

Rachad Antonius

L'islam au Québec: les complexités d'un processus de racisation

Un an après les audiences de la commission Bouchard-Taylor, il n'est plus nécessaire de faire la démonstration que la présence de communautés musulmanes dans l'espace québécois et canadien pose de multiples défis. Ces défis interpellent d'abord et surtout les membres, par choix ou par assignation, de ces communautés — ce que le discours majoritaire oublie trop souvent. L'islam et les musulmans sont devenus, au Québec et dans certains pays européens, la figure de l'altérité par excellence, une situation qui entraîne de multiples difficultés pour ceux qui sont représentés ainsi. Ils sont les premières victimes des angoisses identitaires de la majorité, exacerbées par la surmédiatisation d'un discours fondamentaliste présent dans les communautés musulmanes mais très minoritaire et par les pratiques — marginales, il faut le rappeler — qui en découlent. Le discours public dominant traite parfois ces communautés comme une source de problèmes, et non comme constituées de sujets qui ont des droits. Les défis touchent aussi, évidemment, la société dite «majoritaire», qui ne l'est pas vraiment compte tenu de ses rapports avec le reste du Canada et qui n'a pas encore apprivoisé les processus migratoires qui semblent modifier l'espace public plus qu'elle ne l'avait anticipé. Cette situation a pour conséquence d'accélérer le processus de racisation des musulmans dont nous voulons explorer quelques facettes.

Des rapports de pouvoir complexes

L'une des prémisses de ce travail est que les rapports de domination se jouent à plusieurs niveaux. Un courant politique peut être dominé à un niveau mais être dominant à un autre. L'idéologie islamiste, par exemple,

ne détient pas le pouvoir à l'échelle internationale, pas plus que le pouvoir étatique dans la plupart des pays islamiques. Mais elle est plutôt dominante dans les sociétés civiles de ces mêmes pays.

Dans sa dimension proprement spirituelle, le discours fondamentaliste constitue une quête individuelle de sens dont les adeptes vont s'inspirer pour orienter leur comportement. Dans sa dimension politique, c'est un discours d'*empowerment*, qui invite les musulmans à s'affranchir des modèles culturels occidentaux, à s'affirmer comme acteurs autonomes par rapport à eux, et c'est surtout à ce titre qu'il est soutenu par des forces politiques dans les pays musulmans et combattu *quelquefois* par l'Empire. Pour les courants de l'islam politique, cet *empowerment*, ce changement souhaité dans les rapports de pouvoir avec l'Occident, doit se faire d'abord par un retour au dogme. Ils ont généralement combattu et réprimé ceux qui, refusant cette adhésion rigide, cherchaient plutôt une modification des rapports de pouvoir avec l'Occident dans le cadre de systèmes laïques et nationalistes. Comme discours de mobilisation, le discours islamiste se présente surtout comme un discours *régulateur du comportement des autres* et d'exclusion de ceux qui refusent de s'y conformer. On peut, à ce titre, le lire comme un discours de domination.

Mais sa double nature (discours de libération *et* discours de régulation du comportement des autres) en rend la critique ardue. Sa dimension spirituelle est souvent invoquée par ceux qui le promeuvent comme constituant son essence et elle finit par cacher sa fonction de régulation du comportement des autres. C'est en ce sens qu'il s'agit d'une idéologie. Ceux qui embrassent sa dimension spirituelle ne souhaitent pas *nécessairement* imposer leur vision de l'ordre social, surtout en situation d'immigration. Toutefois, comme cette vision coïncide avec celle des courants de l'islam politique, elle offre une couverture de légitimité spirituelle aux groupes qui visent à imposer un ordre social inspiré de *leur* interprétation de la charia. Une telle dynamique est sous-jacente à un certain nombre de demandes d'accommodements.

Avec la mobilité résultant des mouvements migratoires, ces courants politiques, dominants dans les pays arabo-musulmans se retrouvent en position minoritaire en situation de migration. Des discours idéologiques de domination sont alors transposés dans une situation où ils sont minoritaires, mais légitimés en tant que revendications identitaires émanant de groupes minoritaires qu'un système multiculturel *doit* satisfaire. Ils ne sont donc plus perçus comme des discours de domination.

La complexité des phénomènes observés nécessite que l'on se penche avec plus d'insistance, et de façon critique, sur les cadres conceptuels à travers lesquels on les observe. Ce texte se veut une modeste tentative en ce sens. Notre but est de proposer une lecture des phénomènes liés à l'islam au Québec qui tienne compte tant des facteurs propres au contexte québécois et canadien que de ceux qui sont spécifiques aux communautés musulmanes, dans leur diversité et leurs liens avec les contextes sociaux et politiques des pays d'origine.

D'un point de vue normatif, ceux qui adoptent une posture solidaire des groupes musulmans marginalisés, mais critique à l'égard des discours de domination et d'exclusion de ces mêmes groupes, se retrouvent à devoir marcher sur une corde raide. Car la critique de ces discours entraîne deux risques. Le premier est celui de sa récupération possible — sinon probable — par des courants hostiles à l'islam ou aux musulmans. Ce risque entraîne un deuxième, celui d'être accusé d'appartenir aux courants hostiles à l'islam ou de traduire une attitude coloniale. Par ailleurs, l'attitude critique à l'égard du discours qui marginalise les musulmans risque, si elle n'inclut pas en même temps une critique des discours de domination qui s'expriment à l'intérieur des groupes subalternes, d'être récupérée de façon démagogique pour renforcer les discours fondamentalistes, qui acquièrent une légitimité en vertu de leur position de discours minoritaires. Il faut préciser que ces discours sont marginaux, mais il y a suffisamment d'indices pour penser qu'ils ont un impact sur les processus de racisation et qu'ils ne doivent pas être ignorés.

De l'assignation identitaire à la racisation

Si, depuis septembre 2001, les musulmans sont au centre de l'actualité médiatique, c'est au cours de l'année précédant la commission Bouchard-Taylor et lors des audiences tenues ensuite qu'on a pu l'observer de manière particulière au Québec. Qu'ils soient devenus citoyens ou pas, les immigrants originaires des pays musulmans sont de plus en plus perçus dans le discours médiatique avant tout comme *musulmans*, plutôt que comme originaires de tel ou tel pays, ou encore comme citoyens qui sont entre autres musulmans¹. Cette perception a aussi englobé les citoyens de confession musulmane nés ici. De plus, c'est la *pratique religieuse* — et en particulier certains rituels — qui les définit plutôt que d'autres aspects de leur identité islamique ou citoyenne. Ainsi, on illustrera une grande proportion de nouvelles concernant les musulmans par des hommes accroupis en prière, des femmes voilées ou des gens brandissant le Coran. Tous les journaux du Québec, y compris les plus «intellectuels», ont succombé à cette tentation à des degrés divers. C'est la pratique des rituels de l'islam dans l'espace public qui a été ciblée dans les médias (avec des variantes importantes entre eux) comme constituant un danger pour la société québécoise. Au niveau fédéral, c'est en référence à la violence politique associée à l'islam qu'on justifie les politiques coloniales et la «guerre à la terreur».

Durant la crise fabriquée des accommodements², les discours qui ont ciblé les musulmans *en tant que musulmans* provenaient de trois sources: les

1. R. Antonius *et al.*, *La représentation des Arabes et des musulmans dans les médias écrits au Québec*, rapport présenté au ministère du Patrimoine canadien, juillet 2008.

2. Voir M. Potvin, *Les médias écrits et les accommodements raisonnables*.

L'invention d'un débat, rapport à la commission Bouchard-Taylor, janvier 2008.

médias, à travers les titres alarmistes concernant la «menace terroriste» ou la menace des accommodements demandés ou obtenus; certains politiciens tout aussi alarmistes; et, enfin, quelques témoins à ladite commission dont les envolées lyriques furent remarquées³. Ces trois acteurs du discours public (le dernier étant conjoncturel, mais important) ont joué un rôle majeur d'*assignation identitaire* du fait qu'ils occupaient une position d'autorité.

L'assignation identitaire est un processus au cours duquel *une* des composantes de l'identité des individus prend le dessus sur toutes les autres, à la suite de son interpellation dans le cadre d'un rapport de pouvoir. Ainsi, beaucoup de musulmans se sentaient pointés du doigt explicitement, peu importe qu'ils aient été pratiquants ou non, demandeurs d'accommodements ou non. Dans ces discours, leur identité religieuse a non seulement pris le dessus sur les identités culturelles ou ethniques des pays d'origine, mais elle a aussi gommé la diversité idéologique et politique que l'on rencontre à l'intérieur des sociétés musulmanes à travers le monde et dans le contexte canadien. Dans les débats publics sur l'immigration et l'intégration au Québec, c'est en tant que musulmans qu'on les a interpellés et qu'on les a sommés de s'intégrer. Pour beaucoup, l'islam évoque de plus en plus des stéréotypes négatifs, sans nuances entre les musulmans et peu importe leur rapport à la religion. C'est du moins ce que révèlent les divers sondages sur les attitudes des Québécois envers les groupes d'immigrants, mais aussi, de façon moins systématique, le courrier des lecteurs des journaux à sensation et les tribunes tenues par des animateurs populistes⁴.

Il y a également une autre source d'assignation identitaire, qui procède elle aussi à partir d'une position de pouvoir, mais cette fois dans les sociétés d'origine. L'influence croissante du «renouveau islamique» est palpable parmi les immigrants arrivés récemment, de même que parmi ceux qui sont là depuis plus longtemps⁵. Ce mouvement les invite à se définir *avant tout* comme musulmans, comme membres de la *Oumma*, et à embrasser un système normatif qui se réfère — généralement de façon rigide — à l'islam plutôt qu'aux normes et valeurs de leurs sociétés d'origine respectives ou encore des sociétés d'immigration. Dans le cas du Québec, l'injonction de se conformer à une communauté musulmane «imaginée», pour paraphraser Benedict Anderson, a précédé histori-

3. Ces assertions ont été illustrées par la une du *Journal de Montréal* et par les photos utilisées par la plupart des journaux (voir R. Antonius *et al.*, *op. cit.*). Les musulmans n'ont pas été les seuls. Les juifs, en particulier les juifs hassidim, l'ont été aussi, et les sikhs dans une moindre mesure (voir les détails de la couverture médiatique dans M. Potvin, *op. cit.*).

4. Un autre signe, moins «scientifique» mais éloquent, est fourni par des amis, collègues et assistants qui travaillent dans leurs recherches sur des problématiques liées à l'islam et qui affirment sans exception qu'ils se font critiquer pour cela par leur milieu familial ou social.

5. Le phénomène a commencé au cours des années 1980. Voir S. Radi, «Pour une approche anthropologique de la réislamisation», *Égypte/Monde arabe*, première série, 24, 1995, <<http://ema.revues.org/index622.html>>.

quement celle de s'intégrer à la société laïque québécoise, cette dernière injonction étant souvent dénoncée comme un signe de pensée colonialiste, quelquefois avec raison⁶.

Une réponse positive à cette interpellation ne signifie pas néanmoins l'intériorisation complète du discours islamiste. Le plus souvent, cela se traduit par une redéfinition identitaire centrée sur l'islam comme cadre culturel, mais avec un contenu normatif très variable selon les individus qui est en interaction avec leurs environnements. Par exemple, le port du foulard dit islamique peut cacher, pour n'en citer que quelques-unes, une attitude conservatrice ou une attitude féministe, une attitude pragmatique de gestion de l'injonction à se conformer ou encore une affirmation de la différence revendiquée. Pour les islamistes, qui ont réussi à l'imposer comme critère de respectabilité et de vertu, il constitue une obligation religieuse, ce qui est contesté par de nombreux intellectuels musulmans.

Mais sa banalisation et sa généralisation dans les sociétés arabes ne permettent plus de lui attribuer une signification unique ou de prétendre qu'il est encore un symbole univoque d'inégalité des sexes: il est devenu une convention sociale. Il a été surinvesti, tant par les islamistes que par le regard dominant, de significations qui ne sont pas nécessairement celles que lui attribuent les femmes qui le portent⁷.

Ce phénomène de réislamisation a de multiples causes, et il ne faut pas y voir une quelconque essence de ce qu'est l'islam. Il faut y voir plutôt, à l'instar de François Burgat, des facteurs locaux à l'oeuvre, qui s'expriment dans le langage de l'islam⁸. Mais indépendamment de ses causes, ses conséquences se font sentir en situation de migration. Il a une certaine influence sur les franges les plus conservatrices des communautés musulmanes et donne lieu à des demandes d'accommodements pas toujours justifiées, qui peuvent être gérées localement. Mais la portée de la réislamisation et sa diversité sont peu connues et peu étudiées. On n'en entend parler que de façon alarmiste, généralement par des courants hostiles à l'ensemble des musulmans. Les demandes d'accommodements qui en découlent fournissent des alibis commodes à ces courants hostiles à l'islam, qui gonflent leur importance de façon démesurée. Elles deviennent alors l'excuse pour dramatiser *toutes* les demandes d'accommodements et les présenter comme des menaces contre la laïcité, provoquant un effet de stigmatisation de l'ensemble des communautés musulmanes et contribuant ainsi à leur racisation.

6. Pour une analyse de cette injonction de s'intégrer et de ses liens avec la pensée colonialiste, voir *Immigration postcoloniale et mémoire*, de A. Hajjat, D. Vidal et P. Corcuff, Paris, Harmattan, 2005.

7. Ces significations ont été documentées dans S. S. Alvi, H. Hoodfar et S. McDonough (dir.), *The Muslim Veil in North America*, Toronto, Women's Press, 2003.

8. F. Burgat, «Les mobilisations politiques à référent islamique», dans E. Picard (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, «U», 2006, chap. 4.

Ces deux injonctions (celle de la société majoritaire et celle de la réislamisation) affectent de façon très différente les immigrants originaires des sociétés islamisées. En effet, l'identité islamique fondée sur l'adhésion au dogme est centrale, voire unique, pour une proportion (inconnue, mais probablement minoritaire) des immigrants culturellement musulmans. Parmi eux, elle se décline sur un vaste éventail qui va du *salafisme*⁹ (très minoritaire) à une conception plutôt libérale du dogme, en passant par un retour à une pratique religieuse souple. Cette islamisation est l'enjeu d'intenses débats idéologiques dans les sociétés islamiques et, bien que la tendance à la réislamisation soit dominante, elle est vigoureusement contestée. L'assignation identitaire, quant à elle, touche tous les musulmans, quel que soit leur pratique religieuse ou leur croyance, et quelquefois des non-musulmans associés à l'islam par leur pays de naissance ou par leur nom¹⁰. Cette assignation identitaire est accompagnée d'une marginalisation politique, morale et symbolique. Pour les immigrants récemment arrivés, elle se manifeste de plus par une exclusion du marché de l'emploi et quelquefois par des difficultés à trouver un logement. Ces situations de discrimination ont été largement documentées¹¹. Il s'agit donc d'un processus de racisation qui affecte tous les musulmans, pratiquants ou non, demandeurs d'accommodements ou non. En conséquence, ceux et celles dont l'islam est une des composantes de leur identité sont «devenus» de plus en plus musulmans¹².

L'explication de la racisation par la pensée raciale

Comment lire ce phénomène d'assignation identitaire, les rapports de pouvoir qui le permettent et qu'il exprime, la racisation qui en résulte ? Pour éclairer ces processus, les études postcoloniales sont fécondes. Nous accorderons une attention particulière au plus récent ouvrage de Sherene

9. Tendance qui se réfère aux «pieux ancêtres» (*al salaf al saleh*, d'où le nom *salafisme*) non seulement pour l'interprétation du dogme, généralement rigide, mais aussi pour en imiter le comportement quotidien, et qui en arrive à bannir certaines pratiques comme écouter de la musique ou regarder la télévision.

10. Les cinéastes Mahmoud Kaabour et Tim Schwab ont réalisé en 2004 un film intitulé *Mon nom est Ossama* (produit par Diversus en association avec Radio-Canada), où ils explorent la vie de six personnes dont le prénom est Ossama, et dont certaines ne sont pas musulmanes, pour voir comment les événements du 11 septembre 2001 les ont affectées.

11. B. Oueslati, M. Labelle et R. Antonius R. (dir.), «Incorporation citoyenne des québécois d'origine arabe: conceptions, pratiques et défis», *Cahiers du CRIEC*, no 30, 2006.

12. Ce phénomène a d'ailleurs été constaté aussi parmi les immigrants arabes et musulmans aux États-Unis. Voir N. Naber, «Muslim First, Arab Second: A Strategic Politics of Race and Gender», *The Muslim World*, vol. 95, no 4, 2005, p. 479-495.

Razack, qui propose dans cette voie une analyse très articulée des processus de racisation des musulmans¹³. Nous illustrerons aussi les limites de cette approche.

Dans cet essai, Razack cherche à déconstruire le discours dominant et à y lire, derrière des attitudes prétendument universalistes, une logique qu'elle analyse en se référant au concept de *pensée raciale* de Hannah Arendt. Elle identifie ainsi trois figures emblématiques dans les discours de justification de la marginalisation des musulmans et de racisation par des processus qui les «expulsent en dehors de la communauté politique» : l'homme musulman dangereux, la femme musulmane menacée et, implicitement, en contrepoint, l'Européen civilisé qui permet de définir les deux autres par contraste. Cela s'explique de deux façons : «Premièrement, la pensée raciale, soit le déni d'un lien commun d'humanité entre les gens de descendance européenne et ceux qui ne le sont pas, demeure un aspect qui définit l'ordre mondial. Deuxièmement, ce monde divisé en fonction de la "couleur" ("*color-lined*" world) en est un qui, de plus en plus, est gouverné par la logique de l'exception et des camps de gens abandonnés et "sans droits" qu'il a créés.» Le constat que «ceux qui sont le plus souvent évincés de la communauté politique sont racisés» et l'observation de la «guerre à la terreur» sur le plan international et de la gestion de la diversité sur le plan local, au Canada, au Québec et ailleurs, l'amènent à conclure que, «bien que la pensée raciale varie, dans le cas des musulmans et des Arabes elle est fondée sur l'idée que les gens modernes, éclairés et laïques doivent se protéger contre les gens prémodernes et religieux, dont la loyauté à la tribu et à la communauté a préséance sur leur engagement envers l'État de droit¹⁴».

L'analyse que fait Razack est très éclairante pour comprendre les systèmes de pouvoir dominants et elle concorde tout à fait avec l'hypothèse de la pensée raciale de Hannah Arendt. En donnant la parole aux *assujettis* et en la valorisant, l'approche postcoloniale en fait des «acteurs agissants¹⁵». Elle fournit aussi les outils pour identifier les présupposés de supériorité qui sont à la base du discours orientaliste sur l'islam.

L'application la plus éclairante de l'approche postcoloniale illustrée par Razack concerne le débat sur l'arbitrage religieux fondé sur la *chari'a*. Après avoir exprimé ses appréhensions face à l'arbitrage religieux («Je me souciais profondément de la montée du fondamentalisme à l'échelle mondiale, et j'étais sûre que le système juridique de la charia, [qui serait mis

13. S. Razack, *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 2008. On trouve dans les publications savantes les deux termes de racisation et racialisation pour exprimer les mêmes phénomènes d'assignation d'une identité ethnique ou religieuse qui fonctionnent comme la race, justifiant des clivages et permettant des exclusions, de la marginalisation et de la discrimination.

14. *Ibid.*, p. 6, 7 et 9-10.

15. S. Thobani, *Exalted Nation : Studies in the Making of Race and Nation in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2007, p. 4.

en application] à travers la loi d'arbitrage, n'était pas une bonne chose pour les femmes»), elle conteste la façon dont les féministes canadiennes, musulmanes ou pas, ont exprimé leur opposition à ce type d'arbitrage, en jouant sur l'opposition moderne/prémoderne, laïque/religieux et en faisant appel aux trois figures emblématiques de l'homme musulman dangereux, de la femme en péril et de l'Européen civilisé. Cela la conduit à faire une critique sévère des groupes qui, de l'intérieur des communautés musulmanes, s'élèvent contre l'arbitrage religieux en affirmant qu'il pourrait renforcer les pratiques culturelles qui reproduisent l'exclusion des femmes (les groupes visés sont le Conseil canadien des femmes musulmanes et l'association internationale Femmes vivant sous lois musulmanes, ainsi que la campagne «Non à la charia» lancée par la féministe iranienne Homa Arjomand). Elle en conclut que refuser l'arbitrage religieux, c'est supposer que le système laïque peut défendre ces femmes, alors qu'elle estime qu'en réalité ce système est profondément raciste et qu'il ne peut défendre le droit des minorités. Rappelant la loi sur les certificats de sécurité ainsi que la loi antiterroriste, elle se demande: «Comment peut-on concilier les actions d'un État disposé à priver des musulmans du droit à l'*habeas corpus* et à les maintenir en détention solitaire pendant des années sans procédures légales avec l'idée que ce même État protégerait les femmes musulmanes des hommes de leurs communautés¹⁶? »

En dépit de sa capacité de renverser le regard des dominants (le premier livre de Razack avait pour titre *Looking White People in the Eye : Gender, Race and Culture in the Courtrooms and Classrooms*) et de disséquer les processus de racisation qui affectent les musulmans, on est forcé d'admettre que l'approche postcoloniale est insatisfaisante à plusieurs égards, surtout en ce qui concerne les positions normatives auxquelles elle conduit.

Les limites de l'explication par la pensée raciale

L'approche postcoloniale — du moins celle de Razack — voit dans toute invocation de la laïcité pour s'opposer à une régulation religieuse des conduites sociales un appel implicite à la supériorité de l'Occident et donc, en fin de compte, un appel à la pensée raciale. Pour elle, toute référence à la culture des dominés comme explication, même partielle, des rapports de domination à l'intérieur de ces groupes dominés relève inévitablement d'une pensée raciale.

Cette prise de position laisse peu de place à la critique *culturelle* de ces pratiques, voire à la critique tout court, y compris quand elles proviennent de l'intérieur et sont le fait d'un geste de solidarité. Pourtant, Razack s'appuie elle-même sur une analyse de la culture pour déconstruire les modes de domination dans la culture «blanche». Les travaux de David Theo Goldberg, qui se situent dans une perspective anti-essentialiste,

16. S. Razack, *op. cit.*, p. 147 et 161.

occupent une place importante dans les études postcoloniales¹⁷. En se privant de la critique radicale de la culture dans les groupes dominés ou subalternes, Razack se prive d'un outil puissant pour lutter contre les processus d'exclusion dans ces groupes. Elle le constate d'ailleurs elle-même au début de son chapitre intitulé «Racism in the Name of Feminism: Imperiled Muslim Women in Norway»: «En tant que féministe et femme identifiée comme musulmane d'origine et immigrante du sud vers le nord, je constate que cette situation actuelle me place dans un dilemme impossible à résoudre. Comment reconnaître et faire face à la violence patriarcale dans les communautés musulmanes immigrantes sans tomber dans les explications [de cette violence] par le déficit culturel [...] et sans réclamer des mesures extraordinaires de stigmatisation, de surveillance et de contrôle¹⁸? » Ce dilemme tient à l'essentialisation implicite qui sous-tend l'analyse et selon laquelle le «clivage de la couleur» (*the color line*) coïncide de façon presque absolue avec les rapports de domination qui départagent inévitablement les individus à partir de ce critère. La superposition rigide de ces deux clivages (celui de la domination et celui de la couleur) autorise une «essentialisation» des groupes impliqués dans ces rapports de domination.

On peut dès lors comprendre pourquoi les critiques exprimées envers le courant minoritaire fondamentaliste sont interprétées par Razack comme visant l'*ensemble* des musulmans. Critiquant les campagnes contre les mariages forcés en Norvège, elle interprète les présupposés de leur action et les formule ainsi : « Non assimilables, fourbes, tribales et prêtes à sacrifier leurs filles à un mariage et à une vie de viol perpétuel, les communautés musulmanes ont besoin de la force de la loi pour être amenées à la modernité¹⁹.» Or, on peut parfaitement s'engager dans une campagne contre les mariages forcés sans faire appel à ces stéréotypes et considérer qu'ils sont très minoritaires mais qu'il faut tout de même les combattre, en outillant les victimes pour y faire face. Car il est rare que ces mariages soient forcés par la violence physique. C'est plutôt par les pressions sociales qu'ils le sont et par la menace d'expulsion de la communauté qui pèse sur celles qui les refusent. Or, l'appui de la communauté est fondamental pour la survie des immigrantes, surtout si elles connaissent mal la langue du pays d'immigration.

Une part des rapports de domination dans les groupes dominés est légitimée justement par des interprétations particulières de la culture ou de la religion. De chaudes luttes idéologiques opposent des courants qui en font une lecture fort différente. Ces luttes varient selon la société islamique, puisque l'islam a toujours interagi avec les cultures locales, mais elles présentent un point commun. Il découle du fait qu'un des acteurs de cette lutte idéologique fait preuve d'une plus grande cohésion politique, idéologique et organisationnelle à l'échelle globale : c'est le courant wahhabite de

17. D. T. Goldberg, *Racist Culture : Philosophy and the Politics of Meaning*, Oxford, Blackwell, 1993.

18. S. Razack, *op. cit.*, p. 107.

19. *Ibid.*, p. 115.

l'islam, soutenu politiquement et financièrement par les pétrodollars de l'Arabie saoudite, avec l'accord du gouvernement des États-Unis. Cet appui s'est fait sentir d'abord dans les divers pays arabes et islamiques, mais aussi parmi les communautés immigrées dans les pays occidentaux. Un article bien documenté du *Washington Post* affirme que «la capacité de diffusion du ministère [des Affaires islamiques] est redoutable. Il paie le salaire de 3884 missionnaires et prêcheurs wahhabites, qui sont six fois plus nombreux que les 650 diplomates des 77 ambassades saoudiennes. Selon plusieurs sources saoudiennes, les représentants du ministère en Afrique et en Asie ont souvent plus de fonds à distribuer que les ambassadeurs saoudiens²⁰.» Cet effort, amplifié par le prestige que la richesse a conféré à l'Arabie saoudite, a permis à la version wahhabite de l'islam d'avoir une influence grandissante dans les pays arabes et musulmans, ainsi que dans les pays d'immigration où elle se trouve au fondement de certaines revendications religieuses. Les partis islamistes dans les divers pays, et en particulier celui des Frères musulmans, ont dû, en partie par conviction et en partie pour ne pas affaiblir leur base sociale, incorporer dans leur discours des éléments du discours wahhabite. Ces aspects tendent à être minimisés ou ignorés dans l'approche postcoloniale.

L'analyse postcoloniale de Razack ne permet pas non plus de comprendre les variations dans les attitudes à l'intérieur du discours dominant. La campagne de lutte contre les mariages forcés en Norvège, la décision d'interdire le port du *hidjab* dans une partie de foot au Québec, la «guerre à la terreur» menée par la Maison Blanche et soutenue par le gouvernement du Canada, découleraient ainsi d'une même pensée raciale. Cette approche ne peut expliquer, par exemple, les différences de position politique entre le Canada anglais et le Québec sur les questions touchant les communautés musulmanes. Alors que le Canada anglais a appuyé sans réserve la «guerre à la terreur» et l'intervention américaine en Irak, le Québec s'y est fortement opposé. Rappelons que, en janvier 2003, 250 000 personnes sont descendues dans la rue à Montréal à -20 degrés pour protester contre cette intervention, et que la plupart des courants politiques québécois l'ont dénoncée. Par contre, la décision d'interdire le port du *hidjab* dans une rencontre sportive, largement appuyée au Québec, a été vertement dénoncée dans le reste du Canada ainsi que dans *The Montreal Gazette*, enclin à soutenir les politiques proche-orientales du gouvernement canadien. Le paradigme de la pensée raciale ne permet pas de comprendre ces variations.

Enfin, l'explication par la pensée raciale ne permet pas de penser la lutte contre le discours fondamentaliste salafiste très présent dans les sociétés arabes et musulmanes et qui, bien que minoritaire, existe en situation de migration et est soutenu par des associations qui ne sont pas marginales. Ce discours fait appel à *une* conception de la culture islamique et tente d'oblitérer celles qui sont plus laïques et plus démocratiques en prétendant, pour

20. D. B. Ottaway, «U. S. Eyes Money Trails of Saudi-Backed Charities», *Washington Post*, 19 août 2004, p. A01; <www.washingtonpost.com>.

les délégitimer, qu'elles sont « importées » de l'Occident décadent et que leurs auteurs sont des laïcistes qui ont intériorisé les normes culturelles occidentales, alors qu'en réalité elles trouvent aussi leurs racines dans l'histoire de la pensée arabo-islamique. On trouve en effet dans l'histoire intellectuelle des sociétés musulmanes des courants matérialistes très profonds qui ont formulé des critiques radicales de la pensée religieuse²¹. Parmi les contemporains, on peut citer des intellectuels tels que Sadek Jalal Al Azm, Aziz Al Azmeh, Fouad Zakarya, Nawal Al Saadawy ou Abdou Filaly-Ansary. Une critique de la culture dominante dans les groupes minoritaires est donc possible et nécessaire, elle est même possible à partir de repères culturels qu'on retrouve dans ces sociétés, sans pour autant abandonner la posture critique de la domination de l'Empire.

La récupération des luttes contre la domination

Ce qui donne de la pertinence et une résonance aux analyses de Sherene Razack, c'est qu'effectivement certaines actions de lutte contre les injustices dans les communautés musulmanes ont été prises en otage, ou quelquefois même entreprises, par des courants politiques hostiles à ces communautés. La formidable publicité qu'a reçue un livre insignifiant, mal informé et malveillant envers les musulmans, *Musulmane mais libre* de Irshad Manji²², et l'accueil réservé à son auteur — une héroïne de la liberté — dans les diverses chaînes de télévision au Québec en est un exemple. Manji prétend faire une critique interne de l'idéologie islamiste, mais tombe dans les préjugés et les stéréotypes les plus grossiers, lisant par exemple la lutte des Palestiniens en termes religieux et les accusant d'être responsables de l'occupation et du traitement inhumain qu'ils subissent. Ici, c'est la logique de l'Empire qui explique le succès planifié et non mérité du livre. Un autre exemple est fourni par le site internet <www.pointdebasculecanada.ca>, qui constitue une référence pour certains journalistes. Il se présente comme un site antiraciste, mais il promeut une méfiance profonde envers tout ce qui se rapporte à l'islam, sans traverser clairement la frontière qui en ferait un site ouvertement raciste. À côté d'articles dénonçant certaines manifestations du fondamentalisme islamique (et seulement de ce fondamentalisme-là), on s'y évertue à ne parler de l'islam *que* dans des termes négatifs et stigmatisants. La parenté avec des sites ouvertement islamophobes comme Campus Watch, dirigé par Daniel Pipes, est explicite, et les hyperliens sont directs.

21. On trouvera une analyse approfondie de ces tendances dans H. Mroué, *Al naza'at al mâddiya fil falsafa al 'arabya al islamya* (Les tendances matérialistes dans la philosophie arabe islamique), Beyrouth, Dar Al Faraby, 1982.

22. I. Manji, *Musulmane mais libre*, Paris, Grasset, 2003. Le titre est plus explicite en version originale: *The Trouble with Islam*. Pour une critique acerbe du livre, voir V. Geisser, *Les poupées Barbie de l'islam light*, <<http://oumma.com/Lespoupees-Barbie-de-l-Islam>>.

Ces exemples expliquent le dilemme devant lequel se trouvent ceux et celles qui veulent lutter contre les discours subalternes de domination. Car on retrouve aussi bien des critiques solidaires provenant de l'intérieur de la culture islamique que des critiques hostiles émanant d'une pensée raciale ou d'une pensée colonialiste. La récupération des critiques internes par la pensée colonialiste, et l'association qui s'ensuit entre ces deux postures fort différentes, est sans doute l'un des obstacles les plus formidables à l'épanouissement de la pensée critique dans les sociétés arabo-musulmanes.

La logique de l'Empire et celle de la République

L'explication de la racisation des musulmans par la pensée raciale ne tient pas compte des dynamiques singulières qui sous-tendent tant ces processus de racisation que les postures critiques face aux rapports de domination et d'exclusion qui se jouent à l'intérieur des sociétés musulmanes. En ce qui concerne les questions d'intégration, l'explication qu'en donne la pensée raciale confond des acteurs fort différents, du fait de leur opposition à certaines pratiques à l'intérieur des cultures minoritaires. Or, cette opposition peut trouver son origine dans des orientations idéologiques qui vont des courants islamophobes aux courants solidaires des luttes anticolonialistes mais qui ne se retrouvent pas dans le discours islamiste et qui se sentent exclus et parfois persécutés par les tenants de ce discours. Mais alors, comment penser ces convergences apparentes? Comment vérifier si elles relèvent de la même logique ou pas?

Il est utile de distinguer deux logiques différentes, une *logique de l'Empire* et une *logique de la République*, qui structurent de façon implicite la représentation que l'on se fait de l'autre arabo-musulman ainsi que les attitudes dominantes et les positions politiques et normatives prises envers ceux qui lui sont associés. Dans leurs formes extrêmes, ces deux logiques peuvent avoir l'air de converger ; elles finissent alors par produire un processus de racisation qui affecte l'ensemble des groupes musulmans, surtout d'immigration récente. Qualifier de «pensée raciale» toute critique de pratiques associées à l'islam conservateur ne permet pas de tenir compte de ces postures fort différentes. De plus, si toute défense de l'Empire est aussi une justification de la domination, il n'en est pas de même pour toute défense de la République. La justesse de cette approche sera confirmée par sa capacité de donner un sens à des phénomènes qui semblent épars et de déconstruire des contradictions apparentes.

La logique de l'Empire

La logique de l'Empire tire ses justifications du contexte international et elle ne se comprend qu'en référence au rapport de force entre les puissances coloniales et les sociétés colonisées. Ce rapport colonial existe toujours. Dans le cas des territoires palestiniens occupés, de l'Irak et de l'Afghanistan,

il existe presque dans sa forme classique: prise de contrôle du territoire et des ressources naturelles et actions militaires pour s'assurer que seules les forces alliées aux États-Unis et à l'Occident sont au pouvoir. En Irak et en Afghanistan, la présence coloniale est accompagnée d'investissements pour améliorer l'infrastructure des zones colonisées, selon des critères qui favorisent les économies des pays colonisateurs. Même si elles sont peu efficaces, ces améliorations servent d'alibi au contrôle colonial. Cela n'est pas nouveau: la colonisation britannique en Égypte avait mis en place un système de chemins de fer et amélioré l'infrastructure du système d'irrigation, et de façon fort efficace de surcroît. Dans d'autres régions du monde arabo-musulman, le contrôle colonial est moins direct. La politique étrangère canadienne actuelle, pacifique et humanitaire sur papier, prête pourtant son appui à la «guerre à la terreur» et, sur le front interne, reprend le paradigme sécuritaire dont les caractéristiques ont été analysées et les excès dénoncés²³.

Tout cela doit être justifié aux yeux des électeurs. Le contrôle colonial se présente donc généralement comme vertueux: c'est pour le bien des colonisés que l'on est là, pour leur apporter la civilisation, la démocratie et l'égalité entre les hommes et les femmes. Mais pour qu'il apparaisse vertueux, il faut absolument que ceux qui le contestent soient mauvais: le concept d'*axe du mal* n'est pas uniquement la trouvaille linguistique d'un conseiller (David Frum, un Canadien d'origine) de George W. Bush, il structure la vision qu'on se fait des protagonistes au Proche-Orient. Les arguments qui justifient les mesures de sécurité excessives, l'appui à la politique d'occupation des territoires palestiniens par Israël, le classement du Hezbollah libanais comme groupe terroriste et l'intervention militaire en Afghanistan au nom de l'instauration de la démocratie seront repris par les partis politiques au pouvoir et la plupart des éditorialistes et chroniqueurs constituant ainsi le discours dominant. Ce discours puisera dans le paradigme orientaliste une partie importante de ses images et de son argumentation.

On peut mesurer la force de ce discours par le coût de la transgression de ses injonctions. Le seul fait d'avoir dit qu'il faudrait peut-être parler un jour au Hamas plutôt que de faire crever de faim les Palestiniens a valu à l'analyste Jocelyn Coulon, alors candidat du Parti libéral à une élection partielle fédérale, les foudres de l'organisation juive B'nai Brith. Il s'en est fallu de peu que M. Coulon n'ait dû s'excuser et renoncer à ses opinions. Les ennemis de l'Empire sont non seulement mauvais, mais vouloir leur parler est une faute grave qu'aucun politicien ne peut commettre. Sur le plan médiatique, c'est la chaîne de télévision Al Jazeera qui est diabolisée: les conditions imposées par le Conseil de la radiodiffusion et des télécom-

23. Les contributions sur le sujet sont nombreuses. Voir entre autres R. Antonius, M. Labelle et F. Rocher, «Canadian Immigration Policies: Securing a Security Paradigm? », *Revue internationale d'études canadiennes*, vol. 36, 2007, p. 191-212.

munications canadiennes pour sa diffusion sont telles que les distributeurs ont déclaré être incapables de les remplir. Le récit des conflits présenté par Al Jazeera n'est pas celui que l'Empire tolère²⁴.

La logique de l'Empire pousse les musulmans et les Arabes à se tenir sur la défensive: ils sont du côté de l'axe du mal. Cette logique va déterminer les représentations des Arabes et des musulmans dans deux domaines: celui de la politique étrangère canadienne et celui de la sécurité. Il est facile d'en trouver des illustrations tant dans le discours politique que dans le discours médiatique dominants. Il y a quelques années, une chronique de Barbara Amiel, d'abord parue dans le *Edmonton Journal* (2 avril 2002) puis reprise dans plusieurs journaux canadiens de la chaîne Southam (*National Post*, *The Montreal Gazette*, *Maclean's*), est un exemple parfait de cette tendance: «Pourquoi des musulmans ne peuvent pas comprendre que tuer des non-musulmans innocents est inacceptable? Une partie du problème réside dans la civilisation musulmane elle-même. [...] Notre vision occidentale de la vie implique qu'on prenne les meilleures décisions pour aider des gens ici ou là. La culture arabe, par contre, semble placer la gloire de la tribu et Allah devant le bonheur des individus ou leur souffrance. [...] La violence a toujours fait partie de la définition palestinienne des "négociations".» Dans cet article, la propagation des stéréotypes est directement liée à la nécessité de justifier une occupation militaire. Mais si l'Empire doit délégitimer toute opposition politique à son contrôle, il peut fort bien accommoder le pluralisme religieux avec plus de sérénité que la République. Ainsi, tout en reprenant à son compte les récits américain et israélien des conflits au Proche-Orient, *The Montreal Gazette*, dans un éditorial du 19 avril 2007, adopte un ton bienveillant d'appui aux demandes d'accommodements religieux et en profite pour faire la leçon aux Québécois francophones de façon plutôt condescendante, attitude qui n'est pas sans évoquer un autre rapport colonial, celui du Canada anglais envers le Québec: «Voici ce qu'un ministre, ou, mieux, le premier ministre Jean Charest lui-même, devrait dire sur le sujet [le port du *hidjab* dans les sports]: "Chers concitoyens québécois, le *hidjab* n'a rien de choquant ou d'inquiétant. La nation québécoise doit respirer profondément et se demander pourquoi tant de gens parmi nous sont à ce point irrités pour une simple écharpe. Notre réputation comme société accueillante, pour ne pas mentionner notre respect pour les droits humains qui nous sont si chers, sont sur la balance".»

24. La raison donnée pour justifier l'interdiction de diffusion de la chaîne Al Jazeera est que certains de ses invités tiennent des propos racistes. Cela est vrai, et il faut condamner de tels propos. Mais c'est aussi vrai de la plupart des grandes chaînes américaines ou canadiennes, en particulier de Fox News, à la différence que les victimes de ce racisme sont les Arabes et les musulmans, ce qui ne semble pas suffisant pour les interdire.

La logique de la République

La logique de la République est fondée sur la défense des valeurs dites républicaines, dont l'égalité de tous les citoyens et citoyennes, la laïcité des institutions publiques et l'individualisme. La notion d'égalité soutenue par les valeurs républicaines est aveugle aux différences culturelles, réfractaire aux valeurs dites communitaristes et quelquefois à la religion, surtout si elle vient d'ailleurs. Les revendications d'ordre culturel qui sont justifiées par le désir de conserver des pratiques culturelles d'origine ou des liens communautaires qui font passer les rôles familiaux ou communautaires devant les désirs individuels vont à l'encontre de la logique de la République. Or, le Québec vit un bouleversement démographique important, alors qu'il n'a pas tout à fait achevé sa transformation vers une société laïque. Toute remise en question de cette laïcité est dès lors perçue comme un problème que les médias auront vite fait de gonfler en menace identitaire.

Pour étudier la représentation qu'on se faisait dans le public des demandes d'accommodements des pratiques religieuses islamiques, nous avons analysé un échantillon représentatif des lettres de lecteurs envoyées au quotidien *La Presse* et établi la typologie suivante²⁵. Ceux qui rejetaient les accommodements de type religieux ont eu recours à quatre types d'arguments. Le premier est l'argument *réglementaire* selon lequel il est important de respecter les règles qui régissent notre société. On insiste ici sur le fait que les règles ont pour but de rendre l'activité visée par l'accommodement indifférente à la religion (*religion blind*) ou libre de toute dimension religieuse (*religion free*).

Le deuxième motif, l'argument *culturel*, est celui qui affirme que les musulmans qui refusent de restreindre leur pratique religieuse à la sphère privée sont porteurs d'une vision rétrograde de la société et des rapports humains. Ces pratiques seraient répréhensibles car les valeurs qu'elles défendent sont ou bien celles du courant conservateur présent dans l'islam comme dans toute religion, ou bien celles de l'islam, une religion incompatible avec notre société.

L'argument fait parfois référence à la nature *intentionnelle* des demandes. Dans ce cas, les musulmans qui refusent de restreindre leur pratique religieuse à la sphère privée le feraient intentionnellement, malicieusement, pour atteindre des objectifs cachés. Il peut s'agir d'une volonté d'autoexclusion et de repli communautaire. Ou encore d'un plan pour contraindre la société d'accueil à adopter leur vision des choses, leurs façons de faire.

Enfin, certains croient que le véritable danger derrière les accommodements est le fait que les autorités n'assument pas leur responsabilité. C'est l'argument *autoritaire*: la question des accommodements religieux est

25. R. Antonius *et al.*, *op. cit.*

politique ou administrative et relève soit des élus qui doivent assumer leur responsabilité, soit des institutions qui doivent adopter des règles de gestion plus claires.

De l'autre côté, les partisans des accommodements religieux le sont pour deux raisons. Pour les uns, nous n'avons pas à juger la façon dont les autres pratiquent leur religion, tant qu'ils respectent la liberté d'autrui (argument *libéral*). Il faut détacher ces pratiques religieuses de leur sens automatiquement péjoratif. Au nom de la liberté individuelle, on rappelle que la décision d'autres individus ne nous affecte pas en tant qu'individu. Pour les autres, le vrai problème, c'est la discrimination dont sont victimes les musulmans (argument *emphatique*), discrimination culturelle (il y a un climat hostile et dévalorisant envers les musulmans) ou économique (les problèmes d'intégration sont avant tout de nature économique et non culturelle).

De ce petit exercice, il faut retenir que même parmi ceux qui sont opposés aux accommodements, le rapprochement avec la violence politique au Proche-Orient n'est presque jamais fait. C'est plutôt la logique de la République qui est mise en avant. Certains arguments de type culturel et intentionnel expriment une hostilité envers les aspects de la culture islamique, mais ils ne font pas référence directement au contexte international.

Un exemple frappant du rôle des médias sensationnalistes, où le glissement de la culture laïque républicaine à la culture nationale et finalement à la culture ethnique du groupe dominant est évident, est fourni par l'alerte déclenchée par *Le Journal de Montréal* au sujet d'un non-événement. Il s'agit d'une situation banale où les membres d'une association culturelle musulmane ont effectué leur prière rituelle dans une cabane à sucre dont ils avaient loué une des salles, avec l'accord du propriétaire. Le journal a consacré en deux jours (19 et 20 mars 2007) plus de huit pages à l'événement, le présentant comme s'il s'agissait d'une invasion qui menaçait la vie même de la culture québécoise. Les médias du groupe Québecor ont ensuite repris la «nouvelle». On a pu mesurer l'impact de cette couverture médiatique durant les audiences de la commission Bouchard-Taylor où les références à l'événement furent fréquentes, démontrant ainsi que les médias concentrés dans le groupe Québecor ont les moyens de déterminer les enjeux principaux du débat public.

La convergence des deux logiques

Depuis les attentats de Londres et de Madrid et le meurtre de Theo Van Gogh au Pays-Bas, les politiques multiculturelles ont été remises en question, et le discours de défense de l'Empire a convergé avec celui de la défense de la République. Car, en Europe, les victimes de l'Empire se sont retrouvées au cœur de la République, dans une position marginalisée, privées des avantages de l'appartenance à la République. Cette convergence a eu un impact sur tout le discours occidental. Même le très libéral Christopher Hitchens a écrit un compte rendu fort élogieux d'un livre

ouvertement islamophobe de Mark Steyn intitulé *America Alone: The End of the World as We Know It*. La recension elle-même avait pour titre «Facing the Islamic Menace²⁶». Ce qui est significatif dans ce livre, c'est d'abord que la convergence de la logique de l'Empire et de celle de la République a dépassé le cadre européen. L'autre élément significatif, c'est que ce discours ouvertement islamophobe, qui se situait à la marge des courants dominants en Amérique du Nord et en Europe, se retrouve aujourd'hui au centre de ces courants. La revue *Maclean's* accorde une place importante aux chroniques de Mark Steyn et elle est allée jusqu'à refuser le droit de réponse à des associations musulmanes, ce qui lui a valu un blâme de la part de la Commission ontarienne des droits de la personne²⁷.

La réalité ne se réduit cependant pas à la classification des individus en musulmans et en non-musulmans. Tant au niveau des dynamiques identitaires qu'à celui des prises de positions normatives, beaucoup de musulmans ne demandent pas d'accommodements religieux et sont même opposés à certaines de ces demandes, mais ils se sentent marginalisés et exclus par le discours dominant au sujet desdits accommodements et sont en colère de voir ce discours prendre forme.

Dans ces débats, leur voix s'est faite discrète pour au moins deux raisons. La première est la crainte déjà mentionnée de voir des propos critiques mais solidaires être récupérés par des tendances hostiles aux musulmans en général. La deuxième est plus fondamentale. Une partie importante des musulmans opposés au fondamentalisme ne veulent pas se définir *avant tout* comme musulmans sur la place publique. Il serait illogique de fonder une «association des musulmans qui ne veulent pas se définir avant tout comme musulmans». Il s'ensuit que ce courant est absent lorsque les médias cherchent ses représentants associatifs, puisqu'ils ne peuvent pas exister. Ces individus choisissent d'agir à travers d'autres voies, culturelles, politiques ou professionnelles, en tant que citoyens pour qui la religion (ou son absence) est une affaire privée. Il en résulte une illusion d'optique, qui affecte tant les médias qu'une partie de la recherche universitaire quand elle se fait à travers le tissu associatif, étant donné que par définition ce n'est pas dans le tissu associatif communautaire qu'on retrouve les tenants de ce courant.

26. C. Hitchens, «Facing the Islamic Menace», *City Journal*, hiver 2007, <http://www.city-journal.org/html/17_1_urbanities-steyn.html>.

27. Blâme écrit mais non officiel, puisque la question dépassait le mandat de la commission. Il faut souligner que, dans la grande presse, la situation a été présentée comme une tentative de censure. Or, la plainte qui a été à l'origine de la décision de la Commission ontarienne des droits de la personne ne demandait pas à *Maclean's* de ne pas publier les textes de Mark Steyn, mais simplement de donner le droit à ceux qui se sentaient mal représentés par ces textes de répondre. *Maclean's* avait refusé ce droit de réponse.

La recherche universitaire sur l'islam peut-elle échapper aux débats normatifs?

Le ton et les termes du débat médiatique ont rendu très difficile une discussion sereine sur la place des musulmans dans la cité occidentale. Ces derniers sont pris entre la logique de l'Empire, qui les diabolise pour leur résistance aux nouvelles guerres coloniales ou pour leur sympathie envers ces résistances, et la logique de la République, qui les exclut parce qu'elle se veut areligieuse ou antireligieuse. Mais le débat est complexe du fait de l'existence d'un fort courant, à l'intérieur des sociétés musulmanes, qui cherche à renverser le rapport de domination que l'Empire lui impose en plaçant le dogme religieux ou la foi au coeur de l'identité politique. Cette posture l'amène à délégitimer et à réprimer les autres courants politiques, à l'intérieur des sociétés musulmanes, qui fondent leur résistance à l'Empire sur des bases laïques et qui trouvent d'ailleurs leur fondement dans l'histoire des sociétés musulmanes.

Cette situation impose à la réflexion de ceux qui se penchent sur l'islam des considérations normatives dont il est difficile de se détacher entièrement. Elle impose surtout une exigence critique solidaire qui, tout en étant opposée à la domination et aux inégalités qui marginalisent les musulmans, est sans complaisance pour les discours de domination dans les sociétés islamiques. Cette réflexion ne peut se permettre de rejeter du revers de la main toute référence religieuse, mais elle doit accorder une importance aux courants laïques dans les sociétés musulmanes. Ces courants proposent des interprétations plus libérales des textes religieux et regroupent aussi des musulmans qui fondent leur pratique sur des bases laïques ou qui rejettent toute référence au dogme ou même à la foi dans leur action politique. Ils considèrent les communautés musulmanes comme définies par l'histoire et par la culture plutôt que par la religion. Déjà les travaux de ceux que nous appelons les nouveaux penseurs de l'islam démontrent qu'il existe dans cette religion une solide tradition de rationalisme qui a été dominante pendant des siècles. Il ne reste qu'à espérer qu'elle puisse émerger à nouveau en dépit de l'hostilité de l'Empire à son égard.