

Enthousiasmes pluriels, risques démocratiques et perspectives

Felice Dassetto¹

Février 2009

L'énoncé qui consiste à dire que nous vivons dans des sociétés « multiculturelles » fait désormais partie des évidences et donne souvent lieu à des expressions enthousiastes, accompagnées d'une pointe d'exotisme. Mais lorsqu'il porte sur les « relations interculturelles », il laisse percevoir un problème, un souci de la part des mondes associatif, éducatif, politique et scientifique au sujet des modalités de ces relations. L'énoncé laisse alors peut-être certains aspects dans l'ombre. Il sert à manifester prudemment une incertitude (comme le ferait une litote), ou parfois il semble taire l'une ou l'autre question perçue comme sensible, inaudible voire inquiétante (comme le ferait un euphémisme).

L'islam est souvent l'une des références implicites majeures lorsqu'on parle aujourd'hui de pluralisme ou d'interculturalisme. Pour une partie au moins des opinions, celles qui se situent dans une aire qui se veut modérée, éclairée, tolérante, il constitue une référence positive. Mais dans une autre sphère de l'opinion, athée, antireligieuse ou nationaliste, l'islam est explicitement ciblé, voire carrément rayé par principe de la carte socioculturelle.

Entre ces deux attitudes, une aile tolérante et laïque-agnostique est embarrassée par cette religion. D'une part, elle est portée par une population dont elle voudrait être solidaire. Mais, d'autre part, cette religion semble véhiculer des référentiels problématiques.

Dans un cas comme dans l'autre, on s'empêche de regarder tout simplement en face la nouvelle réalité européenne, pour ce qu'elle est et pour ce qu'elle représente dans son devenir. Aux deux extrêmes, soit on tombe dans une sorte de « bonisme » (« Ah ! que c'est bien le multiculturalisme introduit par l'islam »), soit dans le « mauvisme » (« Ah ! que c'est mauvais cette religion qui, de surcroît, est dangereuse ! »). Et entre les deux, il y a aussi le risque du « parenthisme » (« Ah ! Pourquoi parler d'islam ; mettons entre parenthèse. Au mieux gérons le culte, n'éveillons pas des choses qui inquiètent ! »).

Mais tenter de regarder les choses en face suppose de ne pas se satisfaire d'évidences, d'informations de surface, comme celles qui circulent souvent dans des milieux politiques. Cela suppose un effort pour connaître en profondeur cette nouvelle réalité ainsi que ses dynamiques.

Prémisses : les multiples lieux du pluralisme

Il est utile de faire, au départ, quelques observations.

Divers et pluriel

Tout d'abord, sur le plan conceptuel, il importe de distinguer sociologiquement entre le « divers » et le « pluriel ». Dans toute société humaine, il y a de la *diversité*. Qu'il s'agisse de traits physiques, comme la couleur des cheveux ou la tonalité de la voix, ou les marques sexuelles, ou qu'il s'agisse de conduites de consommation, comme le choix d'un véhicule automobile, d'un restaurant, ou encore qu'il soit question de l'adhésion à l'un ou l'autre groupe d'appartenance. On voit d'emblée dans ces exemples que pointe une autre dynamique sociale, à savoir que le « divers » devient socialement significatif, pertinent pour marquer des différences, des clivages entre « eux » et « nous ». J'appellerai « *pluriel* » la diversité qui non seulement

¹ F. Dassetto, Président du Centre Interdisciplinaire d'Études de l'islam dans le Monde Contemporain (CISMOC) à l'UCL, Professeur émérite UCL, membre de l'Académie Royale de Belgique.

devient socialement significative, mais qui devient aussi objet de débats collectifs, d'enjeux de positionnements sociaux, de constitutions d'identités collectives. Le divers est donc « pluriel » par une construction sociale qui se produit dans le jeu des relations sociales. C'est bien le cas de l'islam en Europe : il n'est pas seulement « divers », mais il se construit et il est construit comme « pluriel ». Mais ceci n'est pas spécifique à l'islam : on peut dire que l'ensemble des relations entre idéologies et religions sont et restent, à des degrés divers, de l'ordre du « pluriel ».

1. Les cadres de relations entre groupes sociaux

Dans les sociétés dites du *welfare* (c'est-à-dire, en gros, dans les sociétés industrielles caractérisées par un niveau élevé de consommation et de protection sociale), les relations « plurielles » entre groupes sociaux se déploient sur cinq paliers du fonctionnement social qui sont pareillement importants.

Il y a d'abord le palier structurant du marché du travail avec sa distribution des places et des niveaux de revenus à partir desquels se déterminent des modes d'accès à la consommation. Il s'agit d'un fait central et majeur dans les fonctionnements sociaux concrets mais surtout dans les attentes et les aspirations des populations.

Le deuxième palier est institutionnel, lié aux multiples modalités de prise en charge des populations par les institutions issues de l'État-providence : école, santé, sécurité d'existence...

Dans les sociétés démocratiques, l'institution politique constitue un autre pilier. Le vote étant secret et individuel, les mobilisations étant souvent très partielles, les relations entre groupes sociaux – contrairement par exemple aux années 1930 – sont aujourd'hui essentiellement refoulées à ce niveau.

Un autre palier est celui du quotidien, de la proximité, des interactions. Il va depuis les relations les plus anodines à celles, plus significatives, qui sont par exemple marquées par les relations sexuelles. Il est souvent caractérisé par la manière d'être, le geste, le langage. À ce palier, les relations sont codifiées dans des formes de civilité, de savoir-vivre commun et de politesse mais également dans des apparences comme le rappelait R.E. Park, dans un ancien article sur l'assimilation sociale et de « mise en scène » comme le redira E. Goffman².

Et enfin un palier des relations se joue au niveau des représentations, des manières de penser, de catégoriser soi-même, l'autre et les autres. À ce niveau, les représentations sont plus ou moins issues de l'expérience ou construites à travers une production discursive, idéologique diffusée par des canaux divers de construction des opinions.

Toutes les relations entre groupes sociaux sur un espace contemporain, qui est toujours territorial, social, politique se jouent peu ou prou sur ces cinq paliers. Si l'un d'entre eux se trouve à un stade critique, les autres sont également tôt ou tard mis en crise et amenés à se reformuler. Certains déséquilibres peuvent apparaître aujourd'hui, en raison notamment des carences de l'inscription par le biais du travail.

Ces cadres sont également ceux dans lesquels et avec lequel des nouveautés culturelles et sociales (comme des acteurs qui affirment leur identité musulmane) doivent négocier leur présence. Je voudrais mettre l'accent sur le fait que les relations entre nouvelles identités, nouvelles autochtonies et autochtonies plus anciennes doivent être pensées en terme de processus, d'entrée progressive, qui, comme disait encore R.E. Park, « prend du temps ». Temps chronologique, mais aussi temps social.

² R.E. Park, « Assimilation, Social », *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 1935, pp. 281-283; E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit, 1973.

Diversités et pluralismes : une histoire ancienne

Souvent, les discours sur le multiculturalisme laissent entendre que, « auparavant », l'Europe était homogène. C'est avoir la mémoire courte. En réalité, le multiculturalisme musulman ne fait que se juxtaposer à des pluralités et clivages plus anciens qui sont bien présents, singulièrement en Belgique.

La diversité des « cultures » appartient à l'histoire même des sociétés et, par ailleurs, les sociétés contemporaines ne sont probablement pas plus multiculturelles que celles des villes, des États du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle. Cette diversité appartient également à l'histoire ancienne des migrations. Sans aller jusqu'aux États-Unis et jusqu'à l'apparition des mouvements « nativistes » à la fin du XIX^e siècle qui s'inquiétaient de l'arrivée de migrants non anglo-saxons et non protestants, on peut rappeler quelques aspects de l'histoire européenne des migrations. Ainsi, lorsque Louis Bertrand, dans les années 1920, écrivait son roman intitulé *L'invasion* pour parler de la présence des Piémontais à Marseille et dans les Bouches du Rhône, il voulait souligner par là le multiculturalisme qu'il percevait comme inquiétant. Et les lynchages de ces mêmes Piémontais aux Aigues-Mortes, furent aussi l'expression d'une inquiétude devant cette diversité culturelle. Ou encore en Belgique, dans une enquête réalisée à l'université de Liège dans les années 1950 sur « L'assimilation des Italiens et des Polonais », on s'interrogeait aussi sur le devenir de ce « nouveau multiculturalisme » qu'à l'époque on n'appelait pas ainsi. Ce qui amenait les auteurs de cette enquête, après une large recherche, à conclure que les Italiens semblaient assimilables, mais que les Polonais l'étaient beaucoup moins.

Quelles sont donc les grandes formes du pluralisme culturel européen ? Il me semble possible d'en identifier un certain nombre qui se sont sédimentées au fil de l'histoire.

Il y a d'abord celle qui découle du clivage entre ville et campagne/montagne, entre monde industriel et monde rural et montagnard et qui s'est creusée au XIX^e siècle. Ce pluralisme est encore persistant dans certains pays d'Europe, en particulier du sud (Italie, Espagne, Portugal, Grèce, Balkans...). Il a été progressivement érodé par la standardisation des modes de vie et la transformation des activités agricoles. Il s'agissait de diversité avant tout, mais aussi de pluralité, parce que sur fond de tensions dans l'affectation des ressources, des comportements politiques spécifiques sont apparus. Les enjeux européens autour de la politique agricole commune sont un exemple de cette tension plurielle.

Deuxièmement, les grands clivages idéologiques issus de l'industrialisation du XIX^e siècle sont toujours présents. Ils s'expriment dans les formations politiques de « gauche », de « droite » et de « centre », de communistes ou non-communistes. Ces clivages politico-idéologiques tendent à se réduire relativement et les idéologies tendent à se reformuler parfois « au-delà de la droite et la gauche », tandis que de nouveaux clivages semblent émerger, comme ceux entre les écologistes et les non-écologistes, les nationalistes ou les « non-nationalistes ».

Une troisième forme de pluralisme est de type local-régional : elle concerne des modes de vie, des habitudes alimentaires (et jusqu'ici, il s'agit plutôt de formes du divers), des langues de communication spécifiques (ramenées au rang de dialectes), des autonomies ou indépendances (qui deviennent de l'ordre du pluriel). Gallois et Écossais, Bretons et Provençaux, Padaniens ou Flamands sont quelques-unes de ces centaines d'entités ou d'identités locales. À cette multiplicité qui a ses sources dans l'histoire longue de l'Europe s'ajoutent, en Europe occidentale, les nouvelles diversités culturelles arrivées à la suite des migrations depuis le début du siècle : populations polonaises et slaves, siciliennes, sardes, galiciennes, anatoliennes, rifaines, berbères, populations chinoises, africaines, de la péninsule indienne, etc.

Une quatrième forme de pluralisme relève, elle, de l'ordre du religieux et du philosophique. Plusieurs confessions d'origine chrétienne (catholique, protestante sous ses diverses formes,

orthodoxes) se côtoient désormais. Elles ont été à l'origine des guerres de religion. Un courant agnostique (dans sa forme de la libre pensée ou du matérialisme communiste) est né à partir du XVIII^e siècle pour s'opposer au christianisme dominant. Le judaïsme, bien avant l'entreprise nazie d'extermination a toujours vécu en Europe dans une situation de relative fragilité, les populations juives étant souvent marginalisées et persécutées. Les clivages entre laïcs et chrétiens restent des formes de pluralisme qui continuent à marquer les populations européennes, tout comme le clivage entre juifs et non juifs au propos du conflit israélo-palestinien.

Une dernière forme de pluralisme se fonde sur des appartenances territoriales-politiques qui coïncident ou que l'on fait coïncider le plus souvent avec des appartenances linguistiques : l'Europe, comme beaucoup d'autres espaces dans le monde, est, dans son ensemble, une grande mosaïque d'entités territoriales différentes par la constitution d'États-nations, depuis le XIX^e siècle, mais qui s'enracinent souvent dans des appartenances pluriséculaires. Ces États englobent d'autres formes plurielles et à leur tour circonscrivent un territoire autour d'une singularité, celle de l'État-nation, celle de la nation, plus ou moins inventée ou construite. L'Europe occidentale chemine aujourd'hui vers la recherche de cohérences économiques, juridiques et culturelles à travers la création de l'Union Européenne, toujours sous-tendue par les pluralismes nationaux. Cette construction territoriale-politique nouvelle se juxtapose aux États-nations issus du XIX^e siècle. Actuellement, se crée un processus de transformation de ces États-nations dont l'issue est loin d'être évidente : d'une part les États-nations semblent perdre des fonctions et de la légitimité, sous l'emprise de la création européenne et symétriquement, sous l'influence du rôle croissant des entités régionales sub-nationales. D'ailleurs, certaines de ces régions comme la Catalogne, l'Écosse, les Pays Basques semblent vouloir se doter des attributs des anciens États-nations. En Belgique, l'État se transforme dans une forme fédérale. Mais d'autre part, les États-nations semblent garder un rôle régulateur central dans les rapports entre entités européenne et, à certains égards, à l'intérieur de l'État-nation.

Cet inventaire sommaire ne nous aide pas seulement à relativiser et à mettre en perspective le développement du « nouveau pluralisme » européen. Il doit nous rendre attentifs à la complexité sémantique contenue dans la notion de multiculturalisme ainsi qu'aux différents lieux et régulations sociales dans lesquels le pluralisme émerge. Celui-ci peut, soit faire référence à une dimension expressive (comme la cuisine, le folklore, la musique, les langues-dialectes de communication quotidienne, etc.), soit engager des dimensions valorisées plus fortes : croyances, conduites morales, socialisations et éducations des jeunes, etc. Le terme culture peut également faire référence à des instruments d'intégration sociale. La langue et ce qu'elle implique comme accès à des ressources collectives est l'un de ces instruments. Comme l'est également un système normatif. Et enfin la culture peut également faire référence aux soubassements de représentations, de visions du monde, de perspectives qui sous-tendent l'action politique.

Autrement dit, la réflexion sur la pluralité des cultures et sur l'interculturel, devra prendre en compte la diversité des enjeux qui émergent selon les dimensions de la culture qui s'engagent dans la relation.

2. La visibilisation de l'islam : processus inachevé

La visibilité de l'islam, son émergence dans les sociétés européenne, sa visibilisation comme « problème » collectif tant pour les musulmans que pour les non-musulmans, ont une histoire de plus de quarante ans. Ce n'est pas beaucoup, tout compte fait, compte tenu de l'ampleur des enjeux en présence. L'histoire de la présence musulmane européenne contemporaine a été retracée. Plusieurs aspects sont à souligner (Dassetto, 1996 ; Maréchal, 2003).

a) Depuis trente à quarante ans, une partie des populations d'origine musulmane immigrées en Europe s'est activée pour rendre visible, concrétiser sa « religion ». Des convertis se sont également attelés à cette tâche. Il s'agit bien d'une partie seulement d'entre eux (un tiers peut être de l'ensemble des personnes d'origine musulmane), mais ils font l'objet d'un regard non hostile de la part des autres personnes d'origine musulmane. Autrement dit, l'athéisme ou l'agnosticisme militant sont très minorisés et apparaissent peu légitimes.

Lorsqu'on fait une histoire comparative des pays européens, on est amené à conclure qu'il y a bien eu une similitude et une simultanété dans le processus de visibilité de l'islam : premières manifestations dans les années 1970, enthousiasmes au moment de la révolution khomeyniste et puis replis dans les années 1980 ; nouvelle phase d'implantation dans les années 1990 ; perturbations et incertitudes après le 11 septembre 2001.

En somme, on peut dire qu'il y a bien eu une dynamique européenne de l'islam qui s'est imposée et qui a, en quelque sorte, fixé l'agenda du rapport entre l'islam et les sociétés européennes. Cet agenda a débordé les cadres nationaux (alors que les États restent enfermés dans ces cadres) ; elle a été guidée par des facteurs internes mais également par des facteurs externes à l'Europe.

b) Les musulmans ont œuvré dans les différents pays européens dans lesquels, en raison de leurs histoires politiques et religieuses spécifiques, se sont construits des rapports différents entre le religieux, l'État et l'espace public, souvent ramenés trop sommairement à l'opposition entre le modèle français, qui prône(ra)it la séparation radicale et le modèle britannique, dit communautarien.

Globalement, les musulmans se sont activés pour se doter d'infrastructures religieuses (mosquée, salles de prière)³ et ont tendu à obtenir que les États donnent à l'islam un statut comparable à celui qu'ils ont octroyé aux autres religions, avec les conséquences pratiques qui en découlent et qui diffèrent selon les pays : financement des lieux des cultes, des fonctionnaires religieux, cimetières musulmans, distribution de nourriture hallâl dans les institutions publiques, etc.

Il importe de noter qu'au-delà des différences entre États européens au sujet des cadres légaux et institutionnels, et des idéologies qui les accompagnent, concernant le rapport avec les religions, en pratique presque tous les États européens ont été amenés à faire plus ou moins les mêmes choses pour répondre à la demande des populations musulmanes : rencontrer les besoins en termes de salles de culte, cimetières, nourriture hallâl ; tenter de trouver une solution à la demande de port de signes religieux (avec une spécificité de réponse française) ; faire face aux formes de radicalisme et de terrorisme.

c) La présence de l'islam en Europe est un processus de reconstitution, de construction. Il est loin d'être achevé. C'est une erreur constante des analystes et des politiques de considérer l'état actuel de cette présence comme définitif (et de bâtir des politiques en conséquence, comme par exemple la politique d'institutionnalisation d'une représentation de l'islam, qui cherche un modèle définitif, sous l'influence de constitutionnalistes qui voudraient mettre rapidement les gens dans des cases bien claires). Tout d'abord, il est inachevé du point de vue des attentes et des demandes des musulmans, qui évoluent au fil du temps et des générations. Les demandes d'islam des deuxièmes et troisièmes générations n'est en effet pas la même que celle des premières générations. Il est en construction en raison des leaders : le leadership musulman en est encore, au début de sa construction. Cette construction concerne

³ Un indicateur significatif : le nombre des mosquées et salles de prières dans les quinze pays de l'Union européenne était de quelque 6.000 au début du XXI^e siècle. Il était un peu plus de 2.000 au début des années. Ce texte est une synthèse publiée dans différents lieux à des moments divers autour du sujet du pluralisme culturel et de l'interculturalisme.

notamment le fait de savoir ce que signifie être et vivre comme musulman européen⁴. Ce questionnement concerne également les structures sociologiques de base, le profil des figures dirigeantes de l'islam et les transformations de celles léguées par les institutions classiques (imam, alim, mufti, etc.).

d) Les musulmans sont porteurs – dans la conjoncture historique des quarante dernières années – d'une identité fière. La portée de cette identité est appréhendée de manière insuffisante à partir de deux catégories sociologiques courantes, celle de la culture et celle de l'ethnicité, car l'identité dont les musulmans sont porteurs se situe bien au-delà de la culture et de l'ethnicité. Dans une conceptualisation sociologique large, le religieux est certes bien partie prenante de la culture d'un peuple. Mais dans l'usage actuel du terme « culture », en vigueur dans le monde des politiques culturelles, de l'animation culturelle, ce terme désigne avant tout les expressions culturelles, les subjectivités, les adhésions et les consommations culturelles. Or comme religion, l'islam est bien plus que cela, car il n'est pas seulement expression et consommation, mais aussi identité, éthique et modes de vie.

Par ailleurs, l'islam, par l'universalisme dont il est porteur se situe bien au-delà de ce qu'on appelle l'ethnicité ainsi que des expressions identitaires localistes. Certes l'identité musulmane peut se greffer à cela, mais sa tension constante déborde largement les localismes. De plus, les musulmans sont aussi aujourd'hui porteurs d'une identité civilisationnelle. Le terme de « civilisation » n'est plus tellement usité et il est même un peu suspect, car il a servi à justifier la colonisation et la suprématie de l'Occident. Et pourtant il est utile, car il permet de cerner les permanences historiques longues, sur de larges espaces, de modes d'organisation sociale, de visions du monde, de cultures quotidiennes et d'expressions artistiques⁵. C'est ainsi qu'on peut parler de civilisation européenne tout comme on peut parler d'une civilisation musulmane.

Or, le monde de l'islam ne connaît pas seulement un sursaut religieux, mais également un sursaut civilisationnel, après une période de décadence et de domination coloniale. Il n'est pas sans se penser comme l'anti-Occident. L'Occident, de son côté, poursuit son chemin et l'Europe tente de trouver sa voie civilisationnelle singulière. Ainsi, c'est bien une rencontre complexe et renouvelée entre civilisations (Dassetto, 2004) qui est en train de se vivre en Europe. Bien entendu elle est englobée – mais ne peut pas être assimilée – aux grands processus de rencontre civilisationnelle qui se mettent en place à la suite de la nouvelle mondialisation, parce que cette rencontre ne se produit pas à l'extérieur, mais bien au sein même de l'Europe.

Par cette affirmation publique, les enjeux liés à la présence de l'islam concernent la société dans son ensemble. À cet égard, il faut noter que la question n'est pas seulement celle du dialogue interreligieux auquel parfois la question de la présence de l'islam en Europe est ramenée par des instances internationales ou par des acteurs religieux. Tout compte fait, en pratique, les rapports entre religions ne posent pas de gros problèmes, même si le dialogue ne se déroule pas selon les modalités souhaitées par certains. Même avec les institutions juives, qui s'identifient souvent de manière unilatérale à la cause d'Israël, les tensions avec les musulmans restent limitées à des cas sporadiques et extrémistes, bien que les divergences

⁴ La mise en place du « Conseil Européen pour la Fatwa et la Recherche », à l'inspiration des Frères musulmans, mais qui déborde désormais ce seul mouvement, est significatif de l'attente d'une réponse à ces questionnements. Ce Conseil n'a évidemment pas le monopole normatif, mais le fait qu'il soit composé de personnes réputées le rend relativement incontournable. Il est composé pour deux tiers par des personnes vivant au Royaume-Uni, en France, en Allemagne et pour le restant par des savants venant de pays musulmans. Ce Conseil s'avère avancer plus que prudemment dans l'effort de « contextualisation ».

⁵ De Braudel à Eisenstadt à Arnason le concept de civilisation semble retrouver sa valeur analytique. Voir par exemple le numéro spécial de la revue *Thesis Eleven* (n° 62, août 2000).

soient grandes. L'islam pose fondamentalement des questions « citoyennes » nouvelles, car il amène à réinterroger des évidences et à repenser des équilibres qui semblaient consolidés.

3. Par quelles catégories appréhender la réalité nouvelle de l'islam ?

Depuis trente ans, la pensée politique, philosophique tente d'appréhender la nouvelle réalité européenne (et des sociétés plus riches qui ont connu de nouveaux afflux de populations) qui résulte de cette nouvelle présence religieuse et civilisationnelle.

Des catégories anciennes partiellement inutiles... mais pas totalement

Une des pratiques historiquement majoritaires était celle de l'« injonction ». Dans ce cas, la rencontre se réalise dans un rapport de domination politique, militaire, culturelle, économique d'une partie sur l'autre ou les autres. Celui qui reçoit l'injonction, qui est dans le statut d'« imposé » ne peut qu'accepter le modèle de l'« imposant ». S'il entend s'en dégager, la logique de l'affrontement est inévitable dès lors que l'imposant ne modifie pas sa perspective.

Ce furent les cas des conversions plus ou moins forcées et de masse au christianisme ou à l'islam. Que ce soit dans les cadres coloniaux, dans des contextes de domination (comme à l'égard des populations autochtones américaines) ou dans le cadre des migrations du XIX^e et XX^e siècle, des pratiques qui relèvent d'une logique d'injonction ont été mises en œuvre.

De manière relativement proche, on a utilisé le concept d'« assimilation » pour désigner de manière unilatérale le processus par lequel un nouveau venu entre en s'adaptant à la société dans laquelle il vit en tissant des relations sociales, en partageant les idéaux, les valeurs, les modes de vie. Ainsi, par exemple, l'immigrant gardait des éléments de sa culture dans la vie privée ou associative et assimilait pour sa vie publique les traits de la société majoritaire. Les anthropologues observeront des processus de même nature, sur le plan culturel et parleront d'« acculturation ».

Aux États-Unis, pendant la guerre 1914-1918, face à la forte minorité d'origine allemande, on utilisera le concept d'« américanisation » et on demandera à cette population de donner des signes de loyauté envers la nouvelle patrie (serment sur le drapeau, acquisition de la langue, cérémonies de mise en scène d'une symbolique américaine).

Le concept d'« intégration », développé par la sociologie structuralo-fonctionnaliste de la seconde moitié du XX^e siècle désigne le processus par lequel les sociétés recherchent un équilibre social au plan des relations entre leurs composantes.

Toutes ces catégories sont, comme nous le verrons, critiquées. Mais elles restent sous-jacentes à pas mal de débats autour de l'islam : l'islam est-il intégrable dans une démocratie ? Ne faudrait-il pas que les musulmans s'assimilent ? Ou bien nous ne voulons pas renoncer à nos signes religieux car nous ne voulons pas nous laisser assimiler...

Souvent la question de l'assimilation est rejetée d'emblée par des parties de l'opinion, notamment progressiste, car on considère que l'assimilation est une négation de la culture de l'immigrant ou celui qui est porteur de spécificités culturelles.

C'est un des grands arguments invoqués par des musulmans. Des penseurs qui disposent d'une certaine audience sur ce sujet, comme par exemple le britannique Tarik Modood, crient haut et fort que la volonté d'assimiler est un prolongement de la domination coloniale. Certes, mais il n'empêche que pour certains aspects, quelque chose qui ressemble à l'assimilation est inévitable. Si on vit en Angleterre, il vaut mieux s'assimiler au fait de rouler à gauche en

voiture. Il vaut mieux parler la langue du pays, comme le même Modood qui parle un anglais parfait aux accents britanniques des plus universitaires⁶.

Et au-delà de ce débat, la question est celle des bases partagées pour bâtir une société démocratique.

Une catégorie réappliquée

Dans les milieux des instances internationales (Onu, Conseil de l'Europe, Union européenne), la catégorie de « minorité » a été employée pour parler de l'islam européen. Mais dans la dynamique actuelle de l'islam, il ne semble pas que les populations musulmanes, même si elles sont minoritaires du point de vue statistique, acceptent ce statut. Une réflexion autour de la notion de minorité devrait donc être conduite. En général – pas uniquement par rapport aux musulmans – le statut de minorité est accepté, voire revendiqué, par une population si elle se perçoit dans une position subalterne ou en marge des enjeux culturels de la société dans laquelle elle s'inscrit. Or dans sa dynamique actuelle, l'islam se perçoit au cœur des enjeux de société, dans une dynamique de croissance, pouvant offrir une réponse aux défis de la société moderne.

Mais il se pourrait que des acteurs sociaux ou des politiques tendent à construire les musulmans comme minorité. Si on n'y prend pas garde, c'est à cela que la politique des « accommodements raisonnables » pourrait aboutir, en construisant peu à peu un droit spécifique pour les musulmans. Sur un autre plan, la question de l'introduction dans les recensements des catégories ethniques, dont celle musulmane, pourrait aboutir au même résultat. Ce souhait provient souvent de personnes soucieuses de la mise en place de politiques de discriminations positives pour ces groupes. Parfois, on manifeste aussi le souhait – bien illusoire – de pouvoir mesurer l'efficacité de ces politiques. Mais cette attitude de bonne volonté généreuse ne voit pas toujours les implications de ses positions : celle d'enfermer des acteurs sociaux, citoyens individuels dans une société de citoyens, à l'intérieur de groupes, de communautés qui se figent progressivement.

Des nouvelles catégories en partie insuffisantes

C'est à partir des concepts présentés jusqu'ici qu'on a d'abord pensé la présence musulmane en Europe. Mais, à partir des années 1970, s'opèrent une série de ruptures et apparaissent des tentatives pour inventer des catégories nouvelles.

Le pluri-, le multi- et l'inter-

Ainsi, on introduit une catégorie nouvelle : celle du « pluralisme », terme auquel on a ajouté le qualificatif de culturel ou, plus récemment d'ethnique.

C'est en gros à partir des années 1970 que l'idée du « multiculturalisme » a émergé en plusieurs lieux par l'apport d'intervenants socioculturels ou politiques et qu'il a été théorisé par des philosophes ou des sociologues.

Ces approches ont été aussi influencées par plusieurs courants intellectuels.

L'un d'entre eux a été caractérisé par une forte approche critique des dynamiques dominantes en Occident. Ainsi, le mouvement qui s'est réclamé de la « contre-culture » et qui s'est développé à la fin des années 1960 visait à faire valoir une autre culture et d'autres modes de vie que ceux engendrés par le capitalisme dominant. Il aboutira, entre autres, au mouvement *hippie* des années 1960-1970. Par ailleurs, à partir d'une approche d'inspiration

⁶ Ce qui n'est pas le cas des jeunes de « banlieues » (encore un euphémisme) qui parlent un langage qui, hé las, à lui seul, risque de les exclure du marché de l'emploi, même s'il est porteur d'une identité ethnique forte parfois exaltée, qui sert certes les chanteurs de rap, mais pas nécessairement ces jeunes.

marxiste et dans le contexte des luttes anticoloniales, on rencontre une vigoureuse critique de la domination de l'Occident. La sociologie critique (Th. Adorno) ou un sociologue comme Pierre Bourdieu analysent les effets de la domination culturelle exercée par les classes dominantes. Les *post-colonial studies* prolongent ces approches par une analyse critique des effets et des conséquences de la colonisation et par une relecture de l'histoire et de la culture des peuples colonisés ou dominés.

À partir de là, on critique la direction unilatérale et l'effet de domination présent dans les concepts précédemment évoqués et on interroge par là le processus lui-même : est-ce que le migrant doit uniquement s'intégrer, s'acculturer ?

Et toutes ces analyses concluent à l'affirmation du droit de chacun à sa propre culture, voire à la valorisation des cultures « dominées ».

Un courant apparu à la fin des années 1980 a dilué cette lecture critique. C'est le « postmodernisme » qui est surtout soucieux de l'affirmation de la subjectivité et de l'expression de soi. Plutôt que d'insister sur les aspects de domination, on y souligne la diversité et l'équivalence des cultures. L'idée de pluralisme s'affirme donc avec encore plus de vigueur. Des philosophes politiques nord-américains, comme Taylor et Kymlicka ont avancé des idées très écoutées sur la construction de démocraties pluralistes.

Ces relectures générales des rapports entre cultures ont influencé tant la lecture que les musulmans font d'eux-mêmes que celle effectuée par les non-musulmans. Par exemple, l'idée de domination culturelle a rendu potentiellement suspecte toute lecture qui ne provient pas de l'intérieur de l'islam. C'est ainsi que le livre de E. Saïd, *Orientalism*, référence pour les *post-colonial studies*, a eu un succès considérable chez les musulmans.

Le monde éducatif avait exprimé la nécessité de dépasser le cadre du multiculturalisme et c'est ainsi qu'il avait forgé la notion d'« interculturel » : il ne suffit pas que des cultures se côtoient, il faut aussi qu'elles échangent. C'est ainsi, à partir d'un paradigme communicationnel, que de nombreuses approches sont apparues ; elles aboutissent la plupart du temps à affirmer des besoins réciproques d'information, de connaissance, en partant du postulat, qu'en se connaissant mieux, les relations entre entités plurielles s'améliorent.

Que dire de ces apports ?

Ils contribuent certainement à poser la question du « vivre ensemble » aujourd'hui, et plus spécifiquement par rapport aux populations musulmanes.

Mais, si le constat que nos sociétés sont aujourd'hui plurielles est juste, il est analytiquement insuffisant. Il est juste si on se place du point de vue de la longue histoire européenne, mais il est insuffisant pour caractériser la nature du pluralisme engendré par la présence de l'islam. Par ailleurs, souvent, ces lectures, très centrées sur les aspects culturels auxquels le religieux est assimilé sans trop de spécifications ignorent ou passent sous silence le fait que le pluralisme religieux – dont le nouveau pluralisme né par la présence de l'islam – n'est pas seulement issu d'une demande expressive et subjective. Mais comme toutes les religions et encore plus pour l'islam contemporain il s'agit d'une demande qui concerne les multiples dimensions institutionnelles de la vie collective et qui concerne des enjeux de valeurs et normes collectives. Pour le dire avec un exemple : la demande du port du foulard par des jeunes femmes musulmanes est certes une demande identitaire qui relève de la subjectivité et de l'expression de soi. Mais elle est aussi le résultat de théorisations théologiques autour du statut de

la norme qui débordent largement les subjectivités ; et il a aussi des implications institutionnels plus amples lorsque le port du foulard sort du cadre de la vie collective de l'espace public urbain, de la rue, pour entrer dans les espaces institutionnels qui ont construit, dans la plupart des contextes européens une certaine manière de concevoir la visibilité du religieux.

On mesure par cet exemple combien les acteurs sociaux qui interviennent dans des controverses comme celles du foulard, ne prennent pas souvent en compte la complexité des enjeux au nom de la défense de points de vue particuliers.

L'idée de pluralisme est donc certes importante, mais insuffisamment féconde. Elle peut affirmer un droit à la cohabitation de cultures diverses, mais elle ne permet pas de penser les modalités de celle-ci. Assortie d'une vision postmoderne, elle amène la culture à être mesurée uniquement à la lumière des subjectivités de ceux qui la vivent. L'idée d'un référent tiers (les droits de l'homme par exemple) est mise en question ou tout au moins placée en deuxième ligne. C'est ainsi par exemple qu'on peut expliquer la politique néerlandaise à l'égard de l'islam dans les années 1980 : pour les Néerlandais, la demande d'islam était une demande d'identité culturelle comme une autre, à concevoir comme une simple expression de pluralisme culturel. Les événements dramatiques les ont amenés à une volte-face totale, peut être tout aussi peu fondé que leur position précédente.

La complexité tient aussi au fait que l'islam pose la question de la présence d'une « religion » nouvelle, mais dont la définition même de religion ne correspond pas à celle qui s'est construite dans l'histoire européenne moderne et elle est de toutes manières en pleine redéfinition.

De plus, il ne s'agit pas seulement d'une religion, mais aussi d'une civilisation, c'est-à-dire d'un ensemble de visions du monde, de hiérarchies de valeurs, de modes d'organisation sociale qui s'est construit dans la longue durée et sur un grand ensemble de populations. Bien entendu, les musulmans en Europe s'insèrent dans la civilisation européenne, mais le système de pensée qui les sous-tend est indissociable de son fondement civilisationnel.

La notion de « pluriel » est un apport significatif en terme de respect de l'autre dont la culture n'est pas amoindrie d'emblée par la culture dominante. Mais elle ne suffit pas pour fonder un vivre ensemble et pour rebâtir un discours démocratique. Car si on se limite au constat du pluralisme, alors on met en place des groupes parallèles, chacun guidé par sa propre logique. Et chaque logique apparaît indiscutable car issue d'une culture par définition respectable.

L'idée de communication interculturelle fait certainement un pas supplémentaire mais elle montre ses limites car la question du vivre ensemble n'est pas seulement une question de communication. Aujourd'hui, les interrelations se réalisent dans un cadre renouvelé : elles sont influencées par la réalité locale, entre acteurs qui vivent cette interrelation et en même temps elles sont sous la coupe des réalités globales. Ceci pourrait influencer aussi le dialogue entre religions. Dans le cas de l'islam, on peut bien voir que le dialogue en Europe est indissociable de ce qui se passe en Iraq, en Palestine ou ailleurs.

La question de l'intégration, au sens d'une certaine pacification des relations, d'une condition de vie minimale (sur le plan de la santé, de la scolarisation), de valeurs partagées, de respect des normes reste une exigence de toute société. De même, il est clair qu'un minimum d'acculturation reste indispensable pour pouvoir communiquer dans une langue commune, pour cohabiter dans l'espace public. Mais cette notion d'intégration doit être élargie et entendue dans les deux directions : plus concrètement, le souci d'intégration doit porter tant sur l'intégration des musulmans dans l'espace européen, que sur l'intégration des citoyens européens non-musulmans à la réalité musulmane. La recherche de réponses à des attentes musulmanes est soucieuse d'une meilleure intégration des musulmans. Les solutions (par exemple la construction de mosquées, la célébration des fêtes, etc.) doivent aussi tenir compte

des attentes, des inquiétudes des populations non musulmanes. L'esprit des solutions préparées et négociées doit guider les décisions sous peine de donner naissance à des crispations et à des hostilités. Les accusations trop rapides d'islamophobie ou de racisme ne servent pas à grand-chose pour construire des processus d'intégration.

La lecture critique de la domination culturelle est importante, car elle contribue à ne pas accepter comme données définitives et absolues les évidences des cultures dominantes. Mais elle est utile à condition qu'elle ne devienne une sorte de plainte passéiste et moraliste, comme il arrive parfois dans les *post-colonial studies*.

L'idée de minorité n'est pas tellement pertinente car elle ne correspond pas aux dynamiques en cours au sein des musulmans européens.

Les développements de l'idée de démocraties plurielles (Taylor, Kymlycka), issue d'une vision pluraliste teintée de postmodernisme et d'une pensée politique soucieuse de trouver des solutions pragmatiques, sont tout compte fait des pensées politiques pauvres. Elles supposent en effet que des identités se figent au sein des communautés et ne prennent pas en compte les changements, les multiplicités des appartenances, leurs subjectivités. Elles ignorent aussi que ces identités sont des constructions sociales qui vont et qui viennent. Elles ignorent que le temps des « identités en soi » est un temps révolu (voir *infra*). Et, surtout, au nom de la recherche de solutions immédiates, elles sous-estiment les effets destructeurs sur les ensembles sociaux et à terme sur la démocratie, de l'institutionnalisation, de la consolidation de ces identités. Car la démocratie suppose un minimum d'universalisme, de valeurs et de référentiels partagés. Or si ceux-ci ne sont plus partagés, les bases mêmes d'une cohabitation commune, d'une transaction entre ces groupes particularisées disparaissent⁷. Ces solutions sont politiquement pauvres car elles utilisent le découpage entre groupes et par communauté, donc la simplification, au lieu de se confronter au grand défi contemporain de se confronter à la multiplicité et à la complexité.

4. Conclusion : complexité multiculturelle et recherche de nouveaux paradigmes

J'ai essayé de montrer tout d'abord la complexité à partir de laquelle nous pouvons rendre compte du pluralisme dit « culturel » : des facettes diverses de la culture entrent en jeu, depuis les signes expressifs les plus anodins à des enjeux de valeurs, à des symboliques, à l'espace aux institutions. L'immigration musulmane se spécifie ainsi par les dynamiques qu'elle engendre des autres migrations, qui avaient le plus souvent introduit, lors de leur stabilisation, le divers plus que le pluriel.

Mes hypothèses, en ce qui concerne le pluralisme engendré par l'islam, pourraient se formuler de la manière suivante.

a) Ce pluralisme concerne les multiples lieux de la vie collective. En Europe Occidentale la sociabilité quotidienne, la vie civique semblent se dérouler sans problème. Émerge par ailleurs la question de l'identification dans le territoire d'espaces marqués islamiquement ainsi que la revendication d'un pluralisme institutionnel, voir normatif.

b) Dans la dynamique actuelle de l'islam, il ne me semble pas que les populations musulmanes, même si elles sont minoritaires du point de vue statistique acceptent un statut de minorité. Une réflexion autour de la notion de minorité devrait être conduite. En général – donc pas uniquement par rapport aux musulmans –, je pense que le statut de minorité est accepté par une population si elle se perçoit dans une position subalterne ou en marge des enjeux culturels de la société dans

⁷ La construction des clivages en Belgique est assez indicatrice à cet égard (F. Dassetto, *Le cinquième royaume. Quelles assises culturelles et sociales pour une Belgique (co)fédérale ?*, Bruxelles, Couleurlivres, 2008).

laquelle elle s'inscrit. Or dans sa dynamique actuelle, l'islam se perçoit au coeur des enjeux de société, dans une dynamique de croissance, pouvant donner une réponse aux défis de la société moderne.

c) Mais plus en amont, se profile derrière la présence de l'islam un débat plus fondamental commun à l'ensemble des pays européens et des pays démocratiques qui consiste à savoir comment concilier une démocratie fondée sur les individus et des droits accordés à des collectivités particulières. Il y a une double solution extrême : d'une part celle d'ignorer, d'effacer les particularismes (au nom de valeurs républicaines ou autres). Quoiqu'on en dise, notamment en faisant une référence forte aux valeurs républicaines, cela n'a pas été réalisé dans les contextes et mentalités démocratiques. Et en Belgique, on est certainement loin du républicanisme. À l'opposé, les solutions envisagées par les philosophes politiques du pluriel tendent à valoriser les formes du pluralisme sans trop s'interroger sur la nature des lieux pluriels, les types de régulations à créer, et le maintien de sociétés ayant une certaine cohésion.

Je pense que l'organisation sociale sous l'angle du pluralisme doit parvenir à trouver un point d'équilibre entre quatre polarités :

- nécessité de maintenir un État viable, démocratique, assurant une certaine fonction de garant de justice et d'équité dans un espace donné et sur base d'un socle commun partagé ;
- nécessité de maintenir une vie collective sur un espace donné, en entendant par là l'idée qu'il est légitime d'avoir une vie collective commune et que l'on assure certaines conditions pratiques qui permettent le fonctionnement de celle-ci. Ainsi, par exemple, une langue commune de communication garantit cette possibilité. Un échange entre les différentes parties, un bien être partagé, une permanence de sociétés et des référents collectifs communs, ce qui ne signifie par retomber dans les grands mythes de la nation qui ont nourri les nationalismes du XIX^e et XX^e siècles ;
- nécessité de garantir une satisfaction individuelle, c'est-à-dire la possibilité pour tout un chacun de parvenir à un bilan aussi satisfaisant que possible pour vivre là où il vit. Il s'agit d'une satisfaction relative, conjoncturelle et relève du bilan de vie personnel, mais qui suppose un souci de garantir des formes relative et aussi bonnes que possible d'équité ;
- nécessité de satisfaire des attentes collectives, des aspirations, des identités, lorsqu'elles se manifestent, mais tout en garantissant le caractère ouvert et non stigmatisant de ces identités et appartenances collectives.

Il s'agit donc d'un équilibre difficile, toujours fragile, jamais achevé qui doit être atteint. En Europe balkanique, cet équilibre a été rompu : l'affirmation de droits collectifs a nié toute légitimité au fonctionnement d'un État pluriel viable, au maintien d'une vie collective plurielle et à la satisfaction des attentes des individus dans leur ensemble. La solution de la séparation est une solution horriblement facile et politiquement et intellectuellement pauvre. Elle se fonde en effet sur l'hypothèse que l'on ne peut construire un vivre ensemble que sur la base de la similarité réelle ou présumée.

En Europe occidentale, la réflexion se centre aujourd'hui sur la nécessité d'assurer des droits individuels ou collectifs. Elle est stimulée dans cette direction surtout par des penseurs anglo-saxons et par une sorte de « régime » politico-culturel instauré par les Nations Unies et le Conseil de l'Europe autour du droit des minorités. Cette pensée me semble ignorer ou sous estimer – peut-être sous l'emprise ou la séduction des processus globalisants et dans l'incertitude du devenir de l'État et du projet européen – l'exigence des processus intégrateurs étatiques et culturels qui rendent justement des formes de pluralisme possibles.

d) Les modalités pour élaborer la coexistence commune ne peuvent plus relever d'une injonction, d'une assimilation unilatérale, mais elles doivent tenir compte des positions multiples en présence. Ce sont là, par exemple, les limites des approches qui défendent exclusivement les immigrés ou les musulmans ou à l'inverse, de celles qui défendent exclusivement les autochtones ou qui agitent la menace d'une Europe islamisée.

La cohabitation rapprochée de cultures, connectée à la société contemporaine mondialisée, force à repenser le mode de construction des identités. On devrait penser un nouveau concept, fondateur de nouvelles démarches. On pourrait dire que désormais devrait se mettre en place un processus de « co-inclusion réciproque » (Dassetto, 2004 ; Dassetto et *al.*, 2007) : ce concept désignerait le fait que, désormais, le mode de vivre ensemble en raison des contacts et des circulations intenses de signes et de personnes ne peut se faire que si dans la définition de soi chacun, chaque groupe, dit ce qu'il est en explicitant en même temps son rapport à l'autre ou aux autres. Il est devenu impossible de se dire musulman, chrétien, athée, etc. en soi, de manière isolée, de manière dissociée de la définition de son propre rapport à l'autre.

Ce mode de définition des identités « en soi » appartenait au passé de sociétés de communication réduite ou au passé récent des sociétés modernes de communication sélective et aux structures sociales cloisonnées. Les sociétés contemporaines, tant en termes de communication (internet, média audiovisuels) qu'en termes de relations sociales et de modes de vie, qu'en termes de liens avec des processus mondialisés, exigent la construction d'identités qui incluent et explicitent la relation aux autres.

Ce mode de définition des identités concernera probablement aussi les religions en tant que telles et les processus de communication (dialogue) que des acteurs religieux envisagent.

C'est sur base de cette prémisse que des débats (et pas seulement une information réciproque sur l'autre) peuvent s'engendrer sur les modalités du vivre ensemble. Car parler de co-inclusion ne signifie pas une exclusion du conflit, des tensions, des oppositions. Mais la co-inclusion suppose aussi qu'une certaine entente au moins sur les enjeux du conflit puisse avoir lieu.

Il est frappant de constater à ce sujet comment les questions qui agitent la présence de l'islam en Europe (foulard, caricatures, terrorisme, etc.) donnent lieu à un alignement de positions, à des controverses (où des positions opposées s'affrontent), mais peu à des débats à la lumière d'un vivre ensemble. Or les questions qui font partie d'un contentieux sont nombreuses, surtout si on considère qu'il ne s'agit pas seulement de la présence d'une « religion » de plus, mais d'une « religion civilisationnelle ».

c) Cette « co-inclusion réciproque » devra concerner aussi le rapport entre religions et philosophies. Car un des risques de l'arrivée de l'islam, comme religion fière de soi et qui se pense en expansion est celle de susciter dans les autres religions ou dans des convictions athées des phénomènes nouveaux. Par mimétisme, on pourrait assister à des formes renouvelées d'activisme religieux ou philosophique. On pourrait assister à une compétition voire à une rivalité accrue.

La non-maîtrise de ces processus auxquels on assiste dans des pays asiatiques ou africains ou latino-américains, ou auxquels on a assisté dans l'Europe balkanique, pourrait avoir des implications lourdes de conséquences.

Autrement dit, il est probable qu'à l'avenir il faudra penser comment dépasser le cadre du « dialogue » interreligieux et convictionnel (fondé sur le paradigme de l'interrelation communicationnelle) pour penser en termes de « co-inclusion réciproque ».

Les sociétés contemporaines semblent angoissées par la nécessité d'anticiper le plus possible l'avenir. Le présent est de plus en plus pensé en fonction d'un avenir pensable et probable. C'est ce que U. Beck a appelé la « société du risque », donnant naissance à une

nouvelle forme de modernité, « la modernité réflexive ». Ceci non pas dans le sens qu'il soit plus risqué de vivre aujourd'hui que par le passé ou qu'aujourd'hui, on réfléchisse mieux que par le passé, mais au sens où l'anticipation des conséquences, que l'on veut aussi précises que possibles, pèse constamment sur le présent. La décision politique est déterminée par l'exigence d'une forte anticipation de l'avenir, ce qui se traduit par l'introduction d'une règle d'action, désormais traduite dans le droit, qui est celle jadis énoncée par H. Jonas du « principe de précaution » .

Cette analyse (à vrai dire on est en présence d'énoncés analytiques mélangés à des énoncés normatifs) en termes de risque-précaution semble s'appliquer avec pertinence aux enjeux liés aux innovations technologiques. On n'a pas encore identifié l'implication de cette mentalité dans les enjeux culturels et sociaux. Et pourtant, on pourrait se demander si des réserves ou des hostilités manifestées dans les relations avec l'islam de même que des inquiétudes exprimées par des musulmans, ne relèvent pas d'un questionnement relevant de la modernité réflexive plutôt que, d'office, d'une hostilité à l'islam ou, à l'inverse, d'une hostilité vers l'Occident.

Sans pessimisme qui ne ferait qu'agrandir les problèmes, sans faux optimisme non plus qui ne ferait que les occulter, cet article a voulu souligner comment le processus d'inclusion de l'islam en Europe, son devenir « islam européen » à plein titre est encore en train de se faire et a encore du chemin à parcourir.

Ce chemin n'est pas nécessairement linéaire. Des tendances diverses peuvent apparaître. Des tensions peuvent surgir. Il importe de se doter d'outils et de personnes pouvant prévenir les situations de crise et gérer les conflits lorsqu'ils apparaissent, de telle sorte que les relations entre cultures, religions, civilisations se construisent à la lumière d'une modernité réflexive.

Références bibliographiques

- Dassetto F., *La construction de l'islam européen*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- Dassetto F., *Les rencontres complexes. Islam et Occident*, Ed. Académia, 2004.
- Dassetto F., *Islams du nouveau siècle*, Bruxelles, Labor, 2004.
- Dassetto F., J. de Changy, B. Maréchal, *Musulmans et non-musulman. Les nœuds du dialogue*, Bruxelles, Fondation roi Baudouin, septembre 2006, 62 p.
- Dassetto F., J. de Changy, B. Maréchal, *Relations et co-inclusion. L'islam en Belgique*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- Dassetto F., S. Ferrari, B. Maréchal, *L'islam dans l'Union européenne. Quel enjeu pour l'avenir ?*, Bruxelles, Parlement européen, Commission Culture et éducation, mai 2007, 177 p. (téléchargeable du site du PE).
- Kimlicka W., *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, OUP, 1995.
- Maréchal B., S. Allievi, Dassetto F., J. Nielsen, *Muslims in enlarged Europe Religion and Society*, Leiden, Brill, 2004, 602 p.
- Modood T., *Multicultural Politics. Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005.
- Modood T., *Multiculturalism. A Civic Idea*, Cambridge Polity, 2007.
- Taylor Th., *Multiculturalisme*, Flammarion, 1997.