expression des identités des citoyens dans l'espace public de la République reste vive et celle-ci cherche à les neutraliser. La loi de 2004 interdisant le port ostensible des signes religieux dans l'espace scolaire n'est, en effet, qu'une illustration. A cet effet, la «laïcité» peut être perçue comme un rempart contre le communautarisme. En effet, au nom d'une «séparation» entre le temporel et le spirituel et du cantonnement des appartenances religieuses dans la sphère privée, la «laïcité française» préserve le «domaine public» commun à tous les citoyens. Ainsi, la «laïcité française» consolide les valeurs de la République contre les «communautarismes religieux».

La loi joue un rôle dans l'incarnation de l'universalité dont se réclame la République. En effet, la loi, qui se veut «générale» et «impersonnelle» fait abstraction des origines, des ethnies, des croyances des individus pour ne s'attacher qu'aux citoyens en tant que sujets abstraits. La loi est perçue dans la République comme l'expression par excellence de la volonté générale et, par la même, comme l'incarnation, de l'universel. La loi est pensée à travers son élaboration sous un mode unitaire. En effet, la loi, dans sa fonction universalisante, en ce sens qu'une loi est une règle que tous partagent, correspond à l'idée d'un peuple qui se rassemble dans son unité⁵.

La souveraineté est incarnée par le peuple qui élabore la loi. L'agrégation des individus en une communauté politique permet la conversion de la diversité des volontés particulières des individus en une «volonté générale». Jean-Jacques ROUSSEAU appelle «volonté générale» la somme des volontés particulières constituant, en bloc, la volonté du peuple. D'après Jean-Jacques ROUSSEAU, il importe, donc, pour exprimer bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque citoyen n'opine que d'après lui⁶.

1 Marc SADOUN, République et démocratie *in* Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 21.

2 Jean-Yves CAMUS, Extrémismes en France, Faut-il en avoir peur? *op. cit.*, pp. 75-76.

3 Jérôme SOUTY, Multiculturalisme: faut-il araser ou exalter les différences? *in* Identité(s). L'individu. Le groupe. La société, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (coordonné par), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004, p. 311.

4 Pierre ROSANVALLON, Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel, Paris, Gallimard, 1992.

5 Thierry LETERRE, La liberté, *in* Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 34.

6 Jean-Jacques ROUSSEAU, Du contrat social, II, 3.

D'ailleurs, la République, dans son idéalité, postule un peuple obéissant à des lois élaborées par les citoyens, ceux-ci permettant de transmuier la diversité des volontés particulières des individus égaux en droit en une «volonté générale»¹. Incorporation de l'individu dans le groupe par les droits du citoyen, affirmation de la liberté individuelle dans son exercice «légitime», par le biais de lois conçues comme protectrices de tous et non pas d'abord comme contraignantes pour chacun, la République moderne se définit comme un régime particulièrement intégrateur².

Une autre incarnation de l'universalité dont se réclame la République réside dans le concept d'«intérêt général». En effet, la conception républicaine de la nation fait de celle-ci un creuset dans lequel les citoyens de toutes origines dépassent leur condition pour se définir un destin collectif, avec pour règle l'intégration et soumet même l'assimilation totale³.

Le modèle républicain assure contre toute division et scission au sein de la société. D'ailleurs, selon le mot d'Adolphe THIERS, la République a pu être considérée dans le dernier quart du XIXe siècle comme le «régime qui nous divise le moins». Ce «régime» incarne l'«intérêt général» qui transcende les intérêts particuliers. En effet, la République cherche à créer un «Nous» qui ne soit pas une juste association des «je» mais soit liée par un «bien commun et partagé». elle cherche, ainsi, à transcender les individualismes et les intérêts privés. A cet effet, c'est là où réside la différence entre le «modèle républicain» et le «modèle libéral». En effet, le «modèle libéral» prône une valorisation extrême des libertés individuelles des citoyens qui peut, d'ailleurs, déboucher sur des dérives générées par l'égoïsme des individus qui œuvrent à la satisfaction de leurs seuls intérêts personnels. Dans cette optique et comme le souligne Alain RENAULT «force est, en effet, de se demander à quelles conditions une société, menacée de telles dérives, peut leur résister et demeurer une communauté de citoyens»⁴.

La République, dans sa conception universaliste se veut «transcendantale» des identités particulières des individus ainsi que des communautés auxquelles ils appartiennent. En effet, ces dernières sont considérées comme «des agents dissolvants qui menaceraient la démocratie de l'intérieur»⁵.

Ainsi, le communautarisme apparaît comme susceptible de miner la société et de mener à sa division. En effet, le communautarisme est un excellent moyen d'enfermer les individus dans un schéma de pensée qui fait de tous membres du groupe des proches et les autres avec qui vous partager pourtant statut social et problèmes quotidiens – sont des individus lointains, voire des adversaires⁶.

1 Thierry LETERRE, La citoyenneté, in Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 15.

2 Thierry LETERRE, op, cit, p. 34.

3 Jean-Yves CAMUS, Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur? op, cit, p. 74.

4 Alain RENAULT, Le civisme entre libéralisme et républicanisme in Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 60.

5 Daniel LINDENBERG, Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires, Éditions du Seuil et la République des Idées, octobre 2002, p. 68.

6 Jean-Yves CAMUS, Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur? op, cit, p. 72.

D'ailleurs, le risque que peut encourir le modèle d'une société atomisée et divisée sur la base de lignes de division ethnique et religieuse est d'autant plus grand dans le contexte d'une libéralisation effrénée des sociétés actuelles. Le risque, aussi, est dans l'exacerbation des conflits culturels et l'ethnisation des rapports sociaux.

En France, les particularismes culturels sont rejetés dans l'espace privé et le multiculturalisme est perçu comme un ferment de décomposition de l'État-nation¹. Les pays qui ont poussé le plus loin l'expérience du communautarisme comme le Royaume-Uni ou aux Pays-Bas se sont, d'ailleurs, rendu compte des limites du «modèle communautariste». En effet, ce dernier a entraîné une atomisation de la nation et a généré, sous l'effet des crises socio-économiques, des émeutes raciales au Royaume-Uni (en 2000 à Belford et à Oldham). Il a aussi été à l'origine de la montée des mouvances extrémistes de droite. Ainsi, aux Pays-Bas, le parti xénophobe de la droite populiste, Pim Fortuyn a vu son ascension dans le paysage politique néerlandais.

Il est clair que tout ce qui renforce les communautaristes va objectivement dans le sens d'un renforcement de l'extrême droite². En effet, cette dernière voit d'un bon œil la montée des communautarismes, notamment juif et musulman, dans le but de les présenter comme étant «étrangers au corps national original blanc et chrétien».

1 Jérôme SOUTY, Multiculturalisme: faut-il rassembler ou exalter les différences? op, cit, p. 310.

2 Jean-Yves CAMUS, Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur? op, cit, p. 25.

§ 2- Les Communautés versus la République

Le concept de «communauté» a, depuis une ou deux décennies, le vent en poupe. C'est, en effet, à travers la revendication des identités régionales et infra-nationales que cela s'est traduit. D'ailleurs, dès le début des années 90 et à la lumière des tensions nationalistes qui traversaient l'Europe centrale, le Conseil de l'Europe s'est engagé dans la voie de la protection juridique des minorités nationales et des langues régionales (La Convention-cadre du Conseil de l'Europe pour la protection des minorités nationales ouverte à signature depuis 1995, et la Charte européenne des langues régionales et minoritaire).

Cette «doctrine européenne» de protection et de reconnaissance des langues régionales, qui sous-entend, aussi, la reconnaissance implicite des «minorités nationales» est incompatible, dans son principe et son essence, avec l'esprit du «modèle républicain français», comme a eu à le préciser le Conseil Constitutionnel français qui s'est opposé «à ce que soient reconnus des droits collectifs à quelque groupe que ce soit, défini par sa communauté d'origine, de culture, de langue et de croyance» (décision du Conseil Constitutionnel du 20 mai 1999). Cependant, une réforme constitutionnelle est intervenue le 23 juillet 2008 qui reconnaît que «les langues régionales appartiennent au patrimoine de la France».

En France, depuis une génération, les revendications identitaires ont progressivement dominé le jeu politique ¹. En effet, le débat politique s'est emparé des questions identitaires et mémorielles qui s'exprimaient, de plus en plus, face à l'«identité nationale» qu'elles «questionnaient». A l'irruption croissante des identités privées (sexuelles, régionalistes, linguistiques) dans l'espace public s'ajoute encore avec cette nouvelle identité islamique de la visibilité surtout chez les convertis d'origine et de culture non-musulmane ².

Cette irruption des identités dans l'espace public, en France, trouve des explications dans la «nature réelle» de l'universalisme français et de la citoyenneté française ainsi que dans le contexte actuel inhérent à la mondialisation.

En effet, l'universalisme français n'a pas toujours su être à la hauteur de ses valeurs ³. C'est, en effet, l'«égalité formelle et abstraite» défendue par le modèle républicain universel qui est remise en cause. Ainsi, il s'agit d'un procès intenté à l'encontre de l'égalitarisme républicain. En effet, le principe de l'«égalité» que la République prétend incarner ne s'avère, finalement, qu'une pure abstraction et un «pur artifice» employé, pour dissimuler les inégalités réelles. Cela rappelle, d'ailleurs, la vieille thèse du «cens caché» qui dénonce les inégalités réelles dissimulées derrière la «fiction» du suffrage universel. Dominique SCHNAPPER se demande, à propos du principe de l'égalité, si nous ne sommes pas passés du principe de l'égalité de tous devant la loi à celui de l'égalité par la loi ⁴.

La critique de l'égalité prend parfois l'aspect d'une véritable révolte au nom des identités menacées et nous la rencontrons chez presque tous les autonomistes des régions et certains écologistes...⁵

1 Dominique WOLTON, Les Outres-mers une chance pour la France et l'Europe *in* Les identités collectives à l'heure de la mondialisation, Bruno OLLIVIER (coordonné par), CNRS Éditions, Paris, 2009, p. 123.

2 Moussa KHEDIMELLAH, Tabligh ou l'islam apostolique au masculin dans les quartiers populaires en France un Faire figure d'étranger. Regards croisés sur la production de l'altérité, Claire COSSÉE, Emmanuelle LADA, Isabelle RIGONI (sous dir.), Armand Colin, p. 268.

3 Dominique WOLTON, Les Outres-mers une chance pour la France et l'Europe, op, cit, p. 121.

4 Dominique SCHNAPPER, La Démocratie providentielle, Paris, Gallimard, 2002.

5 Daniel LINDENBERG, Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires, Éditions du Seuil et la République des Idées, octobre 2002, p. 43.

Le deuxième facteur ou élément qui explique la montée des demandes et revendications identitaires dans l'espace public français, ces dernières années, concerne la crise qui affecte à la fois le «modèle français de citoyenneté» et le «modèle d'intégration français».

Le communautarisme peut être analysé comme une conséquence des crises que connaissent l'État-providence et le modèle républicain et laïc. Il peut, ainsi, servir de dérivatif aux crises politique, social et économique.

A cet effet, c'est toute l'idée de «démocratie» qui se trouve interrogée. Certains parlent, d'ailleurs, de «démocratie confisquée». En effet, avec la mondialisation, l'Europe, le règne des comités de sages, etc., la souveraineté populaire ne serait plus qu'un mot ¹. La «démocratie» est, aussi, attaquée, car elle semble incapable, à notre époque, de tenir ses promesses. En effet, la démocratie bourgeoise des temps modernes semble incapable de tenir ses propres engagements philosophiques, pour autant qu'elle en eut, et son positivisme pompier est toujours dans l'incapacité de se confronter aux vérités impossibles, c'est-à-dire les seules réelles ². D'ailleurs, de l'électeur la République ne parvient pas à faire un citoyen accompli ³. En effet, la République ne perçoit le citoyen que comme un citoyen abstrait sans aucune qualité, ni appartenance ni identité réelles.

D'ailleurs, les communautaristes ont beaucoup raillé le modèle républicain, l'accusant de promouvoir un type d'individu désincarné et abstrait, coupé de ses racines ⁴. Par ailleurs, l'un des problèmes qui se posent, aujourd'hui, à l'idée républicaine tient au sentiment que le politique ne peut garantir une liberté qui s'est émietlée ⁵. Cela se traduit par la place marginale occupée par le Parlement dans le système politique et institutionnel et les «nouvelles prérogatives» accordées au juge. Cela a pour conséquence que la loi exprime de moins en moins la volonté générale d'un «peuple fragmenté» et la place privilégiée qu'occupe le juge en tant que «technicien juridique des particularités» ⁶.

La démocratie moderne, ou plutôt post-moderne, qui se veut une «démocratie libérale» a entraîné un «individualisme démocratique». Cet «individualisme démocratique» pourrait, en effet, mener à l'«ère du vide», à la «fatigue d'être soi» et donc au besoin de retrouver de nouvelles appartenances, fussent-elles illusoire ⁷. D'ailleurs, avec la crise du «modèle d'intégration français» qui peine à «intégrer» les nouvelles populations immigrées, le communautarisme trouve un terrain propice pour se développer. La valorisation de l'appartenance peut être, même, conçu comme un moyen favorisant l'«intégration» dans le pays d'accueil. En effet, un détour par la culture d'origine est nécessaire pour mieux aider le migrant à faire le lien entre l'identité ancienne et l'identité nouvelle ⁸.

Ainsi, pour mieux se reconnaître dans la République, cela passe, paradoxalement, par une «intégration communautaire» c'est-à-dire par l'appartenance à une communauté ethnique et/ou culturelle. D'ailleurs, le «modèle américain d'intégration» passe, d'abord, par l'«intégration communautaire» des migrants dans leurs groupes d'appartenance. Cela ne va pas à l'encontre du

1 Daniel LINDENBERG, *Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Éditions du Seuil et la République des Idées, octobre 2002, p. 74.

2 M, DANTEC, *Le théâtre des opérations, tome II: Laboratoire de catastrophe générale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 19.

3 Marc SADOUN, *République et démocratie in Les valeurs de la République*, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 22.

4 Jean-Yves CAMUS, *Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur?* Éditions Milan, 2006, p. 71.

5 Thierry LETERRE, *La liberté in Les valeurs de la République*, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 36.

6 Thierry LETERRE, *op, cit*, p. 36.

7 Daniel LINDENBERG, *Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, *op, cit*, p. 76.

8 Mohand KHELLIL, *Sociologie de l'intégration*, Que-sais-je? P.U.F, Paris, 2008, p. 111.

sentiment d'appartenance des migrants américains à la «nation américaine» mais, bien au contraire, le renforce.

D'ailleurs Michel WALZER ¹ soutient l'idée selon laquelle la communauté peut être le lieu d'apprentissage de la citoyenneté. Les sociétés modernes se définissent, d'ailleurs, par une diversité profonde (*deep diversity*) qu'il importe de reconnaître pleinement ². Ainsi, l'universalisme abstrait porté sur le «citoyen» et sur le «peuple» sera «corrigé» par la reconnaissance de leurs diverses appartenances.

Donc la conception politique du peuple peut être repensée de façon à prendre en considération ses différentes «identités». Et l'idée de la personnalité du peuple exige que l'on trouve le principe d'unité ailleurs que dans le simple fait de la positivité politique ³.

Ainsi, la question de l'altérité sera assumée dans les sociétés occidentales post-modernes qui connaissent des diversités culturelles. Dans la mesure où les diversités culturelles deviennent facteur d'enrichissement, penser un projet politique de société multiculturelle commun s'impose ⁴.

L'autre élément ou facteur qui explique la montée des communautarismes réside dans le phénomène de mondialisation et les effets qu'il a entraînés. En effet, la modernisation, la croissance économique, l'urbanisation et la mondialisation ont mené à un rétrécissement des identités et à leur redéfinition à une échelle plus réduite, communautaire et intime ⁵. Des identités s'affirment, ainsi, en-deçà du cadre de l'État-nation tandis que l'identité nationale, elle, se trouve brocardée. En effet, le cadre de la solidarité sociale collective incarnée par la nation ne fonctionne plus dans le contexte de la mondialisation économique qui sape les fondements de l'État-providence.

L'ethnie et la relation deviennent dès lors des cadres de substitution ⁶. En effet, les individus s'identifient à ceux qui leur ressemblent le plus et avec lesquels ils partagent une appartenance ethnique, une religion, des traditions et des mythes ancestraux et historiques perçus comme communs ⁷.

Aussi, dans un univers mondialisé, force est de constater qu'un grand nombre de citoyens post-modernes, vivant dans des sociétés post-industrielles et multiculturelles, ont des identités composites et plurielles. Ainsi, dans un monde globalisé «est née la mode des diasporas; celui qui fait partie d'une diaspora incarnerait l'homme de la post-modernité par excellence, choisissant librement son identité et affirmant son "authenticité" à travers des allégeances multiples»⁸.

1 Michel WALZER, *Pluralisme et démocratie*, Esprit, 1997.

2 Dominique SCHNAPPER, *La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Éditions Gallimard, 1998, p. 487.

3 Charles TAYLOR, *Quel principe d'identité collective?* in *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, pp. 62-63.

4 Dominique WOLTON, *Les Outres-mers une chance pour la France et l'Europe*, in *Les identités collectives à l'heure de la mondialisation*, Bruno OLLIVIER (coordonné par), CNRS Éditions, Paris, 2009, p. 124.

5 Samuel P. HUNTINGTON, *Qui sommes nous? Identité nationale et choc des cultures*, Odile Jacob, Paris, 2004, p. 25.

6 Jean-Yves CAMUS, *Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur?* op, cit, p. 78.

7 Samuel P. HUNTINGTON, *Qui sommes nous? Identité nationale et choc des cultures*, op, cit, p. 25.

8 Dominique SCHNAPPER, *La logique de la nation*, in *Les valeurs de la République*, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 25.

D'ailleurs, avec la crise des idéologies et de la politique, on est passé de l'ère du débat idéologique vers le débat de société d'où une demande croissante des citoyens post-modernes de sens et, ainsi, le recours vers les communautés religieuses et culturelles d'appartenance. On constate ce phénomène en France à travers les différentes franges de la société. En effet, chez les Français musulmans, le communautarisme passe notamment par une ré-islamisation bricolée qui, en vérité, répond avant tout à une quête identitaire; le symétrique existe dans une frange de la communauté juive, où le retour aux racines passe certes par l'observance religieuse, mais aussi chez des personnes par ailleurs non observantes, par une division manichéenne du monde entre juifs et non-juifs, ainsi que par une identification avec Israël, qui constitue une identité de substitution ¹.

Le «modèle communautaire» fascine, de plus en plus, au sein de la société française. En effet, certains Français musulmans sont, ainsi, fascinés par le «communautarisme juif». Ainsi, comme le soulignait Vincent GEISSER ledit "modèle juif" fascine les élites musulmanes de France parce qu'il symbolise à leurs yeux une forme d'ascension sociale, économique et politique à laquelle elles aspirent majoritairement. Elles le rejettent parce qu'elles l'identifient à une communauté – la communauté juive – dont les desseins sont jugés concurrents, voire antagonistes avec les leurs» ².

La reconnaissance des identités ethniques et religieuses implique une association étroite de l'appartenance ethnique et/ou de l'appartenance religieuse et (de) la politique. Cela est le cas dans le modèle anglo-saxon qui reconnaît en tant que telles les communautés religieuses et culturelles dans l'espace politique. Dans cette perspective, on peut constater dans le cas français, une «prise en charge» dans le discours de certains hommes politiques des communautés d'appartenance religieuse des citoyens français. D'ailleurs, la course au vote communautaire – qui par ailleurs n'existe pas – est pratiquée avec la même ardeur par les partis politiques de la gauche sociale-démocrate comme de la droite, courant derrière l'UOIF, derrière la constitution d'une instance représentative des Noirs de France ou encore derrière les instances de la communauté juive (...) ³.

A coté de la montée des demandes et des revendications communautaires, force est de constater, aussi, l'émergence des questions mémorielles. La France, État-nation «par excellence» comme a pu l'écrire Dominique SCHNAPPER, constitue à bien des égards un laboratoire de ces questions, particulièrement significatif tant y sont vives les passions identitaires aujourd'hui, dans un contexte exacerbé de crise des institutions et de doute sur la place de la nation dans le monde ⁴. Aussi, l'universalisme français, qui se pense abstrait, a fermé les yeux sur la mémoire des populations issues des ex-territoires colonisés. Cela a engendré en réaction le narcissisme communautaire dans une sorte de spirale infernale, une escalade de paranoïas victimaires ⁵.

La mémoire est devenue, aujourd'hui, un des piliers des constructions identitaires de chaque groupe ethnique et/ou social. En effet, chaque groupe ethnique et/ou social fait appel à la mémoire pour construire une histoire héroïsée ou victimisée selon sa position sur les plans politique, économique et social dans la société. Ainsi, chaque communauté articule, à sa manière, le passé le présent et le futur. En France, depuis les années 90 des demandes de reconnaissance mémorielles, qui

1 Jean-Yves CAMUS, Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur? op, cit, p. 73.

2 Vincent GEISSER, Ethnicité et politique dans la France des années 1990: enquête sur les élites politiques d'origine maghrébiene, thèse de doctorat en sciences politiques, IEP d'Aix-en-Provence/Université d'Aix-Marseille 3, 1995.

3 Jean-Yves CAMUS, Extrémismes en France, Faut-il en avoir peur? op, cit, p. 78.

4 Michel WIEVIORKA, Neuf leçons de sociologie, Editions Robert Laffont, Paris, 2008, p. 191.

5 Régis DEBRAY *in* Le Nouvel Observateur, 14 décembre 2005.

s'apparentent plus à des revendications identitaires, trouvent une reconnaissance dans des «lois mémorielles». Ainsi, la loi Gayssot, promulguée en 1990, condamne le «délit de négation» du génocide commis par les nazis, tel que défini par le tribunal de Nuremberg en 1945. En 2001, l'État français a reconnu le génocide arménien de 1915 et a reconnu, à travers la loi Taubira la traite et l'esclavage aux Amériques et dans l'Océan indien comme crimes contre l'humanité.

Chapitre 2

Un sentiment d'appartenance utilitariste à l'Union européenne?

Le processus d'intégration européenne est fondé sur un corpus de règles juridiques qui s'imposent à tous les États membres de l'Union. Il s'agit du droit communautaire considéré comme un droit supranational et autonome par rapport aux droits nationaux des États membres de l'Union européenne. Ce droit communautaire dont la Haute juridiction de l'Union européenne, la Cour de justice de l'Union, à travers une jurisprudence audacieuse, a proclamé la primauté sur les droits des États membres et l'effet direct dans les ordres juridiques nationaux (des États membres de l'Union européenne). Ainsi, on peut parler d'une «intégration normative européenne» (**Section 1**) qui tend à l'intégration dans le projet européen par le biais de l'ordre juridique communautaire. En effet, cet ordre juridique communautaire prend de plus en plus en compte la défense des droits des citoyens européens, d'où le rôle inclusif qu'il peut jouer en suscitant un sentiment d'appartenance de ces derniers au projet européen.

Cependant, ce rôle inclusif de l'ordre juridique communautaire doit être relativisé car il est limité par divers facteurs. En effet, les champs d'intervention du droit et du juge communautaires sont limités par les traités communautaires, par le principe de subsidiarité et l'ordre juridique communautaire est soumis à la concurrence des différentes identités constitutionnelles des États membres.

Au-delà de l'«identité normative» de l'Union européenne, ce sont les questions relatives à la formation de l'identité politique de l'Union et surtout la légitimation du projet européen auprès des populations européennes qui se posent avec acuité. Le fonctionnement de l'Union européenne qui se caractérise par une grande opacité et une complexité dans le processus décisionnel suscitent méfiance, scepticisme et désintérêt des citoyens européens dans l'Union européenne.

Bien qu'une citoyenneté européenne ait été instituée par le Traité de Maastricht, l'Union européenne n'est plus pensée dans l'objectif d'une «union plus étroite entre les peuples européens» mais selon une logique purement économique. C'est le modèle économique libéral qui a triomphé du projet européen laissant, ainsi, la question relative à la construction d'une «Europe sociale» à la marge des objectifs de l'Union européenne. Toutes ces considérations concourent à l'affirmation de l'absence d'une «conscience politique européenne» chez les citoyens européens (**Section 2**).

Section 1

L'«identité normative européenne»: portée et limites

Dans le cadre de la construction communautaire, le processus d'intégration dépasse désormais la sphère économique pour concerner également celui du droit. En effet, l'intégration européenne passe aussi par le droit communautaire. Le droit communautaire s'est, en effet, construit progressivement et s'est imposé aux États membres de l'Union européenne. Un ordre juridique communautaire supranational autonome par rapport aux ordres juridiques des États membres permet de réaliser une «Union de droit». Ce droit communautaire qui a une valeur juridique obligatoire pour les États membres bénéficie à chacun des citoyens et des ressortissants étrangers de l'Union européenne¹. Ce droit communautaire offre aux citoyens européens un espace de liberté, de sécurité juridique et de justice qui dépasse les frontières nationales des États membres².

Ainsi, cette «Union de droit» tend à «développer un sentiment d'identité et de destinée commune chez les citoyens européens»³ (**Sous-section 1**). En effet, le droit communautaire joue un rôle inclusif dans le cadre de l'intégration entre les peuples de l'espace de l'Union européenne en leur attribuant les mêmes droits. La Haute juridiction communautaire joue, elle aussi, un rôle inclusif dans le cadre de l'intégration juridique à travers le développement d'un système judiciaire supranational qui s'impose aux États membres de l'Union européenne soucieux d'élargir le champ de protection des droits des citoyens européens.

Cependant, l'«identité normative européenne» reste en gestation et l'intégration par le droit communautaire trouve ses limites (**Sous-section 2**). En effet, le rôle inclusif du droit et de la juridiction communautaires doit être atténué pour plusieurs raisons. Des considérations liées aux attributions propres à l'Union européenne, et à la place des identités constitutionnelles de chaque État membre peuvent expliquer la limite de l'«identité normative européenne» et le rôle d'intégration qu'elle peut jouer au niveau de l'espace de l'Union européenne.

1 Voir Robert BADINTER, De l'éthique au droit, une construction européenne *in* Julia KRISTEVA et Frédéric OGÉE (sous dir.), Europe des cultures et culture européenne: communauté et diversité, Hachette, 2008, p. 133.

2 Ce que stipule l'alinéa 2 de l'article 3 du titre I du Traité pour l'Europe signé à Lisbonne.

3 M. DONY, Les discriminations fondées sur la nationalité dans la jurisprudence de la CJCE *in* Union européenne et nationalité. Le principe de non discrimination et ses limites, E. BRIBOSIA, E. DARDENNE, P. MAGNETTE et A. WEYEMBERGH (sous dir.), Bruylant, 1999.

Sous-section 1: Le rôle inclusif du droit et de la juridiction communautaires

Dans le cadre de la construction européenne, un système et un ordre juridique se sont constitués progressivement au cours des années. Ce système et cet ordre juridiques ont pour caractéristique leur propre autonomie par rapport aux ordres juridiques des États membres. Ils se sont imposés comme un cadre juridique supranational qui s'applique dans tous les États membres de l'Union européenne. On peut, ainsi, parler d'une intégration par le droit. Cette intégration par le droit s'est, en effet, imposée comme le «sens commun» de la construction européenne¹.

Cette intégration par le droit concourt à une Union de droit². Cette Union de droit va se réaliser par le droit communautaire. Le droit communautaire s'est, en effet, développé de manière de dépasser la sphère économique pour devenir celui qui s'intéresse également aux personnes, c'est-à-dire aux citoyens européens et, aussi, à toutes les personnes résidant sur l'espace géographique de l'Union européenne. Ainsi, le droit communautaire, à travers les principes qu'il édicte, prend de plus en plus en compte les intérêts des citoyens dans le processus de l'intégration européenne. De ce fait, le droit communautaire joue un rôle inclusif dans le cadre de l'intégration de plus en plus poussée entre les peuples de l'espace de l'Union européenne (§ 1).

Par ailleurs, la Haute juridiction communautaire a joué un rôle de premier plan dans le processus d'intégration juridique et judiciaire au niveau de l'espace de l'Union européenne. En effet, c'est la Cour de justice qui a participé, à travers une jurisprudence audacieuse à la création d'un ordre juridique communautaire autonome et à proclamer sa primauté sur les ordres juridiques des États membres. Elle a également veillé à l'interprétation du droit communautaire de façon à garantir le respect des droits et des libertés des citoyens européens.

Ainsi, ce n'est plus la logique économique qui motive la jurisprudence de la Cour de justice qui a aussi intégré le statut du citoyen européen dans le processus de construction européenne. Cela contribue à développer un sentiment d'identification et de destinée commune chez les citoyens européens qui peuvent se reconnaître dans un système judiciaire supranational soucieux d'élargir le champ des droits dont ils peuvent bénéficier du fait du processus d'intégration européenne (§ 2).

1 Voir dans ce sens Robert LECOURT, L'Europe des juges, Bruylant, 2008.

2 Durant la conférence intergouvernementale de 1996, l'Union de droit avait été invoquée comme objectif.

§ 1- Rôle inclusif du droit communautaire

Le processus de construction européenne implique une intégration communautaire entre les États membres de l'Union européenne sur plusieurs plans: économique, politique, social, mais aussi juridique. A cet effet, les objectifs du Traité étaient philosophiques, la volonté politique, le moyen économique mais l'instrument juridique¹. Ce dernier aspect juridique représente un aspect primordial dans le cadre du processus d'intégration communautaire. En effet, l'Union européenne se veut à la fois comme une «Union plus étroite entre les peuples européens»² mais aussi une «Union de droit». Le droit est, en effet, un instrument permettant de réaliser une «Union entre les peuples européens» car «il pousse vers la formation d'un socle commun de principes et de valeurs partagés au sein de l'Union par toutes les institutions et à tous les niveaux»³. Le système juridique répond et provoque en même temps une dynamique extensive du processus d'intégration⁴.

Le droit communautaire peut donc être considéré comme le véhicule d'une identité normative commune aux différents États membres de l'Union européenne car «à chaque modèle d'identité que l'on défend correspondent des ressources normatives spécifiques»⁵.

Le droit communautaire présente autant de caractéristiques et spécificité susceptibles de lui permettre de véhiculer une certaine forme d'«identité normative» de l'Union européenne. En effet, c'est un véritable ordre juridique supranational qui s'applique dans l'espace de l'Union européenne produisant des règles juridiques contraignantes qui s'imposent au niveau des États membres. Cet ordre juridique communautaire connaît une dynamique de développement autonome par rapport aux ordres juridiques des États membres. Le droit communautaire est «révolutionnaire» dans la mesure où il marque une rupture avec le droit international et consacre des «principes constitutionnels» qui structurent l'ordre juridique communautaire. Le droit communautaire est considéré par la CJCE comme un ordre juridique de nature constitutionnelle. En effet, dans son arrêt«*Les Verts*»⁶, la CJCE estime que «[...] la Communauté économique européenne est une communauté de droit, en ce que ni ses États membres ni ses institutions n'échappent au contrôle de la conformité de leurs actes à la Charte constitutionnelle de base qu'est le traité».

1 Pierre SERVAN-SCHREIBER, La Cour de justice: pivot de la construction européenne *in* Politique étrangère n° 1, 1996, p. 89.

2 Conformément au Préambule du Traité de Rome qui reflète le vœux des pères fondateurs des Communautés européennes.

3 Antonio TIZZANO, La protection des droits fondamentaux en Europe: la Cour de justice et les juridictions constitutionnelles nationales, *Revue du droit de l'Union européenne* n° 1, 2006, p. 21.

4 Alec Stone SWEET, James A. CAPORASO, La Cour de justice et l'intégration européenne *in* *Revue française de science politique* n° 2, 1998, p. 230.

5 Mark HUNYADI, Je suis ce que je me raconte. L'impuissance du modèle narratif *in* L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 67.

6 CJCE, 23/04/1986, «*Les Verts*» *c./Parlement européen*.

La «constitutionnalisation» de l'ordre juridique communautaire s'est opérée sur la base de principes fondamentaux. Il s'agit, en effet, du principe de primauté du droit communautaire qui implique, en cas de conflit avec la norme juridique nationale, la prévalence de la norme communautaire. Le deuxième principe concerne le principe de l'effet direct qui implique que le droit communautaire s'applique directement dans l'ordre juridique national sans qu'il soit besoin de le transposer dans l'ordre juridique national par le biais d'un acte juridique. Le principe de primauté du droit communautaire est énoncé par la CJCE dans son arrêt *Costa c./ ENEL*¹. Aux termes de cet arrêt: *«l'intégration du droit communautaire dans le droit de chaque État membre a [...] pour corollaire l'impossibilité pour les États de faire prévaloir, contre un ordre juridique accepté par eux sur une base de réciprocité, une mesure unilatérale ultérieure qui ne saurait lui être opposable; que la force exécutive du droit communautaire ne saurait en effet varier d'un État à l'autre à la faveur des législations internes ultérieures, sans mettre en péril la réalisation des buts du traité visée à l'article 5-2 ni provoquer une discrimination interdite par l'article 7 [...]»*. Ainsi, les pouvoirs publics dans chaque État membre sont tenus de s'abstenir d'appliquer toute disposition juridique nationale contraire au droit communautaire.

Le principe de l'effet direct du droit communautaire quant à lui n'est pas inscrit dans les traités communautaires. C'est la CJCE qui l'a exposée et imposée non sans audace dans son arrêt *Van Gend en Loos*². Dans cet arrêt, la CJCE considère que *«[...] la Communauté constitue un nouvel ordre juridique de droit international au profit duquel les États ont limité, bien que dans des domaines restreints, leurs droits souverains et dont les sujets sont non seulement les États membres, mais également leurs ressortissants; que partant, le droit communautaire indépendant de la législation des États membres de même qu'il crée des charges dans le chef des particuliers est aussi destiné à engendrer des droits qui entrent dans leur patrimoine juridique»*. Ainsi, l'effet direct du droit communautaire implique que ce dernier n'a pas besoin d'être incorporé dans l'ordre juridique national des États membres pour qu'il puisse produire ses effets juridiques et aussi qu'il crée directement des droits dans le patrimoine de tous les ressortissants de la Communauté européenne.

Sur la base de ces deux principes, à savoir le principe de primauté et le principe de l'effet direct, «le droit communautaire grandit en importance au fur et à mesure de l'avancement de la construction européenne, se superpose au droit national et dans de nombreux cas le remplace»³. On assiste ainsi à une «européanisation du droit»⁴ et à une «européanisation de notre quotidien»⁵. En effet, l'européanisation du droit c'est la grande force, la principale originalité aussi des institutions européennes depuis leur création, c'est leur capacité à produire du droit⁶. On peut même parler comme Robert BADINTER de «triomphe du droit» qui est la grande caractéristique de la construction européenne⁷.

1 CJCE, 15/7/1964, *Costa c./ ENEL*.

2 CJCE, 5/2/1963, *Van Gend en Loos*.

3 Nicolas MOUSSIS, La construction européenne et le citoyen: déficit démocratique ou déficit d'information? *Revue du Marché commun et de l'Union européenne* n° 436, mars 2000, p. 155.

4 Voir en ce sens Bertrand VAYSSIERE, Le passé européen est-il un «acquis communautaire»? *in Trajectoires de l'Europe, une dans la diversité depuis 50 ans*, Sylvaine POILLOT-PERUZZETTO (sous dir.), éditions Dalloz, 2008, p. 37.

5 Voir en ce sens Barbara SPINELLI, Penser et vivre en Européens *in Europe: et pourtant on l'aime*, *Courrier international* n° 970 du 4 au 10 juin 2009, p. 33.

6 Bertrand VAYSSIERE, Le passé européen est-il un «acquis communautaire»? *op. cit.*, p. 37.

7 Robert BADINTER, De l'éthique au droit, une construction européenne *in Julia KRISTEVA et Frédéric OGÉE* (sous dir.), *Europe des cultures et culture européenne: communauté et diversité*, Hachette, 2008, p. 129.

L'Union européenne produit de plus en plus un grand nombre de normes juridiques qui s'imposent dans le droit national des États membres et régissent pratiquement tous les domaines de la vie des citoyens européens. D'ailleurs, l'analyse des données relatives aux «flux normatifs» communautaires c'est-à-dire au nombre de directives et règlements adoptés sur une période donnée permet de constater que l'Union européenne a en moyenne généré chaque année entre 2181 (période 1978-2007) et 2744 (période 1998-2007) directives et règlements¹. Une évaluation du droit communautaire au 1^{er} juillet 2008 permet de constater que 28031 actes de droit dérivé étaient en vigueur parmi lesquels 9685 directives et règlements².

Ce droit communautaire appliqué dans les États membres de l'Union européenne renforce les droits subjectifs dont jouissent les citoyens communautaires. Le renforcement de la protection et de la promotion de nouveaux droits subjectifs et des droits en voie de formation enrichit l'ordre public européen de protection³. Cette protection normative et juridictionnelle commune des droits et libertés dans l'espace européen contribue à la construction de l'Union de droit. Elles accentuent le sentiment d'appartenir à un même ordre juridique, car «les droits qui touchent les citoyens semblent ceux qui contribuent le plus au sentiment d'une Union européenne»⁴.

Ils constituent, ainsi, l'«élément psychologique de l'Union de droit constitué par un sentiment ou une volonté de vivre ensemble»⁵. Ce «patrimoine juridique commun» bouleverse la conception républicaine française du droit car il procède d'une nouvelle approche philosophique du droit dont les conséquences pratiques se manifestent par exemple à travers l'introduction de la notion de «discrimination indirecte» ou de l'«action positive»⁶.

Le droit communautaire institue même une procédure de sanction contre la violation grave et persistante des États membres des principes découlant du «patrimoine juridique commun» de l'Union européenne. Ce «patrimoine juridique commun» est aussi imposé au États-candidats à l'adhésion à l'Union européenne à travers l'«acquis communautaire». En effet les États –candidats à l'Union européenne avant leur intégration effective dans l'Union européenne doivent adhérer à l'acquis communautaire par le rapprochement de leur législation du droit de l'Union européenne. L'acquis communautaire, officialisé par le Traité sur l'Union européenne dans ses dispositions communes (Titre premier, art. B), sans être pour autant explicite, devenait une référence de l'intégration européenne⁷. Cet acquis communautaire est qualifié de «socle de droit et d'intégration»⁸, et de «référence fondamentale de l'Union européenne»⁹. La CJCE lui a conféré une place parmi les principes fonctionnels du droit communautaire¹⁰.

1 Yves BERTONCINI, Les interventions de l'Union européenne au niveau national: quel impact? Site internet notre Europe, p. 13.

2 Voir Yves BERTONCINI, Les interventions de l'Union européenne au niveau national: quel impact? op, cit, p. 9.

3 Voir en ce sens S. POILOT-PERUZZETTO, Ordre public et droit communautaire, D. 1993, Chr. p. 179.

4 C. BLUMANN, L'Europe des citoyens, Revue du Marché commun, 1991, p. 283.

5 Voir Stéphane RETTERER, Vers la protection de nouveaux droits in De la communauté de droit à l'Union de droit. Continuités et avatars européens, Joel RIDEAU (sous dir.), op, cit.

6 Voir Daniel BORRILLO, Apport philosophique et contribution pratique du droit européen en matière de lutte contre les discriminations in Discriminations: pratiques, savoirs, politiques, Éric FASSIN et Jean-Louis HALPERIN (sous dir.), La Documentation française, Paris, 2008, p. 38.

7 Olivier AUDÉOUD, L'acquis communautaire, du «mythe» à la pratique in Revue d'études comparatives Est-Ouest, vol. 33, n° 3, 2002, p. 67.

8 Voir Communication de la Commission européenne «Simplifier et améliorer l'environnement réglementaire» du 5 décembre 2001, COM-2001-726.

9 Voir Glossaire des termes communautaires, Parlement européen.

10 CJCE, 2/10/1997, aff. C-259/95, *Parlement européen c./Conseil de l'Union européenne*, point 17.

Il correspond au socle commun de droits et d'obligations qui lie l'ensemble des États membres au titre de l'Union européenne et comprend le droit communautaire ainsi que tous les actes adoptés au sein des deuxième et troisième piliers de l'Union européenne et surtout les objectifs communs fixés par les traités¹.

L'acquis communautaire impose ainsi aux États-candidats à l'adhésion le respect du «patrimoine juridique commun» partagé par l'ensemble des États membres de l'Union européenne. Cela constitue une garantie qui n'est pas que théorique pour les droits et les libertés des citoyens européens contre la poussée de certains mouvements extrémistes en Europe². Ainsi, comme l'écrit Olivier AUDÉOUD «l'acquis communautaire n'est pas un mythe de l'Europe mais l'ébauche de l'État de droit européen»³.

1 Glossaire des termes communautaires, Base de données du Parlement européen mis en ligne sur internet.

2 Voir dans ce sens Nicolas MOUSSIS, La construction européenne et le citoyen: déficit démocratique ou déficit d'information? Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 436 mars 2000, p. 155.

3 Olivier AUDÉOUD, L'acquis communautaire, du «mythe» à la pratique *in* Revue d'études comparatives Est-Ouest, vol. 33 n° 3, 2002, p. 77.

§ 2- Rôle inclusif de la juridiction communautaire

La construction de l'«Union de droit» est une «œuvre» dans laquelle la CJCE a joué un rôle de premier plan. En effet, la «CJCE a joué un rôle majeur, sinon central dans ce que l'on appelle désormais l'intégration juridique – soit la construction de l'Europe par le droit»¹. De ce fait, elle se place au cœur de l'intégration juridique et judiciaire au sein de l'Union européenne.

Sa situation centrale dans le dispositif communautaire a permis à la Cour de justice d'être constamment en prise directe avec tous les acteurs de la construction européenne mais aussi d'imposer, subtilement mais imparablement, une nouvelle impulsion, puis une nouvelle dimension à l'«Union sans cesse plus étroite entre les peuples européens» voulue par les auteurs et les signataires du traité².

La Cour a mené une politique d'intégration à travers une politique jurisprudentielle audacieuse qui a eu une influence sur l'ordre judiciaire des États membres de l'Union européenne. La jurisprudence de la Cour peut être rapprochée de celle d'une Cour constitutionnelle. La Cour de justice suit une «logique régulatrice» orientée vers la construction d'un pouvoir politique transnational³. Cette jurisprudence remodèle les fondements normatifs de la Communauté dans la mesure où elle améliore considérablement la capacité du système juridique à répondre aux demandes de la société transnationale⁴. Elle a consacré à travers une jurisprudence prétorienne des principes fondamentaux qui président à l'application du droit communautaire et elle a adopté une interprétation téléologique des traités institutifs de la Communauté européenne et une interprétation audacieuse des dispositions communautaires.

En disant le droit, la juridiction communautaire assure une fonction créatrice. A cet effet, elle a effectué une véritable transformation du droit communautaire. En effet, la Cour a conduit un véritable processus de constitutionnalisation du droit communautaire en assurant sa primauté sur le droit national⁵, son effet direct⁶ et son applicabilité directe. Ces deux principes de primauté et de l'effet direct posés par la Cour de justice constituent des principes de base du système d'intégration⁷.

1 Voir Robert LECOURT, *L'Europe des juges*, Bruylant, 2008.

2 Voir Pierre SERVAN-SCHREIBER, *La Cour de justice: pivot de la construction européenne in Politique étrangère* n° 1, 1996, pp. 90-91.

3 Alec Stone SWEET, James A, CAPORASO, *La Cour de justice et l'intégration européenne*, op, cit, p. 241.

4 Alec Stone SWEET, James A. CAPORASO, op, cit, p. 208.

5 CJCE, *Costa*, 15 juillet 1964.

6 CJCE, *Von Colson*, 1984.

7 Sami FEDAOUI, *Les résistances judiciaires à la primauté du droit communautaire*, Mémoire DEA, 2006, op, cit.

Le principe de primauté du droit communautaire sur le droit national des États membres consacré par l'arrêt *Costa c./ ENEL*¹ établit dans tout conflit entre une disposition communautaire et une règle issue du droit national, la primauté de la première disposition sur la deuxième. Le principe de l'effet direct du droit communautaire, consacré par l'arrêt *Van Gend en Loos*², quant à lui, établit que les dispositions du droit communautaire peuvent conférer au profit des personnes physiques des droits juridiques qui doivent trouver une protection par les tribunaux nationaux. La Cour de justice a aussi consacré l'applicabilité directe de certaines dispositions des traités³ et des directives communautaires⁴. Par la consécration des principes de primauté, de l'effet direct et de l'applicabilité directe du droit communautaire, la CJCE a limité l'autonomie des États membres ce qui va dans le sens d'une grande intégration.

L'intégration juridique et judiciaire dont la juridiction communautaire était la promotrice est aussi réalisée et concrétisée à travers le développement d'une jurisprudence libérale en matière de droits de l'homme. En effet, peu de domaines de l'intégration juridique européenne illustrent mieux le thème de l'uniformité et de la diversité [...] que le domaine de la protection judiciaire contre les violations des droits fondamentaux de la personne humaine⁵. C'est grâce aux décisions de la Cour de justice que les droits de l'homme, qui étaient omis du Traité de Rome, sont intégrés dans les traités communautaires successifs et sont une partie intégrante de l'acquis communautaire⁶. Ainsi, la Cour communautaire œuvrerait au dessein d'une citoyenneté communautaire basée sur les droits de l'homme et cela concerne en premier lieu les musulmans en reconnaissant leurs droits collectifs⁷.

Les droits de l'homme qui font partie des principes juridiques de l'Union européenne utilisent de nombreuses sources et se renouvellent continuellement⁸. La Cour de justice communautaire a, en effet, jusqu'à présent toujours respecté, dans les faits comme dans les principes, le rôle spécifique de son homologue de Strasbourg étant donné que dès ses premiers arrêts en matière de protection des droits fondamentaux, puis à travers des développements toujours plus clairs, elle s'est référée et s'est conformée à la jurisprudence de cette Cour, en tant qu'expression de l'organe institutionnellement chargé d'interpréter la Convention de Rome⁹. La Cour européenne des droits de l'homme a bâti une jurisprudence audacieuse en matière de protection des droits de l'homme dans l'espace européen¹⁰.

1 CJCE, 15 juillet 1964, *Costa c./ ENEL*, aff. 6/64.

2 CJCE, 5 février 1963, *Van Gend en Loos*.

3 CJCE, 5 février 1963, *Van Gend en Loos*.

4 CJCE, 1974, *Van Duyn*.

5 Joseph H. H. WEILER, Les droits fondamentaux et les limites fondamentales: normes communes et valeurs antagoniques dans la protection des droits de l'homme *in* Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à l'épreuve, Riva KASTORYANO (sous dir.), 2^e édition, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2005, p. 121.

6 Voir Elizabeth F. DEFEIS, La protection des droits individuels. Une comparaison entre l'Union européenne et les États-Unis, *Revue du Marché commun et de l'Union européenne* n° 526, mars 2009, p. 169.

7 Voir Rémy LEVEAU, De l'islam comme communauté imaginaire transnationale *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p. 154.

8 Elizabeth F. DEFEIS, La protection des droits individuels. Une comparaison entre l'Union européenne et les États-Unis, *op. cit.*, p. 170.

9 Antonio TIZZANO, La protection des droits fondamentaux en Europe: la Cour de justice et les juridictions constitutionnelles nationales, *Revue du Droit de l'Union européenne* n° 1, 2006, p. 11.

10 L'espace européenne est entendu au sens de l'espace des pays adhérant au Conseil de l'Europe et non pas seulement de l'espace des États membres de l'Union européenne.

La Cour européenne des droits de l'homme a élaboré, à travers de nombreuses décisions rendues dans des contentieux principalement «turcs, bulgares et grecs», une véritable jurisprudence européenne appliquée aux communautés musulmanes. Son importante contribution à leur promotion de la protection des droits individuels et collectifs des communautés musulmanes réside, surtout, dans le contentieux des «droits de l'Homme religieux». confrontés aux surenchères culturalistes et à l'«islamophobie». L'Islam européen bénéficie aujourd'hui des acquis bâtis en particulier depuis 1993 et la jurisprudence emblématique *Kokkinakis* et de la mesure avec laquelle la Cour européenne des droits de l'homme a construit sa jurisprudence dans ce domaine c'est-à-dire en esquivant des questions d'une très grande complexité – par exemple en évitant de définir un statut religieux européenne uniforme – tout en aménageant des solutions jurisprudentielles équilibrées en présence de graves violations des droits fondamentaux¹. Par sa jurisprudence, la Cour européenne des droits de l'homme participe à la fois au processus d'intégration et de socialisation des musulmans dans l'espace européen et à la promotion du sentiment d'adhésion à un corpus de valeurs européennes communes basées sur la liberté et la tolérance.

La Cour européenne peut jouer, ainsi, un rôle important dans la détermination de valeurs communes concernant les populations de culture musulmane sur des affaires comme le voile, l'édification de mosquées et sur les questions de statut personnel et des droits collectifs, ce qui concourt, ainsi, à la formation d'un espace juridique et judiciaire européen comme référence transnationale et comme espace de substitution au cadre national auquel les populations européennes de confession et de culture musulmanes peuvent recourir et s'identifier².

Dans des domaines autres que religieux, la juridiction communautaire a participé à élargir les droits et libertés des citoyens européens. Le principe d'égalité qui était inscrit dès l'origine dans l'article 119 du Traité de Rome qui était d'une portée limitée à l'égalité de rémunération entre les hommes et les femmes a été élargi par la CJCE pour devenir un droit général d'égalité entre les hommes et les femmes. Même dans le domaine de la politique sociale qui est loin le domaine communautaire le plus intégré, la Cour de justice a utilisé ses prérogatives pour étendre la juridiction communautaire à d'importants domaines de la politique sociale, tout en réduisant le contrôle des États membres³. La juridiction communautaire a, ainsi, considéré dans son arrêt *Defrenne II*⁴ que les objectifs sociaux font aussi partie des objectifs de la Communauté qui n'est pas seulement une Union économique mais aussi une Union où l'on cherche à assurer le progrès social des citoyens communautaires.

D'un autre côté, la CJCE a adopté une interprétation large des directives communautaires en matière sociale qui sont adoptées par le Conseil des ministres selon la logique du «plus petit dénominateur commun». La cour communautaire entend, à travers son interprétation large de ces directives communautaires, faire bénéficier les citoyens européens des droits contenus dans ce droit communautaire dérivé. Globalement, la CJCE assure que la protection juridictionnelle des droits des citoyens européens et de toutes les personnes présentes sur le territoire de l'Union européenne doit être directe et immédiate⁵, efficace⁶, adéquate et effective⁷.

1 Alain GARAY, L'islam et l'ordre public européen vus par la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH).

2 Voir en ce sens Rémy LEVEAU, De l'islam comme communauté imaginaire transnationale *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, pp. 152-153.

3 Alec Stone SWEET, James A. CAPORASO, La Cour de justice et l'intégration européenne, op. cit., p. 233.

4 CJCE, *Defrenne*, 1976.

5 CJCE, 19/12/1968, *Salgoil*, aff. 13/68, Rec., p. 661.

6 CJCE, 9/3/1978, *Simmmenthal*, aff. 106/77, Rec., p. 629.

7 CJCE, 10/4/1984, *Von Colson et Kamann*, aff. 14/83, Rec., p. I-1891.

Un autre aspect du rôle inclusif joué par la CJCE en matière d'intégration juridique au niveau de l'espace de l'Union européenne réside dans la «coopération judiciaire et jurisprudentielle». A travers cette coopération, une sorte de partenariat entre le Cour de justice et les tribunaux nationaux est établie pour la construction d'une Communauté constitutionnelle de droit¹.

La CJCE s'assure de l'application uniforme du droit communautaire² dans les États membres par le biais de l'interprétation des dispositions du droit communautaire. A cet effet, la CJCE est considérée comme l'interprète suprême du droit communautaire. Les juges nationaux qui sont, selon l'expression consacrée, les juges communautaires de droit communautaire, coopèrent avec la juridiction communautaire à travers un «dialogue coopératif»³. Bien que le juge national ne soit pas formellement subordonné au juge communautaire et demeure souverain dans le règlement des litiges, il ne dispose néanmoins plus que d'une souveraineté «partagée» ou «limitée»⁴. Le dialogue coopératif est «imposé par les exigences d'une application harmonieuse, si ce n'est pas toujours uniforme du droit communautaire»⁵ et il apparaît non comme une simple faculté mais comme «un véritable impératif de discipline juridictionnelle»⁶.

Le mécanisme de renvoi préjudiciel prévu par l'article 234 TCE constitue un des outils de cette coopération entre les juges communautaires et les juridictions nationales. Le renvoi préjudiciel permet au juge national de disposer une faculté et il peut être obligatoire dans certains cas, lui permettant de surseoir à statuer en procédant au renvoi d'une question préjudicielle au juge communautaire portant sur l'interprétation, l'application ou l'appréciation en validité d'une règle de droit communautaire. La décision de la Cour de justice appelée décision préjudicielle s'impose au juge national qui doit se conformer à l'interprétation donnée par la Cour.

La Cour de justice agit, à cet effet, comme la gardienne du respect de l'application uniforme du droit communautaire par les juges nationaux dans les États membres. La CJCE est ainsi le tenant de l'unicité de l'application du droit communautaire⁷.

1 Voir Alec Stone SWEET, James A. CAPORASO, La Cour de justice et l'intégration européenne, op, cit., p. 210.

2 Aux termes de l'article 164 du TCE: «La Cour de justice assure le respect du droit dans l'interprétation et l'application du présent traité».

3 Il s'agit d'un «dialogue coopératif» et non pas d'une soumission hiérarchique des juridictions nationales à la CJCE: voir Henri OBERDORFF, Le juge administratif français dans un environnement européen *in* Le juge administratif et l'Europe: le dialogue des juges. Actes du Colloque du 50^e anniversaire des tribunaux administratifs, Boleslaw LUKASZEWICZ, Henri OBERDORFF (sous dir.), Collection Europa, Presses universitaires de Grenoble, 2004, p. 60.

4 Voir Ronny ABRAHAM, La France devant les juridictions européennes, Revue Pouvoirs n° 96, 2001, p. 146.

5 Henri OBERDORFF, Le juge administratif français dans un environnement européen, op, cit, p. 59.

6 Laurent POIVIN-SOLIS, Concept de dialogue entre les juges en Europe, Bruylant, 2004, p. 40.

7 Louis CARTOU, La Cour de justice des communautés européennes et le droit communautaire. Mélanges Waline. Le juge et le droit public, Paris, LGDJ, 1974, Tome I, pp. 163-171.

Le renvoi préjudiciel s'inscrit dans une logique d'harmonisation dans l'application du droit communautaire et ce notamment dans la perspective de garantir la pleine effectivité de ladite primauté¹. Les décisions de la juridiction communautaire en matière de renvoi préjudiciel ont des conséquences sur la jurisprudence des juridictions nationales des États membres de l'Union européenne en tant qu'elles fixent une jurisprudence pérenne dans l'application et l'interprétation du droit communautaire. Elles ne s'imposent non pas seulement à l'égard des juridictions nationales qui ont saisi le juge communautaire mais également à toutes les juridictions nationales des autres États membres qui seront appelées à appliquer la règle de droit objet de la décision préjudicielle de la Cour de justice.

L'interaction entre les tribunaux nationaux et la Cour de justice européenne amène à réviser les lois qui gouvernent un champ d'action particulier et, par conséquent, à réviser tout l'environnement des décisions politiques². En effet, les lois nationales contraires aux décisions préjudicielles de la Cour de justice doivent être révisées par les gouvernements des États membres de l'Union européenne.

Le procédé de recours préjudiciel en tant que procédé d'interrogation a créé un lien direct entre les juges nationaux et les justiciables, d'une part, et la Cour d'autre part et fait de chaque magistrat le juge naturel du droit communautaire et de chaque justiciable le gardien de ce droit³. Ainsi, ce procédé de recours préjudiciel peut être perçu comme un mécanisme permettant de stimuler chez le citoyen européen un sentiment d'identification à cet espace judiciaire communautaire commun et, par conséquent, un sentiment d'appartenance à l'Union européenne.

1 Sami FEDAOUI, Les résistances judiciaires à la primauté du droit communautaire, Mémoire DEA, Université de Rouen, 2006.

2 Alec Stone SWEET, James A. CAPORASO, La Cour de justice et l'intégration européenne, op, cit, p. 239.

3 Voir Pierre SERVAN-SCHREIBER, La Cour de justice: pivot de la construction européenne *in* Politique étrangère n° 1, 1996, p. 90.

Sous-section 2: Atténuation du rôle inclusif des normes juridiques communautaires et des juridictions communautaires

Bien que l'«Union de droit» se réalise progressivement à travers l'intégration juridique, cette dernière reste relative et limitée (§1). En effet, la portée du droit communautaire sur le droit nationale et sur les politiques publiques nationales ne doit pas être exagérée car elle ne représente qu'une proportion limitée. Par ailleurs, l'intégration communautaire juridique est atténuée par la limitation des secteurs d'intervention de la «législation communautaire» et par le principe de subsidiarité qui encadre les compétences de l'Union européenne.

Les traités communautaires garantissent le respect des valeurs constitutionnelles nationales ce qui a pour conséquence d'atténuer le rôle intégrateur du droit communautaire sur les droits nationaux des États membres. C'est l'idée d'une «identité constitutionnelle européenne» qui peine, ainsi, à se former dans l'espace de l'Union européenne en raison de la concurrence entre les différentes identités constitutionnelles nationales des États membres de l'Union européenne. Par conséquent, l'intégration par les normes communautaires trouve toute sa limite.

D'un autre côté, le rôle inclusif de la juridiction communautaire doit, lui aussi, être atténué pour plusieurs raisons (§2). En effet, les domaines d'intervention de la juridiction communautaire sont encadrés par les traités communautaires.

Les États membres disposent de moyens juridiques pour contrecarrer la jurisprudence de la Cour de justice et pour ne pas se conformer à l'interprétation qu'elle donne du droit communautaire.

La juridiction communautaire peut d'elle-même limiter la portée de sa jurisprudence en prenant en compte le respect des traditions juridiques propres à chaque État membre.

Des résistances à la jurisprudence de la Haute juridiction communautaire par certaines juridictions nationales atténuent également le rôle de la juridiction communautaire dans le processus d'intégration judiciaire au niveau de l'espace de l'Union européenne. Cela s'effectue notamment par la méthode consistant à contourner le mécanisme de coopération préjudicielle au moyen du renvoi préjudiciel.

§ 1- Atténuation du rôle inclusif du droit communautaire

Si la construction européenne est éminemment juridique, l'intégration par le droit communautaire reste limitée et encadrée. En effet, même si l'impact du droit communautaire sur le droit national et sur les politiques publiques des États membres reste important, sa portée ne doit pas être exagérée ni surévaluée. A cet effet, le «mythe» selon lequel «80% des lois nationales sont d'origine communautaire»¹ doit être déconstruit car il ne reflète pas la réalité juridique qui prévaut au niveau des États membres.

En effet, d'un point de vue quantitatif, l'Union européenne n'est pas aujourd'hui à l'origine directe de la majorité des lois et normes appliquées dans un pays comme la France et probablement dans les autres pays de l'Union européenne². Au total les normes communautaires représenterait environ 15% du total des normes élaborées en France depuis une trentaine d'années et autour de 11% sur les dix dernières années³. Une analyse se focalisant sur les seules normes «législatives» élève la proportion probable des normes d'origine communautaire à environ un tiers (38%) du total des lois appliquées en France⁴.

Les normes communautaires représentaient:

- 36,2% des lois, ordonnances et décrets (9685 contre 26777) en vigueur en France au 1^{er} juillet 2008.
- 28,1% du total des normes en vigueur en France au 1^{er} juillet 2008 qu'elles soient d'origine communautaire ou nationale (9685 sur 34476)⁵.

Il faut savoir aussi que l'Union européenne ne peut «légiférer» que dans des secteurs bien délimités par les traités. Ses interventions normatives ne concernent que certains domaines bien intégrés qui se rapportent généralement à l'aspect économique de la construction européenne, comme les secteurs financier et agricole, tandis que dans les autres secteurs l'essentiel des normes juridiques sont élaborées au niveau national voire régional.

1 Ce «mythe» est paradoxalement partagé par les fédéralistes et les anti-européens qui ont en commun de voir «l'Union européenne en grand»

2 Yves BERTONCINI, Les interventions de l'Union européenne au niveau national: quel impact? Site internet notre Europe, p. 40.

3 Ibidem, p.15.

4 Ibidem, p.40.

5 Ibidem, p.11.

Ainsi, l'influence normative des institutions communautaires n'est vraiment considérable que dans certains secteurs (concurrence, agriculture...) et elle est par contre très réduite ou minorée voire inexistante dans d'autres secteurs moins intégrés au niveau européen (social, culture, éducation nationale ...).

Une analyse sectorielle permet, ainsi, de constater que les normes communautaires représentent:

- Un peu moins de la moitié du total des normes législatives appliquées en France hors secteur «relations extérieures»;
- Un peu moins du tiers du total des normes législatives appliquées en France hors relations extérieures, agriculture et pêche;
- Un peu moins de 15% du total des normes législatives appliquées en France hors relations extérieures, agriculture et pêche, économie et écologie ¹.

Dans les secteurs comme l'emploi et la santé, l'intervention normative de l'Union européenne est limitée et elle est inexistante dans d'autres secteurs comme la culture, l'éducation nationale, la fonction publique...etc. Comme le souligne, d'ailleurs, Jean-Louis BOURLANGES:«Contrairement à une légende tenace, 90% des politiques et 98% des financements restent nationaux. Qu'il s'agisse de l'éducation et de la recherche, du droit du travail et de la protection sociale, de l'organisation administrative des territoires, de la justice et de la politique, de la défense et de la politique étrangère et même, malgré Maastricht, des politiques budgétaires et fiscales, l'essentiel du pouvoir reste dans les États» ².

Ainsi, la prise en compte des éléments d'appréciation permet d'atténuer l'importance des interventions normatives communautaires dans la vie juridique des États membres de l'Union européenne. Le «mythe» selon lequel 80% des lois nationales sont d'origine communautaire semble, ainsi, incongru et démesuré et ne résiste pas à l'examen et à la réalité normative dans les États membres.

L'importance de l'impact de l'intégration juridique de l'Union européenne sur les États membres est, aussi, atténué par les traités communautaires eux-mêmes. En effet, ceux-ci encadrent les compétences de l'Union européenne et préservent les compétences des États membres, à travers la consécration du principe de subsidiarité selon lequel: «Dans les domaines qui ne rentrent pas dans ses compétences exclusives, la Communauté n'agit, conformément au principe de subsidiarité, que si et dans la mesure où les objectifs de l'action envisagée ne peuvent pas être réalisés de manière suffisante par les États membres et peuvent donc, en raison des dimensions et des effets de l'action envisagée, être mieux réalisés au niveau communautaire» (article 3 bis TCE). Le principe de subsidiarité préserve les compétences des États membres et limite, dans une certaine mesure, le processus d'intégration communautaire. L'élargissement de la Communauté a eu, pour sa part, un effet non seulement sur le nombre des actes des institutions communautaires, mais a également accru la difficulté de réaliser un droit homogène et accepté comme tel de par la diversité des cultures juridiques, politiques et sociales des États membres qui composent l'Union européenne ³.

1 Yves BERTONCINI, Les interventions de l'Union européenne au niveau national: quel impact? op,cit, p. 39.

2 Jean-Louis BOURLANGES, Entretien avec Le Monde, 02 décembre 2007.

3 Pierre SERVAN-SCHREIBER, La Cour de justice: pivot de la construction européenne in Politique étrangère n° 1, 1996, p. 95.

Par ailleurs, les traités communautaires garantissent le respect des valeurs constitutionnelles nationales et l'identité constitutionnelle des États membres. L'article 6 § 1 TUE dispose, en effet, que «L'Union européenne est fondée sur les principes de la liberté, de la démocratie, du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales, ainsi que de l'État de droit, principes qui sont communs aux États membres».

Cette disposition peut paraître paradoxale dans la mesure où le respect de l'identité constitutionnelle de chaque État membre de l'Union européenne peut déboucher sur une application variable et non uniforme du droit communautaire sur le territoire de l'Union européenne. Le respect de l'identité constitutionnelle nationale peut être invoqué comme une justification d'une restriction à l'application du droit issu de l'ordre juridique communautaire. Le respect de l'identité juridique des États membres peut être, en effet, rapproché du principe de proportionnalité apprécié à l'aune de la variabilité des objectifs de l'Union européenne¹.

La référence à l'identité constitutionnelle nationale est la manifestation d'une tendance protectrice des États membres face à l'intégration communautaire. D'ailleurs, cette référence à l'identité nationale est conservée aussi bien dans la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne que dans le Traité établissant une Constitution pour l'Europe. Cette «clause de l'identité nationale» participe à la volonté de préserver l'État-nation devenu membre face aux avancées du processus d'intégration européenne².

Ainsi, les particularismes de la nation qui constituent des éléments d'identification seront préservés. A titre d'exemple, la France, à travers la loi constitutionnelle du 25 juin 1992 complétant l'article 2 de la Constitution a constitutionnalisé «le français comme la langue de la République». L'Irlande, elle aussi, a consacré le droit à la vie de l'enfant dans sa Constitution. Le juge constitutionnel dans certains États membres participe, lui aussi, à la défense de l'identité constitutionnelle nationale. Ainsi, les juges constitutionnels français et espagnols comprennent la clause d'identité nationale comme un tempérament de la primauté du droit communautaire et de la perte de souveraineté normative qui l'accompagne³.

En effet, le Conseil Constitutionnel français se réfère, dans sa décision n° 2006-540 DC du 27 juillet 2006, à «une règle ou à un principe inhérent à l'identité constitutionnelle de la France» comme limite à l'immunité constitutionnelle des lois de transposition des directives communautaires. Aussi, dans sa décision n° 2006-543 du 30 novembre 2006⁴, le Conseil Constitutionnel français estime que «la transposition d'une directive ne saurait aller à l'encontre d'une règle ou d'un principe inhérent à l'identité constitutionnelle de la France, sauf à ce que le constituant y ait consenti».

Les «garanties de protection des droits fondamentaux» peuvent aussi être invoquées par le juge constitutionnel de certains États membres pour écarter l'application du droit communautaire. Ce fut le cas dans deux décisions rendues par la Cour constitutionnelle italienne, dans son arrêt du 27 décembre 1973⁵ et le Tribunal constitutionnel allemand du 29 mai 1974⁶. Ces deux Cours constitutionnelles posent le principe de la subordination de la portée attachée à la primauté du droit communautaire au respect impératif des exigences constitutionnelles portant sur la protection des droits fondamentaux⁷.

1 Voir Hilème KOMBILA, Les principes constitutionnels face au droit communautaire. L'Union européenne dans la diversité de l'identité constitutionnelle européenne in VII^e Congrès de l'AFDC Civitas Europa n° 21, décembre 2008.

2 Ibidem.

3 Ibidem.

4 Décision: Loi relative au secteur de l'énergie.

5 Arrêt *Pozzani* n° 183/73.

6 Arrêt *Solange I*.

7 Voir Sami FEDAOUI, Les résistances judiciaires à la primauté du droit communautaire, Mémoire DEA, 2006, op. cit.

Le juge administratif suprême en France, lui aussi, se place dans le cadre de la hiérarchie des normes juridiques pour consacrer la primauté formelle de la Constitution nationale sur le droit communautaire. Dans son arrêt *Sarran, Levacher et autres* de 1988, le Conseil d'État français reconnaît la primauté du droit communautaire dans la mesure où elle ne porte pas atteinte à la Constitution nationale. La Cour de Cassation a rejoint la Haute juridiction administrative en adoptant la même position dans son arrêt *Mlle Fraise* rendu en 2000. Ayant posé le principe de primauté du droit communautaire sur le fondement tenant à l'article 55 de la Constitution française, les juges ordinaires entendent mettre en œuvre ce principe propre au système d'intégration par l'allégeance à l'ordre constitutionnel interne, expression de la souveraineté inhérente à l'État ¹.

De tous les éléments d'analyse précédents, on peut déduire que l'idée d'une «identité constitutionnelle européenne» peine à prendre forme et à se réaliser dans l'espace de l'Union européenne en raison de la concurrence entre les identités constitutionnelles nationales pour préserver leur spécificités juridiques. Dans ces conditions, il est très difficile de penser un «vivre ensemble constitutionnel européen». Les rejets français et néerlandais du Traité établissant une Constitution pour l'Europe n'est qu'une manifestation de la carence du projet constitutionnel européen.

Ce dernier est, en effet, incapable de créer un «affect» chez les citoyens européens qui est nécessaire dans le processus d'identification à l'Union européenne. Ainsi, bien que l'intégration juridique au niveau de l'espace de l'Union européenne soit un succès en soi, cela révèle, néanmoins, en quelque sorte l'échec de la construction européenne sur le plan de l'adhésion des peuples, de sa légitimation par l'incarnation ². Et comme le souligne Renaud DEHOUSSE: «A bien des égards, la juridification aggrave la situation de "déficit politique" de l'Union européenne. En camouflant les conflits d'intérêt, en substituant aux luttes partisans des débats – politiquement neutres en principe – sur l'interprétation du droit, elle mine le processus politique, ouvrant du même coup une brèche béante devant tous les adversaires de l'intégration» ³.

1 Sami FEDAOUI, Les résistances judiciaires à la primauté du droit communautaire, op. cit.

2 Voir Robert LECOURT, L'Europe des juges, Bruylant, 2008.

3 Renaud DEHOUSSE, L'Europe par le droit in Critique internationale n° 2, 1999, p. 146.

§ 2- Atténuation du rôle inclusif de la juridiction communautaire

Bien que la juridiction communautaire ait joué un rôle central dans l'intégration juridique de l'Union européenne par l'édification d'un rôle juridique communautaire intégré qui s'impose aux différents États membres de l'Union européenne, son rôle doit être relativisé et l'effet de sa jurisprudence nuancé. En effet, plusieurs facteurs concourent à atténuer le rôle inclusif de la Cour de justice quant à l'intégration par le droit.

Même si les domaines juridiques d'intervention de la Cour de justice sont importants, son cadre d'intervention est limité par les traités. Certains intergouvernementalistes soutiennent même l'idée que l'activité de la Cour fait l'objet d'un suivi constant et qu'elle est contrôlée en dernière instance par les gouvernements¹. Ainsi, ils considèrent que les décisions de la Cour s'alignent sur les références politiques des États dominants, à savoir la France et l'Allemagne².

Les États membres disposent, aussi, de moyens pour contrecarrer la jurisprudence de la Cour au cas où celle-ci fournit une interprétation d'une disposition du droit communautaire inacceptable pour un ou plusieurs États membres de l'Union européenne. En effet, le Conseil des ministres peut promulguer une nouvelle disposition juridique qui annule et neutralise les effets juridiques des arrêts émis. Aussi, la Commission et le Parlement européen sont pleinement impliqués dans toute démarche visant à renverser une décision de la Cour de justice sur la portée et le contenu du droit dérivé³. Ainsi, d'une certaine manière les États membres peuvent limiter l'indépendance de la Cour en exerçant une forme de contrôle sur son action et en influençant son activité jurisprudentielle.

D'autre part, les États membres peuvent ne pas se conformer à l'interprétation de la Cour de justice s'ils estiment que cette interprétation n'est pas tout à fait compatible avec les principes auxquels ils ont consenti. Il s'agit en effet ici de rappeler que les États membres disposent d'une autonomie procédurale encadrée par l'article 101 TCE qui prévoit une obligation de «coopération loyale» c'est-à-dire une obligation de moyens.

Le respect de l'identité nationale et des traditions juridiques des États membres⁴ ainsi que l'interdiction de porter atteinte aux droits fondamentaux tels qu'ils sont interprétés dans le droit national des États membres⁵ limitent, également, l'effet intégrateur de la juridiction communautaire.

1 Voir Alec Stone SWEET, James A. CAPORASO, La Cour de justice et l'intégration européenne *in* Revue française de science politique n° 2, 1998, p.200.

2 Voir G. GARRETT, International Coopération and Institutional Choice: The Ec's Internal Market.

3 Alec Stone SWEET, James A. CAPORASO, La Cour de justice et l'intégration européenne, op, cit, p. 202.

4 Imposé par l'article I-5 du Traité établissant une Constitution pour l'Europe.

5 Imposé par l'article II-113 du Traité établissant une Constitution pour l'Europe.

Dans ce cas, en raison du rôle et de sa position institutionnelle, la Cour de justice se préoccuperait par définition davantage des aspects économiques et mercantiles du processus d'intégration en y subordonnant la protection des droits fondamentaux et ce avec le risque inévitable d'une diminution de la protection des droits garantis par les constitutions nationales. Voir Antonio TIZZANO, La protection des droits fondamentaux en Europe: la Cour de justice et les juridictions constitutionnelles nationales, Revue du Droit de l'UE n° 1, 2006, p. 14.

La Cour de justice peut d'elle-même atténuer le processus d'intégration juridique et se montre de plus en plus prudente dans l'interprétation des dispositions communautaires afin de ne pas porter atteinte aux traditions juridiques des États membres. Cette attitude est liée au contexte de mondialisation et à l'intégration européenne poussée qui a engendré une méfiance grandissante à l'égard des institutions européennes. Ainsi, la Cour de justice elle-même semble bien consciente de ce qu'un développement excessif de la judiciarisation l'expose au feu de la critique¹. A titre d'exemple, la CJCE a décidé à plusieurs reprises qu'un arrêt d'annulation n'aurait qu'un effet rétroactif limité afin que les autorités nationales ne soient pas submergées par des recours en cascade².

Les juridictions de certains États membres ont manifesté des résistances quant à certaines constructions jurisprudentielles de la juridiction communautaire. Le Conseil constitutionnel français figure parmi les organes juridictionnels qui se sont opposés au principe développé par la CJCE de primauté du droit communautaire. Dans sa décision du 15 janvier 1975³, le Conseil constitutionnel excluait du «bloc de constitutionnalité» les normes du droit communautaire et du droit international. Le Conseil constitutionnel, à travers cette décision, se refuse d'exercer le contrôle de conventionalité énoncé par l'article 55 de la Constitution française et évacue, ainsi, la question de la primauté du droit communautaire.

Cependant, dans sa décision rendue en novembre 2004 à propos du Traité établissant une Constitution pour l'Europe, le juge constitutionnel français a admis le principe de primauté du droit communautaire mais en élaborant un raisonnement différent de celui adopté par la juridiction communautaire. En effet, le juge constitutionnel considère que le principe de primauté du droit communautaire trouve son fondement dans les dispositions de la Constitution française notamment son article 88-1.

Les juridictions ordinaires françaises ont, elles aussi, admis le principe de primauté du droit communautaire après une longue période d'opposition au principe de primauté du droit communautaire sur la loi postérieure. L'arrêt de principe qui consacre le principe de primauté du droit communautaire sur le droit national est l'arrêt *Société des Cafés Jacques Vabres*⁴ de 1975 pour la Haute juridiction judiciaire et l'arrêt *Nicolo*⁵ de 1989 pour la Haute juridiction administrative.

Cependant, le juge judiciaire et le juge administratif n'ont pas fondé la primauté du droit communautaire sur le fondement posé par le juge communautaire à savoir la spécificité de la nature de l'ordre juridique communautaire mais sur le fondement de l'article 55 de la Constitution française qui prévoit la supériorité des engagements internationaux conclus par la République française par rapport aux lois nationales. Ainsi, les juridictions françaises, à travers les raisonnements qu'elles ont développés pour fonder le principe de primauté du droit communautaire, ne se sont pas alignées sur la jurisprudence communautaire, ce qui révèle une certaine

1 Renaud DEHOUSSE, L'Europe par le droit *in* Critique internationale n° 2, 1999, p. 147.

2 Voir CJCE, 8/4/1976, *Defrenne*, aff. 43-75.

3 Décision dite *IVG* n° 74-75.

4 Cour de Cassation, Ch. mixte, 24 mai 1975, *Société des Cafés Jacques Vabres*.

5 CE, 20 octobre 1989, *Nicolo*.

«désobéissance» à l'égard de cette dernière.

La «désobéissance» du juge français de suivre la jurisprudence développée par le juge communautaire se manifeste clairement à propos du principe de l'applicabilité directe du droit communautaire. En effet, le juge administratif refuse de s'aligner sur la jurisprudence relative au principe de l'effet direct de substitution dans le cas des directives non transposées comme développé par la CJCE dans son arrêt *Van Duyn*¹.

La CJCE a reconnu dans cet arrêt un effet direct aux directives communautaires par elles-mêmes pour autant qu'elles soient suffisamment précises, ce que le Conseil d'État français a refusé de reconnaître². Néanmoins, la jurisprudence administrative reconnaît l'invocabilité au titre de l'exception d'illégalité au cas d'un acte administratif individuel pris sur le fondement d'une loi ou d'un règlement national incompatibles avec les objectifs d'une directive non-transposée³.

Le juge français refuse aussi, parfois, d'appliquer la conception communautaire développée à propos de certains principes comme celui de l'égalité. En effet, la Cour de justice privilégie une conception matérielle de l'égalité, c'est-à-dire qu'elle adopte le principe de non-discrimination. Selon la Cour «*une discrimination consiste dans l'application de règles différentes à des situations comparables ou dans l'application de la même règle à des situations différentes*»⁴. Le juge administratif français s'aligne sur une conception formelle de l'égalité et écarte, ainsi, le principe communautaire de non-discrimination. Selon le Conseil d'État «*le principe d'égalité impose de traiter de la même façon les personnes qui se trouvent dans la même situation. Il n'en résulte pas par autant qu'il oblige à traiter différemment des personnes se trouvant dans des situations différentes*»⁵.

Un autre type de résistance à la jurisprudence de la jurisprudence communautaire qui atténue le rôle de la juridiction communautaire dans le processus d'intégration judiciaire au niveau de l'espace européen consiste dans la résistance du juge national au mécanisme de coopération préjudicielle qui est de nature à compromettre ou du moins à affaiblir le principe de primauté du droit communautaire et son application uniforme sur le territoire d'un ou plusieurs États membres de l'Union européenne. En effet, les juges nationaux peuvent développer des solutions susceptibles de contourner la coopération préjudicielle instituée par les traités institutifs.

Les juges ordinaires dans les États membres qui ne statuent pas en dernier ressort peuvent ne pas avoir recours au renvoi préjudiciel et peuvent, ainsi, contourner ce mécanisme même quand il s'avère nécessaire dans l'interprétation, l'application ou l'appréciation de la validité d'une règle de droit communautaire qui se présente devant eux. Le juge constitutionnel peut lui aussi ne pas avoir recours au mécanisme de renvoi préjudiciel car sa vocation structurelle n'est pas d'ordre contentieux. Même le juge national statuant en dernier ressort peut contourner le mécanisme de renvoi préjudiciel en invoquant, dans le cas français, la théorie de l'«acte clair» que le Conseil d'État a inventée⁶.

1 CJCE, 4 décembre 1974, *Van Duyn*, aff. C-41-74.

2 Voir arrêt CE, Ass. 22 décembre 1978, *Cohn Bendit*.

3 CE, *Cabinet Revert et Badelon*, 1996.

4 CJCE, 17 juillet 1963, *Italie c/Commission*, p. 360.

5 CE, 20 avril 2005, *Union des familles en Europe*.

6 Voir arrêt CE, 19 juin 1964, *Société de Pétroles Shell Berre*.

Aux termes de cette théorie, le juge statuant en dernier ressort n'est pas tenu d'exercer le renvoi préjudiciel même s'il s'agit d'une obligation qui lie toute juridiction statuant en dernier ressort dès lors que la règle de droit communautaire en cause est suffisamment claire. Ainsi, procéder à un renvoi préjudiciel s'avérerait dans ce cas de figure comme dépourvu de toute utilité. On peut donc affirmer que la théorie de l'«acte clair» constitue une découverte prétorienne en vue de se soustraire, de bonne ou mauvaise foi, selon la pertinence et l'effet utile d'un tel renvoi ¹.

L'opinion selon laquelle les procédures judiciaires au niveau communautaire sont présentées souvent comme des outils de l'intégration dans la mesure où qu'elles sont ouvertes aux citoyens européens, doit être nuancée. En effet, les procédures judiciaires au niveau des juridictions communautaires sont à la fois lentes et lourdes ².

La durée moyenne d'une procédure de renvoi préjudiciel est de dix-huit mois à vingt-quatre mois ³. Dans ces conditions, ce sont les catégories d'acteurs spécifiques comme les grands groupes d'intérêt et des sociétés qui disposent de ressources suffisantes pour s'engager dans une longue bataille judiciaire. Par conséquent, les recours directs émanent de manière plus marginale d'individus⁴.

On constate, ici, un contraste entre l'affirmation de défendre les intérêts des citoyens européens et la pratique judiciaire au niveau des juridictions communautaires qui limite l'accès du citoyen européen au prétoire communautaire. Les juges communautaires semblent animés par l'idée que leur contribution à la démocratisation de l'Union et à la protection des citoyens passe davantage par la diffusion de leur jurisprudence, son imposition aux juridictions nationales et la défense de normes telles que la «transparence» que par l'ouverture de leur prétoire aux citoyens⁵.

1 Sami FEDAOUI, Les résistances judiciaires à la primauté du droit communautaire, op, cit.

2 Voir Renaud DEHOUSSE, L'Europe par le droit *in* Critique internationale n° 2, 1999, p. 143.

3 Fin décembre 1999, 40% des recours directs faisaient l'objet d'un pourvoi dont la durée moyenne était de vingt-deux mois; Voir Olivier COSTA, Les citoyens et le droit communautaire: les usages élitaires des voies de recours devant les juridictions de l'Union, Revue internationale de politique comparée, vol. 9, n° 1, 2002.

4 Olivier COSTA, Les citoyens et le droit communautaire: les usages élitaires des voies de recours devant les juridictions de l'Union, op, cit.

5 Olivier COSTA, op, cit.

Section 2

Absence d'une «conscience politique européenne» chez les Français musulmans?

Les premiers enjeux du projet de la construction européenne sont, en effet, des enjeux d'ordre politique: construire une identité politique européenne susceptible d'«unifier une collectivité et de canaliser les loyautés»¹, ce qui permettra au citoyen européen de se reconnaître dans le projet européen. Cette identité politique implique, nécessairement, que l'Union européenne dispose d'une légitimité démocratique et populaire.

Néanmoins, l'Union européenne souffre d'un double déficit: un déficit d'identité démocratique dans le fonctionnement des institutions et un déficit de popularité (**Sous-section 1**). En effet, le fonctionnement de l'Union européenne est dominé par une logique intergouvernementale et soumis à une superstructure bureaucratique. L'institution européenne représentative des intérêts des citoyens européens est le lieu d'exercice de la «volonté populaire européenne» relégué à un rôle marginal, bien que ses attributions aient été renforcées par les traités communautaires successifs.

Ainsi, le processus décisionnel au niveau européen échappe au contrôle du citoyen européen. Par conséquent, un euroscepticisme ne cesse de croître au sein des populations européennes. Les élections européennes sont un des révélateurs de ce scepticisme européen. En effet, les élections européennes restent extérieures à l'expression politique de la plupart des citoyens de l'Europe². Le déficit dont souffre l'Union européenne auprès des citoyens européens peut, aussi, être attribué à la dérive du projet européen qui a abouti à ériger en objectif ce qui n'avait été conçu que comme moyen³ (**Sous-section 2**). En effet, l'objectif, dès l'origine, des Communautés européennes était la réalisation d'une Union sans cesse plus étroite entre les peuples européens au moyen du marché commun. Cependant, ce dernier s'est transformé, peu à peu, en objectif premier de l'Union européenne.

Bien que la construction européenne ait évolué dans le sens de la reconnaissance d'une «citoyenneté européenne» qui demeure limitée et dans l'affirmation de droits fondamentaux et dans la mise en place d'instruments et de politiques de cohésion sociale, le projet de construction européenne reste dicté par une logique purement économique. D'ailleurs, c'est la raison pour laquelle l'Union européenne «reste peu capable de liens sociaux, de solidarité»⁴ et suscite peu d'adhésion des citoyens européens.

1 Jacques LENOBLE, Penser l'identité et la démocratie en Europe *in* L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 297.

2 Dominique SCHNAPPER, La logique de la nation *in* Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 28.

3 Voir François HERVOUET, La dérive de l'Union européenne: de l'objectif de l'Union entre les peuples à celui de la concurrence, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 514, janvier 2008, p. 9.

4 Philippe HERZOG, Préface *in* Inès TREPANT, Pour une Europe citoyenne. L'Europe des traités dans la vie quotidienne. Éditions De Boeck, Bruxelles, 2002, p. IX.

Sous-section 1: Manque de légitimité populaire et déficit démocratique de l'Union européenne

Le fonctionnement de l'Union européenne est pour une grande partie intergouvernemental et le système institutionnel privilégie les États membres au détriment des citoyens. Le déficit démocratique de l'Union européenne est le résultat d'un processus décisionnel opaque et complexe. Des groupes d'experts et des lobbies occupent une place importante dans le processus décisionnel européen. (§1)

L'influence de ces groupes d'experts et des lobbies au sein des institutions européennes mine la «démocratie européenne» et explique en grande partie le déficit démocratique de l'Union européenne et la méfiance des citoyens européens vis-à-vis de la construction européenne. En effet, la «bureaucratie bruxelloise» dominée par des experts et des fonctionnaires se détache de plus en plus des ambitions et des intérêts des citoyens des États membres.

Le renforcement des attributions du Parlement européen et la mise en place de mécanismes qui visent à plus de transparence dans le processus décisionnel au niveau des institutions européennes est nécessaire afin de palier au déficit démocratique et populaire de l'Union européenne.

Par ailleurs, un décalage de plus en plus grand est constaté entre les élites européennes et les citoyens européens et se traduit par l'indifférence de ces derniers aux affaires européennes. (§2)

Des considérations politiques et médiatiques expliquent l'euroscepticisme des citoyens européens à l'égard de la construction européenne. En effet, les gouvernements des États membres expliquent peu les législations et les politiques européennes qui affectent la vie de leur concitoyens. Les médias sont aussi responsables du désintérêt des citoyens européens quant aux affaires européennes. En effet, ils n'évoquent que rarement les réalisations de l'Union européenne et ne relatent souvent que ses échecs.

Le désintérêt des citoyens européens à l'égard des affaires européennes se traduit à travers les élections des membres de parlement européen. Ainsi, l'identification à une identité politique supranationale se trouve réduite au profit d'un repli sur une identité politique nationale ou locale. Cela explique d'ailleurs la montée des mouvances populistes et des formations politiques d'extrême droite dans plusieurs pays européens.

§ 1- Des institutions technocratiques et le déficit démocratique de l'Union européenne

Le mode de fonctionnement des institutions européennes et de la prise de décision en leur sein sont à la base de toute lecture que les citoyens européens portent sur la légitimité et la transparence de ces institutions et, ainsi, du degré de représentation des intérêts des ressortissants communautaires. Par conséquent cela conditionne le degré de leur sentiment d'appartenance à l'Union européenne. Le système institutionnel de l'Union européenne peut nous renseigner sur le poids et sur le rôle joué par chaque institution européenne dans le fonctionnement de l'Union européenne.

Force est de constater que le fonctionnement de l'Union européenne est pour une grande partie intergouvernemental. En effet, dans une Union européenne où le processus décisionnel est de moins en moins communautaire, à savoir qu'il est initié exclusivement par la Commission européenne mais de plus en plus mis en route par les États membres, avec comme conséquence des nouveaux modes de gouvernance, l'inter-gouvernementalisme ne reste pas exceptionnel et réservé à certaines politiques publiques ou aux réunions des Conseils européens, mais se généralise¹. Le système institutionnel actuel privilégie ainsi les États aux prix d'un déficit démocratique patent².

Ce déficit démocratique de l'Union européenne se creuse encore plus avec le poids occupé par la Commission dans le processus décisionnel au sein de l'architecture institutionnelle de l'Union européenne. L'enchevêtrement des responsabilités et des attributions nationales et européennes et la complexité du processus de décision au sein des institutions européennes notamment au niveau de la Commission européenne s'est rendu opaque pour les citoyens européens. En effet, devant la masse d'attributions nouvelles dont a hérité l'institution européenne depuis 1986 et surtout en 1992 et de par le faible nombre de fonctionnaires qu'elle emploie, la Commission privilégie de plus en plus l'expertise des groupes d'intérêts³.

Un nombre impressionnant de lobbys, de comités d'experts et de bureaucrates conseillent la Commission et le Conseil avant que ces derniers prennent leurs décisions. Le lobbying constitue, d'ailleurs, une des étapes les plus importantes dans le processus décisionnel au niveau européen. Bruxelles est même devenue la deuxième place du lobbying après Washington.

1 Sabine SAURUGGER, *Théorie et concepts de l'intégration européenne*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2009, p. 112.

2 Wanda DRESSLER HOLOHAN, *Les mouvements nationalistes dans la construction européenne in Une sociologie des identités est-elle possible?* Suzie GUTH (sous dir.), *Actes du Colloque «Sociologie IV»*, Tome III, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994, p. 82.

3 Bertrand VAYSSIERE, *Groupes de pression en Europe. Europe des citoyens ou des intérêts?* Éditions Privat, 2003, p. 31.

Le lobbying comme mode d'influence dans le processus décisionnel tente de contourner les méthodes démocratiques dans la prise de décision au profit de groupes d'intérêts privés puissants. En effet, au cours du processus de prise de décision, le lobbying met en scène des interlocuteurs privilégiés auprès des institutions européennes qui cherchent à défendre des intérêts privés. Il pose, ainsi, la question de la représentation démocratique des intérêts des citoyens européens. L'influence des lobbys au sein des institutions européennes mine la «démocratie européenne» et explique en partie l'impact du fameux «déficit démocratique» de l'Union européenne.

La gouvernance multi-niveaux, la gouvernance en réseau et le système de comitologie au niveau européen expliquent également la méfiance des citoyens européens à l'égard d'un système de gouvernance perçu comme étant opaque et peu lisible. En effet la dimension démocratique du système de gouvernance européenne est mise à mal pour plusieurs raisons en particulier à cause du manque de transparence des réseaux d'acteurs actifs au sein du système de gouvernance, de leur composition et de leur évaluation élitiste¹.

Une bureaucratie bruxelloise gère l'ensemble des dossiers qui ont trait aux différentes politiques européennes. Elle est constituée d'élites de fonctionnaires qui restent formellement rattachés aux gouvernements des États membres mais détachés de leur contexte national et coupés des ambitions et réalités des citoyens européens. Cette bureaucratie échappe à l'emprise des processus démocratiques². Elle tente à travers le traitement des dossiers de dépolitiser les enjeux qu'ils représentent pour l'avenir des citoyens européens.

Ainsi, ce système de gouvernance s'avère fermé à l'influence et au contrôle des citoyens européens ce qui est très largement responsable du manque de légitimité de ce système et du scepticisme des citoyens européens à l'égard de la construction européenne.

De même, le manque de transparence et de lisibilité des traités communautaires creuse un peu plus ce fossé entre une «élite européenne» initiée aux arcanes de la législation communautaire et la majeure partie de la population³. Certes, la Commission a mené une politique d'information⁴ dans le but de contribuer aux objectifs de la transparence et de l'accessibilité du droit communautaire ainsi qu'à l'explication des enjeux et des effets des politiques européennes sur la vie quotidienne des citoyens européens.

1 Sabine SAURUGGER, *Théories et concepts de l'intégration européenne*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 2009, pp. 242-243.

2 Jürgen HABERMAS, *Citoyenneté et identité nationale. Réflexions sur l'avenir de l'Europe* in *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 33.

3 Inès TREPANT, *Pour une Europe citoyenne et solidaire. L'Europe des traités dans la vie quotidienne*, Éditions De Boeck Université, Bruxelles, 2002, p. 71.

4 Et ce à travers le renforcement du rôle des bureaux de la Commission européenne au niveau des États membres, la création d'un réseau d'information, composé de plus de 750 Infos-points et la création d'un site internet: www.europa.eu.int contient des informations sur le droit et les politiques communautaires.

Les institutions européennes ont engagé des actions dans l'objectif de se rapprocher des citoyens communautaires à travers l'institutionnalisation (et la consécration) du principe d'ouverture (art. 1 du TUE) et du droit d'accès aux documents du parlement européen, du Conseil et de la Commission (art. 255 TCE). Cependant, c'est l'absence de débats sur le manque de contrôle des citoyens sur le processus décisionnel au sein des institutions européennes et la faiblesse des pouvoirs législatifs du parlement européen qui sont les causes principales du déficit démocratique de l'Union européenne. L'adoption difficile du Traité de Maastricht de 1992 en France, les échecs de l'adoption du traité établissant une Constitution pour l'Europe en 2005 en France et aux Pays-Bas, ainsi que le non au référendum irlandais pour ratifier le Traité de Lisbonne en 2008 ne sont que des manifestations du rejet d'un système de gouvernance européenne perçue comme non-démocratique.

Pour contrecarrer cette «bureaucratie bruxelloise», «il faut mobiliser un extraordinaire travail d'utopie politique»¹. Il est nécessaire, au préalable, de disposer d'une volonté politique pour proposer de nouvelles voies institutionnelles plus démocratiques pour rapprocher davantage le citoyen européen des institutions de l'Union européenne. La démocratisation de ces dernières devrait s'engager dans le cadre d'une union politique qui prend la forme d'une fédération et doit passer aussi par un renforcement des pouvoirs du Parlement européen et de la Commission².

Le renforcement des attributions du Parlement européen doit aller dans ce sens et doit avoir pour objectif une «parlementarisation de l'expertocratie de Bruxelles»³. L'élection du président de la Commission européenne par les partis politiques européens et le renforcement du Conseil européen par la désignation d'un président européen tournant par exemple sont des actions qui vont dans le sens du rapprochement des citoyens européens des institutions de l'Union européenne⁴.

Cependant, pour déjouer le piège bureaucratique à juste titre redouté par les opinions publiques européennes, il faut faire plus et réaménager notre espace institutionnel et l'accorder à un nouveau modèle de normativité⁵. Il s'agit, en effet, d'inventer un autre modèle démocratique applicable à l'échelle des institutions de l'Union européenne qui ne doit pas être calqué sur le modèle démocratique de l'État-nation. Cela tient à des raisons d'efficacité et surtout de légitimité⁶. Le modèle de gouvernance européenne peut s'appuyer à cet effet sur les projets et le militantisme de milliers d'associations qui, dans une indifférence quasi généralisée, essayent d'inventer un nouvel espace politique⁷. Cela permettra de remédier à la méfiance des citoyens européens à l'égard du fonctionnement des institutions européennes et, par conséquent, de palier au «déficit populaire et démocratique» dont souffre l'Union européenne.

1 Dominique WOLTON, *L'Église face à la révolution de la communication et à la construction de l'Europe* in *Médias et religions en miroir*, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), Presses universitaires de France, p. 291.

2 Voir Wanda DRESSLER HOLOHAN, *Les mouvements nationalistes minoritaires dans la construction européenne* in *Une sociologie des identités est-elle possible?* Suzie GUTH (sous dir.), Actes du Colloque «Sociologies IV», Tome III, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994, p. 82.

3 Voir Jürgen HABERMAS, *Citoyenneté et identité nationale. Réflexions sur l'avenir de l'Europe* in *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 33.

4 Propositions que l'on trouve via le Think Tank Notre Europe dans le Traité constitutionnel.

5 Jacques LENOBLE, *Penser l'identité et la démocratie en Europe* in *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 315.

6 Jacques LENOBLE, *Penser l'identité et la démocratie en Europe*, op. cit., p. 315.

7 Dominique WOLTON, *L'Église face à la révolution de la communication et à la construction de l'Europe*, op. cit., p. 291.

§ 2- Indifférence et désintérêt quant aux affaires européennes

Les conditions dans lesquelles se poursuit la constitution européenne révèlent le décalage de plus en plus grandissant qui existe entre les élites politiques européennes et les citoyens européens. Ce phénomène tient à plusieurs facteurs qui expliquent l'indifférence et le désintérêt des européens quant à ce qui se passe à Bruxelles. Ces facteurs expliquent, également, le phénomène de l'euroscpticisme¹ qui gagne de plus en plus de grandes franges dans les sociétés européennes.

Ces facteurs dépendent essentiellement à la fois de conditions et de considérations politiques et médiatiques et «citoyennes» qui entourent les débats sur la construction européenne. En effet, l'euroscpticisme des citoyens européens se nourrit des considérations politiques liées au cadre national. Cela dépend en grande partie des gouvernements des États membres qui sont responsables de ne pas rapprocher l'Europe des citoyens. Lorsqu'ils proposent des lois novatrices aux parlements nationaux, les gouvernements des États membres expliquent rarement au public qu'ils transposent ainsi en droit national ou en pratique administrative les directives ou règlements communautaires².

C'est pour cette raison d'ailleurs que la plupart des citoyens européens connaissent à peine ou connaissent mal les droits dont ils sont titulaires grâce à la construction européenne. Ces droits issus de la législation communautaire qui influencent la vie quotidienne et professionnelle des citoyens européens ne font pas l'objet d'initiatives gouvernementales d'information publique. Cela est vrai aussi en ce qui concerne les réalisations à l'échelle nationale des différentes politiques élaborées au niveau des institutions européennes.

Les discours des hommes politiques dans une grande majorité des États membres n'évoquent les questions européennes que de manière marginale et surtout dans un objectif d'appuyer des objectifs à dimensions nationales. Ainsi, l'optique de vision européenne est absente même dans les propos des hommes politiques des États membres qui sont censés promouvoir une image positive d'une Union européenne proche des citoyens à travers sa législation, ses politiques communautaires et ses réalisations.

Le climat actuel où l'euroscpticisme est de mise depuis les échecs référendaires de 2005 en France et aux Pays-Bas a abouti à évacuer l'Europe du débat public, jusque et y compris de la campagne présidentielle de 2007³.

1 Cet euroscpticisme des citoyens que les enquêtes eurobaromètre ont révélé au cours de ces dernières années.

2 Nicolas MOUSSI, La construction européenne et le citoyen: déficit démocratique ou déficit d'information? Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 436, mars 2000, p. 153.

3 Rémy PECH, Les fondateurs de l'Europe *in* Trajectoires de l'Europe, unie dans la diversité depuis 50 ans, Sylvaine POILLOT PERUZZETTO (sous dir.), Dalloz, 2008, p. 27.

L'Union européenne souffre également d'une absence de leaders capables de promouvoir l'image de l'Union européenne auprès du «public européen» comme ce fut le cas lors du débat du projet européen avec les pères fondateurs de la Communauté européenne du Charbon et de l'Acier (CECA)¹. Un autre facteur qui peut expliquer le désintérêt des citoyens européens pour la construction européenne tient au discours des médias, notamment nationaux, sur l'Union européenne. En effet, les médias rapportent rarement les réalisations de l'Union européenne et ne relatent, dans la majorité des cas, que les échecs et les désaccords au sein des institutions européennes². Donc, il s'agit bien d'un «déficit d'image»³ dont souffre l'Europe dans les médias. Cela tient sans doute à la fois à un manque chronique d'information régulière et suffisante du public sur ce qui se passe en Europe et donc à Bruxelles, mais aussi à un manque d'appétence de l'opinion pour ce sujet cependant de première importance⁴.

C'est le phénomène de l'audimat ou plutôt le «diktat de l'audimat» qui peut expliquer la tendance des médias notamment la TV qui est le média le plus influent sur le public, à privilégier la diffusion de programmes et d'émissions plus «légers»⁵ mais dont l'audimat est très important que des débats plus «techniques»⁶ et compliqués qui portent sur l'Europe.

Des considérations liées à des conjonctures spécifiques qui concernent à la fois l'État-nation, l'Europe et le monde influencent les tendances à l'eurosepticisme. De toute évidence, la montée en puissance de la construction européenne, la mise en place de l'euro, l'élargissement à dix nouveaux pays, les craintes de délocalisations d'entreprises et de mouvements d'immigration générateurs de chômage dans une Europe où la reprise économique se fait attendre ne sont pas étrangers aux pulsions europhobes⁷.

L'eurosepticisme et le désintérêt face à l'Union européenne se traduisent chez les citoyens européens à travers le faible investissement de ces derniers dans tout ce qui touche à l'Europe. Les élections européennes sont une parfaite illustration d'une «citoyenneté européenne» paradoxalement perçue sous l'angle d'enjeux politiques nationaux.

L'indifférence des citoyens européens aux rendez-vous électoraux européens peut trouver une cause dans le «déficit démocratique» de l'Union dû à l'idée que les décisions sont prises loin du citoyen⁸.

1 Les pères fondateurs de l'Europe: Jean Monnet, Robert Schumann.

2 Voir Nicolas MOUSSI, La construction européenne et le citoyen: déficit démocratique ou déficit d'information? op, cit, p. 153.

3 Voir Pascal LARDELLIER, Comment rêver d'Europe? in *Libération* 2 février 2006.

4 Philippe MARCHAT, Quelles frontières pour quelle Europe? Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 486, mars 2005, p. 147.

5 L'on pense, ici, aux programmes de TV qui «cartonnent» auprès du public comme la télé-réalité, ces émissions sont dénoncées par certains observateurs comme ayant pour «objectif» d'infantiliser les téléspectateurs.

6 Néanmoins, les questions «techniques» cachent des questions de (à) dimension politique, économique, sociale, voire culturelle.

7 Pascal PERRINEAU, Europhobie in Dictionnaire critique de l'Union européenne, Yves BERTONCINI, Thierry CHOPIN et autres (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2008, p. 172.

8 Nicolas MOUSSI, La construction européenne et le citoyen: déficit démocratique ou déficit d'information? op, cit, p. 156.

D'ailleurs, c'est pour cette raison que les jeunes européens ont plutôt tendance à se replier sur une identité locale et à délaisser les catégories d'identification plus larges qui pouvaient exprimer des sentiments de solidarité nationale ou internationale¹. Ceci contraste avec une époque décrite comme une époque globalisée et dans un espace européen conçu comme un espace intégré et comme un espace de solidarité. La montée des mouvements politiques nationalistes et identitaires en Europe reflète parfaitement le rejet d'une identification transnationale.

Paradoxalement, l'identification politique en tant que «nationale» restée «naturelle» à travers les péripéties de l'histoire et de la construction européenne, redevient primordiale, alors même que les conditions objectives de la vie des peuples dépendent de plus en plus de données économiques, techniques et géopolitiques qui dépassent et, de loin, le cadre national². En effet, l'ensemble des institutions politiques, l'organisation des partis politiques, les pratiques parlementaires restent jusqu'à présent de l'ordre du national.

Même au niveau national, l'identification des nouvelles générations à la politique et aux institutions représentatives accuse un déficit de plus en plus grand. Ainsi, 73% des Français manifestent un intérêt faible ou nul envers la politique³. On constate un faible investissement participatif des jeunes et un certain épuisement du politique institutionnel⁴. D'ailleurs la situation politique ne cesse de se dégrader un peu partout en Europe dans les structures instituées des partis et des syndicats⁵. Cette dégradation de la participation politique est suivie d'une montée de la participation protestataire. La montée de la participation protestataire, couplée à la baisse de la participation électorale, correspond à un même mouvement d'évolution lente de la culture politique dans les pays européens, évolution qui affecte particulièrement les jeunes générations⁶.

Ce désintérêt quant à la participation électorale et à la politique, au sens classique du terme, est lié au contexte de l'individualisme qui prévaut dans les sociétés post-modernes. La figure de l'électeur a changé, l'engagé a cédé la place à l'individualiste qui se caractérise par l'affaiblissement des attachements partisans et un vote volatil et utile⁷. Dans ce contexte, on peut bien comprendre pourquoi l'Europe ne fait plus rêver les citoyens communautaires qui la perçoivent de plus en plus comme une «Europe rationnelle et procédurale»⁸, loin de leur préoccupation et de leur ambitions.

1 Olivier GALLAND, La jeunesse n'est plus ce qu'elle était...in Les jeunes Européens et leurs valeurs: Europe occidentale, Europe centrale et orientale, Olivier GALLAND et Bernard ROUDET (sous dir.), éditions La Découverte, Paris, 2005, p. 306.

2 Dominique SCHNAPPER, La logique de la nation in Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 28.

3 Voir Franco GARELLI, Regards croisés sur les jeunes Italiens et les jeunes Français in Les jeunes Européens et leurs valeurs: Europe occidentale, Europe centrale et orientale, Olivier GALLAND et Bernard ROUDET (sous dir.), éditions La Découverte, Paris, 2005, p. 291.

4 Bernard BIER et Bernard ROUDET, Les jeunes en Europe: politique et citoyenneté in Jeunes en Europe: politique et citoyenneté. Le lycée vu par les lycéens. Animateurs en Aquitaine, Agora: débats/jeunesses n° 12, 2^e trimestre 1988, éditions l'Harmattan, p. 9.

5 Wanda DRESSLER HOLOHAN, Les mouvements nationalistes minoritaires dans la construction européenne in Une sociologie des identités est-elle possible? Suzie GUTH (sous dir.), Actes du Colloque «Sociologies IV», Tome III, édition l'Harmattan, Paris, 1994, p. 82.

6 Pierre BRECHON, Générations et politique en Europe occidentale in Les jeunes Européens et leurs valeurs: Europe occidentale, Europe centrale et orientale, Olivier GALLAND et Bernard ROUDET (sous dir.), éditions La Découverte, Paris, 2005, p. 103.

7 Anna KRASSTOVA, L'individualisme post-communiste in La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques, Jean-PAUL PAYET et Alain BATTEGAY (éds), Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 300.

8 Voir Pascal LARDELLIER, Comment rêver d'Europe, *Libération* 2 février 2006.

L'enjeu de l'Union européenne est, de ce fait, un enjeu attaché à son image. Elle souffre, en effet, d'un «déficit d'image» qui peut expliquer le désintérêt des citoyens européens à la construction européenne.

Sous-section 2: La citoyenneté européenne et la logique économique de la construction européenne

L'intégration européenne est confrontée à la fin des années 1980 à un désenchantement des peuples des États membres. Les promoteurs de l'Union européenne ont ainsi pris conscience de la nécessité d'aller vers une intégration plus politique. Le Traité de Maastricht de 1992 a, ainsi, institué la «citoyenneté européenne» au profit des citoyens des États membres afin de rapprocher ses derniers des institutions européennes. Des droits de nature politique sont, ainsi, reconnus aux citoyens européens notamment le droit de vote aux élections du parlement européen (article 8 B TUE). Cette citoyenneté européenne complète la citoyenneté nationale des États membres et ne la remplace pas (article 8 du Traité d'Amsterdam).

Cependant, la citoyenneté européenne souffre de diverses lacunes (§ 1). En effet, la citoyenneté européenne reste embryonnaire et est cantonnée dans l'élection du parlement européen qui n'a pas une réelle emprise sur le processus décisionnel au sein des institutions européennes. Cette citoyenneté, pour qu'elle puisse susciter un sentiment d'appartenance des citoyens des États membres à l'Union européenne suppose l'existence d'un «espace public européen» qui fait défaut à l'heure actuelle dans la construction européenne. La citoyenneté européenne n'arrive pas encore à transcender la citoyenneté nationale qui reste encore liée au cadre de l'État-nation et attachée à l'identité nationale.

Par ailleurs, la construction européenne qui a été pensée par les fondateurs de la Communauté économique européenne (CEE) comme l'Union des peuples européens par le biais d'une intégration économique entre ses États membres a perdu de vue, au fil des années, cet objectif et les moyens de concurrence et de libre-échange se sont transformés en objectifs principaux de l'Union européenne (§ 2).

Ces moyens de libre-circulation, de libre-échange et de concurrence sont devenus les maîtres-mots de la construction européenne dont la législation communautaire s'organisait dans ces domaines de libre-échange et de concurrence économique. C'est le modèle libéral qui a triomphé dans les choix économiques de l'Union européenne au détriment d'une «Europe sociale». La politique sociale de l'Union européenne se trouve reléguée au second plan et est considérée comme le «parent pauvre» de la construction européenne. Bien que des améliorations aient été apportées par les traités communautaires successifs en matière des politiques d'emploi, l'«Europe sociale» peine à émerger à cause de l'inexistence d'une Europe fiscale. Cela empêche, par conséquent, tout rapprochement entre l'Union européenne et les citoyens européens.

§ 1- La «fragilité» de la citoyenneté européenne

Vers la fin des années 80, les promoteurs du projet de construction européenne ont pris conscience de la nécessité de donner une orientation démocratique et politique à l'intégration européenne. En effet, l'intégration européenne est confrontée à un désenchantement des populations européennes illustré par les difficultés rencontrées pour l'approbation du Traité de Maastricht. Ainsi, la nécessité se fait sentir de compléter le volet économique du projet européen par un volet politique.

Le but recherché consiste dans l'adhésion des populations européennes des États membres à la construction européenne. C'est par le biais de l'instauration d'une citoyenneté européenne que cet objectif peut être atteint. En effet, la citoyenneté comporte une dimension identitaire qui se traduit par un sentiment d'appartenance à la collectivité. La citoyenneté peut constituer le ciment d'une Europe portée par les peuples des États membres de l'Union européenne et promouvoir l'identité de celle-ci. D'ailleurs, les États membres de la Communauté européenne ont réalisé que la construction européenne ne se résume pas à une forme de collaboration entre les États mais tend au «rapprochement entre des peuples qui cherchent à procéder ensemble à l'adaptation de leur société aux conditions changeantes du monde, dans le respect des valeurs qui sont leur héritage commun»¹.

C'est par le biais de la participation des ressortissants communautaires au fonctionnement des institutions européennes qu'un rapprochement entre les peuples européens et entre ces derniers et le projet européen peut se réaliser. La citoyenneté est, ainsi, la voie politique pour une participation populaire au projet européen. En effet, la citoyenneté ouvre la porte à la «participation de l'individu à la formation institutionnalisée de la volonté générale»².

L'idée d'une «citoyenneté européenne» est éclosée avec le Traité de Maastricht signé le 07 février 1992. La «mutation» de la CEE en «UE» a opéré un glissement fondamental dans la définition des individus européens, en passant de la primauté de leur identité professionnelle à celle de leur identité civile et politique³.

En effet, le Traité de Rome ignorait le concept de «citoyens». Son préambule parle de «peuples». Certaines de ses dispositions générales évoquent les «ressortissants des États membres». Ces derniers sont essentiellement appréhendés en tant que «travailleurs», «salariés» ou «prestataires de service». Cela traduit le côté fonctionnel de la Communauté dont les finalités sont essentiellement économiques.

La citoyenneté européenne est, ainsi, la charnière entre la Communauté économique et la constitution d'une Union politique⁴. Elle est perçue comme un outil permettant la transition d'une Union économique vers une Union politique pour créer un «espace commun intégré où le citoyen européen aurait un rôle central et fondamental»⁵.

1 Communiqué de la réunion des chefs de gouvernement de la Communauté, Paris 9 et 10 décembre 1974.

2 Paul MAGNETTE, La citoyenneté, une histoire de l'idée de participation civique, Bruylant, Bruxelles, 2001, p. 166.

3 Catherine WIHTOL De WENDEN, Citoyenneté et libre circulation en Europe, in Repenser l'Europe, M, TELO et P, MAGNETTE (Eds), Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1996.

4 Voir Paul MAGNETTE, La citoyenneté européenne, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1999, p.15-25.

5 Marie-José GAROT, De Rome à Maastricht, in La citoyenneté européenne. Problèmes politiques et sociaux, Bruno CAUTRES, La Documentation française n° 901, juin 2004, p. 16.

Le citoyen européen devient, au sein de l'Union, un sujet de droit au même titre que les États membres. La citoyenneté européenne a introduit un nouvel aspect démocratique dans le cadre de l'Union européenne. En effet, si les citoyens, ressortissants communautaires, étaient définis auparavant en fonction des États membres, la citoyenneté européenne ¹ a établi un nouveau statut qui est le même pour tous quelle que soit leur citoyenneté nationale.

Des droits d'ordre politique sont reconnus aux citoyens européens. Il s'agit en substance du droit de vote aux élections du parlement européen et du droit de vote et d'éligibilité aux élections municipales de l'État de résidence d'un ressortissant communautaire originaire d'un autre État membre (art. 8 B). L'article 8 B du Traité de Maastricht stipule que:«Tout citoyen de l'Union résidant dans un État membre dont il n'est pas ressortissant a le droit de vote et d'éligibilité aux élections municipales dans un État membre où il réside, dans les mêmes conditions que les ressortissants de cet État.

Tout citoyen de l'Union résidant dans un État membre dont il n'est pas ressortissant a le droit de vote ou d'éligibilité aux élections au Parlement européen dans l'État membre où il réside, dans les mêmes conditions que les ressortissants de cet État».

S'y ajoutent le droit de pétition devant le Parlement européen et le droit d'adresser au médiateur européen (*Ombudsman*) des plaintes pour mauvaise gestion de la part des institutions (article 8 D), ainsi que le droit à la protection diplomatique de tout État membre dans les pays tiers où son propre pays n'est pas représenté (art. 8 C). La citoyenneté européenne est attachée à la nationalité de l'un des États membres de l'Union européenne. Il est, en effet, précisé dans le Traité de l'Union européenne qu'«est citoyen de l'Union toute personne ayant la nationalité d'un État membre» (ex-art. 8, art. 17 TCE). Ainsi, la citoyenneté européenne est tributaire de l'acquisition de la nationalité d'un des États membres de l'Union européenne. L'accès à la nationalité demeure de la compétence exclusive de l'État. Il lui appartient, donc, de définir qui est citoyen et qui n'est pas citoyen. La citoyenneté européenne se perçoit comme une protection pour les migrants communautaires contre les États membres qui prendraient des mesures discriminatoires à raison de la nationalité ².

La citoyenneté européenne innove dans la mesure où elle n'est pas fondée sur un attachement ethnique ou culturel. Elle est fondée sur des référents normatifs. Ainsi, la citoyenneté européenne qui n'est pas attaché à une nationalité particulière, transcende la vision classique de la citoyenneté nationale qui repose sur la nationalité. Cette dernière peut être fondée sur le droit du sol, *jus solis*, comme dans le cas français ou sur le droit du sang, *jus sanguinis*, comme dans le cas allemand. Ainsi, la Communauté politique européenne est fondée sur des référents, civiques et normatifs sans aucune attache ethnique ni culturelle. Force est ainsi de reconnaître que la citoyenneté européenne et la nationalité des États membres sont certes en interaction juridique mais en concurrence politique et culturelle ³.

1 L'introduction de la notion de citoyenneté européenne dans le Traité de Maastricht a été approuvée par 60% de l'opinion publique de la Communauté européenne. Les Espagnols sont en tête des opinions favorables avec 78% et les Danois sont les seuls à manifester une majorité défavorable de 54% contre; Voir Eurobaromètre n° 35, juin 1991, pp. 19-20.

2 Elvire FABRY, Qui a peur de la citoyenneté européenne? La démocratie à l'heure de la Constitution, P.U.F, Paris, 2005, p. 170.

3 Leila MAHOUACHI, La citoyenneté européenne: un catalyseur du pluralisme des identités en Europe ou comment relancer la participation citoyenne au projet politique européen, Mémoire de D.E.A en études européennes, Genève : Institut Européen de l'Université de Genève, 2009, p. 21.

Le Traité d'Amsterdam signé en octobre 1997 qui modifiait le Traité de Maastricht rajoute à l'article 8 la mention suivante: «La citoyenneté de l'Union complète la citoyenneté nationale et ne la remplace pas». Ainsi, la citoyenneté européenne ne se substitue pas à la citoyenneté des États membres de l'Union européenne. «Citoyenneté d'attribution», «citoyenneté de superposition», «citoyenneté additionnelle» sont d'ailleurs autant d'expressions indiquant clairement que la citoyenneté européenne se déduit de la citoyenneté nationale, qu'elle en procède et lui est directement liée ¹.

Bien que instauration juridique d'une citoyenneté commune à l'échelle de l'Union européenne au profit des citoyens de ses États membres constitue une nouveauté et une «révolution» dans la voie d'une «Union des peuples», cette citoyenneté européenne reste embryonnaire et reléguée à un plan symbolique et elle souffre de plusieurs lacunes.

En effet, la citoyenneté européenne est, essentiellement, réduite au droit de vote accordé aux citoyens communautaires. Accorder certains droits politiques aux ressortissants communautaires ne suffit pas à donner corps à une citoyenneté européenne capable de faire naître un sentiment d'appartenance au projet européen. La citoyenneté européenne est «incapable d'assurer à chacun une emprise réelle sur les décisions collectives qui affectent son existence dans son travail ou dans sa vie quotidienne» ².

Les droits politiques accordés aux citoyens européens sont cantonnés à l'élection du Parlement européen qui, bien que les traités successifs aient renforcé ses pouvoirs et attributions, n'a pas une réelle emprise dans les processus décisionnels. La légitimité démocratique au sein de l'Union européenne reste l'apanage des États membres et le Parlement européen ne peut être considéré comme le représentant d'une légitimité démocratique européenne au sens de communauté de destin à l'échelle des différentes populations européennes. En effet, bien que le Parlement européen soit élu au suffrage universel direct, ce vote s'opère selon différentes procédures électorales qui diffèrent d'un État membre à l'autre, avec des taux élevés d'abstention aux élections européennes et les clivages nationaux persistent au sein de l'assemblée ³. L'absence de partis européens peut être interprétée comme une absence de mobilisation au projet politique européen ⁴.

Il existe un lien théorique extrêmement fort entre l'avènement d'une citoyenneté effective et la nécessité d'un espace public européen ⁵. L'élaboration d'une véritable citoyenneté européenne impliquerait que soit construit un espace public dans lequel les membres des sociétés européennes se reconnaîtraient comme citoyens ⁶.

1 Bruno CAUTRES, Avant-propos *in* Citoyenneté européenne, Revue Problèmes politiques et sociaux n° 901, juin 2004, p. 7.

2 Danièle LOCHAK, La citoyenneté: un concept juridique flou, *in* Citoyenneté et Nationalité. Perspectives en France et au Québec, Dominique COLAS et autres, 1991, pp. 200-201.

3 Voir Julian Thomas HOTINGER, La «citoyenneté» au niveau de l'Union européenne: prolégomènes d'une problématique, Revue de science politique, Volume XXXIX, n° 2, 1997.

4 Voir Ira E. STUTTLER, La citoyenneté et le déficit démocratique, Revue Études internationales n° 3, septembre 1997.

5 Voir Julien WEISBEIN, La question de l'espace public européen *in* L'opinion européenne 2002, Bruno CAUTRES et Dominique REYNIÉ (sous dir.), Paris, Presses de Sciences Po, 2002.

6 Dominique SCHNAPPER, De la citoyenneté nationale à la citoyenneté européenne, La Revue de la CFDT n° 21, juin-juillet 1999, pp. 7-8.

Or, force est de constater que cet espace public européen est toujours inexistant¹. La citoyenneté européenne est liée, aussi, à la question de l'émergence d'une démocratie européenne. Celle-ci est, cependant, impossible en raison de l'absence d'un *démós* à l'échelle européenne. Ainsi, on peut parler d'une «démocratie sans démós»², ou d'une «citoyenneté européenne qui n'a pas encore accouché d'un peuple européen»³.

Les populations des États membres de l'Union européenne ne se sentent pas appartenir à un ensemble européen qui serait le reflet d'une identité politique européenne commune. Le développement d'une identité politique européenne chez les citoyens européens exige le développement d'un «nationalisme européen» susceptible de transcender les spécificités nationales des différents États membres de l'Union européenne. Cependant, ce «nationalisme européen» n'est pas encore forgé au sein des populations européennes. Ces dernières n'ont pas encore dépassé la conception nationale de la citoyenneté qui permet de penser une citoyenneté dans le cadre de l'Union européenne⁴. En effet, la citoyenneté reste toujours, jusqu'à présent, liée au cadre de l'État-nation et attachée à l'identité nationale. Entre la nation et la citoyenneté le lien n'est pas logique mais historique et les pratiques de la citoyenneté se sont, jusqu'à présent, toujours exercées au plan national⁵. D'ailleurs, au niveau européen, les résultats font apparaître une sociologie populaire de l'attachement à l'identité nationale⁶.

Ainsi, le passage de l'identité nationale à une identité supranationale est problématique. La notion même de citoyenneté perçue comme la «participation des individus à des fonctions collectives»⁷ se trouve réduite et redéfinie en termes individuels et personnels. Cette mutation de la notion de citoyenneté est due principalement aux transformations des sociétés postindustrielles. En effet, ces dernières sont de plus en plus atomisées et les individus qui les composent ont acquis de larges espaces de libertés et de droits. Ainsi, le sentiment de participation se trouve étreint. Par conséquent, penser une citoyenneté et une identité à l'échelle supranationale est difficile.

D'ailleurs, «les obstacles à la démocratie de l'Union européenne sont une faible identité collective et une médiocre capacité de discours transnational»⁸. L'ascension des courants nationalistes et xénophobes en Europe n'est qu'un signe du déclin des discours sur l'identité et la citoyenneté

1 Pourtant, Dominique SCHNAPPER voit qu'apparaissent les premiers signes de cet «espace public européen» à travers les manifestations en février 1997 à l'annonce de la fermeture de l'usine Renault de Vilvorde en Belgique qui ont dépassé le cadre national. Et, aussi, à travers les élections gouvernementales au Royaume-Uni en 1997 et législatives en Allemagne en 1998 qui ont été commentées dans les médias français avec presque autant d'intérêt que des élections françaises, Voir Dominique SCHNAPPER, *De la citoyenneté nationale à la citoyenneté européenne*, op, cit.

2 Frédéric ESPOSITO, *Vers un nouveau pouvoir citoyen? Des référendums nationaux au référendum européen*, Bruxelles, Academia-Bruylant, 2007, p. 37.

3 Catherine WIHTOL De WENDEN, Citée par Bernard BIER et Bernard ROUDET, *Les jeunes en Europe: politique et citoyenneté* in *Jeunes en Europe: politique et citoyenneté. Le lycée vu par les lycées. animateurs en Aquitaine*, Agora: débats jeunesse n° 12, 2^e trimestre 1998, Éditions l'Harmattan, p. 7

4 Voir dans ce sens Étienne BALIBAR, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*, Éditions La Découverte, Paris, 2001, p. 249.

5 Dominique SCHNAPPER, *La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Éditions Gallimard, 1998, p. 455.

6 Dominique REYNIE, *L'opinion européenne: esquisse d'une sociographie*, in *Les Européens en 2004*, Dominique REYNIE (sous dir.), fondation Robert Schuman, Paris, mai 2004, p. 63.

7 Paul MAGNETTE, *La citoyenneté, une histoire de l'idée de participation civique*, Bruylant, Bruxelles, 2001, p. 48.

8 Elvire FABRY, *Qui a peur de la citoyenneté européenne? La démocratie à l'heure de la Constitution*, P.U.F, Paris, 2005, p. 49.

transnationales. Il s'agit là d'une conséquence de la menace qui pèse sur l'identité politique traditionnelle dont les frontières traditionnelles de la citoyenneté connaissent une dilution. Cela laisse place à une indétermination et par conséquent à une quête identitaire instrumentalisée par les partis nationalistes et d'extrême droite. Cette situation pose, en effet, la question de l'altérité au sein des sociétés européennes actuelles, ce qui appelle à penser à un modèle horizontal de citoyenneté comme une citoyenneté du «vivre ensemble». la citoyenneté européenne peut s'inspirer de ce modèle. Ce modèle «doit être assez fort pour qu'un lien solide s'établisse avec l'Union permettant une implication positive des citoyens dans le projet politique européen ainsi que la réalisation d'un sentiment d'appartenance»¹.

En tous les cas, «l'approbation progressive de l'Union européenne par les citoyens et par leurs opinions publiques est une nécessité si l'on veut que la construction européenne atteigne la plénitude de sa dimension politique»².

1 Leila MAHOUACHI, La citoyenneté européenne: un catalyseur du pluralisme des identités en Europe ou comment relancer la participation citoyenne au projet politique européen, op, cit, p. 11.

2 Jean-Louis QUERMONNE, Renforcer la légitimité institutionnelle de l'Europe, p, 88.

§ 2- L'aspect économique comme ligne première de l'Union européenne: le social parent pauvre du projet européen

Dès son origine le processus de construction communautaire fonde sa légitimité sur la recherche d'une Union sans cesse plus étroite entre les peuples européens. En effet, les pères fondateurs de la Communauté économique européenne ont assigné au projet européen l'objectif de solidarité et de rapprochement entre les peuples européens. Le préambule du Traité établissant la Communauté européenne (TCEE) a affirmé que les Hautes Parties contractantes se déclarent déterminées «à établir les fondements d'une union sans cesse plus étroite entre les peuples européens». L'article 2 du Traité qui fixe les objectifs de la Communauté et détermine les moyens d'y parvenir, dispose que «La Communauté a pour mission par l'établissement d'un marché commun et par le rapprochement progressif des politiques économiques des États membres, de promouvoir un développement harmonieux des activités économiques dans l'ensemble de la Communauté, une expansion continue et équilibrée, une stabilité accrue, un relèvement accéléré du niveau de vie et des relations plus étroites entre les États qu'elle réunit».

Ainsi, l'approche adoptée par les pères fondateurs de la Communauté économique européenne consistait à réaliser une Union des peuples par le biais d'une intégration économique entre ses États membres. Cette intégration économique, conçue au départ comme un moyen pour la réalisation d'une solidarité entre les peuples européens, se concrétisera par l'instauration d'un marché commun entre les États signataires susceptible, selon ses concepteurs, de produire du progrès social.

Le marché commun est fondé sur les principes de libre-circulation et de libre-échange. Cependant, bien que l'objectif soit toujours affirmé, il a été perdu de vue au fil des ans d'abord au profit du marché commun, ou intérieur, ensuite à celui de la concurrence, ces moyens se transforment en pratique en objectifs principaux ¹.

L'objectif de l'union des peuples tend en effet à s'estomper tandis que les moyens de la concurrence et de la libre circulation finissent par s'y substituer et donc par devenir, en fait, des objectifs perdant même tout lien réel avec l'union des peuples; dans le même temps, le marché renonce à ce qui le qualifie: il est en principe commun, puis intérieur depuis l'Acte unique européen, mais en réalité il se transforme en marché de concurrence et de libre circulation, deux qualités qui sont réputées caractériser un véritable marché sans entrave; il perd ainsi ce qui les distinguait jusqu'alors d'un marché essentiellement libéral ².

Ainsi, la libre-circulation, le libre-échange et la concurrence sont devenus les maîtres-mots de la construction européenne et se sont substitués peu à peu comme objectifs à l'union des peuples européens. D'ailleurs, la majeure partie de la législation communautaire s'organisait, depuis plus de trente ans, dans les domaines de la libre circulation et de la concurrence. Les réalisations les plus abouties de la Communauté européenne se trouvent, en effet, dans ces domaines. Les règlements et

1 François HERVOUET, La dérive de l'Union européenne: de l'objectif de l'Union entre les peuples à celui de la concurrence, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 514, janvier 2008, p. 9.

2 François HERVOUET, La dérive de l'Union européenne: de l'objectif de l'Union entre les peuples à celui de la concurrence, op, cit, pp. 9-10.

les directives communautaires sont, d'ailleurs, allées trop loin, dans le domaine de la concurrence non-faussée et dans l'expansion de la zone de libre-échange. C'est autour de la libre-circulation et de la concurrence que s'organise désormais la législation économique européenne alors qu'à l'origine ils étaient davantage cantonnés dans leur rôle de moyen ¹.

La jurisprudence de la Cour de justice des Communauté européennes était, dans un premier temps, préoccupée par les nécessités de la concurrence ². Ainsi, comme le soulignait Andrew MORAVCSIK ³ ce sont les intérêts économiques, l'existence d'un boom économique et de nouveaux marchés avec des possibilités d'expansion massive qui sont les paramètres primordiaux à prendre en considération pour expliquer la construction européenne, les fondements de la construction européenne étant d'abord et avant tout d'ordre économique ⁴.

Ce contraste entre objectif affirmé et objectifs poursuivis entraîne une interrogation sur la légitimité de l'Union européenne ⁵. En effet, l'intégration européenne prend, au fil des années, la forme d'une intégration plus économique à travers le marché commun qui a créé une vaste zone de libre échange en permanente expansion avec les élargissements successifs de la construction européenne, plutôt qu'une intégration sociale capable de réaliser l'union sans cesse plus étroite entre les peuples européens.

Obnubilés par des préoccupations économiques, les différentes personnalités politiques qui ont progressivement façonné le visage actuel de l'Europe ont entretenu un déséquilibre chronique entre une Europe économique, dynamique et intégrée et une Europe sociale atteinte de rachitisme, éclatée et fragmentée à l'échelle nationale, régionale, voir sub-régionale ⁶. Le modèle libéral semble triompher dans les choix économiques adoptés par les institutions européennes. Ce modèle est, d'ailleurs, soutenu par un nouvel axe Londres-Madrid-Rome et il fait l'objet d'un consensus implicite de la part des autres capitales ⁷.

Ainsi, la politique sociale se trouve reléguée au second plan et l'«Europe sociale» ⁸ n'est plus une priorité du projet européen. La politique sociale n'est pas une priorité dans le Traité de Rome. En effet, elle n'est pas élevée au rang de politique commune au même titre que l'Union douanière ou la politique agricole commune (PAC). La politique sociale est, d'ailleurs, caractérisée dès l'origine de la construction européenne par sa subordination aux objectifs purement économiques du marché commun. Bien que le Traité de Rome affiche dans son préambule la poursuite d'objectifs sociaux ⁹,

1 François HERVOUET, La dérive de l'Union européenne: de l'objectif de l'Union entre les peuples à celui de la concurrence, op, cit, p. 12.

2 Voir à titre d'exemple CJCE, 25/10/ 1977, *Metro c/ Commission*, aff 26/76.

3 Andrew MORAVCSIK, *The choice of Europe social purpose and state power from Messina to Maastricht*, Ithaca (N.Y), Cornell University Press, 1998.

4 Alain EUZEBY, L'inclusion sociale, objectif majeur pour l'Union européenne, *Revue du Marché commun et de l'Union européenne* n° 478, mai 2004, p. 307.

5 François HERVOUET, La dérive de l'Union européenne: de l'objectif de l'Union entre les peuples à celui de la concurrence, op, cit, p. 9.

6 Inès TREPANT, *Pour une Europe citoyenne et solidaire. L'Europe des traités dans la vie quotidienne*, Éditions de Boeck Université, Bruxelles, 2002, p. 58.

7 Frédéric CHARILLON, La difficile définition des l'identité européenne *in* *Les pays de l'Union européenne*, Alfred GROSSER (sous dir.), édition 2003, p. 36.

8 On entend par «Europe sociale» toutes les mesures législatives et normatives visant à favoriser la concertation sociale, les législations en matière d'emploi, les questions relatives à l'égalité des chances, les questions de lutte contre les discriminations, les questions relatives à la formation professionnelle, etc.

9 «amélioration constante des conditions de vie et d'emploi de leurs peuples permettant leur égalisation dans les progrès».

il ne prévoit d'intervenir que dans des domaines sociaux bien limités. L'essentiel de ces domaines sont relatifs à la mise en place de la liberté de circulation des travailleurs (article 39 à 42 du Traité CE) et la liberté d'établissement (article 43 à 48 du Traité CE) dans le cadre du marché commun.

Plus généralement, l'échafaudage de la construction européenne du Traité de Rome préfigure l'«atrophie» du projet européen dans ses composantes sociales avec d'une part, la ferme conviction que le progrès social découle spontanément du développement économique engendré par le marché commun, d'autre part, la volonté de préserver les compétences sociales des États membres ¹. Bien que la Commission européenne se voie confier, dans le Traité de Rome, la mission de promouvoir des politiques sociales en matière d'emploi, de droit syndical, de sécurité sociale, de l'égalité de rémunération entre les hommes et les femmes, le mode du processus décisionnel retenu, qui consiste dans la règle de l'unanimité à bloqué l'émergence d'un droit social européen ².

Il aura fallu attendre l'Acte unique et le Traité de Maastricht qui autorisaient le vote à la majorité qualifiée dans certains domaines. Avec l'Acte unique européen de 1986, les États membres ont choisi pour la relance du projet européen relatif à l'élaboration d'un grand marché intérieur une politique d'inspiration libérale. L'Acte unique européen a introduit la notion de «cohésion économique et sociale». Le concept de «dialogue social» a été reconnu pour la première fois. Ce concept de «dialogue social» implique la participation des partenaires sociaux à la réalisation du marché intérieur et à la concrétisation de sa dimension sociale. Cependant, ce «dialogue social» n'a qu'une dimension symbolique et n'a pas de caractère contraignant.

Le Conseil européen de Strasbourg a adopté en 1989 la «Charte communautaire des droits sociaux fondamentaux des travailleurs» qui fixe les grands principes sur lesquels se fonde le modèle européen du droit du travail. Cependant, cette Charte n'a qu'une portée symbolique et n'a pas de caractère contraignant et ne modifie ainsi en rien les compétences communautaires dans le domaine social. Le préambule de la Charte communautaire des droits sociaux fondamentaux des travailleurs de 1989 précisait que la réalisation du marché intérieur constituait le «moyen le plus efficace pour la création d'emplois et pour assurer le maximum de bien-être dans la Communauté». Cela confirme le caractère secondaire de l'Europe sociale. Cette Europe sociale est censée jaillir de la compétitivité et de la croissance qui sont les objectifs du grand marché intérieur.

Pour remédier aux carences de l'Europe sociale, le Traité de Maastricht s'attache à la dimension régionale européenne et crée un *Fond de cohésion* considéré comme un outil de solidarité entre les pays riches et les pays pauvres de l'Union européenne. En revanche, le Traité d'Amsterdam de 1997 a développé une vision plus globale de l'Europe sociale. En effet, le Traité d'Amsterdam a ouvert de nouveaux horizons dans la perspective d'une Europe sociale par l'inscription d'un «niveau d'emploi élevé» au nombre des objectifs de l'Union européenne (article 2), l'insertion d'un nouveau chapitre sur l'emploi (titre VIII), l'inscription de l'objectif de la lutte contre l'exclusion sociale, l'incorporation du protocole social dans le corps du Traité, l'introduction de dispositions relatives à la discrimination (article 13).

1 Inès TREPANT, Pour une Europe citoyenne et solidaire. L'Europe des traités dans la vie quotidienne, op, cit, p. 63.

2 Il a fallu attendre l'année 1975 pour que soit adoptée une directive relative à la politique sociale. Il s'agit de la directive 75/129 CEE concernant le rapprochement des législations des États membres relatives aux licenciements collectifs.

Cependant, ces composantes de l'Europe sociale ne font pas l'objet d'une approche cohérente et elles restent dispersées dans le corps du Traité. Avec le Traité d'Amsterdam, le Conseil continue de décider dans les domaines sensibles en matière sociale à l'unanimité et le Parlement européen est cantonné dans un rôle consultatif (article 137 § 3 CE).

Le verrou de l'unanimité dans la majeure partie de la politique sociale est maintenu par le Traité de Nice de 2000. Ce sont, ainsi, les visions nationales qui sont imposées au détriment d'une vision communautaire sur les questions sociales dans l'espace européen.

L'économie européenne continue d'être caractérisée par la persistance du chômage de longue durée et le niveau élevé du chômage des jeunes. En outre, les réformes des marchés du travail ont été engagées dans le sens d'une grande «flexicurité»¹ ce qui a engendré la multiplication des emplois précaires et à durée déterminée. Ces emplois connaissent un accroissement à l'échelle européenne. Cela va à l'encontre d'une Europe sociale et solidaire.

Bien que la question de l'emploi n'ait pas été complètement absente des préoccupations de la Communauté européenne², il aura fallu attendre le Traité d'Amsterdam pour que l'objectif du «haut niveau d'emploi» et non pas de plein-emploi, soit inscrit dans le traité communautaire (article 2). L'emploi figure désormais parmi les objectifs de l'Union européenne. L'insertion d'un nouveau chapitre consacré à l'emploi vise à équilibrer l'Union qui est conçue par les traités précédents comme une Union uniquement à vocation économique.

Cependant, les attributions de l'Union européenne dans la politique de l'emploi reste subsidiaire et complémentaire à celle des États membres qui gardent la compétence en cette matière. Ainsi, le Traité d'Amsterdam ne crée pas une véritable compétence contraignante en la matière. Il s'agit seulement d'un encadrement des politiques nationales relatives à l'emploi sans atteindre le stade d'une harmonisation des dispositions législatives nationales. En outre, l'Union européenne ne dispose pas de moyens budgétaires pour mener à bien une politique européenne de l'emploi.

Ainsi, l'Union européenne n'est pas en mesure de mettre en œuvre une véritable politique d'emploi à l'échelle européenne capable de résorber le chômage et d'atteindre les objectifs du plein emploi. Aussi, «la primauté accordée à la libre concurrence, au renforcement de la compétitivité au moyen de nouvelles libéralisations et à l'indispensable adaptation des travailleurs aux nouvelles exigences du marché sont de mauvais augure, la poursuite de ces objectifs s'inscrivant généralement en porte-à-faux à ceux recherchés en matière d'emploi et de protection des droits sociaux»³. Le maintien de systèmes sociaux hétérogènes au niveau des États membres handicape l'émergence d'un droit social européen. En effet, en l'absence d'un système de protection sociale, mieux coordonné et plus «centralisé» au sein de l'Union européenne, avec la persistance de divergences importantes entre les pays au niveau du coût du travail, le choix pour les États risque de se limiter à une cruelle alternative: ajustement par le bas du système de protection sociale ou dégradation de la situation de l'emploi⁴.

1 Voir Brigitte FAVAREL *in* Dictionnaire critique de l'Union européenne, Yves BERTONCINI, Thierry CHOPIN et autres (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2008, p. 172.

2 Voir le Livre Blanc de la Commission sur la croissance, la compétitivité et l'emploi, COM (93) 0700-C3-05/09/93.

3 Inès TREPANT, Pour une Europe citoyenne et solidaire. L'Europe des traités dans la vie quotidienne, op, cit, p. 16.

4 J. LAPPAYRE, Dialogue social et stratégie pour l'emploi: axes prioritaires de la CES. Un modèle européen qui s'affirme *in* Cahiers pour demain n° 53, p. 37.

Pour promouvoir la relance de l'emploi dans l'espace européen, une harmonisation fiscale est plus que nécessaire. En effet, elle permet l'allègement fiscal sur le travail ce qui favoriserait la relance de l'emploi en Europe. Cependant, force est de constater que l'achèvement de l'Union économique et monétaire n'a pas été suivi d'une harmonisation fiscale au niveau des États membres de l'Union européenne.

Avec la libéralisation des mouvements des capitaux dans l'espace européen, ce sont les capitaux qui se trouvent détaxés au détriment des revenus du travail qui sont taxés. La libéralisation des mouvements des capitaux a généré des délocalisations des entreprises à l'intérieur de l'Union européenne et la perte des postes d'emploi. Par contre, «la concurrence fiscale entre États a rendu le facteur "travail" trop cher, a fortement hypothéqué la création d'emploi, et a accentué les inégalités sociales malgré l'enrichissement de l'économie»¹.

Ainsi, comme le souligne Inès TREPANT, «tant que la constitution d'une Europe fiscale reste au point mort, l'Europe sociale restera bloquée et les autorités publiques ratent encore le coche pour rapprocher l'Europe des citoyens»².

Il incombe, ainsi, aux promoteurs de la construction européenne afin de rapprocher le citoyen européen de l'Union européenne et de susciter un sentiment d'appartenance à cette dernière d'aller dans la direction d'une Europe plus solidaire et plus intégrée dans les matières sociales. Il incombe aussi à l'Union européenne d'opérer le choix nécessaire pour rééquilibrer la balance entre «efficacité économique» et «bien-être solidaire»³.

Une Europe sociale ne peut faire l'économie d'une réforme des textes fondateurs de la construction européenne. En effet, les États membres de l'Union européenne doivent avoir l'audace d'instaurer une fiscalité européenne. La fiscalité européenne s'inscrira vraiment dans le souci de fortifier ce qu'on appelle le «modèle social européen», véritable pierre angulaire du développement de la citoyenneté européenne⁴.

L'Union européenne doit également prendre la défense des prélèvements obligatoires et des dépenses publiques car ils sont l'expression des valeurs sur lesquelles est fondé le fameux «modèle social européen»⁵. Ceci suppose également la réussite du dialogue social au niveau européen et la prise en compte de l'interdépendance des aspects sociaux des autres politiques économique, régionale, sectorielle...

1 J-P. FITOUSSI, Le débat interdit. Monnaie, Europe, Pauvreté, Paris, Arléa, mars 1995.

2 Inès TREPANT, Pour une Europe citoyenne et solidaire. L'Europe des traités dans la vie quotidienne, op, cit, p. 23.

3 P. DEFEYT, Le non-marchand: projet politique ou bouée de sauvetage? in L'avenir du non-marchand, les semaines sociales du MOC, EVO, 1996.

4 Inès TREPANT, op, cit, p. 21.

5 Voir Alain EUZEBY, L'inclusion sociale, objectif majeur pour l'Union européenne, Revue du Marché commun et de l'Union européenne no 478, mai 2004, p. 311.

L'Union européenne doit, à ce propos, disposer de pouvoirs lui permettant de légiférer dans les matières sociales. A cet effet, le principe de subsidiarité doit être atténué par l'instauration du mode de prise de décision à la majorité des États membres de l'Union européenne. Ainsi, ces derniers vont pouvoir manifester une solidarité transfrontalière ce qui aura pour conséquences de susciter chez les citoyens de l'Union un sentiment d'appartenance au projet européen. En effet, ce dernier ne sera plus perçu comme une simple Union économique et monétaire mais comme une Union sociale solidaire entre les peuples européens.

A défaut de ces réformes nécessaires pour une Europe sociale, le fossé entre les citoyens européens et les élites et artisans de la construction européenne ne cessera pas de se creuser et l'Europe «désocialisée» dont parlait ORTEGA persistera. Ainsi, le déficit de légitimité dont souffrait l'Union européenne ne sera pas comblé ce qui alimentera encore les réactions eurosceptiques à l'égard de l'Union européenne ¹.

1 Ce que les rejets français et danois, en 2005, du Traité établissant une Constitution pour l'Europe ont démontré.

SECONDE PARTIE

UNE IDENTITÉ EUROPÉENNE EXCLUSIVE

La perception d'une identité européenne exclusive ou fermée, que l'on peut appeler également une «identité/frontière», se décline à travers un double regard: un regard historique porté sur l'islam en tant que religion et en tant que civilisation et un regard sociologique porté actuellement sur les musulmans européens (**Titre 1**).

Le regard historique porté par l'Europe sur l'islam nous renseigne sur l'inconscient européen à l'égard de la religion musulmane qui est généralement perçue comme étrange et étrangère au christianisme. Ce dernier est souvent présenté comme la religion de la paix, de la tolérance et de l'ouverture par opposition à la religion musulmane dont les stéréotypes sont: la violence, l'intolérance et l'arriérisme. La civilisation islamique est perçue, par contre, sur le mode d'une civilisation conquérante, monolithique c'est-à-dire incompatible et non conforme avec la diversité, passéiste et non-productive.

Tous ces stéréotypes attachés à l'islam sont véhiculés au cours de plusieurs siècles et se trouvent même réactivés de nos jours. Depuis le passage de la construction européenne vers une Union politique, l'Union européenne ne cesse de chercher son identité et son «âme». Cette identité problématique de l'Europe tend, depuis la chute du Mur de Berlin et les élargissements successifs de l'Union européenne vers l'Europe de l'Est, à renforcer une définition culturelle et religieuse de l'identité de l'Europe. En effet, l'héritage chrétien et les racines chrétiennes sont évoqués par certains hommes politiques et par certains hommes de religion comme à la base des fondements de l'identité et de la civilisation européennes. L'objectif sous-entendu à travers la revendication des racines chrétiennes de l'Europe est d'évacuer toute appartenance et/ou contribution de l'Islam à la civilisation européenne. En effet, certains discours politiques et intellectuels tendent à réduire, voire à nier, l'apport de l'Islam à la civilisation européenne. L'évocation des racines chrétiennes de l'Europe sert, ainsi, comme repoussoir à toute inclusion de l'islam dans les composantes de l'identité européenne.

Par ailleurs, les «nouveaux citoyens européens» subissent diverses formes de stigmatisation à cause de leur appartenance à la religion musulmane. En effet, les discours xénophobes des formations d'extrême droite en Europe ciblent essentiellement les personnes de culture et de religion musulmanes. Ainsi, un «nouvelle forme de racisme» prend forme qui est dirigée contre tout ce qui symbolise une appartenance réelle ou supposée à l'islam. Il s'agit de l'islamophobie dont l'ampleur ne cesse de croître depuis le 11 septembre 2001. L'islamophobie comme forme de racisme n'est pas uniquement un phénomène social mais également une question épistémologique¹. Ce phénomène se répercute sur les différents aspects de la vie: social, économique et politique, voire sur le plan de l'épistémologie car il «autorise l'Occident à s'exonérer de toute écoute de la pensée critique produite par les penseurs musulmans à propos des visées impérialistes de l'Occident»².

1 Ramon GROSFUGUEL, La longue intrication entre islamophobie et racisme dans le système mondial moderne/colonial/patriarcal *in* Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSFUGUEL, El-Yamine SOUM (sous dir.), op, cit, p. 163.

2 Ramon GROSFUGUEL, op, cit, p. 163.

L'islam, bien qu'il représente la deuxième religion en Europe et qu'il connaisse un processus de sédentarisation et une adaptation à l'espace européen sécularisé, est de plus en plus perçu comme un enjeu d'allégeance¹. Cela se traduit par un fort sentiment de suspicion à l'égard des «nouveaux citoyens européens». L'érosion des frontières entre l'interne et l'externe a favorisé l'assimilation de ces «nouveaux citoyens européens» aux immigrés. Certains hommes politiques et des leaders d'opinion parlent même d'«invasion» à propos de l'immigration en déclarant l'islam inassimilable².

Le terrorisme que le continent européen a connu durant les années 2000 a, d'ailleurs, renforcé l'approche sécuritaire du traitement de la question de l'immigration. Le phénomène du «terrorisme islamiste» qui a généré une peur globale de l'islam a eu pour conséquence de rompre toute distinction entre islam, musulmans, islamisme et terrorisme. Le discours sur la « guerre contre le terrorisme islamiste» a eu des répercussions fâcheuses en véhiculant une vision essentialiste d'un islam présenté comme d'une «essence djihadiste» contre les valeurs et les principes de l'Occident. La façon dont le discours sur la «guerre contre le terrorisme islamiste» s'est ajustée dans le schéma de l'islamophobie peut être jaugée par son recours à des stéréotypes désormais répandus sur les Musulmans en tant que Autres constitutifs négatifs à l'Ouest³.

Une autre facette (aspect, volet) de l'identité européenne perçue comme une identité de fermeture peut être décelée également à travers les rapports entretenus par l'Union européenne avec le monde musulman (**Titre 2**). L'islam est, en effet, devenu depuis la fin des années 1970, un enjeu dans le cadre des relations internationales. Depuis les années 1990, les principaux conflits à l'échelle mondiale (Iran, Tchétchénie, seconde Intifada, Afghanistan...) ont une connexion directe avec le monde musulman et l'Europe se trouve impliquée dans un grand nombre de ces conflits.

L'élargissement de l'Union en 2004 et la crise institutionnelle qui l'a suivie en 2005 avec l'échec des référendums français et néerlandais pour l'adoption du Traité établissant une Constitution pour l'Europe constituent des indices dans la transformation des relations internationales de l'Europe notamment avec le monde musulman. L'islam a joué un rôle de premier plan dans ce contexte notamment comme un «prétexte» dans l'échec de la constitutionnalisation de l'Union européenne en 2005. Les débats polémiques sur l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne ont contribué à renforcer les visions essentialiste et culturaliste de l'identité européenne face à la Turquie perçue non plus comme un État laïc mais comme plutôt un pays composé d'une majorité musulmane. Ainsi, la Turquie a servi de miroir à l'Union européenne pour définir son identité problématique⁴.

1 Voir Christophe BERTOSSI, *Les Musulmans, la France, L'Europe: contre quelques faux-semblants en matière d'intégration*, Ifri, mars 2007, p. 6.

2 Voir Rémy LEVEAU, *Espace, culture, frontière. Projection de l'Europe à l'extérieur in Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à l'épreuve*, Riva KASTORYANO (sous dir.), 2^e édition revue et augmentée, Presse de la Fondation nationale des sciences politiques, 2005, p. 332.

3 Farish A. NOOR, *Comment la «guerre contre le terrorisme» de Washington est devenue celle de tous. L'islamophobie et l'impact du 11 septembre sur le terrain politique de l'Asie du Sud et du Sud-est in Islamophobie dans le monde moderne*, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGOUEL et El-Yamine SOUM (sous dir.), 2008, op. cit., pp. 310-311.

4 Voir Riva KASTORYANO, *Préface in Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à l'épreuve*, Riva KASTORYANO (sous dir.), 2^e édition, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2005.

Cette identité européenne problématique sera questionnée également par le biais de l'étude des rapports transatlantiques. En effet, l'analyse des rapports entre l'Union européenne et les États-Unis permettent de mesurer la nature de l'identité européenne avec le «grand frère occidental».

L'un des enjeux majeurs de la construction européenne, du moins au stade actuel de son processus, est la définition d'une politique étrangère commune¹. En effet, une politique étrangère commune intégrée est une condition *sine qua non* pour asseoir le rôle de l'Union européenne en tant qu'acteur sur la scène internationale et «serait des plus souhaitables pour conforter un équilibre mondial qui se révèle fragile»². À cet effet, la définition d'une politique étrangère commune européenne nécessite de lever trois hypothèses: quelle est exactement la nature de l'acteur «Europe» dans les relations internationales? Comment penser ses relations avec les États-Unis, à la fois alliés politico-militaires et rivaux sur les plans économique et commercial? Enfin, l'Europe souhaite-t-elle vraiment être un acteur politique et militaire, ou simplement une puissance civile voire un grand marché: on retrouve là le dilemme entre *Europe-puissance* et *Europe-espace*, déjà signalé par Valéry Giscard d'Estaing il y a quelques années³.

Par ailleurs, la situation au Proche-Orient est gravement compliquée avec, au centre des conflits difficiles à régler le conflit israélo-palestinien, qui demeure un des conflits qui mine la stabilité et conditionne la paix dans la région. Ajouté à cela la situation instable en Irak engendrée par une guerre lancée en 2004 par les États-Unis avec ses alliés qui a détruit les structures de la société civile irakienne, ainsi que le borbier afghan qui ne trouve pas d'issue. Les tensions avec l'Iran sur le dossier nucléaire est un autre chantier qui s'ouvre pour compliquer encore la situation dans cette région géostratégique importante du monde dans les relations entre l'Occident et l'islam.

L'affrontement en Palestine est l'un des plus anciens de la planète⁴. La question de la Palestine demeure l'épicentre des tensions de la région au Proche-Orient et sa principale caisse de résonance⁵. L'Europe assume une responsabilité historique dans ce conflit à travers le mandat britannique sur la Palestine. Ainsi, l'engagement actuel de l'Union européenne dans le conflit israélo-palestinien peut s'expliquer à la fois par le poids du passé commun de l'Europe et du Proche-Orient et, aussi, par les enjeux du présent, en termes de stabilité, de sécurité et de développement économique de l'espace méditerranéen qui plaident en faveur d'une plus grande implication de l'Union dans le processus de paix⁶.

1 Voir Jacques LENOBLE, Penser l'identité et la démocratie en Europe *in* L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 305.

2 Philippe MARCHAT, Quelles frontières pour quelle Europe? *Revue du Marché commun et de l'Union européenne* n° 486, mars 2005, p. 148.

3 Frédéric CHARILLON, La difficile définition de l'identité européenne *in* Les pays de l'Union européenne, Alfred GROSSER (sous dir.), éditions 2003, p. 28.

4 Alain GRESH, Israël, Palestine. Vérités sur un conflit, Librairie Fayard, Paris, 2002, p. 15.

5 Bernard PHILIPPE, Le prix de la paix. Israël/Palestine. Un enjeu européen? Riveneuve éditions, Paris, 2010, p. 191.

6 Mohamed TROUDI, Quel rôle pour l'Europe dans le règlement du conflit israélo-palestinien? *Revue géostratégiques* n° 8, juillet 2005, p. 182.

Ce conflit a un fort impact sur la politique intérieure au sein des États membres de l'Union européenne qui abritent d'importantes populations d'origine arabe et de confession musulmane et des citoyens ayant acquis la nationalité israélienne. L'Europe qui est un processus de paix et de réconciliation¹ n'arrive pas à faire entendre sa voix et à jouer un rôle politique de poids face aux États-Unis.

L'Afghanistan dans lequel les États-Unis et certains pays européens se sont engagés dans une guerre au nom de la lutte contre le «terrorisme des Talibans», constitue un autre des fronts dans le cadre des relations internationales de l'affrontement symbolique entre l'Occident et l'islam. La présence occidentale dans ce pays n'a pas arrangé la situation chaotique dans laquelle il se trouvait, ni stabilisé la vie politique afghane. Le rôle de l'Union européenne est cantonné à des tâches civiles et sécuritaires sans permettre une stabilisation ni politique ni sécuritaire.

La République islamique d'Iran qui occupe des positions géopolitique et géostratégique très importantes dans les régions du Proche et du Moyen-Orient, et qui exerce une influence considérable dans tous les conflits de la région (Irak, Syrie, Liban, Afghanistan, Palestine) constitue, avec le dossier nucléaire un défi majeur pour les relations entre l'Occident et l'islam. L'identité externe de l'Union européenne peut s'affirmer dans ce «duel» Iran/Occident à travers un rôle de médiation pour apaiser ces relations tendues.

La Méditerranée constitue, elle aussi pour sa part, un autre enjeu pour l'Europe dans ses rapports avec les pays non-européens de la rive sud de la Méditerranée à majorité musulmane. Cependant, l'Union européenne peine à penser son rapport avec la Méditerranée autrement que comme un repoussoir de son identité. En effet, l'Europe a du mal à se démarquer d'une «conception utilitariste» et de domination avec les pays de la rive sud de la Méditerranée. Aussi, avec les diverses crises qui traversent l'Europe sur les plans économique, politique, social et identitaire avec la montée des courants populistes et xénophobes, l'Europe opte pour la voie de l'altérité face à la rive sud de la Méditerranée.

La nouvelle donne politique qui est intervenue en 2011 avec les «révolutions arabes» que certains pays du pourtour méditerranéen ont connues peut être perçue selon une double conception: Elle peut être perçue comme une «chance» pour l'Europe pour refonder ses relations avec les pays non-européens de la rive sud de la Méditerranée en fonction de nouvelles bases plus égalitaires et plus attentives de la dimension humaine. Mais ces «révolutions arabes» peuvent être perçues sous l'angle de l'accentuation des clivages entre l'Europe et ces pays avec la montée des mouvements politiques identitaires de part et d'autre des deux côtés de la Méditerranée.

1 Bernard PHILIPPE, Le prix de la paix. Israël/Palestine. Un enjeu européen? op, cit, p. 11.

Titre premier

LES REGARDS EUROPÉENS PORTÉS SUR L'ISLAM ET SUR LES MUSULMANS EUROPÉENS SUR LE PLAN HISTORIQUE ET SOCIOLOGIQUE

Traiter des représentations construites par les Français musulmans sur l'identité européenne impose de faire un détour historique sur les relations entretenues par l'Europe avec l'islam afin de rendre compte des images qui se sont ancrées dans l'inconscient européen sur la religion musulmane et sur la civilisation islamique (**Chapitre 1**).

Cette lecture historique du regard européen sur l'islam en tant que religion et en tant que civilisation s'avère indispensable car son impact reste prégnant jusqu'à nos jours. D'ailleurs, chaque société se cristallise dans les figures qu'elle construit¹. On peut, en effet, dire que le passé hante la mémoire du présent². L'image construite, au fil des siècles, par l'Europe sur l'*homo islamicus* détermine le type de représentation qu'elle porte à son égard: proximité ou altérité. Ainsi, cela permet de savoir si l'Europe se détermine par rapport ou plutôt par opposition à l'islam.

D'ailleurs, un regard sociologique, à l'heure actuelle, porté par l'Europe sur l'islam et sur les musulmans européens semble également nécessaire pour déterminer la nature de l'identité européenne (**Chapitre 2**).

Le premier élément de ce regard sociologique européen portera sur la question de l'héritage chrétien de l'Europe et les différentes perceptions et positions de la classe politique et des Églises en Europe sur cette question. La question de l'héritage chrétien de l'Europe est déterminante dans le cadre de la définition de la nature de l'identité européenne: inclusive ou exclusive, de l'«islam européen». L'identité européenne est, également, questionnée à travers l'«empreinte de l'islam sur la civilisation européenne» qui transparaît par le biais des apports et des contributions intellectuels, scientifiques, techniques et philosophiques de l'«islam andalou» à la civilisation européenne. S'agit-il d'une intégration ou d'une expulsion ou la négation du patrimoine intellectuel et culturel de l'islam de l'identité de l'Europe? L'analyse du récit historiographique européen dominant permet de répondre à cette question.

Le regard sociologique européen sur les musulmans européens portera, aussi, sur la manière dont l'Europe réfléchit son rapport avec ses citoyens de confession et de culture musulmanes à travers une vision interne à l'Europe, puis par rapport à l'environnement international étudié sous le prisme des phénomènes de l'immigration et du terrorisme. Cela nous permettra de définir la nature de l'identité européenne: positive et ouverte ou négative et fermée, ainsi que le regard porté sur l'«*homo islamicus européen*»: fait-il partie du «nous européen» ou est-il considéré, par contre, comme un «autre».

1 Anna KRASTEVA, L'individualisme post-communiste *in* La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques, Jean-Paul PAYET et Alain BATTEGAY (éds), Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 299.

2 Mimoun HILLALI, Identité ou identités au Maghreb: du poids de la culture, de l'idéologie et de la religion (éléments de problématique géopolitique) *in* L'Identité entre ineffable et effroyable, Olivier LAZZAROTTI et Pierre-Jacques OLANGNIER (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2011, p. 96.

Chapitre 1

LES REGARDS HISTORIQUES PORTÉS PAR L'EUROPE SUR L'ISLAM COMME RELIGION ET COMME CIVILISATION: L'INCONSCIENT EUROPÉEN SUR L'ISLAM

Appréhender les rapports tendus qu'entretient, actuellement, l'Europe avec l'Islam, impose une lecture historique, un retour en arrière sur le regard qu'a porté au fil des siècles l'«Europe chrétienne» sur la religion et la civilisation musulmanes. Nous ne pouvons, en effet, nous affranchir de l'histoire pour comprendre et appréhender la conception et la perception de l'Europe actuelle sur l'Islam.

En effet, la composante temporelle est une dimension implicite importante dans les phénomènes sociaux. Cette composante temporelle est enracinée dans le psychisme collectif. Ainsi, on peut, à cet effet, établir un lien entre historicité et inconscient. C'est pour cette raison, d'ailleurs, que le traitement de la représentation portée sur l'identité européenne nous impose de porter un regard historique sur l'Islam à travers les relations et contacts entre l'Islam et la chrétienté¹.

L'intérêt de cette lecture historique du regard européen porté sur l'Islam réside dans la construction d'une image d'altérité de l'«Autre musulman». Cette altérité sera questionnée à travers les stéréotypes portés sur l'Islam. Des stéréotypes qui sont, pour une grande partie, restés ancrés et figés dans l'inconscient, voire dans la conscience, des européens.

Ces stéréotypes sont à la base des représentations que se font les européens, et par extension, les occidentaux, sur tout ce qui touche à l'Islam. Les représentations qui constituent l'imaginaire occidental de l'Islam « reposent sur une mythification de l'altérité arabo-musulmane, notamment l'idée d'une coupure radicale et immuable entre l'Orient et l'Occident »².

En effet, des mythes ont été construits, au cours de l'histoire, dans l'imaginaire européen qui ont participé à la « rupture mentale » entre l'Orient et l'Occident. Ainsi, ces mythes fondateurs peuvent être considérés comme des mythes de rupture³. Ces mythes ont, en effet, pour fonction de se définir par rapport, ou plutôt par opposition à l'Autre.

Ainsi, la compréhension de Soi passe par le détour de la compréhension de l'Autre⁴. L'Occident est, d'ailleurs, construit par rapport à l'Autre étranger. Du reste, depuis Freud, l'étranger est en nous, l'«inquiétante étrangeté», c'est notre propre inconscient⁵. Ainsi, l'Occident s'est toujours constitué

1 D'ailleurs, comme le soulignait Romain YAKEMTCHOUK, dans l'Union européenne et l'Islam *in* Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 497, avril 2006, p. 226, les discours tenus de nos jours par les dirigeants et les militants islamistes s'adressent prioritairement à l'Europe historique, c'est-à-dire celle qui a entretenu des liens historiques avec le monde musulman depuis des siècles et celle qui représentait une orbite civilisatrice des valeurs ayant des liens avec l'Islam, beaucoup plus qu'à l'Union européenne en tant qu'institution.

2 Frédéric RAMEL, Presse Écrite et traitement immédiat du 11 septembre: un imaginaire occidental réactivé? *in* Mots .Les langages du politique, n° 76, 2004, (<http://www.mots.revues.org/2653>).

3 Claude LIAUZU, l'Islam de l'Occident, « La question de l'Islam dans la conscience occidentale », Arcantère Éditions, Paris, 1989, p.23.

4 Paul RICOEUR, Essais d'herméneutique, Le Seuil, 1986.

5 Claude LIAUZU, l'Islam de l'Occident, "la question de l'Islam dans la conscience occidentale", op, cit, p.19.

par opposition à l'Orient qui le « hantait ». En effet, l'Orient dans toute son histoire a, à la fois, suscité la fascination et le rejet de l'Occident et a constitué « l'étranger le plus intime »¹ de l'Occident. Ce rapport est, en effet, favorisé par la proximité entre l'Orient et l'Occident, et comme le fait remarquer d'ailleurs Pierre CHAUNU² « l'Orient et l'Occident sont indissolublement liés ». Cela explique, ainsi, les stéréotypes que l'Occident s'est construits, tout au long de son histoire, à l'égard de l'Orient et de l'Islam. Ces stéréotypes ont imprégné l'inconscient collectif occidental. En effet, les stéréotypes collectifs sur l'Autre font partie des représentations collectives³.

Un stéréotype est une conviction exagérée qui est associée à une catégorie⁴. Et si l'on fait réflexion sur la production du stéréotype, on s'aperçoit qu'il obéit à un processus simple de fabrication, la confusion de l'attribut et de l'essentiel, rendant possible l'extrapolation constante du particulier au général et, au plan socioculturel, du singulier au collectif⁵. Aussi, le stéréotype dévoile une culture tautologique d'où toute analyse critique est désormais exclue, au profit de quelques définitions «essentialistes»⁶. Les stéréotypes servent à préparer l'exclusion sociale et culturelle, voire l'exclusion physique des personnes et des groupes dont les valeurs et les comportements sont considérés comme des menaces pour notre style de vie⁷.

Les stéréotypes occidentaux sur l'Orient et sur l'Islam qui constituent la représentation collective occidentale se sont construits et développés depuis le contact, la rencontre, l'affrontement et la confrontation entre la chrétienté et l'Islam (**Section 1**).

A l'époque contemporaine, avec les expéditions coloniales et le « triomphe de la civilisation occidentale » et le mouvement culturel « orientaliste » qui les avait accompagnés, d'autres stéréotypes et préjugés se sont construits à l'encontre de la civilisation musulmane (**Section 2**).

1 Bichara KHADER, *Le Monde arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique*, L'Harmattan, Paris, 2009, p.168.

2 Pierre CHAUNU, *Les Arabes font aussi partie de l'Occident*, in *Hérodote*, janvier-juin 1991, pp.41-46

3 Jan BERTINGE, *Identités collectives et images de l'Autre: les pièges de la pensée collectiviste*, in *Les Identités collectives à l'heure de la mondialisation*, Bruno OLLIVIER (coordonné par), CNRS Éditions, Paris, 2009, p.60.

4 Définition de ALLPORT, citée par Jan BERTINGE, *Identités collectives et images de l'Autre: les pièges de la pensée collectiviste*, in *Les Identités collectives à l'heure de la mondialisation*, Bruno OLLIVIER (coordonné par), CNRS Éditions, Paris, 2009, p.60.

5 Bichara KHADER, *Le Monde arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique*, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 152.

6 D.H. PAGEAUX, *Pour une approche méthodologique de l'Autre*, in *Études Orientales* n° 2, janvier 1988, p. 22.

7 Jan BERTINGE, *Identités collectives et images de l'Autre: les pièges de la pensée collectiviste*, op.cit, p.61

Section 1

Regards européens sur l'Islam en tant que religion

L'héritage du Moyen-Âge et des croisades a imprégné dans l'inconscient occidental ¹ un sentiment de rejet de la religion musulmane. En effet, c'est au cours de cette période historique que la conception européenne sur l'Islam s'est construite. Ainsi, « les mythes fondateurs » ² de la religion musulmane peuvent être considérés comme conçus dans la mentalité occidentale durant cette période de l'histoire.

En effet, le Moyen-Âge pose les bases religieuses de représentations réciproques qui demeurent profondément inscrites dans les consciences ³. Aussi, c'est au cours de cette période historique que les représentations occidentales se sont construites et conçues à l'égard de la religion musulmane.

Ainsi, le contentieux religieux entre chrétienté et Islam et le sentiment anti-islam trouvent leur origine durant la période médiévale. En effet, la représentation culturelle chrétienne vis-à-vis de l'Islam a été nourrie au cours de cette période par les propos des hommes de l'Église qui, dans un premier temps n'avaient aucune connaissance de cette « nouvelle religion » qu'est l'Islam.

Ainsi, par un effet de circonstance, aussi peu inéluctable que paradoxal, on passa du stade de l'ignorance mutuelle à celui de la violence et de la guerre ⁴. C'est pour cette raison, d'ailleurs, que les mentalités médiévales occidentales se sont imprégnées durablement de perceptions représentant l'Islam comme une religion hérétique et étrangère (**Sous-Section 1**) et, aussi, comme une religion de soumission et comme une religion violente et peu tolérante (**Sous-Section 2**).

1 Nous employons l'adjectif « occidental » dans le sens de « européen » et de tout ce qui appartient à la « civilisation chrétienne ». Ainsi, ce que nous désignons comme la « chrétienté occidentale » s'entend ici sur la base d'un critère religieux et civilisationnel et non géographique. En effet, sur la base d'un « critère géographique, le Maghreb (littéralement, en arabe, le terme veut dire "l'Ouest") appartient à l'« Occident ».

2 Nous pouvons, aussi, parler de « mythes fondateurs » de la chrétienté dans la perception des musulmans au cours de cette période des croisades, qui restent encore « intactes » dans l'imaginaire musulman. D'ailleurs, il suffit de citer la phrase prononcée par Mehemet Ali Agça, le turc qui a tenté d'assassiner Jean Paul II: « J'ai décidé de tuer Jean Paul II, Commandant suprême des Croisés ».

3 Claude LIAUZU, *L'Islam de l'Occident*, « La question de l'Islam dans la conscience occidentale », Arcantère Éditions, Paris, 1989, p.20. A titre d'exemple, Claude LIAUZU cite, à ce propos, les fêtes populaires qui commémorent encore aujourd'hui, en Andalousie, la Reconquista et l'éviction des Maures.

4 Saddek RABAH, *L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours*, Al-Bouraq, Liban, 1998, p.17.

Sous-section 1: Une religion hérétique et étrangère

Les représentations de l'Islam au cours de la période médiévale se sont construites dans un contexte historique où l'Occident chrétien n'est qu'une réalité théorique, presque fictive, où d'importantes clairières païennes persistent encore ¹. Dans ces conditions, l'« Occident chrétien » ne disposait point d'informations sur la « nouvelle religion ». D'ailleurs, avant le XI^{ème} siècle, les royaumes chrétiens d'Occident ignorent presque tout du monde de l'islam ². A titre d'exemple, un auteur de la science de Guibert de Nogent écrivait, au lendemain de la croisade, qu'il n'avait rien pu apprendre sur Mahomet par voie écrite ³.

Mêmes les papes, dont l'Islam devait susciter au moins la curiosité, sont, à son sujet, d'une grande ignorance ⁴. Aussi, même chez les chrétiens d'Espagne où il était censé y avoir un minimum de connaissance de l'Islam, jusqu'au IX^{ème} siècle, on ne signale qu'un seul texte, celui d'Euloge. Ce texte émanait du milieu ecclésiastique intransigeant des « martyres de Cordoue ». Ce texte ne se réfère à aucun texte musulman, ni même à aucun autre texte chrétien du domaine musulman, mais à un manuscrit de provenance indéfinie ⁵. Ainsi, la représentation de l'Islam par l'« Occident chrétien », au cours du Moyen-Âge, était erronée car elle reposait sur la méconnaissance et l'ignorance de l'islam. D'ailleurs, comme le reconnaît W. MONTGOMERY ⁶ jusqu'à l'époque des croisades, la connaissance de l'islam est gravement entachée d'erreurs.

De ce fait, l'image médiévale de l'Islam repose sur la représentation de cette religion comme une religion hérétique et infidèle (§1). Cette représentation est construite à travers l'imagerie faite du Prophète Mahomet considéré comme un infidèle et un antéchrist. Aussi, l'Islam est représenté, également, comme une religion étrangère qui n'a aucun « trait de ressemblance » avec le christianisme, mais, bel et bien, en opposition frontale (§2).

1 Saddek RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, Al-Bouraq, Liban, 1998, p.16.

2 Bichara KHADER, Le Monde arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique, L'Harmattan, Paris, 2009, p.156.

3 Claude CAHEN, Orient et Occident au temps des croisades, Paris, Aubier, 1983, p.44

4 Bichara KHADER, Le Monde arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique, op. cit., p.156.

5 Claude CAHEN, Orient et Occident au temps des croisades, op. cit., p. 45.

6 W. MONTGOMERY, L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale, Paris, Genther, 1974, p.86.

§ 1 – Une religion hérétique et une fausse religion

La religion musulmane était perçue comme une hérésie, car la vision occidentale, au Moyen-Âge, était une vision auto-centrée. En effet, tout ce qui ne se soumettait pas à la norme chrétienne était suspect et taxé d'hérétique ¹.

Ainsi, l'Islam était présenté comme constituant l'envers du christianisme. Cette représentation trouve sa racine dans l'image projetée et développée du Prophète Mohammed (Mahomet) qui est représenté comme l'Antéchrist.

En effet, le personnage du Prophète, que l'Occident chrétien semble avoir mis si longtemps à appréhender, était présenté comme un homme fourbe, comme une réplique négative du Christ, son opposé, son contraire ². L'objectif recherché était, bien entendu, de dénigrer cette nouvelle religion aux yeux des nouveaux convertis.

Cependant, il est frappant de relever que les tout premiers commentateurs chrétiens des conquêtes musulmanes n'avaient pas grand-chose à dire de l'Islam ou de son prophète ³. En effet, les chrétiens de la période médiévale n'avaient que peu d'intérêt voire même étaient indifférents à l'Islam. Ainsi, leur connaissance de l'Islam était rudimentaire si ce n'est nulle. D'ailleurs, les tout premiers textes syriaques, par exemple, parlent de « rois », plutôt que de califes, et d'« Arabes » (Tayy), plutôt que de musulmans ⁴.

D'ailleurs, même le prophète Mahomet était plus perçu comme un chef militaire et politique que comme un chef religieux ou spirituel. La représentation de l'Islam dans le « monde chrétien » a connu deux imageries qui se sont construites chronologiquement en fonction de la place prise par l'Islam depuis son avènement. En effet, l'Islam est perçu, dans un premier temps, comme une idolâtrie et une hérésie. Ensuite, après le succès qu'avait connu l'Islam par son expansion dans diverses aires géographiques, le regard du monde chrétien a changé à son égard et a été représenté comme une « fausse religion ».

Ainsi, dans un premier temps, le « monde chrétien » ne désignait même pas les adeptes de la « nouvelle révélation » de « Musulmans », mais les qualifiaient d'hérétiques. Ainsi, cette vision a

1 Saddek RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, Al-Bouraq, Liban, 1998, p.20.

2 Saddek RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, op. cit., pp. 27-28. Comme le soulignait cet auteur: Dieu avait donné à Jésus des parents, Mahomet avait perdu les siens, l'un était pauvre, chaste, célibataire et parlait de paix, l'autre était riche, marié et employait la violence pour étendre sa parole.

3 John TALAN, Les Sarrazins. L'Islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge, Le grand Livre du mois, Paris, 2003, p. 80.

4 S. BROCK, Syriac views of emergent Islam, Studies in the First Century of Islamic Society, éd. G.H.A Juynboll, Carbondale, III, 1982, p.p 14-15

été bien développée à la fin du VII^{ème} siècle dans les écrits d'Anastase, un moine du monastère de Sainte Catherine ¹. Ce dernier situe les Sarrasins dans le camp du diable et les considère comme les principaux alliés du démon.

Aussi, au VIII^{ème} siècle l'islam est toujours présenté sous couvert de l'idolâtrie. Ainsi, Nicète de Byzance considérait que Mahomet était, en fait, un dévot de la déesse Khabar, dont c'est l'idole que les musulmans adorent en vérité à La Mecque ². Et Georges le Moine va jusqu'à déformer la « formule musulmane » de la grandeur de Dieu: « Allah Akbar » en « Allah wa Koubar » (Dieu et Koubar), afin de démontrer qu'il s'agit d'un appel à l'idolâtrie. En effet, à travers cette déformation de « Allah wa Koubar » (Dieu et Koubar), il prétend que c'est le nom que les Sarrasins donnent à la lune et à Aphrodite ³.

Et Théophane, qui composa sa Chronografia autour de 815 caractérise lui aussi l'islam comme une hérésie mêlant des éléments juifs et chrétiens et présente La Mecque comme « le lieu de leur blasphème » ⁴.

De même, les chroniqueurs de la première croisade décrivent les Sarrasins sous les traits d'idolâtres qui avaient souillé la ville sainte de Jérusalem avec leurs rites profanes, en particulier via l'adoration, dans le temple de Salomon, d'une idole en argent de Mahomet, que les croisés auraient détruite ⁵.

Même les chrétiens espagnols, qui sont, relativement, bien mieux renseignés sur l'islam, n'ont pas pour autant une vision différente. En effet, les auteurs chrétiens espagnols du IX^{ème} siècle brossèrent un tableau très proche de celui de leurs frères orientaux du VIII^{ème} siècle: l'islam comme hérésie mondaine de débauche, vouée à une disparition rapide ⁶.

A titre d'exemple, Paul Alvarez, qui écrivit dans la ville musulmane de Cordoue au cours des années 850 et qui était bien renseigné sur la religion musulmane, présentait le Prophète Mahomet comme un Antéchrist. D'ailleurs, dans l'Espagne des années 820, plusieurs moines recherchèrent délibérément le martyr, en se rendant auprès du qâdî (magistrat, juge) et insultant l'islam et Mahomet qu'ils présentaient, assure Euloge, comme précurseur de l'Antéchrist, *praeivium Antichristi* ⁷.

1 John TOLAN, Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge, Le grand Livre du mois, éd. Flammarion, Paris, 2003, p. 82

2 Alain DUCCELLIER, Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen-âge, Paris, Armand Colin, 1996, pp. 161-162

3 Alain DUCCELLIER, op. cit., pp. 161-164.

4 Cité par John TOLAN, Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge, op. cit. p. 109

5 John TOLAN, Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge, op. cit. p. 113

6 John TOLAN, op. cit., p. 22.

7 Euloge, Memoriale sanctorum, 2,4,3, CSM 403-404, Cité par John TOLAN, Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge, op. cit. p. 137.

Ces polémiques chrétiennes contre l'islam et contre son Prophète Mahomet (Mohammed) peuvent être perçues comme de la même lignée que les polémiques juives contre Jésus. En effet, de même que certains chrétiens vilipendèrent Mahomet, il se trouva des juifs pour attaquer Jésus, le taxer de sorcellerie, d'imposture ou d'hérésie ¹.

Cependant, au fil du temps cette représentation chrétienne de l'islam et de son prophète a connu un changement. En effet, il est apparu aux chrétiens que « l'idolâtrie » que professait Mahomet n'est pas appelée à disparaître comme ils le prétendaient, mais qu'elle s'installait fièrement et gagnait de nouveaux espaces.

L'islam est perçu alors comme un rival religieux et commençait à intéresser les chrétiens. Ces derniers ont, ainsi, tenté de définir cette « nouvelle révélation » du point de vue religieux et en des termes chrétiens. L'islam est ainsi considéré comme une « fausse religion » dérivée de la doctrine chrétienne et son prophète non plus comme l'Antéchrist mais comme un faux-prophète. Ces efforts de dénigrement de l'islam en le présentant comme une « fausse religion » visaient à endiguer les vagues successives de conversion à cette nouvelle religion.

En effet, les chrétiens d'alors pensaient pouvoir altérer la religion, l'islam, en disqualifiant son messager, par un parallèle naïf avec le christianisme ². Ainsi, dès les Byzantins, l'islam est représenté comme une déviation du christianisme et l'islam est appelé le « mahométisme ». Le Prophète Mahomet fût décrit comme un évêque défroqué. Ce dernier est même représenté au XIII^{ème} siècle comme un cardinal de l'Église romaine qui, déçu d'avoir été écarté du trône pontifical, s'enfuit en Orient pour y prêcher une fausse religion ³. L'encyclique *Qui Major* publiée au printemps 1213 par le pape Innocent III rapportait au sujet du Prophète Mahomet ce qui suit: « A l'époque de Saint Grégoire encore, presque tous les pays musulmans étaient en la possession de peuples chrétiens. Mais un fils de perdition, le pseudo-prophète Mahomet (sic) s'est levé depuis lors; il a séduit beaucoup d'hommes, en les détournant de la vérité, par l'attrait du monde et par les voluptés charnelles. Sa fausse foi a continué à s'étendre jusqu'à nos jours; mais nous avons confiance dans le Seigneur qui nous a déjà donné un signe favorable de ce que la fin de cette Bête approche, puisque le nombre de la Bête est 666 dans l'Apocalypse de Saint Jean, et que déjà près de six cents ans se sont écoulés » ⁴.

Le prophète Mahomet fut l'objet de toutes sortes de calomnies et de déformations. Ainsi, il fût: faux prophète, imposteur, Antéchrist, épileptique, luxurieux, libidineux, impudique, concupiscent, fornicateur, voluptueux, lubrique, cardinal romain déchu, un magicien qui avait détruit l'Église en Afrique et en Orient par magie et fourberie et confirmé son succès en autorisant la promiscuité sexuelle, etc ⁵.

1 John TOLAN, Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge, op. cit. p. 50.

2 Saddek RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, Al-Bouraq, Liban, 1998, p.26.

3 Saddek RABAH, op. cit., p. 29.

4 Philippe SENAC, L'image de l'Autre: histoire de l'Occident médiéval face à l'islam, Ed. Flammarion, Paris, 1983, p.98.

5 Saddek RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, op. cit., p.31.

Curieusement cette image développée par les hommes de l'Église du Moyen-âge sur l'Islam et son prophète n'a pas été remise en cause au cours des siècles ultérieurs. Bien au contraire cette image a été, bel et bien, reprise dans la littérature et la philosophie du XVI^{ème} siècle, et celle du XVII^{ème} siècle ¹ et même par certains auteurs du siècle des Lumières. En effet, les interprétations erronées et les stéréotypes hérités du Moyen-âge n'avaient pas disparu mais une "certaine sympathie" s'était développée, s'inspirant du positivisme, lequel s'était constitué à l'antipode du cléricisme dogmatique ².

Ainsi, VOLTAIRE incarne, à travers ses écrits sur l'Islam, une ambivalence et un double discours. En effet, dans un premier temps il va dans le sens d'une attitude équilibrée à l'égard de l'Islam, voire même dans une position de défense de celui-ci. Ainsi, dans *le Catéchisme de l'honnête homme* de 1763, il n'a pas hésité à écrire que la religion musulmane est « la plus brillante qui, seule entre tant d'établissements humains, sembla être en naissant sous la protection de Dieu ».

Cependant, dans un deuxième temps, le discours de Voltaire sur l'Islam s'oriente vers un discours hostile et dénigrateur. En effet, dans son Essai, il n'hésite pas à présenter l'Islam comme une fausse religion: « Il est vrai que les contradictions, les absurdités, les anachronismes sont répandus en foule dans ce livre. On y voit surtout une ignorance profonde de la physique la plus simple et la plus connue. C'est là la pierre de touche des livres que les fausses religions prétendent écrits par la Divinité [...] » ³.

Ainsi, Claude Andrien HELVETIUS, dans *De l'Homme, De ses facultés intellectuelles et de son éducation*, considère que le Coran est un livre dont les principales qualités sont qu'il est plein de « sottises » ⁴. Montesquieu, lui, voit en Mahomet un faux prophète et dans le Coran un amas de fables. En effet, dans *Le Dictionnaire des Arts et des Sciences* (1732), il reconnaît à Mahomet « une vivacité d'esprit merveilleuse qui, lui ayant fait apprendre le vieux et le nouveau Testament, lui donna lieu d'imaginer une religion dont il dressa les mémoires, qu'il divisa en cent quatre-vingt chapitres remplis de fables, de calomnies et d'un pur mélange de folies et d'impiétés sans aucun ordre » ⁵.

Même certains intellectuels que l'on a qualifiés d'« orientalistes », dont l'objet d'étude portait principalement sur l'Islam, n'ont pas hésité, eux aussi, à reprendre les mêmes représentations sur l'Islam et sur son prophète que celles répandues au cours du Moyen-âge. MASSIGNON (1883-

1 Citons à titre d'exemple les portraits négatifs dressés sur l'Islam par: François Tristan l'HERMIT dans *La Mariane* (1637), de Jean de LA FONTAINE, dans son *Poème de la captivité de Saint Malc* (1673), de Pierre JURIEU dans *Apologie pour la réformation* (1675), de MORÉRI dans son *Grand Dictionnaire historique* (1674), de Jacques BOSSUET dans son *Discours sur l'Histoire universelle* (1681), de BAUDIER dans son *Histoire Générale des Turcs* (1632), de BAYLE dans son *Dictionnaire historique et critique* (1679), de Guez de BALZAC dans *le Prince* (1631); Voir Saddek RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, Al Bouraq, Libab, 1998, pp. 181 à 183.

2 Saddek RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, op. cit., p.33

3 VOLTAIRE, Essai sur les mœurs, tome I, Edition Garnier Frères, Paris, 1963, p. 271

4 Voir le passage dans lequel il écrit que: "Jusqu'à quand les musulmans conserveront-ils tant de respect pour un Ouvrage si rempli de sottises et de blasphèmes?". Claude Andrien HELVETIUS, *De l'Homme, De ses facultés intellectuelles et de son éducation*, tome I, Ed. Librairie Arthème-Fayard, Paris, 1989, pp.258-259

5 In Chantal DAGRON et Mohamed KACIMI, *Arabe, vous avez dit Arabe ? 25 siècles de regards occidentaux sur les Arabes*, Édition Ballard, Paris, 1990, p. 145.

1962): « Mahomet est, d'une part, non pas un faux prophète prêchant un mensonge mais un prophète "négatif" qui n'est demeuré qu'un témoin, un avertisseur du Jugement à venir. Pour être un Prophète faux, il faut prophétiser à faux. Et, d'autre part, Mohammad rejoint le christianisme par la proclamation des ultimes mystères religieux »¹.

Même les écoliers français durant la III^{ème} République, ont été enseignés dans la même lignée des représentations de l'islam conçues au cours des siècles précédents. En effet, on peut lire dans le Manuel scolaire *Le Petit Jean*² que: « Mahomet (sic) voulut se faire passer pour un prophète envoyé de Dieu. Il inventa une religion composée d'un mélange de vérités et de mensonges [...]. Il se mit à la tête d'une troupe de soldats fanatiques qui tuaient tous ceux qui ne voulaient pas croire à sa religion; et comme, après tout, cette religion, quoique favorable à la débauche, était moins mauvaise que les superstitions et les idolâtries de ces peuples, il eut en peu de temps un grand nombre de partisans »³.

Ainsi, dans *Cours de Morale* (A. Colin éditeur, 1908) de Jules PAYOT, qui était recteur de l'Académie de Chambéry et qui s'est employé à diffuser la philosophie radicale la plus classique dans les milieux enseignants des années 1900, on peut lire: « L'islamisme [...] est un rameau détaché du judaïsme et du christianisme: Mahomet (sic) est mort en 632 après Jésus-Christ. Cette religion constitue un recul, car elle est encombrée de superstitions locales, de croyances à l'efficacité des pratiques, des pèlerinages, etc. »⁴.

Même dans une période contemporaine ces clichés ont toujours été véhiculés par le biais des manuels scolaires français. En effet, dans une étude menée par l'Association française "Islam et Occident"⁵ qui portait sur l'image de l'islam dans les manuels d'histoire utilisés dans les classes de cinquième et de sixième de l'enseignement secondaire français, dans onze manuels pendant la période 1980-1982, les représentations qui avaient cours au cours du Moyen-âge ont été reproduites dans ces manuels scolaires du secondaire.

Ainsi, le doute est jeté sur le caractère révélé de l'Islam: sera-t-il une inspiration de Dieu ou une inspiration de Mahomet. Aussi, l'islam est considéré comme un mélange du christianisme et du judaïsme et le personnage du prophète Mahomet est considéré comme un imposteur⁶.

1 Jacques WAARDENBURG, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Éditions Mouton & Co. Publishers, Netherlands, 1962, p.148.

2 Ce manuel scolaire de 322 pages était écrit par Charles JEANNEL et aura été utilisé un siècle (1846-1930). Voir: Saddek RABAH, *L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours*, op. cit., p.201

3 Dominique MAINGUENEAU, *Les livres d'école de la République 1870-1914, Discours et idéologie*, Édition Le Dycomore, Paris, 1979, p.151.

4 Dominique MAINGUENEAU, *Les livres d'école de la République 1870-1914, Discours et idéologie*, op. cit., pp.212-213.

5 Association française "Islam et Occident", *L'image de l'Islam dans les manuels scolaires français*, Édition Association française " Islam et Occident", Paris, 1984.

6 Cette "imposture" est développée à travers des formules ambiguës et malveillantes: « le message divin que (Mohammed) déclarait avoir reçu » ou « (Mohammed) se disait le dernier et le plus grand des prophètes ». Voir Association française "Islam et Occident", *L'Image de l'Islam dans les manuels scolaires français*, Edition Association française " Islam et Occident", Paris, 1984, p.20.

§ 2 – Une religion étrange/étrangère

À l'image péjorative qui présente l'islam comme une hérésie et une idolâtrie ou, dans le meilleur des cas, comme une « fausse religion », s'ajoute une autre image, toute aussi péjorative, qui présente d'islam comme une religion exotique et étrangère au christianisme. L'objectif visé à travers une telle représentation de l'islam consiste à percevoir l'islam comme une « entité » essentiellement antagoniste au christianisme. D'ailleurs cette image est si bien cultivée tout au long du Moyen-âge qu'elle fait désormais partie de l'inconscient collectif occidental ¹.

Afin de comprendre, justement, cette représentation « exotique » de l'islam, il est important de remonter dans le Moyen-âge. En effet, il est important de comprendre comment les chrétiens médiévaux percevaient l'islam en tant que « religion », et comment ils décrivaient les adeptes de cette « nouvelle révélation ».

D'emblée, il est à signaler, comme le soulignait John TOLAN, que « comprendre la conception chrétienne de l'histoire du Moyen-âge est crucial pour comprendre comment les chrétiens perçoivent ensuite l'islam » ². En effet, la vision de l'histoire chez les chrétiens médiévaux définissait la représentation chrétienne de l'islam. Une telle vision était incarnée dans les œuvres des auteurs chrétiens du Moyen-âge.

La vision chrétienne de l'histoire et de la géographie, chez les chrétiens du Moyen-âge, a empêché ces derniers de penser « objectivement » l'islam. Ceci explique, d'ailleurs, comme nous l'avons souligné précédemment, l'indifférence des premiers chrétiens médiévaux à l'avènement de l'islam dont ils croyaient qu'il allait disparaître avec le temps. Ainsi, les auteurs chrétiens médiévaux allaient faire entrer l'islam dans les catégories chrétiennes préexistantes au lieu de penser l'islam en fonction de ses propres catégories.

En effet, pour les chrétiens médiévaux « la vérité était éternelle et la structure du plan de Dieu était rationnelle et constante » ³. Même après l'essor que l'islam a connu et sa conquête de nouveaux Empires et territoires, cette vision chrétienne demeurait intacte et valable. En effet, partant du peu qu'ils savaient de ces nouveaux envahisseurs, ces chrétiens assiégés tâchèrent de leur donner un sens en les faisant entrer dans les catégories ethnographiques, historiques et religieuses de la Bible et d'Isidore d'Augustin et d'autres ⁴. Ainsi le patriarche Sophrone voyait dans les envahisseurs musulmans un fléau de Dieu qui, fâché contre son peuple, les envoya pour les punir. Ainsi, il ne représentait pas les envahisseurs musulmans comme une menace religieuse mais plutôt comme une menace militaire. Cela l'a empêché de découvrir les croyances religieuses de cette « nouvelle révélation » et de s'intéresser à connaître l'islam. Paradoxalement, cette même représentation fut « reconduite » par les chrétiens d'Espagne qui, plus proches des musulmans, sont censés s'intéresser

1 Bichara KHADER, *Le Monde arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique*, op. cit., p. 159.

2 John TOLAN, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge*, op. cit. p.40

3 John TOLAN, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge*, op. cit. p.52

4 John TOLAN, op, cit., p. 52.

à connaître l'islam dans ses croyances religieuses. En effet, dans un premier temps, ils présentent les musulmans surtout comme des ennemis militaires envoyés par Dieu pour châtier les chrétiens de leurs péchés ¹.

De même, les chrétiens de Syrie au VII^{ème} siècle considéraient leurs nouveaux maîtres comme des rivaux non pas religieux mais politiques et militaires ². Même les pèlerins en Terre sainte ne disent pas grand-chose de la religion des Sarrasins : au XII^{ème} siècle Willibald pria aux côtés de musulmans dans l'église de Nazareth, qui avait été divisée (suivant la pratique musulmane courante) entre chrétiens et musulmans et il ne les désigne pas moins comme des « païens » et grommelle qu'ils veulent vraiment détruire l'église ³. Dans une lettre au roi Ethelbald de Murcie, Boniface décrivit les invasions sarrasines comme des châtiments contre les chrétiens d'Espagne et de Provence pour le péché de fornication ⁴.

C'est la vague croissante des conversions de Chrétiens de Syrie à l'islam au cours du VII^{ème} siècle qui poussa les hommes d'Église à prêter attention à l'islam et à essayer de le combattre sur un plan théologique; le même scénario se répétera en Espagne au IX^{ème} siècle ⁵. Ainsi, les chrétiens s'en prennent à l'islam, non plus comme rival politique et militaire, mais comme un adversaire religieux.

Ainsi, Yuhannâ b. Mansûr B. Sarjûn, plus connu sous le nom de Jean Damascène, qui était un prêtre et moine, et qui a vécu aux premiers siècles de l'islam (il est mort en 749) et qui a eu une grande influence au cours des siècles suivants, était parmi les premiers auteurs chrétiens à s'intéresser à l'islam afin de le dénigrer. Cet auteur est, d'ailleurs, considéré parmi les auteurs chrétiens « anti musulmans ». Jean Damascène va s'attaquer à l'islam en le présentant comme la dernière hérésie qui infeste l'Église. Il va déployer contre l'islam les arguments trinitaires habituellement invoqués contre les jacobites et les nestoriens, les arguments pour le libre arbitre brandis contre les manichéens et les arguments à la défense des crucifix et des icônes empruntés à la querelle iconoclaste ⁶.

Dans l'Espagne musulmane, Paul Alvare qui était mieux renseigné sur l'islam, fut, avec ses collègues apologistes (Euloge, Speraindeo), l'un des premiers chrétiens espagnols à avoir attaqué l'islam sur le plan théologique. Cependant, l'utilisation des textes bibliques pour désigner les musulmans ou les adeptes de l'islam pose une difficulté inhérente à l'appellation à donner à ces derniers. D'ailleurs, le Moyen-âge tout entier en porte une trace.

En effet, la confusion persista longtemps dans l'esprit médiéval sur la désignation des musulmans. Ainsi, on se demandait s'il fallait les nommer Sarrasins, par corruption de leur nom, en tant que descendants de Sara, l'épouse d'Abraham, comme les Grecs les désignaient (*sarakenos*) ou

1 John TOLAN, Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge, op. cit. p.116.

2 John TOLAN, op. cit., p. 131.

3 Cité par John TOLAN, op. cit., p. 123.

4 Cité par John TOLAN, op. cit., p. 124.

5 John TOLAN, op. cit., pp.131-32.

6 Abel, La Polémique damascénienne, p. 74, cité par John TOLAN, Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge, op. cit., p.92

Agaréniens (Agarènes), du nom de Hagar, la servante et mère d'Ismaël¹ ou bien de Ismaéliens, le fils de Hagar.

Les auteurs chrétiens désignaient plutôt les musulmans par des termes ethniques: Arabes, Turcs, Maures, Sarrasins. Ils ne parlaient pas d'« islam » ni de « musulmans », mots inconnus, à de très rares exceptions près, dans les langues occidentales avant le XVI^{ème} siècle².

Les différentes appellations, issues d'une vision égocentrique, visaient à nier tout sentiment religieux à ceux que l'on désignait par Sarrasins, Barbares, Arabes, Turcs, Maures, Ismaéliens etc. Et les premiers textes chrétiens sur l'islam tâchèrent de décrire l'islam comme « religion étrange » et spirituellement inférieure au christianisme. Cependant, les chrétiens du Moyen-âge qui essayèrent de comprendre, de définir et de caractériser l'islam étaient tout sauf des observateurs objectifs et détachés³.

Aussi, nombre d'ecclésiastiques chrétiens présentaient l'islam comme une hérésie, une version avilie de la vraie religion, un credo essentiellement consacré aux plaisirs mondains du sexe, de la richesse et au pouvoir; le christianisme, à l'opposé, était une religion de l'autre monde impliquant un rejet volontaire des plaisirs d'ici-bas⁴. D'ailleurs, Prefectus, un prêtre chrétien du IX^{ème} siècle trouvait la confirmation dans l'opposition entre le christianisme et l'islam dans le fait que Mahomet approuva la polygamie et dans la promesse des belles houris au paradis, ce qui est diamétralement opposée au célibat du moine ou de l'évêque chrétiens⁵.

Ainsi, comme le soulignait Saddek RABAH: « Le christianisme, religion de l'abstinence marquée par le péché de la chair, ne pouvait admettre cette nouvelle religion pour qui la félicité consistait à nourrir l'âme autant que le corps. Dès lors, "voluptueuse", "sensuelle", devinrent les maîtres-mots pour désigner la religion des musulmans »⁶.

Bien que la « nouvelle révélation », l'islam, s'inscrivait dans la même lignée des religions monothéistes et qu'elle exprimait de la révérence pour les grandes figures de traditions juives et chrétiennes: Moïse (Moussa), David (Daaoud), la vierge Marie (Maryame), Jésus (Issa), et qu'elle reconnaissait les juifs et les chrétiens en tant que Peuples, ou gens, du Livre (ahl al-kitâb), à qui est garanti le droit du culte, les auteurs chrétiens s'efforcèrent de dresser un mur de différence entre l'islam et le christianisme.

1 Suivant la Genèse Ismaël était le premier-né d'Abraham, le fils qu'il avait eu d'Agar, la Servante de Sara. L'ange du Seigneur qui annonça à Agar la naissance de son fils lui précise qu'il sera un « véritable âne sauvage, cet homme ! Sa main contre tous, la main de tous contre lui, à la face de tous ses frères, il demeure » (Genèse 16, 12). Dieu annonça à Abraham que « du fils de la servante, je ferai aussi une nation ». Ismaël viva assez longtemps pour avoir douze fils, « douze chefs pour autant de groupes », qui « demeurèrent de Hawila à Shour, aux confins de l'Égypte, jusqu'à Ashour » (Genèse 25, 16-18). Dès le premier siècle de notre ère, les auteurs juifs et chrétiens identifient les douze fils d'Ismaël aux douze tribus des Arabes ; Voir Johan TOLAN, Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge, op, cit., p. 41.

2 John TOLAN, Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge, op. cit. p.16. L'auteur cite qu'en français, musulman est employé pour la première fois au XVI^{ème} siècle, et islam, en 1697: selon Alain REY, Le Robert: Dictionnaire historique de la langue française, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992 et 1998, p.1886 et 2328.

3 John TOLAN, op, cit, p. 32.

4 Ibidem, p.22.

5 Ibidem, p. 136.

6 Saddek RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, op. cit., p.26

Ainsi, Anastase, un moine du monastère de Sainte Catherine, dans le Sinaï, au VII^{ème} siècle, loin d'ignorer les similitudes entre les deux religions, dont il a consciemment connaissance, ne s'est engagé à souligner que les différences qui les opposent. De même, Jean GERMAIN, dans son ouvrage *Débat du Crestin et du Sarrazin*, de 1450, tout en restant fidèle aux écrits du XI^{ème} et du XII^{ème} siècle, ne mettait pas l'accent sur l'unicité de Dieu caractérisant en commun le christianisme et l'islam, mais soulignait spécifiquement les points de divergences et répand, implicitement, les notions de violence, d'hérésie et de débauche ¹.

On trouve, tout de même, des chrétiens qui dépeignirent l'islam en termes positifs. En effet, Sebeos, un monophysite arménien, écrivit en 661 que Mahomet était instruit de la loi de Moïse et enseigna la connaissance de Dieu d'Abraham aux Arabes ². Ce qui est frappant, c'est que cette perception de l'islam comme un « autre étrange », et étranger aussi, s'est perpétuée à travers les âges dans toutes les disciplines en Occident.

En effet, comme le soulignait Elizabeth MURPHY – LEJEUNE « penser l'autre a toujours constitué un objet d'étonnement dans le domaine philosophique et littéraire; les écrits des philosophes grecs, de Saint Paul, Saint Augustin, Rabelais ou Montaigne, des philosophes des Lumières, de Kant, Herder ou Freud en témoignent. Cette tradition se perpétue avec ceux qui considèrent l'étranger dans une perspective diachronique... » ³.

Ainsi cette perception d' « étrangeté » de l'islam est même transposée et véhiculée à l'époque contemporaine par des manuels scolaires français dans lesquels « peu d'auteurs s'attardent sur la dimension proprement religieuse de l'islam comme foi, vision de Dieu et du Monde, en ce qu'elle a d'original et de nouveau, ainsi que sa parenté avec les autres religions monothéistes » ⁴.

Cela n'est pas étonnant en soi, car comme l'expliquait Christian JAMBET: « La France [...] étant la nation où l'orientalisme, depuis Sylvestre DE SACY jusqu'à nos jours, prend en charge l'herméneutique de l'islam, la filtre selon des critères contestables mais fructueux [...]. Nos institutions soutiennent encore, quoiqu'elles veuillent, une conception simpliste de la culture philosophique de l'islam, qui se traduit par le sentiment d'une extériorité indélébile » ⁵.

1 Saddek RABAH, *l'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours*, op. cit., p. 27.

2 John TOLAN, *Les Sarrasins. L'Islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge*, op. cit. p.85.

3 Elizabeth Elizabeth MURPHY-LEJEUNE, *Les Vicissitudes de "l'étranger" moderne ou les aventures d'un concept. Une définition de l'étrangeté comme manière d'être et de penser contemporain*, in *Différences et proximités culturelles: l'Europe, Espaces de recherche*, Gloria PAGANINI (coordonné par), L'Harmattan, Paris, 2001, p.81.

4 Marlène NASR, *Le Arabes et l'Islam vus par les manuels scolaires français (1986 et 1997)*, éd. Karthala, Paris, 2001, p.134

5 Christian JAMBET, *La mémoire occidentale de la philosophie islamique* in *L'avenir de l'islam en France et en Europe*, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p.186

Sous-section 2: Une religion de soumission et une religion violente

D'autres images et représentations négatives viennent s'ajouter à celles qui considèrent l'islam comme une fausse religion et comme une religion étrangère. En effet, la période médiévale pose les bases d'une représentation péjorative de l'islam, construite sur une logique de symétrie-opposition entre le message de l'islam et celui du christianisme.

Ainsi, l'islam est présenté comme une religion de pure soumission (§ 1) et comme une religion peu tolérante et violente (§ 2). Cette représentation qui date du Moyen-âge «quoiqu'elle ait subi les vicissitudes de l'histoire, accable toujours consciemment ou inconsciemment le regard occidental»¹.

Cette représentation de l'opposition islam / chrétienté prend ses racines avec les Croisades, du XI^{ème} siècle au XIII^{ème} siècle. En effet, c'est à partir de cette période que la chrétienté germanolatine entre en contact avec l'islam. Ce sont, justement, les milieux qui déclenchèrent les Croisades qui vont s'attaquer, théologiquement, à l'islam et le présenter comme l'« ennemi religieux » du christianisme et son opposé.

L'objectif recherché durant cette époque était de stopper ou du moins réduire les conversions des chrétiens à cette "nouvelle religion", en la dénigrant par le biais d'une représentation péjorative de l'islam. En effet, c'est pendant cette période de l'histoire que l'« Occident chrétien » prend conscience de l'islam en le percevant comme « ennemi religieux » et non plus comme ennemi politique et militaire. Aussi, à travers cette représentation symétrie-opposition « l'Europe cherchait à se poser en s'opposant »².

1 Saddek RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, op. cit., p.63.

2 Mustapha BENCHENANE, Pour un dialogue euro-arabe, Paris, Berger-Levrault, 1983, p. 141.

§ 1 – Une religion de soumission

Depuis le Moyen-âge, l'islam était « connoté » comme l' « asservissement », la « soumission » et l' « intolérance ». A travers les époques et les décennies, ces « caractéristiques » constituent la représentation par excellence de la « religion de Mahomet » dans l'inconscient, voire même dans le conscient occidental. Le « caractère de soumission » inhérent à l'islam, selon les auteurs chrétiens médiévaux, tient à la fois au statut accordé aux Juifs et aux Chrétiens comme sujets de l' « Empire musulman », au statut de la femme qui « subissait » une « polygamie illimitée » et, aussi, dans le « caractère esclavagiste » des sociétés musulmanes.

Sur la base de l' « ancienne division » du monde chez les musulmans, ce dernier est divisé en deux: le dâr al-Islam (le monde de l'Islam) et le dâr al-Harb (le domaine de la guerre). Le dâr al-Islam correspond aux territoires dans lesquels l'islam est majoritaire. Les Juifs et les Chrétiens se trouvant et vivant dans ces territoires ont le statut de dhimmis et sont tenus à « payer le tribut » (jizya). En revanche, ils jouissent du droit de conserver leur religion et de pratiquer leurs cultes. Ainsi, les juifs et les chrétiens dans le « monde de l'islam » sont considérés comme des « minorités religieuses protégées ». Cet « état de soumission » des chrétiens d'Orient était, d'ailleurs, le « prétexte » affiché par les Croisés qui prétendaient les délivrer de la soumission aux musulmans. Cependant, le projet réel des Croisés était de raffermir la papauté dans la lutte contre le pouvoir temporel du Saint Empire romain germanique. D'ailleurs, en prêchant la croisade contre les musulmans c'est son propre pouvoir que le pape Urbain II consolide ¹.

Cependant, le statut social du juif et du chrétien moyen de la Syrie ex-byzantine ne changea pas au cours de la domination musulmane. A titre d'exemple, comme le rapporte John TOLAN, à Damas, la famille qui avait administré la ville sous Constantinople continua de le faire pour les nouveaux maîtres musulmans, la bureaucratie demeure intacte, la langue de l'administration resta le grec ou le persan, dans l'ancien Empire perse ².

De même, les dignitaires musulmans comprenaient l'importance financière et politique de leurs sujets « dhimmis ». En effet, ces derniers, qui sont soumis à « payer le tribut » (jizya), sont plus lucratifs que les sujets musulmans. Sur le plan politique, les émirs et les califes firent venir dans leur cour les évêques les plus importants, leur donnant une place de choix au milieu des courtisans quand ils recevaient des dignitaires étrangers ou lors d'autres occasions officielles ³. Cet « esprit de tolérance » explique, d'ailleurs, l'absence, au cours du premier siècle de la domination de l'Islam en Espagne, de textes et d'écrits polémiques contre l'islam ⁴.

1 Bichara KHADER Le Monde arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique, op. cit., p.159

2 John TOLAN, Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge, op. cit. p. 72

3 Epalza Falta de obispos y conversion al Islma de los Cristianos de al-Andalus, Al-Qantara, 15, 1994 p. 386-400; cité par John TOLAN, Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge, op. cit., p. 132.

4 Le seul ouvrage chrétien polémique durant cette période, contre l'islam est celui écrit par Félix évêque d'Urgel, dans les Pyrénées. Voir John TOLAN, Les Sarrasins, L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge, op. cit., p.133.

Un autre « aspect de soumission » inhérent à la religion musulmane, concerne, depuis le Moyen-âge jusqu'à nos jours, d'ailleurs, le statut qu'elle accorde à la femme. En effet, le « statut d'infériorité » de la femme est conçu à travers le droit de polygamie « accordé » aux hommes par l'islam.

D'ailleurs, les premiers auteurs chrétiens qui s'intéressaient à la vie de Mahomet l'ont attaqué en présentant sa vie polygame comme correspondant à leur image préconçue de l'Antéchrist¹. Le prophète Mahomet qui a eu neuf femmes, une exception spéciale accordée au Prophète (Coran, XXXIII, 49), n'a pas manqué de scandaliser les auteurs chrétiens d'esprit ascétique, qui s'en serviront pour présenter un prophète concupiscent².

Bien que l'islam ait ramené la polygamie traditionnelle arabe à quatre femmes au maximum et ait préconisé la monogamie comme un idéal, et la polygamie une exception (Coran, IV, 3 et IV, 28)³, Guilbert de Nogent, au XII^{ème} siècle prétendait que le nombre de femmes qu'un musulman pouvait prendre était entièrement libre⁴.

L'islam est représenté, sur un autre plan, comme la religion qui règne dans les sociétés esclavagistes. Ainsi, aucune marge de liberté n'est accordée aux adeptes de la « religion de Mahomet ».

Ainsi, cette dernière est présentée dans une période contemporaine par CONDORCET comme celle qui a « [...] condamné à l'esclavage et à une incurable stupidité, toute cette vaste portion de la terre où elle a étendu son empire »⁵. Tandis que RAYNAL estime que parmi tous les systèmes politiques et religieux « il n'en est point qui laissent moins de carrière à la liberté que celui des musulmans »⁶. Même les manuels scolaires de la III^{ème} République ont transmis et reproduit ces différents aspects de l'« intolérance » et de la « soumission » qui « caractérisaient » la religion musulmane. Ainsi, on peut lire, à propos de cette religion: « Elle maintient, par la polygamie, la femme dans un esclavage sans espoir. De plus, elle prêche, [...], la haine des infidèles »⁷.

Aussi, les manuels de l'enseignement primaire français édités pendant la décennie 1975 à 1986 (édités par les maisons d'éditions scolaires: Hachette, Nathan, Magnard, Bordas) qui sont utilisés dans les classes de CE1 et CE2, ne dérogent pas vraiment à la règle.

1 John TOLAN, Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge, op. cit., p. 64.

2 Ibidem, p. 64.

3 « Si vous craignez d'être injuste [envers les femmes] n'en épousez qu'une seule » (Coran, IV, 3), « Vous ne pouvez jamais traiter également toutes vos femmes quand même vous le désiriez ardemment » (Coran, IV, 28)

4 Saddek RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, op. cit., p.26

5 CONDORCET, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, Edition Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970, p.103

6 Cité par Saddek RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, op. cit., p.41

7 Julie PAYOT, Cours de morale, A. Colin éditeur, 1908, pp.212-213 cité par Saddek RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, op. cit., p.69.

En effet, ces manuels scolaires convergent à présenter l'islam comme « une religion de soumission » et la société islamique comme « une société esclavagiste »¹.

Ainsi, la plupart des auteurs des manuels scolaires s'accordent à définir le mot « islam » par « soumission »² à Dieu et le manuel d'histoire (2nde) (éditeur Hachette, 1985, p.307) va jusqu'à décrire cette relation de l'homme à Dieu comme celle d'un esclave à son maître³.

Pour tous les manuels, sauf ceux de l'éditeur Belin, l'esclavage paraît comme une pratique inhérente à la société islamique et généralisée⁴: « La société musulmane est une société esclavagiste » (Hachette, Histoire, 2nde, 1985, p.309). « [...], le trafic des esclaves joue un rôle important » (Bordas, Histoire, 2nde, 1981, p.324). Ce parti pris pour le caractère esclavagiste de la « société musulmane » est, aussi, partagé par des manuels de secondaire au Canada et aux États-Unis⁵.

Les manuels scolaires n'expliquent pas que la pratique de l'esclavage dans la « société islamique » n'était qu'une continuité avec l'esclavagisme connu dans les civilisations grecque, romaine et byzantine. En conséquent, cette pratique n'est pas l'apanage de la civilisation musulmane ni une caractéristique inhérente à l'islam. L'islam a, même, apporté des modifications au statut de l'esclave par son affranchissement en cas de conversion.

De même, dans les manuels scolaires d'histoire utilisés dans les classes de 5^{ème} et de 6^{ème} de l'enseignement secondaire français (11 manuels), pendant la période 1980-1982, l'Association française « Islam et Occident » "dénonce" les insinuations⁶ que laissent entendre certains manuels sur la tolérance dans l'islam qui ne serait pas une exhortation coranique, mais le fruit d'un calcul machiavélique qui a trait aux « tributs » (jizya) payés par les non-musulmans dans les territoires dominés par l'islam.

Concernant le statut de la femme en islam, ces manuels présentent ce statut de manière ambiguë. En effet, ce statut est donné sans référence ni à la situation de l'Arabie islamique, ni aux traditions de toutes les civilisations méditerranéennes, ni au fonctionnement de la société islamique actuelle⁷. Ainsi, comme le souligne l'Association française "Islam et Occident", l'histoire du statut de la femme en islam, dans les manuels scolaires sus-visés « est effacée pour lui substituer souvent une histoire sans Histoire »⁸.

1 Marlène NASR, Les Arabes et l'Islam vus par les manuels scolaires français (1986 et 1997), éd. Karthala, Paris, 2001, p.121

2 Le mot « islam » dérive du verbe « aslama » qui signifie « s'en remettre », par contre le mot arabe qui correspond à soumission est « Khou'ou » du verbe « Khadaa » qui signifie se soumettre à quelqu'un, dans une relation de domination dont la notion d'islam est exempte, Voir Marlène NASR, Les Arabes et l'Islam vus par les manuels scolaires français (1986 et 1997), op. cit., p. marge 135.

3 Marlène NASR, op. cit., p.134.

4 Ibidem, pp. 154-155.

5 Ibidem, p. marge 158.

6 « En laissant la liberté aux chrétiens, les arabes n'en tirent-ils pas des avantages? » voir Association française "Islam et Occident", L'image de l'Islam dans les manuels scolaires français, Édition Association française " Islam et Occident", Paris, 1984, p. 24.

7 Saddek RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, op. cit., p.78

8 Association française "Islam et Occident", L'image de l'Islam dans les manuels scolaires français, Édition Association française " Islam et Occident", Paris, 1984, p. 31.

§ 2 – Une religion violente

La « violence » et la « barbarie » sont des « représentations fondamentales » du musulman et de l'islam dans l'imaginaire occidental. Cette représentation de l'islam a connu trois moments: "dominé par l'ambiance du message asturien de l'Apocalypse, le Haut Moyen-âge assimila longtemps les Sarrasins à toute une série d'animaux maléfiques. Avec la reconquête espagnole et les croisades, cette identification tendit à s'évanouir au profit d'une vision féodale: l'art romain fit du Sarrasin un guerrier félon, humanisant ainsi peu à peu le serpent ancien, la bête de l'Évangile. Au bas Moyen âge enfin, se renforça un préjugé racial: l'ennemi était volontiers assimilé au Noir" ¹.

Cette représentation de l'islam violent est, ainsi, entretenue, depuis, des siècles, même avant l'essor de l'islam et amplifiée durant la période des Croisades, puis dépeinte ainsi par les orientalistes et reproduite, également, par certains auteurs au cours des Lumières et même, à l'heure actuelle, par certains « spécialistes » qui mettent en exergue la prédilection de l'islam pour le terrorisme en le réduisant au « djihad » ². Cette représentation de l'islam fanatique et violent est même reproduite dans certains manuels scolaires, en France, destinés à former l'identité du futur citoyen qui « sera appelé » à s'identifier contre l' « Autre musulman ».

Curieusement, avant même l'ère chrétienne, l'Oriental et l'Arabe occupait, si ce n'est préoccupait, l'esprit occidental ³. En effet, cinq siècle avant l'ère chrétienne, Eschyle, dans Prométhée Enchaîné, décrivait les Arabes comme des : «[...]tribus belliqueuses dont un frisson agite les lances acérées» ⁴.

Aussi, au IV^{ème} siècle, Rufin d'Aquilée, auteur d'une *Histoire ecclésiastique*, décrit les Sarrasins comme des maraudeurs dangereux et barbares ⁵. Eusèbe, lui, décrit les Sarrasins comme des cannibales assoiffés de sang, les « voleurs » ou les « loups d'Arabie » ⁶.

Au cours du Moyen-âge, les premiers auteurs chrétiens ne se sont pas intéressés à connaître théologiquement l'islam, qu'ils ont taxé d'hérésie et l'ont représenté en termes de catastrophes. Les peuples musulmans ne sont jamais des peuples dotés de personnalité et de caractéristiques individuelles, mais des tribus et des hordes primitives et destructrices ⁷.

Ainsi, comme le souligne John TOLAN, la construction d'une image polémique des Sarrasins commença avant l'essor de l'islam ⁸.

1 Saddek RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, op. cit., p.24-25

2 Que l'on traduit, généralement par « guerre sainte ».

3 Bichara KHADER, Le Monde arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique, op. cit., p.154

4 Chantal DAGRON et Mohamed KACIMI, Arabe, vous avez dit Arabe ? 25 siècles de regards occidentaux sur les Arabes, Edition Ballard, Paris, 1990, p. 13; cité par Bichara KHADER, op. Cit.

5 John TOLAN, Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge, op. cit. p. 42

6 John TOLAN, op, cit, p. 42.

7 Saddek RABAH, op, cit, p. 20.

8 John TOLAN, op, cit., p. 21.

Au lendemain de la Croisade, un auteur de la science de Guibert de Nogent n'hésitait pas, en dépit de son aveu qu'il n'avait rien pu apprendre sur Mahomet par voie écrite, à présenter ce dernier comme « cruel et immoral »¹.

L'image violente et sanguinaire de l'« infidèle musulman » trouve un écho, au cours de la période médiévale, notamment après l'essor de l'islam et son expansion en Asie, en Afrique et en Europe. Ainsi, dans le récit du second continuateur de Frédégaire, qui retrace l'offensive musulmane en 732, on peut lire ceci: "Partis avec leur roi Abdirame, ils [les Sarrasins] traversent la Garonne et parviennent à Bordeaux. Brûlant les églises, exterminant les populations, ils arrivèrent à Poitiers. Ils mirent le feu à la Basilique Saint Hilaire. Quelle douleur de le dire. Ils se proposèrent d'anéantir la demeure du bienheureux Martin" ².

Les Sarrasins sont désignés par « destructeurs », « pillards », « preneurs d'otages » et « artisans de traite ». Dans une lettre adressée, en décembre 876 au roi Charles le Chauve, le souverain pontife (le pape Jean VIII) écrivait: « Les Sarrasins se sont abattus sur la terre comme des sauterelles et pour narrer leurs ravages il faudrait autant de langues que des arbres du pays ont de feuilles »³.

Au X^{ème} siècle, le moine rémois Flodoard associe les musulmans à des nations pillardes et à des barbares. Au cours du XIII^{ème} siècle, dans une chronique écrite par les moines de l'Abbaye de Vézelay, on peut lire ceci: « La nation barbare des Sarrasins ayant attaqué la métropole d'Aix, et l'ayant prise, la dépouilla entièrement, emmenant une grande quantité de prisonniers. Tout le reste périt par le feu et le fer. Ils écorchèrent vifs plusieurs hommes et plusieurs femmes, comme les Sarrasins ont coutume de faire aux hommes de notre nation, et comme nous l'avons vu nous-mêmes depuis. Après ce désastre, que nous croyons la punition des péchés de ce peuple, ils retournèrent bientôt chez eux »⁴.

Cette image sanguinaire et violente du musulman assaillait et fascinait la littérature occidentale du Moyen-âge. Ainsi, des poèmes, des chansons populaires et des chroniques reprenaient cette représentation du « fanatisme musulman ».

En effet, au terme du XI^{ème} siècle, La Chanson de Roland, « un monument de la littérature française est marquée par l'image obsessionnelle du Sarrasin ou du musulman comme on le nomme aujourd'hui »⁵.

Au XV^{ème} siècle, avec l'extension de la domination des Turcs en Méditerranée et en Europe Occidentale, le Sénat vénitien apprend la chute de Constantinople au pape Nicolas V en ces termes: « Nous savons avec certitude, grâce à différents réseaux d'informations que le Turc, persécuteur de la Croix [...], s'est rendu maître du port de Constantinople, [...]. Il a massacré, avec une cruauté extrême, tous les chrétiens de plus de six ans qui s'y trouvaient. Si notre Dieu miséricordieux, et

1 Bichara KHADER, Le Monde arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique, op. cit., p.156.

2 Philippe SENAC, l'image de l'Autre: histoire de l'Occident médiéval face à l'islam, Édition Flammarion, Paris, 1983, p.22.

3 Philippe SENAC, ibidem. p. 22.

4 Philippe SENAC, ibidem, p. 23.

5 Sadel RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, op. cit., p. 19.

votre Sainteté ne nous offrent pas au plus vite leur aide contre ce mal pestilentiel, il pèsera sur l'ensemble de la religion chrétienne la menace d'un total anéantissement, [...] »¹.

Cette image représentant l'islam comme violent trouve une « incarnation » dans le personnage du Prophète Mahomet. En effet, ce dernier fut qualifié de tous les qualificatifs de barbarie et même de bovin et de bestial, par l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne, dans la moitié du XIII^{ème} siècle.

Cette image du Prophète et de l'islam développée essentiellement par l'Église au Moyen-âge ne souffrira guère de remise en cause ultérieure; mieux, elle demeurera l'unique cadre de référence pour la littérature et la philosophie du XVI^{ème} siècle, du XVII^{ème} siècle, en passant par le siècle des Lumières – avec l'esquisse d'une lecture nuancée, mais toujours imprégnée par le legs médiéval – jusqu'au XIX^{ème} siècle, et aujourd'hui encore, avec moins d'acuité². Au XVI^{ème} siècle, le discours présentant l'islam comme une "religion barbare et violente" converge avec celui qui est développé au Moyen-âge. L'un des auteurs chrétiens les plus anti musulman, durant cette époque, fut Martin Luther. Dans son *Epistel*, de 1530, il décrit les Sarrasins comme suit: « Les Turcs musulmans n'ont ni la Parole de Dieu, ni des prédicateurs pour leur annoncer, ce sont des cochons grossiers et immondes qui ne savent pas pourquoi ils vivent ni ce qu'ils croient... »³.

Les auteurs et philosophes du XVII^{ème} siècle n'étaient point indulgents à l'égard de l'islam et de son Prophète. Ainsi, François Tristan L'HERMITE, mit en relief, dans *La Mariane* (1637), les traits de l'Arabe et du musulman ainsi:

« Ô sentence cruelle! Ô jugement inique!
Ô dure violence! Ô pouvoir tyrannique!
Lâche et cruel Arabe, aujourd'hui sans pitié »

Jean de la FONTAINE, lui, évoqua les musulmans, dans son *Poème de la Captivité de Saint Malc* (1673), en ces termes: « Ils traversaient la plaine aux zéphyrus inconnue: un gros de Sarrasins vient s'offrir à leur vue, milice du démon, gens hideux et hagards, engeance qui portait la mort dans ses regards ».

Quant à Jacques BOSSUET, il décrit le Prophète Mahomet, dans son *Discours sur l'Histoire Universelle* (1681) ainsi: « Le faux prophète des Arabes a bien pu se dire envoyé de Dieu, et, après avoir trompé des peuples souverainement ignorants, il a pu profiter des divisions de son voisinage pour y étendre par les armes une religion toute sensuelle ». Guez de BALZAC, pour sa part, établit un « lien corrélatif » entre l'islam et la violence, dans *Le Prince* (1631), en parlant des musulmans: « Les Mahométans pense mériter quand ils tuent les étrangers et leur cruauté est un des principes de leur religion. Ils ne font point scrupule de conquérir; parce qu'en cela ils ne font rien à quoi leur Prophète ne les exhorte; que c'est aux persécuteurs, et non pas aux martyrs à quoi il promet une meilleure vie après Celle-ci ».

1 Biancamaria SCARCIA, *Comprendre le monde de l'islam*, Edition du Centurion, Paris, 1990, p.25.

2 Saddek RABAH, *L'islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours*, op. cit., p.32

3 Chantal DAGRON et Mohamed KACIMI, *Arabe, vous avez dit arabe ? 25 siècles de regards occidentaux sur les Arabes*, Edition Ballard, Paris, 1990, p. 64, cité par Saddek RABAH, op. cit. p.181

Les philosophes des Lumières, dans leur discours à l'égard de l'islam, ont exprimé une ambiguïté et les stéréotypes du Moyen-âge sur cette religion et son Prophète n'ont pas disparu. D'ailleurs, même au XVIII^{ème} siècle, l'Occident recourait encore au terme de « Sarrasins » pour désigner les Arabes et les musulmans, que le Moyen-âge qualifia de « destructeurs », « ravageurs », « pillards » et « hordes dévastatrices » pour les traiter moins injurieusement que les périodes précédentes de : « nation brigande », « peuple brigand », « peuple de voleurs » etc ¹.

Ainsi, LA MARTINIÈRE, dans son *Grand Dictionnaire géographique critique*, de 1739, écrivit sur les musulmans: « Saraceni ou Sarrasins, ancien peuple de l'Arabie. Les Sarrasins que nous ne devons jamais souhaiter d'avoir pour amis ni pour ennemis, courant ça et là, ravageaient en un instant tout ce qu'ils trouvaient sous leur main: Ils ressemblaient à des éperviers avides qui, s'ils voient bien haute une proie, l'enlèvent par un vol rapide [...]. » ².

De son côté, Denis DIDEROT, dans ses *Lettres à Sophie Volland*, présentait les musulmans sous le signe du glaive: « Lorsqu'ils [les musulmans, NDLR] quittèrent le glaive tranchant dont ils prouvaient la divinité de l'Alcoran et qu'ils se mirent à raisonner » ³. Dans sa note préliminaire à la « *Promenade du sceptique* », le même auteur écrivit, aussi: « Que l'esprit d'intolérance anime les mahométans, qu'ils maintiennent leur religion par le fer et par le feu, [...], mais que des gens se disent imitateurs d'un maître qui apporta dans le monde une loi d'amour, de bienveillance et de paix la protègent à main armée, c'est ce qui n'est pas supportable. » ⁴.

VOLTAIRE, dont les écrits sur l'islam sont caractérisés par l'ambivalence, l'ambiguïté et la double lecture, disait dans son *Essai sur les mœurs* (1756) sur le Prophète de l'islam: « Bornons-nous toujours à cette vérité historique; le législateur des musulmans, homme puissant et terrible, établit des dogmes par son courage et par ses armes; cependant sa religion devint indulgente et tolérante » ⁵.

Dans son *Mahomet (sic) ou le Fanatisme*, qui est dédié au pape, on peut lire ceci: « Je veux consacrer au chef de la véritable religion un écrit contre le fondateur d'une religion fautive et barbare » ⁶. Dans le même ouvrage, il qualifiait le prophète des musulmans de fanatique, violent et fourbe ⁷.

Cependant, il faut noter, à cet égard, comme le signalait Mohammed ARKOUN que: « le siècle des Lumières en général s'est servi de l'Orient et de l'islam pour mener la lutte contre le dogmatisme, l'intolérance, l'obscurantisme de l'Église » ⁸. Ainsi, dans le cas de VOLTAIRE, en choisissant

1 Saddek RABAH L'islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, op. cit., p. 42.

2 Jacques CAZOTTE, Olivier (1763), in Chantal DAGRON et Mohamed KACIMI, *Arabe, vous avez dit arabe ? 25 siècles de regards occidentaux sur les Arabes*, Edition Ballard, Paris, 1990, p.229, cité par Saddek RABAH, op. cit., p.42.

3 Denis DIDEROT, *Lettre à Sophie Volland*, tome I, Edition Gallimard, Paris, 1978, pp. 128-129.

4 Cité par Saddek Rabah, op. cit. p. 43.

5 VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, tome I, Edition Garnier Frères, Paris, 1963, p.275.

6 Abdallah LAROUÏ, *Islam et modernité*, Edition La Découverte, Paris, 1987, p. 128.

7 VOLTAIRE, *Le fanatisme ou Mahomet, le prophète*, 1741.

8 Mohammed ARKOUN, *L'islam dans l'attente de l'Europe*, *Le Monde Diplomatique*, n°489, 41^{ème} année, décembre 1994, p.24

l'Islam comme cible de ses critiques, il se met à l'abri des représailles de l'Église ¹.

Mais les philosophes des Lumières, à travers leurs écrits et leurs discours sur l'islam, auront un impact non négligeable sur la formation d'une certaine représentation de l'islam dans l'imaginaire occidental contemporain. En effet, comme le soulignait Saddek RABAH, la référence à la philosophie des Lumières et à ses Grands maîtres, précurseurs de la pensée occidentale, est une constante dans le discours savant comme dans le discours médiatique de la France actuelle ².

1 Thierry HENTSCH, *L'Orient imaginaire: la vision politique occidentale de l'Est Méditerranéen*, Paris, Minuit, 1988, p. 153, cité par Bichara KHADER, *Le Monde arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique*, op. cit. p. 162.

2 Saddek RABAH, *L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours*, op.cit. p.33.

Section 2

Regard européen sur l'islam en tant que civilisation

Le XIII^{ème} siècle vit se cristalliser des images européennes de l'islam qui devaient durer, avec des variations mineures, jusqu'au XVIII^{ème} siècle – et, à certains égards, jusqu'au XX^{ème} siècle¹. Ces images sur l'islam et les musulmans sont pour la plupart construites et créées du VII^{ème} au XIII^{ème} siècle. Les auteurs occidentaux du XIV^{ème} siècle jusqu'au XX^{ème} siècle, qui écrivaient sur les musulmans, les Arabes et les orientaux se référaient largement à ces images.

Ainsi peut-on parler d'un "prolongement" de la représentation médiévale de l'islam jusqu'à l'époque moderne. Ce "prolongement" de la représentation de l'islam à jusqu'à l'ère moderne est "assuré" pour une grande partie, par l'œuvre des "orientalistes" ou par le courant dit de "l'orientalisme"².

En effet, peut-on considérer que "l'orientalisme", qui a accompagné les colonisations européennes en Orient a contribué, de par son poids intellectuel, dans la formulation des catégories dans lesquelles l'Islam est appréhendé actuellement.

Ainsi, tout ce qui a trait à l'islam et à sa civilisation est dépeint sur le mode de la négativité. Comme le soulignait Bichara KHADER: "Tout ce qui avait été dit et écrit de péjoratif sur l'Arabe, le musulman, l'oriental, pendant les longs siècles qui précèdent, est ressorti, dépoussiéré et resservi. Jusqu'alors, l'Arabe, le Turc et le musulman étaient peut-être haïs, rarement méprisés. Ils étaient des adversaires idéologiques, mais on leur reconnaissait quelque supériorité scientifique (au moins jusqu'au XIV^{ème} siècle) et quelque qualité humaine (depuis). Avec le colonialisme on bascule dans le mépris"³.

En effet, l'orientalisme (ou l'islamologie) qui est né dans une Europe en pleine expansion coloniale, qui s'employait à comprendre l'islam (et l'Oriental), n'est, dans sa totalité, qu'un discours subjectif. En effet, l'orientalisme comme champ de recherche exprime davantage le sujet qu'il ne décrit l'objet⁴. L'orientalisme, comme "science coloniale" visait, en premier, à mieux appréhender la "mentalité musulmane" en vue de mieux faciliter l'administration des "colonisés musulmans". Ainsi, l'orientalisme peut être perçu, selon la vision d'Edward SAID, comme "un style occidental de domination, de restauration et d'autorité sur l'Orient"⁵. En effet, le but recherché était de "dévaloriser l'éthique islamique, l'esprit arabe et, par là, de justifier indirectement la domination politique de l'Europe"⁶.

1 John TOLAN, Les Sarrasins. L'Islam dans l'imagination européenne du Moyen-âge, op. cit. p. 20.

2 On rencontre ce terme dès 1799, dans un numéro du Magasin Encyclopédique mais l'Académie ne le reconnaît qu'en 1835. Voir: Daniel REIG, Homo orientaliste, Édition Maisonneuve & Larose, Paris, 1988, p. 19.

3 Bichara KHADER, Le Monde Arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique, op. cit., p.164.

4 Saddek RABAH, L'Islam dans l'iminaire occidental. Aux sources des discours, op. cit., p. 54.

5 L'orientalisme, L'orient créé par l'Occident, traduction C. MALAMOUD, Paris, Seuil, 1980, p. 15.

6 Abdallah LARAOUI, Islam et modernité, Edition la Découverte, Paris, 1987, p.160.

Cela passe par une "entreprise de dénigrement" de l'Autre qui "permet parfois de défendre sa propre construction intellectuelle du monde"¹. L'orientalisme s'appuie, en effet, sur une vision ethnocentriste et historiciste et décrit l'"Autre" en fonction de ses propres référents (et références), ce qui sous-entend une "validité absolue et universelle attribuée à des critères tirés de la seule expérience historique du monde occidental"².

Le dénigrement apporté par l'orientalisme à l'islam, en tant que civilisation, touche à la fois la "nature" de cette civilisation (**Sous-section 1**) ainsi que son "essence" (**Sous section 2**).

1 John TOLAN, Les Sarrasins. L'Islam dans l'imagination européenne du Moyen-âge, op. cit. p.26.

2 Maxime RODINSON, Fantômes et réalités de l'orientalisme, Qantara n° 13, oct-nov-déc. 1994; pp.30-31.

Sous-section 1: Sur la nature de la civilisation islamique

La rapide expansion de la religion musulmane dans différentes aires géographiques chrétiennes et non-chrétiennes a été perçue en Occident comme une marque de rivalité et de conquête. Ainsi, l'Islam est représenté comme une «civilisation conquérante» (§1).

Cette représentation est déjà constituée au VII^e siècle durant lequel le prophète de l'islam, Mahomet, est considéré comme celui qui propage sa religion par l'épée. La réussite rencontrée par la «nouvelle religion» a été expliquée dans un premier temps par les auteurs chrétiens comme un éphémère châtement de Dieu puis par le développement de qualificatifs liés à la «nature» de l'islam comme la violence, la contrainte et la domination.

La représentation d'un islam despotique est aussi construite durant des siècles dans le monde chrétien et même durant les siècles des Lumières et véhiculée par des auteurs et des intellectuels influents. Même certains manuels scolaires français reconduisent la même vision sur l'expansion de l'islam en l'attribuant pour une grande partie à des motifs de domination et de conquête militaire.

Par ailleurs, la civilisation musulmane est dénigrée à travers une représentation réduite de ses composantes ethniques et culturelles. Ainsi, l'Islam est représenté comme un bloc monolithique (§2).

Une telle représentation projette l'image d'un Islam opposé à la diversité. C'est à travers une vision essentialiste que cette représentation de l'Islam est véhiculée. En effet, l'Islam en tant que civilisation est réduit à sa seule composante religieuse. Le mouvement intellectuel de l'orientalisme a «construit» cette représentation en s'employant à organiser le champ d'étude de l'islam en fonction d'une vision essentialiste de l'«*homo islamicus*». L'attention est focalisée sur les aspects religieux et culturels et en négligeant les autres aspects politiques, économiques, sociaux...etc.

La réduction du «fait musulman» à sa seule dimension religieuse est reproduite à l'époque actuelle par certains manuels scolaires et par certains médias. En effet, des confusions-synonymies de l'Islamique et de l'Arabe sont entretenues et le «monde islamique» est présenté sous la vision de l'unité religieuse.

§ 1 – Une civilisation conquérante

L'islam est toujours perçu dans l'imaginaire occidental comme une "civilisation rivale conquérante" du christianisme et de l'Occident. En effet, cette représentation occidentale de l'islam est due à la rapide expansion de l'islam dans des aires géographiques chrétiennes et non-chrétiennes. D'ailleurs, les historiens le reconnaissent aujourd'hui: la conquête musulmane de l'Empire perse des Sassanides et de larges pans de l'empire romain (ou byzantin) marque un tournant fondamental de l'histoire universelle ¹.

Cependant, l'expansion de l'islam a été différemment perçue en Europe, à travers les âges et les époques. Néanmoins, cette expansion est, de tout temps, perçue comme le résultat inhérent au "caractère violent" de la religion musulmane.

En effet, du VII^{ème} au XXI^{ème} siècle, des chrétiens ont reproché au prophète Mahomet sa réussite politique et militaire, affirmant que les prophètes ne propagent pas la Parole par l'épée ². Cependant, cet argument est-il "valable" pour expliquer l'essor météorique miraculeux d'une religion sortie du désert d'Arabie, qui a conquis les plus grands Empires et qui s'est étendue à travers tous les continents?

Pendant les premiers siècles de l'expansion de l'islam, les auteurs chrétiens représentaient l'islam comme un éphémère châtement de Dieu qu'il envoya sur les chrétiens pour les punir de leurs péchés. Cependant, avec les vagues successives de conversion à cette "nouvelle religion", une autre explication est avancée. Cette dernière, qui reposait sur une vision chrétienne de l'histoire, prétend que l'expansion musulmane n'est qu'un signe de la fin du monde. Ainsi, l'auteur anonyme syriaque de l'Apocalypse du Pseudo-Méthode (vers 692) présente la domination musulmane comme une partie du drame des derniers jours ³.

Les Sarrasins étaient ainsi l'objet de tous les qualificatifs qui visaient à les déshumaniser auprès des chrétiens. Ainsi, peut-on lire que "les Israélites envahirent la terre promise comme des sauterelles; ils allaient nus, ils mangeaient la chair dans des vases de chair et buvaient le sang des animaux" ⁴ ou "Ces souverains barbares ne sont point des hommes, mais des fils de destruction, et ils ne pensent qu'à détruire. Ce sont des destructeurs, envoyés pour semer la désolation. Ils sont ruine, et ils viennent tout ruiner, étant gens abominables qui aiment l'abomination" ⁵. Cependant, ces "arguments" avancés par les premiers chrétiens pour expliquer les invasions musulmanes, sont battus en brèche par la conversion de la grande majorité de la chrétienté à l'islam. Ainsi, l'historiographie chrétienne sur laquelle sont fondées les premières explications de l'expansion musulmane ne tenait plus la route car elle ne parvenait plus à expliquer ce "phénomène" de plus en plus grandissant.

En effet, "le châtement de Dieu" ne semblait pas disparaître mais, bien au contraire, il s'imposait lentement. Cependant les invasions pouvaient apparaître de manière très différente suivant la perspective adoptée: celle d'un chrétien orthodoxe dans la sécurité de Constantinople pleurant les territoires perdus, d'un melkite ravalé à la condition de dhimmi par les nouveaux maîtres, ou d'un monophysite heureux d'être libéré de l'oppression de Byzance ⁶.

1 John TOLAN, Les Sarrasins. L'Islam dans l'imagination européenne du Moyen-âge, op. cit. p.80.

2 John TOLAN, op. cit. p.67.

3 John TOLAN, op. cit. p.86.

4 Apocalypse of Pseudo- Methodius, §1, p.128, cité par John Tolan, op.cit.p.87-88.

5 Ibid, p.144-145.

6 John TOLAN, Les Sarrasins. L'Islam dans l'imagination européenne du Moyen-âge, op. cit. p.85

Étant ainsi conscient que l'islam est un "fait irréversible", ce dernier commence à être perçu comme une menace religieuse, et on s'est engagé à fournir des arguments pour le réfuter dans le but de ralentir les vagues de conversion des chrétiens à l'islam.

Ainsi, des images polémiques sur l'islam ont été construites, en s'attaquant notamment à la figure du Prophète Mahomet, servant à nier toute légitimité politique à l'expansion de l'islam. Ces images anti-musulmanes ont été surtout construites afin de nier la légitimité de la domination musulmane en Espagne.

Ainsi, Théodore Abû Qurrah ¹, mort vers 820 considérait que l'islam a progressé grâce à la puissance militaire et politique de ses adeptes et des raisons basses et prosaïques (ambition politique, cupidité, etc..) ont joué un rôle éminent dans les conversions à l'islam ². Cette idée d'une civilisation propagée par le glaive s'est propagée et s'est ancrée dans l'imaginaire occidental pour représenter l'islam. A ce propos, Claude ANDRIEN HELVETIUS écrivait que "c'est le fer en main que Mahomet (sic) prouvait la vérité de ses dogmes" ³.

Cependant, ce que ces auteurs omettent de signaler c'est que la vigueur de l'expansion musulmane coïncidait avec la faiblesse byzantine. Ainsi, entre 634 et 638, les musulmans ont pu conquérir toute la Syrie byzantine. Les musulmans se trouvèrent, après moins d'un siècle de la "révélation de l'islam", sous le calife omeyyade Walîd Ier (705-715) à la tête d'un empire qui s'étendait du Pakistan et de l'Afghanistan actuels jusqu'au Maroc et au Portugal.

En 701, la conversion en masse de Berbères à l'islam fit passer sous domination musulmane la majeure partie de l'Afrique du Nord. En 711, en pleine crise dynastique wisigothique, une incursion musulmane fut menée en Espagne. En 720, les musulmans ont réussi à soumettre à leur pouvoir une grande partie de la péninsule Ibérique. Par la suite, dans les années 720-730, les musulmans firent des incursions dans les Pyrénées.

D'autres incursions ont été menées à travers l'Europe. Cependant, comme le soulignait John TOLAN:"ces incursions n'étaient pas un effort concerté pour conquérir l'Europe. Le monde musulman était de plus en plus fragmenté, tant politiquement que religieusement, et ces raids de pirates et de chercheurs de fortune étaient le fruit de l'ambition et de la cupidité personnelle, non pas l'expression d'une expansion musulmane coordonnée" ⁴.

Cette représentation d'un "islam conquérant" sous-entend l'idée d'un "islam despotique" qui se trouve aux antipodes d'un Occident libre. Cette idée est formulée par Montesquieu pour qui "le despotisme correspond à une réalité profonde, immuable, même de l'Orient" ⁵ et pour qui "la puissance doit être toujours despotique en Asie "où règne" un esprit de servitude qui ne l'a jamais quittée" ⁶.

1 Qui est l'élève de Jean Damascène.

2 John TOLAN, Les Sarrasins. L'Islam dans l'imagination européenne du Moyen-âge, op. cit. p.101.

3 Claude ANDRIEN HELVETIUS, De l'Homme, De ses facultés intellectuelles et de son Education, tome I, Ed. Librairie Arthème-Fayard, Paris, p.236.

4 John TOLAN, Les Sarrasins. L'Islam dans l'imagination européenne du Moyen-âge, op. cit. pp.115-116.

5 Cité par Bichara KHADER, Le Monde Arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique, op. cit., p.163.

6 Montesquieu, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1964, tome II, p.529.

Cette représentation de l'islam est, même, reprise et renseignée dans les manuels scolaires de l'enseignement secondaire français (Manuels d'histoire utilisés dans les classes de cinquième et de sixième de l'enseignement secondaire français – 11 manuels – pendant la période 1980-1982). Ainsi, selon ces manuels, la rapidité de l'expansion de l'islam renvoie à l'image de l'ardeur du musulman combattant fanatique et destructeur de grandes civilisations ¹.

Des confusions sont entretenues dans les manuels scolaires entre conquête et conversion à l'islam et cette dernière est présentée comme motivée par l'allègement fiscal ². Quant à l'arabisation et l'islamisation, elles sont évoquées ainsi: "Les Arabes imposent partout leur religion, leur langue, leurs coutumes et même leur calendrier" ³.

De même dans l'étude effectuée par Marlène NASR sur Les Arabes et l'Islam vus par les manuels scolaires français (1986 et 1997), les attributs militaires de conquête et de domination qualifient indistinctement les acteurs "Arabes" ou "musulmans" ⁴.

Les Arabes sont décrits dans la plupart de manuels tels qu'ils ont été perçus par l'Occident chrétien à l'époque de la conquête: "Des envahisseurs (Nathan) dont le but n'est pas la conversion des peuples mais leur domination" (Bordas).

"Les Arabes sont des envahisseurs et les principaux responsables de l'affaiblissement de l'Empire byzantin" (Belin 5^o, p. 200) ⁵.

L'expansion de l'islam est présentée, dans les manuels scolaires, à travers des explications négatives telles que l'affaiblissement des empires byzantin et perse, l'incapacité de résistance des peuples conquis à la nouvelle religion et les épidémies et les famines. Certes, ces facteurs ont joué un rôle dans l'expansion musulmane, cependant d'autres facteurs positifs y ont contribué aussi. En effet, "des facteurs positifs d'acceptation de la nouvelle religion, tels que sa coexistence avec les autres monothéismes, la diversité ou décentralisation du pouvoir islamique, expliquent la durée de ce pouvoir et l'expansion continue de sa religion même après sa division politique en plusieurs aires souvent antagonistes" ⁶.

Aussi, aujourd'hui, si tous les écoliers francophones connaissent la date de la bataille de Poitiers, livrée par Charles Martel, grand-père de Charlemagne, c'est que l'importance de cette bataille a été glorifiée, magnifiée, a posteriori, pour marquer l'arrêt de "l'invasion islamique" ⁷.

1 Saddek RABAH, L'Islam dans l'imaginaire occidental. Aux sources des discours, op. cit., p. 78.

2 Saddek RABAH, op. cit. p.78.

3 Ibid, p. 78.

4 Éditions Karthala, Paris, 2001, p. 135.

5 Marlène NASR, Les Arabes et l'islam vus par les manuels scolaires français (1986 et 1997), éd. Karthala, Paris, p.135.

6 Marlène NASR, Les Arabes et l'islam vus par les manuels scolaires français (1986 et 1997), éd. Karthala, Paris, op. cit. p.138

7 Bichara KHADER, Le Monde Arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique, op. cit., p.155

Curieusement, ce fantasme d'"invasion" lié à l'islam est ancré dans l'imaginaire occidental, au point que ces expressions se réactualisent de différentes manières même à notre époque. Ainsi, les manifestations islamistes de Paris ou de Londres ont réactivé le fantasme de l'attente et de l'invasion ¹.

De même, l'inauguration de nouvelles mosquées dans les villes européennes et la visibilité des femmes portant le « voile islamique » dans les espaces publics en Europe réactivent, dans l'imaginaire occidental, l'« invasion musulmane » de l'Europe.

Ce "fantasme de l'invasion" peut, aussi, être perçu, à travers la représentation européenne des pays du sud de la Méditerranée. En effet, cette dernière est perçue comme "un cordon sanitaire séparant l'Europe civilisée des nouveaux "barbares" ².

Ce fantasme s'exprime même dans des "ouvrages savants". Ainsi dans l'Histoire de la population française publiée par les P.U.F. au début de 1989 – qui est par ailleurs une somme de démographie historique – on s'inquiète du fait que l'arabe pourrait devenir "l'une des premières langues de l'Europe" (p.549) et "du risque d'islamisation de la vie nationale" (p.488) ³.

Aujourd'hui, depuis l'éclatement de l'"Empire du Mal" à l'Est, l'Orient resurgit comme un spectre ⁴. Ainsi, le fantasme d'un "islam conquérant" resurgit actuellement, dans l'imaginaire européen à travers le phénomène du terrorisme, de l'intégrisme religieux et de l'immigration qui sont, tous, associés, dans les médias occidentaux, "à tort et à raison", à l'islam. Comme le reformulait, si bien, Bichara KHADER, cet islam "resurgit dans la peau du "Cinquième cavalier", terroriste armé de la bombe atomique, ou dans celle des militants barbus du F.I.S. ou d'Al-Qaeda ou encore celle des immigrés clandestins attirés par les rivages prospères de l'Occident ⁵.

Cette représentation actuelle de l'islam qui rejoint la même représentation européenne médiévale de l'islam en tant que "civilisation conquérante" qui hante l'imagination occidentale, coïncide avec l'image d'un "islam en réveil" et d'un "islam rebelle", après les mouvements de décolonisation dans les pays à majorité musulmane et avec la révolution iranienne de 1979 et l'émergence de l'"islam politique", qui a succédé à l'image d'un "islam immuable" ou d'un "islam soumis" pendant les colonisations européennes des pays musulmans.

1 Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident, La question de l'Islam dans la conscience occidentale, Arcantère Éditions, Paris, 1989, p.175.

2 Bichara KHADER, Le Monde Arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique, op. cit., p.171.

3 Cité par Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident, La question de l'Islam dans la conscience occidentale, Arcantère Éditions, Paris, 1989, p.175, J. DUPAQUIER (éd.), Histoire de la population française, P.U.F., 1989, tome 4.

4 Bichara KHADER, Le Monde Arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique, op. cit., p. 168.

5 Bichara KHADER, op. cit. p.168.

§ 2- Une civilisation monolithique

Le dénigrement de la civilisation musulmane passe, entre autre, par la réduction de ses composantes et dimensions ethniques et culturelles et sa représentation comme un seul bloc monolithique et homogène. Le but recherché à travers une telle représentation consiste à projeter une image d'un islam imperméable à la diversité et sa réduction à ses seules dimensions radicales. Ainsi, l'islam paraîtra comme une menace irréductiblement opposée à l'Occident.

Cette entreprise de réduction de la civilisation musulmane passe par une vision essentialiste. En effet, la civilisation musulmane, dans toute sa diversité, est réduite à sa composante religieuse. D'ailleurs, aucune autre civilisation n'a été définie par son essence religieuse¹. Cet amalgame entretenu entre les dimensions culturelles et politiques de l'islam, insiste sur le caractère supposé irréductible de ses valeurs, qui seraient elles-mêmes incompatibles avec celles des sociétés démocratiques². En effet, la prégnance de notre vision theologocentriste met en relief la spécificité de la situation respective du monde musulman et de l'Europe³.

Cette simplification du donné islamique dans la conscience des Européens vient de l'héritage colonial, l'un des outils du colon consistant à simplifier la pensée qu'il domine, l'univers de référence du dominé⁴.

L'orientalisme, en tant que "système de fictions idéologiques"⁵ et comme "le porte-drapeau acharné des valeurs de l'Occident"⁶ qui a accompagné les mouvements de colonisation européenne des pays musulmans, s'est employé à organiser le champ d'étude de l'islam en fonction d'une vision essentialiste de "l'homo islamicus".

En effet, les recherches entreprises par les orientalistes sur l'islam insistaient sur la dimension essentialiste. Cette dimension essentialiste se traduit par une "typologie ethniciste caractérisée"⁷. L'attention est focalisée, ainsi, sur les aspects religieux et culturels, et par conséquent, les facteurs économiques et politiques sont, totalement, négligés.

Ainsi, rares sont les orientalistes français, surtout au XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème} siècle, qui prirent objectivement en considération les facteurs économiques, politiques et militaires pour rendre compte des faiblesses du monde musulman devant l'expansionnisme européen⁸. C'est en définitive, l'islam qui était tenu fondamentalement responsable de la situation socioculturelle des peuples musulmans⁹.

1 Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident, La question de l'Islam dans la conscience occidentale, Arcantère Éditions, Paris, 1989, p.33.

2 Michel WIEVIORKA, Au-delà de l'islamisme guerrier *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p.10.

3 Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident, La question de l'Islam dans la conscience occidentale, Arcantère Éditions, Paris, 1989, op, cit.p. 33.

4 Tariq RAMADAN, Les évolutions de la pensée musulmane contemporaine, in L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel Wieviorka (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p.33.

5 Edward SAID, L'Orientalisme, L'orient créé par l'Occident, Édition du Seuil, Paris, 1980, p.18.

6 Selon Juan GOYTISOLO, cité par Saddek RABAH, L'Islam dans l'imaginaire occidental. Aux sources des discours, op, cit. p.55.

7 Mohammed KERROU, Être sociologue dans le monde arabe ou comment le savant épouse la politique, Peuples Méditerranéens n°54-55, janvier-juin 1991, p. 249.

8 Saddek RABAH, L'Islam dans l'imaginaire occidental. Aux sources des discours, op. cit. p.48.

9 Ali MERAD, L'Islam contemporain, Que sais-je? n°2159, Edition P.U.F. , Paris, 1984, p.39.

D'ailleurs, Ernest RENAN (1823-1892), l'orientaliste français, célèbre par ses écrits sur "l'islamisme", a très bien formulé et exprimé cette vision "essentialiste" et "ethnocentriste" de l'islam: "Toute personne un peu instruite des choses de notre temps, voit clairement l'infériorité actuelle des pays musulmans, la décadence des États gouvernés par l'Islam, la nullité intellectuelle des races qui tiennent uniquement de cette religion leur culture et leur éducation." ¹.

La réduction du "fait musulman" et sa présentation comme un bloc monolithique est la représentation reproduite, à l'époque actuelle, à travers les manuels scolaires et, aussi, par les médias. Ainsi peut-on dire que cette représentation de l'islam a survécu à la colonisation et à l'"orientalisme". Dans l'étude qui porte sur les Arabes et l'Islam vus par les manuels scolaires français (1986 et 1997) ², Marlène NASR a mis en exergue cette représentation par les manuels scolaires français de l'islam en tant que "bloc monolithique" à travers la confusion entretenue entre "islam" et "Arabe", et la réduction du "monde musulman" à sa "partie arabe", ainsi qu'à travers l'ignorance de la diversité ethnique et culturelle du monde musulman.

En effet, la confusion-synonymie entre "Arabe" et "Musulman" est confirmée par l'analyse du lexique où les champs sémantiques des deux notions se recoupent largement en histoire et géographie, au primaire et au secondaire ³.

D'une part, le Monde islamique est réduit à sa composante arabe au détriment de ses autres composantes turque, iranienne, indienne, malaise, afghane et noire, et d'autre part, cette composante ou dimension arabe n'est pas délimitée ou distinguée mais confondue dans la civilisation et la culture du monde islamique ⁴.

Cette confusion entre "islam" et "arabe" apparaît, également, dans la définition que donnent les historiens scolaires du "nationalisme arabe" qui est fondé davantage sur l'appartenance de la majorité des Arabes à la "religion musulmane" qu'à leur partage d'une langue commune ⁵.

Aussi, cette confusion-réduction de l'"islamique" à l'Arabe, apparaît, aussi, dans le choix des exemples, des illustrations, des noms propres de lieux, pays, villes, régions, qui pour la plupart sont situés dans la partie arabe du Monde Islamique ⁶. A cet effet, l'illustration la plus significative de cette confusion apparaît, à travers le "choix sémantique" donné à la "médina" tantôt appelée "ville arabe", tantôt "ville musulmane" bien que la même structure soit attribuée à l'une et à l'autre (ruelles, mosquées, souks, remparts détruits) ⁷.

Cette reproduction des manuels scolaires français contraste avec le discours du ministère de l'Éducation qui exhortait les écoles à "l'ouverture et à la diversité", à "comprendre l'autre", et à "connaître des cultures et des réalités étrangères" ⁸.

1 Ernest RENAN, *Ouvres complètes*, tome I, Édition Calman-Levy, Paris, 1947, p.946.

2 Éditions Karthala, Paris, 2001.

3 Marlène NASR, *Les Arabes et l'islam vus par les manuels scolaires français (1986 et 1997)*, éd. Karthala, Paris, pp.292-293.

4 Marlène NASR, *Les Arabes et l'islam vus par les manuels scolaires français (1986 et 1997)*, éd. Karthala, Paris, op, cit. p.292.

5 Marlène NASR, *Ibid*, p.341.

6 Marlène NASR, *Ibid*, p.292.

7 Marlène NASR, *Ibid*, p.355.

8 Marlène NASR, op, cit., p. 32.

Paradoxalement, on constate la même confusion- synonymie entre "Islam" et "Arabe" dans les manuels scolaires aux États-Unis ¹.

Aussi, les manuels scolaires français, étudiés et analysés par Marlène NASR, considèrent le "Monde musulman" non seulement comme une aire de propagation de la religion musulmane, mais aussi comme une même zone culturelle: "Une vaste région islamique étendue du Maroc au Pakistan composée de pays de même culture" (Manuel de Terminale, Édition Bordas, 1983, p.128) ². Ainsi, la vaste diversité linguistico-culturelle des mondes turc, iranien, afghan, indien, malais, africain... est ignorée.

Même, sur le plan "théologique", le "Monde de l'islam" est présenté, par les manuels scolaires français, comme constituant une "unité religieuse". En effet, en traitant de la division politique de l'"empire musulman", certains manuels scolaires entretiennent une contradiction entre, d'une part, l'affirmation que la division politique en plusieurs dynasties repose sur le désaccord entre sunnites et chiites sur la succession du Prophète, et d'autre part, l'affirmation qu'il y a une "unité religieuse" dans l'"empire musulman" (Manuels de 5^{ème} et de 2^{nde}, Édition Bordas, et manuel de 2^{nde}, Édition Nathan) ³.

Évoquer l'"unité religieuse" du "monde musulman" n'est pas approprié pour rendre compte de la "diversité du champ religieux et théologique" à l'intérieur de l'islam qui connaît une pluralité de "familles": une grande partie de sunnites, de shiites et une très petite minorité de Khawaridj.

En dépit de "la profonde différenciation introduite par l'histoire et la géographie dans la communauté des croyants – la Umma, pensée et réalisée par Mahomet – au sein d'une racine religieuse commune, le monde islamique" ⁴, car comme le soulignait, à juste titre Mohammed ARKOUN l'islam est aussi un fait social historique (quatorze siècles) et géographique (de Casablanca à la Chine) ⁵, l'image de l'islam comme bloc monolithique demeure présente dans l'imaginaire collectif occidental.

Cette image caricaturale de l'islam comme bloc monolithique qui mêle tous les niveaux est entretenue, en grande partie, par les médias. En effet, les traitements médiatiques de l'objet "islam" sont traversés par des confusions et des amalgames. Ces confusions et amalgames concernant l'"islam" sont la résultante de "la condensation du religieux, du culturel, du politique et de l'idéologique qui rend particulièrement difficile l'appréhension médiatique de l'islam." ⁶.

Les débats médiatiques sont marqués par la fascination et sont dominés par des malentendus et des confusions sur l'islam et ne peuvent, ainsi, rendre compte de l'islam qui requiert la maîtrise des enjeux d'ordre politique, social, culturel et identitaire.

1 Voir Jarrar S.A., Images of the Arabs in the United States Secondary School social Textbooks, Ph. D. Dissertation, the Florida University, College of Education, 1976, cité par Marlène NASR, op.cit., p.133.

2 Marlène NASR, op. cit., p.261.

3 Marlène NASR, op. cit., p. 332.

4 Enzo PACE, Peut-on parler de sécularisation au sein de l'islam? in Les nouvelles manières de croire. Judaïsme, christianisme, islam, nouvelle religiosité, Leila BABÈS (sous dir.), les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 1996, p. 109.

5 Cité par Bruno ÉTIENNE, L'Europe et l'islam: l'Europe face à son autre, in L'Europe au soir du siècle – Identité et démocratie, Jacques LENOBE et Nicole DEWANDRÉ (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 243.

6 Nouchine YAVARI-d'HELLEN COURT, "Diabolisation" et "normalisation de l'islam. Une analyse du discours télévisuel en France in Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean Paul WILLAIME (sous dir.), P.U.F., année?, p.64.

Ainsi, beaucoup d'écrits relatifs aux musulmans en France portent la marque des intérêts bien compris, des passions exacerbées, des raccourcis dus à la méconnaissance de l'islam dans son ensemble, beaucoup plus qu'ils ne tiennent compte de l'évolution d'une communauté qui s'adapte, après avoir été métamorphosée par la transplantation, à un environnement sécularisé, tout en voulant garder un quant-à-soi resté imprégné de culture religieuse ¹.

1 Saddek RABAH, L'Islam dans l'imaginaire occidental. Aux sources des discours, op. cit. p.62.

Sous-section 2: Sur «l'essence» de la civilisation islamique

L'Islam dans la représentation et l'imaginaire collectif occidental est perçu comme une civilisation repliée sur une identité immuable et est assimilé à une civilisation enfermée dans le passé. (§ 1)

A travers cette représentation, l'Occident entend enfermer l'Islam dans le carcan du traditionalisme et projeter sur l'Islam sa propre «image inverse». L'Islam est ainsi perçu comme immobile, passéiste et immuable, à l'opposé de l'Occident, considéré comme dynamique et moderne.

Cette représentation de l'Islam est déjà prégnante et présente au cours des premières croisades entre les musulmans et les chrétiens. Elle devient un «objet de curiosité» à partir du XVII^e-XVIII^e siècles avec la période de la suprématie politique et militaire de l'Occident sur le monde musulman.

Le mouvement de l'Orientalisme a joué un rôle essentiel dans la représentation de l'Islam comme «objet exotique» et comme «objet de fascination» enfermé dans le passé. Cette vision passéiste est même reproduite à travers l'enseignement des civilisations non-européennes dans certains manuels scolaires français.

Par ailleurs, l'Islam est aussi représenté comme une civilisation archaïque opposée au progrès. (§2) Cette représentation sert de représentation-miroir pour l'Occident qui se considère comme la civilisation du progrès. Dès le moyen-âge, cette image négative d'un «Islam des ténèbres» est véhiculée.

Avec le déclin de l'Empire Ottoman, l'image d'un Islam immobile et opposé au progrès fut reproduite. Les auteurs des Lumières ont dépeint un Islam incompatible avec le progrès et la science. Le phénomène du colonialisme européen s'est appuyé dans ses «justifications» de la domination des territoires musulmans sur un vison ethnocentriste de supériorité de l'Occident sur un Orient décadent et dévalorisé. Cela passait par le dénigrement et la réduction des apports de la civilisation musulmane.

Cette représentation de l'Islam comme une «civilisation non-productive» et incompatible avec la science et les progrès est toujours reproduite par certains manuels scolaires français et par certains médias.

§ 1- Une civilisation passéiste

L'identité de la "civilisation musulmane" est représentée, aussi, dans l'imaginaire collectif occidental comme une identité tournée vers le passé. Par conséquent, la "civilisation musulmane" est perçue comme une civilisation repliée sur une prétendue identité immuable.

Une telle représentation repose, pour l'essentiel, sur "des stéréotypes d'un islam enfermé dans le carcan du traditionalisme" ¹. Ainsi, c'est d'un "islam imaginaire" dont il est question à propos de la perception européenne de l'islam. Et cette représentation européenne exprime, comme le souligne Thierry HENTSCH, "beaucoup plus de vérités sur son sujet (le regardant) que sur son objet (le regardé)" ².

En effet, cette représentation imaginaire de l'islam constitue un élément de l'eurocentrisme dont lequel "l'Orient est un miroir dans lequel l'Europe peut mieux contempler sa supériorité" ³. L'image d'un "Autre inverse" est, ainsi, créée, dans l'imaginaire occidental. Un "Autre" opposé dans ses caractéristiques et son "essence" à l'identité de l'Occident. En effet, en s'appropriant l'hellénisme, puis le christianisme, oriental dans ses origines, l'Occident a créé un Orient mythique, dont les caractères sont traités comme des "invariants", définis simplement par opposition aux caractères positifs et dynamiques de l'Occident ⁴.

A travers cette représentation-opposition d'un 'islam imaginaire passéiste', l'Occident cherche à démontrer que "l'Autre musulman" est immobile et immuable. D'ailleurs, pour la sociologie de l'Orient contemporain, le monde de l'Islam est celui de la "modernisation impossible" ⁵.

On trouve cette représentation d'un "islam imaginaire" et d'un "islam exotique", déjà, au cours des premiers affrontements violents entre les musulmans et les chrétiens. En effet, comme le décrit Saddek RABAH: "Les Croisades qui se sont succédées jusqu'au XIII^{ème} siècle ont créé un vaste public avide d'une image globale, synthétique, distractive et satisfaisante de l'idéologie adverse. Le grand public avait besoin que l'image proposée, tout en lui montrant le caractère détestable de l'islam et en le lui expliquant grossièrement, soit de nature à satisfaire aussi ses goûts littéraires pour le merveilleux et l'exotique, si remarquables dans toute la production de cette époque, qu'elle implique les caractéristiques exotiques les plus marquantes qui avaient pu frapper les croisés dans leurs relations avec les musulmans" ⁶.

Avec la suprématie politique et technique affichée par l'Occident, à partir du XVII^{ème} – XVIII^{ème} siècle, l'Orient n'est plus perçu comme une menace, et devient, désormais, un "objet de curiosité". Désormais un Orient archaïque et immuable est opposé à une Europe en plein progrès. Ainsi, on prépare le terrain à la dichotomie classique: modernité-tradition, qui vicie les analyses de sous-développement jusqu'à nos jours et occulte le véritable regard historique ⁷.

1 Nouchine YAVARI-d'HELLENCOURT, "Diabolisation" et "Normalisation de l'islam. Une analyse du discours télévisuel en France *in* Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean Paul WILLAIME (sous dir.), P.U.F., année?, p.83.

2 Thierry HENTSCH, L'Orient imaginaire: la vision politique occidentale de l'Est Méditerranéen, Paris, Minuit, 1988, p.14.

3 Georges CORM, L'Europe et l'Orient, Paris, La Découverte, 1989, p.26.

4 Bichara KHADER, Le Monde Arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique, op. cit., pp.161-162.

5 Bichara KHADER, op. cit., p.163.

6 Saddek RABAH, L'Islam dans l'imaginaire occidental. Aux sources des discours, op. cit. p.21.

7 Bichara KHADER, Le Monde Arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique, op. cit., p.162.

La fascination et, aussi, la répulsion à l'égard de l'islam comme "objet exotique" s'installe et trouve ses manifestations à travers tous les genres littéraires occidentaux (romans, arts, peintures... etc.). La vision populaire oscille entre l'image d'un Orient splendide, merveilleux, et celle d'un Orient "lascif" (Mille et Une Nuits), cruel (Ali Baba et les Quarante Voleurs) ¹.

L'orientalisme, comme une "arme de l'Occident qui veille sur l'aube de la pensée" mais qui enferma aussi l'Autre dans le passé" ², a imposé cette représentation passéiste dans sa description et son analyse de la civilisation islamique.

En effet, l'orientalisme, comme l'a fait remarquer M. ARKOUN "interroge exclusivement des textes jugés, a priori représentatifs d'une tradition religieuse, d'une pensée, d'une culture, d'une civilisation, et n'a guère prêté attention à cette donnée déterminante pour la connaissance des sociétés musulmanes d'hier et d'aujourd'hui: séparant totalement les curiosités de la philologie historiciste et les enquêtes propres à l'ethnographie, l'ethnologie et l'anthropologie, elle s'est confinée dans les textes savants pour construire un islam idéal conforme à celui des théologiens et des juristes musulmans eux-mêmes" ³.

Ainsi, l'orientalisme a une conception anti-évolutive de l'histoire, qu'il prétend découvrir dans la société qu'il étudie alors qu'il la lui impose ⁴. De ce fait, dans sa description et son analyse de la civilisation islamique, l'orientalisme est dénué de toute "vision objective et scientifique". En effet, il est souvent, devant l'objet religieux, pris entre l'attitude partisane et l'analyse réductrice ⁵.

À cet effet, le cas de l'orientaliste français Ernest RENAN (1823-1892), est significatif de l'"attitude orientaliste" à l'égard de l'islam. En effet, tout en refoulant l'islam dans la sphère de la décadence et l'immobilisme, il se laisse "séduire, non sans réticences, par lui, par son genre de vie, son échelle des valeurs, ses dilections esthétiques" ⁶.

On trouve, même, cette "vision passéiste" liée à une "conception essentialiste" distinguant le couple civilisé/barbare, dans le Larousse du vingtième siècle, dans son édition de 1930. En effet, il définit l'homme civilisé comme celui qui regarde vers l'avenir, tandis que le barbare est tourné vers le passé et absorbé par le présent ⁷.

Étant donné le rôle important que peut jouer l'enseignement dans le domaine du dialogue et du rapprochement entre les différentes civilisations, l'UNESCO a préconisé, dans un colloque tenu en avril 1958 qui aborde "l'appréciation mutuelle des valeurs culturelles de l'Orient et de l'Occident" et "le rôle de l'enseignement dans ce domaine", que les civilisations non-européennes ne sauraient être étudiées que comme passé mort ou à l'occasion de leur contact avec l'Occident ⁸.

1 Bichara KHADER, Ibid p.162.

2 Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident, La question de l'Islam dans la conscience occidentale, Arcantère Éditions, Paris, 1989, op, cit.p.56.

3 Mohammed ARKOUN, Ouvertures sur l'Islam, Edition Jacques GRANCHER, Paris, 1989, p.146.

4 Abdallah LAROUI, Islam et modernité, Edition La Découverte, Paris, 1987, p. 161.

5 Mohammed ARKOUN, Ouvertures sur l'Islam, op, cit. p.157.

6 J.P. CHARNAY, Les contres-Orient ou comment penser l'autre selon soi, Édition Sindbad, Paris, 1988, p. 131.

7 Cité par Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident, La question de l'Islam dans la conscience occidentale, Arcantère Éditions, Paris, 1989, p.15.

8 Cité par Claude Liauzu, L'Islam de l'Occident, La question de l'Islam dans la conscience occidentale, op.cit. p. 107.

C'est pourtant, la "vision passéiste" dans l'enseignement des civilisations non-européennes qui a été rétablie dans les programmes scolaires français.

En effet, dans l'étude consacrée par Marlène NASR à l'image des Arabes et de l'Islam dans 16 manuels français de lecture de l'enseignement primaire, utilisés dans les classes de CE1 et de CE2 et qui sont édités pendant la décade 1975 à 1986 par quatre maisons d'édition scolaires (Hachette, Nathan, Magnard, Bordas), cette "vision passéiste" de l'Orient et de l'Islam apparaît à travers quatre thèmes principaux: le désert, les contes, le monde rural et la ville arabe. En effet, il est constaté, dans les textes étudiés, la prédominance du désert et la présentation des êtres humains réels ou mythiques: "Arabes", "Bédouins", "Maures", "Touaregs", "Mozabites" ¹.

Aussi, le caractère dominant des illustrations, dans les manuels scolaires français d'histoire, consacre une image religieuse et esthétique figée de l'Islam où la représentation d'objets inanimés: monuments, mosquées, décorations, bibelots l'emporte de loin (60%) sur les représentations humaines telles que prière collective ou individuelle, rites ou pèlerinages ².

Aussi, l'enseignement de la géographie dans les textes et illustrations qui touche au Monde Arabe, confirme indirectement et partiellement la tendance à privilégier une vision du passé. Même si les manuels de géographie et d'instruction civique accordent une place importante à deux problèmes actuels concernant les Arabes en France: celui de l'immigration maghrébine, du racisme anti-arabe et du pétrole, hormis ces exceptions importantes, on peut noter que les références à l'histoire arabe dans ces manuels se situent dans leur majorité dans un passé pré-moderne antérieur, gravitant autour de la conquête arabe et de l'expansion de l'Islam ³.

Pour ce qui est des manuels d'histoire utilisés dans les classes de cinquième et de sixième de l'enseignement secondaire français pendant la période 1980-1982, on constate que l'Islam est présenté à travers l'exotisme consacré par les XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles. Le cadre de référence est le Conte des Mille et une Nuits ⁴. Comme le relève l'Association française "Islam et Occident", le souci d'éveiller l'intérêt de l'élève, se mue en liberté avec l'histoire où les descriptions relèvent dans les manuels plutôt de la féerie que du souci de savoir ⁵.

Force est de constater que la "vision passéiste et intemporelle" de la civilisation islamique initiée par les orientalistes a survécu à leur courant, en l'occurrence, l'orientalisme ⁶ et reste imprégné dans l'imaginaire collectif occidental.

1 Cité par Saddek RABAH, L'Islam dans l'imaginaire occidental. Aux sources des discours, op. cit. p.72.

2 Marlène NASR, Les Arabes et l'Islam vus par les manuels scolaires français (1986 et 1997), éd. Karthala, Paris, 2001; p.164.

3 Marlène NASR, Ibid, p.285.

4 Les Mille et Une Nuits (Alf Layla We-Layla) ne semblent vraiment acquérir de visibilité dans la littérature qu'à partir du moment où un savant de langues orientales, Antoine GALLAND, les traduit en français, au début du XVIII^{ème} siècle. Si toutes les sources qu'il a utilisées ne sont pas connues, ce qu'on en sait suffit alors pour penser qu'il n'a nullement traduit en entier un recueil qu'on imagine devoir renfermer autant de nuits qu'en indique son titre. Certains auteurs, comme Rana KABBANI, rejettent le texte des Mille et Une Nuits en bloc et considèrent qu'ils n'ont jamais fait partie des belles-lettres et réduisent l'œuvre des Mille et Une Nuits à une production de l'orientalisme, dans laquelle, de GALLAND à BURTON, se lisent les rêves, les fantasmes sexuels et la volonté de domination de l'Occident. Voir: Sylvette LARZUL, Variations du regard arabe sur les Mille et Une Nuits, in L'Orient créé par l'Orient, Qantara n°80, juillet 2011, pp.28-30.

5 Association française "Islam et Occident", L'Image de l'Islam dans les manuels scolaires français, Édition Association française "Islam et Occident", Paris, 1984, p.34.

6 Dont le 29^{ème} Congrès International des Orientalistes avait mis fin en juillet 1973 après un siècle de "recherches" sur l'Orient et sur l'Islam, qui a commencé dans la capitale française en 1873.

§ 2- Une civilisation non-productive

Afin d'asseoir la suprématie de la «civilisation occidentale», l'Europe présente l'islam, toujours selon la logique de symétrie-opposition entre la «civilisation européenne» et la «civilisation islamique», comme étant une «civilisation non-productive».

Une telle pro représentation passe, principalement, par l'affirmation de la suprématie intellectuelle et scientifique de l'Occident face à un islam présenté comme archaïque et opposé à la science et au progrès.

Cette image négative de l'islam est déjà conçue au cours du Moyen-Age. En effet, durant cette époque historique, «les Européens en affrontant l'islam prétendent mener la guerre de la lumière contre les ténèbres»¹.

Cette représentation d'un islam opposé au progrès intellectuel n'a pas cessé d'être reproduit depuis. En effet, on peut trouver dans des œuvres la reproduction d'une telle image. A titre d'exemple, Raymond LULLE dans son livre de contemplation, paru en 1265, présente les musulmans ainsi: «Les Sarrasins cherchent la vérité sensuellement selon la nature!; ils doivent apprendre à la rechercher intellectuellement et spirituellement»².

A partir du XV^e- XVI^e siècles, qui coïncidait avec le déclin de l'«Empire musulman», la rivalité et l'antagonisme religieux perd de son acuité entre l'Orient et l'Occident au profit de l'affirmation de la suprématie politique et intellectuelle de l'Occident. Ainsi, ce n'est plus la religion qui est le lieu d'opposition Orient/Occident, mais bien la différence politique et culturelle³.

En effet, l'idée se serait-elle imposée à la fin du XVIII^e siècle que la supériorité de l'Occident sur l'Orient résultait «du progrès de l'esprit humain, de l'amélioration croissante de la raison, des avancées successives de la science»⁴.

Cette symétrie-opposition est même inscrite dans la géographie. Ainsi, la Méditerranée devient barrière entre le Progrès et l'Immobilisme, la Rationalité et la Métaphysique, l'Etat-Nation et l'Empire turc ou l'Oumma islamique⁵.

1 Bichara KHADER, *Le Monde arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique*, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 157.

Cet auteur cite W. MONTGOMERY, *L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale*, Paris, Genther, qui considère que «l'image dénaturée de l'Islam doit être considérée comme la projection d'un côté obscur de la personnalité européenne» (p. 97).

2 Cité par Saddek RABAH, *L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours*, op, cit., p.24.

3 Bichara KHADER, *Le Monde arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique*, op, cit., pp. 160-161.

4 Jack GOODY, *L'Orient en Occident*, Seuil, 1999, p. 2.

5 Bichara KHADER, *Le Monde arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique*, op, cit., p. 161.

Les auteurs des Lumières ont, pour leur part, dépeint un islam incompatible avec le progrès. Ainsi, VOLTAIRE, dans son *Essai sur les mœurs*, estimait que le prophète «n'a formé un peuple que pour prier, pour peupler et pour combattre»¹. Denis DIDEROT, pour sa part, a écrit que «A Mahomet (sic), le meilleur ami des femmes? Oui, et le plus grand ennemi de la raison»².

Toute action civilisatrice est niée aux musulmans qui sont représentés comme des «voleurs» et des «brigands». Ainsi, dans son *Dictionnaire géographique*, paru en 1708, Thomas CORNELLE, écrivit «Arabe vient de la racine hébraïque arab qui signifie "se cacher, tendre des embûches", par ce que cette nation s'est toujours adonnée au brigandage»³. MONTESQUIEU, lui aussi, considérait que «les Arabes sont un peuple brigand»⁴ et VOLTAIRE, pour sa part, les définissait comme «peuples de Voleurs»⁵.

Avec le XIX^e siècle et le phénomène de colonialisme européen de l'Orient et des pays musulmans qui en est suivi, la vision européenne sur l'islam s'appuyait sur un ethnocentrisme méprisant justifiant la domination européenne sur ces pays.

Le sentiment de supériorité est tel, en Occident, que tout le monde non-occidental se trouve dévalorisé, destitué de sa dignité historique, réduit à un niveau périphérique et folklorique⁶.

Afin de prouver cette supériorité de l'Occident, une «entreprise» de dénigrement de l'Orient et de l'Islam est menée par le biais de l'abaissement de la religion, la minimisation et la réduction des apports et productions scientifiques de la civilisation musulmane et par le mépris des musulmans soumis à la colonisation.

Cette «entreprise de dénigrement» est menée par le mouvement de l'«orientalisme» qui a accompagné les colonisations européennes. Ainsi, Ernest RENAN soutiendra, dans sa célèbre conférence du 29 mars 1883 sur l'Islamisme et la science, que l'Islam a produit des sociétés théocratiques qui sont la négation même de l'intelligence⁷.

Célèbre par ses écrits sur l'«islamisme» et particulièrement par sa conférence à la Sorbonne de 1883, Ernest RENAN soutient que l'Islam⁸ est contraire à l'esprit scientifique, incompatible avec la raison et inapte au progrès. En effet, il écrivit que: «Pour la raison humaine, l'islamisme n'a été que nuisible. Il a fait des pays qu'il a conquis un champ fermé à la culture rationnelle de l'esprit» et «ce qui distingue en effet, essentiellement 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 [...]»⁹.

1 VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, tome I, Ed. Garnier Frères, Paris, 1963, p. 274.

2 Denis DIDEROT, *Lettres à Sophie Volland*, tome I, Ed., Gallimard, Paris, 1978, p. 122.

3 Thomas CORNELLE, *Dictionnaire géographique*, 1708.

4 MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, tome I, p. 152.

5 Cité par Saddek RABAH, *L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours*, op, cit., p. 43.

6 Bichara KHADER, *Le Monde arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique*, op, cit., p. 164.

7 Bichara KHADER, op, cit., p. 164.

8 Dont il utilise le terme de «islamisme» pour le désigner.

9 Ernest RENAN, *Œuvres complètes*, tome I, Ed., Calman-Levy, Paris, 1947, pp. 956-957.

Une telle présentation de l'islam comme l'ennemi de la science et du progrès et, par conséquent, de l'infériorité intellectuelle des musulmans, est avancée afin de «justifier» la «mission civilisatrice» de l'Europe «menée» par le biais des colonisations. Cette idée est clairement exprimée par Ernest RENAN dans son discours au Collège de France, le 23 février 1862: «A l'heure qu'il est, la condition essentielle pour que la civilisation européenne se répande, c'est la destruction de la chose sémitique par excellence, la destruction du pouvoir théocratique de l'islamisme; [...]. Islam est la plus complète négation de l'Europe; l'Islam est le fanatisme; l'Islam est le dédain de la science, la suppression de la société civile; c'est l'épouvantable simplicité de l'esprit sémitique, rétrécissant le cerveau humain, le fermant à toute idée délicate, à tout sentiment fin, à toute recherche rationnelle, pour le mettre en face d'une tautologie: "Dieu est Dieu". L'avenir est donc à l'Europe et à l'Europe seule; l'Europe conquerra le monde et y répandra sa religion, cette croyance qu'il y a quelque chose de divin au sein de l'humanité»¹.

Cette vision eurocentriste domine les «recherches» des orientalistes, qui marginalisent l'apport scientifique et intellectuel de la civilisation islamique qui était dominante en Méditerranée du VII^e au XIX^e siècle. Elle réduit même la «civilisation musulmane» à une «civilisation morte» dont le rôle consistait à une «simple transmission». En effet, comme le soulignait Christian JAMBERT, à propos de la vision d'Ernest RENAN sur la civilisation musulmane, ce dernier a légué une image «d'une civilisation islamique entrée dans la nuit à la fin du XIII^e siècle, image d'une philosophie morte après avoir rempli son office, qui était de fournir l'Occident latin en instruments de pensée que lui seul saurait utiliser avec profit»².

Curieusement, cette image négative d'une civilisation islamique «non-productive», «incompatible avec la raison, la science et le progrès» et une «civilisation morte» est, encore, reproduite et véhiculée à travers les manuels scolaires, en France, et, également, à travers les médias.

En effet, les manuels scolaires sous la III^e République qui véhiculent le discours colonial «civilisateur européen» reproduit la même représentation qui institue une hiérarchisation des civilisations et des peuples, au sommet de laquelle l'on retrouve la «civilisation européenne». Cette suprématie de la civilisation européenne repose sur une conception linéaire du progrès qui est du seul apanage de l'Europe.

Ainsi, Jules PAYOT dans son *Cours de Morale*³ opposait deux conceptions: d'une part, une conception rationaliste fondée sur la croyance en l'immutabilité des lois de l'Univers que découvre la Science, et de l'autre «une doctrine de néant venue d'Orient qui fait de Dieu un despote capricieux, sensible aux prières et qui, en conséquence, change ses lois selon sa fantaisie»⁴.

Le caractère «non productif» de la civilisation islamique apparaît dans les manuels scolaires sous la III^e République à travers la représentation d'un «musulman paresseux». Ainsi, peut-on lire, dans le livre suscité de Jean PAYOT, ce qui suit: «Les paresseux qui, tout en désirant tout ce que les autres possèdent, n'emploient aucune énergie pour l'acquérir, [...]. Les êtres les plus envieux de la terre sont les orientaux...à cause de leur apathie»⁵.

1 Cité par Saddek RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, op, cit., pp. 51-52.

2 Christian JAMBERT, La mémoire occidentale de la philosophie islamique in L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), Éditions Balland, Paris, 2003, p. 190.

3 A. Collin éditeur, 1908.

4 In Dominique MAINGUENEAU, Les livres d'école de la République 1870-1914. Discours et idéologie, Ed., Le Dycomore, Paris, 1979, p. 214.

5 Jules PAYOT, Cours de Morale, A. Colin éditeur, 1908, p. 210.

Aussi, dans l'étude réalisée par Dominique MAINGUENEAU sur le discours et l'idéologie des manuels scolaires de la III^e République ¹, «l'Algérien, qui, sur le chemin du progrès, se situe quelque part entre le sauvage et le civilisé, est paresseux et lascif» ².

De même, dans *Lectures encyclopédiques* de B. ROLLAND, les Marocains sont décrits comme constituant une société de vol ³. Ainsi, la notion de «paresse» apparaît indissociablement psychologique, morale et sociologique ⁴. En effet, c'est, bel et bien, l'image d'une «anti-civilisation» d'une société parasite et «improductive»⁵ qui est véhiculée sur (de) la société musulmane à travers ces manuels scolaires.

Une telle image se dégage, aussi, à travers l'analyse des manuels scolaires en France. En effet, les manuels français d'histoire de 6^e et de 5^e des années 1970-1980 considèrent l'Islam comme une civilisation qui n'a pas créé et inventé mais elle a seulement «conservé» et «transmis» les apports scientifiques et culturels des autres civilisations présentées comme supérieures à la civilisation islamique. Dans les conclusions de l'étude menée par l'Association française «Islam et Occident» ⁶, sur ces manuels scolaires, on peut lire «Silence sur l'apport de l'Islam au développement de notre civilisation». L'étude critique également l'«européocentrisme discret et pernicieux» qui ne voit dans l'Islam qu'«un imitateur sans imagination créative» et relève comme exemple de cette vision l'énoncé suivant dans les manuels examinés: «Les musulmans furent d'abord les conservateurs de la science grecque antique»⁷.

Dans les manuels scolaires de 1986, que Marlène NASR a étudié dans sa recherche ⁸, un changement est intervenu. Les manuels du primaire maintiennent la même vision véhiculée par les manuels de primaire des années 1970-1980. Par contre, les manuels du secondaire sont partagés entre deux visions. L'une considère la civilisation islamique comme «productive», «créatrice» et «innovatrice» et une autre vision réductrice considère la civilisation islamique comme «non-productive» et seulement «échangiste» et «conservatrice» des héritages scientifiques des autres civilisations.

Aussi, certains manuels de littérature véhiculent dans certains de leurs extraits le stéréotype, généralisé dans les récits littéraires de l'époque coloniale, selon lequel «L'arabe est lent et peu productif». Ce stéréotype est transposé sur l'Islam qui est, ainsi, considéré comme une civilisation non-productive et peu créatrice, une civilisation de consommation et d'échange ou de transfert de la production d'autrui ⁹.

1 Dominique MAINGUENEAU, Les livres d'école de la République 1870-1914. Discours et idéologie, Ed., Le Dycomore, Paris, 1979.

L'auteur traite dans cet ouvrage, de la façon dont les manuels scolaires – Le Petit Jean et autres – se représentent l'altérité.

2 Saddek RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, op, cit., p. 68.

3 In Dominique MAINGUENEAU, Les livres d'école de la République 1870-1914. Discours et idéologie, op, cit.

4 Saddek RABAH, L'Islam dans l'Imaginaire Occidental. Aux sources des discours, op, cit., p. 68.

5 In Dominique MAINGUENEAU, Les livres d'école de la République 1870-1914. Discours et idéologies, op, cit., p. 226.

6 Association française «Islam et Occident», l'Image de l'Islam dans les manuels scolaires français. Étude critique I, Paris, 1984.

7 Rapport de l'Association française «Islam et Occident», op, cit, p. 32.

8 Marlène NASR, Les Arabes et l'Islam vus par les manuels scolaires français (1986-1997), Éditions Karthala, Paris, 2001.

9 Voir Marlène NASR, Les Arabes et l'Islam vus par les manuels scolaires français (1986-1997), op, cit, p. 307.

Chapitre 2

LE REGARD SOCIOLOGIQUE EUROPÉEN SUR L'ISLAM ET LES MUSULMANS EUROPÉENS

L'identité européenne perçue comme une identité exclusive peut se manifester à travers une conception fermée à toute contribution extérieure. Cette conception fermée de l'identité européenne proclame son autosuffisance et son hégémonie sur les «autres identités» qu'elle renvoie à un statut d'infériorité et d'altérité.

L'élaboration conceptuelle de cette identité européenne exclusive se traduit à travers une conception essentialiste de l'identité de l'Europe ramenée à sa seule composante religieuse et culturelle chrétienne. Ainsi, l'identité de l'Europe est définie en référence à son «héritage chrétien». À cet effet, des acteurs politiques et religieux européens instrumentalisent ce référent chrétien afin de définir l'identité européenne en tant qu'identité d'essence chrétienne.

L'identité européenne, selon cette conception exclusive, est aussi construite sur la base de l'expulsion de la mémoire et de la civilisation européennes des apports de la civilisation musulmane ou du moins la réduction de son rôle à un simple rôle de transmission. (**Section 1^{ère}**)

Ces dernières années, avec le phénomène de la visibilité des musulmans dans l'espace public européen qui a coïncidé avec le contexte de la politique de lutte contre le «terrorisme islamiste», un sentiment et des attitudes de rejet de tout ce qui est musulman sont constatés en Europe. (**Section 2^{ème}**)

En effet, les phénomènes de racisme et d'islamophobie ont connu une montée remarquable. Des discours identitaires et essentialistes sont développés notamment par les formations et les mouvances politiques réputées d'extrême droite voire même par celles se réclamant de la droite.

Le phénomène de l'islamophobie bien que minoritaire a connu une montée remarquable alimentée par le contexte de crises multiples que connaît le continent européen.

Le contexte post-11 septembre 2001 de lutte contre le «terrorisme islamiste» a participé à entretenir une confusion entre le terrorisme, l'islam et les musulmans. Tout cela se passe dans le contexte d'une mondialisation économique accélérée qui a donné lieu à des flux migratoires des pays du sud, notamment musulmans, vers les pays développés. Ces flux migratoires sont perçus par certains comme une «menace» de l'islam sur les sociétés européennes et leurs identités. A cet effet, les européens de confession et de culture musulmanes sont constamment confondus avec les immigrants perçus comme les «autres».

Section 1

La question de l'héritage chrétien de l'Europe et la question de l'apport de l'Islam à la civilisation européenne

L'effondrement, à la fin des années 80, de la polarité Est-Ouest qui structurait le monde a débouché sur un travail de redéfinition des repères et sur des questionnements relatifs aux identités. Ces dernières font appel, dans leur définition, au «registre religieux». En effet, ce dernier, avec le «retour du religieux» ou le «retour du sacré» selon l'expression d'André MALRAUX, prend de plus en plus une grande place dans la définition des contours des identités.

Ainsi, le «registre religieux» se trouve invité, avec insistance dans la définition des contours du projet de construction européenne. En effet, depuis les années 90, avec le traité de Maastricht qui a donné une dimension politique à l'Union européenne en instituant une citoyenneté européenne au profit des ressortissants communautaires et avec les élargissements successifs de l'Union européenne à certains États de l'Europe de l'Est, la question de l'identité de l'Union européenne s'est imposée dans les débats politique et intellectuel en l'Europe.

Différents paramètres d'ordre géographique, politique, historique, géopolitique, civilisationnel et religieux sont avancés pour définir la «véritable identité» de l'Europe. Ces derniers paramètres à savoir les critères civilisationnels et religieux sont les plus évoqués pour fonder l'«identité européenne». En effet, c'est l'«héritage chrétien» (ou judéo-chrétien) qui se trouve propulsé comme le fondement exclusif, ou du moins dominant, de l'identité de l'Europe.

Cette conception de l'identité européenne est une conception essentialiste (ou essentialisante) et exclusive. En effet, elle réduit l'identité actuelle de l'Europe qui est par essence dynamique et évolutive, à une seule composante à savoir la religion et la culture chrétiennes. Or, les sociétés européennes actuelles sont des sociétés plurielles et diversifiées, entre autres sur les plans religieux et culturel. Ainsi, cette «conception religieuse» qui définit l'identité de l'Europe en se référant à l'«héritage chrétien» est une conception réductrice du projet de construction européenne qui lui, se veut universel et «transcendantal» car fondé sur des valeurs dites universelles. En effet, l'Union européenne est une union fondée sur les principes et les valeurs démocratiques des droits de l'homme, de la liberté, de l'État de droit et de la démocratie.

Cependant, si le «religieux» est sollicité en matière de définition identitaire, c'est que, d'une part, il constitue un registre privilégié de production de sens et qu'il est aussi considéré comme un «réfèrent identitaire fort». D'autre part, le «religieux» est sollicité à une époque où le politique se trouve en situation déficitaire. En effet, comme le soulignait Patrick MICHEL «l'apparent renouveau religieux [...] traduirait davantage un déficit du politique et des discours qu'il serait en mesure d'articuler: le religieux serait ici requis d'aider à la redéfinition d'un politique déstabilisé»¹.

1 Patrick MICHEL, *L'Église entre Gdansk, Rome et Varsovie* in *Le religieux dans le politique*, Le Seuil, «Le genre humain», 1991, p. 56.

Ainsi, le «réfèrent religieux chrétien» sera instrumentalisé par certains acteurs religieux et politiques en Europe afin de définir l'identité européenne comme une «identité d'essence chrétienne (judéo-chrétienne)» (**Sous-section 1^{ère}**)

Par ailleurs, la «vision essentialiste» (dans la définition) de l'identité européenne transparait à travers le refoulement et l'ignorance des apports culturel, intellectuel et civilisationnel de l'islam à l'Europe qui a permis d'expulser le patrimoine islamique et la présence musulmane de 8 siècles en Europe de la culture et de la civilisation européennes (**Sous-section 2^{ème}**). En effet, la civilisation européenne se vit, depuis 1492 (date de l'expulsion des Juifs et des Musulmans de l'Espagne) comme ethnocentriste et comme l'incarnation exclusive de la modernité et du progrès, tandis que l'Islam est perçu comme inférieur et rétrograde et donc étranger à l'Europe.

Sous-section 1

Position de la classe politique et des Églises sur l'identité européenne

C'est au début des années 1990 qu'un débat sur l'«âme de l'Europe» fut lancé par la Commission européenne. Ce débat s'expliquait par la recherche d'une identité pour l'Europe à une époque où l'Union européenne cherchait une légitimité politique auprès des populations européennes.

Ainsi, l'«héritage chrétien» de la civilisation européenne fut soulevé par certains comme un fondement de l'identité européenne. Cet «héritage chrétien» de l'Europe est perçu comme une base pour délimiter les frontières internes et externes de la construction européenne.

A cet effet, un certain discours politique tente d'expliquer les notions de démocratie et de droits de l'homme par référence aux «racines chrétiennes». C'est sur la base d'une vision culturaliste et essentialiste du monde que l'identité européenne est, ainsi, pensée. Cela va à l'encontre des «paramètres politiques et juridiques» qui définissaient l'appartenance des États membres à l'Union européenne.

Les tenants du discours sur les racines chrétiennes de l'Europe ont tenté d'influencer les travaux de la Convention chargée de l'élaboration du projet du Traité établissant une Constitution pour l'Europe en y intégrant la référence au christianisme. Ils voulaient, en effet, imposer une vision ethno-centrée de l'histoire européenne par opposition à une vision ouverte de l'identité européenne. (§ 1)

C'est surtout l'Église catholique qui cherchait à travers son appui au projet de construction européenne à influencer la définition de l'identité de l'Europe par rapport à son héritage chrétien. En effet, l'«âme de l'Europe» est perçue par les hommes de l'Église catholique comme se trouvant dans son héritage chrétien. Ce discours fait l'économie de la pluralité des références européennes ainsi qu'à la pluralité des sociétés européennes actuelles. Il participe, ainsi, d'une vision excluante des autres références dont l'Europe peut se revendiquer. (§ 2)

La question qui s'impose donc est de savoir comment penser d'identité européenne comme un projet à construire à présent et dans le futur et non pas seulement en référence au passé.

§ 1- Position de la classe politique à l'égard de l'héritage judéo-chrétien de l'Europe

Les références chrétiennes ont joué, à côté d'autres références, un rôle important en Europe après la seconde guerre mondiale. En effet, les références chrétiennes, auxquelles furent bientôt associées celles du socialisme humaniste ont constitué les bases du mouvement européen pour surmonter les divisions mortelles du Vieux continent ¹.

Cependant, la référence au christianisme n'est pas une idée neuve jaillie soudain *ex nihilo* en 1945: c'est un héritage historique qui n'a jamais renoncé à s'actualiser et qui a trouvé dans la défaite du nazisme limitée par la menace soviétique l'occasion d'un départ nouveau en termes radicalement nouveaux ².

La culture chrétienne des démocrates-chrétiens a joué également un rôle d'entraînement dans la construction de la Communauté européenne. En effet, l'Europe des Six est née d'une conjoncture exceptionnelle qui a porté au gouvernement des partis d'inspiration chrétienne ³. Cependant, cette époque correspond aussi, paradoxalement, à un contexte de sécularisation accélérée au cours duquel l'influence de la religion chrétienne n'est plus de mise.

Au milieu des années 80, avec la relance du projet européen, l'Union européenne cherchait une légitimité politique et une identité à travers l'idée d'une culture commune. La notion d'identité européenne s'est imposée dans la rhétorique communautaire pour signaler le besoin de stimuler la prise de conscience d'un patrimoine commun et développer le sentiment d'appartenance à l'Union européenne ⁴.

C'est Jacques DELORS, le président de la Commission européenne, qui a lancé au début des années 90 l'idée d'une «âme pour l'Europe». Le 04 février 1992, Jacques DELORS avait déclaré: «*Si dans les dix ans qui viennent, nous n'avons pas réussi à donner une âme, une spiritualité, une signification à l'Europe, nous avons perdu la partie*» ⁵. Son appel pour «donner une âme pour l'Europe» allait de pair avec une vision de l'identité européenne comme un modèle de société dont le caractère unique à l'échelle mondiale était intrinsèquement lié à ses «racines» chrétiennes ⁶.

1 Edmond VANDERMEERSCH, Jean WEYDERT, Le catholicisme in Religions et laïcité dans l'Europe des douze, Jean BAUBEROT (sous dir.), Syros, Paris, 1994, p. 144.

2 Émile POULAT, Jean-Paul II et l'Europe chrétienne in Le religieux dans le politique, Collection «Le genre humain», Seuil, 1991, p. 63.

3 Le Mouvement républicain populaire (MRP) en France est fondé le 26 novembre 1944 par Georges BIDAULT. Il est l'héritier du Parti démocrate populaire et de mouvements régionaux comme l'Union populaire républicaine de l'Alsace et l'Union républicaine lorraine. Il se rattachait à la famille démocrate-chrétienne (mais sans porter l'étiquette) et à la famille centriste.

4 Wojtek KALINOWSKI, L'imaginaire religieux dans la construction européenne in Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel, Antonela CAPELLE-POGACEAN, Patrick MICHEL, Enzo PACE (sous dir.), Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2008, p. 298.

5 Jacques DELORS dans l'Europe face aux défis, Réconciliation et Sens, 4, Bruxelles, Église et Société, 1997.

6 Cité par Wojtek KALINOWSKI, L'imaginaire religieux dans la construction européenne, op, cit, p. 300.

Dans son discours aux Églises, en 1992, Jaques DELORS déclarait: «J'ai beaucoup lu sur l'histoire de l'Europe. Il en ressort que le christianisme est un facteur constitutif très important de notre histoire commune. Il n'y a pas un endroit au monde où soient mieux harmonisées les relations entre l'individu et la société. Cela est dû à mon avis à l'influence du christianisme»¹.

Cette «demande d'âme de l'Europe» renvoie, selon Jacques DELORS, à de nombreuses critiques sur l'Europe telle qu'elle s'est faite, c'est-à-dire, technocratique, ultra-libérale et coupée des réalités et des citoyens.

La difficile ratification du Traité de Maastricht a mis en évidence le déficit de crédibilité de l'Union européenne: il ne suffisait pas d'imposer par le haut des symboles comme le drapeau européen ou la monnaie unique pour produire un sentiment d'appartenance au projet de construction européenne.

La chute du Mur de Berlin, l'effondrement de la bipolarité, l'émergence d'une Europe politique, l'institution d'une citoyenneté européenne et l'élargissement de l'Union européenne à l'Est à conforté cette vision sur la nécessaire quête d'une «âme pour l'Europe» qui se trouverait dans l'héritage chrétien de l'Europe.

Ainsi, la Commission européenne s'est efforcée de mobiliser les acteurs de la société civile parmi lesquels on trouve aussi les acteurs religieux notamment les acteurs chrétiens occidentaux². La Commission européenne a même avancé dans la Livre blanc sur la gouvernance européenne de juillet 2001 l'idée d'une contribution spécifique apportée par les Églises et les Communautés religieuses. Une dynamique de dialogue institutionnel est instaurée entre les institutions européennes, notamment la Commission européenne et les Églises. Des rencontres annuelles sont, ainsi, organisées entre le président de la Commission européenne et des représentants catholiques et protestants.

Cette «âme de l'Europe» servira comme une base pour délimiter les frontières interne et externe de la construction européenne. En effet, du côté politique, la mémoire chrétienne occidentale, révisée et diffusée dans l'espace public par les acteurs religieux offre un imaginaire de l'Europe comme une culture commune, une «unité dans la diversité», une identité collective avec une cohérence interne et des frontières «naturelles» externes³. Cette conception de l'identité européenne suppose que la construction européenne ne soit pas fondée sur des «critères politiques» dont la Déclaration de Laeken indiquait que la seule frontière de l'Europe est formée par la démocratie et les droits de l'homme. De ce fait, cette «âme de l'Europe» n'est conçue qu'en fonction d'une vision essentialiste et culturaliste du projet européen.

1 Résumé des discours du président DELORS aux Églises, par Marc LUYCKX, Cellule de prospective, Commission européenne, Bruxelles, 1992, cité in Bénédicte MASSIGNON, «Les relations des organismes européens religieux et humanistes avec les institutions de l'Union européenne: logiques nationales et confessionnelles et dynamiques d'europanisation», dans Régine AZRIA, Albert BASTENIER, Olivier BOBINEAU et Jérôme VIGNON (sous dir.), Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne, Paris, La Documentation française, 2002, p. 31.

2 Wojtek KALINOWSKI, L'imaginaire religieux dans la construction européenne, op, cit, p. 300.

3 Wojtek KALINOWSKI, op, cit, p. 298.

Même les notions de démocratie et des droits de l'homme se prêtent à des récupérations théologiques, religieuses ou culturalistes. D'ailleurs, c'est SCHMITT, avec sa *Théologie politique*, qui introduit dans la discussion contemporaine l'idée selon laquelle les concepts politiques sont des dogmes théologiques sécularisés ¹.

Un discours, diffusé récemment dans l'espace public européen, tente d'expliquer la source des droits de l'homme par référence aux «racines chrétiennes». Un ancien membre du Cabinet de Jacques DELORS à la Commission européenne dans les années 90 et chef de la Cellule de prospective à la Commission, Jérôme VIGNON, notait que «Les droits de l'homme ne suffisent pas à exprimer l'essence de l'Europe. Il faut chercher celle-ci plus en amont, dans ce qui a permis aux droits de l'homme de naître en Europe, et ce qui a permis aussi à l'Europe de surmonter sa propre trahison des droits de l'homme. Ce quelque chose qui est en amont, vient sans doute du souffle judéo-chrétien» ².

La croyance en les «racines» chrétiennes ou judéo-chrétiennes des droits de l'homme se révèle ainsi l'expression d'une vision culturaliste du monde, vision qui entre en affinité élective avec une identité religieuse sécularisée ³.

Les droits de l'homme et la démocratie qui forment les seules frontières du projet européen, selon la Déclaration de Laeken se prêtent ainsi à des récupérations culturalistes. En effet, les droits de l'homme et la démocratie ne sont pas des paramètres neutres et objectifs. Bien qu'ils tentent de prendre en considération l'humain dans sa dimension universelle, les droits de l'homme constituent, en même temps, une des particularités de la culture européenne. La référence aux droits de l'homme permet aux élites européennes de marier une posture universaliste avec un culturalisme doux, un culturalisme qui ne se définit pas d'emblée comme un discours d'exclusion; au contraire, il invite au dialogue des cultures et des civilisations. Dans ce dialogue, chaque «civilisation» apporte quelque chose à l'humanité et la contribution européenne est celle des droits de l'homme; par conséquent, l'identité européenne est à la fois universelle et particulière ⁴.

Contrairement aux paramètres de la démocratie pluraliste occidentale qui reconnaît à la fois l'unicité du cadre d'action politique et une multiplicité des appartenances et qui ne propose donc pas une conception figée de l'identité, les tenants d'une conception unanimiste et exclusiviste, en définissant des critères contestables dans le cadre d'une démocratie pluraliste de l'identité qui permettent d'exclure certains, quoique appartenant à la «communauté politique», de la «communauté de destin».

Mais la référence aux racines chrétiennes de l'Europe ne vise pas à réactiver tel quel le stéréotype du «club chrétien» mais à apporter une «solution» très particulière au problème auquel se heurtent les politiques lorsqu'ils parlent de l'identité européenne, à savoir le paradoxe d'une identité à la fois particulière et universelle ⁵.

1 Daniel LINDENBERG, *Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Édition du Seuil et La République des Idées, octobre 2002, p. 59.

2 Intervention à la Journée d'étude organisée par l'OCIFE – relevant de la Compagnie de Jésus – à Strasbourg en 1996, «Y-a-t-il un patriotisme européen?», transcription publiée dans *Objectif Europe*, 41-42, 1996.

3 Wojtek KALINOWSKI, *L'imaginaire religieux dans la construction européenne*, op, cit, p. 311.

4 Wojtek KALINOWSKI, op, cit, p. 304.

5 Wojtek KALINOWSKI, op, cit, p. 299.

En effet, à travers la référence aux racines chrétiennes, l'Europe cherche à marquer sa spécificité vis-à-vis des autres continents et ainsi définit ses propres limites externes à travers la référence aux droits de l'homme et à la démocratie libérale, l'Europe veut s'inscrire dans l'universalité. Il y a entre ces deux aspirations – que l'on pourrait nommer respectivement «culturaliste» et «universaliste» – une contradiction aussi fondamentale que créatrice et c'est au sein de cette contradiction que l'on retrouve le véritable rapport entre religion et politique au niveau européen ¹.

Les politiques ont repris la question de l'identité européenne lors du débat autour de la Constitution dont doit se doter l'Union européenne élargie. Cette question de l'identité européenne s'est en partie cristallisée sur la question de l'«héritage chrétien» de l'Europe et sur la mention explicite de la religion dans le préambule du Traité établissant une Constitution pour l'Europe.

Il y a, seulement, eu une ébauche de discussion sur la référence à un héritage religieux de l'Europe lors de la nomination en 2000 de la Convention chargée de rédiger la Charte des droits fondamentaux. La première version du préambule de la Charte n'évoquait pas les religions et déclarait que «L'Union est fondée sur les principes indivisibles et universels de la dignité de la personne, etc.». Cependant, des parlementaires allemands du parti chrétien démocrate de Bavière (CSU) ont demandé qu'une référence à l'héritage religieux soit mentionnée dans le préambule de la Charte des droits fondamentaux. Ainsi, une nouvelle version est rédigée où apparaît la formule «S'inspirant de son héritage culturel, humaniste et religieux, l'Union se fonde sur les principes indivisibles et universels de la dignité humaine, etc.». Des responsables politiques français sont intervenus pour faire enlever la référence à l'héritage religieux du texte de la Charte car cela ne respecte pas le contexte de laïcité française. C'est ainsi qu'une nouvelle version fut rédigée le 02 octobre qui présente la formule suivante: «Consciente de son patrimoine spirituel et moral, l'Union se fonde sur les valeurs indivisibles et universelles de la dignité humaine».

La question sous-jacente derrière celle des «racines chrétiennes» de l'Europe concerne celle de la «mémoire de l'Europe». On peut se demander, à cet effet, si l'Europe est devenue elle-même parce que chrétienne?

Pour l'historien, parler de «racines» en Histoire n'a pas de pertinence car en Histoire il n'existe pas de «racines». Aussi, l'Europe est due plus aux Lumières et à l'Humanisme et non pas au Christianisme dont la modernité s'est construite à l'encontre de certains dogmes de l'Église. Ainsi, pourrait-on dire que c'est l'Europe qui inspira plus le christianisme dans son évolution que l'inverse.

Aussi, le religieux qui est, actuellement, sollicité dans le cadre des constructions identitaires est problématique. En effet, que faut-il entendre par religieux, quand la même croyance différemment appropriée crée des appartenances multiples, croisées ou concurrentes voire antagonistes ². Il apparaît pour le moins difficile d'imaginer fonder l'identité européenne sur la référence à une tradition ou à un héritage chrétien du fait de l'individualisation des croyances et de la tendance lourde à la sécularisation qui affectent toujours davantage les sociétés européennes ³.

1 Wojtek KALINOWSKI, L'imaginaire religieux dans la construction européenne, op, cit, p. 299.

2 Olivier LAZZAROTTI, Des histoires, des territoires, des religions, de l'art, des aliments, l'identité: quoi? in L'Identité entre ineffable et effroyable, Olivier LAZZAROTTI, Pierre-Jacques OLAGNIER (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2011, p. 156.

3 Patrick MICHEL, Religion, identités nationales, identité européenne, in Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel, Antonela CAPELLE-POGACEAN, Patrick MICHEL, Enzo PACE (sous dir.), Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2008, p. 332.

Comme le soulignait Nikola TIETZE ¹ toute définition de l'Union à partir d'un principe d'appartenance à la chrétienté est dérisoire car, en effet, le droit à la liberté religieuse accordé à tout individu mine cette conception. Il est vrai que la diversification d'appartenance religieuse et culturelle en Europe fait que les musulmans deviennent aussi européens que les chrétiens, les juifs et les bouddhistes. Ainsi, une définition de l'identité de l'Europe en référence à la chrétienté semble réductrice de la réalité des champs religieux et culturels européens caractérisés par leur diversité et leur pluralité.

Il s'agit d'une vision ethno-centrée de l'histoire européenne fondée sur des réalités immuables qui s'oppose à une définition ouverte, inclusive et évolutive de l'identité européenne. La religion est, ainsi, mobilisée comme marqueur identitaire, au service de la redéfinition d'une identité fictivement stable, dans un contexte caractérisé par de profondes transformations ². L'enjeu se situe, donc, au niveau de la perception portée sur l'homogénéité ou l'hétérogénéité des sociétés européennes.

Le paradoxe que l'on peut déceler derrière la réactivation du religieux dans la recherche d'une «âme pour l'Europe» est comme le souligne Patrick MICHEL que «le religieux est sollicité pour dessiner un horizon, ressenti comme nécessaire pour donner sens à une entreprise européenne éloignée du citoyen, pour le conduire donc à y croire, mais dans une conjoncture où l'idée même d'horizon ne semble que peu susceptible de faire l'objet d'une croyance» ³.

1 Voir Nikola TIETZE, L'institutionnalisation de l'islam et l'intégration nationale en Allemagne *in* Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel, Antonela CAPELLE-POGACEAN, Patrick MICHEL, Enzo PACE (sous dir.), Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2008, p. 295.

2 Patrick MICHEL, Religion, identités nationales, identité européenne, op, cit, p. 318.

3 Patrick MICHEL, Religion, identités nationales, identité européenne, op, cit, p. 322.

§ 2- Position des Églises à l'égard de l'héritage chrétien de l'identité de l'Europe

L'intérêt porté par l'Église catholique à l'Europe est de longue date. En effet, au début du 20^{ème} siècle, l'Europe est perçue par l'Église catholique comme le centre de la chrétienté. Et «[...] il paraît évident que c'est à l'Europe que Dieu a assigné le rôle de répandre peu à peu sur la terre les bienfaits de la civilisation chrétienne»¹. D'ailleurs Pie X a choisi en 1903 comme devise de son pontificat: «*Omnia instaurare in christo*» que l'on traduit par «Tout restaurer dans le Christ».

Dans son message de 1941, Pie XII évoquait l'action civilisatrice du christianisme comme la référence incontournable de l'Europe. Dans le message adressé par Pie XII, le 13 juin 1957, au Conseil de l'Europe on peut lire: «[...] le message chrétien reste, aujourd'hui comme hier, la plus précieuse des valeurs dont l'Europe est dépositaire».

Pie XII évoquait la construction européenne en liant son unité, sa civilisation et son destin à la religion chrétienne. Il déclarait, en effet, le 11 novembre 1948, devant les délégués de l'Union européenne des fédéralistes à Rome: «Une Europe unie a besoin de reposer sur une base morale inébranlable. Où la trouver cette base? Laissons l'Histoire répondre: il fut un temps où l'Europe formait, dans son unité, un tout compact... Or l'âme de cette unité était la religion qui imprégnait à fond toute la société de foi chrétienne... Si donc l'Europe veut en sortir, ne lui faut-il pas rétablir chez elle le lien entre la religion et la civilisation? ...»².

Dans le même ordre d'idée, le Cardinal Tisserant lie l'Union entre certains États de l'Europe non pas à une simple union matérielle, ni même à une union culturelle mais la «vraie union», qui selon lui, réside dans une «union religieuse». En effet, il a déclaré le 15 septembre 1952 au Conseil de l'Europe à Strasbourg que:

«Il ne s'agit pas seulement d'une union matérielle... Il ne suffit même pas d'étendre la communauté européenne au domaine culturel. Il faut aller jusqu'à la foi religieuse, garde-fou contre la plupart des concurrences effrénées et des conflits que celles-ci provoquent»³.

Ainsi, c'est la foi chrétienne qui, selon le chef de l'Église catholique a structuré et a fait l'Europe. Paul VI déclarait, le 18 octobre 1975 devant les évêques de l'Europe:

«Ne peut-on pas dire que c'est la foi, la foi chrétienne, la foi catholique, qui a fait l'Europe, au point d'en être comme l'âme? [...]. L'avènement de la science, de la technique, celui de la richesse productive ont donné lustre et puissance à l'Europe, ils ne lui ont pas redonné une âme. L'époque des révolutions a vu s'accroître ce morcellement ... Nous pensons, nous, que seule la civilisation chrétienne, dont est née l'Europe, peut sauver ce continent du vide qu'il éprouve»⁴.

1 Texte latin et français dans Lettres apostoliques de S. S Léon XIII, Paris, Roger et Chernoviz, t. 4, 1900.

2 In Documentation catholique n° 1031, 5 décembre 1948, Col. 1537-1540.

3 In Centre d'informations catholiques, Le Dossier de la semaine, «L'Europe vaticane», 8 décembre 1952, pp. 3-6.

4 Déclaration aux évêques d'Europe, 18 octobre 1975, Solesmes, p. 39-44

L'Europe est perçue comme le nouveau «Saint Empire» sous Pie XII ¹, puis la «Petite Europe Vaticane»² et avec Jean-Paul II le «rêve de Compostelle»³.

Jean-Paul II soutenait déjà, dès le début des années 1980, l'unification européenne et la nature de son soutien peut être décelée à travers son discours à Saint-Jacques-de-Compostelle, en 1982, où il a lancé un appel à l'Europe: «Retourne-toi. Sois toi-même. Découvre tes origines. Avive tes racines».

Le Pape Jean-Paul II mettait l'accent sur les racines chrétiennes de l'Europe à construire. En effet, il déclarait en 1986: «Il faut tenter de reconstruire l'Europe selon sa véritable identité qui est, dans sa racine originaire, une identité chrétienne». Après la chute du mur de Berlin en 1989 et la fin du communisme, le discours de l'Église catholique va s'accroître pour mettre en avant les racines chrétiennes de l'Europe. D'ailleurs, pour le Pape Jean-Paul II, la chute du communisme doit beaucoup plus aux forces religieuses chrétiennes qui ont tant résisté à la domination communiste qu'à la puissance politique, militaire et économique de l'Occident. «Le système de type soviétique serait analysé comme le dernier avatar de la modernité, la caricature ultime de l'édification d'un monde sans Dieu et son effondrement serait donc appréhendé comme une victoire de l'Église sur la modernité»⁴.

L'évocation des racines chrétiennes de l'Europe s'est posée dans le contexte post-communiste caractérisé par la disqualification du communisme, de la crise des idéologies et des politiques dite universalistes et des «ravages» d'une «sécularisation poussée» dans les sociétés post-modernes: matérialisme, individualisme, consumérisme, immoralisme...

Ainsi, l'«âme de l'Europe» est perçue par les hommes de l'Église catholique comme se trouvant dans son héritage chrétien. Dans le discours catholique sur l'Europe, on perçoit souvent comme une nostalgie: celle d'un passé glorieux où les peuples européens, après avoir élaboré le modèle de civilisation occidentale dans la matrice de la chrétienté médiévale, répandaient cette civilisation à travers le monde⁵.

La référence religieuse à l'identité de l'Europe s'inscrit dans un discours qui fait référence à une totalité et qui vise à faire l'économie du pluriel des sociétés européennes actuelles. En effet, le discours éthique, hier discours libérateur et formidablement opératoire devient, avec la "pluralisation" de la société, un discours d'exclusion fondé sur des catégories perverses⁶. Aussi, si le christianisme a, incontestablement, durablement marqué, irrigué l'espace européen sous ses expressions multiples (arianisme, catholicisme romain, Réforme protestante, anglicanisme, orthodoxie...), il ne saurait s'y réduire et oublier ce qu'il doit à ses racines orientales⁷.

1 Roger VAILLAND, *Le Saint Empire*, Paris, 1978.

2 Henri LAPORTE et Bernard LAVERGUE, En quelle mesure la «Petite Europe est vaticane»? *L'Année politique et économique* n° 110, novembre-décembre 1952.

3 René LUNEAU et Paul LADRIERE, *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne?* Paris, Le Centurion, 1989.

4 Patrick MICHEL, *L'Église entre Gdansk, Rome et Varsovie* in *Le religieux dans le politique*, Collection «Le genre humain», Le Seuil, 1991, p. 56.

5 Edmond VANDERMEERSCH et Jean WEYDERT, *Le catholicisme* in *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Jean BAUBEROT (sous dir.), Syros, Paris, 1994, p. 144.

6 Patrick MICHEL, *L'Église entre Gdansk, Rome et Varsovie*, op. cit., pp. 52-53.

7 Franck FREGOSI, *Les horizons européens de l'islam: logiques minoritaires et intégration citoyenne* in *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*, Jean-Pierre BASTIAN et Francis MESSNER (sous dir.), PUF, Paris, 2007, p. 178.

Quand au discours sur les valeurs chrétiennes dont l'Europe est dépositaire, les hommes de l'Église catholique s'efforcent de le modifier en fonction de leurs auditoires. En effet, lorsqu'ils s'adressent à des catholiques, ils mettent l'accent sur la dimension religieuse de la culture et de l'histoire européenne. Quand leur auditoire est non confessionnel, ils évoquent la philosophie, le Droit et la conception sécularisée des droits de l'homme issue de la théologie chrétienne.

Les Églises catholiques s'efforcent de définir l'apport du christianisme à la formation de la civilisation européenne à travers la théorie des droits de l'homme. Ces derniers ne sont, en effet, selon l'Église catholique, que le produit de la culture chrétienne. Les droits de l'homme qui sont le fondement de la modernité et de la civilisation européenne trouvent leur source dans la mémoire chrétienne.

Le passage par les droits de l'homme comme l'expression séculaire du christianisme permet de réaffirmer dans la célébration même du pluralisme, le rôle normatif des racines chrétiennes comme valeurs cadres de la construction européenne¹.

Ainsi, le Cardinal Paul Poupard, président du Conseil Pontifical de la culture soutenait que: «Il est vrai que l'idée des droits de l'homme ne s'est imposée que lentement à la conscience européenne, voire à tous les chrétiens. Elle tire pourtant son origine de la conception chrétienne de l'homme comme personne unique, sujet de droits inaliénables, absolue dans sa dignité»².

Le Pape, dans son message au VIII^e Symposium du Conseil des conférences épiscopales européennes (CEE) tenu en 1993, établissait un lien entre humanisme et christianisme. En effet, il a déclaré que «De forts courants de contre-évangélisation cherchent à saper les racines chrétiennes de notre civilisation et menacent ainsi d'assécher la source principale de l'humanisme européen».

Selon les hiérarques catholiques, dans la mesure où la Charte européenne des droits fondamentaux «prend le concept de la dignité humaine comme point de départ, et qu'elle place la personne humaine au cœur de l'action de l'Union, elle s'inspire de la conception judéo-chrétienne de la personne humaine»³.

Dans son discours prononcé à Prague le 26 septembre 2009, le Pape parle de l'Europe comme d'une «partie spirituelle» en soulignant le «rôle irremplaçable du christianisme» et la distinction qu'il a opérée entre le politique et le religieux. Sans faire explicitement référence à l'Islam, le Pape entendait marquer «la différence» entre le christianisme et l'Islam et, ainsi, insinuer la non-appartenance de ce dernier à la «Maison Europe». Cependant, il n'est sans doute pas mauvais de rappeler que le césaropapisme ou la royauté de droit divin sont nés sous d'autres cieux que ceux de l'Islam⁴.

1 Wojtek KALINOWSKI, L'imaginaire religieux dans la construction européenne *in* Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel, Antonela CAPELLE-POGACEAN, Patrick MICHEL, Enzo PACE (sous dir.), 2008, p. 306.

2 Paul POUPARD, Aux fondements de la civilisation européenne *in* Christianisme et identité nationale. Une certaine idée de l'Europe, Paris, Baughèsne, 1994, p. 11.

3 L'Avenir de l'Europe. Engagement politique, valeurs et religion. Contribution du secrétariat de la COMECE au Débat sur l'avenir de l'Union européenne dans la Convention européenne, Bruxelles, 21 mai 2002, art. 4.

4 Jocelyne DAKHLIA, Islam et nationalisme: la fin des États de grâce *in* Le religieux dans le politique, Seuil, «Le genre humain», mai 1991, p. 20.

On décèle à travers le discours de l'Église catholique sur les droits de l'homme qu'elle ramène la tradition chrétienne à une ambiguïté, que l'on trouve, d'ailleurs, dans le discours des hommes politiques. En effet, leur vision des droits de l'homme est tenue à la fois pour universelle et, en même temps, comme appartenant à une tradition particulière en l'occurrence le christianisme.

Aussi, «il nous faut réaffirmer philosophiquement et pratiquement la non-coïncidence entre la totalité de l'homme et sa part religieuse»¹.

Le débat sur l'héritage chrétien de l'Europe a ressurgi lors de la consultation de la société civile en 2002 par la Convention présidée par Valéry Giscard D'ESTAING. Certaines organisations chrétiennes ont demandé, en 2002, à la Convention que la référence à l'héritage chrétien de l'Europe soit mentionnée dans la future Constitution européenne.

Le Pape Jean-Paul II a fait plusieurs interventions au cours de l'année 2002 sur «la mention de l'apport décisif des valeurs dont est porteur le christianisme».

Le 20 juillet 2003, Jean-Paul II, en évoquant la Constitution européenne avait affirmé que «*La foi chrétienne a modelé la culture de l'Europe, faisant un tout avec son histoire [...]. Le christianisme est devenu la religion des Européens eux-mêmes*».

Le Saint-Siège a même engagé des manœuvres diplomatiques notamment avant l'adoption du projet du Traité établissant une Constitution pour l'Europe par la Convention en 2003 afin que ce texte reconnaisse l'importance du christianisme dans la formation de l'identité européenne. En effet, le Vatican a reçu en février 2003 le président du Parlement européen Patrick COX et en octobre 2003 le président de la Convention européenne, Valéry Giscard D'ESTAING pour rappeler l'«identité chrétienne de l'Europe».

A travers les actions menées par l'Église catholique et certaines organisation chrétiennes en vue d'inscrire dans les textes fondamentaux de l'Union européenne l'héritage chrétien dans la formation de l'identité de l'Europe, il s'agit bien d'asseoir une vision de la responsabilité de la chrétienté dans l'avenir du continent européen. En effet, les Églises entendent avoir une «responsabilité particulière pour les "bases éthiques et anthropologiques" de la construction européenne»².

Mais la façon de dire l'identité de l'Europe et de rendre compte de son histoire réduite à une identification pure et simple au christianisme suscite des protestations dans les milieux religieux, entre autres protestants et dans les milieux non religieux. En effet, les héritages de la philosophie grecque, du judaïsme et de l'Islam constituent aussi des éléments de l'identité européenne.

Ainsi, il faut concevoir l'identité européenne non comme un legs du passé mais comme un projet à construire dans le présent et dans l'avenir. En effet, «le risque aujourd'hui est de se tromper d'Europe et de bâtir une "identité", une "conscience" et une "culture" qui ne refléteraient pas l'Europe des personnes et des peuples qui y vivent et qui doivent la construire»³.

1 Mémoire du Comité catholique pour les migrations infra-européennes (CCMTE) de Rome, avril 1990.

2 Wojtek KALINOWSKI, L'imaginaire religieux dans la construction européenne *in* Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel, Antonela CAPELLE-POGACEAN, Patrick MICHEL, Enzo PACE (sous dir.), op, cit, p. 300.

3 Mémoire du Comité catholique pour les migrations infra-européennes (CCMTE) de Rome, avril 1990.

Sous-section 2: Ignorance et réduction de l'apport de l'Islam à la civilisation européenne

La création de l'«Occident» comme «mythe» depuis 1492 avec l'expulsion d'une partie de la population espagnole de confession juive et musulmane et la «découverte» de l'Amérique s'est accompagnée d'une rupture avec la cartographie médiévale¹ et l'expulsion et l'exclusion des apports scientifiques et intellectuels de ces deux communautés.

En effet, la Reconquista qui a pris le soin de «purifier» l'Espagne des «intrus» juifs et musulmans en procédant à leur expulsion physique ou (et) leur reconversion forcée au christianisme s'est, aussi, accompagnée d'une «Reconquista» de l'apport intellectuel musulman. Ainsi, la pensée européenne a construit une histoire excluant les contributions de l'Islam de la civilisation européenne. En effet, l'Europe s'est efforcée d'exclure les «sources orientales» de sa pensée et de sa civilisation. Ainsi, une lecture sélective et exclusive de l'histoire européenne est adoptée et l'Islam, avec tous ses apports philosophiques, scientifiques et intellectuels disparaît peu à peu de la pensée européenne pour devenir, *in fine*, l'«autre» en opposition auquel l'Europe se définissait.

L'exclusion de l'Islam des sources fondatrices de la pensée et de la civilisation européennes participe de l'idéologie de la construction d'une identité européenne fondamentalement chrétienne et gréco-romaine. En effet, l'Europe s'est inventée des frontières au-delà desquelles tout ce qui n'est pas chrétien et gréco-romain est rejeté et est considéré comme «autre».

En occultant l'apport de l'Islam de l'espace civilisationnel et intellectuel européen et en passant sous silence la pluralité et la diversité des sources constitutives de l'identité européenne, l'Europe se définit comme exclusive et excluante. Cette «identité européenne exclusive» présente l'«héritage de l'Islam» à l'Europe comme réducteur et même comme insignifiant (§ 2). Pire encore, la contribution de l'Islam à la construction de la pensée et de l'identité philosophique et intellectuelle de l'Europe est même désavouée et niée par certains qui considèrent que l'Islam n'a rien apporté au progrès civilisationnel de l'Europe (§ 1).

Cette conception réductrice et excluante de la contribution de l'Islam à la civilisation européenne qui est véhiculée par certains courants universitaires et intellectuels en Europe s'inscrit dans une vision orientaliste et essentialiste portée sur l'Islam. En effet, l'Islam est perçue comme une «civilisation immobile» et comme une «civilisation contre-productive»².

1 L'Afrique du nord qui faisait partie prenante de cet «Occident» ou plus précisément du «monde romain» a cessé de l'être depuis cette époque pour être considéré comme faisant partie de l'«Orient».

2 Voir à cet effet la section 2: Le regard historique porté par l'Europe sur l'Islam en tant que «civilisation», chapitre 1, seconde partie.

§ 1 - Ignorance de l'apport de l'islam à la civilisation européenne

À la fin de la domination de l'islam sur la péninsule ibérique et dès 1492, les Rois catholiques ont décidé l'unification religieuse de cette partie de l'Europe. En effet, à partir du XIII^e siècle, le modèle qui a dominé, de plus en plus, en Europe, en terre de chrétienté était le suivant: un seul peuple pour une seule religion. Ainsi, dès 1298, les Juifs sont expulsés d'Angleterre puis de France en 1394 puis en Espagne en 1492. Il a été ainsi décidé l'expulsion des sujets espagnols de confession juive, appelés «marranes» et de confession musulmane, appelés «morisques».

Dès 1501-1502 en Castille puis en 1526 en Aragon, les Musulmans d'Espagne ont été contraints de choisir comme les Juifs en 1492, entre la conversion et le départ. Les musulmans choisirent de rester et de se convertir, au moins en apparence, au christianisme. Cependant, un siècle plus tard, en 1609, le roi Philippe III décide de les expulser. Ainsi, entre 1609 et 1613, les morisques ¹, derniers maures d'Espagne, sont expulsés de la péninsule ibérique.

Ainsi, par ces expulsions c'est toute l'histoire d'une partie de l'Europe qui a été amputée de son identité juive et, surtout, musulmane. Cette identité musulmane est une identité authentiquement européenne car elle est portée par des Espagnols de confession et de culture musulmanes et elle s'est développée et fécondée sur cette partie de l'Europe.

L'ignorance et le refoulement de l'histoire et de l'identité musulmanes européennes de Al-Andalous², qui fut l'un des foyers culturels et civilisationnels les plus brillants de l'Europe sous domination de l'islam, est une ignorance voulue par les Rois catholiques et demeure, aussi, une caractéristique des histoires européennes contemporaines.

En effet, l'historiographie européenne n'accorde que peu d'importance à cette partie de l'histoire brillante de l'Europe. Par cette indifférence à la présence musulmane sur le sol européen et à ses contributions scientifique, intellectuelle, culturelle et civilisationnelle au sort de la civilisation européenne, le récit historique européen dominant tend à faire sortir l'identité et la culture musulmanes de l'histoire, de la mémoire et de l'identité de l'Europe.

L'expulsion des Juifs et des Musulmans d'Espagne «souvent présentée comme une particularité hispanique s'inscrit dans un contexte de rejet de tous les minoritaires non-chrétiens d'une grande partie de l'Europe» ³.

1 Morisques: Musulmans espagnols convertis de force au catholicisme après la Reconquête chrétienne et vivant en marge de la société. Ils sont près de 300.000 à être expulsés d'Espagne au début du XVII^e siècle. Voir Revue l'Histoire n° 364, mai 2011, p. 44.

2 Al-Andalus: c'est le nom qu'utilisent les textes arabes pour désigner l'Islam d'Espagne, c'est-à-dire l'Espagne administrée par les musulmans entre 711 et 1492. L'«Andalousie» actuelle, qui en tire son nom, n'en constitua longtemps qu'une faible partie. L'origine du mot reste mystérieuse. Il pourrait s'agir d'une référence aux Vandales qui ont traversé l'Espagne pour gagner l'Afrique du Nord au Ve siècle. Vandalucia avait donné Andalucia, in Revue l'Histoire n° 364, mai 2011, p. 44.

3 Bernard VINCENT, L'amnésie de l'héritage arabe en Europe in L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), éditions Balland, Paris, 2003, p., 170.

Cependant, la présence musulmane sur le continent européen participe de la longue histoire de ce continent ¹.

L'islam était présent dans la péninsule ibérique et plus particulièrement en Espagne. Déjà en 1502, les sujets espagnols de confession musulmane représentaient de 6 à 7 % de la population. Leur présence sur le sol espagnol est beaucoup plus légitime que celle des vieux-chrétiens car si les musulmans sont descendants d'individus arrivés plusieurs siècles auparavant, les chrétiens ne sont pour le Sud de l'Espagne que des immigrants de fraîche date ².

Le X^e siècle sous domination musulmane en Andalousie correspond à un formidable essor culturel: À son apogée l'Andalousie vit ses moments les plus glorieux. Durant cette période, la culture juive a connu, au contact de la civilisation arabe son âge d'or. En effet, comme le remarquait Maurice KRIEGEL ³, avec l'arrivée des musulmans en Espagne la situation des Juifs s'est beaucoup améliorée et on peut même parler, entre le Xe et le XIIe siècle d'un «âge d'or» tant les communautés juives sont florissantes à Cordoue, Lucena, Grenade, Séville, Tolède, Saragosse ou encore Tudèle. Aussi, une culture lettrée hébraïque s'est épanouie sous le califat de Cordoue, au X^e siècle. Surtout la culture juive a connu son époque la plus brillante, au XI^e siècle, après l'éclatement du califat de Cordoue en petites principautés ⁴. En effet, chaque principauté cherchait à attirer les érudits, les penseurs et les savants, ce qui donnait à ces principautés musulmanes un rayonnement culturel de premier ordre, en dépit de leur poids politique et de leur puissances militaires médiocres.

Les Juifs espagnols ont participé pleinement à la vie politique et culturelle de l'Andalousie ⁵.

Les conditions de tolérance et d'ouverture présentes en Al-Andalous étaient propices pour l'éclosion d'une culture juive qui allie l'héritage religieux talmudique avec la philosophie, les arts et les sciences. Ainsi, on peut donc parler entre le milieu du X^e et le milieu du XII^e siècle d'un «moment andalou» de la culture juive ⁶.

La langue arabe a connu une très large diffusion dans l'Europe méridionale surtout en Espagne, au Portugal et en Italie: il y avait des chaires d'arabe dans la plupart des grandes universités en Espagne, à Salamanque, Valence, Alcalá de Henares ⁷.

L'islam a influencé tous les domaines des sciences, des arts et de la culture occidentale. En effet, la contribution de la civilisation islamique à la culture occidentale constitue une donnée historique a priori incontestable ⁸.

1 Franck FREGOSI, Les horizons européens de l'islam: logiques minoritaires et intégration citoyenne *in* Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques, Jean-Pierre BASTIAN et Francis MESSNER (sous dir.), PUF, Paris, 2007, p. 179.

2 Voir Bernard VINCENT, L'amnésie de l'héritage arabe en Europe, op, cit, p. 170.

3 Géraldine SOUDRI, Heureux comme un Juif andalou? Entretien avec Maurice KRIEGEL *in* Revue l'Histoire n° 364, mai 2011, p. 57.

4 Ces principautés sont appelées «Taifas»: de l'arabe tawa'if, «fractions»: Royaumes musulmans issus de la décomposition du califat de Cordoue en 1301. Voir Revue l'Histoire n° 364, mai 2011, p. 44.

5 On peut citer à titre d'exemple Hisdai ibn Shaprut (915-970) qui appartient à l'entourage de Abd al-Rahman II et qui exerçait des responsabilités dans la gestion des relations diplomatiques entre le califat et les puissances chrétiennes et Samuel ibn Nagrela (933-1056), le ministre principal du roi de Grenade.

6 Géraldine SOUDRI, Heureux comme un Juif andalou? Entretien avec Maurice KRIEGEL, op, cit, p. 58.

7 Bernard VINCENT, L'amnésie de l'héritage arabe en Europe, op, cit, p. 173.

8 Christian JAMBET, La mémoire occidentale de la philosophie islamique *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), éditions Balland, Paris, 2003, p. 181.

D'ailleurs comme le souligne Christian JAMBET «le partage géographique entre Occident et Orient ne correspond pas à la réalité, la pénétration culturelle de l'islam dans les mondes chrétiens et juifs s'étant faite dans des directions très variées, aussi bien au Proche-Orient qu'en Andalousie et selon des mouvements circulaires»¹. En effet, il y a un mouvement d'adoption de la cosmologie et l'ontologie aristotéliennes et néoplatoniciennes par les penseurs shiïtes ismaéliens et un autre mouvement de retour qui s'est illustré par les traductions massives réalisées en Andalousie puis par le passage des textes aristotéliens en Europe chrétienne².

Cependant, une «amnésie s'est emparée de l'Europe à l'époque moderne et le musulman est peu à peu évacué de l'histoire européenne pour être présenté comme un objet de fiction idéalisé parce que lointain dans le temps»³. En effet, des «actions» ont été engagées pour évacuer de la mémoire européenne les contributions et les apports de l'islam à la civilisation européenne. Déjà avec la conquête du «nouveau monde», certains catholiques rêvaient de l'Amérique comme de l'avenir du monde chrétien, providentiellement épargné par l'islam⁴.

Même les régions européennes marquées par la présence arabo-musulmane, ont subi des actions qui visaient à effacer l'imprégnation de l'islam sur ces contrées. A titre d'exemple, au Sud du Portugal, qui a été marqué par la présence arabo-musulmane, l'Église mozarabe, proche de la culture de la population, avait été détruite par les catholiques latins⁵.

Même le palais de l'Alhambra, construit par les émirs de Grenade au XIV^e siècle et qui marque la brillante présence musulmane en Espagne «a survécu non parce qu'il correspondait à l'esthétique de ses vainqueurs mais précisément par ce qu'il ne lui correspondait pas»⁶.

L'usage de la langue arabe fut interdit par de nombreux décrets promulgués tout au long du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle et l'apprentissage de la langue arabe fut condamné à la fin du XVI^e siècle. Les manuscrits arabes de la bibliothèque de l'Escorial, en Espagne, dont certains établissaient une «origine historique commune aux chrétiens et aux Arabes espagnols», furent interdits par le Vatican en 1682⁷.

Aujourd'hui encore, l'idée d'une Europe amnésique d'une partie de son héritage musulman reste largement dominante. On peut en effet à titre d'illustration, citer une récente annonce publicitaire de l'office du tourisme espagnol qui incitait à visiter Grenade et sur laquelle on peut lire: «Les maures, peuple nomade, ont fait une halte de huit siècles en Espagne»⁸.

1 Christian JAMBET, *La mémoire occidentale de la philosophie islamique in L'avenir de l'islam en France et en Europe*, op, cit, p. 181.

2 Christian JAMBET, *idem*, p. 181.

3 Bernard VINCENT, *L'amnésie de l'héritage arabe en Europe*, op, cit., p. 176.

4 Voir Serge GRAZINSKI, *Mondialisation: le grand bond en avant in Revue l'Histoire n° spécial n° 355, juillet-août 2010*, p. 106.

5 Voir Edmond VANDERMEERSCH, *Le Portugal: le poids d'un passé clérical in Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Jean BAUBEROT (sous dir.), Syros, Paris, 1994, p. 117.

6 Gabriel MARTINEZ-GROS, *Sept cents ans d'Espagne musulmane in Revue l'Histoire n° 364, mai 2011*, p. 47.

7 Voir Patrick BOUCHERON, *L'Orientalisme est né au Moyen-Age in Revue l'Histoire n° 367, septembre 2011*, p. 31.

8 Bernard VINCENT, *L'amnésie de l'héritage arabe en Europe*, op, cit., p. 169.

Cette tendance à occulter la présence musulmane en Europe et la contribution de l'islam à la mémoire et à la culture européenne doit être corrigée. Cela passe par l'intégration de tous les apports de l'islam à la civilisation européenne. Cette intégration ne consiste pas à «intégrer une histoire passée à notre histoire, conçue comme récollection et reconstruction d'un passé révolu»¹. Elle nécessite comme le soulignait Alain De LIBERA la double nécessité de rendre à l'histoire européenne sa dimension arabe et à l'histoire arabe sa dimension européenne. Cela permet, actuellement, de déconstruire tous les préjugés liés à l'opposition intrinsèque entre l'islam et l'Europe comme il permet, aussi, d'évoquer les relations qu'ils entretiennent non pas sous l'angle du «choc des civilisations» mais bien sous l'angle de l'échange civilisationnel fructueux.

1 Christian JAMBET, La mémoire occidentale de la philosophie islamique, op, cit. p. 190.

§ 2- Réduction de l'apport de l'Islam à la civilisation européenne

L'Islam a connu son apogée au moyen-âge. En effet, l'Islam d'alors, se trouvait au carrefour du progrès scientifique, intellectuel et technique. Ainsi, on assiste dans l'Espagne musulmane du X^e siècle ¹ à l'essor de la science arabe ² importée d'Orient et qui devance les autres sciences. Cette science est devenue autochtone dans tous les domaines: algèbre, astronomie, biologie, botanique, zoologie, musique ³.

Sur l'étendue du monde musulman, au moyen-âge, il y avait de nombreux foyers d'études et d'échanges: à Baghdâd, le Caire, Damas, Grenade, Kairouan, Fès, Boukhara, Chiraz, Ispahan, Samarkand ⁴.

Bien que l'orthodoxie sunnite, à la fin du IX^e siècle, ait rejeté la réforme du dogme musulman imposée par Al-Mamûm et inspirée par la pensée grecque ⁵, cela a eu pour effet de libérer la réflexion dans les autres domaines qui sont indifférentes à la religion comme la médecine, les mathématiques, l'astronomie et qui, du coup, resteront vierges de toute empreinte religieuse ⁶.

Ainsi, de foisonnantes recherches et réflexions sont menées dans différentes disciplines qui ont été d'un grand apport dans le développement des sciences dans toute l'Europe. A cet effet, le mouvement de traduction scientifique a beaucoup contribué aux progrès scientifique et intellectuel en Occident.

Le mouvement de traduction des œuvres scientifiques d'origines grecque, persane, syriaque et indienne en arabe a commencé à la fin du VIII^e siècle à Baghdâd avec le calife abbasside Al-Mansur. Ce mouvement s'est, ensuite, développé sous le règne du calife Al-Mamûn (813-833) qui a fondé la Maison de la sagesse (Bayt al-Hikma) ⁷. Presque la totalité des œuvres scientifiques et philosophiques antiques a été traduite en arabe. Ce mouvement très riche de traduction a perduré sur près de cent ans.

1 Al-Andalus au temps du calife de Cordoue Al-Mansour: 976-1002.

2 Qualifier la science d' «arabe» ou d'«islamique» ne doit pas, en fait, prêter à confusion. En effet, l'emploi de l'adjectif «arabe» ne renvoie pas à l'origine ethnique mais désigne la langue universelle des sciences qui était à cette époque la langue arabe. Ainsi, un grand nombre des hommes de science n'étaient pas d'origine arabe mais sont d'origines indienne, berbère, persane, grecque... Aussi l'adjectif «islamique» ne désigne pas la confession mais bien le cadre culturel dans lequel cette science est née et s'est développée. Ainsi, parmi les hommes de science figuraient des Juifs, des Chrétiens et des Sabéens; Voir Hossam ELKHADEM, A la découverte de l'âge d'or des sciences arabes, Luc pire éditions, Belgique, 2009.

3 J-P. LANGELLIER, Al-Mansour, Le Richelieu de la guerre sainte, Le Monde, 26 juillet 2000.

4 Hossam ELKHADEM, A la découverte de l'âge d'or des sciences arabes, op, cit, p. 19.

5 Ce qui est appelé le Mutazilisme. Le Mutazilisme est une école de pensée théologique musulmane apparue au VIII^e siècle et qui a disparu au XIII^e siècle. Elle fonde sa doctrine sur la logique et le rationalisme, inspirés de la philosophie grecque et de la raison.

6 Gabriel MARTINEZ-GROS, Ce que l'Occident doit à l'islam, Revue l'Histoire n° 342, mai 2009, p. 12.

7 Bayt al-Hikma; la Maison de la Sagesse, est dirigée par le calife Al-Ma'mum qui la spécialise, vers 815, dans la traduction en arabe de manuscrits scientifiques et philosophiques. Plus de cent traducteurs y travaillent ainsi qu'une équipe de bibliothécaires, copistes, scribes et relieurs. Elle abrite une très riche bibliothèque que dirige le mathématicien et géographe Al-Khawarizmi (av. 800-ap. 847); Voir Hossam ELKHADEM, A la découverte de l'âge d'or des sciences arabes, op, cit, p. 21.

Le monde méditerranéen au moyen-âge a connu deux grands mouvements de traduction scientifique: d'une part celui qui fait passer en langue arabe la science antique, grecque surtout, à Baghdâd entre 750 et 950, et d'autre part celui qui livre la science gréco-arabe à l'Occident latin entre 1100 et 1300, pour l'essentiel en Espagne puis en Sicile ¹.

Cette double traduction du grec en arabe, puis de l'arabe en latin institue ainsi un corpus de connaissance qu'on peut dire universelles puisqu'elles ont franchi à deux reprises la ligne de partage des langues et des religions, mathématiques, astronomie et astrologie mais aussi médecine et physique, où il faut ranger l'alchimie et la magie et enfin la philosophie ².

C'est, d'ailleurs, par l'intermédiaire des Arabes qui dès le IX^e siècle ont entrepris de traduire le philosophe Aristote, que les européens ont découvert une grande partie de ses œuvres. C'est, en effet, le philosophe andalou Averroès ³ qui a entrepris de commenter, à partir de traductions réalisées par d'autres traducteurs, les œuvres d'Aristote. Averroès est, d'ailleurs, considéré à juste titre comme «la pièce centrale du dispositif intellectuel qui a permis à la pensée européenne de construire son identité philosophique. Sa physique, sa psychologie, sa métaphysique ont dessiné pour l'Europe la figure suprême de cette rationalité qu'on dit aujourd'hui occidentale ou grecque, au moment précis de l'histoire européenne où la Grèce n'était qu'un pan de l'orientale Byzance, et où les Byzantins eux-mêmes qualifiaient de fables helléniques et de philosophie étrangère l'antique sagesse des Grecs» ⁴.

Ainsi, l'Europe a su entrer en contact avec les manuscrits arabes, dès la reconquête de l'Espagne musulmane et puiser, ainsi, des riches théories aristotéliennes notamment en matière de philosophie, de métaphysique et de physique ⁵.

Et au XII-XIII^e siècle avec la Reconquista, les Espagnols chrétiens s'emparent de l'un des quatre ou cinq centres majeurs de la culture islamique et c'est, alors, au tour des occidentaux d'entrer en contact avec la pensée grecque par l'intermédiaire des traductions arabes ⁶.

Cependant, ce qui se traduit en Espagne ou en Sicile, au cours des XII^e et XIII^e siècles, n'est pas que grec. En effet, diverses disciplines sont arabes ou développées par des Arabes. Ainsi, le zéro et la numérotation ⁷, l'algèbre, la trigonométrie, l'optique ⁸, les tables astronomiques ⁹, des appareils d'observation et de , mesure comme l'astrolabe, des opérations chirurgicales ¹⁰ et beaucoup des

1 Gabriel MARTINEZ-GROS, Ce que l'Occident doit à l'Islam *in* Revue l'Histoire n° 342, mai 2009, p. 8.

2 Gabriel MARTINEZ-GROS, *op. cit.*, p. 12.

3 Dont le nom arabe est Abu'l-Walid Muhammad ibn Rouchd, né en 1126 – année supposée de sa naissance – à Cordoue et mort en 1198 à Marrakech, au Maroc.

4 Alain de LIBERA, préface au livre d'Ernest RENAN, Averroès et l'averroïsme, Paris, Maisonneuve et Larose, 1997, pp. 11-12.

5 Voir Gabriel MARTINEZ-GROS, Aristote, le premier maître *in* Revue l'Histoire n° 342, mai 2009, p. 12.

6 Gabriel MARTINEZ-GROS, Ce que l'Occident doit à l'Islam, *op. cit.*, p. 11.

7 Qui sont originaires de l'Asie du sud. C'est Al-Khawarizmi, en 825, dans son livre sur le calcul indien qui utilisa le système décimal positionnel indien avec neuf chiffres et le zéro. Cet ouvrage a servi de modèle à l'*Algorismus vulgaris* (1240) du mathématicien anglais Sacrobosco.

8 Celle de ibn Al-Haytham.

9 Al-Battani (858-929), le grand astronome arabe a considérablement influencé par ses découvertes, l'astronomie en Orient et en Occident. En effet, il découvrit que les observations de Ptolémée concernant l'inclinaison de l'axe de la terre étaient erronées et détermina, ainsi, une nouvelle valeur qui reste encore utilisée dans les manuels modernes.

10 Comme celles de la cataracte et de la maladie de la pierre.

diagnostics de la médecine ¹ sont des découvertes dont le mérite revient souvent aux épigones, continuateurs ou critiques arabes des Grecs ².

Certains soutiennent, néanmoins, que l'islam n'a pas assimilé l'héritage grec et que son apport consistait à transmettre, purement et simplement, par le biais des traductions, les sciences grecques à l'Occident. Sylvain GOUGUENHEIM ³ a, d'ailleurs, créé par son livre *Aristote au Mont Saint-Michel*, la polémique en remettant en cause l'idée largement admise selon laquelle la science grecque avait été transmise au Moyen-âge à l'Occident par le biais des Arabes. Il réduit, ainsi, l'apport des Arabes en soutenant la thèse selon laquelle ces derniers n'ont absolument rien fait de l'héritage grec puisque il leur était inassimilable. Il soutient, d'ailleurs, l'idée selon laquelle la langue arabe, parce qu'elle serait essentiellement poétique et de nature «religieuse», serait incapable d'être le véhicule de notions abstraites et de raisonnements élaborés ⁴. Ainsi, l'idée sous-jacente est que la langue arabe constitue un système linguistique réfractaire à la réception des sciences.

D'autres réduisent l'apport intellectuel de l'islam à un simple apport circonstanciel. Cela est vrai concernant la mémoire philosophique de l'islam qui subira un filtrage qui se traduit par des périodisations et des définitions ⁵. Ainsi, une distinction est opérée entre le temps de la «philosophie islamique authentique» et celui de la période qui lui succède. La période ultérieure à l'«époque de la philosophie authentique» de l'islam, c'est-à-dire celle développée par les grands noms comme Avicenne, Al-Kindi, Al-Fârâbî, ponctue l'histoire de l'islam jusqu'à nos jours. Ainsi, cette «philosophie islamique authentique» se trouve figée dans une période de l'histoire, ce qui réduit, par conséquent, son impact et ses apports au reste du monde, notamment, au profit de l'Europe.

La réduction de l'apport scientifique et intellectuel de l'islam trouve également une traduction dans les manuels scolaires français entre 1986 et 1997 que Marlène NASR avait analysés dans sa recherche⁶.

En effet, l'analyse de certains manuels scolaires français d'histoire révèle une évaluation inégale par les différents auteurs et éditeurs de l'apport scientifique de l'islam. Ainsi, les éditions Nathan et Belin réduisent l'apport scientifique et intellectuel de la civilisation islamique à une simple conservation des sciences des autres civilisations, notamment les sciences grecques ⁷. Ainsi, ces deux éditeurs attribuent à l'islam un rôle passif qui consiste en une simple conservation des sciences grecques et leur transmission aux Européens qui ont joué, par la suite, un rôle actif dans le développement de ces sciences antiques ⁸.

1 Comme l'hémophilie et la pharmacopée. Avicenne (Ibn Sina: 980-1037) codifia dans son ouvrage *le canon de la médecine* les règles scientifiques de la médecine moderne. Cet ouvrage a servi comme référence dans les universités européennes jusqu'aux XVII^e siècle.

2 Voir Gabriel MARTINEZ-GROS, Ce que l'Occident doit à l'islam, op. cit, p. 14.

3 Professeur à l'Ecole normale supérieure (ENS) de Lyon.

4 Voir Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristote au Mont-Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, coll.«L'univers historique», 2008, p. 136.

5 Voir Christian JAMBERT, *La mémoire occidentale de la philosophie islamique in L'avenir de l'islam en France et en Europe*, Michel WIEVIORKA (sous dir.), éditions Balland, Paris, 2003, p. 187.

6 Voir Marlène NASR, *Les Arabes et l'islam vus par les manuels scolaires français (1986-1997)*, éditions Karthala, Paris, 2001.

7 Ainsi, on peut lire chez Nathan: «La civilisation antique bien conservée dans les manuscrits arabes» et chez Belin «Les Musulmans furent d'abord les conservateurs de la science grecque antique».

8 On peut ainsi lire dans Nathan:«C'est par l'intermédiaire arabe que les lettrés occidentaux se réapproprient une grande partie de la culture antique bien conservée dans les manuscrits arabes». (Nathan, *Histoire 2^d*, 1981, p. 73)

En revanche, Bordas attribue à l'islam un rôle actif dans le développement des sciences ¹.

L'Association française «Islam et Occident» a, d'ailleurs, dénoncé dans son rapport sur l'islam dans les manuels scolaires ce qu'elle a considéré comme la marque d'un «européocentrisme» discret et pernicieux: «Cette civilisation est étudiée en ce qu'elle a diffusé en Occident et lui a transmis après le XI^e siècle. On relève dans les manuels: «S'ils n'ont pas été de grands inventeurs, les Arabes ont su recueillir l'héritage de l'Antiquité, assimiler les traditions des pays qu'ils occupaient et nous les transmettre» et «les musulmans furent d'abord les conservateurs de la science grecque antique» ².

L'Association française «Islam et Occident» dénonce à travers ces extraits tirés des manuels scolaires français la «dépréciation de la pensée arabe et suggèrent que l'islam n'est qu'un imitateur sans imagination créatrice» ³. On peut trouver dans ces idées véhiculées par les manuels scolaires français étudiés la marque d'une politique hégémonique de l'Occident et de ses privilèges épistémologiques dont découle la subordination des épistémologues et cosmologues du monde au rang de mythe, religion, folklore, reléguant ainsi tout savoir non-occidental à un statut inférieur de la philosophie et de la science ⁴.

1 Ainsi, on peut lire dans Bordas: «Le monde musulman a transmis à l'Occident la richesse de sa science et de sa littérature» (Bordas, Histoire, 5^e, 1985, p. 130).

2 Association française «Islam et Occident», op, cit, pp. 31-32, cité par Marlène NASR, Les Arabes et l'Islam vus par les manuels scolaires français (1986-1997), éditions Karhala, Paris, 2001, p. 132.

3 Ibidem, p. 133.

4 Ramon GROSGOUEL, La longue intrication entre l'islamophobie et le racisme dans le système mondial moderne/colonial/patriarcal *in* Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGOUEL, El-Yamine SOUM (sous dir.), op, cit, p. 162.

Section 2

Stigmatisation de l'islam et des musulmans européens: la «culture de la haine» et la «culture de la peur»

Une «culture de la haine» (**sous-section 1^e**) et une «culture de la peur» (**sous-section 2^e**) à l'encontre des musulmans occidentaux se sont propagées dans le contexte international particulier post-11 septembre 2001 et au moment où le capitalisme économique et financier occidental a atteint son apogée. Ce «contexte explosif» a produit autant de peurs, de phobies, de haines, de discriminations, de racismes et d'islamophobie envers les «outsiders» que sont les musulmans occidentaux.

Comme l'écrivait Walter MIGNOLO: «L'islamophobie, aujourd'hui, se déroule dans la sphère troublée de la production des peurs entre l'exploitation capitaliste des ressources naturelles et les immigrations, identifiées principalement comme étant arabes et/ou islamiques, au centre des pays capitalistes et impérialistes (l'Angleterre, la France, l'Allemagne, l'Espagne et les États-Unis, c'est-à-dire les pays qui sont davantage impliqués dans l'histoire du capitalisme)»¹.

L'islamophobie s'est développée dans un contexte qui a connu la montée des formations d'extrême droite dans un grand nombre de pays européens. Par conséquent, un discours xénophobe et raciste qui porte une «connotation identitaire et religieuse» a trouvé une place dans le discours politique en Europe.

Les politiques de lutte contre le «terrorisme islamiste» ont, indirectement, contribué à la stigmatisation des populations musulmanes. En effet, les lois anti-terroristes se fondent sur des normes et une prévention où l'origine nationale et religieuse sert de critère de contrôle et de sécurité ce qui entraîne une stigmatisation sociale des communautés musulmanes dans les pays occidentaux². Un sentiment de rejet est même constaté à l'égard de ces communautés à cause du lien étroit établi entre terrorisme et immigration musulmane³.

Par ailleurs, le discours sur le «terrorisme islamiste» a participé aussi, à la montée des sentiments islamophobes. En effet, plus problématique est le sort du discours de la «guerre contre le terrorisme» dans la mesure où il continue à perpétuer la logique fonctionnelle de l'islamophobie partout où elle a lieu⁴.

1 Walter MIGNOLO, Islamophobie-Hispanophobie: La (re)configuration de la matrice raciale *in* Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGUÉL et El-Yamine SOUM (sous dir.), op, cit, p. 141.

2 Gema MARTIN-MUÑOZ, L'islamophobie inconsciente *in* Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGUÉL et El-Yamine SOUM (sous dir.), op, cit, pp. 25-26.

3 Selon les enquêtes sociologiques, nationales et internationales réalisées depuis 2002, voir Gema MARTIN-MUÑOZ, op, cit, p. 26.

4 Farish A. NOOR, Comment la «guerre contre le terrorisme» de Washington est devenue celle de tous. L'islamophobie et l'impact du 11 septembre sur le terrain politique de l'Asie du Sud et du Sud-Est *in* Islamophobie dans le monde moderne, op, cit, p. 316.

Sous-section 1: L'islam et les musulmans européens face à la «culture de la haine»

Avec la visibilité des citoyens européens de confession musulmane dans l'espace public européen, les vieux démons, jadis, tragiquement vécus en Europe, se réveillent à l'heure actuelle. Ces vieux démons concernent les phobies et les peurs qui agitent certaines parties des sociétés européennes. Ces peurs et ces phobies ciblent à la fois l'islam en tant que «religion», «culture» et «civilisation» et les musulmans en tant que «citoyens européens».

Ces phobies et ces peurs trouvent leurs racines dans des discours qui instrumentalisent, dans une époque caractérisée par un «déclin de l'idéologie», des crises économiques incessantes, des inégalités qui ne cessent de croître au sein des couches sociales en Europe et de la montée des insécurités (sociale, économique...).

L'Union européenne qui n'a pas remédié à cette situation dans toute sa complexité, est plutôt perçue comme une «entité» qui a contribué, non pas à remédier à cette situation mais plutôt, à aggraver cet état de fait.

Ainsi, des partis, des tendances intellectuelles et des mouvements politiques européens inscrivent leurs actions politiques, en instrumentalisant les peurs et les insécurités suscitées par ce contexte, en désignant un «bouc émissaire»: l'islam et les musulmans. En effet, un discours islamophobe, discriminatoire et raciste s'est libéré ces dernières années sous le poids des crises qui secouent à la fois l'Union européenne, en tant que projet politique et économique, et les États membres qui subissent les effets d'une mondialisation sauvage dont ils ne maîtrisent pas les retombées.

Ainsi, les incertitudes qui affectent les européens dans leur avenir a fait place à un discours identitaire extrémiste et haineux à l'encontre de l'islam et des citoyens européens dont l'identité est définie comme islamique.

Nous étudierons, successivement, le phénomène de l'islamophobie (§ 2) qui constitue un phénomène de stigmatisation et de discrimination de l'«autre musulman». Ce dernier est, ainsi, représenté comme un «intrus» voire comme l'«opposé» de ce qui constitue l'«identité européenne».

L'islamophobie porte et véhicule un regard de discrimination, d'infériorisation et de stigmatisation à l'égard d'individus et de groupes appartenant à l'islam. Ce phénomène a des effets d'exclusion dans la mesure où il perçoit les musulmans européens comme un «autre» différent et opposé aux valeurs qui fondent l'Europe. Cela passe par la diabolisation de l'islam en tant que «religion», en tant que «culture» et en tant que «civilisation».

En effet, en présentant l'islam selon une «lecture essentialiste» au sens que lui donnait Édouard SAID¹, l'Islam est représenté dans son essence comme diamétralement contraire à la modernité et au progrès.

Le phénomène de l'islamophobie dans le contexte européen est un synonyme de la négation de la reconnaissance de la diversité religieuse et culturelle de l'identité européenne dans toutes ses composantes. En effet, à travers la phobie exprimée à l'encontre de l'«islam européen» (et des musulmans européens) c'est une manifestation du rejet de ce dernier comme composante de l'identité de l'Europe actuelle.

Ainsi, c'est aussi, la négation de la qualité de citoyen aux européens de confession musulmane qui transparait à travers le phénomène de l'islamophobie. Ce phénomène de stigmatisation des citoyens européens de confession musulmane prend encore de l'ampleur avec la montée des mouvements et des formations politiques d'extrême droite dans, pratiquement tous les États membres de l'Union européenne. En effet, ces mouvements et ces formations politiques jouent sur la peur de tout ce qui est musulman en puisant, à la fois, dans le registre historique et en se projetant sur un avenir présenté comme incertain et dramatique (§ 1).

Ainsi, la conjugaison de ces deux phénomènes (le phénomène de l'islamophobie et celui de la montée des mouvements d'extrême droite en Europe) participe à la définition de l'identité de l'Union européenne par l'exclusion de l'identité islamique. Ces deux phénomènes sont, en effet, «le symptôme d'une crise de reconnaissance et d'équité profonde à l'égard des minorités musulmanes»².

1 Édouard SAID, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Édition du Seuil, Paris, 1980.

2 Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGUÉL et El-Yamine SOUM, Introduction *in* Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGUÉL et El-Yamine SOUM (sous dir.), Colloque international sous le titre «New post-911 racial/ethnic configurations: the problem and practical effects of islamophobia» organisé par l'Université de Berkeley aux États-Unis et la Fondation de la Maison des sciences de l'homme (FMSH) de Paris les 2 et 3 juin 2006, p. 9.

§ 1- L'extrême droite

Les courants et les mouvements de l'ultra-droite ont pu renaître en Europe de l'Ouest, dans le contexte de la guerre froide dont l'anti-communisme constitue le principal axe de lutte et de combat pour défendre les «valeurs du monde libre». Leur ascension s'est, de plus en plus, aggravée avec les phénomènes de décolonisation et l'arrivée d'importantes vagues d'immigrants sur le sol européen et les mutations économiques que le continent a connues.

L'histoire de l'extrême droite européenne a changé de cours au milieu de la décennie 1980, et c'est encore une fois de France qu'est parti le séisme, avec la brusque émergence du Front national: plus de 14% de suffrages pour Jean-Marie Le Pen aux présidentielles d'avril 1998¹. Ce parti politique qui s'est installé dans la vie politique française depuis 1945, constitue une force politique depuis le milieu des années 80. Comme le remarquait Jean-Yves CAMUS², le phénomène frontiste, qui a permis à Jean-Marie Le Pen d'être présent au second tour de l'élection présidentielle de 2002, après avoir recueilli 16,86% des voix au premier tour, est là pour durer, sans doute même après la disparition de son leader de la scène politique. En effet, Marine Le Pen, qui a succédé à son père à la tête du Front national, a réussi à dédramatiser ce parti politique auprès des couches populaires en France et à en faire un «parti normal» dans le paysage politique français. D'ailleurs, le score obtenu par la présidente du FN, Marine Le Pen, au premier tour des élections présidentielles de 2012 ne fait que corroborer cette tendance à l'enracinement durable de ce parti d'extrême droite dans la scène politique française. Dans le reste des pays européens, les partis d'extrême droite ont connu, aussi, leur ascension depuis le milieu des années 80.

En effet, le résultat électoral du FPO autrichien est passé de 1986, date de sa prise en main par Jorg Haider, à 2001 de 9,7% à plus de 25% des voix. En Belgique, le Vlaams Block Flamand a frôlé la barre des 10% aux élections législatives de 1999 et 15% aux élections européennes. Aussi, en Norvège, le parti du Progrès est devenu en quelques années la deuxième formation politique représentée au parlement, tandis qu'en Suisse l'UDC de Christoph Blocher se hissait en 2007 au premier rang des formations politiques helvétiques³.

Ainsi, on assiste à une véritable offensive des mouvances d'extrême droite, dans presque tous les pays européens. En effet, coup sur coup, en deux ans, l'extrême droite a frôlé ou franchi la barre des 10%, voire 15%, lors d'un scrutin national dans plusieurs États européens, comme la Belgique (17,1%), la Bulgarie (12%), la France (10%), la Hongrie (14,8%), les Pays-Bas (17%) ou la Norvège (22,9%)⁴.

1 Pierre MILZA, Europe de l'extrême droite, *in* Dictionnaire critique de l'UE, Yves BERTONCINI, Thierry CHOPIN et autres (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2008, p. 174.

2 Jean-Yves CAMUS, Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur? Éditions Milan, 2006, p. 13.

3 Pierre MILZA, Europe de l'extrême droite, *in* Dictionnaire critique de l'UE, op, cit, p. 174.

4 Les extrêmes droites à l'offensive, *in* Le Monde diplomatique, janvier 2011, p. 19.

Parmi les grandes démocraties européennes, l'Allemagne, après l'éphémère poussée des Republikaner en 1989-1993, et le Royaume-Uni ont pour l'instant tenu la dragée haute aux organisations extrémistes, de même que l'Italie où ne peuvent être tenus pour néofascistes ni le mouvement Forza Italia de Silvio Berlusconi, ni même l'ex-MSI, devenu Alliance nationale sous la houlette de Gianfranco Fini ¹. La Grèce et la péninsule ibérique ont, elles aussi, dans une certaine mesure résisté à la poussée de la vague des mouvements et formations d'extrême droite. Cependant, avec l'impact des crises économiques et de l'immigration, ces formations gagnent du terrain et séduisent, de plus en plus, l'électorat. Ainsi, récemment, en Grèce, un parti néo-nazi fait sa rentrée au parlement grec.

Comme le souligne Dominique VIDAL ², on ne peut pas user du singulier, mais plutôt du pluriel pour décrire l'extrême droite du Vieux Continent. En effet, chaque mouvance d'extrême droite varie en fonction des spécificités de chaque État européen, de ses traditions et de son paysage politique. Aussi, qualifier l'extrême droite d'«européenne» serait paradoxal, tant le nationalisme de droite radicale a toujours été allergique à la construction lancée par Robert Schumann et Jean Monnet il y a plus de soixante ans ³.

Cependant, les ressemblances que l'on peut relever entre les différentes formations d'extrême droite en Europe de l'Ouest, concernent la nature de leurs électors. En effet, les électeurs du FN, du FPÖ autrichien, les Republikaner allemand, le Vlaams Blok Flamand et le Front national belge viennent des mêmes milieux et ils ont des penchants xénophobes, autoritaires et anti-élitistes identiques ⁴.

Ce retour offensif des courants politiques se réclamant de l'extrême droite en Europe de l'Ouest peut être attribué aux dégâts socio-économiques générés par les forces destructrices de la mondialisation économique et financière qui a affaibli considérablement les États-nations providence. En effet, les mutations qui suivent les années 80: crise économique et montée du chômage, crise des grandes idéologies globalisantes, effondrement du système communiste en Europe de l'Est entraînant avec lui le principe de l'économie administrée, avec comme retombées sur la société française la montée de l'extrême droite, le discrédit du monde politique, la cascade d'alternances politiques qui témoigne de l'insatisfaction de l'opinion et la mise en place de cohabitations entre la gauche et la droite ⁵.

Ainsi, les bouleversements liés à la mondialisation et au passage à une société multiculturelle, le désintérêt des électeurs pour des partis qui se sont succédé sans modifier leur quotidien produisent un terreau fertile pour des familles politiques qui proposent des changements radicaux ⁶.

L'extrême droite profite ainsi de la crise du politique et de l'idéologie pour s'enraciner dans le paysage politique. En effet, cette famille politique, qui mélange populisme et héritage contre-révolutionnaire, fait son lit de l'absence de projet de droite et réussit à capter une part significative de l'électorat populaire en raison des carences idéologiques de la gauche ⁷.

1 Pierre MILZA, Europe de l'extrême droite, *in* Dictionnaire critique de l'UE, op, cit, p. 174.

2 Voir Dominique VIDAL, En Europe, le jeu des trois familles, *in* Le Monde diplomatique, janvier 2011, p. 9.

3 Dominique VIDAL, En Europe, le jeu des trois familles, op, cit, p. 19.

4 Nonna MAYER, Ces Français qui votent FN, 1999.

5 Serge BERSTEIN, Les caractéristiques de la culture républicaine, *in* Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, La Documentation Française, p. 13.

6 Jean-Yves CAMUS, Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur? Éditions Milan, 2006, p. 7.

7 Jean-Yves CAMUS, op, cit, p. 13.

D'ailleurs, dans le cas français, le FN se voit renouveler son électorat en comptant des électeurs issus des couches ouvrières qui, en principe, votent pour des partis se réclamant de la gauche. En effet, on constate une modification structurelle du vote lepéniste à partir de 1995 se traduisant par une augmentation de son électorat issu des classes ouvrières qui désertent les rangs de la gauche ¹.

Cet électorat ouvrier «acquis» à la «cause» du FN illustre une peur liée aux bouleversements socio-économiques, à une crainte d'une perte de statut social et à une demande de sécurité sur les plans social et économique.

Bien que Jean-Marie Le Pen fût, autrefois, un chantre du libéralisme économique, celle qui lui a succédé exige un protectionnisme économique et le rétablissement des frontières douanières, une juste réforme fiscale et le soutien à l'agriculture comme aux petites et moyennes entreprises ou industries (PME-PMI) ².

De même la montée des formations politique d'extrême droite est liée à la nature des sociétés multiculturelles européennes post-modernes. En effet, le discours de ces formations se nourrit, aussi, de la montée des communautarismes dans les sociétés européennes actuelles. Ainsi, on constate, comme le remarquait Jean-Yves CAMUS ³, l'apparition, dans le cas français, d'autres extrémismes, à côté de l'extrême droite, qui dérivent de la communautarisation croissante de la société: un islamisme radical certes très minoritaire dans l'islam français, mais bien présent; quelques groupes suprémacistes noirs, d'autres, au sein de la communauté juive, qui s'en prennent en bloc à une France jugée «arabisée» et antisémite. Ainsi, la société française apparaît comme fractionnée et le «modèle républicain» (comme étant) menacé, ce qui consolide le vote pour le FN qui prétend combattre les communautarismes, tout en les soutenant paradoxalement.

La montée de l'extrême droite est ainsi liée aux transformations et aux mutations qui affectent les sociétés européennes sous l'effet du phénomène de (la) globalisation dans tous ses aspects (politique: apparition d'instance politiques supranationales: Union européenne; économique: la mondialisation économique et financière; culturel: multiculturalisme...). Cependant, dans le cas français, les responsables politiques français appréhendent avant tout la question de la persistance de l'extrême droite sous un aspect électoral, alors que la réalité exprime une crise profonde de la société française, une perte de repères, un désarroi profond de couches sociales numériquement importantes ⁴.

À travers le discours de l'extrême droite qui trouve un écho favorable et retentissant au sein de l'électorat européen, on peut, en effet, déceler la crise et le malaise qui affectent, actuellement, les sociétés européennes. En effet, les mouvements populistes, aujourd'hui en Europe, qu'ils soient, d'ailleurs issus de l'extrême droite ou pas, focalisent leur discours sur l'attaque contre l'islam et les musulmans désignés comme l'«ennemi» numéro un, et accessoirement contre la mondialisation. Ainsi, on relève un abandon progressif des registres traditionnels anti-immigrés et anti-étrangers au profit de registres exclusivement islamophobes, comme si la haine de l'islam et des musulmans devenait le «point de ralliement» des ultranationalistes⁵. Ainsi, l'angle d'attaque qui était, jadis, l'immigré à travers des slogans comme «un million de chômeurs, c'est un million d'immigrés de

1 Voir Jean-Yves CAMUS, *Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur?* op, cit, p. 15.

2 Voir Dominique VIDAL, *En Europe, les trois familles*, in *Le Monde diplomatique* janvier 2011, p. 20.

3 Jean-Yves CAMUS, *Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur?* op, cit, p. 9.

4 Jean-Yves CAMUS, op, cit, p. 27.

5 Vincent GEISSER, *La nouvelle islamophobie*, La Découverte, Paris, 2003, p. 12.

trop» est remplacé, à présent, par le musulman. D'ailleurs, certains mouvements d'extrême droite en Europe, comme le Vlaams Block en Flandre n'ont fait que reprendre des slogans antérieurs à la Seconde guerre mondiale en remplaçant l'antisémitisme par des opinions anti-musulmanes ¹. Même aux États-Unis, où l'immigré est le latino et donc supposé chrétien, on trouve la même fixation des populismes sur l'islam: la mouvance du Tea Party demande localement l'interdiction de la Charia (Tennessee, Oklahoma) ².

C'est l'enracinement de l'islam comme religion en Europe qui détermine le nouveau discours de l'extrême droite et de tous les mouvements populistes anti-musulmans. Cependant, l'islam n'est pas perçu comme une religion comme les autres. C'est l'«exceptionnalisme musulman» qui est mis en avant, dans le discours anti-islam. En effet, l'islam est présenté comme un système totalitaire. Donc, c'est sous une «vision culturaliste» que l'islam est attaqué pour être présenté comme irréductiblement l'«Autre» et surtout l'«ennemi». Ainsi, le député d'extrême droite néerlandaise Geert Wilders déclare, le 14 juin 2009, dans un entretien à la chaîne de Télévision danoise DR2, qu'il faut «extrader d'Europe (...) des millions, voire des dizaines de millions de musulmans» - des «criminels» dont le programme prévoit ou envisage l'instauration de la Charia en Europe ³. Aussi, aux États-Unis, la proposition de loi présentée par le Tea Party pour faire interdire la Charia dans l'État de Tennessee définit ainsi la Charia: «a legal-political-military doctrinal system combined with certain religious beliefs» ⁴.

Ainsi, c'est la «vision essentialiste» qui fonde le discours actuel des formations d'extrême droite et des mouvements populistes anti-musulmans. D'ailleurs, cette «vision essentialiste» sur la nature de l'islam est une tradition occidentale défendue par des intellectuels de renom comme Jacques BERQUE ou Bernard LEWIS. Cette «grille de lecture» se trouve actualisée avec les attentats du 11 septembre 2001 et la rediffusion de la thèse sur le «choc des civilisations». D'ailleurs, l'ouverture de la «séquence» de l'extrême droite en France avec l'accession du président du FN au second tour de l'élection présidentielle d'avril 2002 est intervenue curieusement, quelques mois après les attentats qui ont frappé les États-Unis en septembre 2001.

L'islam est même perçu par certains populistes antimondialistes et souverainistes comme un complot mondialiste et l'«allié stratégique» des États-Unis pour détruire l'Europe ⁵. Les formations d'extrême droite et les mouvements populistes dans leurs discours islamophobes tentent de changer de registre en passant d'une xénophobie, plus ou moins ouverte, à la défense des valeurs républicaines comme la «laïcité», la «République», le «droit des femmes». L'objectif visé est de présenter les musulmans, durablement, comme les «autres» opposés aux valeurs de la République et donc à «nous». Cependant, comme le souligne Olivier ROY ⁶, cette manière de se définir comme «nous» en posant un ennemi est bien un héritage de l'extrême droite et n'a rien à voir avec la République.

1 Voir Eric MIELANTS, Le développement historique de la xénophobie et de l'islamophobie dans le contexte sociopolitique belge *in* Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGOUEL, El-Yamine SOUM (sous dir.), op.cit, p. 40.

2 Olivier ROY, Carte blanche à l'identité, *Revue Critique*, sous le titre Populismes, janvier-février 2012, p. 98.

3 Rinke Van Den Brink, Adieu à la tolérance néerlandaise, *in* Le Monde diplomatique, janvier 2011, p. 21.

4 *In* www.capitol.tn.gov/

5 Voir A, DEL VALLE, Islamisme et États-Unis; une alliance contre l'Europe, Lausanne, l'Age d'Homme, 1997.

6 Olivier ROY, Carte blanche à l'identité, *Revue Critique*, sous le titre Populismes, janvier-février 2012, p. 103.

On remarque, en France, une alliance entre les populistes issus de la «laïcité» et une partie de l'extrême droite. En effet, «Riposte Laïque», un mouvement ultra-laïc qui se réclame de la gauche rejoint, à propos de la «défense de la laïcité» le mouvement «Les Identitaires» qui, lui, est proche du Front national. D'ailleurs, ils ont organisé à Paris les «Assises contre l'islamisation», des «apéros saucisson-pinard» et des «soupes populaires au porc» avec l'appui du site ultrasioniste Drzz.fr.

Le glissement des laïcs républicains vers la droite identitaire participe d'un glissement plus large, qui va bien au-delà des populismes: la prégnance du discours identitaire sur celui des valeurs ¹.

Le discours de l'extrême droite a même contaminé le discours de la droite, notamment sur les questions touchant à l'autorité, la sécurité et surtout sur l'immigration et sur l'islam.

En effet, en France, depuis vingt ans, le centre de gravité de la vie politique a bougé vers la droite, en raison notamment de la course à la récupération de l'électorat frontiste que se livrent les formations conservatrices: Nicolas Sarkozy semble d'ailleurs avoir un certain succès auprès des sympathisants du FN (72 % d'opinions positives au début de 2006), en conséquence de sa gestion de la crise des banlieues et sans doute de ses positions sur l'«immigration choisie» ou de son projet d'autoriser la mention de l'origine des délinquants dans les statistiques de la police ². Lors de la campagne présidentielle de 2012, l'UMP a repris les thématiques chères à l'extrême droite comme l'immigration, même légale, l'abattage rituel et la viande halal. Ce phénomène de contamination des idées d'extrême droite vers la droite démocratique n'est pas propre à la France mais touche également d'autres pays européens comme le Danemark et les Pays-Bas.

Le fait inédit dans l'évolution des formations de l'extrême droite en Europe concerne son développement des thèses anti-négationnistes et pro-sionistes. Le président de la chambre des députés italienne, Gianfranco FINI, qui incarne le «courant profasciste» a qualifié, lors d'une visite officielle en Israël en 2003, les fascismes de «mal absolu du XXe siècle» ³.

La plupart des mouvements d'extrême droite en Europe, sauf en France, affichent même leur soutien à Israël.

On constate, d'ailleurs, comme le remarquait Daniel LINDENBERG ⁴, une conjonction entre l'offensive des droites religieuses aux États-Unis, l'évolution «sharonienne» d'Israël et celles des populismes européens. D'ailleurs, l'accession de membres de l'extrême droite israélienne au gouvernement notamment en la personne de Libermann, a rapproché cette formation politique de ses homologues européennes. En effet, début décembre 2010 une trentaine de dirigeants d'extrême droite – dont le néerlandais Geert Wilders, le belge Philip Dewinter et le successeur de Jorg Haider, l'autrichien Heinz-Christian Strache – ont séjourné en Israël, accueillis avec les honneurs dus aux hôtes de marque ⁵.

1 Olivier ROY, Carte blanche à l'identité, op, cit, p. 109.

2 Jean-Yves CAMUS, Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur? op, cit, p. 27.

3 Voir Piero IGNAZI, PostFascisti? La trasformazione del Movimento sociale in Alleanza nazionale, II Mulino, Bologne, 1994, cité par Raffaele LAUDANI et Laurent BONELLI, L'art de gérer un legs encombrant, in Le Monde diplomatique, janvier 2011, p. 21.

4 Daniel LINDENBERG, Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires, Éditions du Seuil et La République des Idées, octobre 2002, p. 83.

5 Dominique VIDAL, En Europe, le jeu des trois familles, in Le Monde diplomatique, janvier 2011, p. 20.

Une partie des droites radicales en Europe s'est ralliée à la guerre d'Israël en 1967 sur la base d'une revanche des guerres coloniales. Actuellement, leur soutien à Israël procède d'un «combat contre l'islamisation de l'Occident» dans lequel Israël est considéré comme l'avant-garde. Selon l'Agence France Presse (AFP), le chef de la mouvance de l'extrême droite néerlandaise Geert Wilders a défendu les colonies juives en Cisjordanie comme de «petits bastions de la liberté, défiant des forces idéologiques qui nient non seulement à Israël, mais à tout l'Occident, le droit de vivre dans la paix, la dignité et la liberté». Ce discours fait suite à la thèse du «choc des civilisations» inaugurée par Bernard LEWIS ¹ et développée, ensuite, par Samuel HUNTINGTON. Cette thèse de «choc des civilisations» a même trouvé un écho auprès d'intellectuels juifs sionistes aux États-Unis et en France. En effet, comme l'expliquait Daniel LINDENBERG ², beaucoup d'intellectuels juifs américains, jadis piliers du syndicat ouvrier *American Federation of Labor* (AFL) ont rejoint le courant néoconservateur pour diverses raisons liées, entre autres, à la guerre des Six jours en 1967 et la crise de la vieille alliance des minorités essentiellement dans les rapports entre les Juifs et les Noirs, et la même évolution est perceptible en France chez des intellectuels juifs issus de la gauche qui sont devenus des défenseurs inconditionnels d'Israël.

1 Rappelons que Bernard LEWIS était un des Think Tank pour le compte de l'administration américaine néoconservatrice de G.W. Bush.

2 Daniel LINDENBERG, *Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Éditions du Seuil et La République des Idées, octobre 2002, p. 11.

§ 2- Islamophobie

Le néologisme d'«l'islamophobie»¹ a commencé à être utilisé dans les années 90 en référence à des conceptions globalement négatives et péjoratives vis-à-vis de l'islam et à la discrimination motivée par la haine raciste et les préjugés à l'encontre des musulmans².

L'emploi de ce terme reste, tout de même, rare avant la date du 11 septembre 2001. Ainsi, une recherche sur la base documentaire du Monde indique que ce quotidien a utilisé seulement deux fois le terme entre le 1^{er} janvier 1987 et le 10 septembre 2001 et pareillement pour *Le Monde Diplomatique* qui n'a utilisé le terme «islamophobie» que deux fois avant le 11 septembre 2001³.

Le terme «islamophobie» fait l'objet d'une controverse. En effet, certains dans les milieux universitaire, intellectuel, politique et médiatique récusent la pertinence de ce concept et remettent en cause sa validité et, par conséquent son utilisation.

Ainsi, Caroline FOUREST et Fiammetta VENNER⁴ soutiennent l'idée selon laquelle le mot «islamophobie» a été inventé par les mollahs en 1978 afin de contrer toute critique au régime politique iranien. Aurait-on à ce propos, selon le même raisonnement osé avancer que le terme «antisémitisme» a été utilisé voir instrumentalisé afin d'interdire toute critique des politiques menées par l'État d'Israël?

D'autres, par contre, récusent l'usage du mot «islamophobie» car, selon eux, cela équivaut à interdire toute critique adressée à l'encontre de la religion musulmane. Notons qu'ils s'autorisent cependant à utiliser le terme «judéophobie» pour dénoncer les nouvelles formes que prend la haine contre les Juifs sans avancer l'argument selon lequel cela empêchera la critique de la religion juive.

En dépit des critiques et des positions niant l'existence du phénomène de l'islamophobie dans certains milieux universitaires, chez certains intellectuels ainsi que dans certains médias et dans certains organismes publics, notamment les organisations internationales, ce terme «islamophobie» est, aujourd'hui, largement employé, ce qui revient à reconnaître que le problème est bien réel⁵.

1 Cependant, on trouve déjà un premier emploi du terme «islamophobie» en 1925 par Étienne DINET et Sliman BEN IBRAHIM, dans *L'Orient vu de l'Occident*, Piazza-Genthner, Paris, 1925, qui parlent d'un «accès de délire islamophobe» à propos de la biographie du prophète Mahomet établie par le père jésuite Lammens, Voir Alain GRESH, *L'islam, la République et le monde*, Hachette Littératures, Paris, 2006, p. 41.

2 Gema MARTIN-MUNOZ, *L'islamophobie inconsciente in Islamophobie dans le monde moderne*, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSFOGUEL et El-Yamine SOUM (sous dir.), op, cit, p. 15.

3 Alain GRESH, *L'islam, la République et le monde*, Hachette Littératures, Paris, 2006, pp. 41-42.

4 Voir Caroline FOUREST et Fiammetta VENNER, *Tirs croisés*, Calmann-Lévy, Paris, 2003. Cependant, Alain GRESH soutient que cette «thèse» défendue par ces deux auteures ne repose sur aucune source précise, Voir, Alain GRESH, *L'islam, la République et le monde*, op, cit.

5 Gema MARTIN-MUNOZ, *L'islamophobie inconsciente in Islamophobie dans le monde moderne*, op, cit, p. 16.

Dans son rapport de 2001 ¹, établi juste après les attentats du 11 septembre 2001, l'Agence Européenne des Droits Fondamentaux (ex-Observatoire européen contre le Racisme et la Xénophobie), montre que «dans tous les pays ², une islamophobie latente a mis à profit les circonstances présentes pour émerger, se concrétisant sous la forme d'actes d'agression physique et d'insultes verbales».

La Commission nationale consultative des droits de l'homme (CNCDH), dans son rapport de 2001, relève, elle aussi, que «si les Maghrébins et les "beurs" issus de l'immigration étaient jusqu'à présent plus particulièrement visés, ces violences se sont souvent élargies aux communautés arabomusulmanes»³.

Dans son rapports de 2007 intitulé «Les Musulmans dans l'Union européenne. Discrimination et islamophobie», l'Agence Européenne des Droits Fondamentaux atteste, clairement, que l'islamophobie sous forme de discriminations et de manifestations d'intolérance, existe bel et bien et qu'elle est en constante augmentation par rapport aux années précédentes.

Ce phénomène de l'islamophobie a pris une ampleur considérable après les événements du 11 septembre 2001, au point que la Commission européenne a tenu à organiser le 06 février 2003 une table ronde autour de cette question. Pour sa part, le Conseil de l'Europe s'est penché sur la question de l'islamophobie dans son rapport de 2005 sous le titre: «L'islamophobie et ses conséquences chez les jeunes». Vue l'importance de cette question, l'OSCE a même organisé en 2007 une réunion entièrement consacrée à la «discrimination et l'intolérance à l'encontre des Musulmans».

En France, on constate, cependant, que le phénomène de l'islamophobie prend une forme différente de celle observée dans les autres États membres de l'Union européenne. En effet, dans les autres États européens, l'islamophobie puise encore dans le registre de la xénophobie anti-immigrés et anti-étrangers, tandis que le phénomène de l'islamophobie, en France, relève du «religieux», c'est-à-dire de la place de l'islam dans la société française. Cette «exception française» en matière d'islamophobie a été soulignée par Vincent GEISSER qui remarquait que «C'est au moment même où l'islam est en train de devenir une réalité nationale et franco-française, que se polarise nettement ce rejet autour du référent religieux, comme si le racisme ordinaire se cherchait une nouvelle "prise" xénophobe: la religion musulmane comme marqueur identitaire irréductible entre "Nous" et "Eux"»⁴.

D'un point de vue sémantique, le mot «phobie» vient du mot grec *phobos* qui signifie fuite due à une peur intense et irraisonnée. C'est aussi à ce caractère «irraisonné» que fait référence le mot «islamophobie» et non à une critique rationnelle ⁵.

1 RAXEN, Réactions anti-islamiques dans l'Union européenne à la suite des actes terroristes commis à l'encontre des États-Unis, novembre 2001, Cité par Vincent GEISSER, La nouvelle islamophobie, La Découverte, Paris, 2003, p. 9.

2 Les quinze États membres de l'Union européenne.

3 CNCDH, Rapport 2001 in www.commission-droits-hommes.fr

4 Vincent GEISSER, La nouvelle islamophobie, La Découverte, Paris, 2003, p. 10.

5 Alain GRESH, L'islam, La République et le monde, op, cit, p. 39.

Le Conseil de l'Europe a donné en 2005 une définition de l'islamophobie: «La peur ou les préjugés vis-à-vis de l'islam, des Musulmans et de tout ce qui les concerne.

L'islamophobie, qu'elle prenne la forme de manifestations quotidiennes de racisme et de discrimination ou de manifestation plus violentes, constitue une violation des droits de l'homme et une menace pour la cohésion sociale»¹.

Selon l'opinion de Walter MIGNOLO «l'Islamophobie aujourd'hui est l'accumulation de sens dans la construction de la rhétorique de la modernité, depuis l'expulsion des Maures jusqu'à la guerre en Irak et le conflit avec l'Iran»².

L'islamophobie actuelle trouve ses racines dans le récit historique de la rencontre entre l'Europe et l'Islam. En effet, la transmission de la mémoire historique de la rencontre de l'Europe et de l'Islam s'est faite sous un mode conflictuel. Bien que «les échanges économiques et culturels entre Al-Andalous et les royaumes chrétiens étaient constants et l'islamisation de l'Occident médiéval est un fait historique incontestable en Sicile, dans la péninsule ibérique et les Balkans»³, le récit historique a mis l'accent non pas sur ces aspects d'échanges mais, bel et bien, sur les affrontements entre le christianisme et l'islam, entre les différents empires chrétiens et l'Empire Ottoman.

Bien que le nouveau discours islamophobe se déploie dans un contexte de crise nationale caractérisé par des bouleversements qui affectent tous les plans: économique(crise du modèle social français, libéralisation économique), social (crise du modèle français d'intégration), politique (crise de représentativité, déficit du politique et crise de l'idéologie, montée des partis extrémistes et nationalistes), culturel (apparition de «minorités», visibilité de l'islam, multiculturalisme, revendications identitaires et mémorielles), et, aussi, dans un contexte de crise internationale caractérisée par une atmosphère de peur et de lutte contre le «terrorisme islamiste», après les événements tragiques du 11 septembre 2001, le discours islamophobe contemporain se nourrit, également, d'une relation historiquement entretenue, avec l'«islam colonisé» ou l'islam des colonies musulmanes françaises. Certains considèrent, d'ailleurs, l'islamophobie comme «facteur et vecteur de conflit néocolonial»⁴.

En effet, «la politique impériale de la France et, en particulier, la colonisation de l'Algérie ont représenté ce "moment fort" de la mise en pratique d'une islamophobie institutionnelle, comme modalité de domination et d'exploitation des indigènes musulmans»⁵. Le lien entre cette islamophobie coloniale et la *nouvelle islamophobie* est assuré aujourd'hui par les leaders d'opinion et les intellectuels médiatiques⁶.

1 Cité par Gema MARTIN-MUNOZ, L'islamophobie inconsciente in Islamophobie dans le monde moderne, op, cit, p. 16.

2 Walter MIGNOLO, Islamophobie-Hispanophobie: La (re) configuration de la matrice raciale in Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGOUEL et El-Yamine SOUM (sous dir.), op, cit, p. 118.

3 Gema MARTIN-MUNOZ, L'islamophobie inconsciente in Islamophobie dans le monde moderne, op, cit, p. 19.

4 Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGOUEL, El-Yamine SOUM, Introduction in Islamophobie dans le monde moderne, op, cit, p. 11.

5 Charles-Robert AGERON, Histoire de l'Algérie contemporaine, Presses universitaires de France, Paris, 1979, cité par Vincent GEISSER, La nouvelle islamophobie, La Découverte, Paris, 2003, p. 21.

6 Vincent GEISSER, La nouvelle islamophobie, op, cit, p. 21.

Les manifestations des actes islamophobes peuvent générer un sentiment de dénigrement ressenti par les Musulmans européens concernant une représentation dégradante de leur foi religieuse et de leur culture. L'islamophobie dans la littérature, les arts, le discours et décisions politiques peut façonner une culture de discrimination dans le domaine du travail et de toute représentation et responsabilité citoyenne ¹.

L'islamophobie entraîne, ainsi, un certain nombre de conséquences comme la violation des droits fondamentaux et des discriminations sociales. En effet, les tendances à la discrimination anti-musulmane, selon le rapport de 2007 ² de l'Agence Européenne des Droits Fondamentaux (ex-Observatoire Européen contre le Racisme et la Xénophobie) se manifestent dans des domaines-clés de l'intégration, à savoir l'emploi, l'éducation et le logement. Ainsi, l'islamophobie peut avoir pour effet d'exclure des personnes de confession musulmane de certains secteurs professionnels. En effet, depuis le 11 septembre 2011, certains milieux professionnels n'ont pas hésité à exclure certains de leurs salariés dont l'appartenance est «trop visible» à la religion musulmane. Ce type d'exclusion sur critère ethno-religieux semble même être devenu une pratique relativement courante dans certaines entreprises liées aux transports aériens ³.

L'islamophobie peut prendre diverses formes et (être) véhiculée soit par les discours médiatique, politique, intellectuel (ou savant) et littéraire.

L'islamophobie peut se manifester à travers le traitement médiatique des thématiques relatives à l'«islam», qu'elles soient internes au États membres, comme le traitement du port du «foulard islamique», de la construction des mosquées...etc., ou externes comme le traitement des questions internationales relatives aux pays musulmans. L'«islam» est souvent présenté comme la «substance» qui explique la nature des conflits traités. D'ailleurs, des intellectuels non musulmans et des chercheurs – notamment ceux qui travaillent sur le monde musulman – dénoncent souvent dans leurs travaux la diabolisation de l'islam dans le discours médiatique dominant ⁴.

Le discours médiatique occidental sur l'islam façonne, ainsi, la représentation que se font les européens de l'islam en tant que «religion» et en tant que «culture». Ainsi, à travers la diabolisation de l'islam, associé au «terrorisme», au «fanatisme» et à l'«extrémisme», les médias jouent un «rôle attestatoire en maintenant la prééminence des traditions établies» ⁵. Par conséquent, l'Islam et les Musulmans seront perçus par les publics européens sur le mode de l'altérité et comme les «Autres» par excellence.

La diabolisation de la religion musulmane par les médias passe par l'amplification des expressions radicales de l'islam qui restent, tout de même (cependant), minoritaires. En effet, les médias amplifient et entretiennent en même temps la fascination contemporaine pour le religieux de l'extrême, pour toutes ces formes d'engagements totaux et radicaux» ⁶.

1 Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGOUEL, El-Yamine SOUM, Introduction *in* Islamophobie dans le monde moderne, op, cit, p. 9.

2 Rapport sous le titre «Les Musulmans dans l'Union européenne. Discrimination et islamophobie».

3 Vincent GEISSER, La nouvelle islamophobie, op, cit, p. 14.

4 Nouchine YAVARI-DHELLENCOURT, «diabolisation» et «normalisation» de l'islam. Une analyse du discours télévisuel en France *in* Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), PUF, année?, p. 64.

5 Roland J, CAMPICHE, Médias et régulation socioculturelle du champ religieux *in* Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME, Presses Universitaires de France, année?, p. 277.

6 Jean-Paul WILLAIME, Les médias comme analyseur des mutations religieuses contemporaines *in* Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), op, cit, p. 318.

Cela passe par une survalorisation des tendances extrémistes et radicales de l'islam. Ainsi, à travers l'insistance sur les manifestations extrémistes de se penser «musulman», les médias adoptent une «tendance démagogique à refléter un réel qu'ils contribuent largement à créer»¹.

Le «glissement islamophobe» de certains médias européens va encore plus loin et a atteint le «degré de l'intolérance» dans l'épisode de l'affaire dite «des caricatures du Prophète Mahomet». En effet, «les caricatures sur le prophète de l'Islam»², en représentant ce dernier comme un «guerrier» ou un «terroriste» véhiculaient l'idée selon laquelle tous les musulmans sont guerriers, violents et terroristes. Ainsi, elles ne font, en fait, que reproduire et reconduire une «vision orientaliste» de l'islam représenté comme essentiellement violent. De ce fait, la «lecture essentialiste» de l'islam véhiculée par le discours médiatique est en soi «islamophobe» dans la mesure où elle est réductrice et simplificatrice dans sa représentation de l'islam.

Le traitement médiatique, en France, de l'affaire dite du «foulard islamique» à l'école, peut, lui aussi, s'apparenter à un «traitement discriminatoire envers les musulmans» et par conséquent «islamophobe». Aussi, la loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de la laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics, sous couvert de la «défense de la laïcité» dans l'espace scolaire sans que l'ordre public ne soit soulevé comme la loi de 1905 le stipule³ soutient une vision islamophobe et discriminatoire en présentant, implicitement, l'islam comme sexiste.

En effet, comme le soulignait Nawel GAFSIA, «la loi du 15 mars 2004 sur l'application de la laïcité à l'école illustre totalement un modèle néo-colonial, en ce qu'elle est supposée protéger des jeunes filles victimes de l'éducation de leurs parents, d'une certaine "pression de leur quartier" et finalement de leur propre choix identitaire qui peut être l'Islam»⁴.

En effet, l'interdiction du port du «voile islamique» dans l'espace scolaire qui constitue l'objectif premier de la loi de 2004 sur l'interdiction du port de signes religieux ostentatoires dans les établissements scolaires est «justifié» par la défense de la «laïcité» et sous-entend une «libération de la femme musulmane» du poids des traditions familiales et de la religion musulmane. Ainsi, une approche culturaliste et essentialiste de l'islam, voire une approche néo-coloniale de la soumission de la femme musulmane constituent la logique qui fonde cette loi de 2004. D'ailleurs, un certain nombre d'intellectuels français ont soutenu la thèse selon laquelle «tolérer le foulard islamique [...], c'est ouvrir la porte à ceux qui ont décidé, une fois pour toutes et sans discussion, de lui faire plier l'échine [...]. En autorisant *de facto* le foulard islamique, symbole de la soumission féminine, vous donnez un blanc-seing aux pères et aux frères, c'est-à-dire au patriarcat le plus dur de la planète»⁵.

1 Jean-Paul WILLAIME, Les médias comme analyseur des mutations religieuses contemporaines, op. cit, p. 327.

2 Publiées pour la première fois par le journal danois Jyllands-Posten.

3 En effet, l'article premier de la loi du 09 décembre 1905 relative à la séparation de l'État et de l'Église dispose que «La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public».

4 Nawel GAFSIA, L'instrumentalisation du concept de laïcité au profit de discours et pratiques discriminantes et islamophobes: l'exemple de la loi sur le voile *in* Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSFUGUEL, El-Yamine SOUM (sous dir.), op. cit, p. 437.

5 «Profes, ne capitulons pas!», appel de cinq intellectuels, Le Nouvel Observateur n° 1304, du 02 au 08 novembre 1989. Ces intellectuels sont Elisabeth BADINTER, Régis DEBRAY, Alain FINKIELKRAUT, Elisabeth de FONTENAY et Catherine KINTZLER.

Une autre forme de l'islamophobie peut se traduire par la représentation des peuples musulmans comme «barbares» et «arriérés» et l'islam comme insusceptible de progrès. Ainsi, en s'engageant dans une analyse simpliste de la «crise irakienne» et en essentialisant cette dernière en la rapportant à l'«islam», Jean-François REVEL a pu écrire «Nous nous trouvons devant un peuple (irakien, ndlr) incapable de se gouverner lui-même et qui, en même temps, ne veut pas que les autres s'occupent de lui: la situation est quasi insoluble. Cette contradiction est typiquement arabo-musulmane, c'est un trait de civilisation»¹. Ce type de discours véhicule une conception d'infériorisation des peuples dont l'identité est musulmane et présente l'islam comme l'équivalent de l'arriération et (de) la décadence.

Le discours islamophobe peut, aussi, se développer à travers le discours de certains hommes politiques. L'islam peut constituer un enjeu politique, ou plutôt politicien et populiste, qui peut être instrumentalisé par certains politiques. Ainsi comme le soulignait Vincent GEISSER, dans certains contextes politiques locaux, on peut même observer le développement, ces dix dernières années, d'une forme d'*islamophobie municipale*, sous couvert de défense des valeurs républicaines².

On constate la diffusion d'un discours islamophobe, surtout chez l'extrême droite nationaliste. Une islamophobie radicale qui reste marginale, en France, est l'expression de groupuscules liés aux milieux néofascistes et aux nostalgiques de l'Algérie française. Cette islamophobie paraît se greffer sur un rapport traumatique à la guerre d'Algérie³.

Les partis et mouvances d'extrême droite développent, ces dernières années, un discours essentiellement anti-musulmans et anti-islam. Comme le fait remarquer Gema MARTIN-MUNOZ «contrairement à ce qui se passe avec la xénophobie généralisée, ce discours bénéficie (de) davantage de légitimité sociale en s'appuyant sur l'islamophobie inconsciente»⁴.

En effet, cette «islamophobie inconsciente» n'est pas du tout perçue comme une stigmatisation ni même comme une discrimination vis-à-vis des musulmans mais bien, au contraire, comme une auto-défense et comme une protection contre la «menace» que représentent les musulmans dans les sociétés européennes, le contexte post-11 septembre 2001 de la lutte contre le «terrorisme islamiste» aidant à propager au sein des couches populaires cette «islamophobie inconsciente».

1 Jean-François REVEL, *Le Figaro*, 08 septembre 2003, Cité par Alain GRESH, L'islam, la République et le monde, op, cit, pp. 21-22.

2 Vincent GEISSER, *La nouvelle islamophobie*, La Découverte, Paris, 2003, p. 15.

On peut citer, à cet effet, à titre d'exemple, les propos islamophobes de Georges FRESHE, le maire socialiste de Montpellier qui traitait les jeunes filles voilées de malades atteintes des oreillons, ou Joël WILHOTTE, le maire de Hautmont dans le Nord, condamné le 12 mars 2003 à huit mois de prison avec sursis pour discrimination raciale et religieuse car il a ordonné à son administration locale de ne pas célébrer les mariages musulmans le samedi après-midi, jour «noble» qui doit être réservé aux mariages des «bons Français catholiques», Voir Vincent GEISSER, *La nouvelle islamophobie*, op, cit, pp. 15-16.

3 Il suffit de consulter les sites internet xénophobes et islamophobes qui «naviguent» dans la mouvance de l'extrême droite et de certains milieux sionistes radicaux sur le réseau liberty-web.

4 Gema MARTIN-MUNOZ, *L'islamophobie inconsciente in Islamophobie dans le monde moderne*, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGOUEL, El-Yamine SOUM (sous dir.), op, cit, p. 26.

Une autre islamophobie est véhiculée par une certaine littérature. En effet, une certaine production littéraire développe une phobie et une haine à l'égard des musulmans et de l'islam assimilés à tous les clichés. La journaliste italienne Oriana FALLACI s'est distinguée par son roman *la Rage et l'orgueil*¹ dont lequel elle s'attaque violemment aux Arabes et aux Musulmans qu'elle décrit sous les traits de l'animalisation et de la médicalisation. Le seul précédent d'un tel brûlot qui vient à l'esprit est celui des pamphlets de Céline parlant des Juifs².

Le romancier français Michel HOUELLEBECQ, devenu célèbre depuis la publication de son roman *Les Particules élémentaires*, a versé lui aussi, dans son roman *Plateforme* dans la haine anti-islam. Ces déclarations anti-musulmanes ont été même appuyées par certains intellectuels tels qu'Alain BESANÇON qui trouvait qu'il jouait le rôle d'éclaireur³.

Afin de prévenir contre le phénomène de l'islamophobie qui constitue un facteur d'exclusion des européens de confession musulmane des sociétés européennes par la stigmatisation de leur appartenance à la religion musulmane, il est impératif de mettre l'accent sur le rôle primordial joué par les médias pour véhiculer des représentations sur l'Islam et les Musulmans. En effet, nous vivons dans un «mode globalisé» dans lequel les médias façonnent les regards portés par les «uns» sur les «autres».

A cet effet, les médias doivent éviter de tomber dans le «simplisme» dans le traitement de phénomènes aussi complexes que ceux qui se rapportent à l'islam et à ne plus réduire ce dernier à ses manifestations extrêmes qui sont, de surcroît, minoritaires. Aussi, la «dictature du l'audimat» est un réel obstacle qui empêche tout traitement «objectif», «approfondi» et «impartial» des questions liées à l'Islam.

D'ailleurs, à cet effet, comme le souligne Dominique WOLTON, il faut «dénoncer le glissement actuel vers l'idéologie de la communication où l'on confond performance des outils et difficultés de la communication humaine et sociale»⁴. Aussi, le traitement de l'islam par la mise en avant et la valorisation de sa diversité et pluralité de ses courants est la meilleure manière de s'opposer à toute représentation essentialisante de l'Islam qui véhicule, implicitement, une expression islamophobe.

Par ailleurs, la conciliation entre la liberté d'expression et le respect des croyances religieuses paraît, dans la lutte contre l'islamophobie plus qu'important. En effet, au nom de la «liberté d'expression», des propos anti-islam et anti-musulman se sont vus exprimés stigmatisant des populations européennes dans leurs convictions religieuses. Cette tâche est assez complexe. D'ailleurs, au niveau européen, aucun dispositif normatif n'existe dans ce cadre. A l'occasion de l'affaire des «caricatures de Mahomet», l'Union européenne a souligné que la liberté de la presse implique le respect des croyances religieuses; néanmoins, la Commission européenne ne dispose pas de bases juridiques pour établir une réglementation contraignante dans ce domaine⁵.

1 Oriana FALLACI, *La Rage et l'orgueil*, Paris, Plon, 2001.

2 Voir Daniel LINDENBERG, *Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Éditions du Seuil et La République des Idées, octobre 2002, p. 38.

3 Voir Daniel LINDENBERG, *op. cit.*, p. 81.

4 Dominique WOLTON, *L'Eglise face à la révolution de la communication et à la construction de l'Europe in Médias et religions en miroir*, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), PUF, année?, p. 281.

5 Romain YAKEMTCHOUK, *L'Union européenne et l'Islam*, *Revue du Marché commun et de l'Union européenne* n° 497, avril 2006, p. 226.

Cependant, un «Code de conduite pour les médias européens»¹ qui sera adopté par l'Union européenne à l'intention des médias sera le bienvenu. En effet, les médias, tout en exerçant, en toute liberté, leur droit d'expression seront tenus, sur les plans éthique et déontologique, à un devoir de responsabilité et de non-stigmatisation. En effet, «la liberté de la presse implique responsabilité et jugement et doit respecter les croyances et les principes de toutes les religions»².

Aussi, les sociétés européennes doivent prendre conscience de l'ampleur et de la dangerosité du phénomène de l'islamophobie sur le vivre-ensemble entre les différentes «communautés culturelles et religieuses» en Europe. En effet, il est essentiel de s'attaquer aux racines de ce fléau car son résultat «risque de se poser davantage en terme de conflit social que d'intégration pacifique»³.

Ainsi, des mesures doivent être prises au niveau de chaque État membre de l'Union européenne afin d'empêcher la manifestation des actes islamophobes et leur augmentation. A ce propos, il est intéressant de mettre en œuvre la proposition émise par l'Agence Européenne des Droits Fondamentaux (ex-Observatoire Européen contre les Racisme et la Xénophobie) dans son rapport de 2007 sous le titre «Les Musulmans dans l'Union européenne. Discrimination et islamophobie» qui consiste à intégrer dans les bases de données de la police et de la justice les actes clairement anti-musulmans et identifiés comme tels. Cela permettrait, en effet, de mieux détecter les manifestations des actes islamophobes pour mieux les empêcher et ainsi les combattre.

1 Comme cela a été demandé par Ekmeleddin IHSANOGLU, le secrétaire général de l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI) lors l'affaire des «caricatures du Prophète Mahomet».

2 Comme l'avait souligné Kofi ANNAN, le secrétaire général des Nations-Unis, Javier SOLANA, responsable de l'Union européenne pour la politique étrangère et Ekmeleddin IHSANOGLU, le secrétaire général de l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI), lors de l'affaire des «caricatures du Prophète Mahomet».

3 Gema MARTIN-MUNOZ, L'islamophobie inconsciente *in* Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGOUEL, El-Yamine SOUM (sous dir.), op, cit, p. 18.

Sous-section 2: L'islam et les musulmans face à la «culture de la peur»

Les populations européennes de confession et de culture musulmanes sont les héritières de l'immigration. En effet, elles portent et véhiculent l'histoire et la mémoire des premiers vagues d'immigrants sur le sol européen. Ainsi, l'histoire et la mémoire de l'immigration font partie intégrante de l'identité des populations européennes musulmanes.

La manière dont l'Union européenne pense la question de l'immigration est très importante dans le rapport entre l'Union européenne et les citoyens européens musulmans, car elle influence le regard porté par les musulmans européens sur la construction européenne.

On note ces dernières années, en Europe, la montée des discours centrés sur la «déferlante migratoire» et qui ciblent principalement l'émigration musulmane. Ces discours sont même accompagnés d'une politique de lutte contre l'émigration clandestine et de restrictions d'entrée dans l'espace de l'Union européenne. Le regard européen sur l'émigration musulmane, à travers ses politiques migratoires «réveille des fantasmes et des contraintes, voire des douleurs, inscrits dans l'inconscient collectif de l'Europe et liées à son histoire»¹. Ainsi, une culture de la peur est alimentée en Europe à travers la question de l'immigration musulmane (§ 1).

On assiste, également, ces dernières années surtout après les événements tragiques du 11 septembre 2001 à la propagation d'un discours et d'une culture grandissante de la peur de tout ce qui représente, de près ou de loin, l'islam. Cette culture de la peur est liée principalement au spectre de l'islamisme radical et du «terrorisme islamiste». Les musulmans européens qui, en principe, sont considérés comme les «invisibles» des sociétés européennes, sont devenus «visibles» avec la radicalisation du discours sur l'islamisme politique et l'intensification des politiques de lutte contre la «menace terroriste islamiste» (§ 2).

L'émergence mondiale des politiques de lutte contre le «terrorisme islamiste» ainsi que les couvertures médiatiques des attentats terroristes et la circulation rapide de l'information ont amplifié cette culture de la peur à l'égard des personnes appartenant à la religion et à la culture musulmanes. Cela a pour conséquence de jeter un regard de suspicion à l'encontre de ces personnes.

¹ Bruno ETIENNE, L'Europe et l'islam: L'Europe face à son autre *in* L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), éditions Esprit, Paris, 1992, pp. 231-232.

§ 1- La question de l'immigration

La question de l'immigration est au cœur de la question philosophique du rapport à l'«autre» et, aussi, du rapport à soi. En effet, la question de l'immigration nous renvoie à la perception que l'on se fait d'autrui dans sa différence, son «étrangeté» voire son altérité.

La question de l'immigration est au carrefour pluridisciplinaire des sciences sociales et de la philosophie politique ¹. En effet, le concept d'immigration est transdisciplinaire dans la mesure où il relève d'une approche démographique, économique, historique, sociologique, juridique, anthropologique, ethnographique ².

Le phénomène de l'immigration s'inscrit dans un mouvement général de mondialisation des flux qui touche l'ensemble des continents. L'Europe, qui était une terre d'émigration, est devenue, à la fin du XX^e siècle une terre d'immigration et l'une des premières destinations migratoires au monde. En effet, ce flux migratoire vers l'Europe «s'inscrit dans des spécificités propres à l'Europe: chute du mur de Berlin, migrations ethniques et pendulaires qui ont suivi, liens transnationaux tissés avec d'anciens pays colonisés ou d'immigration antérieure, proximité avec des lignes de fracture économiques, sociales, politiques, culturelles de grande envergure (la Méditerranée, les frontières orientales de la nouvelle Europe), image de l'Europe dans les médias des pays proches, afflux de réfugiés dans les années 90, existence de niches d'emplois irréguliers, économie du passage, accessibilité de l'Europe par des moyens de transport divers»³.

Cependant, actuellement, l'Europe peine à se penser comme un continent d'immigration. Et sous l'effet des différentes crises (politique, économique, sociale et identitaire) auxquelles est confrontée l'Europe, les immigrés extra-européens vivants sur son sol sont exposés à toutes sortes de stigmatisation.

Aussi, l'immigration est même perçue en Europe sur le mode du négatif. En effet, un sondage inclus dans le rapport annuel de la Commission nationale consultative des droits de l'homme publié en mars 2006 met en évidence l'augmentation inquiétante des opinions négatives sur l'immigration⁴.

L'immigration est perçue dans beaucoup de pays européens comme un «vrai problème». Ce «problème» est analysé, sous l'angle sécuritaire et est lié aux questions de l'insécurité, de la délinquance et même du terrorisme. Ainsi, face à la montée de l'extrême droite (France, Pays-Bas, Danemark, Belgique, Allemagne, Italie) qui a inscrit l'immigration parmi ses thèmes prioritaires, puis du terrorisme islamiste, les pays européens ont adopté depuis 1990 des politiques sécuritaires

1 Ahmed BOUBEKEI, Une soif de reconnaissance. Les héritiers de l'immigration maghrébine en France entre mépris social et subjectivation *in* La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques, Jean-Paul PAYET et Alain BATTEGAY (éds.), Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 209.

2 Alain BUZELAY, Enjeux économiques et stratégiques de l'immigration en Europe, *Revue du Marché commun et de l'Union européenne* n° 523, décembre 2008, p. 657.

3 Catherine WIHTOL de WENDEN, Immigration, *in* Dictionnaire critique de l'Union européenne, Yves BERTONCINI, Thierry CHOPIN, Anne DELPHY, Sylvain KAHN et Christine MANIGAND (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2008, p. 229.

4 Jean-Yves CAMUS, Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur? Éditions Milan, 2006, p. 50.

dans un contexte d'eupéanisation des pratiques d'entrées: restriction du droit d'asile, limitation du regroupement familial, préférence européenne à l'emploi, précarisation du séjour et rapatriements ¹.

Le Comité interministériel de contrôle de l'immigration dans son cinquième rapport sur les orientations de la politique de l'immigration ², a même élevé la «question des sans-papiers» au rang de «menace pour la sécurité intérieure». Au niveau européen, l'immigration, la sécurité et la gestion des frontières extérieures de l'Union européenne sont des thématiques qui ont été mises en relation. D'ailleurs, la Commission européenne a exprimé, clairement cette relation corrélatrice entre la sécurité et la lutte contre l'immigration illégale. En effet, dans sa communication du 17 juin 2008, la Commission européenne dit explicitement que: «Du point de vue de la sécurité, l'immigration clandestine peut être mise en relation avec le terrorisme, la traite des êtres humains, le trafic de drogues et la contrebande d'armes, l'exploitation, l'implosion de conditions de travail proches de l'esclavage et d'autres formes graves de criminalité» ³.

Ainsi, la gestion des frontières extérieures de l'Union européenne et la lutte contre l'immigration illégale demeurent des enjeux sécuritaires ⁴. En effet, la protection de l'espace Schengen qui permet la libre circulation entre les différents pays européens a entraîné la mise en place d'une politique répressive à l'encontre de l'immigration illégale. Ainsi, après les attentats du 11 septembre 2001, des systèmes policiers d'identification informatisés ont été développés et appliqués en Europe comme aux États-Unis. Ces systèmes policiers d'identification s'appuient sur de nouvelles technologies identitaires, comme la biométrie.

Deux systèmes ont été mis en place dans l'Union européenne: le système d'entrée/sortie et le système électronique d'autorisation de voyage (ESTA). Ces deux systèmes ont fait l'objet de vives critiques. En effet, ils accentuent le processus de surveillance générale des migrants en particulier des plus pauvres, ils jettent la suspicion sur les voyageurs et posent des problèmes de protection de la vie privée ⁵.

Cela entraîne des conséquences sur le plan des libertés publiques garanties, normalement, dans un État de droit. En effet, comme le souligne Lydie FOURNIER ⁶, «les sans-papiers voient leurs libertés réduites de toutes parts: centres de rétention, renforcement du contrôle des frontières par la généralisation des visas biométriques, système d'information préfectorale «Grégoire», reposant sur l'interconnexion entre différentes administrations des fichiers des étrangers – et à ce titre contraire

1 Catherine WIHTOL de WENDEN, Immigration, *in* Dictionnaire critique de l'Union européenne, op, cit, pp. 229-230.

2 *In* La Documentation française, 2008.

3 Document de travail SEC, 2008, 2027, Communication de la Commission européenne du 17 juin 2008 intitulée: «Une politique commune de l'immigration pour l'Europe: principes, actions et instruments», COM, 2008, 359.

4 Pierre BERTHELET, Immigration et frontières extérieures, priorités...et défis pour la présidence française de l'Union européenne, *Revue du Marché commun et de l'UE* n° 521, septembre 2008, p. 500.

5 Voir Pierre BERTHELET, Immigration et frontières extérieures, priorités...et défis pour la présidence française de l'Union européenne, op, cit, p. 501.

6 Lydie FOURNIER, Menaces sur les libertés publiques? *in* *Revue Les Grands Dossiers des Sciences Humaines* n° 18, mars-avril-mai 2010, p. 27.

aux principes de la Cnil».

Aussi, comme le rappelle Michel PERALDI «les migrants ne se réduisent pas à une vision combinant apitoiement et stigmatisation sur fond de conception exclusivement policière, voire criminalisante des mouvements migratoires, qui centre le regard et la réflexion sur les "passagers" clandestins vers l'Europe au détriment de la pluralité des formes de dynamiques de circulation entre Maghreb, Afrique et Europe»¹.

La source des malentendus relatifs au problème de l'immigration relève, selon A. SAYAD², d'un amalgame entretenu entre les problèmes des immigrés et ceux de la société d'accueil face à l'immigration. En effet, l'opinion publique ne retient que les difficultés posées par l'immigration qui passent au registre des peurs et des fantasmes. D'ailleurs, les clichés publics sur l'immigration et la banlieue instaurent un registre de la méconnaissance jouant sur les petites peurs de la société française: le retour des classes dangereuses, de la guerre d'Algérie ou de l'Islam conquérant³. D'ailleurs, à ce propos, on constate la montée du sentiment d'insécurité dans de nombreux pays européens. En effet, 35% des citoyens de l'Union européenne ne se sentent pas en sécurité⁴.

Cependant, la question qu'il faut poser, comme le remarquait Michel WIEVIORKA⁵, est de savoir si l'insécurité liée à la délinquance et au crime augmente objectivement ou bien s'il faut penser que c'est le sentiment d'insécurité qui s'est accru, sans lien automatique avec une hausse réelle des faits.

Il est vrai que le déracinement socio-culturel des migrants et le chômage endémique qui les frappent ainsi que les discriminations dont ils sont victimes peuvent entraîner certains d'entre eux dans la délinquance ou à entrer dans des réseaux fondamentalistes. Le véritable enjeu consiste, justement, dans la mise en place d'une politique efficace de lutte contre les inégalités et les discriminations qui touchent les immigrés afin d'arriver à les intégrer, effectivement, dans tous les niveaux de la vie nationale des pays d'accueil.

L'immigration est, aussi, perçue en Europe comme un problème de nature démographique. En effet, divers discours, politique et médiatique, voire même intellectuel ou savant, pointent du doigt l'immigration présentée comme une «invasion». Ainsi, Valéry Giscard D'ESTAING parlait, déjà en 1991⁶, de l'«immigration-invasion» pour évoquer le risque que l'immigration ne se transforme en «invasion». Alain SORAL parle, lui, d'une France qui «était un pays latin (système D, farniente, drague...) et devient progressivement, sous la pression du libéralisme (finance transnationale et immigration sauvage) un pays d'Anglo-Saxons névrosés envahis de Maghrébins hostiles»⁷.

1 Michel PERALDI, Des pateras au transnationalisme; formes sociales et image politique des mouvements migratoires dans le Maroc contemporain, Hommes et migrations, juin 2007.

2 A. SAYAD, La double absence, Paris, Seuil, 1999.

3 Ahmed BOUBEKEI, Une soif de reconnaissance. Les héritiers de l'immigration maghrébine en France entre mépris social et subjectivation, op, cit, p. 212.

4 Enquête Eurobaromètre 58.0 réalisée du 1^{er} septembre au 07 octobre 2002 conduite par les 15 instituts du réseau INRA Europe à la demande de la Commission européenne.

5 Michel WIEVIORKA, Neuf leçons de sociologie, Éditions Robert Laffont, Paris, 2008, p. 225.

6 Voir *Le Figaro Magazine*, 1991.

7 Alain SORAL, Jusqu'où va-t-on descendre? Éditions Blanche, 2002.

Le traumatisme durable, causé par la guerre d'Algérie et la perte des possessions d'Afrique du Nord, a donné naissance, dans une partie de l'opinion, à la crainte d'une «colonisation à rebours», d'une perte d'identité de l'Europe – cette Europe que la pamphlétaire Bat Ye'or appelle «Eurobia», se faisant ainsi la théoricienne du fantasme de submersion par la vague migratoire venue du Sud ¹.

Le tour européen pris par les politiques migratoires dans les différents États membres de l'Union européenne révèle cette tendance à considérer l'immigration comme une «invasion». Selon J. VALLUY s'est mise en place une politique sécuritaire visant à protéger les pays de l'Union européenne de l'«invasion» migratoire en renvoyant et en concentrant les exilés qui s'en approchent dans des camps créés aux abords de la frontière européenne commune en cours de constitution ². Le Programme de La Haye du 05 novembre 2004 prévoyait, d'ailleurs à cet effet, des mécanismes pour empêcher les exilés d'arriver sur le sol européen comme il prévoyait de signer des accords avec des pays tiers pour effectuer, contre financement, la traque, la reconduite à la frontière des exilés et de recevoir ceux qui sont renvoyés d'Europe ³.

La politique migratoire de l'Union européenne qui se caractérise par un processus sélectif auquel fait écho le concept français d'«immigration choisie» ⁴ s'inscrit, elle aussi, dans cette optique. En effet, évoquer le concept de l'«immigration choisie» sous-entend que l'Europe est face à une «immigration subie».

Cependant, parler d'«invasion», à propos de l'immigration, sous-entend d'abord, l'existence d'une «volonté collective» des migrants à «envahir» un pays et que l'«invasion» correspond à une action de se répandre dangereusement dont les effets portent des risques majeurs sur le pays en question. Or, l'immigration n'est que le résultat d'un certain nombre de décisions individuelles et elle n'est point dictée par une décision délibérée et concertée prise par les étrangers collectivement comme le laisse suggérer l'emploi du terme «invasion». L'immigration représente une part encore modeste de la population dans l'Europe des 27: quelque 20 millions d'étrangers dont 15 millions de non-Européens, auxquels s'ajoutent ceux qui ont quitté leur pays pour l'Europe et ont acquis la nationalité des pays d'accueil, les étrangers au séjour temporaire, les demandeurs d'asile et les sans-papiers ⁵.

Aussi, l'«invasion migratoire» qui fait écho au fantasme du «péril démographique» venu du monde musulman doit être relativisée. En effet, comme le remarquait Gabriel MARTINEZ-GROS ⁶, à la seule exception de l'Afrique sahélienne, qui n'a pas encore amorcé le mouvement, le nombre

1 Jean-Yves CAMUS, *Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur?* op, cit, p. 67.

2 Voir Régis MEYRAN, *Politique d'immigration: rupture ou continuité?* in *Revue Les Grands Dossiers des Sciences Humaines* n° 18, mars-avril-mai 2010, p. 76.

3 Sans être remis en cause, le droit d'asile est difficilement reconnu en Europe et il est de plus en plus restreint. Ainsi, de 693.000 en 1992, les demandeurs d'asile aux portes des pays de l'UE, ils n'étaient plus que 306.000 en 1999, Voir. Emmanuel VAILLANT, *L'immigration*, Éditions Les essentiels Milan, 2001, p. 24.

4 Pierre BERTHELET, *Immigration et frontières extérieures, priorités...et défis pour la présidence française de l'UE*, op,cit, p. 503.

5 Catherine WIHTOL de WENDEN, *Immigration*, in *Dictionnaire critique de l'UE*, op, cit, p. 229.

6 Gabriel MARTINEZ-GROS, *Le nouveau visage de Mahomet*, in *Revue l'Histoire* n° 331, mai 2008, pp. 108-109.

d'enfants par famille est passé en moyenne entre 1980 et 2010 de plus de 6 à moins de 3 en terre d'Islam.

Par ailleurs, la situation démographique de l'Europe, dans les années à venir sera très critique. Certains parlent même d'une «catastrophe démographique»¹ ou d'une «bombe démographique à retardement»². En effet, nombre de démographes et d'économistes affirment que l'Europe connaîtra, en ce début du XXI^e siècle un vieillissement de sa population qui nécessite de faire appel à davantage d'immigration pour répondre au vieillissement de la population européenne, répondre aux pénuries de main-d'œuvre et pallier au déséquilibre entre les actifs et les non-actifs. D'ailleurs, la Commission européenne soulignait dans une communication de novembre 2000³, l'importance d'instaurer des filières d'immigration légale pour faire face aux nécessités économiques et au déclin démographique.

Cependant, si en période de croissance, l'immigration est perçue comme le moyen de satisfaire une demande de travail à laquelle les locaux ne peuvent répondre, elle est ressentie en période de récession et de précarité d'emploi – ainsi dans le contexte européen actuel – telle une population étrangère venant concurrencer l'offre locale de travail et amputer un produit national en baisse⁴. Pire, l'image de l'immigré dans l'espace européen s'est considérablement dégradée. En effet, les sondages⁵ ont révélé que les immigrés sont perçus comme profitant de la sécurité sociale accordée par le pays d'accueil et comme menaçant les emplois des «autochtones». comme le soulignait d'ailleurs, Eric MIELANTS, «les immigrés seraient blâmés dans les deux cas de figure: si un immigré travaille, il est accusé de prendre la place de quelqu'un d'autre, s'il ne travaille pas, il vit aux frais des gens ordinaires de leurs impôts payés»⁶.

Par ailleurs, il est à reprocher à l'immigration son impact négatif sur le marché du travail et sur le budget de l'État et qu'elle participe au phénomène de mondialisation économique qui sape les fondements de l'État-providence. Cependant, comme le souligne un rapport du Programme des Nations-Unies pour le développement (Pnud) «il n'existe aucune preuve d'impacts négatifs de l'immigration sur l'économie, le marché du travail ou le budget, alors que les bénéfices ne sont plus à démontrer dans des domaines comme la diversité sociale et la capacité d'innovation». Et comme le soutient Alain BUZELAY,⁷ l'immigration stimule la compétitivité et par conséquent la croissance des économies concernées pour au moins deux raisons: elle répond, d'une part, au besoin de fluidité et de rééquilibrage du marché du travail, dotant ainsi l'économie des capacités d'ajustement nécessaire pour affronter la contrainte concurrentielle, et elle est, d'autre part, un puissant vecteur de diffusion des techniques.

1 Voir Giuseppe SACCO, Italie: crise sociale ou tsunami migratoire, *in* Revue France Forum n° 36, décembre 2009.

2 Voir François HERAN, *Le Temps des immigrés. Essai sur le destin de la population française*, Seuil, 2007.

3 Communication du 23 novembre 2000 intitulée «Politique communautaire en matière d'immigration», COM 2000.

4 Alain BUZELAY, *Enjeux économiques et stratégiques de l'immigration en Europe*, op. cit, p. 658.

5 Voir dans le cas belge Marc SWYNGEDOUW, *La construction du "péril immigré" en Flandre: 1930-1980* *in* Andrea REA (ed.), *Immigration et racisme en Europe*, Éditions Complexe, Bruxelles, 1998, p. 124.

6 Eric MIELANTS, *Le développement historique de la xénophobie et de l'islamophobie dans le contexte sociopolitique belge; in* *Islamophobie dans le monde moderne*, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSFUGUEL et El-Yamine SOUM (sous dir.), op. cit, p. 47.

7 Alain BUZELAY, *Enjeux économiques et stratégiques de l'immigration en Europe*, op. cit, p. 660.

Le volet le plus sensible sur lequel l'immigration est attaquée est celui inhérent à l'«identité de l'Europe». En effet, un discours se développe en Europe qui porte sur la transformation progressive, sous l'effet de l'immigration musulmane, de l'«identité européenne». Il est, en effet, reprochant à l'islam mais aussi à la «mondialisation» de déposséder l'Europe de son «âme». Les mouvances d'extrême droite jouent sur ce «registre identitaire» en mettant en cause l'immigration musulmane dans les mutations intervenues dans les sociétés européennes. D'ailleurs, l'attentat d'Oslo de juillet 2011 se voulait un moyen de «conscientiser les peuples» qui ne verraient pas le danger ou n'en tireraient pas les conséquences¹. Cet état de fait procède, essentiellement, des difficultés de l'Europe à se penser comme un continent d'immigration. En effet, les identités nationales et l'identité européenne sont surtout construites autour de valeurs et d'une histoire définies à l'avance, et non autour d'une conception évolutive liée à l'apport de nouveaux arrivants².

Ainsi, l'enjeu posé par la question de l'immigration dans les sociétés européennes post-modernes est de nature politique et culturelle. En effet, comme s'interrogeait Jean-René LADMIRAL «les "sociétés industrielles", modernes et démocratiques qui sont les nôtres en Europe occidentale doivent-elles et veulent-elles devenir des sociétés multiculturelles? Voire le rester, si tant est qu'elles le fussent déjà devenues ainsi que prétendent le vouloir d'aucuns? Doit-on aller vers une société d'intégration, selon le modèle français, européen? Ou bien vers une société multicommunautaire, selon le modèle américain réel ou supposé?»³.

Donc c'est du «modèle universel européen» dont il est question ici à une époque où les sociétés européennes sont aussi composées de citoyens originaires de pays d'émigration. Ainsi, contrainte à l'universel, par respect pour son passé, l'Europe ne trouvera son identité que dans une attitude critique face à ses propres traditions et une ouverture constante aux apports externes⁴.

De ce fait, comme le souligne Gérard NOIRIEL⁵, l'immigration ne doit plus être considérée comme un problème extérieur mais doit être perçue comme un problème interne à l'histoire des sociétés européennes contemporaines. Cette question nous renvoie également à la problématique des relations et des rapports culturels entre le Nord et le Sud. La question de l'immigration nous renvoie, en effet, à la question post-coloniale des rapports politique, économique, culturel, mais aussi humain entre le Nord et le Sud. En effet, la communication interculturelles est, actuellement, interne aux sociétés européennes même si elle a sa source dans l'introduction de populations allogènes par un effet de renversement de la colonisation pour ainsi dire⁶.

Et toute la difficulté de penser l'immigration procède, justement, de la difficulté de penser l'«autre» qui est toujours perçu sous le mode de «ce que l'on ne veut pas être». Ainsi, à défaut d'être abordés comme interne à la société, les enjeux de l'immigration sont couramment posés dans une opposition entre «Nous» et «Eux»⁷. Aussi, l'immigration doit être considérée comme une question d'envergure internationale et les réponses à apporter doivent donc dépasser le cadre géographique et institutionnel de l'Union européenne⁸.

1 Olivier ROY, Carte blanche à l'identité *in* Revue Critique, sous le titre Populismes, janvier-février 2012, p. 105.

2 Catherine WIHTOL de WENDEN, Immigration, *in* Dictionnaire critique de l'UE, op, cit, p. 229.

3 Jean-René LADMIRAL, La communication culturelle une affaire franco-allemande *in* Une sociologie des identités est-elle possible? Suzie GUTH (sous dir.), Actes du Colloque «Sociologies IV», Tome III, Éditions l'Harmattan, Paris, 1994, p. 85.

4 Victoria CAMPS, L'identité européenne, une identité morale *in* l'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 103.

5 Cité par Emmanuel VAILLANT, L'immigration, Éditions Les essentiels Milan, 2001, p. 21.

6 Jean-René LADMIRAL, La communication culturelle une affaire franco-allemande *in* Une sociologie des identités est-elle possible? Suzie GUTH (sous dir.), op, cit, p. 87.

7 Emmanuel VAILLANT, L'immigration, 2001, op, cit, pp. 56-57.

8 Pierre BERTHELET, Immigration et frontières extérieures, priorités...et défis pour la présidence française de l'UE, op, cit, p. 500.

§ 2- La question du terrorisme

Depuis les attentats meurtriers du 11 septembre 2001, force est de constater une atmosphère de peur et un regard de suspicion qui pèsent sur les musulmans européens. L'impact du terrorisme sur les opinions publiques en Occident fait planer un doute généralisé sur les communautés musulmanes. En effet, «de l'émotion légitime causée par les crimes d'Al-Qaïda, on passe à la stigmatisation globale de tout ce qui est musulman»¹. L'islam et les musulmans, à travers le monde ont en effet fait l'objet de peur et de fantasmes irraisonnés et démesurés, principalement depuis les attentats du 11 septembre 2001 et ceux de Madrid en 2004 et de Londres en 2005.

En effet, l'effondrement cataclysmique des tours new-yorkaises le 11 septembre 2001, l'évidence de la violence et la disparition en direct de centaines de civils et de «soldats du feu» ont contribué à installer l'opinion états-unienne et mondiale dans un nouvel état de guerre, dont le référent premier, le référentiel, est le terrorisme².

Ainsi, le «terrorisme» est devenu, depuis, le maître-mot dans les médias internationaux et la thématique dominante dans le débat public. Le débat qui s'est noué au lendemain des attaques suicides illustre la généralisation massive des mots du terrorisme, liés aux événements et aux stratégies de guerre, le resserrement sémantique sur le couple *terrorisme/terroristes*, les recadrages autour d'ensemble lexicaux constituant une formule *terrorisme islamiste/ique*³.

L'emploi répété et généralisé de la terminologie «terroriste» et «terrorisme» liée, d'ailleurs à l'adjectif «islamiste» ou «islamique» a eu pour conséquence la diabolisation de l'islam, en tant que religion et «culture» et les musulmans en tant que personnes appartenant à cette religion.

La diabolisation de l'islam, en tant que «religion» et en tant que «culture» se décline à travers le «discours médiatique», mais aussi à travers le «discours savant» qui l'assimile à une religion et à une culture de violence et de terreur. En effet, le discours dominant en Occident véhiculé par les «experts sécuritaires» veut que le phénomène «terrorisme» provienne de la culture et de la religion musulmanes. Ainsi, il s'agit, bel et bien, d'une «vision essentialiste et culturaliste» qui est adoptée et appliquée pour «expliquer» les sources et les causes du «terrorisme mondial». Certains médias occidentaux ont été, d'ailleurs, les vecteurs de cette «vision essentialisante» du «terrorisme». En effet, la couverture du monde musulman par les médias occidentaux tend à renforcer les stéréotypes avec la mise en place d'un discours médiatique fondé sur une «mise à distance»: c'est-à-dire que ce ne sont pas des individus qui sont présentés mais des masses indistinctes, presque toujours montrées dans des scènes de violence ou de fanatisme de manière à faire naître implicitement le doute quant au niveau de civilisation de ces peuples⁴.

1 Daniel LINDENBERG, Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires, Éditions du Seuil et La République des Idées, octobre 2002, p. 37.

2 Pierre FIALA, Les mots du terrorisme. Ruptures sémantiques et argumentatives dans le discours médiatique in La guerre en Irak. Les médias et les conflits armés, Gérald ARBOIT et Michel MATHIEN (sous dir.), Bruylant, Bruxelles, 2006, p. 125.

3 Pierre FIALA, op, cit, p. 140.

4 Gema MARTIN-MUNOZ, L'islamophobie inconsciente in Islamphobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGUÉL et El-Yamine SOUM (sous dir.), Colloque international organisé par l'Université de Berkeley aux USA et la Fondation de la Maison des sciences de l'homme (FMSH) de Paris, intitulé: «New post-911 racial/ethnic configurations: the problem and practical effects of islamophobia», les 02 et 03 juin 2006, Imprimerie Vasti-Dumas, Paris, 2008, p. 24.

Ainsi, l'islam est mis en scène par les médias occidentaux dominants dans une optique de confrontation idéologique et civilisationnelle avec l'«Occident». L'islam est ainsi présenté à l'opposé des valeurs occidentales de «liberté» et de «modernité». L'islam est perçu en liaison avec l'actualité politique dans les pays à majorité musulmane, sous un aspect guerrier. Le discours médiatique occidental sur l'islam est, pour une grande partie, focalisé, déjà depuis le début des années 80, sur des événements dramatiques survenus dans les pays musulmans: la guerre civile au Liban de 1975, la révolution islamique en Iran 1979, la guerre Irak-Iran (1980-1988) l'intifada en Palestine, la guerre du Golfe (1991), la guerre au Kosovo et le drame des bosniaques musulmans et la guerre civile algérienne (1992).

Même l'«islam de France» qui est rendu visible depuis 1989 avec la première affaire du foulard des adolescentes de Creil, n'a pas échappé à cette vision. En effet, l'islam est présenté par une série d'images et de mots clés répulsifs: islamisme, intégrisme, fondamentalisme, terrorisme, fanatisme, obscurantisme, archaïsme, sexisme¹.

Bien que l'islam pratiqué par une grande majorité de la population musulmane de France est un islam modéré qui s'oppose à un islam revendicatif et violent, l'islam continu à être perçu par une grande partie de la population et des médias à travers le prisme du phénomène islamiste radical et violent.

En effet, selon un sondage du SIRPA (Service d'Information et de Relations Publiques des Armées) sur les représentations géopolitiques des lycéens français, les risques d'une éventuelle guerre mondiale seraient à imputer d'abord à l'intégrisme islamique et au terrorisme, puis au déséquilibre démographique croissant qui affaiblit les pays développées et bien après viennent les rivalités des grandes puissances, leurs ambitions et le sous-développement².

L'islam de la télévision française, qu'il soit celui de l'étranger, où se mêlent fascination et répulsion, ou bien celui de l'immigré, étranger de l'intérieur, qui met mal à l'aise et éveille des sentiments contradictoires d'insécurité et de culpabilité, est toujours la religion de l'Autre³. Tout le risque, comme l'expliquait Gilles KEPEL est, en effet, de voir poindre une grave crise de confiance entre les musulmans européens d'une part, et la société environnante d'autre part, pour peu que la représentation médiatique de l'islam n'en vienne à se réduire à des images de violence⁴.

Le traitement médiatique dominant en Occident de l'islam sous le prisme de la violence et du «terrorisme» obéit, en grande partie, à des considérations d'audimat. En effet, comme le souligne Nouchine YAVARI-D'HELLEN COURT «la peur du terrorisme, de l'insécurité dans les banlieues et du chômage projetée sur ces «faux étrangers» de l'intérieur que sont les musulmans d'Europe assure, par la dramatisation, un taux d'audience plus élevé»⁵.

1 Nouchine YAVARI-D'HELLEN COURT, «Diabolisation» et «normalisation» de l'islam. Une analyse du discours télévisuel en France *in* Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), PUF, année? Pays?, p. 86.

2 Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident. «La question de l'Islam dans la conscience occidentale», Arcantère Éditions, Paris, 1989, p. 8.

3 Nouchine YAVARI-D'HELLEN COURT, «Diabolisation» et «normalisation» de l'islam. Une analyse du discours télévisuel en France, op, cit, p.85.

4 Giles KEPEL, La dérive terroriste: une question marginale? *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), éditions Balland, Paris, 2003, p. 38.

5 Nouchine YAVARI-D'HELLEN COURT, op, cit, p. 85.

D'ailleurs, ce qui fait les succès d'édition française actuels, c'est surtout la fascination de l'intégrisme et des crises du Moyen-Orient et, à cet effet, biographies, chroniques, analyses, récits romancés se multiplient¹.

Aussi, les médias préfèrent les réactions à chaud et spontané aux analyses pertinentes et nuancées et préfèrent, également, l'image et le spectaculaire au langage et au commentaire argumenté. En effet, les mass medias marchent à la sensation non à l'intelligible². Même l'expression médiatique n'obéit pas à un critère d'honnêteté intellectuelle. En effet, comme l'affirmait Pascal BONIFACE la «priorité est souvent donnée à celui qui assène son propos de façon péremptoire et qui ne s'embarrasse pas avec les subtilités de la réalité, même si chacun a en mémoire les contradictions, omissions ou mensonges proférés»³.

Certains intellectuels, à travers un «discours savant» ont, pour leur part, propagé la «vision essentialiste» selon laquelle la violence est une nature chez les personnes appartenant à l'islam. A cet effet, Daniel PIPES parle du «*sudden jihad syndrome*»: un musulman peut avoir l'air normal, mais, d'un seul coup, il va basculer dans la violence: «Individual Islamists may appear lawabiding and reasonable, but they are part of a totalitarian movement, and as such, all must be considered potential killers»⁴.

A coté de cette «vision essentialiste» développée par le discours médiatique dominant et certains «cercles intellectuels» en Occident sur le phénomène du «terrorisme» liée intrinsèquement à l'«essence» de la religion musulmane et à la nature des musulmans, on constate, aussi, une «vision et une gestion sécuritaires» des enjeux de l'islam dans les sociétés occidentales, ce qui participe à la stigmatisation des personnes appartenant à cette religion. Après les attentats de New-York, l'étau sécuritaire se resserre sur les musulmans. En effet, depuis le 11 septembre 2001, on voit pour la première fois depuis longtemps, une religion mondiale mise au banc des accusés⁵. Ainsi, l'islam à travers ses signes visibles et les musulmans sont mis sous surveillance.

Les experts sécuritaires ont acquis, depuis, une notoriété publique et médiatique. Cela participe, en effet, à véhiculer et à banaliser une «analyse purement sécuritaire» des relations internationales entre l'Occident et les pays à majorité musulmane et à occulter les aspects géopolitiques et géostratégiques qui sous-tendent ces relations. Cette «grille de lecture» contribue à une idéologie de peur et de repli. Ainsi, la peur de l'islam est le moteur et le vecteur principal instrumentalisé à cet effet. En effet, le spectre de l'Orient hante l'Europe à travers les informations sur les conflits touchant des pays musulmans, notamment dans les territoires occupés par Israël mais aussi sur notre sol où l'islam gagnerait nos banlieues⁶. D'ailleurs, comme l'expliquait Michel WIEVIORKA⁷, les

1 Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident. «La question de l'Islam dans la conscience occidentale», Arcantère Éditions, Paris, 1989, p. 26.

2 Régis DEBRAY, Le Pouvoir intellectuel en France, Ramsay, 1979, p.97.

3 Pascal BONIFACE, Les intellectuels faussaires. Le triomphe médiatique des experts en mensonge, Jean-Claude Gawsewitch Éditeur, 2011, Paris, p. 11.

4 Daniel PIPES, The Quiet-Spoken Muslims Who Turn to Terror, New York Sun, 14 mars 2006, Cité par Olivier ROY, Carte blanche à l'identité in Revue Critique, janvier-février 2012, p. 99.

5 Daniel LINDENBERG, Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires, Éditions du Seuil et la République des Idées, octobre 2002, p. 38.

6 Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident. «La question de l'Islam dans la conscience occidentale», Arcantère Editions, Paris, 1989, p. 8.

7 Michel WIEVIORKA, Neuf leçons de sociologie, Éditions Robert Laffont, Paris, 2008, p. 76.

relations internationales sont entrées, depuis le 11 septembre 2001, dans une phase historique nouvelle marquée par le recul du tout-économique et par le retour du politico-militaire.

La problématique de la nouvelle «menace arabo-musulmane» justifie même chez certains auteurs une politique défensive et punitive à l'égard de tous les signes visibles de l'islamité ¹. En France, certains médias participent d'une vision sécuritaire de la présence durable de l'islam dans la société française. En effet, bien que l'islam est «francisé», pour certains médias français ², «les enjeux de l'islam en France et dans le monde ne sont perçus qu'à travers le prisme du syndrome algérien, c'est-à-dire d'une lutte entre les "musulmans éclairés" et les "musulmans obscurantistes" » ³.

L'état sécuritaire se resserre autour des musulmans pratiquants et des associations et des organisations musulmanes. En effet, des responsables associatifs et des imams sont régulièrement convoqués par les services départementaux des renseignements généraux et de la Direction de la sûreté du territoire (DST) pour y être soumis à l'épreuve de la question ⁴.

L'impact du terrorisme fait planer un soupçon généralisé sur les lieux et les acteurs de l'islam à savoir les mosquées et les imams ⁵. On constate cette gestion sécuritaire de l'islam de France au niveau local. En effet, si les élus locaux et les pouvoirs publics français souhaitent, généralement, développer de nouvelles relations avec les acteurs musulmans locaux (imams, responsables associatifs, commerçants, etc.), la tentation est grande aussi de faire de l'islam un produit politique: la gestion sécuritaire du «dossier islam» est devenu un gage de «bonne gouvernance» municipale ⁶.

D'ailleurs, il est frappant de constater qu'en deux décennies les «politiques de sécurité» se sont substituées dans le débat politique ou médiatique aux «politiques anti-criminelles», tandis que la délinquance ou la criminalité, progressivement, devenaient «l'insécurité» dans le jargon des politiques publiques, des rapports officiels et des journaux ⁷. La notion d'«insécurité» est consacrée, en 2002, à travers le changement de la dénomination du ministère de l'intérieur qui devient «ministère de l'intérieur, de la sécurité intérieure et des libertés locales». L'embrasement des banlieues d'octobre-novembre 2005 ainsi que la vague d'arrestation dans les milieux jihadistes ont ramené l'islam au centre des préoccupations françaises et ont donné du souffle à ceux qui brandissent la menace d'un monde musulman s'organisant à partir de l'islamisme politique ⁸. Des voix extrémistes s'élèvent même pour déclarer la guerre dans les banlieues et pour en finir avec l'indulgence et à commencer l'épuration ⁹.

Cette atmosphère de peur, de suspicion et de diabolisation de l'islam est due, en grande partie, à l'amalgame entretenu entre différents concepts: islam, islamisme, islamisme radical, intégrisme, fondamentalisme, terrorisme. En effet, une confusion totale est entretenue dans le discours journalistique, politique, médiatique et parfois aussi dans le «discours savant» entre l'islam,

1 Vincent GEISSER, *La nouvelle islamophobie*, La Découverte, Paris, 2003, p. 11.

2 A titre d'exemple l'hébdomadaire *Marianne*.

3 Vincent GEISSER, *La nouvelle islamophobie*, op. cit., p. 39.

4 Vincent GEISSER, op. cit. p. 14.

5 Gema MARTIN-MUNOZ, *L'islamophobie inconsciente in Islamophobie dans le monde*, op. cit., p. 26.

6 Vincent GEISSER, *La nouvelle islamophobie*, op. cit., p. 17.

7 Didier PEYRAT, *La sécurité in Les valeurs de la République*, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, p. 52.

8 Patrick HAENNI, *La France face à ses musulmans: émeutes, jihadisme et dépolitisation*, Rapport Europe n° 172, 9 mars 2006.

9 J. LUCENT, «Nous sommes dans une guerre tous azimuts, face au pire des totalitarismes», 15 mars 2010, in site Riposte Laïque n° 134.

l'islamisme et le terrorisme. Ainsi, ces différents concepts ont été employés de manière interchangeable sans se soucier des amalgames que cela produit. En effet, depuis une vingtaine d'années, l'islam est perçu sous l'angle de l'islamisme et le mot «musulman» a très souvent laissé place à celui d'«islamiste»¹. L'islamisme ou l'islam politique est, lui aussi, associé au terrorisme perpétré par des groupes islamiques radicaux. Aujourd'hui, l'islamisme, l'islamisme radical et parfois même l'islam tout court, en tant que religion et quelle que soit la forme sous laquelle il est pratiqué est pour beaucoup une forme d'extrémisme².

Cette confusion entre islam, islamisme et extrémisme a eu des conséquences sur la représentation que se font les populations européennes sur l'islam et sur les musulmans. En effet, un sondage inclus dans le rapport annuel de la Commission nationale consultative des droits de l'homme publié en mars 2006 met en évidence le sentiment de nombreux citoyens que les musulmans ne sont pas des Français comme les autres et la crainte de l'intégrisme religieux, majoritairement identifié, dans l'esprit de la plupart des Français, avec le fondamentalisme musulman³.

Cet amalgame entretenu est à la fois problématique et dangereux dans la mesure où il joue sur la représentation de soi et de l'autre. En effet, vouloir transformer la violence kamikaze en un trait prétendu essentiel de la culture musulmane est pour les jeunes musulmans dramatique quant à leur représentation d'eux-mêmes et du monde⁴.

Cet amalgame entretenu entre islam, islam politique ou islamisme et «terrorisme» par certains médias et quelques «intellectuels médiatiques» participe à l'atmosphère de suspicion qui pèse sur les citoyens européens de confession musulmane. Ainsi, certains, qui véhiculent un discours islamophobe et alarmiste, considèrent les musulmans comme une «cinquième colonne» qui attendent le moment pour assaillir l'Europe. D'autres journalistes et intellectuels en France, analysaient les rapports internationaux sous la grille de lecture d'une «troisième guerre mondiale» en assimilant l'«islamisme» à un «nouveau totalitarisme»⁵ après le fascisme, le nazisme et le stalinisme.

Certains discours médiatiques en France⁶ conduisent à assimiler abusivement les positions conservatrices de certaines associations musulmanes de France (UOIF, FNMF, etc.) aux tendances, terroristes de certains groupuscules radicaux⁷.

Les caricatures du prophète de l'islam, publiées par le magazine danois Jullands-Posten, qui ont «provoqué» la colère du monde musulman, en représentant le fondateur de la dernière religion monothéiste comme un terroriste, contribue à l'amalgame entretenu depuis longtemps entre islam et violence. Les caricatures insinuent l'idée selon laquelle les musulmans sont des potentiels terroristes. En effet, la nature du message était évidente: si le fondateur de cette communauté est terroriste, tous les membres de la communauté le sont aussi⁸.

1 Michel WIEVIORKA, Au-delà de l'islamisme guerrier in *L'avenir de l'islam en France et en Europe*, Michel WIEVIORKA (sous dir.), éditions Balland, Paris, 2003, p. 9.

2 Jean-Yves CAMUS, *Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur?* Éditions Milan, 2006, p. 50.

3 Jean-Yves CAMUS, *Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur?* op, cit, p. 50.

4 Leila SHAHID, in *Les banlieues, le Proche-Orient et nous*, Leila SHAHID, Michel WARSCHAWSKI, Dominique VIDAL, Les Editions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 2006, p. 55.

5 Voir l'Appel signé par Bernard HENRY-LEVY et Philippe VAL dans *L'Express* du 22 mars 2006.

6 Exemple de l'hédomadaire Mariane,

7 Vincent GEISSER, *La nouvelle islamophobie*, La Découverte, Paris, 2003, p. 39.

8 Gema MARTIN-MUNOZ, *L'islamophobie inconsciente in Islamphobie dans le monde*, op, cit, p. 27.

De ce fait, il faut être très rigoureux dans l'utilisation des différents concepts de: islamisme, islamisme radical et terrorisme. En effet, chaque concept véhicule un sens précis et recouvre une portée spécifique. Cela revient à déconstruire le discours alarmiste qui assimile l'islam à la violence et les musulmans au terrorisme. En effet, l'islam est une religion monothéiste révélée comme c'est le cas du judaïsme et du christianisme avec lesquelles il se réclame, d'ailleurs, d'appartenir à la «tradition d'Abraham». L'islam ne fait pas généralement la distinction connue en Occident entre la sphère du «privé» et du «public», mais cela n'est pas propre à l'islam car certains courants dans les Églises protestantes et orthodoxes ainsi que du judaïsme méconnaissent, eux aussi, cette distinction.

L'islam en tant que religion se distingue de l'islamisme qui est une doctrine politique et idéologique qui se réclame de l'islam. L'islamisme est une doctrine théologico-politique qui vise à élaborer un projet de société dans lequel les institutions, le droit et les individus sont soumis aux règles édictées par la tradition coranique ¹. L'islamisme politique se distingue, lui aussi, de l'islamisme radical car il récuse de recourir à la violence pour accéder au pouvoir mais il accepte et respecte les règles du jeu démocratique. Donc, la peur de l'islamisme porte sur un objet mal cerné et mal défini. D'autant plus que l'Europe n'est pas menacée par l'islamisme politique car la grande majorité des européens de confession musulmane ne sont pas des islamistes et ceux qui le sont inscrivent leur action dans le cadre démocratique. Comme le soulignait Jean-Yves CAMUS ², l'islamisme sur lequel nombre de peurs se focalisent depuis le 11 septembre 2001 qui est le dérivé politique d'une doctrine religieuse – l'islam – et est, aussi, une réaction identitaire à un ordre planétaire jugé injuste et, au niveau national, une conséquence de l'affaiblissement du cadre républicain français.

Pour ce qui est de l'islamisme radical, son impact est limité en France ³. En effet, l'islamisme radical en France s'est en partie tari après le désenchantement qu'a causé l'expérience algérienne ⁴. Comme le souligne Gilles KEPEL ⁵ un travail au sein des groupes et des associations islamiques est indispensable afin d'éradiquer autant que possible, en leur sein, des dérives violentes et terroristes.

Aussi, il faut s'attaquer aux sources profondes et aux facteurs qui font la «réussite» de l'islamisme radical. En effet, le soutien occidental aux régimes politiques non-légitimes dans les pays arabo-musulmans ainsi que l'intervention occidentale illégale en Afghanistan et en Irak et son soutien inconditionnel à Israël qui empêche toute solution juste et durable du conflit israélo-palestinien sont des facteurs qui font le lit de l'islamisme radical et violent. Le concept de «terrorisme» est, lui aussi, employé de façon répété et généralisé en liaison avec le qualificatif «islamique» ou «islamiste» sans aucune nuance sur la portée de cette notion. En effet, tout à tour dispersés ou massivement concentrés au gré des événements, des troubles et des répressions étatiques, idéologiques ou judiciaires, qui les accompagnèrent, les termes *terrorisme* et *terroristes* en sont arrivés à constituer une thématique dominante dans l'espace médiatique de la fin du siècle dernier ⁶.

1 Jean-Yves CAMUS, Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur? op, cit, p. 49.

2 Jean-Yves CAMUS, op, cit, p. 8.

3 Jean-Yves CAMUS, op, cit, p. 57.

4 Sylvie DURMELAT, Fictions de l'intégration. Du mot beur à la politique de la mémoire, Études transnationales, francophones et comparées, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 219.

5 Gilles KEPEL, La dérive terroriste: une question marginale? in L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p. 38.

6 Pierre FIALA, Les mots du terrorisme. Ruptures sémantiques et argumentatives dans le discours médiatique, op, cit, p. 130.

L'auteur cite plus de 30.000 articles ou brèves du journal français *Le Monde* de 1987 à 2004 contenant une occurrence au moins du mot terrorisme, soit plus de six occurrences en moyenne par édition du journal.

Les images des attentats de New-York du 11 septembre 2001 répétées en boucle des jours durant, ravivées durant de longs mois par les échos prolongés de commentaires, des remémorations médiatiques, des multiples événements compassionnels, des projets de reconstruction et des déclarations gouvernementales ont marqué durablement les mémoires collectives ¹.

Les formules «terrorisme islamiste» et «terrorisme musulman» sont celles utilisées, de façon intense, dans le langage politique et médiatique.

L'expression «guerre mondiale au terrorisme islamiste» répétée maintes fois depuis sa première proclamation par G.W.Bush le 20 septembre 2001 est à la fois performative, en tant que déclaration de guerre formelle – datée – à un ennemi supposé identifié – sinon localisé –; elle est aussi constative en tant qu'elle se présente comme le résumé d'une analyse argumentée de la réalité d'une situation présente, elle est enfin persuasive dans la mesure où elle contient un appel implicite à la mobilisation générale autour de son auteur ².

La religion musulmane, dans son «essence» a servi à expliquer l'atrocité des actes terroristes commis. Comme le soulignait, d'ailleurs, Michel WIEVIORKA ³, dans le monde contemporain, la religion vient souvent apporter un sens méta-politique à une action violente qui transcende alors la politique, quitte à se réinstaller rapidement à son niveau. Ainsi, il s'agit d'une «vision essentialisante» qui est appliquée au phénomène du «terrorisme». D'ailleurs, le cliché qui veut que les musulmans forment un bloc monolithique et statique s'applique aujourd'hui au phénomène terroriste ⁴.

Cependant, il n'est pas possible aujourd'hui, de traiter de la violence sans faire intervenir et de plusieurs façons, les idées de Sujet ou de subjectivité ⁵. D'ailleurs, la médiatisation démesurée du phénomène du terrorisme «crée une "surréalité" qui prend le pas sur la réalité et qui peut en être la boîte noire» ⁶. En effet, de nouveaux registres s'imposent dans le discours médiatique: ceux de l'émotion et de la compassion, de la culpabilité et de la catastrophe, de la guerre et de la survie, de la mémoire et de la célébration ⁷.

Le phénomène du «terrorisme» ne doit pas être réduit à des «considérations d'ordre religieux ou culturel» mais doit être pensé «global». En effet, le terrorisme constitue un problème au carrefour des sciences politiques, de l'histoire, de la sociologie, voire du droit, et qu'il est difficile de le situer au cœur de telle ou telle de ces disciplines ⁸. Ainsi, d'autres facteurs que religieux peuvent expliquer le phénomène du «terrorisme» et qui se trouvent dans la géopolitique, la géostratégie mondiale, l'économie internationale et l'histoire.

1 Pierre FIALA, Les mots du terrorisme. Ruptures sémantiques et argumentatives dans le discours médiatique, op, cit, p. 125.

2 Pierre FIALA, op, cit, p. 126.

3 Michel WIEVIORKA, Neuf leçons de sociologie, Éditions Robert Laffont, Paris, 2008, p. 229.

4 Gema MARTIN-MUNOZ, L'islamophobie inconsciente *in* Islamophobie dans le monde moderne, op, cit, p. 25.

5 Michel WIEVIORKA, Neuf leçons de sociologie, op, cit, p. 223.

6 Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident. «La question de l'Islam dans la conscience occidentale», Arcantère Editions, Paris, 1989, p. 28.

7 Pierre FIALA, Les mots du terrorisme. Ruptures sémantiques et argumentatives dans le discours médiatique, op, cit, p. 140.

8 Michel WIEVIORKA, Neuf leçons de sociologie, op, cit, pp. 257-258.

Sur le plan même de la définition de cette notion de «terrorisme», il n'y a pas encore un accord établi entre les spécialistes et les experts en la matière. En effet, la terminologie du terrorisme est riche, dispersée, hétérogène, comme si, au-delà de l'identification des événements, la notion comme le terme même de terrorisme paraissaient difficiles, voire impossibles à définir rationnellement, tant ses manifestations et ses agents sont difficiles à cerner de façon cohérente ¹.

Le mot terrorisme est largement déconnecté de son origine historique et n'est plus lié à la terreur, ni comme moment historique, ni comme méthode de gouvernement despotique ou tyrannique, fondée sur la crainte ². Le terme «terrorisme» est même instrumentalisé au gré des contextes historiques. En effet, comme l'explique si bien Sophie WAHNICH: «Le mot terroriste a souvent été recyclé. Il aura permis de nommer les résistants, ceux qui affirmaient qu'ils n'étaient pas encore des vaincus dans les régimes d'occupation ou de collaboration de la Seconde Guerre mondiale. Terroristes encore, en Algérie, ceux qui affirmaient la nécessité d'en finir avec la citoyenneté de seconde zone qu'offrait alors la France à ses colonisés» ³.

Penser «global» le phénomène du «terrorisme» nous amène à le situer dans le contexte historique actuel de «globalisation». En effet, comme l'expliquait Jean BAUDRILLARD ⁴, le terrorisme né après le 11 septembre 2001 est un terrorisme fascinant de la puissance, de la richesse, de la technique et du spectacle qui est le fruit mortel du développement occidental violent et sans retenue. Et la logique du terrorisme visant la société civile et des prises d'otages est produite par l'ordre mondial ⁵. Entre la conscience du monde et sa propre existence, entre l'imaginaire et la vie concrète, il se crée des décalages qui peuvent déboucher sur d'intenses frustrations qui constituent une source importante du radicalisme et du terrorisme islamistes ⁶.

Ainsi, comme le note ENZENSBERGER, les terroristes islamistes sont en réalité de purs produits du monde globalisé qu'ils combattent ⁷. La source de la violence peut être recherchée dans le déracinement, l'absence et la perte de repères dans un monde globalisé, une difficile participation à la «modernité» et une «stigmatisation normalisée» de l'islam et des musulmans. Cependant, il ne faut pas exagérer l'ampleur du phénomène du «terrorisme islamiste» ni des attentats meurtriers commis en son «nom». En effet, si meurtriers qu'ils soient, les attentats suicides restent sans commune mesure avec les génocides modernes, les pertes humaines massives causées par les interventions armées post-coloniales, les grandes épidémies qui ravagent l'Afrique ou l'Asie ⁸.

Malheureusement, l'Union européenne n'a pas su développer un contre-discours à l'encontre du discours défendu par l'administration Bush sur le phénomène complexe du «terrorisme» après les attentats du 11 septembre 2001. En effet, l'Union européenne n'a pas su élaborer une vision plus nuancée sur les causes complexes et profondes du «terrorisme islamiste» et du «phénomène Ben Laden» que la vision outre-Atlantique réduisait à la lutte du «Bien contre le Mal» ou de la «Démocratie contre la Barbarie». L'impératif de «solidarité occidentale» avec les États-Unis après les attentats new-yorkais et le «trop émotionnel» de ces événements a empêché toute analyse critique sur les liens à établir entre la politique extérieure américaine dans le monde musulman et le «terrorisme islamiste».

1 Pierre FIALA, Les mots du terrorisme. Ruptures sémantiques et argumentatives dans le discours médiatique, op, cit, p. 130.

2 Pierre FIALA, op, cit, p. 140.

3 Sophie WAHNICH, La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme, La Fabrique, Paris, 2003.

4 Dans une tribune au journal *Le Monde*.

5 Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident. «La question de l'Islam dans la conscience occidentale», op, cit, p. 137.

6 Voir Michel WIEVIORKA, Neuf leçons de sociologie, op, cit, p. 61.

7 Voir Michel WIEVIORKA, op, cit, p. 270.

8 Voir Gilbert ACHBAR, Le choc des barbaries, Complexe, Paris, 2002.

Titre deuxième
L'IDENTITÉ EUROPÉENNE EXTERNE PERÇUE AU PRISME DES RELATIONS
ENTRE L'UNION EUROPÉENNE AVEC LA TURQUIE, LES ÉTATS-UNIS, L'OTAN ET
AVEC LE MONDE MUSULMAN

L'identité externe de l'Union européenne est un des éléments constitutifs de l'identité européenne. Cette identité est le reflet des positions européennes dans ses relations avec le monde. Elle permet notamment de «mieux définir ses relations avec les autres pays du monde ainsi que les responsabilités qu'elle assume et la place qu'elle occupe dans les affaires mondiales»¹.

Le rôle joué par l'Union européenne sur la scène internationale, notamment dans les affaires qui concernent le monde musulman, influence les représentations que les Européens de confession et de culture musulmanes se font de l'Union européenne. Ceci est surtout vrai en ce qui concerne le Proche-Orient. En effet, tout ce qui a trait au Proche-Orient pèse de mille et une façons sur les affects et les sentiments mais aussi sur les évolutions en profondeur de l'islam européen².

L'analyse des rapports que l'Union européenne entretient respectivement avec la Turquie, un grand pays à majorité musulmane, qui aspire à rejoindre l'Union européenne ainsi qu'avec la première puissance mondiale que constituent les États-Unis et avec l'Organisation du Traité de l'Atlantique Nord, est susceptible de nous permettre de former une idée sur la nature de l'identité européenne face à ces trois acteurs: la Turquie, les États-Unis et l'OTAN (**Chapitre 1**).

L'identité externe de l'Union européenne se décline également à travers le rôle joué par celle-ci dans l'épineux conflit israélo-palestinien, dans la «guerre» en Afghanistan, dans le dossier du nucléaire iranien et dans les rapports qu'elle entretient avec les pays du pourtour de la rive sud de la Méditerranée (**Chapitre 2**). C'est à travers ces différents dossiers que se jouent les relations entre l'Europe et le monde musulman ainsi que les représentations de l'un sur l'autre. Cela influera, par conséquent, sur les perceptions formées par les Français musulmans sur l'Union européenne en tant que projet politique, économique, culturel mais aussi civilisationnel.

1 Voir Déclaration sur l'identité européenne du 14 décembre 1973, Copenhague *in* Bulletin des Communautés européennes, décembre 1973 n° 12, pp. 127-130.

2 Michel WIEVIORKA, Au-delà de l'islamisme guerrier *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003, p. 14.

Chapitre 1

L'IDENTITÉ EUROPÉENNE PERÇUE AU PRISME DE L'ADHÉSION DE LA TURQUIE ET DE LA PESC

À travers la question de la Turquie se dessinent des enjeux majeurs pour l'Union européenne, dans la définition de son identité et dans ses rapports avec le reste du monde, notamment avec le monde musulman.

La question de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne soulève, en effet, la question relative aux limites internes et externes du projet de construction européenne (**Section 1^{ère}**). Il s'agit donc de la question lancinante de l'identité européenne qui s'est posée depuis l'année 2004 avec beaucoup d'insistance et qui a donné lieu à de vifs débats dans la classe politique en Europe et notamment en France.

La définition de l'identité européenne tend de plus en plus à s'éloigner des critères politiques et juridiques établis par les différents Conseils européens pour se fonder sur des critères d'ordre religieux et culturel. Ainsi, une tendance à l'essentialisation de la définition de l'identité européenne est constatée ces dernières années, surtout depuis l'ouverture des négociations entre l'Union européenne et la Turquie. Et on assiste aujourd'hui à une re-politisation «par le bas» de la question turque dans les États membres¹. Les droites européennes ont pris dans les États membres les plus influents dans l'Union européenne une position explicite contre l'adhésion de la Turquie à l'Union. L'islam constitue «un élément essentiel et un miroir grandissant»² sur lequel s'appuie l'opposition à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne.

Par ailleurs, l'identité externe de l'Union européenne peut également être perçue sous l'angle du rôle jouée par l'Union européenne sur la scène internationale à travers les actions menées dans le cadre de sa politique étrangère et dans les rapports qu'elle entretient avec la première puissance mondiale, les États-Unis, et l'organisation de l'Alliance atlantique du nord (OTAN) (**Section 2^{ème}**).

Pour que l'Union européenne puisse arriver à affirmer son identité sur la scène internationale, il est impératif qu'elle soit dotée d'une politique européenne de sécurité commune (PESC) intégrée qui lui permettra de parler d'une seule et même voix et de fédérer les États membres sur des positions communes face aux dossiers de la politique internationale.

Par ailleurs, l'affirmation de l'identité externe de l'Union européenne est tributaire des rapports de force et d'influence qu'elle entretient avec les États-Unis et l'OTAN.

1 Dorothee SCHMID, Europe/Turquie: en attendant l'heure, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 481, septembre 2004, p. 495.

2 Voir Christophe BERTOSSI, Avant-propos *in* Samim AKGÖNÜL, La Turquie dans l'Union européenne? Ifri, septembre 2005, p. 6.

Section 1

L'identité européenne perçue au prisme de la «question turque»

La Turquie a entretenu de longues relations avec l'Union européenne. En effet, elle est liée avec l'Union européenne par un accord d'association dit accord d'Ankara depuis 1963. Elle a déposé un acte de candidature en septembre 1987 qui n'a été retenu qu'en 1999 et dont les négociations avec l'Union européenne ont commencé en 2004.

La question de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne soulève des questions de fond relatives à l'avenir de la construction européenne et à sa nature (**sous-section 1**).

Les relations entre l'Union européenne et la Turquie ne sont pas si simples et non-conflictuelles, mais elles ont connu des tensions et des moments difficiles liés à la situation politique interne de la Turquie. Les questions relatives au conflits avec Chypre, la Grèce, la «question arménienne» et le statut de «partenariat privilégié» proposé par certains États membres de l'Union européenne comme une alternative à l'adhésion sont aussi des causes de tensions entre l'Union européenne et la Turquie.

Avec l'échec des consultations référendaires en France et aux Pays-Bas au sujet de l'adoption du Traité établissant une Constitution pour l'Europe, le débat sur l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne délimite les frontières civilisationnelles ultimes de l'Union européenne.

Ainsi, on observe une tendance vers une «essentialisation/culturalisation» de l'identité de l'Union européenne par rapport à la «question turque».

La position et l'attitude des différents États membres de l'Union européenne à l'égard de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne nous renseigne sur le tempérament qui caractérise chaque pays européen et le regard qu'ils portent sur ce pays à majorité musulmane (**sous-section 2**).

La France constitue un cas particulier dans le dossier turc. En effet, les débats en France sur la «question turque» prennent au sein de la classe politique une dimension démesurée et sont confondus avec des dossiers comme l'immigration ou les droits des femmes, ce qui participe au sentiment d'opposition à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne.

En revanche, dans la plupart des autres États membres, la question turque ne suscite pas autant de polémique qu'en France et elle ne représente, dans certains pays européens, aucun intérêt ni au sein de la classe politique ni dans la population.

Sous-section 1: L'Union européenne et la «question turque»

Les relations entre l'Union européenne et la Turquie sont typiquement singulières à plus d'un titre. En effet, leurs liens contractuels sont très anciens et remontent à l'année 1963, date de la signature de l'accord d'association dit accord d'Ankara qui prévoit une union douanière et qui énonce l'adhésion à l'Union européenne comme objectif final du partenariat. Cependant, les relations entre l'Union européenne et la Turquie furent altérées à plusieurs reprises à cause de la situation politique tendue en Turquie (coups d'état). Une demande officielle d'adhésion fut formulée par la Turquie en 1987 qui a été rejetée par les instances européennes sans qu'il ne s'agisse d'une fin de non-recevoir définitive. En 1999, au Sommet d'Helsinki, la Turquie a obtenu le statut d'État-candidat. Les différents Conseils européens successifs n'ont cessé de rappeler la vocation européenne de la Turquie. D'ailleurs vers la fin de l'année 2004, une décision a été prise pour l'ouverture des négociations d'adhésion avec la Turquie.

Cependant, ces dernières sont menées dans un contexte tendu et difficile lié au contexte interne en Turquie et dans certains États membres de l'Union européenne. L'adhésion de la Turquie à l'Union européenne reste intimement liée au règlement du problème chypriote. Elle est également sujette aux relations tendues entre Ankara et Athènes et à la «question arménienne» qui relève plus d'une «question passionnelle» et non pas d'une «question politique ou technique» qui ne relève pas de l'Union européenne mais qui affecte, néanmoins, les négociations d'adhésion entre l'Union européenne et la Turquie. Les relations entre l'Union européenne et la Turquie se sont encore compliquées avec l'idée de «partenariat privilégié» défendue par certains États membres de l'Union européenne comme alternative à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne (§1).

Bien que le Conseil européen de Copenhague ait posé des critères politiques pour l'adhésion à l'Union européenne, on assiste ces dernières années, dans le cas turc, à une essentialisation du débat sur l'identité européenne qui sous-entend les limites et les frontières de la construction européenne (§ 2). Ceci traduit les hésitations à accepter la Turquie dans l'Union européenne.

Paradoxalement, «ces hésitations grandissent au fur et à mesure que la distance symbolique et institutionnelle entre la Turquie et l'Europe s'amointrit»¹. Le débat sur l'avenir de la construction européenne qui porte sur les limites internes du projet européen qui est concentré sur la question de l'identité européenne perçue à travers des «éléments culturels et religieux» est de nature à remettre en cause l'idée de l'adhésion de la Turquie dans l'Union européenne. Cela ne concerne, d'ailleurs, que la Turquie. Il ne fera que jeter le doute sur le processus de négociations entre l'Union européenne et la Turquie et contribuera au refroidissement de leurs relations.

1 Dorothée SCHMID, Europe/Turquie: en attendant l'heure, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 481, septembre 2004, p. 493.

§ 1 -Des relations tendues entre l'Union européenne et la Turquie

Les relations entre la Turquie et l'Union européenne sont aussi anciennes que le projet européen lui-même. En effet, dès le 31 juillet 1959 ¹ la Turquie a présenté une demande d'association à la Communauté économique européenne (CEE) qui a abouti à la signature, le 12 septembre 1963 d'un Accord d'association entre les six membres de la CEE et la Turquie. Cet accord d'association appelé l'Accord d'Ankara prévoyait la mise en place progressive d'une Union douanière échelonné sur trois phases: une phase préparatoire, une phase transitoire et une phase finale. L'Accord d'Ankara bien que son contenu soit essentiellement économique, mentionnait également l'adhésion. Cet accord était conclu comme le cadre de la pré-adhésion de la Turquie à la CEE. En effet, l'article 28 de cet accord précisait que «Lorsque le fonctionnement de l'accord aura permis d'envisager l'acceptation intégrale de la part de la Turquie des obligations découlant du traité instituant la Communauté, les parties contractantes examineront la possibilité d'une adhésion de la Turquie à la Communauté». Le préambule de cet accord d'association reconnaissait, aussi, que «L'appui apporté par le Communauté économique européenne aux efforts du peuple turc pour améliorer son niveau de vie facilitera ultérieurement l'adhésion de la Turquie à la Communauté».

Le plein engagement de la Turquie dans ce partenariat avec l'Union européenne lui a valu d'obtenir le statut de pays candidat à l'adhésion dans l'Union européenne lors du Conseil européen d'Helsinki en décembre 1999.

Cependant, la période transitoire de rapprochement économique et politique entre la Communauté européenne et la Turquie était tumultueuse en raison de l'instabilité politique en Turquie. En effet, la Turquie a connu le 12 mars 1971 et le 12 septembre 1980 l'intervention des militaires dans la vie politique en raison des rivalités violentes entre l'extrême gauche et l'extrême droite turques. Les relations entre la Turquie et la CEE sont alors suspendues. L'arrivée au pouvoir en 1983 du très occidentaliste et traditionaliste Turgut ÖZAL, qui marqua la décennie 1990 en Turquie fut l'occasion d'un nouveau rapprochement, à vrai dire pas aussi convaincu ni aussi convainquant que celui des années 1960 ².

La Turquie a, officiellement, formulé une demande de candidature pour l'adhésion à la Communauté européenne le 14 avril 1987. En février 1989, le Conseil européen refusa l'ouverture des négociations avec la Turquie en raison de la situation politique en Turquie caractérisée par la mainmise des militaires sur le fonctionnement de l'État et, aussi, en raison de la volonté des dirigeants européens d'aller vers l'approfondissement des relations politiques avec la Turquie plutôt que vers un élargissement de l'Union à ce pays ³. Le 5 février 1990 débutait l'Union douanière entre

1 En effet, c'est après le coup d'État militaire du 27 mai 1960 qui a permis la libération de la vie politique turque que le rapprochement entre les institutions de la CEE et le Turquie s'est intensifié.

2 Samim AKGÖNÜL, La Turquie dans l'Union européenne? Policy Paper 18, Ifri, septembre 2005, p. 10.

3 Le Conseil européen a tenu précisé en février 1989 que le refus d'entamer des négociations avec la Turquie «ne met pas en doute son éligibilité à l'entrée dans la Communauté».

la Turquie et l'Union européenne. Cette Union est dépourvue de la liberté de circulation des personnes, des services et des capitaux. A ce jour, la Turquie est le seul pays qui est membre de l'Union douanière sans être membre de l'UE. Après que le Conseil européen de Luxembourg de décembre 1997 eut écarté la Turquie comme candidate potentielle à l'Union, le Conseil européen d'Helsinki de décembre 1990 accorda à ce pays le statut de candidat à l'Union européenne. Les négociations d'adhésion entre la Turquie et l'Union européenne ont officiellement démarré le 3 octobre 2005 conformément à la décision prise dans ce sens par le Conseil européen le 17 décembre 2004.

Sur un plan formel, les négociations comprennent trente-cinq chapitres qui couvrent les domaines dans lesquels la Turquie est tenue d'entreprendre des réformes, afin de satisfaire aux critères posés par le Conseil européen de Copenhague de juin 1993 et à reprendre l'acquis communautaire. A ce jour, treize chapitres ont été ouverts à la négociation entre l'Union européenne et la Turquie¹. Par contre, dix-huit chapitres sont aujourd'hui bloqués par l'Union européenne pour des raisons d'ordre juridique et politique².

Les négociations d'adhésion progressent avec un rythme lent. En effet, celui-ci est plus lent que celui qu'avaient connu les pays candidats lors des élargissements de 2004 et 2007. Ce rythme ne cesse, en effet, de ralentir en raison de motifs politiques et de tensions entre certains États membres de l'Union européenne et la Turquie. Depuis 2008, seul un chapitre est, au mieux, ouvert sous chaque présidence européenne. De ce fait, le gouvernement turc s'estime victime d'un traitement discriminatoire par rapport aux autres États qui ont rejoint dernièrement l'Union européenne.

Aussi, la crise chypriote qui constitue une référence permanente dans la politique extérieure turque devient un sujet difficile dans les relations turco-européennes³. En effet, le 11 décembre 2006, les institutions européennes ont décidé de geler huit chapitres⁴ en raison de la non-application par la Turquie du protocole additionnel à l'Accord d'Ankara qui prévoit que la Turquie étende l'accord de l'union douanière aux dix nouveaux États membres qui ont rejoint l'Union européenne en 2004. La

1 Ces treize chapitres sont:

- un chapitre sous la présidence autrichienne: le chapitre 25 «science et recherche».
- trois chapitres sous la présidence allemande: le chapitre 18 «statistiques», le chapitre 20 «politique d'entreprise et politique industrielle» et le chapitre 32 «contrôle financier».
- deux chapitres sous la présidence portugaise: le chapitre 21 «réseaux transeuropéens» et le chapitre 28 «protection des consommateurs».
- deux chapitres sous la présidence slovène: le chapitre 6 «droit des sociétés» et le chapitre 7 «droit de la propriété intellectuelle».
- deux chapitres sous la présidence française: le chapitre 4 «libre circulation des capitaux» et le chapitre 10 «société de l'information et des médias».
- un chapitre sous la présidence tchèque: le chapitre 16 «fiscalité».
- un chapitre sous la présidence suédoise: le chapitre 27 «environnement»
- un chapitre sous la présidence espagnole: le chapitre 12 «sécurité sanitaire des aliments, politique vétérinaire et phytosanitaire».

2 Voir Rapport d'information de la Commission des affaires européennes sur l'évolution des relations entre l'Union européenne et la Turquie, Sénat français, 28 juin 2011.

3 Ferhat KENTEL, La nouvelle polarisation turque *in* Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel, Antonela CAPELLE-POGACEAN, Patrick MICHEL, Enzo PACE (sous dir.), Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2008, p. 116.

4 Les huit chapitres bloqués par la décision du Conseil européen de décembre 2006 sont: le chapitre 1 «libre circulation des marchandises», le chapitre 3 «droit d'établissement et libre prestation de services», le chapitre 9 «services financiers», le chapitre 11 «agriculture et développement rural», le chapitre 13 «pêche», le chapitre 14 «politique des transports», le chapitre 29 «union douanière» et le chapitre 30 «relations extérieures».

Turquie a considéré, dans une déclaration unilatérale, que cet accord ne signifie pas reconnaissance de la République de Chypre et exige la fin de l'isolement et de l'embargo qui touche la «République turque de Chypre du nord». L'Union européenne a haussé le ton et a rappelé, dans une déclaration que la Turquie devait appliquer l'intégralité du protocole additionnel à l'Accord d'Ankara à tous les Etats membres de l'Union européenne et normaliser ses relations avec la République de Chypre et a posé le principe qu'aucun chapitre ouvert ne pourra être clos en l'absence d'une application complète par la Turquie du protocole additionnel à l'Accord d'Ankara.

Bien que l'Union européenne ne soit pas impliquée dans le règlement du conflit chypriote¹ qui est confié à l'ONU, un lien est pourtant établi entre la candidature de la Turquie dans l'Union européenne et la solution apportée à ce conflit. En effet, on ne peut concevoir désormais qu'un règlement au moins partiel de la question chypriote ne soit pas préalable ou concomitant à l'entrée éventuelle de la Turquie dans l'Union².

Si les négociations dans la question chypriote n'aboutissent pas entre Ankara et Nicosie, cette dernière qui est membre de l'Union européenne jouera de son influence au sein des institutions européennes afin d'orienter les décisions de l'Union européenne vis-à-vis de la Turquie. D'ailleurs, Chypre était à l'origine du blocage de six chapitres. Les pressions qu'exercerait l'Union européenne à l'encontre de la Turquie resteront sans résultats sans une perspective claire d'adhésion de la Turquie dans l'Union européenne. Ainsi, tant que la Turquie restera en dehors de l'Union européenne, le règlement de la question chypriote aura peu de chance d'aboutir.

La «question arménienne» constitue, elle aussi, un des facteurs qui participe à rendre les négociations d'adhésion entre l'Union européenne et la Turquie difficiles et tendues. Bien que le contentieux historique entre la Turquie et l'Arménie relatif au «génocide arménien»³ dont les Arméniens revendiquent la reconnaissance par l'État turc, ne fait techniquement partie des discussions entre l'Union européenne et la Turquie, ce contentieux pèse, néanmoins, sur le processus de négociation entre ces deux parties. En effet, même si la reconnaissance du «génocide

1 Le dossier chypriote est resté entre les mains des Nations-Unies car la question chypriote est historiquement plus ancienne à l'élargissement de l'Union européenne à Chypre. La question chypriote constitue une séquelle résultant de la décomposition de l'Empire Ottoman. Sur ce territoire coexistaient deux populations, une majorité de langue grecque et de religion orthodoxe et une minorité de langue turque et de religion musulmane. La partie grecque de Chypre a obtenu une reconnaissance de la communauté internationale et elle est entrée dans l'Union européenne en 2004 et la partie turque au nord de Chypre qui a proclamé son indépendance en 1983 sous le nom de République turque de Chypre nord ne jouit d'aucune reconnaissance internationale hormis en Turquie. Une armée turque de 35.000 hommes se trouve toujours dans la partie turque de Chypre.

2 François DOPFFER, *L'imbroglio turc*, Éditions Lignes de Repères, Paris, 2008, p. 78.

3 Rappelons que le «génocide» est un concept juridique apparu après la seconde guerre mondiale et que l'on retrouve dans la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide adoptée par l'Assemblée générale des Nations-Unies le 9 décembre 1948 et qui est employé par le Tribunal de Nuremberg. Conformément à la définition de la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide de 1948, le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel :

a) Meurtre de membres du groupe;

b) Atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe;

c) Soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle;

d) Mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe;

e) Transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe.

Selon la thèse défendue par les Arméniens, un massacre d'un million et demi d'Arméniens fut perpétré en 1915 par le régime Ottoman. Ce chiffre est contesté par les Turcs qui parlent de 300.000 à 800.000 victimes et qui soutiennent l'idée selon laquelle ces massacres sont perpétrés par des bandes irrégulières (les dirigeants de l'Union et Progrès) en dehors de toute structure officielle ottomane.

arménien» n'est pas une condition préalable mentionnée dans le cadre des négociations entre Bruxelles et Ankara, des lobbys pro-arméniens s'activent au sein des institutions communautaires européennes afin de faire de la reconnaissance du «génocide arménien» une condition préalable à l'adhésion de la Turquie dans l'Union européenne.

D'ailleurs, les organisations arméniennes très actives au niveau des pays européens mènent des campagnes et des actions politiques au niveau des parlements des États membres de l'Union européenne pour obtenir la reconnaissance juridique et institutionnelle du «génocide arménien» et la pénalisation de son négationnisme. Une loi a, d'ailleurs, été votée par le parlement français en 2001 qui reconnaît officiellement le «génocide arménien» et en 2012 une autre loi a été adoptée qui pénalise le négationnisme du «génocide arménien». Ces actions et campagnes arméniennes sont même arrivées à influencer l'opinion des personnalités européennes les plus favorables à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne. En effet, le président français Jacques CHIRAC, lors d'un voyage officiel en Arménie le 1^{er} octobre 2006 a déclaré que:«Faut-il que la Turquie reconnaisse le génocide arménien pour entrer dans l'Union [...]. Honnêtement, je le crois».

La «question arménienne» à la différence de la «question chypriote» ne peut trouver une solution technique négociable, ce qui la rend plus difficile à résoudre¹. En effet, la «question arménienne» est un «problème passionnel». Cette question soulève, en effet, en Turquie des réactions nationalistes violentes². Ainsi, elle place le pouvoir politique en Turquie face à un dilemme. En effet, s'il reconnaît le «génocide arménien», cela l'exposera à une désapprobation de l'opinion turque et l'entraînera dans une crise politique. En revanche, s'il persiste dans la négation de la responsabilité historique de la Turquie dans ce «génocide» surtout avec l'intensification des campagnes arméniennes dans le sens de la reconnaissance de cette responsabilité historique de la Turquie, cela l'exposerait à une détérioration de ses relations avec ses partenaires européens et américains.

Ainsi, pour l'Union européenne la «question arménienne» ne représente plus aucun intérêt national pour ses États membres, mais elle se situe au niveau des opinions publiques européennes soumises aux campagnes arméniennes tendant à culpabiliser l'État turc pour des massacres commis durant la période de dissolution de l'Empire Ottoman.

La question des droits de l'homme constitue, également, une source de friction et de tension entre l'Union européenne et la Turquie. Bien que la Turquie ait engagé des réformes audacieuses, saluées d'ailleurs par la Commission européenne, dans les domaines politique, juridique, judiciaire et en matière de droits de l'homme, le Parlement européen a qualifié dans sa résolution du 9 mars 2011 de «lents» les progrès réalisés par la Turquie en matière des droits de l'homme et a estimé que la Turquie ne pourra pas faire l'économie «d'une réforme constitutionnelle globale qui transformerait la Turquie en une véritable démocratie pluraliste fondée sur la protection des droits de l'homme et des libertés fondamentales» conformément aux standards européens.

Les rapports entre la Turquie et l'Union européenne se sont aussi compliqués depuis que l'idée véhiculée par certains milieux influents au sein des institutions européennes pour proposer un «statut spécial» à la Turquie. Ce «statut spécial» concerne un «partenariat privilégié» que Paris, Berlin et Vienne ont soutenu. Bien que le contenu de ce «partenariat privilégié» n'ait pas été défini ni détaillé, son «but ultime est d'interdire l'intégration politique tout en maintenant la Turquie "alliée" dans les marches d'une Europe carolingienne»³. Cette approche de «partenariat privilégié»

1 Signalons, cependant, que la reconnaissance du «génocide arménien» n'est pas seulement d'ordre symbolique et qu'elle peut avoir des conséquences pratiques liées aux indemnisations. Elle peut même aller, selon certains milieux arméniens radicaux jusqu'à des revendications de territoires situés dans les provinces orientales de la Turquie.

2 Rappelons, à cet égard, l'assassinat d'un journaliste turc d'origine arménienne Hraut Dink en 2007 par un turc ultra-nationaliste.

3 Cengiz AKTAR, Et si l'Europe puissance passait par la Turquie...Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 488, mai 2005, p. 304.

a pour finalité d'esquisser une coopération approfondie tout en refusant toute perspective d'inclusion politique.

Cette «alternative» à l'adhésion dans l'Union européenne que constitue le «partenariat privilégié» court déjà depuis le début des années 1990. En effet, la Commission européenne a présenté, le 7 juin 1990, à travers le «*paquet Matutes*» des propositions sur un statut ad hoc pour la Turquie. En 2004, cette idée de «partenariat privilégié» est même soutenue par deux grandes figures de l'axe franco-allemand, à savoir Nicolas SARKOZY et Angela MERKEL. Elle a été largement évoquée depuis l'échec des référendums en France et aux Pays-Bas sur l'adoption du Traité établissant une Constitution pour l'Europe.

Les Turcs considèrent l'idée d'un «partenariat privilégié» comme une humiliation à l'égard de leur pays qui a toujours demandé d'être traité au même titre que les autres pays candidats à l'adhésion dans l'Union européenne. Ce statut de «partenariat privilégié» est considéré par l'opinion publique turque comme un statut de seconde zone, un «bon pour l'Orient»¹. La Turquie a, ainsi, refusé catégoriquement toute perspective de statut *ad hoc* et insiste pour que la finalité du processus de négociation reste toujours l'adhésion entière dans l'Union européenne.

Le contexte dans lequel se déroulent les négociations entre l'Union européenne et la Turquie rend difficile l'issue réservée à ces négociations. En effet, l'environnement international de crise économique et financière, les contextes politiques en Turquie et dans les différents pays européens qui connaissent la résurgence des mouvements nationalistes et identitaires et l'accélération de l'histoire à l'échelle du monde rendent incertain une adhésion, du moins à court terme, de la Turquie à l'Union européenne.

1 Samim AKGÖNÜL, La Turquie dans l'Union européenne, Policy Paper 18, septembre 2005, p. 16.

§ 2- Vers une «essentialisation/culturalisation» de l'identité européenne dans les rapports entre l'Union européenne et la Turquie

Alors que l'État turc a rompu, depuis des décennies avec l'héritage de l'Empire ottoman et qu'il a adhéré au Conseil de l'Europe en 1949 qu'il aspire depuis plusieurs années à rejoindre l'Union européenne et qu'il a réussi à obtenir finalement en 2004 l'ouverture des négociations pour l'adhésion à l'Union européenne, voilà que ces négociations risquent de ne pas aboutir à cause de la résurgence d'un discours essentialiste, identitaire et culturaliste au sein de certaines sociétés européennes qui défend et soutient une vision d'altérité à l'égard de la Turquie à qui l'on conteste son «européanité».

Paradoxalement, c'est depuis l'année 2004, date durant laquelle le Conseil européen de Bruxelles a pris la décision d'ouvrir des négociations avec Ankara qu'un débat passionné et irrationnel s'est installé en Europe sur l'opportunité de la candidature de la Turquie à l'Union européenne.

Le Conseil européen des 16 et 17 décembre 2004 à Helsinki avait estimé que la Turquie était un pays candidat qui avait vocation à rejoindre l'Union européenne sur la base des mêmes critères que ceux qui s'appliquent aux autres pays candidats. D'ailleurs, depuis le Sommet d'Helsinki de décembre 1999, les arguments contre l'adhésion de la Turquie deviennent de plus en plus faibles ¹.

Cependant, un contexte spécifique à la fois pour la Turquie et pour l'Union européenne a fait passer la «question turque» du versant juridique et technocratique, c'est-à-dire des paramètres posés par les textes communautaires, vers un versant politique et identitaire qui pose la problématique de l'«identité européenne» et la place des Turcs, sociologiquement musulmans dans cette «européanité» ². En effet, la Turquie a subi des bouleversements internes sur le plan politique avec l'accession au pouvoir d'une formation politique issue du courant islamiste modéré. L'environnement international a été perturbé par les événements tragiques du 11 septembre 2001 où une solidarité européenne s'est manifestée à l'égard des États-Unis dans le cadre du combat contre le «terrorisme islamiste». Cela a coïncidé, également, avec les travaux de la Convention européenne chargée de préparer une Constitution pour l'Europe et le débat suscité par l'inscription des «racines chrétiennes de l'Europe» dans le texte constitutionnel de l'Union européenne, ce qui sous-entend, entre autres, d'exclure toute référence à l'héritage islamique ³.

1 Ercüment TEZCAN, La Turquie et l'Union européenne: le point sur les arguments des partisans et des adversaires de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 482, octobre-novembre 2004, p. 574.

2 Voir Samim AKGÖNÜL, La Turquie dans l'Union européenne? IFRI, septembre 2005, p. 1.

3 Voir Manuel BOATCA, La négociation de l'identité raciale dans l'Europe de l'Est d'Hier et d'Aujourd'hui, in *Islamophobie dans le monde moderne*, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGUÉL, El-Yamine SOUM (sous dir.), Institut international de la pensée islamique, Université de Michigan, 2008, p.106.

Le débat sur la Turquie, composée d'une population à 97% de musulmans, bien qu'elle soit un État laïc depuis le 5 avril 1928 (date à laquelle il est décrété que l'islam ne serait plus religion d'État), s'étend à celui du «patrimoine» de l'Europe et de son «héritage». Le débat controversé sur l'introduction de la référence à l'héritage chrétien dans le préambule du Traité établissant une Constitution pour l'Europe participe ainsi de l'essentialisation/culturalisation de la «question turque». C'est toute la question complexe de l'«identité européenne» dans son rapport au christianisme qui est ici posée. Ainsi, les opposants à l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne considèrent que l'identité historique de l'Europe est indissociable du modèle culturel et politique façonné par quinze siècles de christianisme: la Turquie qui n'a pas connu la conversion romaine au christianisme est étrangère à cette histoire [...] et à toutes les grandes expériences comme la conversion au christianisme latin, les innovations du Moyen-âge, la Renaissance, la Réforme, la contre-réforme, les Lumières, le romantisme qui ont fondé l'Europe en tant que civilisation ¹. C'est le type d'arguments développés, entre autres, par les farouches opposants en France à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne comme Valéry Giscard D'ESTAING, François BAYROU, Alain MADELIN et Alain BESANÇON ². Comme l'estime Henry LAURENS «le débat sur l'intégration de la Turquie constitue un problème d'authenticité européenne et de narcissisme de l'Europe. L'Europe veut définir par la conception qu'elle a de son histoire sa spécificité culturelle et politique» ³.

En effet, cette définition exclusive de l'identité européenne par rapport à l'héritage du christianisme est réductrice de la mosaïque des contributions diverses à la construction de la civilisation européenne. A cet effet, aux origines de la culture européenne, un certain nombre de textes philosophiques grecs, des pans entiers de la culture, que l'on appelle encore aujourd'hui «classique», ne nous sont parvenus que par l'intermédiaire des traductions arabes et des commentateurs musulmans ⁴.

L'objectif visé est l'orientalisation de la Turquie pour, ainsi, la faire paraître étrangère à l'espace européen. Là aussi comme le souligne Franck FREGOSI, dans «le débat actuel sur l'intégration hypothétique dans le concert politique européen d'une Turquie que l'on efforce d'orientaliser alors qu'au XIX^e siècle elle était perçue comme l'homme malade de l'Europe» ⁵.

A ce propos le Commissaire européen à l'agriculture Franz FISHLER a affirmé que «*La Turquie est bien plus orientale qu'européenne*». Il s'agit, ici, à travers ce discours d'opposer les «valeurs occidentales» portées par l'«Europe» aux «valeurs orientales» dont la Turquie est le porte-drapeau.

1 Deniz AKAGÜL, Semih VANER, L'Europe avec ou sans la Turquie, Éditions d'Organisation, 2005, p. 18.

2 Voir concernant les arguments d'Alain BESANÇON contre la Turquie dans l'Union européenne; I. De CHIKOFF, La Turquie musulmane se pose en victime: l'ouverture des négociations avec le pays, ni chrétien ni laïc, suscite le débat, Le Figaro, 28 avril 2004.

3 Cité par Ouria Shéhérazade KAHIL, Le culturalisme comme instrument rhétorique de l'islamophobie, in Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSFUGUEL, El-Yamine SOUM (sous dir.), op, cit, p. 327.

4 Voir Raphaël LIOGIER, Deux perceptions différentes de la religion minoritaire en Europe: islam et bouddhisme, op, cit, p. 276.

5 Franck FREGOSI, Les horizons européens de l'islam: logiques minoritaires et intégration citoyenne in Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques, Jean-Pierre BASTIAN et Francis MESSNER (sous dir.), P.U.F, Paris, 2007, p. 117.

Ainsi, c'est de l'incompatibilité entre l'«Occident» et de l'«islam» dont il est question. Les propos du président de la Convention sur l'avenir de l'Europe Valéry Giscard d'ESTAING selon lesquels «*La Turquie est un pays important qui a une véritable élite mais ce n'est pas un pays européen*» ne doit être comprise que dans ce sens-là. En effet, Valéry Giscard d'ESTAING entend par là que le «monde musulman» possède une nature ou une essence fondamentalement incompatible avec le «monde européen»¹. L'Être musulman apparaît, aussi, plus profondément comme impossible – compatibilité impossible par essence – avec l'Être européen².

Cette idée est formulée par Jacques TOUBON³ qui soutient l'«incapacité de la Turquie à satisfaire l'acquis communautaire». Il estime que «la voie de l'acquis communautaire peut apparaître comme moins adaptée aux caractéristiques de la civilisation turque qu'une coopération juridique et judiciaire, en matière civile et pénale, pour assurer le respect des droits de l'homme et des droits des minorités».

Un autre aspect de l'«orientalisation» ou de l'«essentialisation» de la question turque apparaît dans le processus d'ouverture de l'Union à l'Est. Le fait que, dans la théorie et dans les faits, «l'ouverture à l'Est» de l'Union européenne se traduise en un «outil d'orientalisation» devient apparent dans le fait que, pour l'instant, les derniers pays à commencer le processus d'admission dans l'Union européenne devraient être la Roumanie, la Bulgarie, la Croatie et peut-être la Turquie, dans un ordre de passage qui correspond très exactement à leur degré de coopération avec les Ottomans et les Orientaux⁴.

La Turquie est, toujours dans la même «vision orientaliste» attaquée, par certains, comme représentant une fois dans l'Union européenne un «cheval de Troie islamiste»⁵. Les valeurs européennes seront ainsi subverties et ça sera le fin du projet européen. D'ailleurs, selon les promoteurs de cette vision, l'insistance de l'administration américaine à promouvoir l'adhésion de la Turquie dans l'Union européenne vise à casser l'unité géo-civilisationnelle du continent⁶.

L'accession de l'AKP (Parti de la justice et du développement) au gouvernement en 2002 conforte cette vision défendue par certains d'une «Turquie islamiste» face à une «Europe démocratique, libérale et laïque». Cela conforte également les présupposés d'une incompatibilité identitaire, religieuse et culturelle entre la Turquie et l'Europe. La montée politique de l'AKP est ainsi interprétée comme un signe de ré-islamisation de la Turquie et comme une manifestation d'un recul de la laïcité dans ce pays. Il est incontestable que l'islam a retrouvé ces dernières années en Turquie droit de cité ce qui s'est traduit par l'évolution d'un islam populaire et confrérique sur le territoire turc. Cela est favorisé par certaines réformes comme par exemple la suppression de l'article 163 de la Constitution qui interdisait les partis d'inspiration religieuse. Aussi paradoxalement que cela peut apparaître, la politique kémaliste de laïcité dure et intransigeante qui s'apparente à une politique antireligieuse n'a fait que favoriser l'évolution de l'islam.

1 Voir Raphaël LIOGIER, Deux perceptions différentes de la religion minoritaire en Europe: islam et bouddhisme, op, cit, p. 275.

2 Ibidem, p. 274.

3 Voir son article dans *Le Figaro* du 24/11/2004.

4 Manuela BOATCA, La négociation de l'identité raciale dans l'Europe de l'Est d'Hier et d'Aujourd'hui, op, cit, p. 103.

5 Alexandre DEL VALLE, La Turquie dans l'Europe, un cheval de Troie islamiste? Syrtès, 204.

6 Voir Aymeric CHAUPRADE, Civilisations turque et européenne: 3000 ans d'opposition in *Géopolitique de la Turquie* n° 4, 2006, p. 20.

Cependant, l'islam turc est un islam très diversifié qui est constitué de tendances multiples, et rares sont les Turcs qui se réfèrent à l'islam wahhabite, saoudien ou au chiisme iranien. L'AKP est, lui, de toute évidence un parti composite, dont l'unité ne résisterait probablement pas à une orientation religieuse plus combative¹. D'ailleurs, c'est en se séparant d'un parti ouvertement religieux que l'AKP est arrivé au pouvoir et s'y est maintenu².

Ainsi, l'idée que la ré-islamisation de la Turquie puisse déboucher un jour sur un régime politico-religieux paraît aujourd'hui relever davantage du mythe que de l'analyse des tendances de la société turque³. De même, penser qu'un régime politique fondé sur la charia puisse s'imposer un jour en Turquie est impensable car cela veut dire que cette possibilité serait imposée par la force ce qui va déboucher sur une guerre civile. Il ne faut pas perdre de vue que l'institution militaire joue toujours un rôle dans le jeu institutionnel turc, bien que la crise de 2007 ait modifié le jeu d'équilibre entre le pouvoir civil et le pouvoir militaire⁴. Le contexte international lié à l'après 11 septembre 2001, la guerre menée contre l'Irak, et les tensions entre les occidentaux et l'Iran vont à l'encontre d'un radicalisme ou d'un fondamentalisme au sein de l'AKP.

Bien au contraire, plusieurs années d'exercice du pouvoir ont fait la preuve de la «normalité» de cette formation, que l'on pourrait rapprocher des démocraties chrétiennes de l'après-guerre en Europe⁵. L'AKP s'est même engagé dans la voie de l'Europe en poursuivant des réformes dans divers domaines. D'ailleurs, Jean-Claude JUNCKER, l'un des pères du Traité de Maastricht qui avait pris position en 1997 contre la candidature turque, a changé de position et soutient l'adhésion de la Turquie en estimant que «*La Turquie a beaucoup évolué et que le gouvernement ERDOGAN a mis en place une politique de réformes courageuses*».

Ainsi, persister dans la voie d'une «orientalisation» et d'une «essentialisation» de la question turque ne peut déboucher que sur un refus catégorique à l'adhésion non pas sur les paramètres posés par le Conseil européen d'Helsinki (paramètres politiques et juridiques) mais sur des critères religieux et culturels. Ces critères seront perçus comme discriminatoires car ne s'appliquant que dans le cas turc. Comme l'avait déclaré Jacques CHIRAC «*refuser, pour des raisons d'ordre éthique ou religieux, la Turquie serait faire le jeu de ceux qui prônent le choc des civilisations*». Par contre, l'acceptation de la Turquie, sur le fondement des critères juridiques communautaires, comme membre de l'Union européenne permettra d'éviter ce scénario. Ainsi, la Turquie est un laboratoire qui nous permet de voir à quel point l'idée d'une guerre de civilisations ne tient pas la route pour qui est vraiment démocrate et soucieux de faire régresser les inégalités sociales et de respecter les spécificités de chacun⁶. Comme l'avait déclaré Abdullah GÜL, le président de la République de Turquie, «*En devenant membre à part entière de l'Union européenne, nous pousserons l'État turc à devenir un État islamique démocrate*».

1 François DOPFFER, *L'imbroglio turc*, Éditions Lignes de Repères, Paris, 2008, p. 30.

2 Raphaël LIOGIER, *Deux perceptions différentes de la religion minoritaire en Europe: islam et bouddhisme*, op, citp. 276.

3 François DOPFFER, *L'imbroglio turc*, op, cit, pp. 31-32.

4 Les réformes apportées, depuis 2004, sous les pressions de l'Union européenne ont réduit le rôle joué par l'institution militaire. En effet, les militaires ne sont plus représentés au sein du Conseil de l'enseignement supérieur et du Conseil de la radio-télévision et le Secrétariat du Conseil de sécurité nationale (Milli Güvenlik Kurumu) est assuré par un civil et non plus par un militaire.

5 Alain GRESH, *L'islam, la République et le monde*, Hachette Littératures, Paris, 2008, pp. 17-18.

6 Identités culturelles, démocratie et mondialisation, Entretien avec Michel WIEIVIORKA, Propos recueillis par Xavier MOLENAT, in *Identité(s). L'individu. Le groupe. La société*, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (coordonné par.), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004, p. 309.

L'entrée de la Turquie dans l'Union européenne est, aussi, comme le soutien Turgut ÖZAL, l'ancien premier ministre turc de 1983 à 1989, un gage de non-régression de la Turquie sur tous les plans et de sa modernisation. Elle est, également, une garantie contre les tentations autoritaires de certains militaires zélés et contre le fondamentalisme de certains islamistes radicaux. Au niveau du monde musulman, une Turquie dans l'Union européenne peut jouer le rôle d'éclaireur des pays musulmans sur la voie de la modernité et de la démocratie. Ainsi, la Turquie pourra être perçue par les populations dans les pays musulmans comme le modèle démocratique islamique capable de servir d'exemple au monde musulman pour concilier islam et modernité et, aussi, pour atténuer les ressentiments de ces populations, notamment celles du Moyen-Orient, à l'égard de l'Occident.

Sous-section 2 : La France, les États membres et la «question turque»

Le débat sur l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne est un débat vieux de presque 50 ans. C'est un débat qui divise profondément les européens. La question de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne met en effet en jeu des questions relatives aux frontières du projet de la construction européenne et à la nature de ce projet. Cette question de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne a suscité tout au long de l'année 2004 un débat passionnel en Europe, notamment en France. Les controverses sur l'adhésion de la Turquie invitent à réfléchir sur l'identité et les valeurs européennes, des questions longtemps refoulées¹. Le référendum sur le Traité établissant une Constitution pour l'Europe de 2005 et la date du début des négociations entre l'Union européenne et la Turquie fixée pour octobre 2005 porteront de nouveau au devant de la scène européenne la «question turque».

Les déclarations de M. Valéry Giscard d'ESTAING du 8 novembre 2003, selon lesquelles «la Turquie n'est pas en Europe» a ouvert en France plus que dans les autres États membres de l'Union européenne, un vaste débat au sein de la classe politique française qui s'est profondément divisée sur le cas turc dans l'Union européenne. Bien que la France et la Turquie ont entretenu des relations historiques anciennes² et que la culture et la civilisation françaises occupent une place de choix auprès de l'intelligentsia turque, les relations actuelles entre la France et la Turquie sont tendues. Ces relations se sont même dégradées depuis l'adoption par le Parlement français de lois reconnaissant le «génocide arménien» et prévoyant des sanctions en cas de négationnisme de ce génocide. Ainsi, le débat en France sur l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne s'inscrit dans un contexte particulier et se pose de manière plus passionnelle par rapport aux autres pays européens (§ 1).

Dans les autres États membres de l'Union européenne, la question relative à l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne se pose avec plus ou moins de sensibilité. Bien que l'on assiste aujourd'hui à une re-politisation «par le bas» de la question turque dans certains États membres³, le débat sur cette question suscite, globalement, moins de controverses par comparaison avec le cas français (§ 2).

1 Deniz AKAGÜL, Semih VANER, *L'Europe avec ou sans la Turquie*, op, cit.

2 Faut-il rappeler à ce propos les relations diplomatiques entre François 1^{er} et Soliman le Magnifique.

3 Voir Dorothée SCHMID, *Europe/Turquie: en attendant l'heure*, *Revue du Marché commun et de l'Union européenne* n° 481, septembre 2004, p. 495.

§ 1- La France et la question turque: un cas particulier

L'opinion publique française défavorable à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne tend à diminuer depuis près d'une dizaine d'années. En effet, les Français étaient, en 2002, 58% à partager ce point de vue et ils sont 53% en 2011, soit une baisse de 5 points en neuf ans. Par contre, en 2002, 29% des Français se déclarent favorables à l'adhésion de la Turquie dans l'Union européenne et ils sont 35% en 2011 à partager cette opinion, soit une augmentation de 6 points¹.

L'opposition de l'opinion publique française à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne s'explique principalement par les différences religieuses et culturelles et par des considérations géographiques².

Globalement, l'opinion publique française reste hostile à l'idée que la Turquie devienne un membre à part entière de l'Union européenne. Le climat dans lequel se déroule le débat sur la Turquie en France et le discours électoraliste de certains hommes politiques français favorisent l'opposition de l'opinion publique française à l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne.

En effet, le débat franco-français sur l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne se nourrit d'arguments plus ou moins élaborés et éclaire peu les vraies questions qui disparaissent sous l'accumulation des préjugés et des positionnements purement politiques³. Certains hommes politiques et certains organes de presse véhiculent, en effet, des arguments irrationnels⁴ pour s'opposer à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne ce qui accentue le malaise de l'opinion publique française à l'égard de cette question. On voit trop peu dans ce débat franco-français que la Turquie est en train de changer, que les équilibres politiques fondamentaux y sont en voie de redéfinition et que son dynamisme économique bouleverse les perspectives dans la région⁵.

Ainsi, tous les enjeux liés à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne comme les enjeux relatifs à l'Europe politique, la politique étrangère européenne, la place de l'Europe dans le monde et l'Europe à l'épreuve de la mondialisation sont évacués.

La position de l'ex-président de la République française et président de la Convention chargée de préparer le projet de Constitution européenne, Valéry Giscard d'ESTAING, qui a exprimé son opposition à la Turquie dans l'Union européenne, a relancé le débat français sur la Turquie.

1 Voir: Les Français et l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne, TNS-Sofres, 2011.

2 En effet, 44% des Français considèrent qu'il y a trop de différences culturelles et religieuses entre la Turquie et les États membres de l'Union européenne. Par contre, 38% des Français estiment que la Turquie n'est pas située en Europe, voir: Les Français et l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne, TNS-Sofres, 2011.

3 François DOPFFER, *L'imbroglio turc*, Éditions Lignes de Repères, Paris, 2008, p. 9.

4 Comme l'argument de l'invasion démographique turque des pays européens ou celui de l'islamisation de l'Europe dans le cas où la Turquie adhère à l'Union européenne.

5 François DOPFFER, *L'imbroglio turc*, op, cit, p. 10.

La campagne référendaire de 2005 en France sur le projet du traité établissant une Constitution pour l'Europe a glissé vers un non opposé à la Turquie. D'ailleurs, la «question turque» a joué un rôle central dans l'échec du référendum français sur l'adoption du traité établissant une Constitution pour l'Europe organisé en 2005. En effet, les Français ont rejeté le traité par une majorité de 54,68% contre 45,32%.

La «question turque» s'est, aussi, invitée lors de la campagne pour les élections présidentielles françaises de 2007 ¹. Le candidat à l'élection présidentielle de 2007, Nicolas SARKOZY est un fervent opposant à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne. Il a, en effet, déclaré en 2006 que «La Turquie étant en Asie mineure n'est pas en Europe. La place de la Turquie n'est pas à l'intérieur de l'Union européenne même si l'Union européenne doit définir des relations privilégiées avec la Turquie. Faisons avec elle un marché commun économique mais n'intégrons pas la Turquie parce que l'Europe, pardon de le rappeler, c'est fait par les États européens» ².

Après son élection à la présidence de la République, Nicolas SARKOZY a manifesté une «obsession anti-turque» qui constitue une option fondamentale de sa politique extérieure au nom d'une «occidentalisation de la politique extérieure de la France». En effet, dans ses discours et ses propos, Nicolas SARKOZY insistait sur l'idée selon laquelle «la France fait partie de la famille occidentale».

La position officielle de la France a, ainsi, changé en 2007 sur la question de l'adhésion de la Turquie dans l'Union européenne. En effet, Jacques CHIRAC est un partisan de la Turquie dans l'Union européenne. Jacques CHIRAC réfute tous les arguments d'ordre culturel et religieux avancés par ceux qui s'opposent à la Turquie dans l'Union européenne. A un journaliste qui lui demandait ce qu'il pensait «d'accueillir 60 millions de musulmans turcs», Jacques CHIRAC répondait «c'est curieux, car vous ne dites pas 60 millions de chrétiens français» et d'ajouter, ensuite, que «La Turquie est un pays laïque, et nous attendons, bien entendu, qu'elle ne remette pas en cause cette laïcité. Ce n'est pas en termes d'affrontement de religions qu'il faut penser le problème».

Cependant, bien qu'il soit un partisan de l'entrée d'Ankara dans l'Union européenne, Jacques CHIRAC a rappelé que ce sont les Français qui auront le dernier mot concernant la question de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne puisque la ratification du traité d'adhésion de la Turquie à l'Union européenne passera obligatoirement par voie référendaire. Il a, d'ailleurs, proposé un amendement constitutionnel dirigé contre la Turquie ³. Selon les termes du texte proposé, l'article 88-5, tout nouvel élargissement serait soumis à référendum.

L'article 88-5 dispose, en effet, que «*Tout projet de loi autorisant la ratification d'un traité relatif à l'adhésion d'un État à l'Union européenne et aux Communautés européennes est soumis au référendum par le président de la République*».

1 Par contre, la «question turque» est absente lors de la campagne des élections présidentielles françaises de 2012.

2 Nicolas SARKOZY, Émission: A vous de juger, France 5, 30 novembre 2006.

3 La révision du 28 février 2005.

Un alinéa supplémentaire est rajouté à cet article qui dispose que «*L'article 88-5 ne s'applique pas aux adhésions faisant suite à une conférence intergouvernementale dont la convocation a été décidée par le Conseil européen avant le 1^{er} juillet 2004*».

Cet article supplémentaire l'article 88-5 s'applique à la Roumanie, la Bulgarie et la Croatie qui sont en cours de négociation avec l'Union européenne. Ces trois pays sont, ainsi, exemptés de la procédure du référendum. Par contre, cette procédure s'applique dans le cas de la Turquie et des pays balkaniques comme l'Albanie, la Macédoine, la Serbie et la Bosnie-Herzégovine. Cet amendement constitutionnel a été voté par les deux chambres du parlement, dans les mêmes termes proposés à la majorité ¹.

La position de principe de Jacques CHIRAC favorable à la Turquie dans l'Union européenne et cet amendement constitutionnel qu'il a proposé ,et qui est dirigé contre la Turquie, illustre l'ambivalence entre le discours et la réalité. En effet, les discours des hommes politiques français qui étaient aux postes de responsabilité ont toujours été encourageants concernant la vocation européenne de la Turquie. Ainsi, en 1988, le ministre des affaires étrangères, Jean-Bernard RAIMOND, estimait que«La France ne fera pas d'obstacle à la candidature turque». Aussi, en 1992, le président de la République française, François MITTERAND trouvait que «sur un plan strictement politique, la France n'a pas d'objection à l'adhésion de la Turquie». En 1995, Jacques CHIRAC, lui, déclarait que «La Turquie a vocation à s'associer à l'Union européenne» et en 1997, Hervé De CHARETTE, alors ministre des affaires étrangères estimait que «La Turquie a plus que jamais vocation à adhérer à l'Union européenne».

Cependant, ces déclarations favorables à l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne seraient, selon certains commentateurs, adoptées plus par réalisme diplomatique que par conviction, pour ne pas froisser les susceptibilités d'Ankara, dans un contexte où l'opposition grecque, le problème chypriote, la question kurde constituaient autant de verrous rassurants face à l'adhésion turque ².

Des sujets de préoccupation concernant la situation et la politique turques reviennent de manière récurrente dans le débat politique en France. La question relative au «génocide arménien» ³ illustre parfaitement cette situation. La France a officiellement reconnu la réalité du «génocide arménien» depuis la loi votée en 2001 ⁴. Le 22 décembre 2011, l'Assemblée nationale a voté à une large majorité une proposition de loi condamnant la négation des génocides reconnus par l'État français, dont celui des Arméniens. Cette proposition de loi prévoit une peine d'emprisonnement d'un an et 45000 euros d'amende. Elle est adoptée par le Sénat le 23 janvier 2012. Néanmoins, elle est jugée contraire à la constitution par le Conseil constitutionnel le 28 février 2012 ⁵.

1 Il a été voté par les deux chambres du parlement le 17 février 2005 et a été adopté en Congrès (les deux chambres réunies) le 28 février 2005 par 730 voix pour et 66 voix contre.

2 Deniz AKAGÜL, Semih VANER, L'Europe avec ou sans la Turquie, Éditions d'Organisation, 2005, p. 56.

3 Le «génocide arménien» considéré par certains comme le premier du XX^e siècle, a eu lieu d'avril 1915 à juillet 1916. Il fut planifié et exécuté par le parti au pouvoir à l'époque, le comité Union et Progrès, plus connu sous le nom de «Jeunes-Turcs». Les deux tiers des Arméniens qui vivaient sur le territoire actuel de la Turquie ont été exterminés au cours des déportations et massacres de grande ampleur. Il a coûté la vie, selon certains historiens, à un million deux cent mille Arméniens d'Anatolie et du haut-plateau arménien.

Certains historiens comme Elie WIESEL, déclarent incontestable la réalité du génocide arménien. D'autres historiens, comme Bernard LEWIS, le grand spécialiste de la Turquie, du monde musulman et des interactions entre l'Occident et l'Islam, nient la qualité de génocide et parlent de massacres plus ou moins spontanés et de déportations.

4 La France a reconnu le génocide arménien par la loi du 29 janvier 2001.

5 Décision du Conseil Constitutionnel n° 2012-647 DC du 28 février 2012.

Des hommes politiques français demandent à la Turquie de reconnaître officiellement ce génocide. Jacques CHIRAC a déclaré en 2006 qu'un effort de mémoire doit être fait par la Turquie pour reconnaître le massacre des Arméniens en 1915. Pour sa part, Nicolas SARKOZY a déclaré lors d'un voyage à Erevan, la capitale de l'Arménie, que «La Turquie est un grand pays qui s'honorerait à revisiter son histoire comme d'autres grands pays l'ont fait. Le négationnisme collectif est pire encore que le négationnisme individuel. Si la Turquie ne regarde pas son histoire en face, il faudra sans doute aller plus loin»¹.

On peut relever, aussi, des revirements de position de certains hommes politiques français à propos de la possibilité de l'adhésion de la Turquie dans l'Union européenne. Ces revirements de positions peuvent être analysés, en effet, comme un retour aux convictions profondes sur la question turque. On peut citer, à titre d'exemple, la position favorable à la Turquie dans l'Union européenne d'Alain JUPÉ qui a affirmé en 2002 que «La Turquie a une vocation à entrer dans l'Union européenne». Deux ans après, en 2004, il a pris une position contraire en estimant que «Les pays proches de l'Europe, notamment la Turquie, n'avaient pas vocation à y entrer sous peine de la dénaturer». Laurent FABIUS, lui aussi, qui était favorable à la Turquie dans l'Union européenne a changé de position. Il a, en effet, déclaré en octobre 2004 au lendemain de l'avis favorable de la Commission européenne que «La Turquie n'est pas en Europe».

Les positions des partis politiques français sur la question turque obéissent, dans leur globalité, à des enjeux de politique interne et à des enjeux électoraux. Au sein de la majorité de droite, la question turque est, ainsi, utilisée et instrumentalisée par certains courants pour asseoir leur influence sur le parti. Ainsi, dans la lutte qui oppose Jacques CHIRAC à Nicolas SARKOZY pour le contrôle de l'UMP, la candidature turque est davantage un instrument de plus pour marquer les camps respectifs que le reflet de convictions profondes².

Au sein du parti socialiste, la question turque est aussi instrumentalisée dans le cadre de la lutte d'influence au sein du secrétariat national qui s'inscrit dans la perspective de la course aux élections présidentielles de 2007. Ainsi, afin de consolider son image de présidentiable, Laurent FABIUS a utilisé la question turque et son opposition à la Turquie dans l'Union européenne pour se démarquer de la position adoptée par le secrétariat national du PS.

Des enjeux électoraux expliquent aussi l'instrumentalisation par certains partis politiques français de la question de l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne car elle représente un enjeu électoral considérable surtout dans le contexte de l'hostilité de l'opinion publique en France à l'idée d'une adhésion de la Turquie à l'Union européenne. En effet, la droite majoritaire s'est engagée dans une surenchère électoraliste dans son opposition à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne et sa stratégie électorale visait à assécher l'électorat du FN. Elle a cherché durant la campagne référendaire de ratification du traité établissant une Constitution pour l'Europe à lier la Constitution européenne avec la question de l'adhésion de la Turquie dans l'Union européenne.

1 Déclaration du président Nicolas SARKOZY à Erevan le 16 octobre 2011, propos rapportés par *Le Figaro* du 7 octobre 2011.

2 Deniz AKAGÜL, Semih VANER, *L'Europe avec ou sans la Turquie*, Éditions d'Organisation, 2005, p. 59.

Aussi, à l'occasion des élections européennes du 13 juin 2004, la question turque est associée dans les débats aux autres sujets européens. C'est ce que révèlent les brochures électorales, distribuées aux électeurs par les partis politiques, dont la moitié mentionnait la Turquie ¹. En effet, dans la brochure électorale de l'UMP, sous le titre «Pour une Europe de la sécurité», on pouvait lire «Nous voulons une Union politique et militaire européenne au service de la paix et contre tous les terrorismes. Un corps européen de gardes frontières devra contrôler les frontières extérieures de l'Europe. Celles-ci doivent s'arrêter aux portes de la Turquie».

Dans la brochure de l'UDF, on peut lire «parce que nous avons besoin d'Europe, nous voulons une Europe respectueuse de ses frontières géographiques, historiques et culturelles. Nous refusons donc l'adhésion de la Turquie et l'élargissement indéfini». La brochure du FN indiquait que «La Turquie ce n'est pas l'Europe. Elle ne l'est ni par sa culture, ni par son territoire, ni par son histoire. (...). Le 13 juin dites non à la Turquie dans l'Europe et dites non à l'Europe de l'immigration».

A l'image des controverses sur les autres questions de la construction européenne, le débat autour de l'adhésion turque transcende le clivage droite-gauche, bien que les sympathisants de droite y soient majoritairement défavorables et ceux de gauche favorables ². Parmi les plus fervents opposants à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne, se distinguent les sympathisants du MoDem (68%), de l'UMP (71%) et du FN (87%) ³.

La question de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne ne se superpose pas aux clivages idéologiques traditionnels existant sur la scène politique française. Ainsi, le thème de campagne de l'UDF de «La Turquie non-européenne» a été repris par le parti souverainiste MPF, Le Mouvement pour la France, par le FN et par le MNR, Le Mouvement national républicain ⁴.

Le positionnement des formations politiques en France sur la Constitution européenne combiné avec l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne offre parfois des alliances implicites surprenantes entre des partis politiques dont les tendances idéologiques sont à l'opposé. Ainsi, une partie de l'UMP, sous tendance chiraquienne, et une majorité du PS ainsi que les Verts prennent position pour la Constitution européenne et pour l'adhésion turque. Par contre, une partie de l'UMP, tendance sarkozyste, et l'UDF (actuel MoDem) sont pour la Constitution européenne et s'opposent à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne. Dans le camp du oui à l'adhésion de la Turquie dans l'Union européenne et contre la Constitution européenne, on trouve les souverainistes de gauche, l'extrême-gauche et les communistes.

Dans le camp du non à la fois à la Constitution européenne et à l'adhésion turque, on trouve ce qui paraît surprenant, les souverainistes de droite, le Front national et une partie du PS, sous tendance fabiusienne.

1 Voir Deniz AKAGÜL, Semih VANER, L'Europe avec ou sans la Turquie, Éditions d'Organisation, 2005, p. 53-54.

2 Deniz AKAGÜL, Semih VANER, L'Europe avec ou sans la Turquie, op, cit, p. 53.

3 Voir Les Français et l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne, TNS-Sofres, 2011.

4 Liste «Europe oui, Turquie non».

§ 2- Les autres États membres de l'Union européenne et la «question turque»

Le débat sur l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne est généralement plus ou moins serein et moins polémique dans l'ensemble des États membres de l'Union européenne qu'en France. Cependant, l'opinion publique européenne reste majoritairement hostile à la perspective d'adhésion de la Turquie à l'Union. En effet, l'analyse des résultats de l'Eurobaromètre réalisé en 2006¹ permet de mettre en évidence que la Turquie est le pays-candidat qui suscite le plus d'avis défavorables (59%) parmi les douze États membres auxquels est soumis le sondage². C'est ce que révèle, aussi, le sondage Eurobaromètre n° 69 de novembre 2008 qui montre que seule 31% de la population européenne, dans les douze pays européens proposés dans le sondage, est favorable à une éventuelle entrée de la Turquie dans l'Union européenne.

Les Grecs et les Chypriotes sont parmi les populations les plus opposées à une entrée de la Turquie dans l'Union européenne. Leur opposition s'explique, en effet, par des raisons géopolitiques³. Les populations des pays situés au centre-ouest de l'Europe comme l'Autriche, l'Allemagne, la France ou le Luxembourg sont moins favorables à l'adhésion turque que les populations des pays de l'Europe de l'Est, comme la Roumanie, la Hongrie ou la Pologne. Par contre, les populations des pays européens se trouvant dans la péninsule ibérique comme l'Espagne ou le Portugal sont plus favorables à accepter la Turquie dans l'Union européenne. La Suède figure parmi les pays européens où le soutien à l'adhésion turque est le plus fort⁴.

Cette hostilité d'une grande partie de la population européenne à une éventuelle adhésion de la Turquie à l'Union européenne se confirme de plus en plus au fil des années et ce bien que la Turquie ait réalisé des avancées dans différents domaines (politique, économique, juridique, judiciaire, droits culturels et droits de l'homme...) jugées appréciables par les institutions européennes. Les résultats de l'Eurobaromètre n° 66 de l'année 2006 montrent que les principales raisons de cette opposition de l'opinion publique européenne à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne portent, respectivement, sur le non-respect des droits de l'homme et sur l'insuffisance du niveau économique de la Turquie puis sur des considérations culturelles, historiques et géographiques. Ce ne sont pas les critères ou paramètres juridiques qui expliquent exclusivement la réticence des populations européennes et leur opposition à l'adhésion turque mais aussi des craintes liées aux aspects économiques et culturels de ce pays.

De même, la candidature turque souffre d'une tendance croissante des populations des États membres de l'Union européenne à accepter de nouveaux élargissements de l'Union européenne à d'autres pays. En effet, les résultats de l'Eurobaromètre n° 69 pour l'année 2008 montrent que le pourcentage des personnes défavorables à de nouveaux élargissements, quel que soit le pays concerné, est passé de 35% en 2004 à 53% en 2011. Cette tendance à s'opposer à d'autres élargissements s'exprime de manière plus nette chez les anciens États membres qu'au sein des

1 Eurobaromètre n° 66, 2006.

2 À savoir: la Norvège, la Suisse, l'Islande, la Croatie, l'Ukraine, le Monténégro, la Macédoine, la Bosnie-Herzégovine, la Serbie, l'Albanie, le Kosovo et la Turquie.

3 Voir les résultats de l'eurobaromètre n° 69, année 2008.

4 Avec 71% d'opinion favorable, suivi par les Pays-Bas avec 67%, la Roumanie 64% et le Danemark 59%; voir résultats de l'eurobaromètre n° 69, novembre 2008.

derniers États membres arrivants d'Europe de l'Est.

Cette tendance des populations européennes au repli sur soi peut s'expliquer par les difficultés économiques auxquelles est confrontée l'Union européenne depuis la crise financière de 2009. Les résultats de l'enquête eurobaromètre n° 69 pour l'année 2008 révèlent, également, que les personnes qui se déclarent dans les pays européens partager les valeurs de la droite sont les personnes qui sont, dans leur grande majorité, plus défavorables à l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne que les personnes qui se situent au centre ou à gauche de l'échiquier politique. Sur le plan des catégories générationnelles des populations européennes, les résultats de l'eurobaromètre montrent que l'opposition chez les populations européennes à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne est davantage le fait des générations âgées et des personnes les moins diplômées. Par contre, les nouvelles générations et les personnes les plus diplômées sont plus enclines à accepter l'adhésion turque à l'Union européenne.

Ce que les enquêtes révèlent, également, c'est la dégradation, depuis plusieurs années, de l'image de l'Union européenne dans l'opinion publique turque. En effet, alors que 63% des Turcs avaient une image positive de l'Union européenne en 2004, ils ne sont que 36% au cours de l'année 2011. La confiance accordée à l'Union européenne par l'opinion publique turque est inférieure à celle de populations vivant dans l'Union européenne ¹. Il est, d'ailleurs, surprenant de voir que l'adhésion de la Turquie recueille plus d'opinions favorables dans certains pays de l'Union européenne qu'en Turquie. En effet, l'enquête eurobaromètre n° 69 de novembre 2008 révèle que seulement 55% de Turcs soutiennent l'adhésion de leur pays à l'Union européenne contre 71% de Suédois favorables à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne.

Cette tendance est à mettre en relation avec les négociations difficiles et compliquées entre l'Union européenne et la Turquie et à la situation économique dans l'Union européenne après la crise économique et financière qu'elle a connue depuis 2009.

Nous passerons ci-après en revue la position adoptée par chacun des pays de l'Union européenne concernant la question de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne.

En Allemagne, le gouvernement à majorité socialiste dirigé par Gerhard SCHRODER appuyait l'option d'une adhésion de la Turquie à l'Union européenne, tandis que le CDU, le parti de la démocratie-chrétienne dirigé par l'actuelle chancelière Angela MERKEL, est défavorable à une telle éventualité et propose à la place d'une adhésion un «partenariat privilégié» entre l'Union européenne et la Turquie ².

Ce «partenariat privilégié» avec la Turquie est soutenu aussi par le parti populaire européen (PPE). Au cours de la campagne des élections législatives de 2004, la candidate de la CDU a saisi l'occasion de réaffirmer son opposition à l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne et propose un «partenariat privilégié».

Contrairement à la France où le débat politique sur l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne transcende le clivage gauche-droite, ce débat s'inscrit en Allemagne dans le cadre d'une opposition

1 Eurobaromètre n° 75, année 2011.

2 L'ancien chancelier Helmut KOHL lorsqu'il était à la tête du gouvernement a pris également une position défavorable à l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne.

très marquée entre les formations de gauche et celles de droite. En effet, les partis de gauche sont favorables à l'adhésion turque dans l'Europe, par contre les partis de droite s'y opposent.

Cependant, la «question turque» fait l'objet, en Allemagne, comme, d'ailleurs c'est le cas aussi en France d'une instrumentalisation électoraliste voire populiste de la part de certaines personnalités politiques connues pour leur opposition à l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne. Ainsi, Angela MERKEL du CDU et Edmund STOIBER du CSU ont envisagé de lancer une campagne de signatures contre l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne. Cependant, cette initiative n'a pas abouti car toutes les formations politiques allemandes et même un courant du CDU ont dénoncé cette initiative qualifiée de populiste.

Le Royaume-Uni fait partie des pays européens qui soutiennent l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne. Cette position est partagée à la fois par le gouvernement britannique et aussi par l'opinion publique en Grande-Bretagne. En 2010, le premier ministre britannique David CAMERON, lors d'une visite officielle à Ankara, a exprimé son mécontentement face aux entraves à l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne, accusant à mots couverts la France et l'Allemagne qui s'opposent à une pleine adhésion ¹.

L'opinion publique autrichienne est, de toute l'Europe, la plus hostile à l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne. Cette opposition à la Turquie peut s'expliquer par des raisons historiques. En effet, Vienne fut assiégée par les Ottomans en 1529 et en 1683. Hormis les Verts, la quasi-totalité de la classe politique autrichienne s'oppose à la perspective d'une adhésion de la Turquie à l'Union européenne. Elle prône, en contrepartie, une forme d'association entre l'Union et la Turquie. Le gouvernement de coalition ÖVP (conservateurs) et FPÖ (extrême-droite) dirigé par Wolfgang SCHUESSEL avait proposé d'inscrire le référendum sur l'adhésion de la Turquie dans la loi constitutionnelle. Cependant cette proposition avait reçu une fin de non-recevoir de la part des sociaux-démocrates du SPÖ. Au niveau européen, le président autrichien Heinz FISCHER avait lancé une proposition de référendum à l'échelle des États membres sur l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne.

La Grèce aussi était parmi les pays européens les plus opposés à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne. Cette opposition à l'adhésion turque peut s'expliquer en grande partie par des considérations liées au lourd conflit historique entre les deux pays. Néanmoins, depuis la fin des années 90, avec les changements intervenus au sein de la formation politique au pouvoir, le PASOK², la Grèce a changé de position vis-à-vis de la Turquie dont elle soutient, désormais, l'adhésion à l'Union européenne. Un rapprochement entre les deux pays est même initié par l'ancien ministre des affaires étrangères et ancien premier ministre Georges PAPANDREOU et poursuivi par l'ancien premier ministre Costas KARAMANLIS.

Ce changement de position grec sur la question turque peut s'expliquer par la volonté des hommes politiques grecs au pouvoir de trouver un moyen pour régler les différends existants entre la Grèce et la Turquie. Le règlement des différends entre les deux pays peut, en effet, être facilitée au cas où la Turquie serait admise comme État membre au sein de l'Union européenne. Avec ce changement

1 Voir *Le Monde* du 27/07/2010.

2 PASOK: le «mouvement socialiste panhellénique» est un parti social-démocrate.

de la position de la classe politique grecque à l'égard de la question turque, l'opinion publique turque est elle aussi favorable à l'idée de l'intégration de la Turquie dans l'Union européenne.

Pareillement à la Grèce, Chypre, elle aussi, est favorable à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne. Chypre qui est devenue membre de l'Union depuis 2004 vise à travers l'acceptation de la Turquie dans l'Union européenne, le règlement du conflit sur l'île où sont présents des Chypriotes Turcs et sa réunification. Aussi, cette position favorable à la Turquie vise à ce que cette dernière une fois membre de l'Union européenne reconnaisse Chypre.

Au Danemark, comme en France, les clivages à propos de la question de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne ne se superposent pas aux clivages idéologiques. Ainsi, les sociaux-démocrates, principal parti d'opposition, ont pris position contre la perspective d'adhésion de la Turquie et ses arguments sont partagés avec la droite populiste du parti du Peuple Danois. L'opinion publique danoise est, elle aussi, défavorable à l'entrée de la Turquie dans l'Europe en raison des craintes d'un afflux migratoire turc en cas d'adhésion de la Turquie à l'Union européenne.

La Belgique, elle était traditionnellement, favorable à l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne. Néanmoins, Karel De GUCHT, qui a succédé à Louis MICHEL au ministère des affaires étrangères est un partisan d'une nouvelle approche avec la Turquie et prône une nouvelle forme de coopération entre l'Union européenne et la Turquie. Le Vlaams Blok ¹ s'oppose à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne. Les résultats des enquêtes eurobaromètre effectuées dans les années précédentes donnent l'opinion publique italienne défavorable à l'entrée à la Turquie dans l'Union européenne. Cependant, la tendance est actuellement, renversée et l'Italie est désormais parmi les pays européens les plus favorables à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne.

L'Espagne et le Portugal sont les deux pays de la péninsule ibérique où les opinions publiques sont acquises depuis de longue date à l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne. D'ailleurs, il n'y a pas, dans ces deux pays, de débats passionnels comme c'est le cas en France sur la question turque².

En Espagne, le gouvernement est lui aussi favorable à l'entrée de la Turquie dans l'Europe. Le Roi Juan CARLOS et les gouvernements AZNAR et ZAPATERO appuient l'option de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne. Le premier ministre AZNAR estimait que l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne prouverait que l'Union européenne n'est pas un «club chrétien».

Au Portugal, aussi, le mouvement du premier ministre BARROSO, l'actuel président de la Commission européenne, et le gouvernement qui lui a succédé sont favorables à ce que la Turquie devienne membre de l'Union européenne.

Pour ce qui est de la Suède, la Finlande, la Pologne, ainsi que les autres pays qui viennent d'adhérer, dernièrement, à l'Union européenne, ils ne manifestent pas d'opposition à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne. La «question turque» ne constitue pas un sujet qui intéresse les populations de ces pays et ne fait pas l'objet d'instrumentalisation politique, ou plutôt politicienne, de la part de la classe politique de ces pays.

1 Le Vlaams Blok est un parti politique nationaliste flamand, connu pour ses idées conservatrices, nationalistes et séparatistes.

2 Voir Deniz AKAGÜL, Semih VANER, L'Europe avec ou sans la Turquie, Éditions d'Organisation, 2005, p. 74.

Section 2

L'identité européenne perçue au miroir de la PESC et des rapports UE-USA et UE-OTAN

La politique européenne de sécurité commune exprime l'identité de l'Union européenne sur la scène internationale et dans le cadre des relations internationales. Cette identité peut être mesurée à travers le niveau d'intégration de cette politique européenne de sécurité commune (PESC), tributaire à la fois de la nature des rapports horizontaux entre la PESC et les autres politiques de l'Union européenne, des rapports verticaux entre la PESC et les États membres et enfin de la personnalité juridique autonome acquise par l'Union européenne sur la scène internationale (**Sous-section 1**).

Bien que des progrès et des avancées aient été enregistrés par la PESC, ceux-ci restent néanmoins modestes et ne permettent pas à l'Union européenne d'être présente sur la scène internationale en tant que personne juridique autonome par rapport à ses États membres.

Par ailleurs, les rapports qu'entretient l'Union européenne avec les États-Unis et l'Organisation du Traité de l'Atlantique nord sont un des aspects les plus essentiels qui permettent de mesurer la réalité et la nature de l'identité extérieure de l'Union européenne (**Sous-section 2**). Les rapports entre l'Union européenne et les États-Unis peuvent être appréhendés sur le plan des valeurs. L'affirmation de l'Europe face aux États-Unis est une question importante car elle détermine l'identité propre de l'Union européenne par rapport à un autre «Occident», à la fois proche et différent.

De plus, la nature des rapports existants entre l'Union européenne et l'OTAN détermine, également, la nature de l'identité européenne à l'échelle internationale. En effet, pour que la politique européenne de défense puisse s'affirmer, l'Union européenne doit arriver à entretenir des relations d'indépendance et de complémentarité avec l'Organisation du Traité de l'Atlantique nord. Cependant, la politique européenne de défense reste, à l'heure actuelle, limitée en raison de considérations liées à l'ordre institutionnel et budgétaire de l'Union européenne.

Sous-section 1: L'Union européenne sans voix à l'extérieur

C'est le Traité de Maastricht de 1992 qui a institutionnalisé la politique européenne de sécurité commune (PESC) en l'intégrant dans le système juridique de l'Union européenne. Cette politique européenne de sécurité commune exprime l'identité externe de l'Union européenne sur la scène internationale. Une identité européenne externe forte dépendra du degré et du niveau d'intégration de la PESC (§ 1). Cela se dégagera à travers les rapports existants entre la PESC et les autres politiques communautaires (rapports horizontaux) et les rapports entre la PESC et les États membres de l'Union européenne (rapports verticaux).

Sur le plan institutionnel, la PESC est autonome par rapport aux piliers communautaires. En effet, elle dispose de ses propres procédures, structures et instruments juridiques. Cependant, cela n'empêche pas des enchevêtrements entre la PESC et les piliers communautaires et de façon indirecte la communautarisation de certains volets de la PESC.

En ce qui concerne les rapports entre la PESC et les États membres, ils sont aminés par une double logique: l'autonomie de la PESC par rapport aux États membres est relative (car la PESC ne peut dessaisir les États membres en matière de politique étrangère), et les États membres jouissent d'une autonomie relative également car conditionnée par l'impossibilité de rentrer en contradiction avec les décisions de l'Union européenne.

La PESC peut constituer une politique qui permettra à l'Union européenne d'affirmer son identité externe à condition d'arriver à imposer sa présence sur la scène internationale en tant que personne juridique de droit international distincte de ses États membres. (§2)

Plusieurs facteurs entravent l'affirmation de l'identité européenne à l'échelle internationale. Des facteurs liés au système décisionnel européen, à l'attitude des États membres en matière de politique internationale et, à l'absence d'une personnalité juridique propre à l'Union européenne et au manque d'autonomie de cette dernière vis-à-vis de ses États membres expliquent les difficultés que rencontre l'Union européenne à s'affirmer sur la scène internationale.

Cependant, l'Union européenne affiche une volonté d'aller dans le sens d'une politique européenne étrangère plus intégrée afin d'affirmer sa présence sur la scène internationale. Les avancées enregistrées par la PESC ces dernières années permettent, en effet, à l'Union européenne de se doter de moyens et d'instruments juridiques pour marquer son identité avec une autonomie relative à l'égard des États membres. L'identité extérieure de l'Union européenne reste, néanmoins, modeste et l'Union européenne n'arrive à s'affirmer à l'échelle internationale que difficilement.

§ 1- Une politique européenne de sécurité commune (PESC) intégrée (communautarisée) ou désintégrée (décommunautarisée) ?

La politique européenne de sécurité commune (PESC) qui constitue le deuxième des trois piliers de l'Union européenne est institutionnalisée par le Traité de Maastricht de 1992. Il ne s'agit pas pour autant d'une innovation de ce traité car il n'a procédé qu'à une codification dans les traités communautaires de la coopération politique européenne qui s'est développée en dehors du cadre juridique communautaire sous une forme intergouvernementale. Néanmoins, bien que la PESC ait gardé son caractère intergouvernemental, l'apport du Traité de Maastricht consistait à intégrer la PESC, qui est considérée comme l'une des politiques de l'Union européenne, dans le système juridique de l'Union. Ainsi, il ne s'agit plus d'une simple politique de coopération diplomatique entre les États membres de l'Union européenne mais d'une véritable politique ayant ses objectifs (article 11 TUE), ses procédures et ses instruments juridiques d'actions sur la scène internationale.

Il est intéressant, à ce sujet, de bien cerner la place occupée par la PESC dans l'ordre juridique de l'Union européenne afin de déterminer son niveau d'intégration en tant que politique exprimant l'identité externe de l'Union européenne à l'échelle internationale. A cet effet, il faut examiner le rapport horizontal de la PESC avec les domaines des politiques communautaires ainsi que son rapport vertical avec les États membres de l'Union européenne.

Sur le (un) plan horizontal des rapports entre la PESC et les autres domaines communautaires, il est intéressant de relever la spécificité de la PESC au sein des politiques de l'Union européenne dans la mesure où elle trouve son fondement dans un traité distinct du traité communautaire. Cette spécificité de la PESC se manifeste à travers l'institution de procédures, de structures et d'instruments juridiques qui lui sont propres. Cette autonomie institutionnelle de la PESC par rapport au pilier communautaire est maintenue par le Traité établissant une Constitution pour l'Europe bien qu'il ait procédé à une unification du cadre juridique des piliers communautaires et des autres piliers non-communautaires. Néanmoins, cela n'empêche pas des enchevêtrements entre la PESC et les piliers communautarisés et de manière accessoire et indirecte la communautarisation de certains aspects de la PESC.

L'autonomie de la PESC par rapport au pilier communautaire qui affirme le caractère intergouvernemental de cette politique peut se lire à travers l'article 11§2 TUE qui demande pour la mise en œuvre de la politique extérieure de l'Union européenne l'appui des États membres.

D'autres éléments qui fondent l'intergouvernementalité de la PESC sont prévus par l'article 12 TUE. En ce qui concerne la poursuite des objectifs fixés par les traités communautaires en matière de politique extérieure de l'Union européenne, l'article 12 TUE a prévu, à cet effet, les instruments juridiques pour y parvenir. Ces instruments juridiques sont la coopération systématique et la concertation entre les États membres. Ils sont de nature intergouvernementale. Le processus décisionnel pour l'adoption des instruments juridiques prévus dans l'article 12 TUE sont également une manifestation du caractère intergouvernemental de la PESC. Le Conseil européen adopte les principes, les orientations générales et les stratégies communes. Il statue à l'unanimité concernant

les actions et les positions communes (article 22 TUE). La conclusion des accords internationaux obéit elle aussi à la règle de l'unanimité (article 24 TUE). Tous les instruments juridiques qui visent à la mise en œuvre de la PESC sont exclus du contrôle de la Cour de justice.

Pour la représentation de la PESC et la mise en œuvre de ses décisions, celle-ci dispose de structures propres telles que la présidence (articles 2 et 18 TUE), le Haut représentant (articles 18 et 26 TUE), le représentant spécial (article 18§5 TUE) qui peut être nommé pour une mission spécifique par le Conseil et le Comité politique et de sécurité (COPS) (article 25 TUE).

Ces éléments qui soulignent le caractère intergouvernemental de la PESC et son autonomie par rapport au pilier communautaire n'impliquent pas pour autant son indépendance totale par rapport à l'ordre juridique communautaire. En effet, une clause de cohérence, est insérée dans les traités communautaires, qui empêche que les piliers communautaires et non-communautaires ne rentrent en contradiction. L'article 3 TUE pose la clause de cohérence qui dispose que: *«L'Union dispose d'un cadre institutionnel unique qui assure la cohérence et la continuité des actions menées en vue d'atteindre ses objectifs, tout en respectant et en développant l'acquis communautaire. L'Union veille, en particulier, à la cohérence de l'ensemble de son action extérieure dans le cadre de ses politiques en matière de relations extérieures, de sécurité, d'économie et de développement. Le Conseil et la Commission ont la responsabilité d'assurer cette cohérence et coopèrent à cet effet. Ils assurent, chacun selon ses compétences, la mise en œuvre de ces politiques».*

Conformément, donc, à la clause de cohérence, bien que la PESC dispose d'un ordre juridique propre, celui-ci reste intégré dans l'ordre juridique de l'Union et ne se détache pas de l'ordre juridique communautaire. Si la clause de cohérence de l'article 3 TUE n'est pas susceptible de rapprocher les deux ordres juridiques, un tel rapprochement est loin d'être exclu¹. En effet, il existe des éléments d'interférence entre le pilier communautaire et le pilier de la PESC bien que leurs ordres juridiques sont autonomes. On peut même considérer que l'ordre juridique communautaire et l'ordre juridique relatif à la PESC sont complémentaires dans la mesure où ils sont au service des objectifs poursuivis par l'Union européenne. Les objectifs poursuivis par l'Union européenne qui figurent dans l'article 2 TUE tendent à l'affirmation de l'identité européenne sur la scène internationale.

La mise en œuvre des politiques qui relèvent du pilier communautaire comme la politique commerciale contribue, ainsi, à l'affirmation de l'identité de l'Union européenne à l'échelle internationale et ainsi participe de manière indirecte à la PESC. Par ailleurs, les stratégies communes mises en œuvre par le Conseil (article 13§3 al. 2 TUE) dans le cadre de la PESC permettent un rapprochement de la PESC de l'action extérieure de l'Union européenne car chaque stratégie commune adoptée dans le cadre de la PESC prévoit des mesures dans des domaines relevant des trois piliers.

En outre, on peut relever un rapprochement entre la politique extérieure de l'Union européenne et la politique économique qui est un domaine communautarisé et intégré à travers des dispositions contenues dans les traités communautaires. En effet, les articles 60 et 301 du TCE permettent à la Communauté de prendre des sanctions financières et économiques à l'encontre de pays tiers ou à

¹ voir G. ISSAC, Le "pilier" communautaire de l'Union européenne, un "pilier" pas comme les autres, *Cahiers de droit communautaire* n° 1-2, 2001.

l'encontre de personnes en vue de mettre en œuvre une action ou une position commune relevant du domaine de la PESC. L'article 30 CE, quant à lui, prévoit certaines restrictions à la libre circulation des marchandises pour des raisons de sécurité publique. Cette notion de sécurité publique s'étend à la sécurité d'un des États membres de l'Union européenne¹. Aussi, les articles 296 à 298 CE, prévoient des exceptions à la discipline du marché intérieur pour des motifs de sécurité et de politique étrangère.

Les actes adoptés dans le premier pilier et qui seraient des actes d'exécution de la PESC peuvent être sanctionnés par la Cour de justice. Celle-ci participe, ainsi, de manière indirecte à la communautarisation de la PESC.

Sur le plan des rapports horizontaux entre l'Union européenne et ses États membres, la question est de savoir si la PESC est une simple coopération entre des États membres «souverains» ou bien si elle reflète une politique incarnée par une Union dotée d'une personnalité juridique propre et autonome par rapport à ses États membres.

La question de l'autonomie de la PESC par rapport aux États membres est une question relative aux instruments juridiques de la PESC et leurs effets juridiques à l'égard des États membres. Tous les instruments juridiques de la PESC, à l'exception des concertations, sont des actes juridiques qui sont attribués aux institutions communautaires.

Les stratégies communes sont adoptées et mises en œuvre par le Conseil européen (article 13 TUE) et elles s'adressent aux États membres qui doivent mettre en œuvre leurs décisions. Les actions communes prises par le Conseil européen s'adressent également aux États membres et les engagent dans la mesure où ils doivent adapter leurs politiques nationales conformément à ces actions communes (article 14§3 TUE). Les positions communes, elles aussi, engagent les États membres bien qu'elles aient un caractère général et ne fassent qu'exprimer la position de l'Union européenne sur une question particulière sans fixer les moyens de leur mise en œuvre (articles 15 et 19 TUE).

L'article 11§2 TUE prévoit le principe de loyauté selon lequel les États membres de l'Union européenne doivent appuyer la politique étrangère et de sécurité de l'Union dans un esprit de loyauté et de solidarité mutuelle. Ils doivent, à cet effet, s'abstenir de toute action qui va à l'encontre des intérêts de l'Union européenne. Les États membres peuvent recourir au mécanisme de l'abstention constructive prévu par l'article 23 TUE qui permet à un État membre d'échapper à une décision prise par l'Union européenne. Cependant, ce mécanisme ne dispense pas l'État qui y a fait recourir de l'obligation de solidarité c'est-à-dire qu'il ne doit pas entraver l'application de la décision européenne par les autres États membres.

Pour ce qui est de la sanction du non respect des décisions prises par l'Union européenne dans le cadre de la PESC, la Cour de justice n'a pas la compétence pour assurer la sanction du principe de loyauté par les États membres. Cependant, un contrôle indirect est effectué par le Conseil qui dispose d'instruments politiques et diplomatiques pour sanctionner les manquements et les violations des décisions prises dans le cadre de la PESC.

1 CJCE, *Albore*, 13/7/2000, aff. C-423/98, Rec. p. I-5965.

La compétence dont jouit l'Union européenne en matière de la PESC ne veut pas dire le dessaisissement des États membres en matière des affaires étrangères. En effet, ces derniers peuvent adopter une politique étrangère propre à eux à condition de ne pas rentrer en contradiction avec les décisions prises par l'Union européenne. Ainsi, la PESC est à la fois autonome à l'égard des États membres tout en restant parallèle aux politiques étrangères menées par États membres.

§ 2- La politique européenne de sécurité commune (PESC) comme l'affirmation d'une identité extérieure de l'Union européenne?

La politique européenne de sécurité commune (PESC) peut constituer une politique qui contribuera à affirmer l'identité extérieure de l'Union européenne si elle permet à l'Union d'être présente sur la scène internationale en tant que personne juridique de droit international distincte des États membres qui la composent.

L'autonomie de la PESC par rapport au pilier communautaire, la lourdeur de son système décisionnel ainsi que la réticence de certains États membres sont des facteurs qui entravent l'affirmation de l'identité de l'Union sur la scène internationale. L'affirmation de l'identité extérieure de l'Union européenne souffre également de l'absence d'une personnalité juridique explicite propre à l'Union européenne¹. Cela empêche que l'Union européenne soit dotée d'attributions propres pour agir sur la scène internationale en toute autonomie par rapport à ses États membres. Par conséquent, l'action de l'Union européenne peut être bloquée par l'un de ses États membres, notamment par les grands États.

Néanmoins, grâce aux avancées enregistrées par la PESC ces dernières années ainsi que la volonté de certains États membres d'aller vers une Europe plus intégrée, l'Union européenne affirme sa présence dans le cadre des relations internationales.

Ce sont surtout les nouveaux instruments juridiques d'action dont la PESC est dotée par les traités communautaires successifs qui ont permis à l'Union européenne d'intervenir sur la scène internationale et de la distinguer de ses États membres. En effet, l'Union européenne peut recourir à plusieurs types d'instruments diplomatiques en vue d'exprimer ses positions sur des dossiers internationaux relatifs à la sécurité et la paix internationales, les droits de l'homme ou la coopération internationale².

A cet effet, l'Union européenne peut utiliser les instruments de la diplomatie déclarative tels que les déclarations de la présidence de l'Union européenne ou les conclusions du Conseil. Bien que ces instruments diplomatiques ne produisent aucun effet juridique et ne lient pas les États membres, ils permettent, néanmoins, à l'Union européenne de faire entendre sa position sur des événements de l'actualité internationale.

L'Union européenne peut, également, utiliser des instruments juridiques obligatoires. Elle peut, en effet, adopter des mesures négatives qui sont fondées sur des positions communes qui sont mises en œuvre par des règlements du premier pilier imposant des sanctions³.

1 Voir J.V.LOUIS, La personnalité juridique internationale de la Communauté et de l'Union européenne, Commentaire I. Megret, Université de Bruxelles, 2005.

2 Ce sont, d'ailleurs, les domaines qui correspondent aux objectifs de la PESC prévus par (dans) l'article 11 TUE.

3 D. SIMON, Les sanctions communautaires à l'égard de pays tiers *in* L. PICCHIO FORLATI/L.A. SICILIANOS, Les sanctions économiques en droit international, Académie de droit international de la Haye, 2004.

Ces mesures négatives peuvent concerner des mesures restrictives à l'encontre d'un État et/ou ses ressortissants (gel de fonds, interdiction de séjour). Des mesures positives peuvent aussi être adoptées comme le soutien aux actions menées par un État ou un groupe d'individus¹.

D'autres actions communes peuvent être prises dans l'objectif de prévenir les conflits tel que l'action commune 93/728 PESC adoptée le 20 décembre 1993 relative au Pacte de stabilité en Europe qui concerne dans un premier temps l'Europe centrale et orientale puis a été étendu à l'Europe du Sud-est par la position commune 1999/345 PESC du 28 mai 1999. L'Union peut utiliser la PESC pour renforcer la paix et la sécurité internationales à travers l'adoption de positions communes qui visent à encourager la ratification du traité de non-prolifération nucléaire. C'est dans cet objectif que l'Union européenne a adoptée la position commune 2003/805 PESC².

Des mesures fondées sur les trois piliers peuvent être prises à titre préventif dans le cadre des politiques de lutte contre le terrorisme³. Ainsi, des positions communes sont adoptées depuis le 11 septembre 2001 pour la définition des personnes, des organisations et des actes considérés comme terroristes⁴ et pour l'amélioration de la coopération entre les États membres en matière de prévention et de lutte contre le terrorisme.

La PESC peut, également, être utilisée par l'Union européenne non pas seulement pour la prévention des conflits mais aussi dans leur gestion comme la désignation de représentants et d'envoyés spéciaux, ainsi, que pour soutenir les processus électoraux⁵ et les processus de démocratisation⁶.

A côté des positions communes adoptées dans le cadre de la PESC qui servent d'instruments juridiques pour l'affirmation de l'identité extérieure de l'Union européenne, cette dernière peut, également, recourir à la conclusion d'accords internationaux. Les accords conclus au nom de l'Union européenne sur la base de l'article 24 TUE sont un excellent instrument juridique pour que l'Union européenne affirme sa personnalité à l'échelle internationale. Il est à signaler, néanmoins, que c'est la règle de l'unanimité qui est appliquée à propos de l'approbation des accords conclus par l'Union européenne et que ces derniers «ne lient pas un État membre dont le représentant au sein du Conseil déclare qu'il doit se conformer à ses propres règles constitutionnelles»⁷.

1 Comme ce fut le cas dans la position commune n° 1999/691 PESC (JOCE n° L 273, 23/10/1999), qui concerne le soutien apporté par l'Union européenne aux dirigeants de l'opposition au président serbe Milosevic.

2 JOCE n° L 302, 20 novembre 2003.

3 Voir L. BENOIT, La lutte contre le terrorisme dans le cadre du deuxième pilier: un nouveau volet des relations extérieures de l'Union européenne, *Revue du droit de l'Union européenne* n° 2, 2002.

4 Telle que la position commune 04/500 PESC, JOCE n° L 196, 3 juin 2004.

5 Telle que l'action commune n° 1995/403 PESC relative à la participation de l'Union européenne à l'observation des élections pour l'Autorité palestinienne, JOCE n° L 238, 6/10/1995.

6 Telle que la position commune n° 1996/97 qui encourage la transition démocratique à Cuba, JOCE n° L 322, 12/12/1996.

7 Article 24 § 5 TUE.

La politique européenne de sécurité et de défense (PESD) comme composante de la politique européenne de sécurité commune (PESC) peut servir à l'Union européenne pour affirmer son identité extérieure. Bien que les principes de subsidiarité et de neutralité entravent le développement de la PESD, celle-ci a enregistré des avancées significatives. En effet, l'article 17 TUC a permis à l'Union européenne de doter la PESD de structures propres et de disposer de forces civiles et militaires d'intervention et de gestion de crises. Ainsi, l'Union s'est vue dotée d'une capacité d'action autonome¹. Cela permet à l'Union européenne de déployer des forces militaires ou civiles et de mener des missions comme ce fut le cas aux Balkans, en Bosnie-Herzégovine et dans l'ancienne République yougoslave de Macédoine.

Cependant, les interventions civiles et militaires de l'Union européenne sur la scène internationale restent modestes et l'Union européenne est liée à d'autres organisations internationales comme l'Organisation du traité de l'Atlantique-Nord (OTAN).

La création du poste de ministre des affaires étrangères de l'Union européenne par le Traité établissant une Constitution pour l'Europe (article I-28) permettra, par ailleurs, de renforcer la représentation de l'Union européenne et son unité. Le ministre des affaires étrangères est à la fois le vice-président de la Commission et le président du Conseil en matière des affaires générales. Ainsi, ce poste de ministre des affaires étrangères est fondé sur une légitimité gouvernementale et sur une légitimité intégrative sans que cela aboutisse à la communautarisation de ses missions. Il faut signaler, à cet effet, que le président du Conseil européen assure lui aussi la représentation de l'Union européenne à l'échelle internationale, ce qui ne contribuera pas à ce que l'Union européenne parle d'une seule voix sur la scène internationale.

1 L. BENOIT, Le lancement des premières opérations militaires de l'Union européenne. Quelques remarques sur l'affermissement de la PESD, RMC, 2004, pp. 235-240.

Sous-section 2: L'Union européenne dans ses rapports avec les États-Unis et l'OTAN

Les rapports entre l'Union européenne et les États-Unis peuvent être appréhendés à travers les valeurs inhérentes à la culture, à la politique et à la pratique du droit international. (§ 1)

Deux thèses avancent, d'une part, un «divorce culturel» entre les deux ensembles européen et américain et, d'autre part, des «valeurs communes».

La thèse du «divorce culturel» entre l'Europe et les États-Unis repose sur une différenciation sur les questions relatives aux conceptions portées sur la religion, le rôle de l'État en matière sociale, la régulation étatique de la violence et la pratique du droit international. La thèse des «valeurs culturelles» communes entre l'Europe et les États-Unis atténue les divergences existantes entre ces deux ensembles dans les questions sus-suscitées, en avançant un «substrat culturel commun» aux deux ensembles européen et américain.

Cependant, les rapports entre l'Europe et les États-Unis dépassent le débat sur la simple divergence ou convergence des valeurs car une hétérogénéité et une diversité culturelle caractérise les deux ensembles. Ces derniers partagent un même héritage et certaines valeurs mais se distinguent l'un de l'autre. Ils appartiennent à un même «Occident» dont on peut dire qu'il offre «deux visages».

L'Union européenne doit affirmer son identité en matière de sécurité et de défense afin qu'elle puisse s'imposer en tant qu'acteur sur la scène internationale. Pour mesurer la nature de cette identité, il est intéressant d'analyser les rapports qu'entretient l'Union européenne avec l'OTAN: s'agit-il de relations de concurrence, de complémentarité, de subordination ou d'indépendance entre ces deux organisations? (§ 2)

Des relations de subordination de droit et de facto sont établies entre l'Union européenne et l'OTAN. En effet, l'OTAN dispose d'un droit de veto sur les opérations menées par l'Union européenne ainsi que d'un droit de contrôle sur les moyens capacitaires de l'Union européenne en matière militaire. Le Traité de Lisbonne a introduit des mécanismes qui renforcent la capacité d'action de l'Union européenne dans le domaine de la défense. Cependant, cela reste insuffisant pour que l'Union européenne soit autonome en matière de défense dans ses rapports avec l'OTAN. En effet, des considérations d'ordre institutionnel, budgétaire et d'autres considérations qui tiennent à la divergence des visions des États membres sur le rôle que doit jouer l'Alliance Atlantique, expliquent le déficit d'intégration de la politique européenne de défense.

§ 1- L'Union européenne et les États-Unis

L'«identité spécifique intrinsèque» de l'Union européenne peut se dégager à travers l'étude des rapports qu'elle entretient avec le «nouveau monde» sur le plan des valeurs. S'agit-il de valeurs communes partagées par les Européens et les Américains c'est-à-dire peut-on proclamer une identité de valeurs des deux cotés de l'Atlantique ou bien existe-t-il des valeurs propres à l'Europe qui la distingue de son «allié américain».

La notion de valeurs sera appréhendée ici en référence aux héritages historiques et culturels et aux traditions sociales et pratiques politiques et à la conception de l'ordre international. Cela nous permettra d'isoler un «substrat culturel» de valeurs propres à chaque civilisation ou, dans le cas contraire, à considérer qu'il existe un «substrat culturel» de valeurs communes à la fois à l'Europe et aux États-Unis, ce qui peut nous amener, dans cette dernière hypothèse, à parler d'un «Occident» distinct du reste du monde.

Deux thèses concurrentes tentent, dans le débat transatlantique sur les valeurs d'avancer, d'une part, l'idée d'un «divorce culturel» entre les l'Europe et l'Amérique et d'autre part l'idée des «valeurs communes» entre ces deux ensembles.

La thèse d'une divergence de l'identité des valeurs européennes et américaines est fondée sur une différenciation entre l'Europe et les États-Unis sur les questions liées à la conception portée sur la religion, au rôle de l'État en matière sociale, à la régulation étatique de la violence et à la pratique relative aux rapports au droit international.

Les questions relatives à la croyance et à la pratique religieuse constituent un sujet de différenciation nette entre les valeurs européennes et les valeurs états-uniennes. En effet, les enquêtes sur les valeurs ont montré que la conception de la religion en tant que question personnelle qui devait être séparée des affaires de l'État trouve moins de soutien chez les américains que chez les européens ¹.

Aussi, la question relative à la croyance en Dieu figure parmi les questions –clés distinguant nettement les valeurs européennes de celles du «nouveau monde». En effet, une quasi-totalité des américains affirment croire en Dieu contre une majorité relative d'euro péens ².

1 En effet, cette conception n'est pas partagée que par 55% des Américains et environ 70% des Européens, voir Enquête *Pew Global Attitudes*, 2003, p. 39.

2 95% des Américains croient en Dieu contre 62% de Français, 79% de Britanniques, voir Enquête citée par John MICKLETHWALT et Adrian WOOLDRIDGE, *The Right Nation Why America is Different*, New-York, Penguin Books, 2005, pp. 310.

En ce qui concerne le rôle de l'État en matière sociale, les attitudes des Européens et des Américains sont nettement différentes. En effet, les européens sont majoritairement favorables à un État assurant la sécurité matérielle en cas de besoin tandis que les Américains sont dans leur grande majorité en faveur d'un État libéral et sont moins favorables à l'aide du gouvernement en cas de nécessité ¹.

La régulation étatique de la violence des deux cotés de l'Atlantique est, aussi, différente et diamétralement opposée. En effet, en ce qui concerne la peine de mort, tous les pays européens l'ont abolie conformément à la Charte européenne des droits de l'homme, tandis qu'elle est légale dans certains États aux États-Unis.

Un autre aspect de divergence en terme de valeurs entre l'Europe et l'Amérique du nord concerne la pratique relative aux rapports au droit international. En effet, à la question relative à l'acceptation de la guerre sous certaines conditions pour parvenir à la justice, 84% des Américains adhèrent à cette idée contre 48% seulement des Européens qui y sont favorables ².

De même, l'approbation de l'ONU avant l'emploi de la force armée recueille une grande majorité d'avis favorables chez les Européens et moins de la moitié chez les Américains ³. Le rapport qu'entretiennent l'Union européenne et les États-Unis à l'égard du droit international est, également, différent. En effet, le droit international occupe une place prépondérante au sein du dispositif normatif européen et en cas de conflit entre le droit national et le droit communautaire ce dernier est le droit appliqué conformément au principe de primauté du droit communautaire sur le droit des États membres. En revanche, aux États-Unis c'est le droit national américain qui est privilégié au détriment du droit international. Cela se traduit, d'ailleurs, par le refus des États-Unis de ratifier un certain nombre de Conventions internationales comme la Convention sur l'élimination de toute forme de discrimination contre les femmes de 1980, la Convention sur les droits de l'enfant de 1995 et le Pacte international sur les droits économiques, sociaux et culturels de 1966.

Ces divergences de valeurs entre l'Europe et l'Amérique en ce qui concerne la nature des rapports avec la religion, le rôle de l'État en matière sociale, la régulation de la violence et le rapport au droit international, peuvent s'expliquer par la différence des expériences européennes et américaines vis-à-vis de la modernité dans ses rapports avec la religion, la régulation sociale et économique, la violence et la conception du droit et de la démocratie ⁴.

Ces divergences entre l'Europe et l'Amérique sont atténuées par les opposants à la thèse d'un divorce en matière des valeurs suscitées entre les deux ensembles européen et américain. En effet, en matière de religion, bien qu'une différence existe entre l'Europe et les États-Unis à propos de la conception sur la religion, on ne peut pour autant opposer une «Amérique religieuse» à une «Europe anti-religieuse». Les États-Unis, comme c'est le cas en Europe, ont adopté une séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel ⁵. La référence à Dieu dans la Constitution américaine n'est

1 Voir Enquête *Pew Global Attitudes*, 2003, p. 105.

2 *Transatlantic Trends*, 2003.

3 Selon l'enquête *Pew Global Attitudes* de 2004, 80% d'Allemands, 64% de Britanniques et 63% de Français sont pour l'approbation de l'ONU avant l'emploi de la force armée contre seulement 41% des Américains.

4 Voir à ce sujet TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*.

5 La séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel est garantie par le premier amendement de la Constitution fédérale américaine.

que d'ordre symbolique. De même, sur le continent européen, la séparation entre le politique et le religieux n'est pas, dans un grand nombre de pays européens, stricte et absolue. Dans certains pays européens, un statut particulier est reconnu à l'Église comme en Espagne, au Portugal, au Danemark et en Finlande. D'autres pays européens ne séparent pas l'État de l'Église comme au Royaume-Uni ou consacrent une religion d'État comme c'est le cas à Malte.

En ce qui concerne le rôle de l'État en matière sociale, les opposants à un divorce culturel entre l'Europe et l'Amérique avancent l'argument selon lequel l'économie de marché est un modèle largement partagé par les Américains et les Européens ¹. Ces derniers, même parmi ceux qui se réclament du socialisme ont évolué au point d'accepter le principe de régulation de l'économie par le marché.

Pour ce qui est de la régulation étatique de la violence, la peine de mort n'est pas un élément qui distingue l'Amérique de l'Europe. En effet, le nombre de condamnations à la peine de mort est en baisse constante ² ainsi que le nombre d'exécutions ³ dans les États américains qui ont légalisé la peine de mort sur leur territoire. Il faut souligner aussi que 17 États américains n'ont pas inscrit dans leur législation la peine de mort et que 5 États dans lesquels cette peine est légale ne l'ont pas pratiquée.

Pour la pratique relative à l'ordre et au droit international, les visions différentes entre les Américains et les Européens sont atténuées par le rapport des Européens à l'usage de la force dans les relations internationales qui n'est pas aussi différent que celui des Américains. En effet, l'usage de la force n'est pas l'apanage des seuls Américains. L'usage de la force entre 1816 et 1980 était d'origine européenne ⁴. Le fossé transatlantique en matière d'utilisation de la force militaire n'est pas aussi important car depuis 1980, les Américains ont en fait usage dix fois, contre huit pour la France et huit pour le Royaume-Uni ⁵.

Il faut souligner aussi que les États-Unis sont un État legaliste bien que ces derniers n'aient pas eu recours durant ces dernières années au droit international. En effet, il faut rappeler que l'ordre juridique international fondé au XX^e siècle est largement d'inspiration américaine comme le Tribunal de Nuremberg, la Société des Nations et la Charte de l'ONU.

D'un autre côté, les opinions européenne et américaine se rejoignent sur de nombreux points comme sur les motifs justifiant l'usage de la force armée dans les relations internationales ⁶ et sur la hiérarchisation des menaces qui guettent la sécurité et la paix dans le monde ⁷.

1 61% des Français, 66% des Britanniques, 69% des Allemands, 71% des Italiens et 72% des Américains adhèrent au modèle de l'économie de marché, voir Enquête *Pew Global Attitudes*, 2003, p. 104.

2 317 condamnations à mort en 1996 et «seulement» 124 condamnations en 2004.

3 98 exécutions de la peine de mort en 1990 et 60 en 2005.

4 La France a mené 22 guerres et le Royaume-Uni 19 guerres.

5 Pour les États-Unis: Grenade, Libye, Panama, Irak (1991), Bosnie-Herzégovine, Afghanistan, Soudan, Irak (1997), Yougoslavie, Afghanistan, Irak (2003). Pour la France: Liban, Tchad, Irak (1991), Bosnie-Herzégovine, Centrafrique, Yougoslavie, Afghanistan, Côte d'Ivoire.

6 La prévention d'une attaque terroriste imminente justifie pour 83% des Européens et 92% des Américains l'usage de la force armée. L'assistance des victimes d'une guerre est un motif valable pour l'emploi de la force pour 91% des Européens et 81% des Américains, voir enquête *Transatlantic Trends* 2004, p. 23.

7 Les menaces qui attendent à la paix mondiale sont hiérarchisées comme suite: le terrorisme international (70% des opinions européenne et américaine), la Corée du nord (49% des Européens et 60% des Américains) et l'Irak (46% des Européens et 57% des Américains), voir enquête *Transatlantic Trends* 2003, p. 12.

À travers l'exposé de la thèse du divorce des valeurs portées par les Européens et celles incarnées par les Américains et ses limites ainsi que de la thèse des valeurs communes entre les deux ensembles européen et américain qui trouve également ses propres limites, le débat transatlantique dépasse et transcende la simple divergence ou une totale convergence des valeurs entre l'Europe et l'Amérique. Ainsi, la comparaison entre l'Europe et l'Amérique n'est pas pertinente et trouve toutes ses propres limites. En effet, il faut prendre en compte l'hétérogénéité et la diversité culturelle, entendue en termes des valeurs, au sein même de chaque ensemble.

L'Europe est, en effet, elle-même un ensemble hétérogène qui présente des variations culturelles entre ses différents États membres. Il existe entre les pays européens une grande diversité de valeurs et de traditions sur les plans politique, économique et religieux. Ainsi, sur le plan politique, les régimes politiques en Europe sont divers: on trouve, ainsi, des régimes républicain, monarchique, parlementaire et présidentiel. Sur le plan économique aussi, le modèle de l'économie de marché trouve une adhésion variable entre les pays européens: le pourcentage d'adhésion à ce modèle est de 36% seulement en France contre 66% au Royaume-Uni ¹.

Sur le plan religieux, la pratique de la religion varie considérablement d'un pays européen à l'autre². Les systèmes de séparation entre le politique et le religieux dans les pays européens sont, aussi, variés. Ainsi, on peut passer d'un système de «séparation stricte» comme en France, à un système de reconnaissance de certaines religions comme en Allemagne et en Belgique, à un système concordataire comme en Espagne et en Italie, à un système reconnaissant une Église nationale comme au Royaume-Uni et au Danemark, à un système reconnaissant une religion d'État comme à Malte.

De même, l'ensemble américain est lui aussi, pour sa part, aussi diversifié que l'Europe. En effet, les différents États composant les États-Unis connaissent eux-aussi une diversité de traditions. On peut même dire qu'il n'y a pas d'«ensemble cohérent de valeurs américaines» ³.

La diversité de valeurs et de traditions qui caractérise les deux ensembles américain et européen nous amène à ne pas penser les relations entre l'Amérique et l'Europe en termes de division mais en termes de clivages culturels. En effet, les États-Unis et l'Europe partagent un même héritage et certaines valeurs et un référentiel culturel et idéologique mais se distinguent l'un de l'autre. Les deux ensembles appartiennent à ce que l'on appelle l'«Occident». Cependant, les divergences existantes entre ces deux ensembles peuvent nous amener à parler de «deux Occidents» ⁴ ou d'un Occident à deux visages.

Ceci est dû essentiellement à l'émergence d'une «exception américaine» par rapport à l'Europe et au reste du monde. Cette «exception américaine» se manifeste dans les domaines politique (conservatisme, forte patriotisme), religieux (diversité et tolérance religieuses, conception traditionaliste de la religion, une forte religiosité), économique (forte croyance dans le modèle

1 Enquête *Global Scan/Program on International Policy Attitudes*, 2006.

2 La pratique religieuse varie, ainsi, de 3% au Danemark à 75% à Malte, voire enquête *Gallup*, 2004.

3 Immanuel WALLERSTEIN, *America and the world; the twin towers as metaphor*, Social Science Research Council, 2001.

4 Voir dans ce sens Julie NEWTON, *Valeurs européennes, valeurs atlantiques*, Colloque du mardi 21 juin 2005, Assemblée nationale.

économique libéral), social (le pays qui accuse de fortes inégalités sociales par rapport aux autres pays industrialisés).

Il est important que l'Europe ne définisse pas son identité par rapport aux divergences qui la distinguent de l'Amérique et contre celle-ci car ces divergences sont le produit de l'histoire de chaque continent et civilisation.

Le destin de ces deux parties du globe est indissociable ¹ car les menaces (terrorisme, prolifération du nucléaire...) et les enjeux (démocratisation, économique, valeurs culturelles) plaident pour un plus grand rapprochement en vue de la défense des intérêts communs. Cependant, l'Europe doit affirmer son identité, ses idées et doit mener une réflexion de grande ampleur sur les valeurs, les menaces et les objectifs ².

1 Serge GRUZINSKI, Mondialisation: le grand bond en avant *in* Revue l'Histoire n° spécial, n° 355, juillet-août 2010, p. 106.

2 Monique CANTO-SPERBER, Valeurs européennes, valeurs atlantique, Colloque du mardi 21 juin 2005, Assemblée nationale.

§ 2- L'Union européenne et l'OTAN

La construction d'une Europe communautaire comprend une composante sécuritaire et de défense essentielle qui exprime l'«identité extérieure» de l'Union européenne. L'identité européenne en matière de sécurité et de défense est, en effet, capitale car c'est par le biais de sa consolidation que l'Union européenne peut s'affirmer en tant qu'acteur principal (global) dans le cadre des relations internationales.

Étudier l'«identité de défense» de l'Union européenne se concentre pour l'essentiel sur l'étude et l'analyse des rapports qu'entretient l'Union européenne avec l'Organisation de l'Alliance atlantique (OTAN). Cette étude nous permettra de mesurer le degré de cette «identité européenne de défense» et ainsi d'évaluer la nature des relations que l'Union entretient avec l'OTAN. Cela permet aussi de mesurer et d'évaluer les liens transatlantiques entre l'Europe et l'Amérique. S'agit-il, en effet, de relations de concurrence ou de complémentarité, de rapports de subordination ou d'autonomisation entre les deux organisations (UE-OTAN)?

Partie intégrante de la politique étrangère et de sécurité commune (PESC)¹, la politique européenne de sécurité et de défense étrangère (PESD), appelé depuis le Traité de Lisbonne de 2009 la politique de sécurité et de défense commune (PSDC) commence à prendre forme au début des années 90 qui coïncident avec la chute de l'Union soviétique et la fin de la guerre froide entre les deux blocs. Un premier pas est, en effet, franchi avec le Traité de Maastricht, adopté le 7 février 1992, qui intègre les compétences militaires de l'Union de l'Europe occidentale instituée par le Traité de Bruxelles de 1948. Le Traité d'Amsterdam de 1997, quant à lui, pose les prémisses d'une politique européenne de défense en intégrant les «missions de Petersberg»² dans la politique de défense commune. La mise en œuvre d'une politique européenne de sécurité et de défense indépendante et autonome s'appuyant sur la PESC est prise lors du Conseil européen de Cologne de 1999. Cela fait suite au Sommet franco-britannique de Saint-Malo, les 3 et 4 décembre 1998 qui constitue un tournant dans la politique européenne de défense. En effet, il soutient l'approche selon laquelle l'Union européenne doit se doter d'une «capacité militaire autonome».

Cette approche qui allait sur la voie d'un renforcement des capacités militaires autonomes de l'Union européenne a été mise en œuvre par les Conseils européens d'Helsinki du 10 décembre 1999³, de Fiera des 19-20 juin 2000⁴ et de Nice du 7 à 9 décembre 2000⁵.

1 Le Traité de Maastricht adopté le 7 février 1992 et entré en vigueur le 11 novembre 1992, a créé, dans son titre V consacré au 2^e pilier de l'Union européenne, la politique étrangère et de sécurité commune (PESC).

2 Il s'agit des missions de maintien et de rétablissement de la paix et des missions humanitaires définies par l'Union de l'Europe occidentale lors d'un Conseil des ministres tenu à Petersberg le 19 juin 1992.

3 Lors du Conseil européen d'Helsinki de 1999 des «objectifs militaires globaux» ont été définis. Ils permettent à l'Union européenne de déployer jusqu'à 2003 entre 50.000 et 60.000 soldats pour accomplir les «missions de Petersberg». Le Conseil européen d'Helsinki a décidé aussi la création du Comité politique et de sécurité (COPS), du Comité militaire (CMUE) et de l'État major (EMUE).

4 Le Conseil européen de Fiera du 19-20 juin 2000 a défini entre autres les modalités de contribution des États européens membres de l'OTAN qui ne font pas partie de l'Union européenne à la gestion militaire des crises conduites par l'Union européenne.

5 Le Conseil européen de Nice du 7 au 9 décembre 2000.

Plusieurs facteurs survenus au cours de ces dernières décennies ont produit une évolution dans l'OTAN et dans l'UE. En effet, avec la disparition de la menace soviétique en 1991 qui constituait la raison d'être de l'Organisation du traité de l'Atlantique nord (OTAN)¹, celle-ci a redéfini ses champs d'action et d'intervention. Les missions de l'OTAN se sont, en effet, élargies pour inclure la prévention des conflits et la gestion des crises et la lutte contre le terrorisme et ses champs d'intervention se sont, elles aussi, élargis en dehors de ses frontières c'est-à-dire l'Europe occidentale, pour atteindre dans un premier temps l'ex-Yougoslavie et l'Afghanistan aujourd'hui².

L'Union européenne a connu, elle aussi, des évolutions liées à une volonté affichée par ses États membres en vue de consolider le volet politique de la construction européenne à la fois sur les plans interne (remédier au «déficit démocratique» de l'UE, l'institution d'une «citoyenneté européenne») et externe (affirmation d'une «identité européenne extérieure» à travers la PESC et la PESD).

Les relations formelles entre les deux organisations (UE et OTAN) se sont intensifiées à partir de la définition de la politique étrangère et de sécurité commune (PESC) de l'Union européenne, née à la suite de la crise des Balkans et institutionnalisée par le Traité de Maastricht de 1992³.

Les deux organisations ont entretenu des relations institutionnelles qui ont donné lieu à des accords de coopérations entre les deux structures. Le Sommet des chefs d'État et de gouvernement de l'Alliance tenu à Washington en avril 1999 pose les principes qui structurent les relations entre l'OTAN et l'UE. Leurs relations sont, en effet, basées sur la «consultation, la coopération et la transparence effective». Il est reconnu à l'UE la possibilité de renforcer ses capacités militaires «séparables mais non séparées» de l'OTAN. Les accords initiaux ont fait passer la relation «d'un stade de convergence à un chevauchement des priorités»⁴.

L'article 17 du Traité de l'Union européenne de Nice (actuel article 42 du Traité de Lisbonne) détermine le cadre de compatibilité des structures de sécurité et de défense de l'Union européenne et de l'OTAN. La compatibilité exprimée d'habitude comme une complémentarité se référerait, selon le Traité de l'Union européenne, à l'existence simultanée de structures de sécurité et de défense au sein de l'OTAN et de l'UE.

Cette compatibilité ou complémentarité entre les deux structures se concrétise par la faculté donnée à l'Union européenne de remplir les missions faisant partie des domaines non exercés par l'OTAN, l'Union européenne se limite aux missions de gestion civile des crises et des différends à une petite échelle et à la coopération policière tandis que l'OTAN s'occupe des opérations militaires et de

1 Qui a été créée par le Traité de Washington comme l'instrument politique et militaire pour empêcher l'invasion des pays de l'Europe occidentale par l'Union soviétique.

2 L'OTAN a participé aussi aux côtés des l'UE dans des missions humanitaires en Afrique et en Asie (Pakistan, Indonésie) et dans des opérations anti-piraterie au large de la Somalie.

3 Joaquin BROCH HUESO, La relation UE-OTAN: complémentarité ou subordination? Mémoire de géopolitique, Collège interarmées de défense, www.diploweb.com

4 Laurent SCHEECK, Concurrence, coopération et complémentarité dans le paysage européen de la sécurité et de la défense: vers un découplage silencieux entre l'UE et l'OTAN? *in* L'Europe de la défense: acteurs, enjeux et processus, Chantal LAVALLÉE (sous dir.), Les champs de Mars n° 19, Cahiers du CESSC, LDF, 2008, p. 90.

défense de grande envergure. Il s'agit, en effet, d'une répartition des fonctions «*soft power*» qui revienne à l'UE et les fonctions «*hard power*» attribuées à l'OTAN. Peut-on voir ici que «cette complémentarité signifie reconnaître le caractère d'entité mineure de l'Union européenne par rapport à l'OTAN et la prééminence alliée sur la PESD»¹. Les crises aux Balkans, au Kosovo, en Bosnie-Herzégovine et en Afghanistan illustrent parfaitement une hiérarchisation des rôles et des fonctions entre les deux organisations.

Ainsi, une relation de subordination de droit et de facto est établie entre l'OTAN et l'UE. En effet, l'Alliance peut exercer un contrôle et dispose d'un droit de veto sur les opérations menées par l'Union européenne. Le concept de «forces européennes séparables mais non séparées» adopté au Sommet de Washington du 23-25 avril 1999 ne fait d'ailleurs que confirmer la volonté de maintenir les moyens capacitaires de l'Union européenne en matière militaire, sous le contrôle et le commandement de l'organisation atlantique. Les États-Unis qui assoient leur leadership sur l'OTAN se sont d'ailleurs opposés à toute manifestation de la volonté européenne de constituer un outil de sécurité militaire autonome. Certes une identité européenne de sécurité et de défense (IESD) a été reconnue par l'Alliance en 1994 mais sans que cela débouche sur l'acceptation de la consolidation des capacités militaires de l'Union européenne et son autonomie à mener des opérations militaires en dehors de l'OTAN. La proposition présentée conjointement par la France, l'Allemagne et la Belgique en 2003 visant à la création d'un Quartier général (QG) européen pour la planification et la conduite d'opérations autonomes, en tant qu'outil de la PESD, a reçu une opposition de la part de Washington qui craignait l'émergence d'une Europe militairement autonome de l'Alliance atlantique.

Ainsi, la PESD selon son état limité d'avancement paraît dans une relation de subordination structurelle et stratégique vis-à-vis de l'OTAN et de Washington pour qu'une «identité européenne de défense» puisse se matérialiser et se développer de manière autonome et complémentaire par rapport à l'OTAN, des conditions doivent être remplies et des obstacles doivent être levés. En effet, des évolutions sur les plans institutionnels et capacitaires doivent être enregistrées pour une PESD plus autonome par rapport à l'OTAN. Cependant, cela est insuffisant en l'absence d'une volonté politique claire et assumée par l'ensemble des États membres de l'Union européenne pour instaurer un nouveau partenariat entre l'Union européenne et l'OTAN sous le leadership américain basé sur une relation plus égalitaire.

Un cadre institutionnel permettant une plus grande autonomie de décision et d'action est une condition essentielle pour renforcer la PESD. Le Traité de Lisbonne a introduit des mécanismes qui renforcent la capacité d'action de l'Union européenne dans le domaine de la défense, comme il a introduit aussi des mécanismes de coopération à géométrie variable comme les «coopérations renforcées» et la «coopération structurée permanente». Il a, également, instauré des clauses de «solidarité» et d'«aide et d'assistance» entre les États membres en cas d'attaque terroriste ou de catastrophe. Ces mécanismes participent à une politique européenne de défense plus autonome et cohérente. Cependant, ils sont insuffisants et l'objectif d'une défense européenne commune et autonome reste lointain. En effet, la perspective ouverte par le Traité de Lisbonne pour une PESD autonome reste restrictive et marque encore la prééminence de la défense dans le cadre de l'OTAN.

D'ailleurs, selon Michel FENNEBRESQUE ², le développement futur de la PESD, sous le Traité de

1 Joaquin BROCH HUESO, Les relations UE-OTAN: complémentarité ou subordination? op,cit, p. 5.

2 Michel FENNEBRESQUE, Commentaires sur le Traité de Lisbonne, Défense nationale et sécurité collective, février 2008, p.9.

Lisbonne «pourrait interdire toute initiative européenne en matière de défense ainsi que toute action autonome de l'Union européenne dans ce domaine».

La PESD est aussi confrontée aux divergences des visions entre les États membres de l'Union européenne sur une conception commune de la politique de défense européenne et des rapports UE-OTAN. En effet, les divergences entre les différentes visions autour de la défense européenne entre européens représentés par la France qui soutient une défense européenne crédible pour que l'Union européenne puisse s'imposer sur la scène internationale et atlantistes incarnée par le Royaume-Uni pour qui la PESD ne doit demeurer qu'une politique subordonnée à l'OTAN ne font qu'affaiblir une Europe de la défense face à l'OTAN sous leadership états-unien. Cette situation empêche une véritable politique européenne intégrée en matière de défense.

Par conséquent, la PESD demeurera subordonnée aux décisions états-uniennes au sein de l'OTAN. En effet, la décision américaine de mener une «guerre contre le terrorisme» qui implique la possibilité d'interventions préventives a mis en lumière les divisions européennes et a révélé une «réaction tardive, hésitante et désordonnée de l'Union européenne»¹.

L'élargissement de l'Union européenne aux pays de l'Europe de l'Est n'a fait qu'aggraver ce déficit d'intégration de la politique européenne de défense. En effet, les États membres fondateurs de l'Union européenne et les États récemment membres de l'Union européenne ne partagent pas la même vision de ce qu'est l'Alliance atlantique. Les États membres de l'Europe de l'Est établissent une relation spéciale avec Washington et s'appuient sur l'OTAN afin de rester en marge d'une politique européenne de défense qui sera décidée en grande partie par les grands États européens et «chaque État européen préfère la lointaine hégémonie de Washington à celle de l'un de ses voisins et anciens rivaux»². Aussi, les membres de l'Union européenne peinent à développer une stratégie et une analyse commune en matière de sécurité et de défense même dans des zones de son voisinage comme au «Balkans occidentaux», en Moldavie ou dans le bassin méditerranéen. Ainsi, la persistance des divergences entre les États membres de l'Union européenne renforce l'OTAN comme cadre unique d'action en matière de défense.

Un autre aspect d'une PESD qui n'arrive pas à s'imposer face à une OTAN imposante et omnipotente concerne la faiblesse des budgets militaires affectés à la politique européenne de défense et l'insuffisance des moyens et potentiel capacitaires dont elle disposait. L'Union européenne ne disposant pas des ressources suffisantes pour assumer par elle-même la défense de l'Europe, le cadre d'action de l'OTAN semble s'imposer de lui-même³.

Les structures et les moyens financiers des deux organisations sont radicalement différents: l'OTAN compte plus de dix mille militaires, des états-majors de tous les niveaux, de la zone d'opération jusqu'à niveau stratégique et son budget avoisine les 2 milliards d'euros et se trouve pour près de la moitié soutenu par les États-Unis; l'Union européenne par contre compte à peine 250 militaires, deux petits états-majors civils et militaires capables de planifier des opérations d'envergure modeste et le budget de sa politique de sécurité et de défense commune (PSDC) pèse 200 millions d'euros, soit quasiment rien⁴.

1 Gérard CLAUDE, Bilan et perspectives de la PESD (1198-2008), Défense nationale et sécurité collective, février 2008, p. 16.

2 Jean-Sylvestre MONGRENIER, Transformation et globalisation de l'OTAN. Débats stratégiques et enjeux géopolitiques *in* Cahiers de l'Ipse.

3 Jean-Sylvestre MONGRENIER, *op. cit.*

4 Voir LCL DEVIGNE, LUE et l'OTAN: vers un syndrome de Lisbonne *in* www.lemonde.fr

La question financière relative à la PESD est intimement liée à la question politique. En effet, si la solidarité politique existe entre les États membres, elle devait être plus largement soutenue par une solidarité financière effective¹. C'est de la question du rapport de l'Europe à la puissance qui est posée à travers les obstacles structurels, institutionnels, politiques et budgétaires auxquels la PESD est confrontés. Cette question est, d'ailleurs, mise en lumière dans notre analyse sur les rapports UE-OTAN. L'Union européenne doit faire le choix de la puissance afin de pouvoir occuper un rôle dans les relations internationales. Pour ce faire, une politique de sécurité et de défense commune (PSDC) plus intégrée est plus que nécessaire, ce qui nécessite que les États membres aient la «capacité de se doter des outils militaires et institutionnels de la décision, à mettre *en pool* leurs ressources et à parler d'une seule voix»². Ainsi, l'Union européenne aura l'occasion de manifester et d'imposer son «identité extérieure» d'autant plus que l'intérêt des citoyens européens pour l'action extérieure de l'Union européenne dont la PESC bénéficie d'un soutien particulier³.

1 Henri BENTÉGEAT, PESD: les progrès à réaliser pour passer de la théorie à la pratique *in* Europe's World, 2008, p. 77.

2 Jean-Sylvestre MONGRENIER, Transformation et globalisation de l'OTAN. Débats stratégiques et enjeux géopolitiques, *op. cit.*

3 Voir étude publiée par Bastien NIVET, La défense dans les débats publics en Europe, Les documents du C2SD n° 71, janvier 2005.

Chapitre 2

L'IDENTITÉ EUROPÉENNE PERÇUE À TRAVERS LES RAPPORTS ENTRE L'UNION EUROPÉENNE ET LE MONDE MUSULMAN

Depuis la fin des années 1980, les relations tendues entre l'Occident et le monde musulman ne cessent de croître et les représentations de Soi par opposition à l'Autre ont pris une importance accrue ¹.

Plusieurs facteurs et éléments alimentent ces rapports tendus entre l'Occident et le monde musulman. Ce sont surtout les enjeux géopolitiques qui expliquent le mieux les tensions entre les mondes occidental et musulman.

Les dossiers du Moyen et Proche-Orient sont les dossiers les plus sensibles car ils revêtent une importance capitale dans le cadre des relations internationales (**Section 1^{ère}**). En effet, la question du conflit israélo-palestinien figure parmi les questions-clés dans le cadre des rapports entre l'Occident et le monde musulman. Ce conflit nourrit un différend d'une dimension très symbolique liée à la fois aux histoires, aux mémoires et aux civilisations occidentales et musulmanes.

Par ailleurs, les dossiers afghan et iranien revêtent, eux aussi, pour leur part, un intérêt capital dans le cadre des relations qu'entretient l'Union européenne avec une partie du monde musulman. A cet effet, il est intéressant de s'interroger sur la «part d'Europe»² à la fois dans la guerre civile en Afghanistan, de l'invasion étrangère de ce pays et de la lutte contre le «terrorisme islamiste» ainsi que dans le dossier nucléaire iranien.

Le sud méditerranéen arabo-musulman représente, pour sa part, un autre enjeu majeur pour l'Union européenne (**Section 2^{ème}**). La Méditerranée constitue, en effet pour l'Europe à la fois un ancien héritage et un nouveau défi dans les rapports avec les pays sud riverains méditerranéens non membres de l'Union européenne. Cet espace géographique et civilisationnel a connu depuis l'année 2011 une succession de «révolutions» qui ont touché certains pays arabo-musulmans et ceci a changé la donne politique et appelle un nouveau cadre de partenariat entre l'Union européenne et les pays du sud de la Méditerranée non membres de l'Union européenne.

Les rapports de l'Europe à la Méditerranée sont un aspect essentiel du projet européen car il pèse sur sa définition, sur sa configuration spatiale, sur son développement et sur son essence même³. Ainsi, il est intéressant de connaître et d'étudier la nature des rapports établis entre l'Union européenne et la Méditerranée.

1 Voir Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident. «La question de l'Islam dans la conscience occidentale», Arcantère Éditions, Paris, 1989, p. 171.

2 Voir Bernard PHILIPPE, Le prix de la paix. Israël/Palestine. Un enjeu européen? Riveneuve éditions, Paris, 2010.

3 Jean-Robert HENRY, L'Europe et la Méditerranée, un défi humain in *Projet* n° 322, juin-juillet 2011, p. 19.

Section 1

L'identité européenne perçue à travers les rapports de l'Union européenne avec le Moyen et le Proche-Orient

Le conflit israélo-palestinien dure depuis plus d'un demi-siècle. Il est lié à l'histoire de l'Europe, la Palestine étant sous mandat de la puissance coloniale britannique jusqu'en 1948. Plus qu'un enjeu stratégique majeur, plus qu'un «coin enfoncé dans la chair de l'Europe»¹, «la question d'Israël et de la Palestine est constitutive de l'Europe»². L'Union européenne doit, ainsi, en principe jouer un rôle de premier plan dans la recherche d'une solution juste et durable à ce conflit qui conditionne la paix dans toute la région, voire dans le monde. Cependant, l'Union européenne ne joue qu'un rôle politique effacé (**Sous-section 1**).

En effet, l'Union européenne se contente d'une politique déclaratoire faute d'une politique européenne de sécurité commune intégrée. Ainsi, elle compense l'absence de rôle politique efficace dans le conflit par un soutien financier et technique aux territoires palestiniens. Cependant, ce soutien européen reste limité au fait de la politique israélienne d'isolement et de colonisation.

Par ailleurs, la politique européenne dans les dossiers afghan et iranien se caractérise par l'absence d'une alternative politique crédible face aux positions américaines (**Sous-section 2**). En effet, l'Union européenne s'est montrée un soutien inconditionnel de la politique américaine en Afghanistan. Elle n'arrive pas à jouer un rôle propre dans le processus de normalisation de la vie politique, ni dans la stabilisation de la situation sécuritaire qui ne cesse de se dégrader dans ce pays. Face au dossier du nucléaire iranien, l'Union européenne peut jouer un rôle prépondérant si elle arrive à s'engager dans la voie des négociations avec la République islamique d'Iran. En effet, l'Union européenne a toujours su parler d'une seule voix avec l'Iran avec lequel elle entretenait des rapports plus apaisés à l'inverse des rapports tendus existant entre les États-Unis et l'Iran.

1 Expression de Régis DEBRAY.

2 Bernard PHILIPPE, *Le prix de la paix. Israël/Palestine. Un enjeu européen?* Riveneuve éditions, Paris, 2010, p. 21.

Sous-section 1: Un rôle politique effacé dans le conflit israélo-palestinien

Les européens se sont intéressés depuis longtemps au conflit israélo-palestinien. Cependant, la question palestinienne n'a été reconnue par la Communauté européenne qu'après 1973. L'Union européenne a soutenu l'idée d'un État palestinien en 1992, ce qui constitue une «précocité diplomatique» de l'Europe par rapport à la politique étrangère américaine. Néanmoins, la politique européenne à l'égard du conflit israélo-palestinien reste modeste et effacée (§ 1). En effet, l'Union européenne se contente d'une politique déclaratoire qui ne peut influencer le processus de paix israélo-palestinien. Plusieurs raisons expliquent la faible influence de la politique européenne dans ce conflit: la nature intergouvernementale de la politique européenne de sécurité commune (PESC), des raisons historiques liées à la conscience européenne vis-à-vis de la question sioniste et de la question juive, enfin des raisons qui tiennent à l'attitude des États-Unis et d'Israël qui s'efforcent de cantonner les européens dans un rôle marginal dans le processus de paix.

Par ailleurs, l'Union européenne n'a pas usé des moyens d'ordre politique, économique et commercial dont elle dispose à travers les accords d'association qui lient l'Union européenne à Israël et à l'Autorité palestinienne pour peser sur ces deux parties en conflit. La logique européenne s'appuie sur l'idée d'une séparation du processus de paix israélo-palestinien du processus de partenariat économique. Par conséquent, l'influence de l'Union européenne dans le règlement du conflit israélo-palestinien reste inexistante.

Ce «déficit politique» de l'Union européenne à peser dans le conflit israélo-palestinien est compensé par un soutien financier et technique au profit des palestiniens (§ 2). L'Union européenne est, en effet, le premier contributeur de l'Autorité palestinienne parmi la communauté des donateurs. Elle apporte une aide financière aux Palestiniens dans les domaines du développement des infrastructures économiques, de l'aide humanitaire ainsi que du soutien du budget de l'Autorité palestinienne.

Cependant, ce soutien apporté par l'Union européenne n'exerce aucune influence pratique sur la solution du conflit israélo-palestinien. L'Union européenne n'a pas su utiliser le levier du «marché communautaire» pour peser sur les deux parties en conflit, et particulièrement sur Israël. Pour peser sur la partie israélienne, la suspension de l'accord d'association UE-Israël ne peut être envisagée pour des raisons qui tiennent à la règle de l'unanimité qu'exige la suspension d'un accord conclu par l'Union européenne et, aussi, à la «clause des droits de l'homme» qui entraîne la mise à bas de l'ensemble des accords conclus par l'Union européenne avec les autres pays méditerranéens.

Bien que l'aide financière et technique apportée par l'Union européenne aux territoires palestiniens soit considérable, cela n'a pas permis un développement économique dans ces territoires en raison de la politique israélienne d'isolement. Le contraste réside, ainsi, dans les contributions financières considérables de l'Union européenne et sa modeste influence dans le processus de paix israélo-palestinien.

§ 1- Absence de vision stratégique de l'Union européenne dans le conflit israélo-palestinien

Le conflit israélo-palestinien est une préoccupation de longue date des européens. En effet, le sujet le plus longuement débattu, lors de la première réunion des ministres des affaires étrangères des six pays membres de la Communauté européenne, au titre de la Coopération politique européenne (CPE) fut la situation dans cette partie du monde ¹.

La question palestinienne ne bénéficie, avant la guerre de Kippour de 1973, d'aucune reconnaissance de la part de la Communauté européenne des neufs. La guerre de Kippour et les conséquences économiques, notamment pétrolières, qui s'en sont suivies ont amené les neufs États membres de la Communauté européenne à adopter, le 6 novembre 1973, la «Charte de l'Europe en ce qui concerne le règlement du conflit israélo-arabe». Cette Charte mentionne pour la première fois les droits légitimes des Palestiniens mais en soulignant, tout de même, que les intérêts israéliens et palestiniens méritent un égal respect et un égal traitement.

En 1977, la Déclaration de Londres confirme le «droit palestinien à exprimer son identité nationale et à traduire ce droit dans la réalité». Depuis 1980, avec la Déclaration du Conseil européen de Venise de juin 1980 le problème palestinien n'est plus considéré comme un «simple problème de réfugiés» comme dans le «Document Schumann» ² approuvé en mai 1974 et il est jusque l'Organisation pour la libération de la Palestine (OLP) doit être associée aux négociations de paix. Cependant, il n'est pas fait mention de la création d'un «État palestinien».

Il faut attendre 1992, avec la naissance de l'Union européenne par le Traité de Maastricht pour que l'État palestinien devienne une réalité diplomatique européenne. On peut parler d'une précocité diplomatique de l'Europe ³ concernant la prise en compte du facteur palestinien. En effet, il faudra attendre 1993 et la déclaration de principes pour que les États-Unis nouent un dialogue politique avec l'OLP et 2002, pour que le président américain Georges Walker BUSH admette la solution de deux États vivant côte à côte.

Les positions européennes sur le conflit israélo-palestinien se sont progressivement structurées autour de trois principes.

Le premier principe est celui tiré de la résolution onusienne 242 relatif au «respect de la souveraineté de l'intégrité territoriale et l'indépendance de chaque État de la région et leur droit de vivre en paix dans des frontières sûres et reconnues». Le principe consacre le droit de l'existence de l'État d'Israël. Le deuxième principe concerne l'inadmissibilité de l'acquisition de territoires par la force. Ce principe implique la nécessité de restituer les territoires par Israël pour instaurer la paix.

1 Voir Charles GHEUR, L'Union européenne face au conflit israélo-palestinien, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 459, juin 2002, p. 358.

2 Du nom du ministre français des affaires étrangères de l'époque: M, Maurice SCHUMANN

3 Voir Alain DIECKHOFF, Le conflit israélo-arabe, Collection «25 questions décisives», Armand Colin, Paris, 2011, p. 118.

Le troisième principe concerne le droit du peuple palestinien à l'auto-détermination. Ce principe a été affirmé pour la première fois dans la Déclaration de Venise adoptée en juin 1980 et ensuite réaffirmé par la Déclaration adoptée par le Conseil européen de Berlin en mars 1999 qui va plus loin en reconnaissant la possibilité d'un État palestinien. Elle stipule, en effet, que «L'Union européenne réaffirme que les Palestiniens conservent un droit incondicional à l'auto-détermination, comprenant la possibilité d'un État». Dans sa Déclaration sur le Proche-Orient au Sommet européen de Séville des 21 et 22 juin 2002, l'Union considère qu'«établir l'État palestinien est devenu un besoin pour la stabilité régionale».

Ces trois principes qui dictent la position de l'Union européenne concernant le conflit israélo-palestinien constituent les bases d'une «solution globale» qui peut être perçue comme une alternative à la solution proposée par les Américains qui privilégient le compromis au détriment du droit international et la méthode des négociations bilatérales par rapport aux négociations multilatérales.

Cependant, la politique européenne à l'égard du conflit israélo-palestinien reste confinée dans une politique déclaratoire qui ne peut influencer le processus de paix. Certes le passage de la Coopération politique européenne (CPE) à la Politique européenne de sécurité commune (PESC) a permis d'assortir la phraséologie habituelle de l'Union européenne de certaines mesures concrètes¹ mais celles-ci ne s'attaquent qu'à des matières symboliques et demeurent sans effet sur le processus de paix. En effet, les actions envisagées par l'Union européenne n'ont qu'une faible portée et ne prévoient en aucun cas des mesures contraignantes contre l'une ou l'autre des parties en conflit, notamment à l'égard d'Israël.

Bien que l'Union européenne ait créé en 1996 un envoyé spécial attaché au processus de paix au Proche-Orient en la personne de Miguel-Angel MORATINOS, l'ex-ambassadeur espagnol en Israël dont le mandat consiste à établir des contacts étroits avec toutes les parties concernées par le conflit dans la région² et la création par le Traité d'Amsterdam d'un «haut représentant de la PESC», en la personne de Javier SOLANA³, a contribué à donner un visage à l'Union européenne à l'extérieur, l'Union européenne demeure un acteur marginal dans le processus de paix au Proche-Orient. En effet, l'Union européenne n'arrive pas à se tailler un véritable rôle politique et à peser dans la recherche d'une solution juste au conflit. Les États-Unis détiennent toujours seuls le pouvoir sur le déroulement des négociations israélo-palestiniennes. L'Union européenne a été même exclue des pourparlers de paix menés en 1980 et elle a été marginalisée durant la Conférence de Madrid d'octobre 1991 qui a lancé les négociations israélo-arabes ainsi que du processus de paix d'Oslo de 1993.

Plusieurs raisons expliquent la faible influence de la politique européenne à l'égard de l'évolution de la situation au Proche-Orient. Une première raison est interne au mode de fonctionnement de la politique extérieure de l'Union européenne. En effet, la PESC reste de nature intergouvernementale

1 Par exemple l'engagement de l'Union européenne en 1994 à contribuer à la création d'une force de police palestinienne et à soutenir l'observation des élections dans les territoires occupés, ou la mise en place d'un programme d'assistance pour soutenir l'Autorité palestinienne dans la lutte contre les «actions terroristes» dans les territoires sous son contrôle.

2 Il est rebaptisé depuis 2000 le «représentant spécial de l'Union européenne pour le processus de paix au Moyen-Orient».

3 Ce poste est désormais intégré à la Commission européenne en vertu du Traité de Lisbonne et occupé par la britannique Catherine ASHTON.

ce qui pose un sérieux obstacle pour parvenir à un consensus entre les différents États membres dans la mise en application concrète d'un certain nombre de principes. Hormis quelques aménagements, la règle de l'unanimité qui prévaut au sein du deuxième pilier ne favorise pas l'adoption d'actions européennes vigoureuses relatives au conflit israélo-palestinien.

Aussi, les États membres n'ont pas la même vision sur les différents dossiers du conflit et peuvent ainsi adopter des positions contradictoires.

Ainsi, ils peinent à parler d'une même voix comme ce fut le cas lors de la guerre des Six jours en 1967¹. Aussi, récemment avec la demande formulée par l'Autorité palestinienne auprès de l'ONU visant à la reconnaissance de la Palestine comme État membre à part entière de l'Organisation onusienne, l'Union européenne s'est distinguée par la divergence des positions adoptées par ses États membres. En effet, un premier groupe où se trouvent l'Espagne, le Portugal, la Belgique, la Suède et l'Irlande, est favorable à l'adhésion de la «Palestine» à l'ONU. Un deuxième groupe qui comprend l'Allemagne, les Pays-Bas, la Pologne, l'Italie et la République tchèque, refuse catégoriquement cette option. Un troisième groupe qui regroupe la France et le Royaume-Uni, estime que cela est une occasion pour débattre d'une reconnaissance graduelle et négociée de la Palestine comme État sans que cela soit dirigé contre Israël.

Il existe même une ligne de clivage entre certains États membres de l'Union européenne pro-atlantistes, comme le Royaume-Uni, les Pays-Bas, le Danemark, qui refusent toute action européenne dans les dossiers proche-orientaux et d'autres États membres qui sont favorables à une politique européenne autonome par rapport à la politique américaine.

Des raisons historiques expliquaient la réticence de certains États membres de l'Union européenne à adopter une position critique à l'égard d'Israël. Il s'agit, ici, d'une vraie problématique liée à la conscience occidentale vis-à-vis de la question sioniste et, au-delà, à la question juive. En effet, «la question palestinienne a été constamment surdéterminée par la question juive dans la conscience occidentale»². Comme le note Bruno GUIGUE, «avec l'Occident, l'État hébreu entretient une relation singulière. Plus encore qu'une familiarité originelle, une connivence rarement démentie semble les unir pour le meilleur et pour le pire»³. La question d'Israël est intimement liée à l'Europe. En effet, les phénomènes de l'antisémitisme et du sionisme sont massivement européens. Le père du sionisme Théodore HERZEL qui a défini le cadre du futur État d'Israël est un juif européen. En revanche, la «cause palestinienne» ne bénéficie pas du même intérêt ni de la même passion. La figure même du palestinien est, parfois, confondue avec le terrorisme et l'islamisme. Ainsi, dans l'inconscient occidental les deux parties au conflit ne sont pas traitées sur le même pied d'égalité et les occidentaux se montrent, en général, plus conciliants à l'égard d'Israël.

Enfin, d'autres raisons qui expliquent la marginalisation de l'Europe du dossier israélo-palestinien tiennent à l'attitude conjointe des États-Unis et d'Israël qui s'efforcent d'écarter les européens des négociations importantes et de cantonner l'Europe dans la fonction d'un simple accompagnateur et

1 La France appuyait les Arabes et les Pays-Bas Israël.

2 Claude LIAUZU, *L'Islam de l'Occident*. «La question de l'Islam dans la conscience occidentale», Arcantère Éditions, Paris, 1989, p. 135.

3 Bruno GUIGUE, *Aux origines du conflit israélo-arabe*. *L'invisible remords de l'Occident*, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 25.

spectateur du processus de paix. L'attitude des États-Unis vise à conserver le monopole sur le déroulement du processus de paix. Israël, pour sa part, craint un penchant pro-palestinien des européens et préfère le leadership américain qui lui est toujours favorable.

L'Union européenne est, ainsi, contrainte de jouer un rôle politique subalterne dans le processus de paix relatif au conflit israélo-palestinien.

L'Union européenne n'utilise pas suffisamment des moyens dont elle dispose pour peser sur les deux parties en conflit et notamment sur Israël. En effet, des accords d'association lient l'Union européenne avec Israël, avec la partie palestinienne et avec les pays méditerranéens. Ces accords sont régis par le droit des traités et ont, ainsi, une valeur contraignante. Ils permettent, ainsi, à l'Union européenne d'exiger de ses partenaires le respect des engagements souscrits dans ces accords. Cependant, ces engagements se limitent aux questions internes relatives au respect des droits de l'homme, la démocratie et la bonne gouvernance et ne s'étendent pas à la gestion et au règlement du conflit israélo-palestinien.

La politique euro-méditerranéenne (PEM) a toujours privilégié une approche qui consiste à traiter des questions transnationales telles que la libéralisation économique, les frontières, la lutte contre l'immigration clandestine, la lutte contre le terrorisme et esquivé, ainsi, les conflits entre certains de ses partenaires méditerranéens comme le conflit israélo-palestinien, le conflit du Sahara occidental entre l'Algérie et le Maroc, le conflit sur l'îlot/Persil, Ceuta et Melilla entre l'Espagne et le Maroc. Tous ces conflits sont, ainsi, laissés à un règlement dans le cadre de la diplomatie internationale.

L'Union européenne a toujours appuyé l'idée d'une séparation du processus de coopération euro-méditerranéenne du processus de paix israélo-palestinien, car ce dernier risque de le bloquer. Selon cette approche, «le processus de paix devait assurer la percée politique tandis que le processus de Barcelone devait mettre en place les conditions réelles de la stabilité à long terme et du développement économique»¹.

Ainsi, on cherchait à influencer, indirectement le règlement du conflit israélo-arabe par le rapprochement entre les protagonistes à travers une coopération économique. Cette approche se révèle utopique et a montré ses limites car les crises qui ont affecté le processus de paix ont eu des répercussions sur l'application des accords d'association euro-méditerranéens. D'ailleurs, le processus de Barcelone a échoué à cause du blocage du processus de paix. L'union pour la Méditerranée (UPM), lancée en 2007, reconduit la même approche que celle du processus de Barcelone et dispense, ainsi, l'Union européenne de trouver une solution au conflit entre Israéliens et Palestiniens.

La politique euro-méditerranéenne est, ainsi, réduite à une coopération économique et sécuritaire entre les partenaires méditerranéens de l'Europe sans aller vers un dialogue politique. Les événements de Gaza ², de décembre 2008 à janvier 2009, ont corroboré cette tendance. En effet, aucune réunion des chefs d'États et des gouvernements euro-méditerranéens n'a été convoquée en vue de trouver une solution à cette crise! Les Européens dans leur ensemble n'ont même pas cherché à dissuader les Israéliens, dont ils ne pouvaient ignorer les préparatifs de lancer sur Gaza leur offensive, absolument contraire à l'engagement pris, lors de la Conférence euro-méditerranéenne de Marseille en novembre 2008, de ne pas recourir à la force pour régler les conflits ³.

1 Communication de la Commission au Conseil et au Parlement européen, le rôle de l'Union européenne dans le processus de paix et l'assistance future au Proche-Orient, COM (97) 715.

2 L'assaut de l'armée israélienne sur la bande de Gaza du 27 décembre 2008 au 18 janvier 2009. Elle est caractérisée par des raids et des bombardements aériens suivis d'une offensive terrestre. Elle a causé la mort de 13 israéliens et 1330 palestiniens.

3 Jean-Robert HENRY, L'Europe et la Méditerranée, un défi humain, Revue Projet n° 322, juin-juillet 2011, p. 15.

Pourtant les pays arabes tiennent à ce que l'Union européenne s'implique davantage dans le conflit israélo-palestinien et qu'elle contribue à un règlement juste entre les deux parties en conflit. D'ailleurs, un «désir d'Europe» est nettement perceptible chez les Palestiniens, ne fut-ce que pour faire contrepoids à l'alliance indéfectible israélo-américaine ¹.

A cet effet, la contribution que l'Union européenne peut apporter dans le conflit israélo-palestinien consiste à œuvrer dans le sens de restituer une lecture politique et historique de ce conflit. Cela passe par le rappel de l'application du droit international et des résolutions de l'ONU et par la contrainte qu'il faut exercer sur Israël pour la mener à les respecter. Il est vrai que la persistance du soutien américain à l'État hébreu est l'obstacle majeur dans cette optique, mais les européens doivent maintenir une pression sur Israël par le biais de sanctions économiques et commerciales et par son isolement.

Le «printemps arabe» qui a bouleversé la donne dans le monde arabe constitue, à cet effet, une occasion historique pour l'Europe pour qu'elle puisse peser de tout son poids dans la région face à la superpuissance américaine. En effet, avec la chute du régime égyptien pro-américain de Moubarak, Washington et Tel-Aviv se trouvent affaiblis et l'Europe peut, ainsi, saisir cette occasion pour élaborer une stratégie concertée afin de faire entendre sa voix dans cette région sensible et hautement stratégique dans le monde.

1 Bichara KHADER, *L'Europe et la Palestine: des Croisades à nos jours*, L'Harmattan, Paris, 1999, p. 9.

§ 2- Un rôle plus technique que politique de l'Union européenne dans le conflit israélo-palestinien

Compte tenu de la faible capacité de la diplomatie européenne à peser sur le conflit israélo-palestinien et d'influencer le cours des négociations entre les deux parties, l'Union européenne tente de compenser ce «déficit politique» par une politique de soutien financier et technique aux «territoires palestiniens».

En effet, l'Union européenne, faible voire absente dans le processus de paix israélo-palestinien, concentre l'essentiel de ses actions sur le plan financier et économique en direction de la partie palestinienne. L'Union européenne est la première donatrice et le premier contributeur de l'Autorité palestinienne parmi la communauté des donateurs¹. Les fonds de l'Union européenne représentent près de 60% de l'aide financière totale accordée aux Palestiniens. L'Union européenne est le premier bailleur de fond de l'Autorité palestinienne avec une aide annuelle de 250 millions d'euros².

L'Union européenne considère son engagement financier envers les Palestiniens comme sa contribution majeure à la solution du conflit entre les deux États. Les actions et engagements financiers et économiques de l'Union européenne ont pris deux formes. Elle a entrepris, d'une part, d'appuyer financièrement le processus de paix en apportant une aide financière aux Palestiniens dans les domaines du développement des infrastructures économiques, et, d'autre part, de l'aide humanitaire et du soutien budgétaire à l'Autorité palestinienne.

En effet, depuis les accords d'Oslo de 1993, l'Union européenne a mené des actions économiques et financières qui visaient trois objectifs à savoir: soutenir le développement dans les «territoires palestiniens», aider à l'équilibre du budget de l'Autorité palestinienne et à la mise en place de structures administratives et politiques et aider les organisations de la société civile palestinienne.

Entre 1994 et 2001, le total des aides et des prêts de l'Union européenne, des différents États membres et de la Banque européenne d'investissement (BEI) s'élèvent, selon la Direction générale des relations extérieures qui est rattachée à la Commission européenne, à 3,47 milliards d'euros. 70% de ces aides sont destinées à reconstruire et à renforcer les infrastructures économiques et institutionnelles en Cisjordanie et dans la bande de Gaza, tandis que 30% de ces aides sont allouées aux programmes de l'aide alimentaire et au financement des systèmes de santé et d'éducation. Durant la période 1993 et 1998, l'Union européenne a prévu une aide financière de 500 millions d'écus pour les secteurs palestiniens de l'éducation, la santé, le logement et le renforcement administratif et institutionnel. Cependant, cette aide financière est revue à la hausse à hauteur de 1,68 milliards d'écus en raison de la politique israélienne de blocage qui entravait les projets de développement.

1 Lors de la Conférence de Paris de décembre 2007 destinée à soutenir le plan de développement de l'Autorité palestinienne, les promesses de dons se sont élevées à 4,7 milliards d'euro dont la moitié provient de l'Union européenne.

2 Romain YAKEMTCHOUK, L'Union européenne et l'Islam, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 497, avril 2006, p. 232.

La Commission européenne a mis sur pied durant l'année 1996 un bureau représentatif dans les «territoires occupés»: «The European Commission Representative Office». Celui-ci comprend une section d'assistance technique: The European Commission Technical Assistance Office to the West Bank and Gaza. Elle porte une assistance technique aux Palestiniens par le biais du développement d'une coopération avec le ministère du Plan et de la coopération internationale de l'Autorité palestinienne.

De 1994 à 1997, l'aide européenne s'est élevée à plus d'un milliard et demi pour l'aide économique en plus des aides européennes pour l'entraînement et le financement des forces de police et de sécurité et une assistance pour les élections palestiniennes de 1996 et de 2004 ¹.

L'Union européenne finance depuis 1971 une partie du budget de l'Office de secours et de travaux des Nations-Unies pour les réfugiés palestiniens (UNRWA) ². Ainsi, entre 1971 et 1993, environ 553 millions d'écus sont versés aux programmes éducation, santé et assistance sociale de l'UNRWA. En 2003, l'Union européenne a octroyé 57,75 millions d'euros à l'UNRWA, 15 millions d'euros à l'ECHO ³, et 10 millions d'euros pour subvenir aux besoins des réfugiés de la bande de Gaza, de Cisjordanie, de Jordanie, du Liban et de la Syrie. L'Union européenne cofinance aussi des projets d'ONG européennes qui s'activaient sur les «territoires palestiniens». Ainsi, de 1979 à 1993, la communauté européenne a contribué à hauteur de 14 millions d'écus dans les projets de ces ONG. L'Union européenne contribue également au financement du budget palestinien afin de stabiliser les finances de l'Autorité palestinienne et ainsi éviter sa banqueroute.

D'autre part, l'Union européenne s'est engagée dans l'encadrement multilatéral du processus de paix en se chargeant du volet économique des négociations multilatérales amorcées après la Conférence de Madrid en 1991. Le processus de Barcelone a eu pour but de renforcer le processus d'Oslo. Avec le processus de Barcelone de 1995, une série d'accords d'association commerciale sont conclus entre l'Union européenne et chacun des pays de la rive Sud de la Méditerranée. Un accord d'association est, ainsi, signé entre l'Union européenne et Israël, son premier partenaire économique dans la région, en 1995 et avec l'Autorité palestinienne en 1997 ⁴.

L'objectif visé à travers ces accords d'association est de créer une aire de stabilité et de prospérité économique afin d'instaurer un partenariat politique, économique et social. En 2008, l'Union pour la Méditerranée est lancée pour redonner un nouveau souffle au partenariat euro-méditerranéen. Cependant, l'offensive israélienne sur la bande de Gaza a paralysé ce projet ambitieux d'Union pour la Méditerranée. Les aides financières et les efforts pécuniaires consentis par l'Union européenne en direction de l'Autorité palestinienne ont prévenu, selon la Commission européenne ⁵, l'effondrement de l'Autorité palestinienne et ont permis de maintenir en vie le processus de paix. Certes, après avoir été assez peu regardante sur la distribution de l'aide aux Palestiniens dans les années 1990, l'Union européenne a, ainsi, par la suite, davantage lié, avec un succès certain,

1 Mohamed TROUDI, Quel rôle pour l'Europe dans le règlement du conflit israélo-palestinien? Revue Géostratégique n° 8, juillet 2005, p. 191.

2 United Nation Relief and Works Agency for Palestine Refugees.

3 European Community Humanitarian Office.

4 Accord d'association euro-méditerranéen intérimaire relatif aux échanges et à la coopération entre la Communauté européenne, d'une part, et l'Organisation de Libération de la Palestine (OLP) agissant pour le compte de l'Autorité palestinienne de la Cisjordanie et de la bande de Gaza, d'autre part, JOCE, L. 187 du 16 juillet 1997, p. 3.

5 Communication de la Commission, «Rôle de l'Union européenne dans le processus de paix et assistance future au Proche-Orient», Bruxelles, le 16 janvier 1998, COM (97) 715 final.

contribution financière et construction d'un État de droit en Palestine (transparence budgétaire, gouvernance) ¹.

Cependant, le soutien financier massif de l'Union européenne, s'il permet, en principe, d'apaiser la souffrance des Palestiniens et de maintenir en partie leurs institutions, n'exerce pas de réelle influence sur la solution ². L'Union européenne n'a pas su, également, tirer profit de sa puissance économique et n'a pas su utiliser le levier «marché communautaire» pour peser sur les deux parties en conflit, notamment sur Israël. En effet, bien que l'accord d'association ratifié en 2000 entre l'Union européenne et Israël contienne un article 2 indiquant que «Les relations ente les parties seront basées sur le respect des droits de l'homme et les principes démocratiques qui guident leurs politiques intérieure et internationale», l'Union européenne n'a pas su contraindre Israël au respect de ces engagements par la suspension de cet accord d'association ce qui priverait Israël de l'exemption des droits de douane sur le marché européen.

Même si le parlement européen s'est illustré en 1998 en actionnant le levier économique par son abstention de donner un avis conforme nécessaire à l'adoption de nouveaux protocoles liés à l'accord CEE-Israël de 1975 jusqu'à ce que le gouvernement israélien lève les entraves à l'accès vers la communauté des produits palestiniens ou en 2002, dans sa résolution du 10 avril, le Parlement européen a condamné les opérations de l'armée israélienne en Cisjordanie et a demandé à la Commission et au Conseil de suspendre l'accord d'association euro-méditerranéen entre l'Union européenne et l'État d'Israël, l'Union européenne refuse, pour des raisons de réalpolitik économique de prendre des sanctions à l'encontre d'Israël. En effet, Israël constitue un partenaire économique et commercial non négligeable pour l'Union européenne. L'Union européenne représente, en effet, plus de 35% des exportations israélienne et 50% de ses importations.

Aussi, la suspension de l'accord d'association UE-Israël est quasiment impossible à envisager pour deux raisons. D'une part, cette suspension réclamerait l'unanimité des vingt-sept États membres de l'Union européenne ce qui est difficile voire impossible à obtenir. En effet, dès qu'il s'agit d'employer les moyens économiques à des fins politiques plus marquées on se heurte vite aux *impedimenta* habituellement associés à la méthode intergouvernementale ³. D'autre part, l'invocation de la «clause droits de l'homme» mettrait à bas l'ensemble du partenariat euro-méditerranéen, car elle figure dans tous les accords d'association avec les pays arabes de la rive sud dont le bilan démocratique est loin d'être un modèle ⁴.

Il faut signaler, aussi, que les retombées économiques de l'accord d'association intérimaire conclu en 1997 entre la Communauté européenne et l'Organisation de Libération de la Palestine sont très faibles. Cet accord n'a pas su (pu) réaliser les objectifs escomptés en raison de la politique pratiquée par Israël. En effet, Israël commercialise des articles produits dans les territoires sous le label «made in Israël ». Ainsi, la politique européenne de reconnaissance commerciale au profit de la partie palestinienne n'a pas pu porter ses fruits et cette dernière n'a pas bénéficié des préférences octroyées par l'Union européenne, depuis 1986 qu'à hauteur de 5% par an ⁵.

1 Alain DIECKHOFF, *Le conflit israélo-arabe*, Collection «25 questions décisives», Armand Colin, 2011, p. 122.

2 Bernard PHILIPPE, *Le prix de la paix. Israël/Palestine. Un enjeu européen*, Riveneuve éditions, Paris, 2010, p. 41.

3 Charles GHEUR, *L'Union européenne face au conflit israélo-palestinien*, *Revue du Marché commun et de l'Union européenne* n° 459, juin 2002, p. 366.

4 Alain DIECKHOFF, *Le conflit israélo-arabe*, op, cit, p. 122.

5 Il s'agit d'une estimation faite par l'ONG France-Palestine.

Aussi, comme le souligne Charles GHEUR, «A quoi bon, en effet, prôner la libéralisation progressive des échanges entre la Communauté européenne et les territoires palestiniens quand en raison des nombreuses tracasseries administratives de la puissance occupante, les produits palestiniens ne peuvent circuler entre deux localités de Cisjordanie ou de la bande de Gaza?»¹.

En effet, assurer la sécurité et le progrès économique des Palestiniens est un objectif souhaitable mais vu l'état de morcellement des «territoires palestiniens» ainsi que la multiplication des check-point et en ajoutant à cela le mur de séparation, les conditions objectives ne sont pas réunies pour réaliser cet objectif. La Banque mondiale a, d'ailleurs, affirmé dans un rapport de 2003 que «la cause immédiate de la crise économique palestinienne est la fermeture des territoires par Israël». (Rapport Ziegler pour l'ONU sur le Droit à l'alimentation dans les territoires palestiniens occupés, octobre 2003). La résolution onusienne n° 37/222 de décembre 1982 réaffirme, quant à elle, que «l'occupation est contradictoire avec le déclenchement social, économique du peuple palestinien dans les territoires occupés».

Israël exerce une mainmise sur les finances de l'Autorité palestinienne et contrôle, ainsi, le budget de celle-ci. En effet, en l'absence d'accès direct avec l'extérieur, les biens et services destinés aux Palestiniens transitent par Israël. Ce sont donc les services de douane israélienne qui effectuent la collecte des droits et taxes pour les reverser, ensuite, au trésor palestinien. Environ deux tiers des recettes fiscales de l'Autorité palestinienne proviennent des droits de douane et de la TVA. Ainsi, l'Autorité palestinienne dépend financièrement de l'État d'Israël qui, si il décide de refuser l'accès à son marché du travail aux Palestiniens et interdire le transfert des fonds provenant des droits de douane à l'Autorité portera un coup fatal à l'économie palestinienne. D'ailleurs, en 2000 et dans le contexte de l'Intifada, Israël a bloqué le transfert des taxes palestiniennes à l'Autorité palestinienne, ce qui a causé la baisse des recettes fiscales palestinienne de 20%.

Il arrive aussi que l'aide européenne et internationale aux territoires palestiniens soit réduite à néant suite aux destructions par l'armée israélienne des bâtiments et infrastructures financés par l'Union européenne et la communauté internationale. La Commission européenne a, d'ailleurs, estimé les dommages causés par les attaques israéliennes en 2000 à des projets financés par l'Union européenne (aéroport de Gaza, compagnie palestinienne de diffusion, camps de la police palestinienne, port de Gaza, etc.) à 17,254 millions d'euros².

Les aides financières et économiques accordées par l'Union européenne aux territoires palestiniens, bien que considérables, n'ont pas permis un décollage économique dans les territoires. Elles sont transformées par la politique israélienne en simple «ballon d'oxygène» pour les Palestiniens³. Si paradoxal que cela peut paraître et comme le notait I. AVRAN «l'aide aux Palestiniens permet ainsi à Israël de continuer sa politique d'occupation, de colonisation et d'asphyxie des territoires sans avoir à supporter le coût économique et social»⁴.

1 Charles GHEUR, L'Union européenne face au conflit israélo-palestinien, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 459, juin 2002, p. 366.

2 Voir Charles GHEUR, L'Union européenne face au conflit israélo-palestinien, op, cit, p. 365.

3 Charles GHEUR, op, cit, p. 366.

4 I. AVRAN, Comment l'Europe peut faire pression sur Israël? in Le Monde diplomatique, juillet 1998, p. 5.

Le rôle de soutien financier que l'Europe porte dans le conflit israélo-palestinien est supposé acheter du temps, pour que la paix ne perde pas toutes ses chances ¹. Cependant, le rôle financier et économique colossal de l'Europe en direction des territoires palestiniens limite ses ambitions politiques dans le processus de paix israélo-palestinien. En effet, il est regrettable de constater la disproportion frappante entre, d'un côté, des contributions financières considérables de l'Union européenne et, de l'autre côté, la modestie de son influence sur le processus politique de paix.

D'ailleurs, la formule selon laquelle l'Union européenne est un «géant économique mais un nain politique» trouve sa parfaite illustration dans le conflit israélo-palestinien. C'est toutes les limites de la «puissance douce» ou du *soft power* de l'Union européenne dans le conflit israélo-palestinien qui sont, ici, posées. En effet, aide, inciter, déplorer, dialoguer permet tout au plus d'accompagner les événements et non pas de peser sur eux ². Ainsi, l'Europe ne peut pas faire l'économie de la diplomatie et d'une politique étrangère intégrée afin de peser sur le processus de paix israélo-palestinien. En effet, les voies diplomatiques permettent d'obtenir certaines avancées qu'aucune pression économique ne parviendrait à arracher ³.

Ainsi, l'Union européenne est tenue à remédier à son déficit de puissance dans le conflit israélo-palestinien, par la mise en place d'une politique étrangère européenne plus intégrée et par l'affirmation de ses choix politiques et par la cohérence d'une position européenne dans le processus de paix. Il en va, en effet, de la crédibilité de l'Union européenne à la fois dans la région du Proche-Orient et à l'égard de ses communautés de confession musulmane.

1 Bernard PHILIPPE, Le prix de la paix. Israël/Palestine. Un enjeu européen? op, cit, p. 41.

2 Alain DIECKHOFF, Le conflit israélo-arabe, op, cit, p. 121.

3 Charles GHEUR, L'Union européenne face au conflit israélo-palestinien, op, cit, p. 366.

Sous-section 2: Absence d'une alternative politique crédible dans les dossiers afghan et iranien

Le «dossier afghan» est parmi les dossiers épineux dans lequel l'«Occident» est impliqué. L'Afghanistan a toujours été le théâtre de conflits instrumentalisés par des puissances étrangères. Une alliance d'intérêts a néanmoins été nouée entre les États-Unis et l'islam conservateur au cours de l'occupation de ce pays par l'ex-URSS. En 2001, et en réaction aux attentats du 11 septembre qui ont visé les États-Unis, l'administration Bush a mené, avec d'autres pays, une «guerre» contre le régime des Talibans sous prétexte de lutter contre le «terrorisme». L'Union européenne a cautionné cette «guerre» et s'est montrée un soutien inconditionnel de la politique américaine. L'Union européenne a voulu marquer sa présence dans ce pays par le soutien à la résolution de la guerre civile et par la contribution au processus de normalisation de la vie politique afghane.

Cependant, les actions menées par l'Union européenne dans ce cadre restent limitées et sont d'un impact mitigé sur les réalités afghanes (§ 1).

Le «dossier nucléaire» iranien constitue lui aussi ces dernières années un des points de tension avec l'Occident. Cependant, les relations entre l'Iran et l'Occident, notamment avec les États-Unis étaient tendues depuis la Révolution islamique iranienne de 1979. Cette révolution a joué un rôle d'accélérateur de l'«islam politique» dans la mesure où les mouvements islamistes existaient déjà dans le monde musulman mais moins actifs qu'aujourd'hui. La révolution iranienne a, en effet, réveillé l'expression de l'«islam politique». Comme le soulignait Bernard LEWIS: «La révolution islamique en Iran et les événements qui ont suivi, tels que la prise de la Grande Mosquée de la Mecque, l'assassinat de Sadate et d'autres signes de mauvais augure de la montée des passions religieuses dans le monde musulman, ont éveillé un nouvel intérêt pour l'islam politique»¹.

L'Iran tire de sa situation géopolitique et de son potentiel en matière de ressources énergétiques une importance considérable. La situation géopolitique de l'Iran lui fournit un rôle d'une extraordinaire importance, localisée à la bordure de la nouvelle zone d'instabilité musulmane². Le monde musulman chiite «représenté» par l'Iran, bien que minoritaire par rapport au monde musulman sunnite, pèse de plus en plus dans pratiquement tous les conflits du Proche-Orient (Irak, Afghanistan, Palestine, Liban, Syrie...). Ainsi, l'Iran constitue un enjeu géopolitique et géostratégique pour le monde occidental, d'où l'intérêt d'étudier les rapports entre l'Iran et l'Union européenne (§ 2) et le rôle joué par l'Europe dans la résolution de ces relations tendues et la place qu'elle occupe dans la région du Proche et Moyen-Orient par rapport aux États-Unis.

1 Bernard LEWIS, *Le retour de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1985, p. 412.

2 Didier BILLION, Téhéran, partenaire incontournable, *Le Figaro*, 13 décembre 2001.

§ 1- L'Union européenne et l'Afghanistan

L'étude et l'analyse du dossier afghan et du rôle que l'Union européenne a joué dans ce conflit permettra de jeter un regard sur la position de l'Union face au droit international et la légitimité internationale dans le cadre de la «guerre» menée par la coalition occidentale contre le «terrorisme islamiste» et les Talibans et dans le processus de pacification et de construction du pays. Cela nous donnera également un aperçu sur les implications de ce conflit dans le développement de la politique européenne de sécurité commune (PESC) ainsi que de la politique européenne de sécurité et de défense commune (PESDC).

D'emblée, il est à signaler que l'Afghanistan a toujours été le théâtre de conflits internes entre des fractions rivales depuis la moitié du XVIII^e siècle. Ce phénomène s'est accentué durant la période du «grand jeu» entre les Russes et les Britanniques, au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle. En effet, ces derniers ont tenté d'instrumentaliser les différentes fractions rivales et sont même intervenus directement¹. L'Angleterre a mené deux guerres contre l'Afghanistan (1838-1842 et 1878-1880). Par contre, l'ex-URSS a mené une invasion dans ce pays en 1979. Après dix ans de présence sur le sol afghan et à cause d'une incapacité à contrôler ce territoire, l'ex-URSS en a retiré son armée en 1989. La guerre d'Afghanistan fut la dernière et sans doute la plus spectaculaire des collaborations anticommunistes entre l'Occident et l'islam conservateur². L'Afghanistan a sombré entre 1992 et 1996 dans une guerre civile menée par des seigneurs de la guerre.

L'Union européenne prend part activement au règlement de la guerre civile au moyen de plusieurs positions communes: la position commune 96/746/PESC sur l'embargo contre les armements, la position commune 98/108/PESC relative à l'Afghanistan et la position commune 1999/727/PESC sur les mesures restrictives appliquées aux Talibans.

En 2001 et en réaction aux attentats commis sur le sol américain, l'administration américaine désigne le régime des Talibans comme responsable car soutenu par l'organisation terroriste Al-Qaïda. Les États-Unis ont mené avec le soutien d'une coalition *ad hoc*, une campagne militaire contre les Talibans.

L'Union européenne, à travers ses États membres, a joué un rôle important dans le cadre de l'intervention militaire en Afghanistan aux côtés des États-Unis. L'Union européenne peut même être perçue comme soutien inconditionnel de la politique de riposte américaine aux attentats du 11 septembre 2001 face au «terrorisme des Talibans». À cet effet, elle a cautionné la conception américaine de la légitime défense et de la «guerre juste»³. Cette intervention internationale qui est, d'ailleurs, menée au nom du droit à la légitime défense et contre le «terrorisme d'Al-Qaïda» s'est

1 Voir Guillaume LASCONJARIAS, L'Afghanistan, cimetière des empires? *in* l'Histoire n° 370, décembre 2011, p. 27.

2 Gabriel MARTINEZ-GROS, Le nouveau visage de Mahomet *in* l'Histoire n° 331, mai 2008, p. 107.

3 Voir Georges NEYRAC, Les guerres justes, Jacob-Duvernet, Paris, 2006.

transformée, peu à peu, en une occupation illégale de territoires et en une guerre non identifiée contre les mouvements insurgés afghans.

Dans une deuxième phase, l'Union européenne a marqué sa présence en Afghanistan en inscrivant ses actions et ses efforts dans la résolution de la guerre civile et la conduite du processus de normalisation enclenché par l'Accord de paix. L'Union européenne, à cet effet, a soutenu la résolution 1378 (2001) qui entérine le Plan de paix des Nations-Unies qui fonde l'Accord de Bonn. Elle a, également, tenu à appuyer les activités de la *Loya Jirga*; la «Grande assemblée» de droit coutumier afghan, qui joue le rôle d'Assemblée constituante dans le droit transitoire afghan¹. L'Union européenne s'est engagée, aussi, dans le cadre de l'assistance aux premières élections libres en Afghanistan, par l'aide aux instruments de financements issue des conférences internationales des donateurs ainsi que par des actions de «*Nation building*» ou de «reconstruction de la nation» à travers les activités civilo-militaires et humanitaires comme la reconstitution des forces afghanes de sécurité et de défense, et la restauration de l'État de droit et la recomposition de la nation en Afghanistan.

Cependant, il ne résulte qu'un succès mitigé des actions menées dans le sens de la résolution de la guerre civile et du processus de normalisation de la vie politique afghane car l'insécurité règne toujours en Afghanistan², le processus de démocratisation reste fragile et la vie politique afghane demeure instable³. En effet, le gouvernement de Kaboul est faible et sans homogénéité politique. Il n'est pas en mesure d'engager des négociations avec les Talibans.

Il faut noter, à cet égard, que l'influence européenne en matière de restauration de l'État en Afghanistan reste limitée car les États-Unis jouent le rôle le plus influent sur les institutions politiques afghanes.

Ce qui est intéressant à relever dans la présence de l'Union européenne en Afghanistan et les actions qu'elle y mène réside dans la volonté européenne pour la promotion d'une action multilatérale de gestion de la situation politique et militaire dans ce pays sous l'égide de l'ONU. Le positionnement constant de l'Europe aux côtés de l'ONU dans l'effort global et multilatéral de gestion de la situation politique et militaire qui ruine les institutions publiques afghanes participe moins à l'idée que les sujets étatiques se font de la Puissance, qu'à une redéfinition pratique de cette notion au prisme du soutien régulièrement apporté à la redynamisation de la source vivifiante de toute souveraineté: le droit⁴.

1 Emmanuel CARTIER, Les petites constitutions: contribution à l'analyse du droit constitutionnel transitoire, Revue française de Droit constitutionnel n° 71, juillet 2007.

2 En effet, la situation sécuritaire ne cesse de se dégrader dans ce pays. L'année 2009 était ainsi une année meurtrière pour les civils avec 2412 civils tués. Pour les pertes militaires de la coalition, elles bondissent de 295 en 2008 à 521 en 2009 et 711 en 2010; voir Guillaume LASCONJARIAS, L'Afghanistan, cimetière des empires? op, cit, p. 28.

3 Il faut rappeler ici l'assassinat en septembre 2011 du président du Haut Comité pour la paix, l'ancien président Rabbani qui traduit le refus de certains groupes insurgés d'être exclus des négociations politiques.

4 Arthur BENGA NDJEME, La contribution de l'Europe au processus de résolution de la crise de l'État en Afghanistan, Thèse de doctorat en droit, faculté de Droit, science économique et gestion, Université de Nancy, 2009, p. 402.

L'Union européenne évoque, ainsi, la puissance à travers la promotion des principes de droit et de la souveraineté par la contribution à l'instauration d'un État de droit et des institutions démocratiques. Cette approche européenne de la puissance comme «*soft power*» trouve dans la pratique sa limite à la fois dans les expériences échouées de l'exportation de la dynamique démocratique par des puissances étrangères et dans le fonctionnement actuel des institutions afghanes réputées pour la propagation de la corruption. Ceci explique, d'ailleurs, le soutien d'une partie de la population afghane aux rebelles talibans.

Ainsi, on peut comprendre le désespoir que suscitent les discours sur la reconstruction de l'Afghanistan, l'instauration d'un processus démocratique et la réalité de chaos dans lequel il se trouve. En effet, après dix ans d'intervention menée conjointement par les États-Unis (opération «*Enduring Freedom*» ou «liberté immuable») et l'OTAN (sous la forme de la Force internationale d'assistance et de sécurité FIAS), ce pays, l'un des plus enclavés au monde demeure instable¹.

L'enlisement de l'Afghanistan ne peut que continuer en raison de l'absence d'une «approche globale» dans la résolution du conflit. L'«approche globale» implique une intégration des politiques civiles et militaires ce qui fait défaut actuellement en Afghanistan. Il faut aussi savoir que le conflit afghan est un héritage de la guerre froide. D'ailleurs, ceux qui en Occident lisent ce conflit comme une «guerre contre le terrorisme» ou comme une «guerre contre l'obscurantisme»² sont incapables d'aborder et de traiter les aspects géopolitiques et stratégiques de ce conflit. Ainsi, la présence occidentale dans ce pays a, paradoxalement, tendance à alimenter le conflit afghan plutôt qu'à le résoudre.

1 Guillaume LASCONJARIAS, *L'Afghanistan, cimetière des empires?* op, cit, p. 26.

2 Selon la gauche humanitaire qui s'appuie sur la thèse de «choc des civilisations» dans la lecture de la guerre menée par la coalition occidentale contre l'Afghanistan.

§ 2-L'Union européenne et l'Iran

L'Iran est pour les pays occidentaux un pays d'une grande importance sur les plans géopolitique et économique. En effet, l'Iran qui se situe en Asie centrale se trouve dans une position géostratégique dans les régions du Proche et du Moyen-Orient et il détient un potentiel considérable en matière de ressources énergétiques. De ce fait, l'Iran a toujours été, pour les puissances occidentales, un pays qui doit être dominé ou du moins contrôlé de près.

D'ailleurs, le système politique monarchique en Iran, avant 1979, date de la Révolution islamique, était étroitement lié à l'administration des États-Unis. En 1950, quand Mossadegh est devenu premier ministre d'Iran, et a pris la décision de nationaliser le pétrole de son pays, son gouvernement a été renversé par un coup d'État dirigé par l'administration américaine.

Depuis 1979, avec l'instauration d'un régime islamique suite à la révolution islamique qui a mis fin au régime pro-occidental du Shah, l'Iran est soumis à un boycott de la part des États-Unis ¹. Cela n'a pas empêché l'Union européenne d'être un partenaire de l'Iran. En effet, l'Iran représente pour les États membres de l'Union européenne un partenaire économique d'une grande importance et offre une opportunité intéressante pour l'acheminement du pétrole des pays de l'Asie centrale vers l'Europe.

Au cours de la période de la présidence de Khomeiny à la tête de la République islamique d'Iran de 1979 à 1989, les relations entre l'Union européenne et l'Iran étaient difficiles en raison de la dimension idéologique de la politique étrangère de la République islamique d'Iran qui est fondée sur une conception dualiste du monde: dar al-islam: l'univers de l'Islam et dar al-harb: l'univers des non-musulmans. La politique étrangère iranienne à dimension idéologique ² a entraîné l'isolement de l'Iran sur la scène internationale. Le principe dominant dans la politique étrangère de l'Iran sous Khomeiny était «ni l'Est ni l'Ouest» appliqué durant la guerre froide pour exprimer une indépendance du régime iranien à l'égard des deux blocs.

La guerre entre l'Irak et l'Iran ³ (septembre 1980-août 1988) a aggravé la situation d'isolement international de l'Iran sur la scène internationale. En effet, la plupart des grandes puissances occidentales ont coopéré avec le régime baassiste de Saddam Hussein présenté comme un régime moderniste et laïque face au régime théocratique des Mollahs.

1 La politique d'embargo imposée par les États-Unis par le biais de la politique de double endiguement et la Loi d'Amato.

2 En effet, le préambule de la Constitution de la République islamique d'Iran définit les buts du gouvernement islamique dans les propos suivants: «La Constitution doit préparer les conditions nécessaires pour pouvoir continuer et développer la révolution islamique à l'intérieur et à l'extérieur du pays, dans la perspective d'une alliance avec d'autres mouvements islamiques afin de former la communauté internationale musulmane (UMMA)», Cf. Constitution islamique d'Iran, Téhéran, Pasdará islam, 1992, p. 20.

3 La guerre entre l'Iran et l'Irak fait partie d'un contentieux historique sur la question de la souveraineté sur le fleuve Aravand-Rouge (chatt al-arab) qui remonte au début du XVI^e siècle lors du conflit entre l'Empire Ottoman et l'Empire perse sur le contrôle du territoire du futur Irak.

Faute d'une politique étrangère commune des États membres, les relations entre l'Iran et l'Europe, durant la guerre Irak-Iran n'ont pas pris une forme communautaire. L'Allemagne était le seul pays européen qui a adopté une politique équilibrée vis-à-vis de l'Irak et de l'Iran. En effet, comme le souligne Sylvie LEMASSON «Dans le conflit irako-iranien, Bonn est la seule capitale occidentale à maintenir des contacts réguliers avec les deux protagonistes»¹.

Au lendemain de la fin de la guerre entre l'Iran et l'Irak et après la mort du guide de la Révolution islamique, Khomeiny, la situation interne de l'Iran sur les plans politique et économique était critique et sur le plan international, le pays connaît un isolement. Avec la succession de Rafsandjani à la présidence de la République islamique, en 1989, ce dernier a mis en place une «politique pragmatique» en vue de sortir le pays de sa situation difficile.

Ainsi, sur le plan de la politique étrangère de l'Iran, un «dialogue critique» est établi, de 1992 jusqu'en 1997, dans le cadre des relations entre Téhéran et Bruxelles. La sortie de l'Iran de son isolement sur la scène internationale depuis 1992 est favorisée par deux événements internationaux majeurs à savoir l'effondrement du bloc soviétique ce qui a pour conséquence un changement de la géopolitique mondiale et, ainsi, de la position et de l'importance géostratégiques de l'Iran dans la région². Le deuxième événement concerne la seconde guerre du Golfe. En effet, au cours de cette guerre, l'Iran a gagné sur le plan international en affichant sa neutralité face à la guerre menée par les États-Unis et ses alliés contre le régime de Saddam Hussein. Dans ces conditions, la reprise des relations entre l'Iran et l'Union européenne, s'avérait importante pour les deux parties.

En effet, pour l'Iran cela permettra de sortir de son isolement international, surtout dans le contexte de l'hostilité des États-Unis et de régler des difficultés économiques par le biais des investissements étrangers. Ainsi, Rafsandjani a rompu avec le principe «Ni l'Est ni l'Ouest» pour une politique de normalisation des relations avec l'Europe, les pays arabes, la Russie, la Chine et le Japon. L'Iran a renoncé à l'idéologie d'exportation de la Révolution islamique dans le monde musulman et a mené une politique d'ouverture vis-à-vis des pays arabes dont «le principe essentiel [...] est le respect de la souveraineté de tous les États avec leurs spécificités culturelles politiques et sociales»³. Pour l'Union européenne cela coïncide avec la volonté européenne d'une «union politique», depuis 1992 avec le Traité de Maastricht et l'ébauche d'une politique étrangère commune afin de jouer un rôle sur la scène internationale face à la puissance américaine fortement présente dans cette région stratégique du monde.

Les relations entre l'Union européenne et l'Iran s'inscrivent dans le cadre du deuxième pilier de l'architecture institutionnelle de l'Union européenne qui depuis le Traité de Maastricht consiste dans la politique étrangère dont les décisions sont prises à l'unanimité. C'est au Conseil européen tenu à Édimbourg en 1992 par les douze chefs d'États membres de l'Union européenne qu'une politique européenne à l'égard de l'État iranien a été adoptée. Cette politique est menée par le biais du «dialogue critique» et elle vise d'une part à exercer des pressions sur l'Iran pour que soient résolus des problèmes qui, du point de vue européen, étaient essentiels et d'autre part, à développer les relations économiques avec ce pays⁴.

1 Sylvie LEMASSON, La présence allemande au Moyen-Orient, La République Fédérale d'Allemagne, Bruxelles, Complexe, 1990, p. 215.

2 En effet, la chute de l'URSS a donné à l'Iran cinq nouveaux pays frontaliers, ce qui a augmenté son importance géostratégique à savoir: l'Arménie, l'Azerbaïdjan, la Russie, le Kazakhstan et le Turkménistan.

3 R.K. RAMAZANI, Iran's foreign policy: Both North and South, Midle East Journal n° 46, 1992, p. 394.

4 Voir Kamal BAYRAMZADEH, Les enjeux principaux des relations entre l'Iran et l'Europe de 1979 à 2003. Une étude de la sociologie politique des relations internationales, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 135.

Le dialogue critique s'est fondé sur deux postulats: l'existence d'un potentiel de réforme économique, l'existence d'un courant réformateur et moderniste parmi les dirigeants de l'Iran ¹. L'Union européenne mettrait l'accent, dans le cadre du «dialogue critique» avec l'Iran sur cinq éléments: le respect des droits de l'homme en Iran, le renoncement au «terrorisme», la non-prolifération des armes de destruction massive, la non-opposition au processus de paix au Proche-Orient, l'abolition de la fatwa de mise à mort de Salman Rushdie, l'auteur britannique des Versets sataniques.

À la suite du verdict du tribunal de Berlin ² qui a mis en lumière la responsabilité des dirigeants iraniens dans l'assassinat en 1992 des leaders du parti démocrate du Kurdistan iranien, le «dialogue critique» entre l'Europe et l'Iran s'est arrêté en 1997. Ainsi, les relations entre l'Union européenne et l'Iran son marquées par la crise des ambassades qui a duré sept mois.

Les tentatives de l'Europe, dans le cadre du «dialogue critique» avec l'Iran pour modifier sa diplomatie et sa politique intérieure ont montré leur inefficacité. Les efforts consentis par Rafsandjani n'ont pas abouti car la structure institutionnelle du régime politique iranien ne les permet pas. En effet, la présence du vilayet-é faqih au dessus du Président de la République islamique en Iran constitue une entrave aux réformes politiques et à l'ouverture de l'Iran. Bien que le «dialogue critique» ait eu pour objectif de mettre la pression sur l'Iran pour qu'il adopte un comportement constructif en matière de relations internationales, la logique dominante dans ces relations était surtout de nature économique ³. Les pays européens furent même durant cette période les partenaires économiques les plus importants de l'Iran, notamment l'Allemagne, la France, le Royaume-Uni et l'Italie. Les relations bilatérales entre l'Iran et les États membres de l'Union européenne ont prévalu sur les relations multilatérales sous l'égide de l'Union européenne ⁴.

Au cours du «dialogue critique», les européens se sont opposés à la politique des États-Unis de sanctions à l'égard de l'Iran. En effet, lorsqu'il s'agit de défendre les intérêts économiques et stratégiques des européens dans la région, l'opposition européenne vis-à-vis de la politique américaine s'exprimait. L'exemple significatif reste l'opposition européenne à l'égard de la loi américaine d'Amato. En effet, en 1996 l'administration américaine a décrété dans le cadre de sa politique de boycott et d'isolement de l'Iran, un embargo économique contre l'Iran à travers la «loi d'Amato» qui prévoyait des sanctions contre toutes les compagnies pétrolières, même non américaines, qui investiraient plus de 40 millions de dollars par an en Iran. L'Union européenne s'est déclarée «fermement opposée à la législation des États-Unis qui a des effets extraterritoriaux, notamment à la loi d'Amato» ⁵.

1 Yves BONNET, *La trahison des Ayatollahs*, Paris, Jean Picollec, 1995, p. 103.

2 La justice allemande a, en effet, délivré un mandat d'arrêt contre le ministre iranien des renseignements Ali Fallahian, soupçonné d'être l'instigateur de l'assassinat en 1992 des leaders du parti démocrate du Kurdistan iranien.

3 Kamal BAYRAMZADEH, *Les enjeux principaux des relations entre l'Iran et l'Europe de 1978 à 2003. Une étude sur la sociologie politique des relations internationales*, op, cit, p. 136.

4 Voir Fred HALLIDAY, *The Iranian Revolution and International Politics : Some European Perspectives*, Iran at the Crossroads, 2001, p. 178.

5 La déclaration de Sir Leon Brittan, 30 septembre 1997, Bruxelles, Source d'Europe, 31494.

Avec l'élection de Khatami en 1997 à la tête de la République islamique d'Iran, on assiste à une amélioration progressive des relations entre l'Union européenne et l'Iran. L'affaire des ambassades a connu un dénouement ¹ et les ministres des affaires étrangères de l'Union européenne ont décidé, lors du Conseil européen du 23 février 1998 la reprise des visites officielles bilatérales suspendues dix mois plutôt. L'affaire Rushdie avait, elle aussi, trouvé une issue. En effet, le gouvernement Khatami a pris la décision de ne pas mettre en exécution la fatwa émise par Khomeiny contre l'écrivain britannique qu'il considère comme une affaire strictement religieuse qui n'engage en rien son gouvernement.

L'Union européenne a, d'ailleurs, réagi de manière positive à l'élection au sommet de la République islamique d'Iran de Khatami dans lequel elle voyait un homme d'ouverture.

Un «dialogue global» ² a remplacé, ainsi, le «dialogue critique» entre l'Iran et l'Union européenne. Le «dialogue global» entre l'Iran et l'Union européenne prévoit une coopération sur les plans régional, économique et international à travers une série de réunions semestrielles qui se déroulent, depuis 1998, régulièrement une fois en Iran et une autre fois dans le pays qui préside l'Union européenne. Il envisage un dialogue sur trois niveaux:

- Sur des questions régionales: Irak, Golfe, Asie centrale, processus de paix au Proche-Orient
- Sur des questions relatives à des domaines de coopération comme la drogue, les réfugiés, l'énergie, le commerce et l'investissement
- Sur des questions générales: terrorisme, droits de l'homme, prolifération des armes de destruction massive.

En dépit de l'amélioration des relations notamment économiques et diplomatiques entre l'Iran et l'Union européenne, après l'arrivée au pouvoir de Khatami, les relations politiques entre les deux parties restaient fragiles. En effet, l'Union européenne n'a pas cessé d'insister sur la nécessité du respect des droits de l'homme en Iran. Durant le premier mandat de Khatami, l'Union européenne a exprimé ses inquiétudes à l'égard des violations des droits de l'homme en Iran ³.

La réélection de Khatami en 2001 a été saluée par l'Union européenne qui «constate avec une vive satisfaction l'engagement en faveur de la démocratie que la population iranienne a manifesté lors de l'élection présidentielle du 8 juin 2001 et elle félicite le président iranien. L'Union européenne encourage le gouvernement iranien à poursuivre sur la voie des réformes. L'Union européenne espère que le résultat sans ambiguïté de cette élection offrira une base solide pour permettre l'approfondissement de ses relations avec l'Iran et elle se tient prête à coopérer avec le président iranien en vue d'atteindre ces objectifs» ⁴.

1 Certains considèrent que le dénouement de la crise des ambassades et la reprise des relations entre l'Union européenne et l'Iran est lié, en réalité, à la conclusion d'un contrat gazier entre la société française *Total* et la République islamique d'Iran.

2 En effet, le terme «dialogue critique» est jugé discriminatoire par les Iraniens et est désormais abandonné pour faire place à la notion de «dialogue global»: «comprehensive and substitutive talks»; Voir Christian GRAEFF, Les relations Iran-Europe de 1988 à 1998, *Géopolitique* n° 64, p. 71.

3 En effet, dans une déclaration du 16/12/1998, la présidence de l'Union européenne a exprimé sa préoccupation pour les signes d'intimidation d'écrivains et d'intellectuels iraniens observés en Iran et par la disparition et le décès de certains écrivains iraniens. Aussi, la présidence de l'Union européenne a condamné, dans une déclaration, le verdict prononcé par le tribunal révolutionnaire de Téhéran à l'égard des universitaires et des intellectuels iraniens qui avaient participé à une conférence sur l'Iran en Allemagne en 2000.

4 Déclaration de la présidence au nom de l'UE sur l'élection présidentielle en Iran, Bruxelles, 11/06/2001.

La position européenne s'explique par la politique internationale prônée par Khatami qui se base sur la détente et la normalisation. Le président iranien a même appelé à un «dialogue des civilisations» ce qui marque vraiment un tournant significatif dans la diplomatie iranienne.

Après les événements du 11 septembre 2001 et la «guerre contre le terrorisme islamiste», les tensions entre les États-Unis et l'Iran se sont aggravées. En effet, les États-Unis ont mis la République islamique d'Iran sur la liste des pays appartenant à l'«axe du mal». L'Union européenne n'a pas suivi cette position américaine. Le 26 septembre 2001, une troïka européenne s'est rendue en Iran pour s'entretenir avec les responsables iraniens. Ces derniers ont affirmé leur disposition à coopérer sous l'égide de l'ONU dans la lutte contre le terrorisme. Ils ont, cependant, insisté sur la nécessité de distinguer entre les actes terroristes comme ceux commis contre les États-Unis, le 11 septembre 2001, qu'ils condamnent et les actes et actions des mouvements de résistance à l'occupation étrangère comme ceux du mouvement Hamas en Palestine et du Hezbollah au Liban.

L'intervention américaine en Irak a mis une pression sur le régime de Téhéran qui est mis en garde contre une intervention dans les affaires internes de l'Irak. Après l'intervention américaine en Afghanistan, les américains ont accusé l'Iran de déstabiliser la situation politique dans ce pays. Cependant, l'Europe s'est opposée à cette accusation en considérant que «sans l'Iran, la reconstruction de l'Afghanistan serait un échec»¹.

En mai 2002, les représentants des quinze États membres de l'Union européenne se sont réunis afin de discuter des directives de négociation pour un accord UE/Iran mais, ils n'ont pas réussi à se mettre d'accord. En effet, les États membres du Conseil de l'Europe étaient divisés sur certaines questions. Le Royaume-Uni, l'Allemagne, le Danemark, les Pays-Bas et le Portugal insistaient pour que les questions des droits de l'homme et de la lutte contre le terrorisme soient incluses dans l'accord, alors que d'autres pays comme la Belgique, la Grèce et l'Italie, soutenus par la Commission, ont insisté pour que les questions politiques soient traitées en dehors de l'accord².

C'est le dossier du nucléaire qui focalise plus l'attention dans les relations qu'entretient l'Occident avec l'Iran ces dernières années. Cependant, le nucléaire iranien ne date pas d'aujourd'hui. En effet, la volonté de l'Iran d'acquérir la technologie nucléaire remonte aux années 70 à l'époque du Shah³. L'objectif recherché selon les autorités iraniennes de l'époque, consistait dans la modernisation technologique du pays pour ne pas épuiser l'énergie pétrolière et gazière dont il disposait. Le programme nucléaire a été réactivé au milieu de la guerre Iran-Irak (1980-1988) dans un objectif purement militaire et sécuritaire.

L'accélération du programme nucléaire iranien a commencé à la fin des années 90 car la République islamique d'Iran a bénéficié du soutien technique de la Russie et de la Chine. Après que le président américain Georges W. BUSH ait classé en janvier 2002 l'Iran dans l'axe du mal». Téhéran se sentit menacé et cela a contribué à l'accélération de son programme nucléaire. C'est à partir de cette

1 Serge MICHEL, L'Europe joue la carte iranienne, *Le Figaro*, 22/02/2002.

2 Voir Kamal BAYRAMZADEH, Les enjeux principaux des relations entre l'Iran et l'Europe de 1979 à 2003, op. cit., p. 228.

3 En 1957, à sa demande les États-Unis acceptent d'aider le Shah d'Iran à s'initier aux techniques d'utilisation pacifique de l'énergie nucléaire.

époque qu'une crise diplomatique sur le nucléaire iranien a commencé à prendre forme.

En effet, les puissances occidentales soupçonnent Téhéran de développer l'énergie atomique à des fins militaires.

Le programme nucléaire iranien est au centre des préoccupations des États-Unis, de l'Union européenne et de l'Agence internationale de l'énergie atomique (AIEA) qui ont exercé des pressions sur Téhéran pour la ramener à signer le protocole additionnel au Traité de non-prolifération nucléaire.

L'Occident voit dans le programme nucléaire iranien une menace pour la stabilité de la région du Proche-Orient et surtout une menace pour leur allié stratégique Israël ¹. A cet effet, des sanctions ont été décidées contre l'Iran suite à l'échec des négociations entre l'Occident et l'Iran. Le Conseil de sécurité des Nations Unies a imposé depuis 2006 quatre séries de sanctions à l'Iran relativement à son programme nucléaire. Le Conseil de sécurité a adopté les résolutions n° 1737 en 2006, n° 1747 en 2007, n° 1803 en 2008 et n° 1929 en 2010. Ces résolutions imposent des sanctions contre l'Iran du fait qu'il continue de ne pas se conformer aux exigences de l'Agence internationale de l'énergie atomique (AIEA).

En 2007, les chefs d'état européens imposent à l'Iran des sanctions. Le 23 janvier 2012, le Conseil de l'Union Européenne publie un rapport dans lequel il redit son inquiétude quant au développement et à la nature du programme nucléaire iranien. Le mois de janvier 2012, le Conseil de l'Union européenne impose un embargo sur les exportations de pétrole iranien, il gèle les avoirs détenus par la Banque Centrale Iranienne et défend le commerce de métaux précieux et de produits pétrochimiques vers ou depuis l'Iran. En réponse, l'Iran annonce son intention de fermer le détroit d'Ormuz si l'embargo était appliqué.

La question qui mérite d'être posée à l'égard des sanctions occidentales contre l'Iran, concerne leur portée et leur efficacité: il s'agit de savoir si elles ne se révèlent pas, en fait, non-productives. Bien que les sanctions pétrolières et financières vont affecter l'économie iranienne et que certaines couches de la société iranienne seront durement touchées par ces sanctions, l'économie va pour autant continuer à fonctionner et le régime ne sera pas déstabilisé. Ces sanctions peuvent même s'avérer contre-productives et mener à la radicalisation du régime iranien et à la montée du nationalisme iranien contre l'Occident. L'option de la guerre envisagée par certains sera, selon tous les analystes, un désastre pour toute la région ².

C'est par la voie des négociations et du dialogue que le «dossier iranien» peut trouver une issue favorable. L'Union européenne peut jouer, à cet égard, un rôle prépondérant car elle est la seule qui a su parler d'une seule voix avec l'Iran. Elle peut, à cet effet, s'appuyer sur la Turquie pour mener l'Iran à coopérer avec la communauté internationale. Elle peut trouver dans le dossier du nucléaire iranien une occasion pour asseoir son influence dans la région du Proche-Orient et, ainsi, de prouver sa stature comme acteur global dans les relations internationales.

1 Cependant, le rapport de l'Agence internationale de l'énergie atomique (AIEA) publié au mois de novembre 2011 n'a nullement confirmé que l'Iran construisait une bombe atomique; Voir Alain GRESH, Séisme géopolitique au Proche-Orient *in* Le Monde diplomatique décembre 2011, p. 8.

2 Voir Alain GRESH, Séisme géopolitique au Proche-Orient, op.cit, p. 8.

Section 2

L'identité européenne perçue à travers les rapports de l'Union européenne avec la Méditerranée

Les rapports entretenus par l'Union européenne avec le sud méditerranéen arabo-musulman se sont traduites à travers le processus de Barcelone qui organise la coopération entre les deux rives de la Méditerranée.

Ce partenariat euro-méditerranéen est caractérisé par sa vision utilitariste (**Sous-section 1^{ère}**) qui transparaît à travers la persistance des considérations et des intérêts économiques, commerciaux et sécuritaires au détriment de la consécration d'un divorce entre l'espace humain et l'espace économique.

Le sud méditerranéen arabo-musulman est perçu, depuis la fin des années 1980, comme une frontière identitaire externe de l'Europe. Cela explique les limites du partenariat euro-méditerranéen qui n'est pas susceptible d'être considéré comme le vecteur de valeurs communes entre l'Europe et le sud méditerranéen arabo-musulman.

Par ailleurs, le dialogue entre les cultures et entre les civilisations n'est pas encore à l'ordre du jour des relations entre l'Europe et le monde musulman dont les rapports sont dominés par une vision essentialiste et une vision de supériorité et de domination (**Sous-section 2^{ème}**).

Le dialogue entre l'Europe et le monde musulman ne peut, en effet, être rétabli avec la persistance de la vision essentialiste portée et véhiculée depuis l'époque des colonisations européennes et réactivée actuellement après le 11 septembre 2001 sous la bannière de la thèse du «choc des civilisations».

Par ailleurs, le contexte actuel de globalisation économique et culturelle ne fait qu'aggraver et accentuer les visions de supériorité et de domination de la civilisation occidentale sur le reste du monde. Cela appelle un travail de réécriture du récit historique du monde avec une vision moins eurocentriste, des réajustements et la réforme des systèmes financiers et économiques mondiaux qui permettront d'atténuer l'impact des outils occidentaux de domination du monde que sont la finance et le droit international.

Sous-section 1: Une vision «utilitariste» de l'Europe

Les relations entre l'Europe communautaire et les pays tiers méditerranéens remontent à la fin des années 60 et ils se traduisent à travers une coopération commerciale entre la CEE et les pays du Maghreb. La coopération euro-méditerranéenne a connu un grand tournant en 1995 avec le processus de Barcelone. Elle comprend trois volets touchant à la politique de sécurité, l'économie et la finance, et la société et la culture.

Cependant, le processus de Barcelone n'a pas tenu ses promesses et n'a produit que peu de résultats. Il est, en effet, dominé par des considérations d'ordre économique et sécuritaire (§ 1). Il est reproché à l'Union européenne sa tendance au dirigisme dans le cadre du partenariat euro-méditerranéen. Ainsi, les relations traditionnelles de domination Nord/Sud persistent encore même aujourd'hui. Ce partenariat euro-méditerranéen consacre le divorce entre l'espace humain que constituent le brassage des populations méditerranéennes et l'espace économique comme objectif premier de ce partenariat.

Le sud Méditerranéen arabo-musulman s'est même transformé en frontière identitaire pour l'Europe à la fin des années 1980, surtout avec la montée des discours identitaires fondés sur des critères ethniques, culturels, religieux et civilisationnels.

Le partenariat entre l'Union européenne et les pays tiers méditerranéens connaît un bouleversement en raison des «révolutions arabes» qui ont changé la donne politique dans certains pays arabo-musulmans (§ 2). Cependant, l'Union européenne n'a pas été capable de suivre ces «révolutions» qui ont secoué la région. Ses réactions ont été marquées par un silence prudent ce qui contraste avec la position américaine dont la diplomatie a joué un rôle considérable dans l'accompagnement de ces «révolutions arabes». La position européenne n'a pas été la même concernant la «révolution» en Libye, en Syrie et au Bahreïn. Cela peut être analysé comme obéissant à une logique de «deux poids deux mesures». Ces «révolutions arabes» arrivent à un moment où l'Union européenne est traversée par diverses crises: financière, populiste et identitaire.

Par ailleurs, l'Union européenne est dépourvue de stratégie réfléchie entre ses États membres en direction des pays tiers du Sud de la Méditerranée. Même les démarches entreprises dans la «révolution libyenne» étaient plus nationales que communautaires ou européennes.

Ces «révolutions arabes» constituent une «chance historique» pour l'Union européenne pour qu'elle renoue avec ses valeurs en soutenant les transitions démocratiques et pour établir des relations nouvelles basées sur des valeurs communes avec le monde arabo-musulman.

§ 1- L'Union européenne et la Méditerranée

La Méditerranée est un espace lié à l'histoire de l'Europe. En effet, les deux rives de la Méditerranée ont entretenu, depuis l'antiquité, des relations diplomatiques, politiques, commerciales et culturelles. Elle est «un carrefour antique. Depuis des millénaires, tout conflue vers cette mer, bouleversant et enrichissant son histoire» ¹.

L'Europe communautaire s'est intéressée à la rive sud de la Méditerranée dès la fin des années 60. En effet, une politique de coopération entre l'Europe et les pays tiers méditerranéens a été initiée en juillet 1969 à travers des accords bilatéraux de coopération commerciale qui ont été signés par les membres de la CEE avec les pays du Maghreb. En 1972, fut lancée la Politique Méditerranéenne Globale (PMG) qui propose un cadre qui dépasse la coopération strictement commerciale pour une aide économique afin de moderniser l'appareil industriel des pays du sud de la Méditerranée. Des accords de coopération et des protocoles financiers, renouvelés pour une période de cinq ans, ont été signés entre l'Union européenne et les pays du Maghreb pour la période allant de 1981 à 1986. Ces accords prévoient des prêts et des subventions de la part des institutions européennes à destination des pays du Maghreb.

Avec l'adhésion en 1991 de certains pays méditerranéens à l'Union européenne (la Grèce, le Portugal, et l'Espagne), l'Europe a inscrit son partenariat méditerranéen dans le cadre de la politique méditerranéenne rénovée (PMR). Cette politique est représentée par une série de protocoles financiers qui visent à atténuer l'impact pour les pays tiers méditerranéens de l'élargissement de la Communauté européenne aux trois pays qui sont la Grèce, le Portugal et l'Espagne.

La coopération euro-méditerranéenne a connu son grand tournant en 1995 avec le processus de Barcelone et la signature du partenariat euro-méditerranéen. En effet, en novembre 1995, une Conférence réunissant à Barcelone les quinze États membres de la Communauté européenne et onze pays tiers méditerranéens ² lançait le «partenariat euro-méditerranéen». L'objectif escompté à travers ce partenariat euro-méditerranéen est d'instaurer la stabilité dans une région en proie au sous-développement, aux conflits armés ainsi qu'aux carences et déficits démocratiques.

Le processus de Barcelone s'inscrit dans une période historique marquée par la fin de la guerre froide, la chute du Mur de Berlin et la refondation des relations internationales et leur bouleversement. En effet, de nouveaux intérêts se dessinent et de nouveaux défis émergent: l'immigration, le terrorisme, la libéralisation économique et financière, les ressources énergétiques, l'environnement... Ces défis et ces intérêts appellent un nouveau cadre de coopération que le processus de Barcelone se propose d'organiser.

1 Fernand BRAUDEL, La Méditerranée. L'espace et l'histoire, Flammarion, 2009.

2 Qui sont: l'Algérie, Chypre, l'Égypte, Israël, la Jordanie, le Liban, Malte, le Maroc, la Syrie, la Tunisie et l'Autorité palestinienne.

Le partenariat euro-méditerranéen comprend trois volets qui touchent à la «politique et la sécurité», les «finances et l'économie», et la «société et la culture». Il prévoit la mise en place d'une zone de libre-échange, la création des conditions économiques, politiques et sociales et l'instauration d'un dialogue culturel pour une meilleure compréhension entre les deux rives de la Méditerranée.

Dans la foulée de l'élargissement de l'Union européenne aux nouveaux États membres de l'Europe centrale et orientale, à Malte et à Chypre, un nouveau cadre de coopération est pensé. Il s'agit de la politique européenne de voisinage (PEV) dont les fondements sont jetés en 2002 et qui a pour objectif de renforcer la coopération politique, sécuritaire et économique et culturelle entre l'Union européenne et ses nouveaux voisins proches. Dans un premier temps, la PEV s'est adressée aux pays de l'Est voisins de l'Union européenne ¹ puis elle a été étendue, par la suite, aux pays du Sud de la Méditerranée ².

La politique européenne de voisinage (PEV) offre un instrument de coopération à géométrie variable parfaitement adaptée à la situation et à la volonté de chaque pays. En effet, la volonté d'entreprendre des relations approfondies avec l'Europe varie d'un pays à l'autre. Certains pays aspirent à établir un partenariat renforcé avec l'Europe et d'autres se contentent d'un partenariat moins poussé. La PEV offre une relation politique et une intégration économique plus poussées et propose, ainsi, d'aller au-delà des relations existantes entre l'Europe et ses voisins de l'Est ³ et du Sud.

Un troisième cadre de partenariat euro-méditerranéen est proposé et est porté par l'Union pour la Méditerranée (UPM). Cette Union pour la Méditerranée, dont le projet est proposé par le président français Nicolas SARKOZY le 07 février 2007 lors d'une réunion publique à Toulon, est une Union qui vise à rassembler les pays du pourtour méditerranéen dans une Union politique. Elle vise à construire un nouveau cadre de dialogue régional.

Ce projet d'Union pour la Méditerranée a été accueilli de manière différente, à la fois par les États membres de l'Union européenne, par les institutions européennes, et par les partenaires méditerranéens de l'Europe. En effet, l'Allemagne a demandé que cette Union pour la Méditerranée se fasse avec tous les États membres de l'UE. Par contre, l'Italie et l'Espagne ont soutenu ce projet. La Turquie, elle, a exprimé sa volonté de participer à ce nouveau partenariat proposé par la France tout en soulignant qu'il ne doit pas remplacer la possibilité de son adhésion à l'Union européenne. D'autres pays comme la Slovaquie ont exprimé leur réticence à propos de cette Union: certains pays craignent, en effet, que la France tente d'accroître son influence en Méditerranée et, aussi, sur la scène européenne. Pour la Libye, cette Union proposée par le président français n'est qu'une nouvelle forme de colonialisme qui élimine toute chance d'une Union entre les peuples du continent africain à laquelle le feu leader libyen Mouammar KADHAFI a appelé.

1 Qui sont l'Arménie, l'Azerbaïdjan, la Biélorussie, la Géorgie, la Moldavie et l'Ukraine.

2 Qui sont l'Algérie, l'Égypte, Israël, la Jordanie, le Liban, la Libye, le Maroc, la Syrie, la Tunisie et l'Autorité palestinienne.

3 À l'exception de la Russie dont les relations avec l'Union européenne sont fondées sur un partenariat stratégique qui diffère de la politique européenne de voisinage.

Le bilan de ces trois cadres qui organisent le partenariat entre l'Union européenne et les pays du Sud de la Méditerranée non membres de l'Union européenne, est mitigé. En effet, le bilan du partenariat euro-méditerranéen est largement contesté. Il met en lumière les insuffisances de la coopération entre les deux rives de la Méditerranée.

En effet, le processus de Barcelone n'a pas tenu toutes ses promesses et n'a pas réalisé tous les objectifs qu'il a fixés. Ce partenariat qui a fixé comme objectif la réalisation d'un espace de progrès et de développement économique et de démocratisation n'a obtenu que peu de résultats concrets. Le partenariat euro-méditerranéen instauré par le processus de Barcelone est dans une large partie dominé par les considérations économiques et sécuritaires. En effet, parmi les trois volets, économique, politique et culturel du partenariat euro-méditerranéen, c'est bien le volet économique et financier qui reçoit le plus d'attention dans le cadre de la coopération euro-méditerranéenne. Plus encore, la Méditerranée n'intéressait l'Europe que «pour mieux s'en protéger» et le processus de Barcelone aurait, d'une certaine manière, plutôt tendance à répondre à des exigences de politique interne – notamment sur des questions liées à la sécurité ¹. Ainsi, les aspects relatifs à la promotion de la démocratie et des droits de l'homme sont relégués au second plan de la coopération.

Ce qui est reproché au partenariat euro-méditerranéen comme à l'Union pour la Méditerranée c'est aussi la propension de l'Union européenne à exercer une mainmise sur le cadre du partenariat de sa tendance au dirigisme. A cet effet, il faut souligner que la Conférence euro-méditerranéenne de Barcelone est une initiative exclusivement européenne à la fois dans sa préparation et sa réalisation.

Ainsi, le schéma traditionnel Nord/Sud persiste, fait de relations de domination et de dépendance sur de multiples questions telles que la mise en œuvre et la gestion des programmes, les forces de proposition des projets, leur définition, la composition des enveloppes financières ou encore les procédures de discussion et de négociation ². Le qualificatif même euro-méditerranéen – et non pas euro-arabe ou méditerranéen – souligne cet effacement des pays du Sud: en faisant disparaître toute référence aux Arabes, en gommant le nom de partenaires dont on recherche la collaboration, le langage diplomatique reflète clairement la dissymétrie qui s'installe dans les rapports entre les deux rives de la Méditerranée ³.

Il est reproché, également, au partenariat euro-méditerranéen l'absence d'une action commune de la part des États membres de l'Union européenne et la persistance des logiques bilatérales et la défense des intérêts nationaux au détriment d'une vision communautaire commune. D'ailleurs, le manque de concertation est pour beaucoup dans les résultats mitigés du partenariat euro-méditerranéen. Les conflits liés à la région comme l'épineux conflit israélo-palestinien qui empêche toute normalisation entre Israël et les pays arabes, freinent les différentes initiatives de coopération euro-méditerranéenne. Le développement d'une véritable coopération entre les différents partenaires méditerranéens ne peut éluder les conflits qui minent la région, notamment le conflit israélo-palestinien. Or, force est de constater que le rôle de l'Union européenne dans ce conflit n'est que marginal, voire effacé ⁴. Les sujets des conflits liés à la région, comme le conflit israélo-palestinien ou celui du Sahara occidentale ne sont plus traités dans le cadre du partenariat euro-

1 Emmanuel DUPUY et Karim SADER, La politique européenne en Méditerranée: «plus que le libre-échange et moins que l'adhésion». Qu'en est-il aujourd'hui? Un rappel des enjeux et des limites de la coopération, p. 11.

2 Emmanuel DUPUY et Karim SADER, op, cit, pp. 5-6.

3 Jean-Robert HENRY, La Méditerranée. Nouvelle frontière européenne, in L'identité. L'individu. Le groupe. La société, Jean-Claude RUANO-BORBALAN (coordonné par), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 1998, p. 356.

4 Voir sur le rôle politique effacé de l'Union européenne dans le conflit israélo-palestinien: sous-section 1, Section 1, chapitre 2, titre 2 de la deuxième partie de cette thèse.

méditerranéen.

Même au cours de l'été 2002, lors des tensions entre le Maroc et l'Espagne autour de l'îlot Leila-Perejil, les États membres de l'euro-Med étaient incapables d'intervenir, laissant aux États-Unis le rôle de médiation dans ce différend.

Les raisons du bilan mitigé du partenariat entre les pays des deux rives de la Méditerranée tiennent pour une grande part à la multiplication des cadres qui engendrent une certaine confusion, voire l'impression d'une redondance contre-productive ¹. D'ailleurs, comme le soulignent J-P. Robert VANDENBERGINE et Nathalie Janne d'OTHEE ², l'Europe perd en crédibilité à travers l'Union pour la Méditerranée car l'imbricatio des structures différentes proposées depuis le processus de Barcelone, (la politique européenne de voisinage, le Dialogue 5+5 ou encore le Forum euro-méditerranéen) n'est pas en mesure de permettre une lecture claire de l'Europe en méditerranée. C'est pour cette raison que le partenariat euro-méditerranéen souffre d'un manque de visibilité et paraît flou dans ses ambitions et des objectifs. Comme il manque, également, d'une reconnaissance populaire des deux cotés de la Méditerranée et reste largement méconnu des populations méditerranéennes.

D'ailleurs, le processus de Barcelone a contribué à consacrer un divorce entre l'espace humain qui constitue le «creuset méditerranéen» à travers le brassage des populations et l'espace économique comme objectif premier du partenariat euro-méditerranéen. Ce divorce entre l'espace humain et l'espace économique a été encore réaffirmé par la politique européenne de voisinage (PEV). En effet, à partir de 2003, la politique européenne de voisinage est venue, malgré ses bonnes intentions initiales, confirmer idéologiquement la distinction entre les «voisins» et la famille européenne ³.

L'intégration européenne a contribué à changer la perception de l'Autre. En effet, dans les années 50, les pays de l'Europe occidentale ont forgé leur appartenance commune face à l'Europe de l'Est. Ainsi, c'est l'Est de l'Europe et non plus le Sud de la Méditerranée qui constituait, au début de la construction européenne, une menace pour l'Europe de l'ouest. Cependant, à la fin des années 80, avec la chute du bloc soviétique, le Sud méditerranéen arabo-musulman se transforme en frontière pour l'Europe. Cette tendance est privilégiée avec la montée globalisée des discours identitaires basés sur des considérations culturelles, religieuses et civilisationnelles. C'est au Sud que l'Europe trace de la façon la plus repérable ses limites entre elle et les «autres» et qu'elle semble le plus mesurer sa conscience d'elle-même à leur différence ⁴.

En effet, après l'élargissement de l'Union européenne à l'Est et la polémique sur la candidature de la Turquie dans l'Union européenne, l'Europe cherche à définir son identité. Cela passe par la définition de son environnement. La Méditerranée sert, à cet effet, de frontière identitaire pour l'Europe. Cette frontière identitaire s'établit sur des critères ethniques, culturels et religieux.

1 Jean-François COUSTILLIERE, Géopolitique Union européenne-Méditerranée. Comment réorganiser les relations européennes en Méditerranée pour s'adapter à la nouvelle donne? 20 juin 2012, *in* www.diploweb.com

2 J-P. Robert VANDENBERGINE et Nathalie Janne d'OTHEE, Au-delà du processus de Barcelone, l'Union méditerranéenne. Quelles ambitions pour quels changements? 22 janvier 2008, site internet.

3 Jean-Robert HENRY, L'Europe et la Méditerranée, un défi humain, *in* Revue Projet n° 322, juin-juillet 2011, p. 16.

4 Jean-Robert HENRY, La Méditerranée. Nouvelle frontière européenne, *in* L'identité. L'individu. Le groupe. La société, Jean-Claude RUANO-BORBALAN (coordonné par), op, cit, p. 356.

Cependant, la Méditerranée constitue un espace de mixité humaine et culturel entre l'Europe et les sociétés sud-méditerranéennes. Cet espace de mixité humaine et culturel résiste à l'invention des frontières méditerranéennes de l'Europe et à une vision essentialiste des identités ¹. D'ailleurs, la double nationalité et la diversité des cultures et des identités revendiquées et assumées embrouillent la notion de frontière. L'Europe doit assumer pleinement ce qui la rapproche des sociétés du Sud à savoir une imbrication humaine et culturelle et une communauté d'aspiration. L'Europe doit, ainsi, se penser moins comme un repli continental que comme un régionalisme ouvert, et moins comme une finalité identitaire que comme une utopie porteuse d'un processus universaliste ².

Le partenariat entre l'Union européenne et les pays tiers méditerranéens connaît un bouleversement pour deux raisons. D'un côté, l'Union européenne connaît depuis 2009 une crise économique et financière sans précédent, et d'un autre côté, depuis l'année 2011, certains pays arabes s'acheminent vers des régimes démocratiques portés par les «révolutions arabes». Il importe, donc, que les relations entre les deux rives de la Méditerranée prennent en compte ce nouveau contexte afin de réorganiser le partenariat euro-méditerranéen sur de nouvelles bases. En effet, l'opinion publique qui émerge au sein des sociétés arabes méditerranéennes comptera, désormais, dans le cadre des relations euro-méditerranéennes. Le nouveau cadre de partenariat appelle la mise en place de nouveaux instruments mieux adaptés à la nouvelle donne. Il implique que le partenariat ne soit plus, comme ce fut le cas, un cadre dans lequel l'Europe exerce une tutelle sur les pays non européens du Sud de la Méditerranée mais que les relations euro-méditerranéennes soient fondées sur une égalité des acteurs et une co-responsabilité des différents partenaires.

Afin que ce nouveau cadre de partenariat euro-méditerranéen soit un cadre qui favorise l'adhésion des populations méditerranéennes, il doit à la fois être transparent et public dans ses modalités d'action et dans ses instruments d'évaluation.

1 Jean-Robert HENRY, *L'Europe et la Méditerranée, un défi humain*, op, cit, p. 16.

2 Jean-Robert HENRY, *La Méditerranée. Nouvelle frontière européenne*, op, cit, p. 361.

§ 2- L'Union européenne et les «révolutions arabes»

Les «révolutions arabes»¹ ont commencé en Tunisie à partir du mois de décembre 2010, puis en Égypte, en Libye, au Bahreïn, au Yémen et en Syrie. Elles avaient pour objectif le départ des dictateurs de ces pays et l'instauration de la démocratie et de conditions de vie dignes. Leur ampleur et leur intensité sont variables d'un pays à l'autre. Elles ont débouché en Tunisie et en Égypte sur le départ de Zine El-Abidine Ben Ali et de Hosni Moubarak et en Libye sur une «guerre civile» entre les forces fidèles au régime de Kadhafi et les insurgés aidés par les occidentaux, sous mandat de l'ONU. Le régime du guide de la Jamahiriya libyenne est tombé et son leader a été assassiné. Au Yémen, après une répression féroce du mouvement de contestation populaire, le président Saleh a démissionné le 27 février. Au Bahreïn, la contestation populaire n'a pas débouché sur un résultat à cause de la solidarité des monarchies du Golfe arabe avec la minorité sunnite au pouvoir contre la majorité chiite qui réclamait le changement de régime politique. En Syrie, malgré la forte répression, exercée par le régime du président Bachar Al-Assad, qui a causé la mort de milliers de personnes, les contestations continuent ainsi que la répression féroce du régime du baas syrien.

Face à ces «révolutions» qui secouent le monde arabe, l'Union européenne semble incapable d'assumer un rôle à la hauteur de sa position et de son histoire. En effet, la diplomatie européenne peine à faire entendre sa voix. Les réactions européennes sont, en effet, marquées par le "silence prudent des responsables politiques" et "un certain scepticisme vis-à-vis d'un changement venant de l'extérieur"². Les États membres de l'Union européenne oscillaient entre un encouragement modéré et timide aux mouvements populaires de contestation dans le monde arabe et un silence embarrassé. Cela contraste avec la position de Washington qui a su accompagner ces mouvements populaires de contestation et le gouvernement Obama a joué un rôle considérable. En effet, les États-Unis ont été les acteurs moteurs et décisifs de la chute du gouvernement Moubarak en Égypte³.

Par ailleurs, l'Union européenne n'a pas adopté la même attitude concernant les «révolutions» en Libye, en Syrie et au Bahreïn, ce qui ne manque pas de soulever des interrogations. En effet, tandis qu'elle a appuyé⁴ l'intervention militaire en Libye, elle s'est montrée très prudente concernant la Syrie et elle s'est distingué par son silence sur les événements survenus au Bahreïn. Certes chaque «révolution» présentait des spécificités propres à chaque pays arabe et des enjeux géopolitiques et géostratégiques dictaient les positions de l'Europe à l'égard de chacun de ces pays. Cependant, les positions européennes sur les «révolutions arabes» apparaîtront pour les opinions publiques arabes⁵, comme totalement contradictoires et obéissant à une politique de deux poids deux mesures et dictées par la préservation des intérêts européens dans la région.

1 Nous sommes partagés entre les deux termes «révoltes» et «révolutions» pour qualifier ces mouvements de contestation populaires. Dans la langue arabe «révolte» et «révolution» sont un seul et même mot (athawrah). Nous avons opté pour le terme «révolutions» largement employé par les médias.

Par ailleurs, ces «révolutions» qualifiées d'«arabes» se sont déroulées dans un certain nombre de pays qui ne sont pas ethniquement composés que de populations arabes mais aussi d'autres ethnies comme les Berbères que l'on retrouve, par exemple, en Tunisie ou en Libye.

2 Fernando VALLESPIN, *in* El-Pais, cité *in* www.presseurope.eu

3 Zaki LAIDI, *in* www.touteurope.eu

4 Certains pays comme l'Allemagne ont voté contre la résolution 1973 relative à l'intervention militaire de l'OTAN en Libye.

5 Enfin, «on» peut parler d'«opinions publiques arabes» et non pas, comme jadis, de «rue arabe», ce qui sous-entend l'absence d'une société civile structurée dans les pays arabes. C'est l'«effet positif» des «révolutions arabes» sur les discours politiques et médiatiques en Occident.

Ce soutien timide des européens aux «révolutions arabes» trouve son explication, selon l'avis de Fernando VALLESPIN, dans la différence entre l'agitation qui frappe la rive Sud de la Méditerranée et les revendications qui ont caractérisé les récentes protestations en Europe: «alors que la-bas, on manifeste pour demander ce que l'on a pas encore – la liberté et le développement économique – ici, on manifeste pour garder les acquis»¹.

Par ailleurs, comme le remarque Luis MARTINEZ, ces «révolutions» arrivent pour l'Union européenne au plus mauvais moment: confrontée à une crise financière, soumise à un endettement massif, traversée par des courants populistes, inquiète de son vieillissement, elle ne semble pas prête à soutenir cette vague démocratique².

En effet, c'est au moment où les sociétés civiles du Sud de la Méditerranée et dans le monde arabe s'engagent, pacifiquement, pour se libérer de régimes totalitaires et aspirent à instaurer des États démocratiques que certains européens se replient sur eux-mêmes et que se développent en Europe des «discours identitaires» hostiles à l'Islam, aux immigrés et aux étrangers. Jamais les discours populistes contre l'immigration ou contre l'islam n'ont été aussi forts dans certains pays, au point d'accorder plus de visibilité à la menace – très relative – d'un déferlement migratoire sur l'Europe qu'à l'importance, pour l'avenir de toute la région, des changements en cours³.

Ainsi, face aux «révolutions arabes», l'Union européenne est dépourvue d'actions coordonnées entre ses États membres. En effet, prise par l'improviste, l'Union européenne est dépourvue de stratégie sur sa rive du Sud de la Méditerranée, livrée, depuis deux décennies, à la concurrence des grands États européens⁴.

On a constaté, en effet, depuis l'échec du Sommet organisé pour le 10^e anniversaire de la Conférence de Barcelone, que le rôle des instances communautaires s'est estompé au profit d'une visibilité accrue des États membres. Le projet de l'Union pour la Méditerranée présenté à l'initiative du président français, Nicolas Sarkozy, n'est qu'un exemple significatif du recul de la vision communautaire et le retour des rapports interétatiques dans le cadre des relations entre les différents États membres de l'Union européenne. Ainsi, les préoccupations nationales et la compétition entre les acteurs étatiques prennent le dessus sur une action commune entre les États membres dans les dossiers stratégiques. De ce fait, on peut, affirmer l'échec de l'Union européenne face aux «révolutions arabes». En revanche, on peut indéniablement, parler d'un succès de certains États membres dans la gestion de certains dossiers. En effet, on a assisté, en réalité, à une coordination entre deux États membres, la France et la Grande-Bretagne, en dehors de tout circuit communautaire⁵.

Ainsi, dans le «dossier libyen», la démarche était plus nationale qu'européenne. En effet, l'initiative de déclencher des opérations militaires pour protéger les populations civiles d'une «menace» du régime Kadhafi⁶ venait de la France. Et la seule structure de décision commune a été au sein de l'OTAN. Cette décision n'a trouvé appui ni de l'Italie qui avait des relations privilégiées avec le régime de Kadhafi, ni de l'Allemagne qui a refusé de voter en faveur de la résolution onusienne n°

1 Fernando VALLESPIN, *in* www.presseurope.eu

2 Luis MARTINEZ, Le printemps arabe, une surprise pour l'Europe, *in* *Projet* n° 322, juin-juillet 2011, p. 12.

3 Jean-Robert HENRY, L'Europe et la Méditerranée, un défi humain, *in* *Projet* n° 322, juin-juillet 2011, p. 14.

4 Luis MARTINEZ, Le printemps arabe, une surprise pour l'Europe, *op. cit.*, p. 11.

5 Zaki LAIDI, *in* www.touteurope.eu

6 Conformément à la résolution n° 1973 de l'ONU autorisant les opérations militaires de l'OTAN en Libye, l'objectif assigné à ces opérations se limitait à la protection des populations civiles contre les «menaces» du guide libyen. Cependant, cette «mission» n'a pas été respectée et elle est allée jusqu'au renversement du régime de Kadhafi et l'assassinat de ce dernier.

1973 autorisant des opérations militaires en Libye.

C'est à propos de la Syrie qu'il y a un consensus entre les européens à ne pas engager une intervention militaire. En effet, la Syrie n'implique pas d'énormes enjeux pour les européens, et dans ce type de situation ceux-ci arrivent toujours à se mettre d'accord ¹.

Pourtant les «révolutions arabes» qui, incontestablement, se rattachent, complètement, au XXI e siècle², constituent une «chance historique» dans les relations entre l'Europe et le monde arabe-musulman. En effet, ces «révolutions» peuvent permettre à l'Europe de renouer avec les valeurs démocratiques qu'elle prétend défendre à travers le monde. Elles ont, en effet, rappelé l'Europe à ses valeurs. En effet, l'Europe a, longtemps, soutenu les régimes policiers et dictatoriaux dans les pays arabes sous prétexte qu'ils constituaient un rempart efficace contre l'islamisme brandi comme une menace permanente dans ces pays réduisant, ainsi, leurs populations au silence.

Les gouvernements européens se sont montrés très tolérants vis-à-vis des régimes policiers et autoritaires dans le monde arabe au détriment de la défense des libertés et des principes démocratiques. En effet, dans le cadre des accords signés entre l'Union européenne et les pays de la région, la priorité est davantage donnée à la stabilité et au maintien des régimes politiques en place au détriment de la démocratie et du respect des droits de l'homme. Bien que ces régimes politiques sont non-démocratiques, l'Europe les a considérés comme des «alliés stratégiques», surtout après les événements du 11 septembre 2001. En effet, ces régimes sont perçus en Occident comme des régimes avant-gardistes dans le cadre de la «lutte contre le terrorisme islamiste» ce qui a conforté ces régimes policiers et autoritaires dans leurs politiques de répression des libertés démocratiques.

D'ailleurs, ces «révolutions arabes» ont mis en avant l'échec des rapports que l'Europe entretenait avec les États arabes au détriment des sociétés civiles de ces États. En effet, avec le recul, l'échec français, à travers l'initiative du président Nicolas SARKOZY de l'Union pour la Méditerranée, est aussi celui de l'Europe, le révélateur de sa difficulté à assumer le rapport aux sociétés d'outre-Méditerranée. Le plus important est que l'Union européenne soit à l'écoute de ces sociétés arabes et non seulement des États comme elle l'a été trop longtemps, de tirer les leçons du formidable fiasco qu'a été sa politique de voisinage méditerranéen, et de repartir sur des bases nouvelles³. En tous les cas, le printemps arabe, qui prive peu à peu l'Europe de ses interlocuteurs habituels discrédités, oblige à repenser totalement le partenariat euro-méditerranéen⁴.

Comme le souligne Luis MARTINEZ⁵, le vent de la révolte arabe donne à l'Union européenne une chance historique de renouer avec ses valeurs en soutenant les transitions, pour peu qu'elle surmonte sa frilosité. D'ailleurs, en matière de transitions démocratiques, l'Europe a, de par son histoire, l'avantage sur les États-Unis. En effet, comme le note l'historienne britannique Timothy GARTON: «personne n'a plus d'expérience que les européens en matière de transitions difficiles de la dictature vers la démocratie»⁶.

L'Europe peut, en effet, accompagner les transitions démocratiques dans le monde arabe, après la chute des précédents régimes à travers des aides non pas quantitatives ou financières mais surtout à travers une aide qualitative. En effet, l'Europe doit se concentrer sur l'aide qualitative: le soutien administratif à la reconstruction et à la mise en place d'un État de droit⁷.

1 Zaki LAIDI, *in* www.touteleurope.eu

2 Henry LAURENS, 2011, une année de révolutions dans le monde arabe, *in* www.lexpress.fr

3 Zaki LAIDI, *in* www.touteleurope.eu

4 Jean-Robert HENRY, *l'Europe et la Méditerranée, un défi humain*, op, cit, p. 13.

5 Luis MARTINEZ, *Le printemps arabe une surprise pour l'Europe*, Projet n° 322, juin-juillet 2011, p. 5

6 *In* www.presseurop.eu

7 Zaki LAIDI, *in* www.touteleurope.eu

Par ailleurs, les «révolutions arabes» peuvent constituer une «chance historique» permettant à l'Europe de dépasser sa frilosité à l'égard de l'islamisme qui constitue un courant politique et social porté par une grande partie des populations dans le monde arabe-musulman. Ainsi, une occasion historique se présente, à travers ces «révolutions» pour une réconciliation entre l'Occident et l'«islam politique». Cela exige que l'Europe jette un nouveau regard sur les sociétés arabes et sur les mouvements se réclamant de l'«islam politique». A cet effet, Alain JUPÉ, le ministre français des affaires étrangères, a invité la diplomatie française à «changer son regard sur le monde arabe» et «à un dialogue accru avec la société civile et les "courants islamiques"»¹.

Cependant l'Europe, aveuglée par le spectre islamiste et incapable de discerner le formidable élan démocratique qui couvait, voit sa crédibilité entamée dans le monde arabe². En revanche, les États-Unis se sont montrés très pragmatiques et «le président américain a habilement accompagné les changements dans les pays arabes»³.

En effet, Washington avait établi des contacts avec certaines formations politiques islamistes. La Maison Blanche a, en effet, cherché à nouer des contacts avec les membres des Frères musulmans à l'approche des élections présidentielles et législatives égyptiennes et une invitation a été adressée aux dirigeants du premier parti islamiste de Tunisie, Ennahda, en mai 2011, qui ont pu rencontrer des représentants du département d'État, ainsi que plusieurs parlementaires, dont le sénateur républicain John Mc Cain, ex-candidat à la présidence en 2008⁴.

Ainsi, l'Occident prend acte de leur existence, partant du principe qu'il est moins coûteux politiquement de travailler, avec eux que de les tenir à l'écart⁵. D'autre part, un certain nombre de mouvements islamistes (mais pas tous) ont opté pour la non-violence et accepté le principe d'institutions indépendantes⁶. Leur discours est modéré et se réclame de la démocratie et de la modernité. Ils s'éloignent, ainsi, du discours violent de l'islamisme radical d'Al-Qaïda et des discours extrémistes des mouvements islamistes salafistes. Ainsi, on peut espérer une «réconciliation» entre l'islam, la démocratie et la modernité.

Les «révolutions arabes» sont également une chance pour l'Europe pour repenser de nouvelles relations avec le monde arabe. Ces relations seront basées sur des valeurs communes et non plus comme dans le passé sur les seules questions de l'immigration, la «sécurité», la «lutte contre le terrorisme» et les «frontières». En effet, bien que la demande d'Europe est forte chez les sociétés civiles, dans le monde arabe, qui attendaient un grand investissement de la part des européens dans la région, ces derniers réduisaient l'essentiel de leurs échanges avec cette région, presque, aux seules questions touchant aux frontières, à l'immigration, à l'énergie et à la lutte contre le terrorisme. En effet, le processus de Barcelone comme cadre du partenariat euro-méditerranéen, bien qu'il comprenait des aspects politiques relatifs au respect des droits de l'homme, à la démocratie et à la bonne gouvernance, insistait plus sur les dimensions économique et sécuritaires du partenariat avec les pays arabes. Ainsi, comme le soulignait Luis MARTINEZ «la démocratie apparaît comme le parent pauvre des relations entre l'Union européenne et le monde arabe»⁷.

1 Voir *Le Monde* du 19 avril 2011.

2 Luis MARTINEZ, Le printemps arabe, une surprise pour l'Europe, op. cit, p. 5.

3 Philippe THUREAU-DANGIN, A la niche les populistes! in *Courrier international* n° 1088, du 08 au 14 septembre 2011, p. 4.

4 Matt BRADLEY et Adam ENTOUS, La main tendue de Washington, *The Wall Street Journal*, New-York in *Courrier international* n° 1088, du 08 au 14 septembre 2011, p. 17.

5 Abderrahman AL-RACHED, Fini l'épouvantail islamiste! *Asharq Al-Awsat* in *Courrier international* n° 1088, du 08 au 14 septembre 2011, p. 17.

6 Philippe THUREAU-DANGIN, A la niche des populistes! in *Courrier international* n° 1088, du 08 au 14 septembre 2011, p. 4.

7 Luis MARTINEZ, Le printemps arabe, une surprise pour l'Europe, op. cit, p. 9.

Même sur le plan économique, le bilan du partenariat euro-arabe est dérisoire. En effet, l'intégration et la relation économiques promises pour les pays du Sud de la Méditerranée n'ont pas été tenues et le décollage économique de ces pays reste encore faible.

Il appartient à présent à l'Europe de puiser dans la formidable leçon de démocratie des populations arabes l'énergie nécessaire pour inventer un avenir commun¹. Comme il est, aussi, important de «reméditerranéiser» l'Europe: la formule laisse surtout la porte ouverte à une vision plus claire et plus populaire d'un destin humain commun².

Enfin, les «révolutions arabes» sont une chance pour que l'Europe change sa perception sur le monde arabe et dépasse, ainsi, la «vision orientaliste» qu'elle porte, depuis longtemps, à son égard. En effet, les peuples arabes sont représentés dans la mémoire et dans l'inconscient occidentaux comme des populations frustrées et apathiques, faciles à manipuler par les régimes autocratiques ou par les islamistes. La mouvance populiste en Occident a, d'ailleurs, exprimé cette perception, en niant catégoriquement le «printemps arabe». Ainsi, Newt Gingrich, le candidat républicain à la course pour la présidence a déclaré: «*The Arab Spring is a fantasy*»³. Daniel PIPES considère que les événements de Tunisie sont un simple coup d'État militaire et Riposte Laïque dénonce les révolutionnaires libyens parce qu'ils s'attaquent à des Noirs⁴.

Cependant, les «révolutions arabes» constituent une surprise stratégique tant qu'elles bouleversent les pré-supposés sur la région⁵. En effet, ces «révolutions» ont remis en question certains préjugés sur le monde arabe, notamment celui qui veut condamner cette région du monde à l'immobilisme et à la soumission permanente au despotisme politique. Cependant, ces «révolutions» du début 2011 qui ont chassé trois despotes ont montré que les Arabes étaient prêts pour bâtir – cela ne se fera pas en un jour – des sociétés plus libres et plus démocratiques⁶. Ainsi, on peut dire que les «révolutions arabes» ont remis le monde arabe dans la marche de l'histoire.

1 Jean MERCKAERT, Printemps arabe. L'Europe rappelée à ses valeurs, Projet n° 322, juin-juillet 2011, p. 4.

2 Jean-Robert HENRY, L'Europe et la Méditerranée, un défi humain, Projet n° 322, juin-juillet 2011, p. 21.

3 Haaretz, 27 juin 2011.

4 Olivier ROY, Carte blanche à l'identité, in Revue Critique, janvier-février 2012, p. 100.

5 Luis MARTINEZ, Le printemps arabe, une surprise pour l'Europe, op, cit, p. 5.

6 Philippe THUREAU-DANGIN, A la niche les populistes! in Courrier international n° 1088, du 08 au 14 septembre 2011, p. 4.

Sous-section 2: Une vision ambiguë

Les rapports entre l'Europe et le monde musulman sont dominés par des considérations économiques et sécuritaires, tandis que, les questions liées au dialogue des cultures et entre civilisations n'occupent qu'une place marginale (§ 1). Cela est dû essentiellement à la persistance d'une «vision essentialiste» et d'une «vision européenne de supériorité».

La «vision essentialiste» de l'Occident sur le monde musulman, portée par le courant de l'orientalisme durant l'époque coloniale se trouve réactivée aujourd'hui à travers le concept de «choc des civilisations». Les événements tragiques du 11 septembre 2001 ont renforcé le «jeu de miroir» dans la représentation de l'autre et ont érigé des «murs et des frontières identitaires» entre les mondes occidental et musulman.

La «vision universaliste» du monde selon la conception occidentale participe de cette vision essentialiste et de supériorité de l'Occident sur le reste du monde. La globalisation peut, elle aussi, être perçue comme l'emprise de la civilisation occidentale sur le sort de la civilisation humaine.

Un travail de mémoire et de réécriture du récit historique du monde avec une vision moins euro-centrée semble nécessaire pour dépasser cette vision essentialiste et cette vision de supériorité de la civilisation occidentale. Cela permettra d'établir un dialogue sur des bases saines susceptibles de construire des relations positives entre l'Occident et l'Islam. Ainsi, les communautés européennes de confession musulmane peuvent revendiquer leur appartenance aux deux civilisations sans que cela soit perçu comme problématique.

Les rapports entre l'Occident et le monde musulman (l'Islam) sont, par ailleurs, caractérisés par la vision européenne de supériorité et de domination (§ 2).

Cette vision fait partie de la culture qui structure l'Occident. Elle trouve ses racines dans l'histoire européenne. L'invention de l'«universel» fondé sur les principes d'égalité, du droit et de l'Homme est un des fondements de cette culture de supériorité et de domination sur le reste du monde. Les conquêtes coloniales européennes se sont aussi appuyées sur la supériorité de la civilisation européenne pour «justifier» leur domination sur les autres territoires et peuples. Même les penseurs de la gauche radicale peinent à se détacher de ce discours de supériorité de la civilisation européenne.

Actuellement, bien que l'Occident traverse des crises de toute nature, le discours sur la supériorité de la civilisation occidentale sur l'Islam reste toujours véhiculé et soutenu par certains intellectuels et par certains hommes politiques en Europe. Il est réactualisé depuis la deuxième guerre du Golfe et tout particulièrement après le 11 septembre 2001. Des instruments comme le droit international et la finance d'invention occidentale sont les outils qui permettent d'asseoir l'hégémonie et la domination de l'Occident sur le monde.

§ 1- Absence de dialogue civilisationnel et culturel entre l'Europe et le monde arabo-musulman

Les rapports entretenus par l'Europe et le monde musulman sont caractérisés par l'absence d'un dialogue culturel et civilisationnel. En effet, il n'existe qu'un «dialogue formel» au niveau de l'intelligentsia des deux cotés. Les rapports entre l'Europe et le monde musulman sont dominés par des considérations économiques et sécuritaires. Ainsi, les questions liées au dialogue entre les cultures et civilisations européenne et musulmane n'occupent qu'une place marginale dans leurs rapports. On assiste, même, depuis peu, à une tendance à une opposition des visons et des regards entre l'Europe et le monde musulman. De ce fait, une «altérité» se construit, de plus en plus, entre ces deux «entités» qui se représentent et s'identifient par opposition. Cet état de fait explique pour beaucoup, l'inexistence d'un dialogue culturel et civilisationnel constructif et ouvert entre l'Europe et le monde musulman.

Les principales causes qui fondent cette absence de dialogue peuvent être approchées sur deux niveaux: la persistance d'une «vision essentialiste» de part et d'autre et une «vision européenne de supériorité» qui n'a fait que s'accroître, ces dernières années, ainsi qu'une confrontation actualisée des «mémoires européennes» et des «mémoires musulmanes coloniales et post-coloniales», étant donné que les identités actuelles trouvent dans les constructions mémorielles un excellent référent identitaire de «Soi» et de l'«Autre».

Ainsi, on peut parler, comme François BURGAT d'un «profond ” différentiel de connaissance” qui caractérise aujourd'hui les relations entre le Nord et le Sud de la Méditerranée» ¹.

L'absence de dialogue entre l'Europe et le monde musulman trouve sa cause principale dans la persistance d'une «vision culturaliste et globalisante» en Occident de l'«être musulman» (*homos islamicus*). En effet, comme le soulignait Gema MARTIN-MUNOS «cette conception des cultures en présence, lorsqu'il s'agit des relations entre le monde musulman et ”nous”, est le résultat d'un processus d'élaboration de l'Occident qui donne de l' ”islam” et par conséquent de tous les individus qui le composent une interprétation fictive où l'islam équivaut à une étiquette idéologique, une force dominante globale qui détermine et uniformise le comportement et l'identité culturelle de ces peuples» ².

Cette «grille de lecture occidentale essentialisante» du monde de l'Islam empêche une véritable lecture de ses réalités culturelles. Ces clichés iréniques et des jérémiades idéologiques proclament l'impossibilité de communiquer qui naît de l'affrontement perpétuel entre les deux rives de la Méditerranée ³.

Même à l'ère où le monde musulman connaît des changements et des mouvements de transformations sur le plan politique, l'Occident demeure incapable de transcender cette vision culturaliste. A cet effet, comme le soulignait François BURGAT «à l'heure où cette région du

1 François BURGAT, L'Algérie, des «fellaghas» aux «intégristes», in *Le religieux dans le politique*, Collection «Le genre humain», Le Seuil, 1991, p. 96.

2 Gema MARTIN-MUNOZ, L'islamophobie inconsciente, in *Islamophobie dans le monde moderne*, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGUÉL, El-Yamine SOUM (sous dir.), op. cit, p. 25.

3 Patrick BOUCHERON, L'Orientalisme est né au Moyen-Âge, *Revue l'Histoire* n° 367, septembre 2011, p. 31.

monde éprouve précisément le besoin de renouer avec les attributs mythiques de sa culture précoloniale, l'immense majorité de ses interlocuteurs occidentaux, universitaires ou diplomates, journalistes ou hommes d'affaires, privée d'ancrage linguistique, est incapable de percevoir autrement que sur le registre du fantasme tout ce qui n'a pourtant que le tort de vouloir lui devenir symboliquement étranger»¹.

Cette «conception essentialiste» se trouve même réactivée, actuellement, avec le concept de «choc des civilisations». En effet, comme le remarquait Dominique VIDAL «le phantasme du "choc des civilisations" prend corps sous nos yeux: tandis que les islamistes surfent sur les humiliations et les frustrations du monde arabo-musulman, les néoconservateurs instrumentalisent l'islamophobie en pointant du doigt un antisémitisme parfois violent, mais idéologiquement marginalisé»².

Ainsi, la représentation de l'autre se fait au jeu de miroir. De ce fait comme le soulignait Claude LIAUZU «dans le jeu de miroirs manichéen entre le Grand Satan occidental et le mad dog oriental, ce qui l'emporte, c'est la dérive idéologique des continents»³.

La situation après le 11 septembre 2001 a eu des conséquences très importantes sur le plan géopolitique et surtout sur le plan culturel. En effet, elle a érigé des «frontières identitaires» et des «murs symboliques» entre les esprits et a empêché tout rapprochement et tout dialogue constructif capable de jeter des passerelles entre les mondes occidental et musulman.

Afin d'engager un véritable dialogue des civilisations constructif, le monde musulman doit sortir de la conception européenne et, de manière générale, de la conception occidentale de l'exotisme culturel et civilisationnel dans lequel elle le renferme. D'ailleurs, cet «exotisme» culturel et civilisationnel est, selon le professeur Edward SAID, l'une des caractéristiques de la «vision essentialiste et culturaliste» portée par l'Europe sur le monde de l'Islam.

De ce fait, il est nécessaire de dépasser cette «vision essentialiste» comme «grille de lecture» dans la compréhension et l'explication de la complexité des crises qui traversent les pays constituant le monde musulman. En effet, les pays à majorité musulmane ne représentent pas un «bloc monolithique» et la religion musulmane n'est pas perçue, dans ces pays, de la même manière. A vrai dire, chaque pays musulman dispose de sa propre historiographie et se définit par son histoire nationale singulière (politique, institutionnelle), sa propre culture et par les relations qu'il a entretenues avec son aire géographique, culturelle et civilisationnelle. Ainsi, l'«islam» ne peut, à lui seul, expliquer la situation d'un pays à majorité musulmane.

La «vision universalisante occidentale» participe, elle aussi, à côté de la «vision essentialiste», comme facteur limitant tout véritable dialogue entre l'Europe et l'Islam. En effet, comme le fait remarquait Patrick BOUCHERON, sur le plan de l'historiographie «l'Europe s'est rendue coupable en imposant au monde un grand récit qui n'est rien d'autre que l'universalisation de son point de vue particulier»⁴.

1 François BURGAT, L'Algérie, des «fellaghas» aux «intégristes», in *Le religieux dans la politique*, op. cit., p. 96.

2 Dominique VIDAL, En Europe, le jeu des trois familles, in *Le Monde diplomatique*, janvier 2011, p. 20.

3 Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident. «La question de l'Islam dans la conscience occidentale», Arcantère Éditions, Paris, 1989, p. 139.

4 Patrick BOUCHERON, Attention européocentrisme, *Revue Histoire* n° 358, novembre 2010, p. 88.

D'ailleurs, cette «universalisation occidentale» du monde perdure, encore, avec la mondialisation qui n'est, en fait, qu'une occidentalisation du monde.

Il serait fécond comme le remarquait Jérôme BASCHET «d'imaginer peut-être une "autre mondialisation" qui ne serait pas fondée sur l'asymétrie des positions et des puissances, mais autoriserait un véritable dialogue interculturel entre égaux ce qui suppose, au moins, de reconnaître à leur juste mesure les impositions d'hier et de renoncer à l'universalisation d'un point de vue particulier»¹.

Sur un autre plan et à l'ère de la mondialisation, un autre «récit historique» du monde doit s'imposer pour délivrer ce dernier de l'«emprise occidentale exclusive» sur le sort de la civilisation mondiale humaine. A cet effet, comme le suggère Christian GRATALOUP, «penser le monde tel qu'il s'élabore aujourd'hui suppose de connaître l'historique de la structuration et de la représentation d'un espace centré sur l'Europe, donc de les relativiser et d'en maîtriser la transformation en cours»².

D'ailleurs, dans le domaine des sciences sociales, il est intéressant d'orienter et d'encourager les recherches sur l'étude des phénomènes transnationaux de convergences et de rapprochement culturels. Cela aidera, en effet, à construire une «histoire à dimension globale». A cet effet, le «*World History*», qui est une discipline et un courant de recherche et d'enseignement qui propose une «histoire globale» est né aux débuts des années 90 aux États-Unis, peut contribuer à sortir d'une «histoire eurocentriste³» du monde. Ainsi, la mondialisation ne sera plus conçue comme une «occidentalisation du monde» mais elle sera conçue, comme le souligne Dominique WOLTON³, dans le respect de l'autre.

De ce fait, comme le suggérait Claude LIAUZU, «il reste à inventer un mode de rencontre à hauteur des exigences de notre temps, qui dépasse le cosmopolitisme culturel ou l'universalité décrétés depuis notre péninsule». C'est ce que soutient, d'ailleurs, Serge GRUZINSKI qui estime qu'il faut réfléchir sur «notre identité ou plutôt de notre condition d'Européens, c'est-à-dire de la façon dont nous n'avons cessé de nous projeter depuis cinq siècles sur l'étendue du globe avec la prétention d'en prendre en charge le destin»⁴.

Le second facteur qui empêche tout dialogue constructif, sur les plans culturel et civilisationnel, entre l'Europe et le monde de l'Islam concerne la «confrontation mémorielle». En effet, «de part et d'autre de la Méditerranée, la mémoire est devenue un enjeu directement politique et l'histoire est prise en étau»⁵. D'ailleurs (Ainsi), on assiste, actuellement, à une «guerre des mémoires» entre certaines ex-puissances impériales coloniales et certains pays musulmans ex-colonisés. Ainsi, «des deux côtés en France et en Algérie, depuis cinq ans, on a assisté à une réactivation des mémoires et, en Algérie, à un durcissement idéologique qui, ces derniers temps, ne s'est pas démenti»⁶.

1 Jérôme BASCHET, La vraie découverte de l'Amérique, Revue l'Histoire n° spécial n° 355, juillet-août 2010, p. 22.

2 Christian GRATALOUP, Dessine-moi la figure de la terre, Revue l'Histoire n° spécial n° 355, juillet-août 2010, p. 91.

3 Voir Dominique WOLTON, Les Outre-mers une chance pour la France et l'Europe, in Les identités collectives à l'heure de la mondialisation, Bruno OLLIVIER (coordonné par), CNRS Éditions, Paris, 2009, p. 116.

4 Serge GRUZINSKI, Mondialisation: le regard bond en avant, Revue l'Histoire n° spécial n° 355, juillet-août 2010, p. 104.

5 Daniel BERMOND, France-Algérie: la guerre des mémoires. Entretien avec Benjamin STORA, Revue l'Histoire n° 356, septembre 2010, p. 11.

6 Daniel BERMOND, op, cit, p. 15.

En effet, le «refoulé colonial» prend forme en Algérie, à travers la «criminalisation du fait colonial»¹ et en France, à travers la «réhabilitation de la colonisation»². Les mémoires collectives sont ainsi instrumentalisées de part et d'autre par les gouvernements des deux pays à des fins politiciennes et électoralistes. En effet, dans le cas algérien, le «fait colonial» est instrumentalisé par le gouvernement de ce pays pour «soudier» la «famille révolutionnaire» qui constitue une importante «clientèle électorale» pour le parti au pouvoir et, aussi afin de faire diversion sur les vraies questions qui concernent la nature du régime politique algérien et la résolution des problèmes socio-économiques de la population. Dans le cas français, l'instrumentalisation du «fait colonial» par le parti majoritaire UMP, visait à bénéficier des voix de l'électorat non-négligeable que constitue «les nostalgiques de l'Algérie française», les harkis et leurs descendants et certains pieds noirs. Comme le souligne Isabelle AVRAN, «en France certains – notamment dans les allées du pouvoir – cherchent à réhabiliter le colonialisme et la colonisation, comme un écho au discours néoconservateur américain mortifère et anesthésiant du "choc des civilisations"»³.

Bien que le processus de décolonisation a fait son œuvre, la «plaie coloniale» reste toujours ouverte de part et d'autre de la Méditerranée. En effet, «comme l'a souligné le brillant Discours sur le colonialisme d'Aimé Césaire, la plaie reste à vif, du fait des brutales asymétries mondiales et de la permanence du racisme, sous ses formes les plus virulentes ou sous les espèces plus civiles d'une affirmation de la supériorité occidentale et d'une dévalorisation des cultures non occidentales»⁴.

Ce passé colonial, refoulé et non-déminé, n'est cependant pas facile à évacuer, car il est réactualisé par le problème dit de l'immigration⁵. En effet, l'immigration, à travers les premières générations d'immigrants et de leurs descendants qui sont devenus, par la suite des citoyens du pays d'accueil, portent les mémoires coloniale et post-coloniale des pays d'origine colonisés.

Il est impératif comme le soulignait Amos OZ, de «faire du passé un outil qui considère l'Histoire non comme une masse de faits, une montagne de souvenirs accablants, mais plutôt comme un terrain fertile d'interrogation et d'interprétation, le passé devenant un matériau de construction de l'avenir»⁶.

Pour se faire il est nécessaire d'arriver à «transformer notre rapport changeant à un passé post-colonial mal trépassé, entre résurgences incontrôlées et évitement, ressassement, envahissement ou instrumentalisation du devoir de mémoire»⁷. Ainsi, on peut espérer une réconciliation des

1 Une proposition de loi déposée au Parlement algérien en février 2010, qui a été, cependant abandonnée en juillet 2010 par le gouvernement algérien.

2 La loi française n° 2005-158 du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés, dont l'article 04 évoque le rôle positif de la présence coloniale française. Cette loi a été abrogée par le Conseil Constitutionnel français.

3 Isabelle AVRAN, Avant-propos *in* Les banlieues, le Proche-Orient et nous, Leila SHAHID, Michel WARSCHAWSKI et Dominique VIDAL, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 2006, p. 10.

4 Jérôme BASCHET, La vraie découverte de l'Amérique, Revue l'Histoire n° spécial n° 355, juillet-août 2010, p. 22.

5 Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident. «La question de l'Islam dans la conscience occidentale», Arcantère Editions, Paris, 1989, p. 118.

6 Amos OZ, Les deux morts de ma grand-mère, Gallimard, p. 299.

7 Sylvie DURMELAT, Fictions de l'intégration. Du mot beur à la politique de la mémoire, Études transnationales, francophones et comparées, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 214.

mémoires qui sera le pivot d'une Méditerranée de demain dont la construction d'une mémoire commune et pacifiée sera le meilleur instrument. Cela passe par une nouvelle lecture de l'histoire. En effet, «l'histoire peut être relue, éclairée, investie d'un sens nouveau, mais ceci nécessite de voir plus loin, au-delà des tensions et conflits»¹.

La construction d'une telle mémoire commune passe, aussi, par intégrer dans cette mémoire commune la pluralité des patrimoines qui constituent la richesse de la Méditerranée. Cette perspective aura pour conséquence d'exclure et de rejeter en arrière-plan tous les éléments concourant à la division et aux fractures culturelles et civilisationnelles et identitaires entre les deux rives de la Méditerranée. Cependant, le défi majeur qui se pose, à présent, et qui reste à relever entre l'Europe et les pays du Sud de la Méditerranée est celui de pouvoir «assumer la continuité de l'espace humain qui lie les deux rives»². En effet, afin de relever ce défi, il est impératif de déconstruire les «frontières symboliques et identitaires» qui séparent les populations des deux rives de la Méditerranée. Cela est possible par le biais de la construction d'un «récit historique commun» dont l'épicentre pourra être la Méditerranée comme lieu commun d'échange mutuel entre les cultures et les sociétés civiles des deux rives.

Cela exige de dépasser la double «vision économique et sécuritaire» qui a toujours présidé au cadre des relations entre l'Europe et ses voisins méditerranéens pour privilégier les aspects touchant aux cultures et accorder, ainsi, une grande place aux échanges culturels entre les sociétés civiles du Nord et du Sud de la Méditerranée.

Aussi, il est plus que nécessaire d'engager un «travail de déconstruction des conflits des mémoires» entre l'Europe et les pays musulmans. A cet effet, un travail historique critique doit être engagé par des historiens loin de toute instrumentalisation des politiciens. Comme le soulignait Madina TLOSTANOVA, «il faut développer les coalitions et le dialogue à l'échelle mondiale entre les différents philosophes {...} et entre les régions transculturelles ayant subi de multiples colonisations, pour faire face aux extrémismes et aux fondamentalismes religieux et ethniques de tous bords, mais aussi à la mondialisation néolibérale occidentale»³. Cela peut déboucher sur «un discours constructif et solidaire qui viserait une nouvelle éthique de libération de l'être et de décolonisation des consciences et des sociétés opprimées»⁴.

Comme il est nécessaire d'«établir un dialogue interdisciplinaire et interculturel afin de confronter la culture des stéréotypes et faire émerger une culture de reconnaissance des particularités culturelles»⁵.

A cet effet, afin de lutter contre les stéréotypes relatifs à l'islam, notamment en ce qui concerne sa «culture» et sa «civilisation» et sa «non-contribution à la civilisation européenne» ou dans les meilleurs des cas, ceux qui tendent à réduire et sous-estimer les apports spirituel, philosophique et intellectuel de l'islam à l'Europe, il est important comme l'a signalé Abdelwahab MEDDEB⁶, que

1 Bernard PHILLIPPE, Le prix de la paix, Israël/Palestine. Un enjeu européen, 2010, p. 53.

2 Jean MERCKAERT, Printemps arabe. L'Europe rappelée à ses valeurs *in* Revue Projet n° 322, juin-juillet 2011, p. 4.

3 Madina TLOSTANOVA, La vie à Samarkande: Le Caucase et l'Asie centrale face à la Russie, l'Occident et l'Islam, *in* Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSFOGUEL, El-Yamine SOUM (sous dir.), op, cit, p. 63.

4 Mohamed MESTIRI, Ramon GROSFOGUEL et El-Yamine SOUM, Introduction, *in* Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSFOGUEL et El-Yamine SOUM (sous dir.), op, cit, p. 11.

5 Mohamed MESTIRI, Ramon GROSFOGUEL et El-Yamine SOUM, Introduction, op, cit, p. 11.

6 Voir l'Islam intérieur à l'Europe. Entretien avec Abdelwahab MEDDEB, juin 2002, *in* www.ceras-projet.org/index.php?id=1827

l'école prenne le relais dans la diffusion des acquis des recherches relatives aux contributions et de l'influence de l'islam dans les diverses disciplines. En effet, c'est par un travail pédagogique ciblé, généralisé et soutenu et par une vulgarisation des apports et contributions scientifiques, littéraires, artistiques, philosophiques et intellectuels de l'islam auprès du grand public européen, que la vision d'exclusion de l'islam de l'identité de l'Europe sera combattue.

Il est intéressant d'inventer une «identité relationnelle» entre les deux rives de la Méditerranée. Cette «identité relationnelle» peut être puisée à la fois dans l'histoire et dans les cultures de l'Europe et de l'Islam. En effet, entre les cultures et à travers l'histoire et même à travers la géographie, on peut repérer un socle de valeurs communes entre l'Europe et le monde musulman. Cependant, la question qui se pose, à ce propos, est de savoir si les différences entre l'Occident et l'Islam sont irréductibles?

En effet, c'est tout l'enjeu de la présence des «communautés européennes de confession et de culture musulmanes» sur le sol européen qui se trouve posé à travers ce questionnement. Une «participation active» de ces «communautés» dans les sociétés européennes sera une condition *sine qua non* au dépassement de ces différences ou comme le propose Carlos Alonso ZALDIVAR «à la construction des relations positives sur la différence»¹.

D'ailleurs, pour atteindre cet objectif les «communautés européennes de confession et de cultures musulmanes doivent jouer un rôle de «communautés pont» entre les cultures européennes et musulmanes.

1 Carlos Alonso ZALDIVAR, Parentés latines, héritages méditerranéens, in l'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 254.

§ 2- Vision de supériorité et de domination

La supériorité et la domination sont, en fait, le pivot qui structure la vision européenne et occidentale du monde. En effet, on peut déceler à travers l'histoire, la géographie, l'économie et la culture, la volonté occidentale d'hégémonie sur le monde.

La supériorité de l'Occident peut même être considérée comme une culture qui le structure. On peut même parler d'une certitude des occidentaux de leur suprématie. En effet, comme l'écrit Sophie BESSIS, cette certitude «structure la parole publique, le magistère intellectuel et les messages des médias. Elle loge au plus profond de la conscience des individus et des groupes. Elle semble à ce point constitutive de l'identité collective qu'on peut parler à son propos d'une véritable culture de la suprématie, constituant le socle de cette entité qu'on appelle aujourd'hui Occident, sur lequel continuent de se construire ses rapports avec l'autre»¹.

Nous devons, en effet, remonter dans l'histoire européenne pour repérer les racines et les fondements de cette certitude européenne de sa supériorité par rapport aux «autres». Entré dans le VI^e siècle d'une hégémonie dont il n'a cessé de repousser les limites, l'Occident, lui, poursuit l'élaboration des fondements théoriques de sa suprématie, en les ajustant aux évolutions actuelles². Cette suprématie occidentale transparait à travers l'invention d'un universel séculier fondé sur les principes d'égalité, du droit et de l'homme. Cependant, l'Occident, inventeur de cet «universel», n'a cessé de le limiter à sa propre sphère afin d'asseoir son hégémonie sur les autres. Ainsi, cet «universel» paraît comme un «pur occidentalisme» ou à un auto-centrisme européen impérial et hégémonique. A cet effet, la «mission civilisatrice» prônée par l'Occident dans ses conquêtes coloniales n'est que l'illustration du paradoxe de l'«universalité occidentale». En effet, la pensée coloniale occidentale s'est fondée sur l'incarnation de l'universalisme afin d'imposer sa domination et son hégémonie sur le reste du monde. Aussi, l'invention des concepts de «race» et de «civilisation» participent de la même entreprise. En effet, les concepts de «race», «Civilisation/Barbarie» et le principe de supériorité culturelle de l'Europe face aux «autres», qui s'approprient la représentation universelle de la modernité, sont nés avec la pensée coloniale européenne qui «s'est vue dans l'obligation de dégager une justification morale et éthique à sa domination politique et à l'exploitation économique à laquelle elle se livrait en dehors de ses frontières»³.

La colonisation s'est appuyée sur l'idée d'une «hiérarchie» des civilisations, sur la théorie de l'évolution appliquée aux sociétés humaines⁴. Ainsi, la civilisation européenne se vit et est perçue comme supérieure aux autres car seule détentrice des valeurs de progrès et de modernité. D'ailleurs, la Déclaration de la Conférence de Berlin de 1885, qui répartissait le continent africain entre les puissances européennes coloniales, affirmait que ces dernières ont le devoir d'«instruire les indigènes et de leur faire comprendre et apprécier les avantages de la civilisation». Même pour les républicains français, la France est toujours, pour eux, la «Grande nation», mère des idées nouvelles, phare de la liberté et du progrès éclairant le monde et considèrent, aussi, légitime la

1 Sophie BESSIS, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*. La Découverte/Poche, Paris, 2003, p. 7.

2 Sophie BESSIS, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, op. cit, p. 9.

3 Gema MARTIN-MUNOZ, *L'islamophobie inconsciente in Islamophobie dans le monde moderne*, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGUÉL, El-Yamine SOUM (sous dir.), op. cit, p. 20.

4 Alain GRESH, *Israël, Palestine. Vérités sur un conflit*. Librairie Fayard, Paris, 2002, p. 129.

conquête coloniale, et comme conforme à la mission civilisatrice du pays envers les peuples "inférieurs"¹. Ainsi, Jules FERRY, le célèbre fondateur de l'école républicaine gratuite et laïque, qui se veut universel, n'a pas dérogé à la conception de la supériorité des «races blanches européennes». en effet, il prônait, dans son Discours devant la Chambre des députés, le 28 juillet 1885 le devoir qui incombe aux «races supérieures [...] de civiliser les races inférieures» .

Et l'orientaliste (islamologue, selon la terminologie actuelle) Ernest RENAN écrivait (affirmait que): «Oui, toute civilisation est l'œuvre des aristocrates. C'est l'aristocratie qui a créé le langage grammatical, [...] les lois, la morale, la raison. C'est elle qui a discipliné les races inférieures. [...]. Les races inférieures, comme le nègre émancipé, montrent d'abord une monstrueuse ingratitude envers leurs civilisateurs»².

Même des penseurs de la gauche radicale peinaient à produire des analyses sans partir de la prétendue «supériorité» de l'Europe sur le monde «oriental»³. Ainsi, Friedrich ENGELS, un des théoriciens d'un «égalitarisme universel», n'a-t-il pas écrit que «Il me semble que dans la question égyptienne [...]. A mon avis, nous pouvons parfaitement prendre la défense des fellahs opprimés, sans partager leurs illusions du moment présent car un peuple paysan doit être leurré durant des siècles avant d'être assagi par l'expérience. [...]. Nous, les Allemands, devons garder, dans ce domaine aussi, la supériorité que nous donne, dans la théorie, la manière critique d'envisager les choses»⁴.

D'ailleurs, certains leaders du Parti communiste français, ont eu beaucoup de mal à adhérer à l'aspiration nationale des peuples colonisés. En effet, «certains de ses dirigeants continuaient à penser que la réalisation de la révolution sociale suffirait à faire le bonheur des peuples colonisés vivant dans le giron d'une " France socialiste"»⁵.

On assiste même, actuellement, dans certains pays européens à la «réhabilitation de la période coloniale». Ainsi, (en France), une loi a été votée, en 2005, par le parlement français, puis abrogée par le Conseil Constitutionnel, qui vantait le «rôle positif de la colonisation française» et qui enjoignait aux professeur d'histoire d'enseigner les bienfaits de la présence coloniale française, notamment en Afrique du Nord.

Aujourd'hui, bien que l'Occident traverse des crises de toute nature: économique, politique, sociale, culturelle et identitaire, il ne peut, en effet, admettre l'idée de la fin de l'occidentalisation du monde et, par conséquent, de la fin de son hégémonie et de sa supériorité. L'Occident forge de nouveaux outils et produit de nouveaux discours pour renouveler les bases de suprématie. En effet, comme le soutient Sophie BESSIS «la vulnérabilité nouvelle des sociétés occidentales, la résistance que certains de leurs segments opposent aux bouleversements occasionnés par le retour au libéral-

1 Serge BERSTEIN, Les caractéristiques de la culture républicaine, *in* Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, La documentation française, p. 11.

2 Ernest RENAN, Caliban, suite de la Tempête, *in* Laudyce Rétat, Histoire et Parole, Laffont, Coll. Bouquins, s.d., p. 709.

3 Alain GRESH, L'islam, la République et le monde, Hachette Littératures, Paris, 2006, pp. 14-15.

4 Extrait d'une lettre adressée par Friedrich ENGELS à Édouard BERNSTEIN, datée du 09 août 1882, *in* Karl MARX, Friedrich ENGELS, Textes sur le colonialisme, Éditions en langues étrangères, Moscou, s.d, pp. 356-357.

5 Alain GRESH, L'islam, la République et le monde, Hachette Littératures, Paris, 2006, p. 15.

capitalisme après un demi-siècle de social-démocratie, le brouillage des repères engendré par l'apparition d'archipels de pauvreté perçus comme l'intrusion du Sud au sein même du Nord paraissent rendre plus nécessaire que jamais l'affirmation têtue de la supériorité»¹. Ainsi, les périodes de crises actuelles qui traversent l'Occident ne sont pas en mesure d'ébranler la conviction profonde des occidentaux dans leur supériorité sur les «autres».

En effet, certains continuent de soutenir l'idée de la supériorité de la civilisation et de la culture occidentale sur les autres civilisations et cultures et notamment sur l'islam. Ainsi, Patrick DEWAELE, le premier ministre belge, qui se proclame «libéral progressiste» a applaudi la loi française de 2004 qui interdit le port du foulard à l'école en assurant que «certaines cultures sont inférieures», une référence claire à l'islam². Aussi, l'ex-premier italien Silvio BERLUSCONI n'a pas hésité à déclarer en 2001 la «supériorité» de la civilisation occidentale sur l'islam. Et, récemment, les propos du ministre français de l'intérieur, Claude GUEANT, au cours de la campagne présidentielle de 2012, selon lequel: «Toutes les civilisations, toutes les pratiques, toutes les cultures, au regard de nos principes républicains, ne se valent pas». Ces propos, font, en effet, suite à ceux tenus par Nicolas SARKOZY sur l'Afrique, dans le discours qu'il a prononcé le 26 juillet 2007 à Dakar, au Sénégal, dans lequel il estimait que «le drame de l'Afrique vient du fait que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire».

Ce discours actualisé sur la «supériorité» de la civilisation occidentale sur l'islam s'est, d'ailleurs, renforcé avec le discours véhiculé par la théorie de «choc des civilisations» qui soutient la thèse d'un affrontement entre l'«Occident» et l'«Islam» et sert, par conséquent, à légitimer la «supériorité» de la civilisation occidentale sur la civilisation musulmane. En effet, «la contribution de Huntington a consisté à élaborer en une théorie quelque chose de très ancien, à savoir le sentiment de supériorité culturelle de l'Occident et son imaginaire anti-islamique»³. «La théorie du choc des civilisations va servir de base idéologique à la célébration de la suprématie occidentale et à la stigmatisation culturelle des peuples qui se refusent à accepter cette domination dans les régions du monde où l'Occident exerce son hégémonie politique, économique et militaire pour défendre ses intérêts»⁴.

D'ailleurs, la deuxième guerre du Golfe menée par la coalition occidentale, sous direction états-unienne, sous prétexte de lutter contre un tyran, en l'occurrence Saddam Hussein, soutenu, d'ailleurs, jadis par ce même «Occident», n'est en fait qu'une autre démonstration de la volonté occidentale d'hégémonie sur une partie importante du monde musulman. Comme le remarquait, d'ailleurs, Gema MARTIN-MUNOZ «La guerre du Golfe a non seulement consacré la suprématie des États-Unis, mais elle a de plus été utilisée pour consolider l'auto-proclamation de la suprématie occidentale face aux Autres, surtout face aux Arabes et aux Musulmans»⁵.

La vision occidentale de domination sur le reste du monde est née en effet, avec l'«invention de l'Occident». En effet, la «découverte», ou plus exactement la conquête du «nouveau monde»⁶ par

1 Sophie BESSIS, *L'Occident et les autres, Histoire d'une suprématie*, op, cit, p. 8.

2 Eric MIELANTS, *Le développement historique de la xénophobie et de l'islamophobie dans le contexte sociopolitique belge*, in *Islamophobie dans le monde moderne*, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGOUEL et El-Yamine SOUM (sous dir.), op, cit, pp. 52-53.

3 Gema MARTIN-MUNOZ, *L'islamophobie inconsciente*, in *Islamophobie dans le monde moderne*, op, cit, p. 24.

4 Gema MARTIN-MUNOZ, op, cit, p. 23.

5 Gema MARTIN-MUNOZ, op, cit, pp. 22-23

6 Même cette expression «nouveau monde» est «inventée» afin de «justifier» la colonisation de territoires habités par les populations amérindiennes avant l'arrivée des Européens.

les Européens porte, en elle-même, une volonté d'occidentaliser le monde. En effet, «à partir de 1492, les Européens viennent moins découvrir l'Amérique que recouvrir l'univers amérindien de leur propre vision du monde, le modelant conformément à leur propre logique sociale»¹.

Ainsi, comme l'expliquait Jérôme BASCHET «voilà bien ce que suggère implicitement l'expression "découverte de l'Amérique": elle attribue des places, définit qui est passif et qui est actif. Elle instille subrepticement la conviction d'une supériorité occidentale. Et bien sur, elle recouvre et annule le point de vue de ceux pour qui cette date ouvre la plaie béante d'une intrusion et d'une domination dont les effets se prolongent jusqu'à aujourd'hui»².

Après la colonisation européenne du «nouveau monde», cette volonté de «modeler» le reste du monde, conformément à la logique occidentale a continué et s'est généralisée progressivement à presque toutes les régions du monde.

A travers même la division occidentale du monde, on peut déceler une vision d'hégémonie et de domination occidentales. En effet, comme le soutient le géographe Yves LACOSTE³ la géographie; cela sert d'abord à dominer le monde. Comme l'explique, d'ailleurs, Christian GRATALOUP: «Cherchant la route de l'Est, l'Europe s'est découvert un Ouest et a simultanément créé un "Sud"»⁴ et d'ajouter, «En contournant l'Afrique et en abordant en Amérique, les Européens ont tissé une toile aux dimensions de la planète et, en même temps, en ont produit une représentation qui est à la fois une image, une carte, et un découpage. Au XVI^e siècle, les Orientaux de l'Ancien Monde se découvrent ainsi asiatiques, comme les sociétés d'outre-Atlantique se comprennent comme américaines. Bientôt les hommes qui vivent au sud du Sahara s'appelleront Africains. Simultanément, la chrétienté latine apprend à se nommer l'Europe»⁵.

Ainsi, la division géographique du globe a donné à l'Occident la représentation qu'il se fait du monde. Même après les décolonisations, la conception occidentale du monde impose l'idée et le concept d'un «tiers monde» qui désigne, dans sa globalité, les pays jadis appelés les pays du Sud. Il s'agit, en effet, d'une vision inégalitaire des régions du monde, en fonction de leur non-appartenance au «monde occidental».

Même l'historiographie du monde comme elle est relatée et véhiculée par l'Europe, depuis le XIII^e siècle, est caractérisée par son européocentrisme. En effet, comme le remarquait Pierre CHAUNU «Seule compte l'Europe qui prévoit, entreprend, agit et découvre. Elle est à elle seule le monde. Le reste est objet de sa connaissance»⁶.

1 Jérôme BASCHET, La vraie découverte de l'Amérique, Revue l'Histoire n° spécial n° 355, juillet-août 2010, p. 21.

2 Jérôme BASCHET, op, cit, p. 22.

3 Yves LACOSTE, La géographie ça sert d'abord à faire la guerre, La Découverte, rééd., 1998.

4 Christian GRATALOUP, Dessine-moi la figure de la terre, Revue l'Histoire n° spécial n° 355, juillet-août 2010, p. 89.

5 Christian GRATALOUP, op, cit, p. 85.

6 Pierre CHAUNU, L'Expansion européenne du XIII^e au XV^e siècle, P.U.F, 1969, p. 241.

La vision de domination occidentale a accompagné, aussi, les colonisations européennes de l'Amérique et de l'Afrique. D'ailleurs, «l'Europe et les sociétés coloniales d'Amérique ont en partie assuré leur développement sur l'exploitation des ressources de l'Afrique et de la main-d'œuvre africaine»¹.

Le droit international a été, lui aussi, instrumentalisé par les puissances mondiales pour asseoir la domination occidentale sur le monde. En effet, le droit international est, pratiquement, invoqué, dans tous les cas, par les occidentaux, notamment les américains, pour défendre leurs propres intérêts. Ainsi, le droit international, qui est souvent interprété à sens unique a servi d'alibi à la force armée et à l'intervention et à l'ingérence dans de pays musulmans (Irak, Afghanistan...). En effet, l'instrumentalisation par l'Occident du droit international s'est raffermie et aggravée après les attentats qui ont touché le centre de la puissance financière américaine. Ainsi, comme le soulignait Sophie BESSIS «jamais, dans l'histoire récente, les principes sur lesquels reposent les droits universels n'ont été autant instrumentalisés pour servir la puissance, au point qu'on peut parler pour ce début du XXIe siècle d'une apogée de l'hégémonie et d'une cristallisation sans précédent des haines qu'elle suscite»². L'imposition de l'hégémonie occidentale sur le monde est assurée par l'économie et la finance. En effet, l'expansion du capitalisme passe par la mainmise des multinationales sur les matières premières des pays du Sud de sorte qu'il y aura toujours des exploités et des exploités³.

Le phénomène de globalisation peut être, aussi, considéré comme une autre forme d'«occidentalisation du monde» à travers l'imposition d'un modèle politique, économique et culturel d'inspiration occidentale. Ainsi, l'«occidentalisation du monde», jadis, imposée par la colonisation et l'occupation armée des territoires laisse place à une autre forme d'occidentalisation imposée, à présent, par des moyens technologiques, financiers et économiques. D'ailleurs, la date du 11 septembre 2001, avec les attentats qui ont ciblé l'«Empire américain» et la riposte qui s'en est suivi «semblent davantage agir comme des révélateurs des dysfonctionnements induits par la soumission de la planète au seul poids des logiques impériales que comme l'annonce d'un désordre inédit dans l'histoire humaine»⁴.

D'aucuns se sont même interrogés sur l'«opportunité historique» que représentent les événements tragiques du 11 septembre 2001 pour que les occidentaux et notamment les américains, pensent à changer la nature de leurs rapports avec les «autres». Cependant, la politique extérieure des États-Unis, plus ou moins soutenue par l'Union européenne, qui a été adoptée, peu après ces événements tragiques, en Irak et en Afghanistan n'a pas dérogé aux politiques occidentales précédentes fondées sur l'illégitimité des interventions dans des régions hautement stratégiques du monde. Dans le champ scientifique, aussi, il faut signaler la domination de l'altérité à l'égard du «monde non-occidental». En effet, le champ des études portant sur le monde non-occidental s'inscrit dans le registre culturel occidental dominant par l'altérité à l'égard de tout ce qui n'est pas «occidental». D'ailleurs, comme le soulignait Claude LIAUZU, «volens nolens, consciemment ou non, et quelle que soit la distance prise avec le pouvoir et le politique, la connaissance du tiers monde s'inscrit dans un système de domination et participe de celui-ci»⁵.

1 François-Xavier FAUVELLE-AYMAR et Bertrand HIRSCH, Le temps des royaumes, Revue l'Histoire n° 367, septembre 2011, p. 43.

2 Sophie BESSIS, L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie. La Découverte/Poche, Paris, 2003, p. 3.

3 Aurélien BERNIER, A la Conférence de Cocoyoc, le Sud liait écologie et égalité, in Le Monde diplomatique, décembre 2011, p. 21.

4 Sophie BESSIS, L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie, op. cit, p. 1.

5 Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident. «La question de l'islam dans la conscience occidentale», Arcantère Éditions, Paris, 1989, p. 54.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, il est opportun de mesurer les résultats de notre analyse à l'aune des réalités complexes et compliquées de l'objet de cette étude qui concerne le sujet de l'identité européenne car lié à la question des représentations qui peuvent être aussi subjectives.

Néanmoins, nous espérons que ce travail qui reste modeste et limité, contribuera en partie à une meilleure lecture des représentations de l'Union européenne dans l'imaginaire des Français de confession et de culture musulmanes.

Face à l'importance des enjeux sur les plans politique et culturel que représentent dans l'avenir l'Islam et les musulmans européens dans l'espace public européen et au sein des sociétés européennes, des efforts d'inclusion et de normalisation doivent être engagés afin de réussir l'intégration de cette importante minorité en Europe.

Cet objectif d'intégration doit, à notre sens, viser, prioritairement, trois aspects essentiels qui sont: l'aspect lié à la mémoire et au récit historique de l'Europe, l'aspect lié à l'exercice du pouvoir c'est-à-dire l'aspect politique et démocratique et enfin l'aspect culturel: le culturel entendu au sens large du terme et concerne même la dimension dite civilisationnelle.

L'aspect relatif à la mémoire européenne et au récit historique de l'Europe est très important dans la construction d'une identité européenne inclusive de ses différentes composantes. A cet effet, comme l'écrit Bertrand VAYSSIERE: «l'histoire de l'Europe se devait de sortir les peuples de leurs ornières: la mémoire européenne s'inscrivait dans un horizon d'attente plutôt que dans un espace d'expression. C'est pourquoi le refus de la guerre fut vue comme le point de départ unique de l'Europe, point de vue moralisateur qui tournait plus cette construction européenne vers le futur que vers le passé»¹.

Par ailleurs, l'historiographie européenne doit sortir de son eurocentrisme pour intégrer l'apport des autres civilisations, entre autres musulmane. A cet effet, il est intéressant comme le suggère Pierre CHAUNU de «médiévaliser» l'historiographie européenne. Comme il est intéressant aussi d'«interroger les croisements entre le système historique européen et les questions venues d'ailleurs qui est peut être la seule démarche permettant de renouveler une histoire passablement essoufflée, d'en redéfinir les fonctions sociales et les rapports avec le monde contemporain»². En effet, l'enjeu principal qui se profile à travers le récit historique réside dans l'imposition d'une certaine vision universelle du monde. Ainsi, ce qui se joue dans le drame des relations entre Occident et Orient ce sont bien les chances de l'universalité³.

1 Bertrand VAYSSIERE, Le passé européen est-il un «acquis communautaire»? *in* Trajectoires de l'Europe, une dans la diversité depuis 50 ans, Sylvaine POILLOT-PERUZZETTO (sous dir.), éditions Dalloz, 2008, p. 34.

2 Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident. «La question de l'Islam dans la conscience occidentale», Arcantère Éditions, Paris, 1989, p. 105.

3 Ibidem, p. 181.

La mémoire européenne doit, surtout, finir de réactiver les représentations de l'islam perçu sous le «jeu des miroirs». «Il faut donc en finir avec ces "grandes ruptures traumatisantes": Orient/Occident, Islam/Christianisme, Nord/Sud, le semblable/le différent, Eux et Nous. Pour ce faire, il faut un préalable, casser le jeu des images que se renvoient par miroirs déformants les musulmans et les Occidentaux, les Arabes et les Européens»¹.

A cet effet, il est impératif de déconstruire les visions essentialiste et culturaliste qui dominent dans le cadre des rapports entre l'Europe et le monde musulman. Cette entreprise de déconstruction de la vision essentialiste du monde musulman passe par une nouvelle lecture des conflits israélo-palestinien, des questions afghane et iranienne. Il s'agit, en effet, de traiter ces questions sous les angles politiques et géopolitiques, loin des logiques religieuses, culturelles ou civilisationnelles. Il est nécessaire, également, de «forger une approche humaniste fondée sur la volonté de comprendre l'Autre, loin des peurs et des fantasmes qui risquent de nous entraîner dans une guerre des civilisations»². L'obstacle majeur consiste dans la définition de son identité par la différence: «je sais qui je suis lorsque j'ai déterminé qui je ne veux pas être»³. Il faut, à cet effet, cesser d'enfermer les musulmans dans une conception qui les réduirait à leur appartenance exclusive à l'islam. Comme le souligne, d'ailleurs, Alain GRESH ⁴, il est aussi faux que dangereux d'enfermer les musulmans dans une définition étroite et dogmatique qui les réduisait à une seule des multiples dimensions de leur vie car l'islam et les musulmans ont mille et un visage. Janine PERRIMOND rappelle, d'ailleurs, que le critère religieux n'est pas pertinent pour définir un immense groupe de quatre millions de personnes⁵.

La question de l'identité doit être pensée selon une logique dynamique et évolutive. En effet, le poids des logiques de production et d'invention des identités font que celles-ci en permanence évoluent, se fragmentent, se décomposent et se recomposent, ce qui rend difficile, voire impossible de figer une population dans une image stable de ses composantes identitaires⁶. Et avec le monde qui se globalise, il faut apprendre à penser «global»⁷. Ceci implique la nécessité de (re) penser un «nous européen» en termes d'hétérogénéité. En effet, l'identité européenne doit être pensée à l'image des sociétés européennes multiculturelles. À cet effet, c'est une identité européenne pensée comme ouverte et inclusive qui permettra aux musulmans européens de s'identifier à l'Union européenne. Un «nous européen pluriel» serait d'ailleurs une juste et parfaite traduction de la devise des Pères fondateurs de l'Europe à savoir: l'Unité dans la diversité.

1 Bichara KHADER, *Le Monde arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique*, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 169.

2 Alain GRESH, *L'islam, la République et le monde*, Hachette Littérature, Paris, 2006, p. 8.

3 Tariq RAMADAN, *Les évolutions de la pensée musulmane contemporaine in L'avenir de l'islam en France et en Europe*, Michel WIEVIORKA (sous dir.), éditions Balland, Paris, 2003, p. 31.

4 Alain GRESH, *L'islam, La République et le monde*, op, cit, p. IV.

5 Voir Nouchine YAVARI-D'HELLEN COURT, «Diabolisation» et «normalisation» de l'islam. Une analyse du discours télévisuel en France *in Médias et religions en miroir*, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), P.U.F, p. 78.

6 Michel WIEVIORKA, *Neuf leçons de sociologie*, Éditions Robert Laffont, Paris, 2008, p. 298.

7 Ibidem, p. 50.

L'identification dans un «nous européen pluriel» passe nécessairement par l'exigence de reconnaissance. En effet, l'identité comprise dans un sens dynamique peut s'affirmer avec la reconnaissance comme une construction permanente et à plusieurs¹. Une reconnaissance positive de la présence des communautés musulmanes sur le sol européen. La contribution de ces communautés dans les sociétés européennes sera surtout d'amener les Européens à redécouvrir l'importance de la question du sens dans un monde dilué dans une logique marchande. En effet, «le musulman doit investir une société occidentale de plus en plus matérialiste en posant la question du sens, des finalités et, plus généralement, de l'éthique [...], il s'agit d'entamer, par une spiritualité vécue au quotidien, un processus de libération vis-à-vis de la société de consommation»². C'est là où réside la participation positive des musulmans européens en tant qu'«agents de la re-spiritualisation d'un Occident en proie à la fois à une crise d'identité et à une soif de spiritualité»³.

Ainsi, il semble nécessaire de normaliser le processus d'intégration des musulmans et de banaliser leur appartenance à l'islam⁴. D'ailleurs, l'intégration des populations musulmanes en France n'est pas incompatible avec une revendication d'une certaine pratique de l'islam⁵. Cette décomplexification de l'appartenance des Français musulmans à l'islam favorisera qu'ils soient perçus en tant que Français à part entière et non pas en tant que Français à part.

Les questions relatives à la politique et à la citoyenneté sont aussi importantes pour réussir une intégration des populations européennes musulmanes en Europe. A cet effet, il est intéressant de repenser le modèle démocratique en Europe au vu des exigences d'une identité collective redéfinie pour faire droit au plurinational. A ce propos, il faut arriver à dépasser «les trois obstacles qu'elle rencontre, à savoir: les différences internes à l'Europe elle-même, qui risque d'être nivelées par la tentative d'unification, les différences externes que l'on risque d'ignorer ou de sous-estimer si l'Europe ne parvient à se penser que comme centre du monde, la tendance inéluctable à l'homogénéisation culturelle et à une idée de progrès entendus comme pur développement économique et expansion des lois du marché»⁶. Nous sommes convoqués à dépasser nos conceptions habituelles hérités des Lumières en même temps que leurs dénonciations historicistes, positivistes ou relativistes⁷.

1 Ahmed BOUBEKEI, Une soif de reconnaissance: Les héritiers de l'immigration maghrébine en France entre mépris social et subjectivation *in* La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques, Jean-Paul PAYET et Alain BATTEGAY (éds), Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 213.

2 Tariq RAMADAN, Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam, Paris, Sindbad, Actes Sud, 2003, p. 131.

3 Franck FRÉGOSSI, Penser l'islam dans la laïcité. Les musulmans de France et la République, Fayard, 2008, p. 102.

4 Nouchine YAVARI-D'HELLENCOURT, «Diabolisation» et «normalisation» de l'islam. Une analyse du discours télévisuel en France *in* Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), P.U.F, p. 78.

5 Voir l'étude du journal *Le Monde* de 2001, citée par Xavier TERNISIEN, Plus pratiquants, les musulmans de France sont aussi mieux intégrés, *Le Monde*, 5 octobre 2001.

6 Victoria CAMPS, L'identité européenne, une identité morale *in* L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), éditions Esprit, Paris, 1992, p. 101.

7 Jacques LENOBLE, Penser l'identité et la démocratie en Europe *in* L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, 1992, p. 295.

Les concepts de modernité et de citoyenneté doivent, ainsi, être repensés afin de prendre en compte les réalités du monde contemporain. A cet effet, au concept universel de modernité, il convient de substituer celui de modernisation, prenant en compte l'évolution et les identités spécifiques¹.

Ce sont les rapports entre le civique et le réel (le vécu) qui doit être soumis à un travail réflexif et à des aménagements. En effet, il faut penser les aménagements de la tension inévitable entre le principe du civique (ou de la sociétisation, en vocabulaire wébérien) et les réalités historiques qui sont d'ordre ethnique (ou de la communautarisation)². La citoyenneté politique qui proclame une égalité doit se traduire sur le plan socio-économique par une relative égalité des conditions économiques entre les différentes composantes de la société. C'est à cette condition que le projet politique peut être fondé sur des éléments d'un devenir commun susceptible de garantir une véritable intégration des minorités musulmanes en Europe. La citoyenneté en tant que projet politique commun doit, ainsi, être repensée non pas en termes d'identité commune versus «l'islam des autres», mais de distribution équitable des droits, des reconnaissances et des chances à tous sans distinction³.

Par ailleurs, et sur le plan des relations internationales, la politique européenne doit s'inscrire dans une logique de rééquilibrage dans le rapport de force mondial, notamment dans les conflits qui touchent le monde musulman (Palestine, Afghanistan, Iran, Irak). En effet, la politique extérieure de l'Union européenne a un impact sur la politique interne de ses États membres dans leurs rapports avec leurs ressortissants de confession et de culture musulmanes.

Aussi, l'Union européenne ne peut conserver un partenariat a minima avec ses aires de proximité et ne peut se contenter de maintenir des niveaux de disparités de développement socio-économique entre l'Europe et les pays non-européens de la rive sud de la Méditerranée⁴. Cela renforcera la vision d'une Europe excluante. En effet, l'image d'une «Europe forteresse» c'est-à-dire d'une Europe démantelant les frontières entre pays membres pour mieux ériger de grandes murailles protectionnistes exluant les autres⁵, ne doit pas perdurer au risque de reproduire cette identité/frontière que constitue encore la Méditerranée entre l'Europe et les pays musulmans de la rive sud de la Méditerranée. D'ailleurs, la tendance depuis certaines années à privilégier un axe Est-Ouest par rapport à un axe Nord-Sud économiquement et politiquement mais aussi culturellement et idéologiquement ne fait qu'accroître une crise de l'imaginaire⁶.

1 Anne-Marie LAULAN, Modernité et identités culturelles *in* Le réenchantement du monde. La métamorphose contemporaine des systèmes symboliques, Patrick TACUSSEL (sous dir.), Actes du Colloque «Sociologies IV», Tome II, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994, p. 34.

2 Dominique SCHNAPPER, La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique, éditions Gallimard, 1998, p. 490.

3 Christophe BERTOSSI, Les Musulmans, la France, l'Europe: contre quelques faux-semblants en matière d'intégration, *Ifri*, mars 2007, p. 14.

4 Voir Laurent BEURDELEY, L'Union européenne et ses périphéries: entre l'intégration et nouvelle politique de voisinage, *Revue du Marché commun et de l'Union européenne* n° 492, octobre-novembre 2005, p. 568.

5 Donna KESSELMAN, L'Europe vue de l'extérieur: les entreprises américaines et l'Europe de 1993 *in* Identités et altérités européennes, Actes de la Semaine Européenne du 15 au 18 octobre 1991, Université Paris XII-Val-de-Marne, Centre d'Études et de Recherches Européennes, Publications du CERE n° 3, Créteil 1992, p. 203.

6 Gabriel GOSSELIN et Anne VAN HAECHE, La réinvention de la démocratie et l'affrontement des valeurs *in* La réinvention de la démocratie, Ethnicité et nationalismes en Europe et dans les pays du Sud, Gabriel GOSSELIN et Anne VAN HAECHE (sous dir.), Symposium 2, XIV^e Congrès de l'AISLF Lyon, 6-10 juillet 1992, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994, pp. 8-9.

Cependant, le «cordon sanitaire» que l'Europe veut établir face à un Sud imprévisible afin de vivre derrière une muraille ne peut être envisagé avec la multiplication des cas de marginalisation et de délinquance dans les cités et la montée de la xénophobie et du racisme¹.

Il faut rebâtir les relations euro-méditerranéennes sur des bases et des solutions répondant davantage aux intérêts des populations. Ces dernières qui ont des cultures différentes doivent penser leurs relations dans la perspective d'un avenir commun et d'une continuité de leur histoire². Cela permet, en conséquence, des échanges culturels entre les populations, ce qui permettra un rapprochement entre l'Islam et l'Europe³. Ce rapprochement n'est possible que par le renouvellement d'un véritable dialogue de part et d'autre qui sera capable de dépasser les insuffisances des «dialogues de civilisations» euro-arabes ou islamo-chrétiens qui tiennent à la difficulté de fonder «l'accueil analogique» de l'autre sur une alternative à la crise⁴. A cet effet, le défi à relever consiste, justement, à savoir «comment dépasser la connaissance de l'altérité, pour aller vers une autre connaissance, assumant l'interdépendance et l'échange?»⁵.

C'est dans la revivification et le développement d'une logique de respect envers une autre culture, une autre religion, une autre histoire, une logique de dialogue et de justice, dont le patrimoine est préservé malgré les cataclysmes historiques, les guerres et la colonisation, que nous trouverons la possibilité d'un dialogue interculturel pour l'avenir⁶.

Bien que l'Europe doute de son identité, de son présent et de son futur, on peut, néanmoins, percevoir ce doute sous un angle positif. À cet effet, l'exhortation d'Ortega au doute trouve toute sa place: «*La civilisation européenne doute au fond d'elle-même. Heureusement qu'il en est ainsi! Moi, je ne me souviens d'aucune civilisation qui soit morte d'une crise de doute. Je crois me souvenir plutôt que les civilisations sont mortes en général par une pétrification de leur foi traditionnelle, par une artériosclérose de leurs croyances*»⁷.

Nous proposons ainsi de faire de cette conclusion une ouverture tournée vers des perspectives d'avenir pour la construction européenne plus inclusive de toutes ses composantes. Néanmoins, l'examen auquel nous avons procédé, à travers cette thèse, laisse ouvertes bien des interrogations relatives à l'avenir de l'«islam européen» dans des sociétés européennes de plus en plus globalisées et les enjeux que cela soulèvent en termes de vivre-ensemble. Ces questions peuvent être abordées et analysées sous différents angles: politique, culturel, économique, religieux et juridique.

1 Carlos Alonso ZALDIVAR, Parentés latines, héritages méditerranéens in L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992, p. 253.

2 Voir dans ce sens Nelly JAZRA BANDARRA, Quelle Union pour la Méditerranée? Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 519, juin 2008, p. 375.

3 Voir dans ce sens Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident. «La question de l'Islam dans la conscience occidentale», Arcantère Éditions, Paris, 1989, p. 43.

4 Voir Claude LIAUZU, L'Islam de l'Occident. «La question de l'Islam dans la conscience occidentale», op, cit, p. 165.

5 Claude LIAUZU, op, cit, p. 11.

6 Madina TLOSTANOVA, La vie à Samarkand: Le Caucase et l'Asie Centrale face à la Russie, l'Occident et l'Islam in Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGOUEL, El-Yamine SOUM (sous dir.), op, cit, p. 80.

7 Ortega, Meditacion sobre Europa, 1949.

BIBLIOGRAPHIE

- 1- Documents et Recueils de textes
- 2- Ouvrages
- 3- Ouvrages collectifs
- 4- Mélanges, Colloques et Séminaires
- 5- Thèses et mémoires
- 6- Articles
- 7- Revues
- 8- Rapports
- 9- Journaux
- 10- Jurisprudences
- 11- Sites internet

1- DOCUMENTS ET RECUEILS DE TEXTES

- Le Traité de Maastricht adopté le 7 février 1992 et entré en vigueur le 11/11/ 1992.
- La Convention-cadre du Conseil de l'Europe pour la protection des minorités nationales, Conseil de l'Europe, février 1995.
- La Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne du 7/12/ 2000.
- Projet du Traité établissant une Constitution pour l'Europe, JOUE C310 du 16/12/2004.
- Traité de Lisbonne signé le 13/12/2007.

2-OUVRAGES

- ACHBAR, Gilbert, Le choc des barbaries, Complexe, Paris, 2002.
- AGERON, Charles-Robert, Histoire de l'Algérie contemporaine, Presses universitaires de France, Paris, 1979.
- AKAGÜL Deniz, VANER Semih, L'Europe avec ou sans la Turquie, Éditions d'Organisation, 2005.
- ANDRIEN HELVETIUS, Claude, De l'Homme, De ses facultés intellectuelles et de son Education, tome I, Ed. Librairie Arthème-Fayard, Paris.
- ARKOUN, Mohammed, L'humanisme arabe au IV/X^e siècle, J. Vrin, Paris, 1970, 2^e édition, 1982.
- ARKOUN, Mohammed, Ouvertures sur l'Islam, Édition Jacques GRANCHER, Paris, 1989.
- AROCENA, José, Le développement par l'initiative locale, Ed. L'Harmattan, Paris, 1986.
- BALIBAR, Étienne, Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple, Éditions La Découverte, Paris, 2001.
- BAUBEROT, Jean, La laïcité, quel héritage? Genève, Labor et Fides, 1990.
- BENCHENANE, Mustapha, Pour un dialogue euro-arabe, Paris, Berger-Levrault, 1983.
- BERTONCINI, Yves, Les interventions de l'Union européenne au niveau national: quel impact? Éditeur scientifique, 2009.
- BERTOSSI, Christophe, Les Musulmans, la France, l'Europe: contre quelques faux-

semblants en matière d'intégration, Ifri, mars 2007.

- BESSIS, Sophie, L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie, La Découverte/Poche, Paris, 2003.
- BONIFACE, Pascal, Les intellectuels faussaires. Le triomphe médiatique des experts en mensonge, Jean-Claude Gawsewitch Éditeur, Paris, 2011.
- BONNET, Yves, La trahison des Ayatollahs, Paris, Jean Picollec, 1995.
- BRAUDEL, Fernand, La Méditerranée. L'espace et l'histoire, Flammarion, 2009.
- CAHEN, Claude, Orient et Occident au temps des croisades, Paris, Aubier, 1983.
- CAMUS, Jean-Yves, Extrémismes en France. Faut-il en avoir peur? Éditions Milan, 2006.
- CARTOU, Louis, La Cour de justice des communautés européennes et le droit communautaire, Mélanges Waline. Le juge et le droit public, Tome I, Paris, LGDJ, 1974.
- CHAUNU, Pierre, L'Expansion européenne du XIII^e au XV^e siècle, P.U.F, Paris, 1969.
- CHARNAY, J.P., Les contres-Orients ou comment penser l'autre selon soi, Édition Sindbad, Paris, 1988.
- CHEBEL, Malek, Manifeste pour un islam des Lumières, 27 propositions pour réformer l'islam, Hachette, 2004.
- CHEVENEMENT, Jean-Pierre, Défis républicains, Fayard, 2004.
- COLLEY, Linda, Britons: Forging the Nation, 1707-1837, New Haven, Yale University Press, 1992.
- CONDORCET, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, Édition Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970.
- CORM, Georges, L'Europe et l'Orient, Paris, La Découverte, 1989.
- CORNEILLE, Thomas, Dictionnaire géographique, 1708.
- DAGRON Chantal, KACIMI Mohamed, Arabe, vous avez dit Arabe ? 25 siècles de regards occidentaux sur les Arabes, Édition Ballard, Paris, 1990.
- DANTEC, M., Le théâtre des opérations, tome II: Laboratoire de catastrophe générale, Paris, Gallimard, 2001.
- DASSETTO, Félice, La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique, Collection «Musulmans d'Europe», l'Harmattan, Paris, 1996.
- DEBRAY, Régis, Le Pouvoir intellectuel en France, Ramsay, 1979.

- De CERTEAU, Michel, La culture au pluriel, 1974.
- De COMTE, Bernard, Laïcité, idée dépassée? Humanisme, décembre 1991.
- DELORS, Jacques, l'Europe face aux défis, Réconciliation et Sens, Bruxelles, Église et Société, 1997.
- DEL VALLE, Alexandre, Islamisme et États-Unis; une alliance contre l'Europe, Lausanne, l'Age d'Homme, 1997.
- DEL VALLE, Alexandre, La Turquie dans l'Europe, un cheval de Troie islamiste? Syrtes, 2004.
- De ROUGEMONT, Denis, Fédéralisme culturel, Cahiers de l'Institut Neuchâtelois, Ed. de la Baconnière, 1965.
- De ROUGEMONT, Denis, L'Un et le Divers, La Baconnière, Neuchâtel, 1970.
- DIDEROT, Denis, Lettres à Sophie Volland, tome I, Ed., Gallimard, Paris, 1978.
- DIECKHOFF, Alain, Le conflit israélo-arabe, Collection «25 questions décisives», Armand Colin, 2011.
- DOPFFER, François, L'imbroglio turc, Éditions Lignes de Repères, Paris, 2008.
- DOYTCHEVA, Milena, Le multiculturalisme, Collection Repères, éditions La Découverte, Paris, 2005.
- DUCELLIER, Alain, Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen-âge, Paris, Armand Colin, 1996.
- DUCOMTE, Jean-Michel, La laïcité, Éditions Milan, 2009.
- DURMELAT, Sylvie, Fictions de l'intégration. Du mot beur à la politique de la mémoire, Études transnationales, francophones et comparées, L'Harmattan, Paris, 2008.
- ELKHADEM, Hossam, A la découverte de l'âge d'or des sciences arabes, Luc pire éditions, Belgique, 2009.
- ESPOSITO, Frédéric, Vers un nouveau pouvoir citoyen? Des référendums nationaux au référendum européen, Bruxelles, Academia-Bruylant, 2007.
- FABRY, Elvire, Qui a peur de la citoyenneté européenne? La démocratie à l'heure de la Constitution, P.U.F, Paris, 2005.
- FALLACI, Oriana, la rage et l'orgueil, éditions Plon, 2002.
- FENEBRESQUE, Michel, Commentaires sur le Traité de Lisbonne, Défense nationale et sécurité collective, février 2008.
- FITOUSSI, J-P., Le débat interdit. Monnaie, Europe, Pauvreté, Paris, Arléa, mars 1995.
- FRÉGOSSI, Franck, Penser l'islam dans la laïcité. Les musulmans de France et la République, Fayard, 2008.

- GEISSER, Vincent, La nouvelle islamophobie, La Découverte, Paris, 2003.
- GIANNI, Matteo, Multiculturalisme et démocratie: quelques implications pour la théorie de la citoyenneté, Service Political Science Review, 1995.
- GOODY, Jack, L'Orient en Occident, Seuil, 1999.
- GOUGUENHEIM, Sylvain, Aristote au Mont-Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe chrétienne, Paris, Seuil, coll.«L'univers historique», 2008.
- GRESH, Alain, Israël, Palestine. Vérités sur un conflit, Librairie Fayard, Paris, 2002.
- GRESH, Alain, L'Islam, la République et le monde, Hachette Littératures, Paris, 2006.
- GUIGUE, Bruno, Aux origines du conflit israélo-arabe. L'invisible remords de l'Occident, L'Harmattan, Paris, 1998.
- HABERMAS, Jürgen, L'intégration républicaine, Paris, Fayard, 1998.
- HALL Stuart, Identités et cultures. Politiques des cultural studies, édition augmentée, Éditions Amsterdam, 2007.
- HALLIDAY, Fred, The Iranian Revolution and International Politics: Some European Perspectives, Iran at the Crossroads, 2001.
- HELVETIUS, Claude Andrien, De l'Homme, De ses facultés intellectuelles et de son éducation, tome I, Ed. Librairie Arthème-Fayard, Paris, 1989.
- HENTSCH, Thierry, L'Orient imaginaire: la vision politique occidentale de l'Est Méditerranéen, Paris, Minit, 1988.
- HERAN, François, Le Temps des immigrés. Essai sur le destin de la population française, Seuil, 2007.
- H. ERIKSON, Erik, Identity: Youth and Crisis, New York Norton, 1968.
- KEPPEL, Gilles, Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, Seuil, 1991
- KHADER, Bichara, L'Europe et la Palestine: des Croisades à nos jours, L'Harmattan, Paris, 1999.
- KHADER, Bichara, Le Monde arabe expliqué à l'Europe. Histoire, imaginaire, culture, politique, économie, géopolitique, L'Harmattan, Paris, 2009.
- KHELLIL, Mohand, Sociologie de l'intégration, Que-sais-je? P.U.F, Paris, 2008.
- LACORNE, Denis, La Crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme, Fayard, 1997.
- LACOSTE, Yves, La géographie ça sert d'abord à faire la guerre, La Découverte, rééd., 1998.
- LAROUI, Abdallah, Islam et modernité, Édition La Découverte, Paris, 1987.
- LATHION, Stéphane, Islam et musulmans en Europe, 2003.
- LECOURT, Robert, L'Europe des juges, Bruylant, 2008.

- LEMASSON, Sylvie, La présence allemande au Moyen-Orient, La République Fédérale d'Allemagne, Bruxelles, Complexe, 1990.
- LEWIS, Bernard, Le retour de l'Islam, Paris, Gallimard, 1985.
- LIAUZU, Claude, L'Islam de l'Occident. «La question de l'Islam dans la conscience occidentale», Arcantère Éditions, Paris, 1989.
- LINDENBERG, Daniel, Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires, Édition du Seuil et La République des Idées, octobre 2002.
- MAGNETTE, Paul, La citoyenneté européenne, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1999.
- MAGNETTE, Paul, La citoyenneté, une histoire de l'idée de participation civique, Bruylant, Bruxelles, 2001.
- MAINGUENEAU, Dominique, Les livres d'école de la République 1870-1914. Discours et idéologie, Ed., Le Dycomore, Paris, 1979.
- MASSIGNON, Bérengère, Des Dieux et des fonctionnaires: religions et laïcités face aux défis de la construction européenne, Presses universitaires de Rennes, 2007.
- MARX Karl, ENGELS Friedrich, Textes sur le colonialisme, Éditeur le Progrès, 1976.
- MAYER, Nonna, Ces Français qui votent FN, Flammarion, 1999.
- MERAD, Ali, L'Islam contemporain, Que sais-je? n°2159, Edition P.U.F. , Paris, 1984.
- MONTESQUIEU, Œuvres complètes, tome II, Paris, Gallimard, 1964.
- MONTESQUIEU, De l'esprit des lois, tome I. Flammarion, 1993.
- MONTGOMERY, W., L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale, Paris, Genter, 1974.
- MORAVCSIK, Andrew, The choice of Europe social purpose and state power from Messina to Maastricht, Ithaca (N.Y), Cornell University Press, 1998.
- MORIN, Edgar, Penser l'Europe, Paris, Gallimard, 1990.
- MORSY, Magali, Demain l'islam de France, Paris, Mame, 1994.
- NEYRAC, Georges, Les guerres justes, Jacob-Duvernet, Paris, 2006.
- NOIRIEL, G., Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIX-XX siècle). Discours publics, humiliations privées, Paris, Fayard, 2007.
- ORTEGA, Meditacion sobre Europa, 1949.
- OZ, Amos, Les deux morts de ma grand-mère, Gallimard, 2004.
- PAYOT, Jules, Cours de Morale, A. Colin éditeur, 1908.
- PHILIPPE, Bernard, Le prix de la paix. Israël/Palestine. Un enjeu européen? Riveneuve éditions, Paris, 2010.
- P. HUNTINGTON, Samuel, Qui sommes-nous? Identité nationale et choc des cultures,

Odile Jacob, Paris, 2004.

- PIPES, Daniel, The Quiet-Spoken Muslims Who Turn to Terror, New York Sun, 2006.
- POIVIN-SOLIS, Laurent, Concept de dialogue entre les juges en Europe, Bruylant, 2004.
- RABAH, Saddek, L'Islam dans l'imaginaire occidental. Aux sources des discours, Al Bouraq, Liban, 1998.
- RAMADAN, Tariq, Les musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales, Tawhid, Lyon, 1994.
- RAMADAN, Tariq, Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam, Sindbad, Actes Sud, Paris, 2003.
- REIG, Daniel, Homo orientaliste, Édition Maisonneuve & Larose, Paris, 1988.
- RÉMOND, René, Religions et Société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles. 1789-2000, Éditions du Seuil, Paris, 2001.
- RENAN, Ernest, Œuvres complètes, tome I, Ed., Calman-Levy, Paris, 1947.
- RENAN, Ernest, Averroès et l'averroïsme, Paris, Maisonneuve et Larose, 1997.
- RENAULT, Emmanuel, L'Expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice, éditions La Découverte, Paris, 2004.
- REY, Alain, Le Robert: Dictionnaire historique de la langue française, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992 et 1998.
- RICOEUR, Paul, Essais d'herméneutique, Le Seuil, 1986.
- ROSANVALLON, Pierre, Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel, Paris, Gallimard, 1992.
- ROSANVALLON, Pierre, La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France, Paris, Gallimard, 2000.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, Du contrat social, II, 3, Flammarion, 2012.
- ROY, Olivier, La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, Points Actuels, Éditions du Seuil, 1991.
- ROY, Olivier, Vers un islam européen, édition Esprit, 1999.
- SAID, Edward, L'Orientalisme. L'orient créé par l'Occident, Édition du Seuil, Paris, 1980.
- SAURUGGER, Sabine, Théories et concepts de l'intégration européenne, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 2009.

- SAYAD, A, La double absence, Paris, Seuil, 1999.
- SCARCIA, Biancamaria, Comprendre le monde de l'Islam, Edition du Centurion, Paris, 1990.
- SCHNAPPER, Dominique, La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique, éditions Gallimard, 1998.
- SCHNAPPER, Dominique, La Démocratie providentielle, Gallimard, Paris, 2002.
- SCHNAPPER, Dominique, Qu'est-ce que l'intégration? Éditions Gallimard, Paris, 2007.
- SENAC, Philippe, L'image de l'Autre: histoire de l'Occident médiéval face à l'islam, Édition Flammarion, Paris, 1983.
- SIBLOT, Paul, Ah! Qu'en termes voilés ces choses-là sont mises, Mots, mars 1992.
- SORAL, Alain, Jusqu'où va-t-on descendre? Éditions Blanche, 2002.
- TAGUIEFF, Pierre-André, La nouvelle Judéophobie, Fondation du 02 mars/Mille et une nuits, Paris, 2002.
- TAYLOR, Charles, Multiculturalism and the Politics of Recognition, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- TAYLOR, Charles, Multiculturalisme, différence et démocratie, Paris, Aubier, 1994.
- TOCQUEVILLE (De), Alexis, De la démocratie en Amérique, Flammarion, 1999.
- TOLAN, John, Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen-Âge, Le grand Livre du mois, éd. Flammarion, Paris, 2003.
- TREPANT, Inès, Pour une Europe citoyenne et solidaire. L'Europe des traités dans la vie quotidienne, Éditions De Boeck Université, Bruxelles, 2002.
- VAILLANT, Emmanuel, L'immigration, Éditions Les essentiels Milan, 2001.
- VAILLAND, Roger, Le Saint Empire, Paris, 1978.
- VAYSSIÈRE, Bertrand, Groupes de pression en Europe. Europe des citoyens ou des intérêts? Éditions Privat, 2003.
- VIDAL, J., La Fabrique de l'impuissance, Paris, Amsterdam éditions, 2008.
- VOLTAIRE, Le fanatisme ou Mahomet, le prophète, 1741.
- VOLTAIRE, Essai sur les mœurs, tome I, Edition Garnier Frères, Paris, 1963.
- WAARDENBURG, Jacques, L'Islam dans le miroir de l'Occident, Éditions Mouton & Co. Publishers, Netherlands, 1962.
- WAHNICH, Sophie, La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme, La Fabrique, Paris, 2003.
- WALLERSTEIN, Immanuel, America and the world; the twin towers as metaphor, Social Science Research Council, 2001.
- WALZER, Michel, Pluralisme et démocratie, Esprit, 1997.
- WIERVORKA, Michel, La Différence. Identités culturelles: enjeux, débats et politiques, Balland, Paris, 2001.

- WIERVIORKA, Michel, Neuf leçons de sociologie, éditions Robert Laffont, Paris, 2008.
- ZAKARIYA, Fouad, Laïcité ou islamisme. Les arabes à l'heure du choix, traduction de l'arabe par Richard JACQUEMOND, Paris/Le Caire, La Découverte/Al fikr, 1991.

3-OUVRAGES COLLECTIFS

- BEN IBRAHIM Sliman, DINET Étienne, L'Orient vu de l'Occident, Piazza-Gentner, Paris, 1925.
- BROUARD, Sylvain et TIBERJ, Vincent, Français comme les autres? Enquêtes sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Collection «Nouveaux débats», 2005.
- DE RUDDER V., POIRET C., VOURC'H F., L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve, Paris, PUF, 2000.
- DURAND BOGAERT Fabienne, HERSANT Yves, Europes, de l'Antiquité au XX^e siècle, Anthologie critique et commentée, Collection Bouquins, Éditeur Robert Laffont, 2000.
- FARCHY Joëlle, TARDIFF Jean, Les enjeux de la mondialisation culturelle, Paris, Éd. hors commerce, 2006.
- FOUREST Caroline, VENNER Fiammetta, Tirs croisés, Calmann-Lévy, Paris, 2003.
- LADRIERE Paul, LUNEAU, René, Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne? Paris, Le Centurion, 1989.
- MICKLETHWALT John, WOOLDRIDGE Adrian, The Right Nation Why America is Different, New-York, Penguin Books, 2005.
- SHAHID Leila, WARSCHAWSKI Michel, VIDAL Dominique, Les banlieues, le Proche-Orient et nous, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 2006.

4-MÉLANGES, COLLOQUES ET SÉMINAIRES

- La Tolérance. Colloque international de Nantes, mai 1998, 4^e centenaire de l'édit de Nantes, Guy SAUPIN, Rémy FABRE, Marcel LAUNAY (sous dir.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1990.
- Identités et altérités européennes, Actes de la Semaine Européenne du 15 au 18 octobre 1991, Université Paris XII-Val-de-Marne, Centre d'Études et de Recherches Européennes, Publications du CERE n° 3, Créteil, 1992.
- Une sociologie des identités est-elle possible? Suzie GUTH (sous dir.), Actes du Colloque «Sociologie IV», Tome III, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994.
- Le réenchantement du monde. La métamorphose contemporaine des systèmes symboliques, Patrick TACUSSEL (sous dir.), Actes du Colloque «Sociologies IV», Tome II, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994.
- La réinvention de la démocratie, Ethnicité et nationalismes en Europe et dans les pays du Sud, Gabriel GOSSELIN et Anne VAN HAECHE (sous dir.), Symposium 2, XIV^e Congrès de l'AISLF Lyon, 6-10 juillet 1992, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994.
- L'identité, Séminaire dirigé par Claude LÉVI-STRAUSS, Paris, Grasset, Coll. «Figures», 1997.
- ÉTIENNE, Bruno, «La taxinomie du fait religieux», Religions, droit et sociétés dans l'Europe communautaire, Actes du XIII Colloque de l'Institut de Droit et d'Histoire Religieuse (IDHR), Aix-en-Provence 19-20 mai 1999.
- Le juge administratif et l'Europe: le dialogue des juges. Actes du Colloque du 50^e anniversaire des tribunaux administratifs, Boleslaw LUKASZEWICZ, Henri OBERDORFF (sous dir.), Collection Europa, Presses universitaires de Grenoble, 2004.
- LOUIS, J.V., La personnalité juridique internationale de la Communauté et de l'Union européenne, Commentaire I. Megret, Université de Bruxelles, 2005.
- NEWTON, Julie, Valeurs européennes, valeurs atlantiques, Colloque du mardi 21 juin 2005, Assemblée nationale.
- CANTO-SPERBER, Monique, Valeurs européennes, valeurs atlantique, Colloque du mardi 21 juin 2005, Assemblée nationale.
- L'Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSFOGUEL et El-Yamine SOUM (sous dir.), Colloque international organisé par l'Université de Berkeley aux USA et la Fondation de la Maison des sciences de l'homme (FMSH) de Paris, intitulé:«New post-911 racial/ethnic configurations: the problem and practical effects of islamophobia», les 02 et 03 juin 2006, Imprimerie Vasti-Dumas, Paris, 2008.
- L'Action extérieure de l'Union européenne. Rôle global, dimensions matérielles, aspects juridiques, valeurs, Christian FRANCK et Geneviève DUCHENNE (sous dir.), Actes de la XI^e Chaire AGC-Glaverbel d'études européennes, Études européennes Louvain n° 1, Bruylant, 2008.

- Dialogue interculturel et diversité culturelle – un débat renouvelé: synthèse du Colloque de lancement de l'Année européenne du Dialogue Interculturel 2008 en France, www.dialogue2008.eu
- HURSTEL Jean, Le dialogue interculturel et diversité culturelle – un débat renouvelé, Synthèse du Colloque de lancement de l'Année européenne du Dialogue Interculturel 2008 en France, 13-14 mars 2008.
- VII^e Congrès de l'AFDC Civitas Europa n° 21, décembre 2008.
- Séminaire «Frontières de l'humain: problématiques contemporaines», Université Paris Diderot, 8 avril 2012.

5-THÈSES ET MÉMOIRES

- BAYRAMZADEH, Kamal, Les enjeux principaux des relations entre l'Iran et l'Europe de 1979 à 2003. Une étude de la sociologie politique des relations internationales, thèse de doctorat en sociologie politique, L'Harmattan, Paris, 2004.
- BENGHA NDJEME, Arthur, La contribution de l'Europe au processus de résolution de la crise de l'État en Afghanistan, Thèse de doctorat en droit, faculté de Droit, science économique et gestion, Université de Nancy, 2009.
- BROCH HUESO, Joaquin, La relation UE-OTAN: complémentarité ou subordination? Mémoire de géopolitique, Collège interarmées de défense, 2010, www.diploweb.com
- FEDAOUI, Sami, Les résistances judiciaires à la primauté du droit communautaire, Mémoire DEA, Université de Rouen, 2006.
- GEISSER, Vincent, Ethnicité et politique dans la France des années 1990: enquête sur les élites politiques d'origine maghrébine, thèse de doctorat en sciences politiques, IEP d'Aix-en-Provence/Université d'Aix-Marseille 3, 1995.
- GENIEYS, William, Le devenir de la laïcité: la laïcité ouverte? : fin de l'universalisme et de l'exceptionnalisme français, S. I., Mémoire de D.E.A en science politique, Paris I, 1989.
- JEHAN, Aude, La culture au sein de l'Union européenne: objet politique non-identifié, Mémoire de Master en études européennes, Institut européen de l'Université de Genève, 2007.
- MAHOUACHI, Leila, La citoyenneté européenne: un catalyseur du pluralisme des identités en Europe ou comment relancer la participation citoyenne au projet politique européen, Mémoire de D.E.A en études européennes, Genève : Institut Européen de l'Université de Genève, 2009.
- NASR, Marlène, Les Arabes et l'Islam vus par les manuels scolaires français (1986-1997), éditions Karthala, Paris, 2001.
- S.A , Jarrar., Images of the Arabs in the United States Secondary School social Textbooks, Ph. D. Dissertation, the Florida University, College of Education, 1976.

6-ARTICLES

- ABRAHAM, Ronny, La France devant les juridictions européennes, Revue Pouvoirs n° 96, 2001.
- A. CAPORASO James, SWEETAlec Stone, La Cour de justice et l'intégration européenne in Revue française de science politique n° 2, 1998.
- AGIER, Michel, L'homme-frontière. Figures de la relative étrangeté in Séminaire «Frontières de l'humain: problématiques contemporaines», Université Paris Diderot, 8 avril 2012.
- AKGÖNÜL, Samim, La Turquie dans l'Union européenne? Policy Paper 18, Ifri, septembre 2005.
- AKTAR, Cengiz, Et si l'Europe puissance passait par la Turquie... Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 488, mai 2005.
- AL-RACHED, Abderrahman, Fini l'épouvantail islamiste! Asharq Al-Awsat in Courrier international n° 1088, du 08 au 14 septembre 2011.
- AMSELLE, Jean-Loup, L'ethnicisation des rapports sociaux en France. Réalité objective ou représentation «intéressée» du corps social in Carsed, Le retour de la race. Contre les statistiques ethniques, L'Aube, 2009.
- A. NOOR, Farish, Comment la «guerre contre le terrorisme» de Washington est devenue celle de tous. L'islamophobie et l'impact du 11 septembre sur le terrain politique de l'Asie du Sud et du Sud-est in Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGUÉL et El-Yamine SOUM (sous dir.), Colloque international organisé par l'Université de Berkeley aux USA et la Fondation de la Maison des sciences de l'homme (FMSH) de Paris, intitulé:«New post-911 racial/ethnic configurations: the problem and practical effects of islamophobia», les 02 et 03 juin 2006, Imprimerie Vasti-Dumas, Paris, 2008.
- ARKOUN, Mohammed, L'islam dans l'attente de l'Europe in Le Monde Diplomatique n°489, 41^{ème} année, décembre 1994.
- AUDÉOUD, Olivier, L'acquis communautaire, du «mythe» à la pratique in Revue d'études comparatives Est-Ouest, vol. 33 n° 3, 2002.
- AUTANT-DORIER, Claire, Des agents «entremetteurs» de reconnaissance . Le traitement de l'altérité aux marges de l'institution in La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques, Jean-Paul PAYET et Alain BATTEGAY (éds), Presses Universitaires du Septentrion, 2008.
- AVRAN, Isabelle, Comment l'Europe peut faire pression sur Israël? in Le Monde diplomatique, juillet 1998.
- AVRAN, Isabelle, Avant-propos in Les banlieues, le Proche-Orient et nous, Leila SHAHID, Michel WARSCHAWSKI et Dominique VIDAL, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 2006.
- BABES, Leila, Le croire dans l'islam de l'intellectualisation à la spiritualisation in Les nouvelles manières de croire: judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités, Leila BABES (sous dir.), Faculté de théologie de l'Université Catholique de Lille, Éditions de

l'Atelier & Éditions Ouvrières, Paris, 1996.

- BADINTER, Robert, De l'éthique au droit, une construction européenne in Julia KRISTEVA et Frédéric OGÉE (sous dir.), *Europe des cultures et culture européenne: communauté et diversité*, Hachette, 2008.
- BALIBAR, Étienne, Dissonances dans la laïcité, *Mouvements* n° 33/34, 2004.
- BARBIER, Maurice, Laïcité: questions à propos d'une loi centenaire, *Débat* n° 127, 2003.
- BARBIER, Maurice, Pour une définition de la laïcité française, *Débat* n° 134, 2005.
- BARTHÉLEMY, Martine, Vie associative et citoyenneté in *Les nouvelles dimensions de la citoyenneté*, *Cahiers français* n° 336, septembre-octobre 2003.
- BASCHET Jérôme, La vraie découverte de l'Amérique *Revue l'Histoire* n° spécial n° 355, juillet-août 2010.
- BATTEGAY, Alain, Malaise dans la reconnaissance et troubles de considération. Le cas de l'ethnicité devenant frontière à domicile en France in *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, Jean-Paul PAYET et Alain BATTEGAY (éds), Presses Universitaires du Septentrion, 2008.
- BAUBEROT, Jean, L'Alsace-Moselle, la différence au cœur du jacobinisme in *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Jean BAUBEROT (sous dir.), Paris, Syros, 1994.
- BAUBEROT, Jean, La France, «République laïque» in *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Jean BAUBEROT (sous dir.), Éditions Syros, Paris, 1994.
- BAUBÉROT, Jean, Le Danemark: une sécularisation sans laïcisation in *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Jean BAUBÉROT (sous dir.), Éditions Syros, Paris, 1994.
- BAUBEROT, Jean, Préface in *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Jean BAUBEROT (sous dir.), Éditions Syros, Paris, 1994.
- BAUBEROT, Jean, Le cas français ou l'impossible religion civile in *Les nouvelles manières de croire. Judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités*, Leila BABES (sous dir.), les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 1996.
- BAUBEROT, Jean, Une société multiculturelle, jusqu'où? in *Les nouvelles dimensions de la citoyenneté*, *Cahiers français* n° 316, septembre-octobre 2003.
- BAUMANN, Martin, Avant-propos in *Le «dialogue interculturel» au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco: état des lieux*, Centre de recherche sur les religions, Université de Lucerne, 2010.

- BEAUD, Stéphane, Sur la «discrimination»: quels apports de l'approche ethnographique? in *Discriminations: pratiques, savoirs, politiques*, Éric FASSIN, Jean-Louis HALPERIN (sous dir.), La Documentation Française, Paris, 2008.
- BENOIT, L., La lutte contre le terrorisme dans le cadre du deuxième pilier: un nouveau volet des relations extérieures de l'Union européenne, *Revue du droit de l'Union européenne* n° 2, 2002.
- BENOIT, L., Le lancement des premières opérations militaires de l'Union européenne. Quelques remarques sur l'affermissement de la PESD, *Revue du Marché commun et de l'Union européenne* n° 477, avril 2004.
- BENOIT-ROHMER, Florence, Droit des minorités et minorités religieuses in *Minorités religieuses dans l'espace européen*, *Approches sociologiques et juridiques*, Jean-Pierre BASTIAN et Francis MESSNER (sous dir.), P.U.F, Paris, 2007.
- BENTÉGEAT, Henri, PESD: les progrès à réaliser pour passer de la théorie à la pratique in *Europe's World*, 2008.
- BERMOND, Daniel, France-Algérie: la guerre des mémoires. Entretien avec Benjamin STORA, *Revue l'Histoire* n° 356, septembre 2010.
- BERNIER, Aurélien, A la Conférence de Cocoyoc, le Sud liait écologie et égalité in *Le Monde diplomatique*, décembre 2011.
- BERSTEIN, Serge, Les caractéristiques de la culture républicaine in *Cahiers français* n° 336, janvier-février 2007, La documentation française.
- BERTEN, André, Identité européenne, une ou multiple? Réflexion sur les processus de formation de l'identité in *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992.
- BERTHELET, Pierre, Immigration et frontières extérieures, priorités...et défis pour la présidence française de l'Union européenne, *Revue du Marché commun et de l'Union européenne* n° 521, septembre 2008.
- BERTINGE, Jan, Identités collectives et images de l'Autre: les pièges de la pensée collectiviste in *Les Identités collectives à l'heure de la mondialisation*, Bruno OLLIVIER (coordonné par), CNRS Éditions, Paris, 2009.
- BERTOSSI, Christophe, Avant-propos in Samim AKGÖNÜL, *La Turquie dans l'Union européenne?* Ifri, septembre 2005.
- BERTOSSI Christophe, MOHSEN-FINAN Khadija, Le débat public confessionnalisé, *Confluences Méditerranée* n° 57, printemps 2006.
- BERTOSSI, Christophe, Les Musulmans, la France, L'Europe: contre quelques faux-semblants en matière d'intégration, Ifri, mars 2007.

- BEURDELEY, Laurent, L'Union européenne et ses périphéries: entre l'intégration et nouvelle politique de voisinage, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 492, octobre-novembre 2005.
- BIER Bernard, ROUDET Bernard, Les jeunes en Europe: politique et citoyenneté in Jeunes en Europe: politique et citoyenneté. Le lycée vu par les lycées. animateurs en Aquitaine, Agora: débats jeunesse n° 12, 2^e trimestre 1998, Éditions l'Harmattan.
- BILLION, Didier, Téhéran, partenaire incontournable, *Le Figaro*, 13 décembre 2001.
- BLUMANN, C., L'Europe des citoyens, Revue du Marché commun, 1991.
- BOATCA, Manuel, La négociation de l'identité raciale dans l'Europe de l'Est d'Hier et d'Aujourd'hui, in Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGOUEL, El-Yamine SOUM (sous dir.), Colloque international organisé par l'Université de Berkeley aux USA et la Fondation de la Maison des sciences de l'homme (FMSH) de Paris, intitulé: «New post-911 racial/ethnic configurations: the problem and practical effects of islamophobia», les 02 et 03 juin 2006, Imprimerie Vasti-Dumas, Paris, 2008.
- BOEV, Ivan, Droit européen des minorités et évolutions des principes généraux du droit international in www.esil-sedi.eu.
- BONELLI Laurent, LAUDANI Raffaele,, L'art de gérer un legs encombrant in Le Monde diplomatique, janvier 2011.
- BONNY, Yves, Les formes contemporaines de participation: Citoyenneté située ou fin du politique? in La citoyenneté aujourd'hui: Extension ou régression? Pierre MERLE et François VANTIN (sous dir.), Collection «des Sociétés», Presses universitaires de Rennes, 1995.
- BORRILLO, Daniel, Apport philosophique et contribution pratique du droit européen en matière de lutte contre les discriminations in Discriminations: pratiques, savoirs, politiques, Éric FASSIN et Jean-Louis HALPERIN (sous dir.), La Documentation française, Paris, 2008.
- BORY, José, D'une conception tolérante de la laïcité à la reconnaissance du droit d'ingérence des États, Revue Administration n° 177, 12 décembre 1997.
- BOUBEKEI, Ahmed, Une soif de reconnaissance: Les héritiers de l'immigration maghrébine en France entre mépris social et subjectivation in La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques, Jean-Paul PAYET et Alain BATTEGAY (éds), Presses universitaires du Septentrion, 2008.
- BOUCHERON, Patrick, Attention européentrisme, Revue Histoire n° 358, novembre 2010.
- BOUCHERON, Patrick, L'Orientalisme est né au Moyen-âge in Revue l'Histoire n° 367, septembre 2011.
- BOURLANGES, Jean-Louis, Entretien avec Le Monde, 02 décembre 2007.
- BRADLEY Matt, ENTOUS Adam, La main tendue de Washington, *The Wall Street Journal, New-York in Courrier international* n° 1088, du 08 au 14 septembre 2011.

- BRECHON, Pierre, Les jeunes et la politique en Europe et en France in *Jeunes en Europe: politique et citoyenneté. Le lycée vu par les lycéens. animateurs en Aquitaine, Agora: débats/jeunesses* n° 12, 2^e trimestre 1998, éditions l'Harmattan.
- BRECHON, Pierre, Médias et religions: une question trop occultée, des problématiques en débat in *Médias et religions en miroir*, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), Presses Universitaires de France, 2000.
- BRECHON, Pierre, Génération et politique en Europe occidentale in *Les jeunes Européens et leurs valeurs: Europe occidentale, Europe centrale et orientale*, Olivier GALLAND et Bernard ROUDET (sous dir.), éditions La Découverte, Paris, 2005.
- BROCK, S., Syriac views of emergent Islam, *Studies in the First Century of Islamic Society*, éd. G.H.A Juynboll, Carbondale, III, 1982.
- BURDY Jean-Paul, MARCOU Jean, laïcité/Laiklik: Introduction, Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien n° 19, janvier-juin 1995.
- BURGAT, François, L'Algérie, des «fellaghas» aux «intégristes» in *Le religieux dans le politique*, Collection «Le genre humain», Le Seuil, 1991.
- BUZELAY, Alain, Enjeux économiques et stratégiques de l'immigration en Europe, *Revue du Marché commun et de l'Union européenne* n° 523, décembre 2008.
- CALAME, Claude, Entre personne et sujet, l'individu et des identités in *Identités de l'individu contemporain*, Claude CALAME (sous dir.), Collection La Discorde, Les éditions Textuel, Paris, 2008.
- CAMPS, Victoria, L'identité européenne, une identité morale in *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), éditions Esprit, Paris, 1992.
- CARTIER, Emmanuel, Les petites constitutions: contribution à l'analyse du droit constitutionnel transitoire, *Revue française de Droit constitutionnel* n° 71, juillet 2007.
- CAUTRES, Bruno, Avant-propos in *Citoyenneté européenne*, *Revue Problèmes politiques et sociaux* n° 901, juin 2004.
- CHABLIS, Éric-Rémi, Une séparation bien tempérée: le droit des cultes en France, *Études* n° 5, 1990.
- CHAMPION, Françoise, La laïcité face aux affirmations identitaires in *Identité(s): l'individu, le groupe, la société*, coordonné par Catherine HALPERIN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN, Éditions sciences humaines, Auxerre, 2004.
- CHAMPION, Françoise, L'Italie: le catholicisme, patrimoine national in *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Jean BAUBÉROT (sous dir.), Paris, Syros, 1994.
- CHARILLON, Frédéric, La difficile définition de l'identité européenne in *Les pays de l'Union européenne*, Alfred GROSSER (sous dir.), éditions 2003.
- CHARLIER, Marie-Dominique, L'Islam: un défi pour la laïcité française, *Revue juridique et politique, indépendance et coopération*, 1999.
- CHAUNU, Pierre, Les Arabes font aussi partie de l'Occident, in *Hérodote*, janvier-juin 1991.

- CHAUPRADE, Aymeric, Civilisations turque et européenne: 3000 ans d'opposition in Revue française de Géopolitique n° 4, 2006.
- CLAUDE Gérard, Bilan et perspectives de la PESD (1998-2008), Revue Défense nationale et sécurité collective n° 8/9, août-septembre 2008.
- CLERGERIE, Jean-Louis, La place de la religion dans la future Constitution européenne, Revue de droit public n° 3, 2004.
- COQ, Guy, document Episcopat n° 14/15 d'octobre-novembre 2003.
- COSTA, Jean-Paul, La conception française de la laïcité, Revue des sciences morales et politiques, 1994.
- COSTA, Olivier, Les citoyens et le droit communautaire: les usages élitaires des voies de recours devant les juridictions de l'Union, Revue internationale de politique comparée, vol. 9, n° 1, 2002.
- COUSTILLIERE, Jean-François, Géopolitique Union européenne-Méditerranée. Comment réorganiser les relations européennes en Méditerranée pour s'adapter à la nouvelle donne? 20 juin 2012, in www.diploweb.com
- DAKHLIA, Jocelyne, Islam et nationalisme: la fin des États de grâce in Le religieux dans le politique, Seuil, «Le genre humain», mai 1991.
- DEBRAY, Régis, La laïcité, une exception française in Bost H. (éd.), Genèse et enjeux de la laïcité, Genève, Labor et Fides, 1990.
- DEBRAY, Régis in Le Nouvel Observateur, 14 décembre 2005.
- De CHARENTENAY, Pierre, Les relations entre l'Union européenne et les religions, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 465, février 2003.
- De CHIKOFF, I., La Turquie musulmane se pose en victime: l'ouverture des négociations avec le pays, ni chrétien ni laïc, suscite le débat, *Le Figaro*, 28 avril 2004.
- DEFARGES, Philippe Moreau, Vers une citoyenneté mondiale in Les nouvelles dimensions de la citoyenneté, Cahiers français n° 316, septembre-octobre 2003.
- DEFEYT, P., Le non-marchand: projet politique ou bouée de sauvetage? in L'avenir du non-marchand, les semaines sociales du MOC, EVO, 1996.
- DEHOUSSE, Renaud, L'Europe par le droit in Critique internationale n° 2, 1999.
- DELESTRAZ, Hugues, La réconciliation, un acte politique, Objectif Europe n° 46.
- DEMESMAY, Claire, Patrie et universalismes in Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007.
- DEMORGON, Jacques, in Dialogue interculturel et diversité culturelle – un débat renouvelé. Synthèse du Colloque de lancement de l'Année européenne du Dialogue Interculturel 2008 in www.dialogue2008.eu
- De MUNCK, Jean, Les minorités en Europe in L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992.

- DERYCKE, Hugues, Comment définir la laïcité française? 16 juin 2004.
- DIET Emmanuel, LAOUKILI Abdelaäli, La laïcité et l'intégration, deux impératifs à défendre in Différences culturelles, intégration et laïcité, Revue Connexions n° 83, éditions Erès, Paris, 2005.
- DIMITROVA, Maria, Identité personnelle: de l'appartenance à la responsabilité in L'Identité entre ineffable et effroyable, Olivier LAZZAROTTI et Pierre-Jacques OLAGNIER (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2011.
- DOLE, Georges, Le régime juridique des cultes en Alsace et Moselle, Revue administrative n° 234, 1986.
- DONY, M., Les discriminations fondées sur la nationalité dans la jurisprudence de la CJCE in Union européenne et nationalité. Le principe de non discrimination et ses limites, E. BRIBOSIA, E. DARDENNE, P. MAGNETTE et A. WEYEMBERGH (sous dir.), Bruylant, 1999.
- DORD, Olivier, Laïcité à l'école: l'obscur clarté de la circulaire «Fillon» du 28 mai 2004, Actualité juridique, Droit administratif n° 28, 27 juillet 2004.
- DRESSLER HOLOHAN, Wanda, Les mouvements nationalistes dans la construction européenne in Une sociologie des identités est-elle possible? Suzie GUTH (sous dir.), Actes du Colloque «Sociologie IV», Tome III, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994.
- DUCHESNE, Sophie, Jeunes, citoyenneté, Europe: quelques remarques à propos des représentations ordinaires de la citoyenneté en France in Jeunes en Europe: politique et citoyenneté. Le lycée vu par les lycéens. animateurs en Aquitaine, Agora: débats/jeunesses n° 12, 2^e trimestre 1998, éditions l'Harmattan.
- DUPUY Emmanuel, SADER Karim, La politique européenne en Méditerranée: «plus que le libre-échange et moins que l'adhésion». Qu'en est-il aujourd'hui? Un rappel des enjeux et des limites de la coopération in www.iris-france.org
- DURMELAT, Sylvie, Fictions de l'intégration. Du mot beur à la politique de la mémoire, Études transnationales, francophones et comparées, L'Harmattan, Paris, 2008.
- DWORKIN, Ronald, Deux conceptions de la démocratie in L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Edition Esprit, Paris, 1992.
- ENDRES, Jürgen, Le «dialogue interculturel» au Conseil de l'Europe, à l'Union européenne et à l'Unesco: état des lieux, Centre de recherche sur les religions, Université de Lucerne, 2010.
- ENTZINGER, Han, Les jeunes musulmans d'un Rotterdam pluriculturel: une vision «maigre» de la citoyenneté in L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003.
- E. STUTILER, Ira, La citoyenneté et le déficit démocratique, Revue Études internationales n° 3, septembre 1997.
- ÉTIENNE, Bruno, «La taxinomie du fait religieux», Religions, droit et sociétés dans l'Europe communautaire, Actes du XIII Colloque de l'Institut de Droit et d'Histoire

Religieuse (IDHR), Aix-en-Provence 19-20 mai 1999.

- ETIENNE, Bruno, L'Europe et l'islam: L'Europe face à son autre in *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), éditions Esprit, Paris, 1992.
- EUZEBY, Alain, L'inclusion sociale, objectif majeur pour l'Union européenne, *Revue du Marché commun et de l'Union européenne* n° 478, mai 2004.
- FAUVELLE-AYMAR François-Xavier, HIRSCH Bertrand, Le temps des royaumes, *Revue l'Histoire* n° 367, septembre 2011.
- FAVAREL, Brigitte, in Dictionnaire critique de l'Union européenne, Yves BERTONCINI, Thierry CHOPIN et autres (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2008.
- F. DEFEIS, Elizabeth, La protection des droits individuels. Une comparaison entre l'Union européenne et les États-Unis, *Revue du Marché commun et de l'Union européenne* n° 526, mars 2009.
- FERREZ, Guy, Les Entretiens d'Auxerre in *L'avenir de l'islam en France et en Europe*, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003.
- FERRARI, Silvio, Le principe de neutralité en Italie, *Archives de Sciences Sociales des Religions* n° 101, 1998.
- FERRERAS, Jacqueline, Identité nationale et conscience européenne: le cas de l'Espagne in *Identités et altérités européennes*, Actes de la Semaine Européenne du 15 au 18 octobre 1991, Université Paris XII-Val-de-Marne, Centre d'Études et de Recherches Européennes, Publications du CERE n° 3, Créteil, 1992.
- FERRY, Jean-Marc, Pertinence du post-national in *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Jaques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992.
- FIALA, Pierre, Les mots du terrorisme. Ruptures sémantiques et argumentatives dans le discours médiatique in *La guerre en Irak. Les médias et les conflits armés*, Gérald ARBOIT et Michel MATHIEN (sous dir.), Bruylant, Bruxelles, 2006.
- FINKIELKRAUT Alain, Interview au journal *Haaretz*, 18 novembre 2005.
- FORET, François, Quels présupposés pour la démocratie européenne? Regards croisés sur le rôle du religieux, *Politique européenne* n° 19, 2006.
- FOURNIER, Lydie, Menaces sur les libertés publiques? in *Revue Les Grands Dossiers des Sciences Humaines* n° 18, mars-avril-mai 2010.
- FOURNIER, Martine, La réussite pour tous, le grand défi de l'école française in *Revue Les Grands Dossiers des Sciences Humaines* n° 18, mars-avril-mai 2010.
- FREGOSSI, Franck, Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne: laïcité et identité islamique chez Tariq RAMADAN in *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Félice DASSETTO (dirigé par), Maisonneuve et Larose, European Science Foundation, Paris, 2000.
- FREGOSSI, Franck, Les enjeux liés à la structuration de l'islam en France, in *Musulmans de France et d'Europe*, Rémy LEVEAU et Khadija MOHSEN-FINAN (sous dir.), CNRS Éditions, Paris, 2005.

- FREGOSI, Franck, Les horizons européens de l'islam: logiques minoritaires et intégration citoyenne in Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques, Jean-Pierre BASTIAN et Francis MESSNER (sous dir.), PUF, Paris, 2007.
- GAFSA, Nawel, L'instrumentalisation du concept de laïcité au profit de discours et pratiques discriminantes et islamophobes: l'exemple de la loi sur le voile in Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGUÉL, El-Yamine SOUM (sous dir.), Colloque international organisé par l'Université de Berkeley aux USA et la Fondation de la Maison des sciences de l'homme (FMSH) de Paris, intitulé: «New post-911 racial/ethnic configurations: the problem and practical effects of islamophobia», les 02 et 03 juin 2006, Imprimerie Vasti-Dumas, Paris, 2008.
- GALLAND, Olivier, La jeunesse n'est plus ce qu'elle était... in Les jeunes Européens et leurs valeurs: Europe occidentale, Europe centrale et orientale, Olivier GALLAND et Bernard ROUDET (sous dir.), éditions La Découverte, Paris, 2005.
- GARAY, Alain, L'islam et l'ordre public européen vus par la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH), Revue de droit international et de droit comparé vol. 82, n° 2, 2005.
- GARCIA, Patrick, République, histoire et mémoire in Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007.
- GARELLI, Franco, Regards croisés sur les jeunes Italiens et les jeunes Français in Les jeunes Européens et leurs valeurs: Europe occidentale, Europe centrale et orientale, Olivier GALLAND et Bernard ROUDET (sous dir.), éditions La Découverte, Paris, 2005.
- GAROT, Marie-José, De Rome à Maastricht in La citoyenneté européenne. Problèmes politiques et sociaux, Bruno CAUTRES, La Documentation française n° 901, juin 2004.
- GARRETT, G., International Cooperation and Institutional Choice: The European community's Internal Market, International Organization 46 : 533-58, 1992
- GHEUR, Charles, L'Union européenne face au conflit israélo-palestinien, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 459, juin 2002.
- GONZALEZ, G., Convention européenne des droits de l'homme, cultes reconnus et liberté de religion in État et religion en Europe, les systèmes de reconnaissance, Revue de droit canonique, t. 54, 2004.
- GONZALEZ, Gérard, Définition du concept de minorité religieuse en droit européen in Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques, Jean-Pierre BASTIAN et Francis MESSNER (sous dir.), P.U.F, Paris, 2007.
- GOSELIN Gabriel, VAN HAECHE Anne, La réinvention de la démocratie et l'affrontement des valeurs in La réinvention de la démocratie, Ethnicité et nationalismes en Europe et dans les pays du Sud, Gabriel GOSELIN et Anne VAN HAECHE (sous dir.), Symposium 2, XIV^e Congrès de l'ASLIF Lyon, 6-10 juillet 1992, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994.
- GRAEFF, Christian, Les relations Iran-Europe de 1988 à 1998, Géopolitique n° 64,

1999.

- GRATALOUP, Christian, Dessine-moi la figue de la terre, Revue l'Histoire n° spécial n° 355, juillet-août 2010.
- GRUZINSKI, Serge, Mondialisation: le regard bond en avant, Revue l'Histoire n° spécial n° 355, juillet-août 2010.
- GRESH, Alain, Séisme géopolitique au Proche-Orient in Le Monde diplomatique décembre 2011.
- GROSGOUEL, Ramon, La longue intrication entre l'islamophobie et le racisme dans le système mondial moderne/colonial/patriarcal in Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGOUEL, El-Yamine SOUM (sous dir.), Colloque international organisé par l'Université de Berkeley aux USA et la Fondation de la Maison des sciences de l'homme (FMSH) de Paris, intitulé:«New post-911 racial/ethnic configurations: the problem and practical effects of islamophobia», les 02 et 03 juin 2006, Imprimerie Vasti-Dumas, Paris, 2008.
- HABERMAS, Jürgen, Citoyenneté et identité nationale. Réflexions sur l'avenir de l'Europe in L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992.
- HAENNI, Patrick, La France face à ses musulmans: émeutes, jihadisme et dépolitisation, Rapport Europe n° 172, 9 mars 2006.
- HALPERN, Catherine, Faut-il en finir avec l'identité? in Identité(s). L'individu. Le groupe. La société, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (sous dir.), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004.
- HARTWEG, F., Les Églises, forces politiques, Revue Pouvoir n° 22, 1982.
- HENRY, Jean-Robert, La Méditerranée. Nouvelle frontière européenne in L'identité. L'individu. Le groupe. La société, Jean-Claude RUANO-BORBALAN (coordonné par), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 1998.
- HENRY, Jean-Robert, L'Europe et la Méditerranée, un défi humain, Revue Projet n° 322, juin-juillet 2011.
- HERVIEU-LEGER, Daniel, Les formes nouvelles de la religiosité in L'Individu dans la société d'aujourd'hui, Y. MICHAUD (sous dir.), Paris, O. Jacob, 2002.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, La transmission des identités religieuses in Identité(s). L'individu. Le groupe. La société, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (coordonné par), Edition Sciences Humaines, Auxerre, 2004.
- HERVOUET, François, La dérive de l'Union européenne: de l'objectif de l'Union entre les peuples à celui de la concurrence, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 514, janvier 2008.
- HERZOG, Philippe, Préface in Inès TREPANT, Pour une Europe citoyenne. L'Europe des traités dans la vie quotidienne. Éditions De Boeck, Bruxelles, 2002.
- H. H. WEILER, Joseph, Les droits fondamentaux et les limites fondamentales: normes communes et valeurs antagoniques dans la protection des droits de l'homme in Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à l'épreuve, Riva KASTORYANO (sous

dir.), 2^e édition, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2005.

- HOTINGER, Julian Thomas, La «citoyenneté» au niveau de l'Union européenne: prolégomènes d'une problématique, Revue de science politique, Volume XXXIX, n° 2, 1997.
- HUNYADI, Mark, Je suis ce que je me raconte. L'impuissance du modèle narratif in L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992.
- HURSTEL Jean, Le dialogue interculturel et diversité culturelle – un débat renouvelé, Synthèse du Colloque de lancement de l'Année européenne du Dialogue Interculturel 2008 en France, 13-14 mars 2008.
- IGNAZI, Piero, PostFascisti? La trasformazione del Movimento sociale in Alleanza nazionale, Il Mulino, Bologna, 1994.
- ISSAC, G., Le "pilier" communautaire de l'Union européenne, un "pilier" pas comme les autres, Cahiers de droit communautaire n° 1-2, 2001.
- JAMBET, Christian, La mémoire occidentale de la philosophie islamique in L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), éditions Balland, Paris, 2003.
- JAZRA BANDARRA, Nelly, Quelle Union pour la Méditerranée? Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 519, juin 2008.
- J. CAMPICHE, Roland, Médias et régulation socioculturelle du champ religieux in Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), Presses Universitaires de France, 2000.
- KAELBLE, Hartmut in Dialogue interculturel, Commission européenne, Direction générale de l'éducation et de la culture, Bruxelles, 20 et 21 mars 2002.
- KAHIL, Ouria Shéhérazade, Le culturalisme comme instrument rhétorique de l'islamophobie in Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGOUEL, El-Yamine SOUM (sous dir.), Colloque international organisé par l'Université de Berkeley aux USA et la Fondation de la Maison des sciences de l'homme (FMSH) de Paris, intitulé:«New post-911 racial/ethnic configurations: the problem and practical effects of islamophobia», les 02 et 03 juin 2006, Imprimerie Vasti-Dumas, Paris, 2008.
- KALINOWSKI, Wojtek, L'imaginaire religieux dans la construction européenne in Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel, Antonela CAPELLE-POGACEAN, Patrick MICHEL, Enzo PACE (sous dir.), Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2008.
- KASTORYANO, Riva, «Multiculturalisme» une identité pour l'Europe? in Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à l'épreuve, Riva KASTORYANO (sous dir.), Paris, Presses de Sciences Po, 1998.
- KASTORYANO, Riva, Préface in Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à l'épreuve, Riva KASTORYANO (sous dir.), 2^e édition revue et augmentée, Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 2005.

- KENTEL, Ferhat, La nouvelle polarisation turque in Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel, Antonela CAPELLE-POGACEAN, Patrick MICHEL, Enzo PACE (sous dir.), Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2008.
- KEPPEL, Gilles, La dérive terroriste: une question marginale? in L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003.
- KERROU, Mohammed, Être sociologue dans le monde arabe ou comment le savant épouse la politique, Peuples Méditerranéens n°54-55, janvier-juin 1991.
- KESSELMAN, Donna, L'Europe vue de l'extérieur: les entreprises américaines et l'Europe de 1993 in Identités et altérités européennes, Actes de la Semaine Européenne du 15 au 18 octobre 1991, Université Paris XII-Val-de-Marne, Centre d'Études et de Recherches Européennes, Publications du CERE n° 3, Créteil 1992.
- KHEDIMELLAH, Moussa, Tabligh ou l'islam apostolique au masculin dans les quartiers populaires en France in Faire figure d'étranger. Regards croisés sur la production de l'altérité, Claire COSSÉE, Emmanuelle LADA, Isabelle RIGONI (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2004.
- KHOSROKHAVAR, F., Les laïcités françaises et les enjeux de la modernité in Les Cahiers d'Europe, printemps-été 1997.
- KILANI, Mondher, Équivoques de la religion et politiques de la laïcité en Europe: Réflexions à partir de l'islam, Archives de sciences sociales des religions, janvier-mars 2003.
- KOMBILA, Hilème, Les principes constitutionnels face au droit communautaire. L'Union européenne dans la diversité de l'identité constitutionnelle européenne in VII^e Congrès de l'AFDC Civitas Europa n° 21, décembre 2008.
- KRASTEVA, Anna, L'individualisme post-communiste in La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques, Jean-Paul PAYET et Alain BATTEGAY (éds), Presses Universitaires du Septentrion, 2008.
- LADMIRAL, Jean-René, La communication culturelle une affaire franco-allemande in Une sociologie des identités est-elle possible? Suzie GUTH (sous dir.), Actes du Colloque «Sociologies IV», Tome III, Éditions l'Harmattan, Paris, 1994.
- LAMCHICHI, Abderrahim, Islam(s) de France et intégration républicaine: penser le pluralisme in L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIERVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003.
- LANDAIS, Pierre, Du «social» à l'«identitaire»? La question de l'assignation identitaire des immigrants et de leurs descendants in L'identité entre ineffable et effroyable, Olivier LAZZAROTTI et Pierre-Jacques OLAGNIER (sous dir.), Armand Collin, Paris, 2011.
- LANGELLIER, J-P., Al-Mansour, Le Richelieu de la guerre sainte, *Le Monde*, 26 juillet 2000.

- LAPORTE Henri, LAVERGUE Bernard, En quelle mesure la «Petite Europe est vaticane»? L'Année politique et économique n° 110, novembre-décembre 1952.
- LAPPAYRE, Jean, Dialogue social et stratégie pour l'emploi: axes prioritaires de la CES. Un modèle européen qui s'affirme in Cahiers pour demain n° 53.
- LARDELLIER, Pascal, Comment rêver d'Europe? in *Libération* 2 février 2006.
- LARZUL, Sylvette, Variations du regard arabe sur les Mille et Une Nuits, in L'Orient créé par l'orient, Qantara n°80, juillet 2011.
- LASCONJARIAS, Guillaume, L'Afghanistan, cimetière des empires? in L'Histoire n° 370, décembre 2011.
- LAULAN, Anne-Marie, Modernité et identités culturelles in Le réenchantement du monde. La métamorphose contemporaine des systèmes symboliques, Patrick TACUSSEL (sous dir.), Actes du Colloque «Sociologies IV», Tome II, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994.
- LAURENS, Henry, 2011, une année de révolutions dans le monde arabe, in www.lexpress.fr
- LAUTMAN, Françoise, L'Espagne: l'Église dans une nouvelle démocratie in Religions et laïcité dans l'Europe des douze, Jean BAUBÉROT (sous dir.), Éditions Syros, Paris, 1994.
- LAZZAROTTI, Olivier, Des histoires, des territoires, des religions, de l'art, des aliments, l'identité: quoi? in L'Identité entre ineffable et effroyable, Olivier LAZZAROTTI, Pierre-Jacques OLAGNIER (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2011.
- LAZZAROTTI, Olivier, Introduction in L'Identité entre ineffable et effroyable, Olivier LAZZAROTTI et Pierre-Jacques OLAGNIER (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2011.
- LAZZAROTTI, Olivier, Des mots, des lieux, les autres, l'identité: comment? in L'identité entre l'ineffable et effroyable, Olivier LAZZAROTTI et Pierre-Jacques OLAGNIER (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2011.
- LCL Devigne, LUE et l'OTAN: vers un syndrome de Lisbonne in www.lemonde.fr
- LEMIEUX, Emmanuel, Islam made in France in La Revue Les Grands Dossiers des Sciences Humaines n° 18, mars-avril-mai 2010.
- LENOBLE, Jacques, Penser l'identité et la démocratie en Europe in L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, 1992.
- LETERRE, Thierry, La liberté in Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007.
- LETERRE, Thierry, La citoyenneté in Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007.

- LEVEAU, Rémy, De l'islam comme communauté imaginaire transnationale in L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003.
- LEVEAU, Rémy, Espace, culture, frontière. Projection de l'Europe à l'extérieur in Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à l'épreuve, Riva KASTORYANO (sous dir.), 2^e édition revue et augmentée, Presse de la Fondation nationale des sciences politiques, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, L'identité, Séminaire dirigé par Claude LÉVI-STRAUSS, Paris, Grasset, Coll. «Figures», 1997.
- LHERBIER-LEVY, Sébastien, La place de la religion dans le Traité de Lisbonne, janvier 2008 in www.droitdesreligions.net
- LIOGIER, Raphaël, Deux perceptions différentes de la religion minoritaire en Europe: islam et bouddhisme in Minorités religieuses dans l'espace européen, Jean-Pierre BASTIAN et Francis MESSNER (sous dir.), Collection «Hors collection», 2007.
- LOCHAK, Danièle, La citoyenneté: un concept juridique flou in Citoyenneté et Nationalité. Perspectives en France et au Québec, Dominique COLAS et autres, 1991.
- LOUIS, J.V., La personnalité juridique internationale de la Communauté et de l'Union européenne, Commentaire I. Megret, Université de Bruxelles, 2005.
- LOURENÇO, Edouardo, De l'Europe comme culture, Finisterra n° 1989, recueilli dans l'Europe introuvable: jalons pour une mythologie européenne, Ed. Métailiers, Paris, 1991.
- LUCENT, J., «Nous sommes dans une guerre tous azimuts, face au pire des totalitarismes», 15 mars 2010 in site Riposte Laïque: www.ripostelaique.com
- MAITRE de PEMBROKE, Emmanuelle, Forger une conscience et une citoyenneté européenne: le rôle de l'enseignant de langues? Repères comparatifs dans l'enseignement des langues en Europe in Différences et proximités culturelles: l'Europe. Espaces de recherche, Gloria PAGANINI (coordonné par), L'Harmattan, Paris, 2001.
- MARC, Edmond, La construction identitaire de l'individu in Identité(s): L'individu. Le groupe. La société, coordonné par Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN, Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004.
- MARCHAT, Philippe, Quelles frontières pour quelle Europe? Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 486, mars 2005.
- MARTIN, Jean-Paul, La Belgique: de l'affrontement laïques-confessionnels au pluralisme institutionnel in Religions et laïcité dans l'Europe des douze, Jean BAUBÉROT (sous dir.), Éditions Syros, Paris, 1994.
- MARTINEZ-GROS, Gabriel, Le nouveau visage de Mahomet in Revue l'Histoire n° 331, mai 2008.

- MARTINEZ-GROS, Gabriel, Ce que l'Occident doit à l'islam, Revue l'Histoire n° 342, mai 2009.
- MARTINEZ-GROS, Gabriel, Aristote, le premier maître, Revue l'Histoire n° 342, mai 2009.
- MARTINEZ-GROS, Gabriel, Sept cents ans d'Espagne musulmane in Revue l'Histoire n° 364, mai 2011.
- MARTINEZ, Luis, Le printemps arabe, une surprise pour l'Europe in Projet n° 322, juin-juillet 2011.
- MARTIN-MUNOZ, Gema, L'islamophobie inconsciente in Islamphobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGOUEL et El-Yamine SOUM (sous dir.), Colloque international organisé par l'Université de Berkeley aux USA et la Fondation de la Maison des sciences de l'homme (FMSH) de Paris, intitulé:«New post-911 racial/ethnic configurations: the problem and practical effects of islamophobia», les 02 et 03 juin 2006, Imprimerie Vasti-Dumas, Paris, 2008.
- MASSIGNON, Bénédicte, «Les relations des organismes européens religieux et humanistes avec les institutions de l'Union européenne: logiques nationales et confessionnelles et dynamiques d'européanisation» in Régine AZRIA, Albert BASTENIER, Olivier BOBINEAU et Jérôme VIGNON (sous dir.), Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne, Paris, La Documentation française, 2002.
- MASSIGNON, Bérengère, Quelle place pour les religions à l'école? Laïcité et altérité: réflexion à partir de la pensée de Louis MASSIGNON, Revue Témoin n° 17, 1999.
- MASSIGNON, Bérengère, Identité européenne et religion: altérité ou pluralité? in La religion de l'autre. La pluralité religieuse entre concurrence et reconnaissance, Anne-Sophie LAMINE, Françoise LAUTMAN et Séverine MATHIEU (sous dir.), L'Harmattan, Paris, 2008.
- MASSIGNON, Bérengère, Au-delà de la tolérance, la reconnaissance du pluralisme in Conférence du groupe du PPE-DE au Parlement européen sur la diversité culturelle, religieuse et dialogique, 10 janvier 2008, Bruxelles.
- MEDDEB Abdelwahab, L'Islam intérieur à l'Europe (Entretien), juin 2002, in www.ceras-projet.org/index.php?id=1827
- MEHDI, Rostane in Dialogue interculturel, Commission européenne, Direction générale de l'éducation et de la culture, Bruxelles, 20 et 21 mars 2002.
- MEHDI, Rostane, L'Union européenne et le fait religieux. Éléments du débat constitutionnel, Revue française de droit constitutionnel n° 54, 2003.
- MERCKAERT, Jean, Printemps arabe. L'Europe rappelée à ses valeurs in Revue Projet n° 322, juin-juillet 2011.
- MERLLIE, D., SPIRE, A., La question des origines dans les statistiques en France. Les enjeux d'une controverse, Le Mouvement social n° 188, 1999.

- MESTIRI Mohamed, GROSGUÉL Ramon et SOUM El-Yamine, Introduction in Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGUÉL et El-Yamine SOUM (sous dir.), Colloque international sous le titre «New post-911 racial/ethnic configurations: the problem and practical effects of islamophobia» organisé par l'Université de Berkeley aux États-Unis et la Fondation de la Maison des sciences de l'homme (FMSH) de Paris les 2 et 3 juin 2006.
- MEYRAN, Régis, Politique d'immigration: rupture ou continuité? in Revue Les Grands Dossiers des Sciences Humaines n° 18, mars-avril-mai 2010.
- MEYRAN, Régis, Y-a-t-il des ghettos en France? in Les Grands Dossiers des Sciences Humaines n° 18, mars-avril-mai 2010.
- M. FREDRICKSON, Georges, Identité nationale et code d'altérité dans l'histoire de la France et des États-Unis in Les codes de la différences. Race-Origin-Religion. France-Allemagne-États-Unis, Riva KASTORYANO (sous dir.), Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2005.
- MICHEL, Patrick, L'Église entre Gdansk, Rome et Varsovie in Le religieux dans le politique, Collection «Le genre humain», Le Seuil, 1991.
- MICHEL, Patrick, Religion, identités nationales, identité européenne, in Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel, Antonela CAPELLE-POGACEAN, Patrick MICHEL, Enzo PACE (sous dir.), Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2008.
- MICHEL, Serge, L'Europe joue la carte iranienne, *Le Figaro*, 22/02/2002.
- MIELANTS, Eric, Le développement historique de la xénophobie et de l'islamophobie dans le contexte sociopolitique belge in Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGUÉL, El-Yamine SOUM (sous dir.), Colloque international organisé par l'Université de Berkeley aux USA et la Fondation de la Maison des sciences de l'homme (FMSH) de Paris, intitulé:«New post-911 racial/ethnic configurations: the problem and practical effects of islamophobia», les 02 et 03 juin 2006, Imprimerie Vasti-Dumas, Paris, 2008.
- MIGNOLO, Walter, Islamophobie-Hispanophobie: La (re) configuration de la matrice raciale in Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed MESTIRI, Ramon GROSGUÉL et El-Yamine SOUM (sous dir.), Colloque international organisé par l'Université de Berkeley aux USA et la Fondation de la Maison des sciences de l'homme (FMSH) de Paris, intitulé:«New post-911 racial/ethnic configurations: the problem and practical effects of islamophobia», les 02 et 03 juin 2006, Imprimerie Vasti-Dumas, Paris, 2008.
- MILZA, Pierre, Europe de l'extrême droite, in Dictionnaire critique de l'UE, Yves BERTONCINI, Thierry CHOPIN et autres (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2008.
- MOLENAT, Xavier, Identités et religion in Identité(s). L'individu. Le groupe. La société, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (coordonné par), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004.
- MONGARDINI, Carlo, Naissance d'une sociologie européenne in Une sociologie des identités est-elle possible? Suzie GUTH (sous dir.), Actes du Colloque «Sociologies IV», Tome III, Éditions l'Harmattan, Paris, 1994.

- MONGIN, Olivier, Les enjeux du mouvement écologique, Esprit n° 22, février 1978.
- MONGRENIER, Jean-Sylvestre, Transformation et globalisation de l'OTAN. Débats stratégiques et enjeux géopolitiques in Cahiers de l'Institut de Prospective et de Sécurité en Europe (Ipsé) n° 88, janvier-mars 2007.
- MOUSSIS, Nicolas, La construction européenne et le citoyen: déficit démocratique ou déficit d'information? Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 436, mars 2000.
- MUGLIONI, Jacques, La République et l'école in Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007.
- MURPHY-LEJEUNE, Elizabeth, Les Vicissitudes de "l'étranger" moderne ou les aventures d'un concept. Une définition de l'étrangeté comme manière d'être et de penser contemporain in Différences et proximités culturelles: l'Europe, Espaces de recherche, Gloria PAGANINI (coordonné par), L'Harmattan, Paris, 2001.
- NDIAYE, Pap, Immigrés, leur histoire est aussi la notre, in Revue l'Histoire n° 331, mai 2008.
- NASSEHI, Armin, Dialog der Kulturen-wer spricht? in Aus Politik und Zeitgeschichte n° 28-29, 2006, www1.bpb.be/files/OD5C2J.pdf
- NIVET, Bastien, La défense dans les débats publics en Europe, Les documents du C2SD n° 71, janvier 2005.
- N. MAKRIDES, Vasilios, La tension entre tradition et modernité en Grèce in Religions et laïcité dans l'Europe des douze, Jean BAUBÉROT (sous dir.), Syros, Paris, 1994.
- OBERDORFF, Henri, Le juge administratif français dans un environnement européen in Le juge administratif et l'Europe: le dialogue des juges. Actes du Colloque du 50^e anniversaire des tribunaux administratifs, Boleslaw LUKASZEWICZ, Henri OBERDORFF (sous dir.), Collection Europa, Presses universitaires de Grenoble, 2004.
- OLLIVIER, Bruno, Présentation générale. Les identités collectives: comment comprendre une question politique brûlante? in Les identités collectives à l'heure de la mondialisation, Bruno OLLIVIER (coordonné par), Collection «Les Essentiels d'Hermès», CNRS Éditions, Paris, 2009.
- ORTIZ, Renato, Modernité mondiale et identités in Les identités collectives à l'heure de la mondialisation, Bruno OLLIVIER (coordonné par), CNRS Éditions, Paris, 2009.
- OUÉDRAOGO, Jean-Martin, Églises et État en Allemagne: la difficile laïcisation d'une société sécularisée in Religions et laïcité dans l'Europe des douze, Jean BAUBÉROT (sous dir.), Éditions Syros, Paris, 1994.
- PACE, Enzo, Peut-on parler de sécularisation au sein de l'islam? in Les nouvelles

manières de croire. Judaïsme, christianisme, islam, nouvelle religiosité, Leila BABÈS (sous dir.), les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 1996.

- PAGEAUX, D.H., Pour une approche méthodologique de l'Autre in *Études Orientales* n° 2, janvier 1988.
- PAPISCA, Antonio, Droits humains et démocratie in *Dialogue interculturel*, Commission européenne, Direction générale de l'éducation et de la culture, Bruxelles, 20 et 21 mars 2002.
- PECH, Rémy, Les fondateurs de l'Europe in *Trajectoires de l'Europe, unie dans la diversité depuis 50 ans*, Sylvaine POILLOT PERUZZETTO (sous dir.), Dalloz, 2008.
- PERALDI, Michel, Des "pateras" au transnationalisme; formes sociales et image politique des mouvements migratoires dans le Maroc, *Revue Hommes et migrations*, n° 1266, mars-avril 2007.
- PERRINEAU, Pascal, Europhobie in *Dictionnaire critique de l'Union européenne*, Yves BERTONCINI, Thierry CHOPIN et autres (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2008.
- PEYRAT, Didier, La sécurité in *Les valeurs de la République*, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007.
- POILLOT-PERUZZETTO, Sylvaine, Ordre public et droit communautaire, Dalloz 1993, Chr. 177.
- PORTIER, Philippe, Les laïcités dans l'Union européenne: vers une convergence des modèles? in *La Tolérance. Colloque international de Nantes*, mai 1998, 4^e centenaire de l'édit de Nantes, Guy SAUPIN, Rémy FABRE, Marcel LAUNAY (sous dir.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1990.
- POULAT, Émile, Jean-Paul II et l'Europe chrétienne in *Le religieux dans le politique*, Collection «Le genre humain», Seuil, 1991.
- POULAT, Émile, La loi française du 09 décembre 1905: une loi de privatisation et de libéralisation des cultes, Notes et documents n° 1, 04 janvier 2005, 30^e année.
- POUPARD, Paul, Aux fondements de la civilisation européenne in *Christianisme et identité nationale. Une certaine idée de l'Europe*, Paris, Bauchèsne, 1994.
- PROCHASSON, Christophe, Introuvable modèle républicain in *Les valeurs de la République*, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007.
- d'OTHEE Nathalie Janne, VANDENBEGINE J-P. Robert,, Au-delà du processus de Barcelone, l'Union méditerranéenne. Quelles ambitions pour quels changements? 22 janvier 2008.
- QUERMONNE, Jean-Louis, Renforcer la légitimité institutionnelle de l'Europe, *Revue Problèmes politiques et sociaux* n° 901, juin 2004.
- RAMADAN, Tariq, Les évolutions de la pensée musulmane contemporaine in *L'avenir*

- de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), éditions Balland, Paris, 2003.
- RAMAZANI, R.K., Iran's foreign policy: Both North and South, Midel East Journal n° 46, 1992.
 - RAMEL, Frédéric, Presse Écrite et traitement immédiat du 11 septembre: un imaginaire occidental réactivé? in Mots .Les langages du politique, n° 76, 2004, <http://www.mots.revues.org/2653>
 - RAUTENBERG, Michel, in Dialogue interculturel et diversité culturelle – un débat renouvelé: synthèse du Colloque de lancement de l'Année européenne du Dialogue Interculturel 2008 en France, www.dialogue2008.eu
 - REMOND, René, Cent ans de laïcité française, Études n° 1, 2004.
 - RENAN, Ernest, Caliban, suite de la Tempête, drame philosophique in Laudyce Rétat, Histoire et Parole, Laffont, Coll. Bouquins, Calman-Lévy, Paris, 1883.
 - RENAUT, Alain, Le civisme entre libéralisme et républicanisme in Cahiers français n° 336, janvier-février 2007.
 - RETTERER, Stéphane, Vers la protection de nouveaux droits in De la communauté de droit à l'Union de droit. Continuités et avatars européens, Joel RIDEAU (sous dir.), Collection "Hors collection"? LGDJ, 2000.
 - REVEL, Jean-François, *Le Figaro*, 08 septembre 2003.
 - REYNIE, Dominique, L'opinion européenne: esquisse d'une sociographie in Les Européens en 2004, Dominique REYNIE (sous dir.), fondation Robert Schuman, Paris, mai 2004.
 - RICCI, Jean-Claude, Laïcité, vieux débat ou question nouvelle? Les rapports Églises-État en France, Revue de la recherche juridique. Droit prospectif n° 3, 1989.
 - RICOEUR, Paul, Culture, du deuil à la traduction, *Le Monde* 24 mai 2004.
 - RIGONI, Isabelle, Médias musulmans britanniques. Les voix de la jeune génération in Faire figure d'étranger. Regards croisés sur la production de l'altérité, Claire COSSÉE, Emmanuelle LADA, Isabelle RIGONI (sous dir.), Armand Colin, 2004.
 - RIVA, Virginie, L'articulation entre les dimensions nationales et européenne d'appréhension du religieux. L'exemple des mobilisations autour de la controverse sur la mention des racines chrétiennes de l'Europe, Revue Transatlantique de recherche sur l'Europe, vol. 4, n° 1, août 2008.
 - ROBERT, J., Les relations entre l'Église et l'État en Europe in La liberté religieuse et la Convention européenne des droits de l'homme, T. MASSIS et C. PETTITI (sous dir.), Bruxelles, Bruylant, 2004.
 - RODINSON, Maxime, Fantômes et réalités de l'orientalisme, Qantara n° 13, oct-nov-déc. 1994.
 - ROSSI, Lucia Serena, Intégration différenciée et relation de l'Union européenne avec les

- États tiers in L'Action extérieure de l'Union européenne. Rôle global, dimensions matérielles, aspects juridiques, valeurs, Christian FRANCK et Geneviève DUCHENNE (sous dir.), Actes de la XI^e Chaire AGC-Glaverbel d'études européennes, Études européennes Louvain n° 1, Bruylant, 2008.
- ROY, Olivier, Un islam qui s'occidentalise dans la douleur? in L'avenir de l'Islam en France et en Europe, Michel WIERVIORKA (sous dir.), Éditions Balland, Paris, 2003.
 - ROY, Olivier, La crise de l'État laïc et les nouvelles formes de religiosité, Esprit n° 312, 2005.
 - ROY, Olivier, Carte blanche à l'identité, Revue Critique, janvier-février 2012.
 - RUANO-BORBALAN, Jean-Claude, La construction de l'identité in Identité(s). L'individu. Le groupe. La société, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (sous dir.), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004.
 - RUANO-BORBALAN, Jean-Claude, Cultures, valeurs, tous postmodernes? in Identité(s). L'individu. Le groupe. La société, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (coordonné par), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004.
 - SABBAGH, Daniel, Analyse comparée des formes et des stratégies de présentation de la discrimination positive in Discriminations: pratiques, savoirs, politiques, Éric FASSIN et Jean-Louis HALPERIN (sous dir.), Collection Études et recherches, la Documentation française, Paris, 2008.
 - SACCO, Giuseppe, Italie: crise sociale ou tsunami migratoire, in Revue France Forum n° 36, décembre 2009.
 - SADOUN, Marc, République et démocratie in Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007.
 - SCHEECK, Laurent, Concurrence, coopération et complémentarité dans le paysage européen de la sécurité et de la défense: vers un découplage silencieux entre l'UE et l'OTAN? in L'Europe de la défense: acteurs, enjeux et processus, Chantal LAVALLÉE (sous dir.), Les champs de Mars n° 19, Cahiers du CESSC, LDF, 2008.
 - SCHMID, Dorothee, Europe/Turquie: en attendant l'heure, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 481, septembre 2004.
 - SCHNAPPER, Dominique, De la citoyenneté nationale à la citoyenneté européenne, La Revue de la CFDT n° 21, juin-juillet 1999.
 - SCHNAPPER, Dominique, La logique de la nation in Les valeurs de la République, Cahiers français n° 336, janvier-février 2007.
 - SERVAN-SCHREIBER, Pierre, La Cour de justice: pivot de la construction européenne in Politique étrangère n° 1, 1996.
 - SILVESTRI, Sara, EU relations with Islam in the Context of the EMP's Cultural Dialogue in Mediterranean Politics vol. 10, n° 3, November 2005.

- SIMON, D., Les sanctions communautaires à l'égard de pays tiers in L. PICCHIO FORLATI/L.A. SICILIANOS, Les sanctions économiques en droit international, Académie de droit international de la Haye, 2004.
- SINEAU, Mariette, La revendication pour la parité femme/homme in Les nouvelles dimensions de la citoyenneté, Cahiers français n° 316, septembre-octobre 2003.
- SOUDRI, Géraldine, Heureux comme un Juif andalou? Entretien avec Maurice KRIEGEL in Revue l'Histoire n° 364, mai 2011.
- SOUTY, Jérôme, Multiculturalisme: faut-il araser ou exalter les différences? in Identité(s). L'individu. Le groupe. La société, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (coordonné par), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004.
- SPINELLI, Barbara, Penser et vivre en Européens in Europe: et pourtant on l'aime, Courrier international n° 970 du 4 au 10 juin 2009.
- SWEET Alec Stone, CAPORASO James A., La Cour de justice et l'intégration européenne in Revue française de science politique n° 2, 1998.
- SWYNGEDOUW, Marc, La construction du "péril immigré" en Flandre: 1930-1980 in Andrea REA (ed.), Immigration et racisme en Europe, Éditions Complexe, Bruxelles, 1998.
- TAYLOR, Charles, Quel principe d'identité collective? in L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992.
- TERNISIEN, Xavier, Plus pratiquants, les musulmans de France sont aussi mieux intégrés, *Le Monde*, 5 octobre 2001.
- TEZCAN, Ercüment, La Turquie et l'Union européenne: le point sur les arguments des partisans et des adversaires de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 482, octobre-novembre 2004.
- THURAM, Lilian, Préface de Banlieues noire, Thomté RYAN, Présence africaine, Paris, 2006.
- THUREAU-DANGIN, Philippe, A la niche les populistes! in Courrier international n° 1088, du 08 au 14 septembre 2011.
- TIETZE, Nikola, France-Allemagne: religiosités individuelles et enjeux institutionnels in L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Ballard, Paris, 2003.
- TIETZE, Nikola, L'institutionnalisation de l'islam et l'intégration nationale en Allemagne in Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel, Antonela CAPELLE-POGACEAN, Patrick MICHEL, Enzo PACE (sous dir.), Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2008.
- TIZZANO, Antonio, La protection des droits fondamentaux en Europe: la Cour de justice et les juridictions constitutionnelles nationales, Revue du droit de l'Union européenne n° 1, 2006.
- TLOSTANOVA, Madina, La vie à Samarkand: Le Caucase et l'Asie Centrale face à la Russie, l'Occident et l'Islam in Islamophobie dans le monde moderne, Mohamed

- MESTIRI, Ramon GROSFOGUEL, El-Yamine SOUM (sous dir.), Colloque international organisé par l'Université de Berkeley aux USA et la Fondation de la Maison des sciences de l'homme (FMSH) de Paris, intitulé:«New post-911 racial/ethnic configurations: the problem and practical effects of islamophobia», les 02 et 03 juin 2006, Imprimerie Vasti-Dumas, Paris, 2008.
- TODOROV, Tzvetan *in* Dialogue interculturel et diversité culturelle – un débat renouvelé. Synthèse du Colloque de lancement de l'Année européenne du dialogue Interculturel 2008, www.dialogue2008.eu
 - TROUDI, Mohamed, Quel rôle pour l'Europe dans le règlement du conflit israélo-palestinien? Revue Géostratégique n° 8, juillet 2005.
 - VAN DEN BRINK, Rinke, Adieu à la tolérance néerlandaise *in* Le Monde diplomatique, janvier 2011.
 - VANDERMEERSCH Edmond, WEYDERT Jean, Le catholicisme *in* Religions et laïcité dans l'Europe des douze, Jean BAUBEROT (sous dir.), Syros, Paris, 1994.
 - VANDERMEERSCH, Edmond, Le Portugal: le poids d'un passé clérical *in* Religions et laïcité dans l'Europe des douze, Jean BAUBEROT (sous dir.), Syros, Paris, 1994.
 - VAYSSIERE, Bertrand, Le passé européen est-il un «acquis communautaire»? *in* Trajectoires de l'Europe, une dans la diversité depuis 50 ans, Sylvaine POILLOT-PERUZZETTO (sous dir.), éditions Dalloz, 2008.
 - VIBERT, Patrice, L'identité: un nouveau chantier théorique? *in* L'identité entre ineffable et effroyable, Olivier LAZZAROTTI et Pierre-Jacques OLAGNIER (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2011.
 - VIDAL, Dominique, En Europe, le jeu des trois familles, *in* Le Monde diplomatique, janvier 2011.
 - VIDAL, Dominique, *in* Les banlieues , le Proche-Orient et nous, Leila SHAHID, Michel WARSCHAWSKI, Dominique VIDAL, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 2006.
 - VINCENT, Bernard, L'amnésie de l'héritage arabe en Europe *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), éditions Balland, Paris, 2003.
 - W. BERRY, John, Acculturation et adaptation *in* Identité collective et altérité. Diversité des espaces/spécificité des pratiques, Marie-Antoinette HILY et Marie Louise LEFEBVRE (sous dir.), L'Harmattan, Paris, 1999.
 - WEISBEIN, Julien, La question de l'espace public européen *in* L'opinion européenne 2002, Bruno CAUTRES et Dominique REYNIÉ (sous dir.), Paris, Presses de Sciences Po, 2002.
 - WIEVIORKA, Michel, Au-delà de l'islamisme guerrier *in* L'avenir de l'islam en France et en Europe, Michel WIEVIORKA (sous dir.), édition Balland, Paris, 2003.
 - WIERVIORKA, Michel (entretien avec), Identités culturelles, démocratie et mondialisation, Propos recueillis par Xavier MOLENAT *in* Identité(s). L'individu. Le groupe. La société, Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN (coordonné par), Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2004.

- WIHTOL De WENDEN, Catherine, Citoyenneté et libre circulation en Europe in Repenser l'Europe, M, TELO et P, MAGNETTE (Eds), Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1996.
- WIHTOL DE WENDEN, Catherine, Islam, immigration et intégration européenne, Cahiers d'Études sur la Méditerranée orientale et le monde Turco-Iranien, 2002.
- WIHTOL de WENDEN, Catherine, Immigration, in Dictionnaire critique de l'Union européenne, Yves BERTONCINI, Thierry CHOPIN, Anne DELPHY, Sylvain KAHN et Christine MANIGAND (sous dir.), Armand Colin, Paris, 2008.
- WILLAIME, Jean-Paul, Les transformations de l'Europe comme enjeux religieux et politique in La réinvention de la démocratie. Ethnicité et nationalismes en Europe et dans les pays du Sud, Gabriel GOSSELIN et Anne VAN HAECHR (sous dir.), Symposium 1, XIVe Congrès de l'AISLF Lyon, 6-10 juillet 1992, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994.
- WILLAIME, Jean-Paul, État, éthique et religion, Cahiers Internationaux de Sociologie, 1999.
- WILLAIME, Jean-Paul, Les médias comme analyseur des mutations religieuses contemporaines in Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), Presses Universitaires de France, 2000.
- WILLAIME, Jean-Paul, L'Europe est une chance pour la laïcité, 21 novembre 2003 in www.protestants.org
- WILLAIME, Jean-Paul, La laïcité culturelle, patrimoine commun de l'Europe? in Projet n° 240, 1994-1995.
- WOLTON, Dominique, L'Église face à la révolution de la communication et à la construction de l'Europe in Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), PUF, Paris, 2000.
- WOLTON, Dominique, La communication et l'Europe, du multiculturalisme à la cohabitation culturelle in Quelle identité pour l'Europe ou le multiculturalisme à l'épreuve, Riva KASTORYANO (sous dir.), Paris, Presses de Sciences Po, 1998.
- WOLTON, Dominique, Les Outres-mers une chance pour la France et l'Europe in Les identités collectives à l'heure de la mondialisation, Bruno OLLIVIER (coordonné par), CNRS Éditions, Paris, 2009.
- YAKEMTCHOUK, Romain, L'Union européenne et l'Islam, Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 497, avril 2006.
- YAVARI-D'HELLENCOURT, Nouchine, «diabolisation» et «normalisation» de l'islam. Une analyse du discours télévisuel en France in Médias et religions en miroir, Pierre BRECHON et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), PUF, Paris, 2000.
- ZALDIVAR, Carlos Alonso, Parentés latines, héritages méditerranéens in L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie, Jacques LENOBLE et Nicole DEWANDRE (sous dir.), Éditions Esprit, Paris, 1992.

7-REVUES

- Actualité juridique, Droit administratif n° 28, 27 juillet 2004.
- L'Année politique et économique n° 110, novembre-décembre 1952.
- Archives de Sciences Sociales des Religions n° 101, 1998.
- Archives de sciences sociales des religions, janvier-mars 2003.
- Revue Administration n° 177, 12 décembre 1997.
- Revue administrative n° 234, 1986.
- Les Cahiers d'Europe, printemps-été 1997.
- Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien n° 19, janvier-juin 1995.
- Cahiers d'Études sur la Méditerranée orientale et le monde Turco-Iranien, 2002.
- Cahiers pour demain n° 53.
- Cahiers français n° 316, septembre-octobre 2003.
- Cahiers français n° 336, janvier-février 2007, La Documentation française.
- Cahiers de droit communautaire n° 1-2, 2001.
- Cahiers de l'Institut de Prospective et de Sécurité en Europe (Ipse) n° 88, janvier-mars 2007.
- Cahiers Internationaux de Sociologie, 1999.
- Revue Confluences Méditerranée n° 57, printemps 2006.
- Revue Connexions n° 83, éditions Erès, Paris, 2005.
- Revue Critique internationale n° 2, 1999.
- Revue Critique, janvier-février 2012.
- Revue Débat n° 127, 2003.
- Revue Débat n° 134, 2005.
- Revue Défense nationale et sécurité collective n° 8/9, août-septembre 2008.

- Revue de droit canonique, t. 54, 2004.
- Revue française de droit constitutionnel n° 54, 2003.
- Revue française de Droit constitutionnel n° 71, juillet 2007.
- Revue française de science politique, Volume XXXIX, n° 2, 1997.
- Revue française de science politique n° 2, 1998
- La Documentation française n° 901, juin 2004.
- La Revue de la CFDT n° 21, juin-juillet 1999.
- Revue de droit public n° 3, 2004.
- Revue du droit de l'Union européenne n° 2, 2002.
- Revue du droit de l'Union européenne n° 1, 2006.
- Revue de droit international et de droit comparé vol. 82, n° 2, 2005.
- Revue Esprit n° 22, février 1978.
- Revue Esprit n° 312, 2005.
- Revue Études n° 5, 1990.
- Revue Études n° 1, 2004.
- Revue d'études comparatives Est-Ouest, vol. 33 n° 3, 2002.
- Revue Études internationales n° 3, septembre 1997.
- Revue *Études* Orientales n° 2, janvier 1988.
- Revue Géopolitique n° 64, 1999.
- Revue française de Géopolitique n° 4, 2006.
- Revue France Forum n° 36, décembre 2009.
- Revue Géostratégique n° 8, juillet 2005.
- Revue Les Grands Dossiers des Sciences Humaines n° 18, mars-avril-mai 2010.

- Revue juridique et politique, indépendance et coopération, 1999.
- Europe's World, 2008.
- Revue française de science politique n° 2, 1998.
- Revue Hérodote, janvier-juin 1991.
- Revue l'Histoire n° spécial n° 355, juillet-août 2010.
- Revue l'Histoire n° 331, mai 2008.
- Revue l'Histoire n° 342, mai 2009.
- Revue l'Histoire n° spécial n° 355, juillet-août 2010.
- Revue l'Histoire n° 356, septembre 2010.
- Revue Histoire n° 358, novembre 2010.
- Revue l'Histoire n° 364, mai 2011.
- Revue l'Histoire n° 367, septembre 2011
- Revue l'Histoire n° 370, décembre 2011.
- Revue Hommes et migrations n° 1266, mars-avril 2007.
- Revue internationale de politique comparée, vol. 9, n° 1, 2002.
- Revue du Marché commun et de l'Union européenne, 1991.
- Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 436, mars 2000.
- Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 459, juin 2002.
- Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 465, février 2003.
- Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 477, avril 2004.
- Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 478, mai 2004.
- Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 481, septembre 2004.
- Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 482, octobre-novembre 2004.
- Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 486, mars 2005.
- Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 488, mai 2005.
- Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 492, octobre-novembre 2005.

- Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 497, avril 2006.
- Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 514, janvier 2008.
- Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 519, juin 2008.
- Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 521, septembre 2008.
- Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 523, décembre 2008.
- Revue du Marché commun et de l'Union européenne n° 526, mars 2009.
- Revue Mediterranean Politics vol. 10, n° 3, November 2005.
- Midel East Journal n° 46, 1992.
- Mots .Les langages du politique, n° 76, 2004
- Revue Le Mouvement social n° 188, 1999.
- Revue Le Mouvements n° 33/34, 2004
- Notes et documents n° 1, 04 janvier 2005, 30^e année.
- Objectif Europe n° 46.
- Revue Peuples Méditerranéens n°54-55, janvier-juin 1991.
- Revue Politique européenne n° 19, 2006.
- Revue Politique étrangère n° 1, 1996.
- Revue Pouvoir n° 22, 1982.
- Revue Pouvoirs n° 96, 2001.
- Revue Problèmes politiques et sociaux n° 901, juin 2004.
- Revue Projet n° 240, 1994-1995.
- Revue Projet n° 322, juin-juillet 2011.
- Revue Qantara n° 13, oct-nov-déc. 1994.
- Revue Qantara n°80, juillet 2011.
- Revue de la recherche juridique. Droit prospectif n° 3, 1989.
- Revue des sciences morales et politiques, 1994.
- Revue Témoin n° 17, 1999.
- Revue Transatlantique de recherche sur l'Europe, vol. 4, n° 1, août 2008.

8-RAPPORTS

- Association française "Islam et Occident", Rapport:«L'Image de l'islam dans les manuels scolaires français», Édition Association française "Islam et Occident", Paris, 1984.
- LONG, Marceau, Être français aujourd'hui et demain. Rapport de la Commission de la nationalité, Paris, La Documentation française, 1988.
- Mémoire du Comité catholique pour les migrations infra-européennes (CCMTE) de Rome, avril 1990.
- Le Livre Blanc de la Commission sur la croissance, la compétitivité et l'emploi, COM (93) 0700-C3-05/09/93.
- La Journée d'étude organisée par l'OCIPE – relevant de la Compagnie de Jésus – à Strasbourg en 1996, «Y-a-t-il un patriotisme européen?», transcription publiée dans Objectif Europe, 41-42, 1996.
- Communication de la Commission au Conseil et au Parlement européen, le rôle de l'Union européenne dans le processus de paix et l'assistance future au Proche-Orient, COM (97) 715.
- «Politique communautaire en matière d'immigration», Communication COM 2000 du 23 novembre 2000.
- RAXEN, Réactions anti-islamiques dans l'Union européenne à la suite des actes terroristes commis à l'encontre des États-Unis, novembre 2001.
- Communication de la Commission européenne «Simplifier et améliorer l'environnement réglementaire» du 5 décembre 2001, COM-2001-726.
- CNCDH, Rapport 2001 in www.commission-droits-hommes.fr
- «Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne», VIGNON, Jérôme, Commissariat général au Plan, Institut universitaire de Florence, Chaire Jean MONNET d'études européennes, mai 2002.
- L'Avenir de l'Europe. Engagement politique, valeurs et religion. Contribution du secrétariat de la COMECE au Débat sur l'avenir de l'Union européenne dans la Convention européenne, Bruxelles, 21 mai 2002.
- Rapport de Régis DEBRAY de 2002 au ministre de l'éducation nationale.
- Rapport du Groupe des Sages créé à l'initiative de la Commission européenne, 8 septembre 2003, «Le Dialogue entre les Peuples et les Cultures dans l'espace euro-méditerranéen» in www.europa.eu.int
- Le bilan de la politique d'intégration 2002-2005.
- Conseil de l'Europe, Livre blanc sur le dialogue interculturel, «Vivre ensemble dans l'égalité de dignité», Strasbourg, 7 mai 2008.
- La laïcité aujourd'hui. Rapport d'étape, Commission nationale consultative des droits de l'homme in www.ladocumentationfrancaise.fr.

- Document de travail SEC, 2008, 2027, Communication de la Commission européenne du 17 juin 2008 intitulée: «Une politique commune de l'immigration pour l'Europe: principes, actions et instruments», COM, 2008, 359.
- Rapport d'information de la Commission des affaires européennes sur l'évolution des relations entre l'Union européenne et la Turquie, Sénat français, 28 juin 2011.
- Eurobaromètre n° 35, juin 1991.
- Eurobaromètre n° 66, 2006.
- Eurobaromètre n° 69, année 2008.
- Eurobaromètre n° 75, année 2011.
- Enquête *Pew Global Attitudes*, 2003.
- L'enquête *Pew Global Attitudes* de 2004.
- *Transatlantic Trends*, 2003.
- Enquête *Transatlantic Trends* 2004.
- Enquête *Global Scan/Program on International Policy Attitudes*, 2006.
- Enquête *Gallup*, 2004.

9-JOURNAUX

- *Courrier international* n° 970 du 4 au 10 juin 2009.
- *Courrier international* n° 1088 du 08 au 14 septembre 2011.
- *Le Figaro*, 13 décembre 2001.
- *Le Figaro*, 22/02/2002.
- *Le Figaro*, 08 septembre 2003
- *Le Figaro*, 28 avril 2004.
- *Libération* 2 février 2006.
- *Le Nouvel Observateur*, 14 décembre 2005.
- *Le Monde*, 26 juillet 2000.
- *Le Monde*, 5 octobre 2001.
- *Le Monde*, 24 mai 2004.
- *Le Monde Diplomatique* n°489, 41^{ème} année, décembre 1994.
- *Le Monde diplomatique*, juillet 1998.
- *Le Monde diplomatique*, janvier 2011.
- *Le Monde diplomatique*, décembre 2011.

10- JURISPRUDENCES

- CJCE, 5/2/1963, *Van Gend en Loos*
- CJCE, 17/07/1963, *Italie c/Commission*
- CE, 19/6/1964, *Société de Pétroles Shell Berre*
- CJCE, 15/7/1964, *Costa c./ ENEL*, aff. 6/64
- CJCE, 19/12/1968, *Salgoil*, aff. 13/68
- Cour constitutionnelle italienne, 27/12/1973, *Pozzani* n° 183/73
- CJCE, 29/05/1974, *Solange I*
- CJCE, 4/12/1974, *Van Duyn*, aff. C-41-74
- C.C, 15/01/1975, *IVG*, aff. n° 74-75
- Cour de Cassation, Ch. Mixte, 24/5/1975, *Société des Cafés Jacques Vabres*
- CJCE, 8/4/1976, *Defrenne*, aff. 43/75
- CJCE, 25/10/ 1977, *Metro c/ Commission*, aff 26/76
- CJCE, 9/3/1978, *Simmenthal*, aff. 106/77
- CE, Ass. 22/12/ 1978, *Cohn Bendit*.
- CJCE, 10/4/1984, *Von Colson et Kamann*, aff. 14/83
- CJCE, 23/04/1986, «*Les Verts*» c./Parlement européen
- CE, 20/10/1989, *Nicolo*
- CEDH, 26/9/1996, *Manoussakis et autres c./ Grèce*
- CE, Ass, 30/10/1996, *Cabinet Revert et Badelon*, aff. n° 45126
- CJCE, 2/10/1997, *Parlement européen c./Conseil de l'Union européenne*, aff. C-259/95
- CJCE, 17/2/1998, *Grand c./ South West Trains Ltd*, Recueil, 1998, aff. C-249/96I-621
- CEDH, 14/12/1999, *Serif c./ Grèce*, aff. n° 38178/97
- CJCE, 13/7/2000, *Albore*, aff. C-423/98
- CEDH, 26/10/2000, *Hassan et Tchaouch c./Bulgarie*
- C. Constitutionnel, 28/2/2012, n° 2012-647 DC
- CEDH, 13/02/2003, *Refah Partisi et al. c./ Turquie*
- CE, 20/4/2005, *Union des familles en Europe*
- CEDH, 20/10/2005, *Ouranio Toxo et al. c./ Grèce*

11- SITES INTERNET

- www.capitol.tn.gov
- www.ceras-projet.org
- www.commission-droits-hommes.fr
- www.dialogue2008.eu
- www.diploweb.com
- www.droitdesreligions.net
- www.europa.net
- www.europarl.fr
- www.islamophobie.net
- www.lexpress.fr
- www.lefigaro.fr
- www.lemonde.fr
- www.monde-diplomatique.fr
- www.liberation.fr
- www.mots.revues.org
- www.oecd.org
- www.presseurop.eu
- www.protestants.org
- www.ripostelaique.com
- www.touteurope.eu
- www.nouvelobs.com

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	
SOMMAIRE	
TABLE DES ABRÉVIATIONS	
AVANT-PROPOS	
INTRODUCTION.....	1

PREMIÈRE PARTIE UNE IDENTITÉ EUROPÉENNE INCLUSIVE

TITRE PREMIER L'UNION EUROPÉENNE UNE CHANCE POUR L'«ISLAM EUROPÉEN» ET POUR «REMÉDIER» AU MODÈLE FRANÇAIS DE LAÏCITÉ.....	15
--	----

Chapitre 1: L'Union européenne une chance pour l'Islam dans ses rapports «internes» et «externes» avec les autres religions.....	16
Section 1: L'Union européenne une «chance» pour l'islam de l'intérieur.....	18
Sous-section 1: Émergence d'un «islam européen» ?.....	19
§ 1-Un islam visible et sédentarisé.....	20
§2- Un islam diversifié.....	24
Section-Section 2: La rénovation de la «pensée musulmane» européenne?.....	29
§ 1- Un islam se développant dans un «espace sécularisé».....	30
§ 2- Un islam «coupé» de «l'islam historique»?.....	33
Section 2: L'Union européenne: une chance pour l'islam dans ses rapports externes.....	36
Sous-section 1: L'Union européenne une chance sur le plan religieux.....	37
§ 1- L'Union européenne: un cadre propice au dialogue inter-religieux et à l'expression du pluralisme religieux.....	38
§ 2- Dépasser le simple cadre passif d'une cohabitation entre les religions..	41
Sous-section 2: L'Union européenne: une chance pour le dialogue interculturel et comme un modèle du multiculturalisme réussi?.....	44
§ 1- L'Union européenne: un espace propice pour le dialogue interculturel?.....	45
§ 2- L'Union européenne: un modèle de multiculturalisme réussi?.....	50

Chapitre 2: L'Union européenne: une chance pour remédier au modèle de laïcité française? .53

Section 1: Les Français musulmans et le modèle de laïcité française.....	54
Sous-section 1: Un «modèle» reconnu et respecté.....	55
§ 1- Un «modèle» réticent aux religions?.....	56
§ 2- Un «modèle» de «séparation» entre l'État et les religions?.....	62
Sous-section 2:mais un «modèle» à «rénover»	68
§ 1- L'Islam de France et la «laïcité française».....	69
§ 2- Évolution du modèle français de laïcité»: infléchissement?.....	75
Section 2: L'Union européenne une chance pour un nouveau modèle de rapports entre l'État et les religions.....	80
Sous-section 1: La «laïcité», certains États membres et l'Union européenne.....	81
§ 1- La laïcité dans certains États membres de l'Union européenne.....	82
§ 2- L'Union européenne et la laïcité.....	87
Sous-section 2: Le statut juridique de l'islam dans certains États membres de l'Union européenne et le «rôle social» des religions.....	91
§ 1- Le statut juridique de l'islam dans certains États membres de l'Union européenne.....	92
§ 2- L'Union européenne et le «rôle social» des religions.....	98

TITRE DEUXIÈME UN DÉFICIT ET UNE CRISE D'APPARTENANCE À LA «NATION FRANÇAISE» ET À L'UNION EUROPÉENNE CHEZ LES FRANÇAIS MUSULMANS.....101

Chapitre 1: L'«identité nationale française»: une identité en panne d'invention?.....102

Section 1: Une identité nationale construite sur la base de la citoyenneté.....	103
Sous-section 1: Une crise de représentativité au sein des institutions de la République: une citoyenneté française en crise.....	104
§ 1- Une démocratie française en panne de représentation et de représentativité des «minorités»	105
§ 2- Passage «forcé» par le tissu associatif dans la représentation des Français musulmans.....	108
Sous-section 2: Un modèle français d'intégration construit à partir de la notion de l'identité nationale.....	111
§ 1 - Le modèle français d'intégration.....	112
§ 2- Vers l'essentialisation/ethnicisation du modèle français d'intégration?.....	116
Section 2: Une citoyenneté française construite contre la diversité des communautés d'appartenance.....	121
Sous-section 1: Une notion figée de la «nation française»?.....	122
§ 1- Le mythe de la nation française.....	123
§ 2- Impact de la construction européenne sur la nation française et sur l'identité nationale française.....	126

Sous-section 2: La République et les «communautés».....	129
§ 1- La République versus les communautés.....	130
§ 2- Les Communautés versus la République.....	134
Chapitre 2: Un sentiment d'appartenance utilitariste à l'Union européenne?	139
Section 1: L'«identité normative européenne»: portée et limites.....	140
Sous-section 1: Le rôle inclusif du droit et de la juridiction communautaires.....	141
§ 1- Rôle inclusif du droit communautaire.....	142
§ 2- Rôle inclusif de la juridiction communautaire.....	146
Sous-section 2: Atténuation du rôle inclusif des normes juridiques communautaires et des juridictions communautaires.....	151
§ 1- Atténuation du rôle inclusif du droit communautaire.....	152
§ 2- Atténuation du rôle inclusif de la juridiction communautaire.....	156
Section 2: Absence d'une «conscience politique européenne» chez les Français musulmans?.....	160
Sous-section 1: Manque de légitimité populaire et déficit démocratique de l'Union européenne.....	161
§ 1- Des institutions technocratiques et le déficit démocratique de l'Union européenne.....	162
§ 2- Indifférence et désintérêt quant aux affaires européennes.....	165
Sous-section 2: La citoyenneté européenne et la logique économique de la construction européenne.....	169
§ 1- La «fragilité» de la citoyenneté européenne.....	170
§ 2- L'aspect économique comme ligne première de l'Union européenne: le social parent pauvre du projet européen.....	175

DEUXIÈME PARTIE

UNE IDENTITÉ EUROPÉENNE EXCLUSIVE

TITRE PREMIER LES REGARDS EUROPÉENS PORTÉS SUR L'ISLAM ET SUR LES MUSULMANS EUROPÉENS SUR LE PLAN HISTORIQUE ET SOCIOLOGIQUE.....	185
---	-----

Chapitre 1: Les regards historiques portés par l'Europe sur l'Islam comme religion et comme civilisation: l'inconscient européen sur l'Islam	186
Section 1: Regards européens sur l'Islam en tant que religion.....	188
Sous-section 1: Une religion hérétique et étrangère.....	189
§ 1 - Une religion hérétique et une fausse religion.....	190
§ 2 - Une religion étrange/étrangère.....	195

Sous-section 2: Une religion de soumission et une religion violente.....	199
§ 1 - Une religion de soumission.....	200
§ 2 - Une religion violente.....	203
Section 2: Regards européens sur l'islam en tant que civilisation.....	208
Sous-section 1: Sur la nature de la civilisation islamique.....	210
§ 1 - Une civilisation conquérante.....	211
§ 2 - Une civilisation monolithique.....	215
Sous-section 2: Sur «l'essence» de la civilisation islamique.....	219
§ 1 - Une civilisation passéiste.....	220
§ 2 - Une civilisation non-productive.....	223

Chapitre 2: Le regard sociologique européen sur l'islam et les musulmans européens.....227

Section 1: La question de l'héritage chrétien de l'Europe et la question de l'apport de l'Islam à la civilisation européenne.....	228
Sous-section 1: Position de la classe politique et des Églises sur l'identité européenne.....	230
§ 1- Position de la classe politique à l'égard de l'héritage judéo-chrétien de l'Europe.....	231
§ 2- Position des Églises à l'égard de l'héritage chrétien de l'identité de l'Europe.....	236
Sous-section 2: Ignorance et réduction de l'apport de l'Islam à la civilisation européenne.....	240
§ 1 - Ignorance de l'apport de l'Islam à la civilisation européenne.....	241
§ 2- Réduction de l'apport de l'Islam à la civilisation européenne.....	245
Section 2: Stigmatisation de l'islam et des musulmans européens: la «culture de la haine» et la «culture de la peur».....	249
Sous-section 1: L'islam et les musulmans européens face à la «culture de la haine».....	250
§ 1- L'extrême droite.....	252
§ 2- Islamophobie.....	258
Sous-section 2: L'islam et les musulmans face à la «culture de la peur».....	266
§ 1- La question de l'immigration.....	267
§ 2- La question du terrorisme.....	273

TITRE DEUXIÈME L'IDENTITÉ EUROPÉENNE EXTERNE PERÇUE AU PRISME DES RELATIONS ENTRE L'UNION EUROPÉENNE AVEC LA TURQUIE, LES ÉTATS-UNIS, L'OTAN ET AVEC LE MONDE MUSULMAN.....281

Chapitre 1 : L'identité européenne perçue au prisme de l'adhésion de la Turquie et de la PESC.....282

Section 1: L'identité européenne perçue au prisme de la «question turque».....	283
Sous-section 1: L'Union européenne et la «question turque».....	284

§ 1 - Des relations tendues entre l'Union européenne et la Turquie.....	285
§ 2- Vers une «essentialisation/culturalisation» de l'identité européenne dans les rapports entre l'Union européenne et la Turquie.....	290
Sous-section 2 : La France, les États membres et la «question turque».....	295
§ 1- La France et la question turque: un cas particulier.....	296
§ 2- Les autres États membres de l'Union européenne et la «question turque».....	301
Section 2: L'identité européenne perçue au miroir de la PESC et des rapports UE-USA et UE-OTAN.....	305
Sous-section 1: L'Union européenne sans voix à l'extérieur.....	306
§ 1- Une politique européenne de sécurité commune (PESC) intégrée (communautarisée) ou désintégrée (décommunautarisée) ?.....	307
§ 2- La politique européenne de sécurité commune(PESC) comme l'affirmation d'une identité extérieure de l'Union européenne?.....	311
Sous-section 2: L'Union européenne dans ses rapports avec les États-Unis et l'OTAN.....	314
§ 1- L'Union européenne et les États-Unis.....	315
§ 2- L'Union européenne et l'OTAN.....	320
Chapitre 2: L'identité européenne perçue à travers les rapports entre l'Union européenne et le monde musulman.....	325
Section 1: L'identité européenne perçue à travers les rapports de l'Union européenne avec le Moyen et le Proche-Orient.....	326
Sous-section 1: Un rôle politique effacé dans le conflit israélo-palestinien.....	327
§ 1- Absence de vision stratégique de l'Union européenne dans le conflit israélo-palestinien.....	328
§ 2- Un rôle plus technique que politique de l'Union européenne dans le conflit israélo-palestinien.....	333
Sous-section 2: Absence d'une alternative politique crédible dans les dossiers afghan et iranien.....	338
§ 1- L'Union européenne et l'Afghanistan.....	339
§ 2-L'Union européenne et l'Iran.....	342
Section 2: L'identité européenne perçue à travers les rapports de l'Union européenne avec la Méditerranée.....	348
Sous-section 1: Une vision «utilitariste» de l'Europe.....	349
§ 1- L'Union européenne et la Méditerranée.....	350
§ 2- L'Union européenne et les «révolutions arabes».....	355
Sous-section 2: Une vision ambiguë.....	360
§ 1- Absence de dialogue civilisationnel et culturel entre l'Europe et le monde arabo-musulman.....	361
§ 2- Vision de supériorité et de domination.....	367

CONCLUSION.....372
BIBLIOGRAPHIE.....377
TABLE DES MATIÈRES..... 419