

« Doit-on réformer l'islam ? »

Brève histoire d'une injonction

Mohamed Amer Meziane

DANS **MULTITUDES 2015/2 n° 59**, PAGES 53 À 60

ÉDITIONS **ASSOCIATION MULTITUDES**

ISSN 0292-0107

DOI 10.3917/mult.059.0053

Date de mise en ligne : 11/06/2015

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-multitudes-2015-2-page-53?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



« Doit-on réformer l'islam ? »

Brève histoire d'une injonction

Mohamed Amer Meziane

Un thème ne cesse de faire retour dans nos sphères publiques : celui d'une nécessaire *réforme de l'islam*. Ce thème imprègne profondément la culture savante occidentale mais aussi un certain type de réformisme musulman. Mon objet n'est pas de parler du réformisme musulman ni a fortiori d'ôter toute pertinence à l'idée d'une réforme de l'islam. Par bien des aspects, l'islam est en « *réforme* » permanente. C'est plutôt l'injonction européenne à réformer l'islam et ses résurgences actuelles qui m'intéressent ici. Dans quels contextes cette injonction a-t-elle pu se formuler au point de devenir une sorte d'évidence ? Une généalogie de ses énonciations passées peut-elle éclairer ses répétitions présentes ? Mon hypothèse est que cette rhétorique est née en même temps que la question de la compatibilité entre « islam » et République : à l'époque coloniale. *Les termes du débat* actuel sur la compatibilité de l'islam et de la République s'imposent en même temps que se construit l'indigénat en Algérie. C'est pourquoi il me semble urgent de dissoudre les termes d'un tel débat.

L'enjeu de cet article est de faire l'hypothèse suivante : montrer que c'est dans *la définition de conditions culturelles de la citoyenneté moderne* que s'enracine l'hégémonie des discours dominants sur l'islam. Ces discours sont intrinsèquement liés à la production d'un discours public et consensuel sur ce qu'est censé être un sujet *émancipé*. Cette émancipation séculière devient alors la condition anthropologique censée *définir qui est à même d'être pleinement citoyen et qui ne l'est pas ou pas encore*. La réforme de l'islam est censée répondre aujourd'hui à la fausse question : « à quelle condition les musulmans peuvent-ils devenir pleinement citoyens ? » L'État qui relaie de tels discours fait alors d'une appartenance dite « religieuse » une entrave à la participation démocratique dès lors que cette appartenance est censée contredire le récit d'émancipation dominant. Ce qui est en jeu aujourd'hui en France et en Europe est donc bien plus que la simple persistance d'un fantasme, d'une image « négative » d'un islam minorisé. C'est l'imposition nationaliste d'un récit de sécularisation qui tend à restreindre la démocratie et à menacer les droits de tous.

« Islam et modernité » : un partage colonial ?

Il est faux, historiquement, d'affirmer que tous les défenseurs de la colonisation française de l'Algérie considéraient l'« islam » comme étant incompatible avec la citoyenneté française et que les musulmans ne pourraient jamais devenir des citoyens français. Un nombre non négligeable des premiers colons considéraient que le rôle de la France était précisément de réformer un « islam dégénéré » pour le rendre compatible avec la citoyenneté française ; en d'autres termes de le « civiliser ». En réalité, les termes du débat sur la compatibilité entre un islam supposé être théocratique et une modernité sécularisée sont, dans l'espace francophone, surdéterminés par la question de l'émancipation possible de l'indigène et de l'acquisition de la citoyenneté au terme du processus dit de « civilisation ».

Ce projet de « civilisation » fut l'un des aspects de la politique du Second Empire en Algérie ; première étape de la formation d'une culture coloniale en France¹. Le pouvoir impérial considérait – en marge de l'opinion de la majorité des colons eux-mêmes – que le processus de sortie de l'indigénat et d'acquisition des droits du citoyen français devait pouvoir avoir lieu au terme du processus de « civilisation » colonial. Toutefois, seule la renonciation au statut personnel « religieux » des indigènes pouvait les conduire à devenir citoyen en vertu de l'égalité en droit. Un dénommé Ismaël Urbain a joué un rôle décisif dans l'émergence de cette politique. Urbain est un métis guyanais qui s'est converti à l'islam dans cette sorte d'éclectisme œcuménique qui caractérise le saint-simonisme. Les saint-simoniens furent à la fois inventeurs du socialisme français, artisans, dès 1830, de la politique coloniale de la France en Algérie et membres de la Société ethnologique de Paris. Ils sont donc à l'origine de la politique coloniale officielle de la France en Afrique et au Moyen-Orient avant celle de la III^e République. Urbain est l'un des saint-simoniens qui a joué le rôle le plus important concernant la colonisation de l'Algérie puisqu'il y fut conseiller officiel de la politique impériale de Napoléon III jusqu'à 1870. Aussi le discours de Jules Ferry sur la « civilisation des races inférieures » s'est-il inventé avant la III^e République par l'intermédiaire du premier socialisme saint-simonien.

Au cours de ses interventions publiques et publications, Urbain a toujours cherché à justifier l'accès des indigènes à la citoyenneté tout en en fixant les conditions. Cette politique est censée être, pour lui, la conséquence de l'intégration de l'Algérie au territoire français qui est consécutive à la notion d'*Empire*. La thèse d'Urbain, comme celle d'Enfantin, n'est pas anticolonialiste, même si elle s'énonce par opposition à celle de la majorité des colons et des militaires. Il cherche à démontrer que seule l'éducation des indigènes et le contrôle de leur culte pourront conduire à la réussite de la colonisation. Ce texte est donc à la fois impérial et impérialiste même s'il n'est pas coloniste, comme on l'affirmait au XIX^e siècle. Il défend la nécessité d'« associer » français et musulmans tout en se situant dans un horizon idéologique qui est celui de la première raciologie française². Les défenseurs impériaux de l'acquisition

1 Voir *Culture coloniale en France. De la Révolution française à nos jours*, P. Blanchar, S. Lemaire et N. Bancel (dir.), CNRS Éditions, Paris, 2008, p. 91-109.

2 Voir Reynaud Paligot, *La République raciale. Paradigme racial et idéologie républicaine*, (1860-1930), PUF, Paris, 2006, p. 27.

progressive de la citoyenneté par les indigènes raisonnent à l'aune de la « race ». Leur racisme est simplement différent du racisme des colons et du racisme biologique. La raciologie impériale considère la race comme une entité culturelle « perfectible » et non comme une essence biologique fixe. La lecture d'un texte d'Urbain, publié en 1860 permet de le montrer.

« Le musulman est-il perfectible? Singulière question! Si le progrès est la loi de l'humanité, peut-on prétendre qu'une race, un peuple, une agglomération d'êtres vivants, soient placés par leurs croyances en dehors des conditions de la loi générale? [...] Apparemment les belles théories de la philosophie moderne ne sont pas applicables seulement aux Français, aux Européens, aux chrétiens. Les Arabes, les Orientaux, les musulmans doivent être soumis à la même loi; comme nous, ils sont perfectibles et ils progressent³. »

La théorie moderne du progrès permet à Urbain d'affirmer que « les races évoluent », conformément à la théorie raciologique des saint-simoniens. Cette thèse est tout à fait compatible avec celle de l'inégalité des races que les saint-simoniens furent parmi les premiers à soutenir : l'inégalité des races conduit, dans ce contexte, à soutenir l'existence d'un développement différentiel des races humaines. « Tout homme est perfectible » affirme Urbain. « Le musulman est perfectible, mais la perfection pour lui ne sera pas poursuivie par les mêmes voies que pour nous⁴. » Cette raciologie évolutive ne se comprend qu'à l'aune de la construction du prédicat religieux et du concept d'« islam ». Pour Urbain, le musulman désigne une race humaine soumise à la loi du progrès historique. Que le musulman doive évoluer à sa façon n'empêche pas qu'on lui prescrive sa propre façon d'évoluer. Cette évolution n'est autre qu'une sécularisation par le biais de la réforme de son « islam ».

La sécularité de la Réforme

« Nous ne nous occuperons pas de la question religieuse : elle aurait une importance dans un État catholique et absolutiste ; mais sous l'empire d'une *constitution politique qui consacre la liberté de conscience*, nous avons à nous inquiéter *du citoyen et non du croyant*. Il ne s'agit pas de savoir si les musulmans deviendront un jour des chrétiens : au point de vue politique, c'est là une question oiseuse que nous n'avons même pas le droit de soulever ; nous voulons seulement établir qu'il n'est pas impossible d'en faire des Français⁵. »

La solution d'intégration impériale des musulmans à la France revendique sa « sécularité » ; elle est en quelque sorte laïque avant l'heure. Le titre de l'Avant-Propos de l'ouvrage l'atteste : « Conversion des musulmans d'Algérie à la civilisation » ; à la civilisation et non au catholicisme. L'impérialisme nouveau est un impérialisme séculier qui se doit de rompre avec les

3 Ismayl Urbain, *L'Algérie pour les algériens*, Michel Lévy Frères, Paris, 1861, p. 9.

4 *op.cit.*, p. 13.

5 *op.cit.*, p. 8. Je souligne. La constitution à laquelle pense Urbain est la Charte de 1830 qui abolit le statut de religion d'État attribué au catholicisme ; la Restauration avait rétabli ce statut.

pratiques d'évangélisation. Être français n'étant plus être catholique – juifs et protestants sont citoyens français et le catholicisme n'est plus religion d'État – les musulmans doivent pouvoir devenir français. Mais à quelle condition ? À condition de se séculariser. Pour Urbain, la « race musulmane » doit se civiliser et se franciser en sécularisant sa religion. Urbain se réserve le droit et le privilège de déterminer les conditions de l'évolution de la « race » musulmane. Seule une réforme de la religion islamique permettrait aux musulmans de devenir français.

Pour Urbain, « le premier résultat de notre conquête », c'est-à-dire de la colonisation de l'Algérie par la France, est censé être « la séparation radicale du temporel et du spirituel dans la société musulmane⁶ ». Urbain est ici le représentant de ce que je nomme l'Empire mais pas d'une idéologie coloniale censée être homogène. L'Empire est le télos, l'horizon final de la colonie et la colonisation est son moyen. Du point de vue de l'Empire séculier, *l'intégration citoyenne* est la consécration et la justification rétrospective du processus de colonisation. Par bien des aspects, ce que je nomme ici « Empire » a été mis en échec par la colonisation réelle. Toutefois, *pour le pouvoir impérial*, sécularisation de l'islam et colonisation de l'Algérie, réforme politique de la religion colonisée et domestication de la « race arabe », tendent à s'identifier. Urbain réclame, dans un autre texte nommé *L'Algérie française*, une réforme religieuse de la lecture du Coran et la considère comme un « préalable sine qua non pour réaliser l'égalité civique et politique⁷ ». Ayant affirmé la légitimité de l'annexion et justifié que les musulmans, dans l'état supposé de barbarie dans lequel ils se trouvent, ne jouissent pas des droits du citoyen français, Urbain en arrive en effet à déterminer les conditions de la sortie prochaine de l'indigénat. La civilisation des indigènes n'est autre, pour Urbain, qu'une réforme de « l'Islam des Arabes ». Bref, la « rédemption » des indigènes – le mot est d'Urbain – est la production d'un « Islam de France ». La sécularisation de l'islam devient la condition de la suppression prochaine de l'indigénat et donc la légitimation de son effectivité présente. Tant que les musulmans ne se séculariseront pas, ils n'auront pas droit à la citoyenneté. L'argumentaire de la Réforme de l'islam par la France séculière justifie ainsi cette loi d'exception qui constitue l'indigénat tout en la définissant comme provisoire. La justification de la non-citoyenneté indigène s'enracine alors dans l'idée d'une incompatibilité entre l'islam tel qu'il est en Algérie française et le sécularisme européen. Seule sa réforme coloniale par la civilisation française peut donc rendre islam et France compatibles.

« Tant que les Indigènes n'auront pas opéré une séparation radicale entre le spirituel et le temporel, tant que leur culte et leurs dogmes religieux seront en contradiction avec nos Codes, ils ne pourront être investis du titre de citoyens français. Il faut que le Koran devienne pour eux un livre purement religieux, sans action sur la législation civile. Ce progrès n'est pas impossible. D'autres peuples sont sortis de l'organisation théocratique et se sont rangés sous un gouvernement séculier, sans abdiquer leurs croyances⁸. »

6 *op.cit.*, p. 37.

7 Philippe Régner, « Le discours colonial des saints simoniens » in *Le Choc colonial et l'islam*, J.P. Luizard (dir.), La Découverte, Paris, 2006, p. 69.

8 Ismayl Urbain, *L'Algérie française : indigènes et immigrants*, Challamel, Paris, 1862, p. 6.

Une réforme séculière de l'islam qui le rende compatible avec le droit français est donc érigée en condition officielle d'accès des musulmans au statut de citoyen. Le Coran doit devenir un texte strictement religieux sans être ni politique ni social. L'attribution de la citoyenneté séculière suppose ainsi de sonder scientifiquement la nature des opinions religieuses et non d'y être indifférent. Le sécularisme d'Urbain le conduit à surestimer l'importance du « religieux » dans le comportement humain et social dans la mesure même où il cherche à séculariser le colonialisme. C'est, plus précisément, le religieux dans son impureté théocratique supposée, dans sa liaison induite à la vie sociale et politique qui est exclu par Urbain.

C'est au sein de ce « discours laïc avant la lettre⁹ » qu'Urbain « théocratise » l'islam à réformer. La justification de l'exclusion politique des indigènes musulmans consiste à rendre la citoyenneté conditionnelle. Elle consiste à soumettre l'accès aux droits civiques à la condition d'une réforme de l'islam, d'un islam moderniste fondé sur la raison et les sciences et appelé de ses vœux par un musulman converti. C'est une subjectivité métisse, française et musulmane qui formule une ségrégation qui, tout en étant séculière, n'en est pas moins politique, religieuse et raciale à la fois. Ainsi, en construisant une théorie de l'assimilation des indigènes à la France, les artisans de la politique du Second Empire ont en même temps contribué à construire le stigmate racial du colonisé par l'intermédiaire du religieux. À travers ce musulman socialiste qu'est Ismaël Urbain, l'Empire séculier français statue donc sur *ce que doit être l'islam à la place des musulmans*. C'est ainsi qu'un certain concept moderne de la « religion » comme foi intérieure devient normatif à travers ce discours réformiste. L'islam doit devenir une simple *foi en Dieu* et être séparée des pratiques traditionnelles et contingentes qui sous-tendent son culte dans un contexte donné. Le « religieux » sécularisé est celui qui correspond à un concept normatif de ce qu'est censé être *l'essence de toute religion*; une foi privée et individuelle. Un « religieux » islamique nécessairement dégenéré lui est alors opposé et définit, négativement, par son incapacité à se séculariser.

Le sécularisme impérial comme contrôle du culte musulman

On pourrait m'objecter que l'exclusion politique de l'indigène musulman est l'effet d'un christianisme sécularisé. La situation coloniale n'est-elle pas une situation d'exception; la loi de 1905 n'ayant pas été appliquée en Algérie et dans les colonies? Certes, l'exclusion politique qui fonde le colonialisme français n'est pas *laïque* au sens où nous l'entendons aujourd'hui. En revanche, elle n'est pas pour autant *religieuse*: elle relève d'un certain type de *sécularité du pouvoir*. La catégorie coloniale du « musulman » est une production séculière, ethnico-juridique et non confessionnelle. Elle ne désigne pas un statut qui s'opposerait à l'identité catholique de l'État français et qu'il faudrait abroger par conversion. Au contraire, le musulman doit rester musulman pour être nié dans son droit. C'est le renvoi à une identité « religieuse » considérée comme monolithique et immuable car « raciale » qui le produit comme sujet colonisé. Aussi

⁹ L'expression est de Philippe Régner, cf. *art cit.*, p. 69.

est-ce au nom du respect de la religion des autochtones qu'a d'abord lieu le renvoi à un « statut personnel » indigène. Le « musulman » et le « juif » sont littéralement produits comme jouissants des prérogatives de ce « statut ». Dès lors que la sécularité de l'Empire français exige que ce statut soit respecté, c'est elle qui légitime l'exception juridique qui inaugure l'indigénat.

Si coloniser est exproprier, la construction du « religieux » en participe de façon décisive. En réduisant l'algérien au « musulman », le pouvoir colonial en fait une minorité « religieuse » sur un territoire devenu français *et non plus le propriétaire légitime de sa terre*. L'expropriation coloniale des terres a donc supposé de tracer les frontières du laïc et du « religieux ». La propriété a été définie par les colons comme un espace séculier et laïc : ce qui signifie que la propriété est un espace au sein duquel le Code civil – fruit de la laïcisation du droit – doit s'appliquer. L'imposition du droit de la propriété privée moderne a consisté à délimiter l'espace de la propriété comme étant laïc et l'espace de la vie indigène comme un espace « religieux ». À l'inverse, la sphère de ce qui est censé être « religieux » a été laissée à la guise des indigènes.

« Il faut s'attacher seulement à séparer dans le Coran le spirituel du temporel, il faut soumettre la propriété au Code Napoléon. Aucun Arabe ne s'y refusera¹⁰. »

La thèse est simple : il est nécessaire de distinguer le spirituel et le temporel dans le Coran à la place des musulmans qui n'en sont pas capables. Ce qui est spirituel doit être respecté en tant que relevant de ce qui est purement « religieux ». Ce qui est temporel doit être régulé par le droit séculier français. Ainsi, la propriété doit être soumise à un Code sécularisé ; ce qui conduira les indigènes à être légalement dépossédés de leurs terres. C'est ainsi que l'expropriation des terres s'autorise de la tolérance et de la réforme religieuse. En ce sens, l'expropriation coloniale est peut-être le secret de la réforme de l'islam.

Cette expropriation coloniale est incompréhensible si elle se trouve réduite à une simple négation répressive. Elle procède par la construction d'un nouveau statut et d'un nouveau sens de l'islam tout en délimitant sa sphère d'expression légitime. En effet, le colonialisme n'a certainement pas favorisé les aspects « spirituels » de l'islam en supprimant l'ensemble des aspects juridiques de celui-ci, comme pourrait le suggérer l'archive citée. Il a bien plutôt conduit à définir et concevoir le droit islamique *dans les termes du droit privé occidental* : comme un mode de régulation des rapports matrimoniaux ou une sorte de « code de la famille indigène ». Ce processus n'est pas isolé : la formation du concept et des pratiques modernes de la « *shari'a* » dans l'Égypte coloniale semble être comparable¹¹. Le prétendu « droit islamique » contemporain est, en ce sens, peut-être moins islamique que colonial. Il faudrait étudier, dans cet esprit, comment « islam » et régulation de la sexualité ont alors été associés, tant dans l'orientalisme que dans l'islamisme.

¹⁰ Algérie : Immigrants et indigènes, Challamel, Paris, 1863, p. 22.

¹¹ Voir Talal Asad, *Formations of the Secular*, Stanford University Press, Stanford, 2003, chapitre 5, p. 205-256.

C'est donc la construction séculière des frontières du religieux et *l'assignation publique des populations colonisées à des appartenances dites « religieuses »* qui permet à l'Empire de coloniser au nom de la Révolution française. Cette construction du religieux relève de ce que je propose de nommer le *sécularisme impérial*. En situation coloniale, ce sécularisme se définit par le contrôle sécuritaire de l'islam, de son culte et de son enseignement¹². En d'autres termes, l'État français contrôle le culte musulman en Algérie comme il contrôle les cultes reconnus en métropole. C'est pourquoi il est possible d'affirmer qu'une extension coloniale et officieuse du système des cultes reconnus en Algérie a lieu. Certes, l'islam ne semble jamais avoir été reconnu officiellement comme tel; Ismaël Urbain militait pour que ce fut le cas, explicitant ainsi le statut implicite de cet islam pro-colonial qu'il fallait construire de toutes pièces. En effet, le contrôle colonial de l'islam s'inscrit dans un cadre institutionnel qui relève de ce que Jean Baubérot nomme le « premier seuil de laïcisation » de la France: la politique des cultes reconnus. Les cultes catholique, juif et protestant sont financés par un État séculier qui ne se revendique d'aucune religion tout en proclamant le catholicisme « religion de la majorité ». Tel est le socle du sécularisme impérial. On peut estimer que cette politique des cultes reconnus s'étend à l'Algérie, entre 1830 et 1851, par le contrôle de la formation des imams et la prise en charge du traitement des rabbins.

Ainsi, la minorisation religieuse de l'indigène relève bien d'une stratégie de transfert impérial de la structure du sécularisme français en Algérie. Certes, cette sécularité impériale semble en contradiction avec ce que nous comprenons spontanément aujourd'hui sous le terme « laïcité ». Mais elle n'était en aucun cas en contradiction avec la sécularité revendiquée par le régime impérial et dans l'Europe du XIX^e siècle qui imprègne encore la tradition républicaine. Le régime républicain de la séparation laïque n'a pas conduit, que ce soit en Algérie ou en France, à la suppression de cette verticalité ou à l'absence de l'intervention de l'État au sein des cultes. En effet, la séparation de 1905 *n'abolit pas la régulation étatique des cultes* même si elle la libéralise en supprimant, par l'article 20 notamment, le système des cultes reconnus qui supposait leur prise en charge financière; les Églises n'étant plus de droit public mais de droit privé, en tant que corps constitués. Elle ne s'émancipe pas à proprement parler d'une tutelle « religieuse »: en abrogeant le Concordat, elle libéralise un dispositif d'administration des cultes déjà sécularisé¹³.

Après l'Empire ?

Les événements qui ont secoué la France sont sans précédents. Mais les médias n'ont pas été à la hauteur de cette nouveauté. On a répété, à rebours de la singularité de l'événement, de vieux poncifs devenus monnaie courante depuis les années 1980; « les musulmans peuvent-ils s'intégrer en Europe? », « L'islam est-il compatible avec la laïcité? » et, bien sûr, « L'islam

12 Voir la contribution de Raberh Achi dans le présent numéro.

13 Cf. Agier-Cabanne, « La laïcité, exception libérale dans le modèle français » in *Cosmopolitiques*, n° 16, 2007, p. 133-144.

peut-il se réformer?» Les intellectuels ont leur part de responsabilité dans la diffusion du « problème musulman » ; s'autorisant souvent de l'histoire comparée des religions ou d'un orientalisme plus ou moins vague¹⁴. Toutefois, la prégnance idéologique de ce faux- « problème » n'est-elle que la répétition de discours coloniaux ? Si « paradigme postcolonial » il y a, force est de constater, qu'en ce cas précis, il opère à sa limite.

Ce ne sont pas les adversaires de l'accès des indigènes à la citoyenneté qui se sont servis de l'idée d'une réforme de l'islam à l'époque coloniale. Au contraire, l'injonction à réformer l'islam renvoie à la façon dont *l'Empire français a conçu, depuis la métropole et contre un bon nombre de colons et de colonialistes*, l'émancipation des indigènes comme l'achèvement nécessaire de la colonisation. Ce sont donc d'abord *les dirigeants de l'Empire et non les populations européennes de la colonie qui ont inventé l'« indigène » et différer indéfiniment son devenir-citoyen sous le prétexte d'une réforme de l'islam toujours à venir*. L'idée d'une réforme de l'islam a non seulement conduit la France à tenter de produire « son islam » mais elle l'a aussi conduit à déterminer de façon autoritaire les conditions *culturelles et anthropologiques* de l'accès à la citoyenneté politique. Bref, la République, de la III^e à la V^e, a directement hérité de telles pratiques impériales ; l'« islam de France » en est l'idéal-type. Il reste à préciser comment la colonie réelle a souvent mis en échec le projet impérial d'« assimilation ». Mais on peut déjà affirmer une chose : le spectre impérial de la République constitue bel et bien une menace pour *la citoyenneté démocratique*.

Il me semble donc impossible de lire les discours dominants sur l'islam comme de simples persistances de paradigmes orientalistes, déshumanisants et coloniaux. C'est *dans l'acte de délimitation des frontières du laïc et du religieux* – elles-mêmes censées dire qui est émancipé ou mérite de l'être et qui ne l'est pas, qui est sécularisé et qui ne l'est pas – que s'enracinent ces discours. Ce n'est ni exclusivement ni premièrement dans l'« orientalisme » que s'enracine la possibilité de parler de cette chose illusoire nommée « Islam » dans les sphères publiques européennes. En réalité, ce sont les *résurgences des grands récits de sécularisation inventés au XIX^e siècle qui ont nourri et qui nourrissent aujourd'hui les discours savants sur « l'islam »*. Dans ce cadre, l'« islam » désigne une entité qui a échoué à se séculariser ou qui menace les acquis d'une « sécularisation » transformée en récit de l'identité nationale. C'est à l'histoire de *ce partage déterminé*, entre un islam théocratique et un Occident sécularisé, que cet article entend contribuer en publiant ainsi des recherches encore en cours. Mais cette définition théocratique de l'islam n'est en aucun cas strictement « occidentale » : les islamismes politiques aussi en héritent. Le partage entre islam et laïcité sert aussi les conservatismes et les intégrismes pseudo- « musulmans ». Bref, la construction d'une identité politique et culturelle exclusivement « islamique » ne serait-elle qu'une autre façon de maintenir les frontières coloniales du « laïc » et du « religieux » ?

¹⁴ Comparer Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Le Seuil, Paris, 2003 (1978) et, du même auteur, *L'Islam dans les médias. Comment les médias et les experts façonnent notre regard sur le reste du monde*, Sindbad, Paris, 2011 (1981).