

Introduction

Kévin HADDAD

L'islam est aujourd'hui la deuxième religion de Suède après le christianisme. La Suède compte environ 300.000 à 400.000 musulmans, un nombre fluctuant selon les estimations, sur une population totale de 8,9 millions d'habitants. Installés récemment dans le pays (seulement depuis les années 1970 pour beaucoup d'entre eux), les « musulmans suédois » se caractérisent par leur hétérogénéité. Originaires de pays très différents, leur profil ethnique, culturel, politique, économique, religieux ou linguistique est extrêmement bigarré, leur religiosité et leurs attitudes à l'endroit de la tradition islamique l'est tout autant. Classer des individus si différents dans une catégorie (« les immigrés musulmans de Suède ») est éminemment discutable mais – au moins du point de vue des autorités suédoises –, ces derniers forment une frange de la population qu'il s'agit d'intégrer au reste de la société. Cette intégration est un enjeu d'autant plus important que les musulmans vivant en Suède subissent le plus de discriminations, un taux de chômage important, une ghettoïsation de l'habitat ou encore un échec scolaire inquiétant.

Frappante par son unique homogénéité socioculturelle historique et son Etat-Providence très égalitariste, la Suède est un cas d'étude singulier dans le champ de recherches portant sur l'intégration des populations musulmanes dans les pays européens. De fait, l'immigration est une préoccupation récente pour le pays qui n'avait pris aucune réelles dispositions concernant l'intégration jusque récemment. Nous commencerons justement par définir cette notion d'intégration.

Intégration

Le concept d'intégration a suscité et suscite encore aujourd'hui de très nombreux écrits en sciences sociales, que ce soit en psychologie, en sociologie ou même en philosophie. En dresser l'inventaire ici serait beaucoup trop long ; nous adopterons une définition « sociologique » du terme, puisque nous nous intéresserons avant tout à l'intégration sociale des musulmans dans la société suédoise.

Notons simplement que l'intégration est un double processus à la fois social et psychologique : l'intégration sociale désigne « la capacité de participation à la négociation du degré de diversité et d'unité des groupes composant la société » ; l'intégration psychologique est quant à elle « l'émancipation des individus en tant que personnes autonomes et reconnues à la faveur d'un mécanisme d'équilibration entre l'expression d'un projet original et la conformation à des règles générales » (Manço, 2006).

Mais le terme « intégration » désigne à la fois un processus et un résultat : le processus qui consiste à intégrer l'Autre et à s'intégrer soi-même, et le résultat de ce processus : le fait d'être intégré. En sociologie, l'intégration renvoie avant tout « au processus de participation à la construction d'un équilibre entre diversité et unité sociales et culturelles » (Manço, 2006). Que l'on se place au niveau de l'étude des sociétés ou de celle de l'individu, l'intégration renvoie à trois dimensions différentes :

- l'examen de la *cohésion* interne des systèmes ;
- l'examen de la *solidarisation* des sous-systèmes ;
- l'examen de la *participation* d'éléments nouveaux (Manço, 2006).

Dans cette étude, nous nous en tiendrons principalement à la troisième dimension. Cette acception renvoie en effet « à la gestion du changement, de la diversification et à la complexification sociale. [...] Elle permet d'envisager non plus seulement les phénomènes d'évolution mais également les processus de rencontre et de diffusion culturelles. Sont étudiées non plus uniquement les conditions déterministes de la cohésion mais aussi les conflits, les dissonances et la construction de synthèses nouvelles. L'intégration d'éléments nouveaux peut se concevoir tant à un niveau global et historique (la rencontre entre civilisations) qu'à un niveau plus spécifiquement individuel et sociocognitif (intégration de faits inédits dans un système personnel de représentations ou de croyances, intégration par connexion) » (Manço, 2006).

De même, parmi les trois grandes courants philosophiques traitant de l'intégration sociale (courants normativiste, conflictualiste et constructiviste), nous privilégierons l'approche constructiviste car celle-ci aboutit à une conception interactive de l'intégration sociale. « L'intégration procède ici « par acculturation » : la culture fait partie des moyens mis en œuvre par les acteurs sociaux dans une recherche de qualification sociale. L'intégration n'est donc possible qu'à travers une négociation – ou un *processus dialectique de positionnement entre l'assimilation et la différenciation socioculturelles*. En conséquence, la réciprocité et l'imprévisibilité des équilibres culturels entre le groupe migrant et la société d'accueil sont des principes-clés de l'intégration constructiviste : l'intégration sociale correspond à la mobilisation des ressources familiales et globales » (Manço, 2006).

En adoptant une démarche plus pragmatique, on peut dire que des individus ou des groupes sont intégrés dans une société quand ils remplissent un certain nombre de critères : notamment quand ils obtiennent des résultats en matière d'emploi, de logement, d'éducation, de santé, etc. équivalents à ceux obtenus par le reste de la population ; quand ils ont des relations sociales avec les membres de la communauté (culturelle, ethnique, religieuse ou autre) à laquelle ils s'identifient, avec les membres d'autres communautés que la leur et avec des services et des institutions publics ; quand ils disposent de compétences linguistiques et culturelles et d'un sentiment suffisant de sécurité et de stabilité, afin de s'engager avec confiance dans la société et de se conformer de manière durable aux notions partagées de nationalité et de citoyenneté (Ager et Strang, 2004).

Multiculturalisme

Pour parvenir à de tels objectifs, le choix d'une politique d'intégration est cruciale : la Suède ayant récemment opté pour le multiculturalisme, il convient de s'entendre sur la définition de ce terme.

Le multiculturalisme s'entend comme un modèle d'intégration sociale et politique favorisant l'émancipation des différents groupes ethnoculturels coexistant dans le contexte de démocraties libérales. Répondant à la composition de plus en plus pluriethnique des États-nations modernes, « le projet multiculturel a été proposé en réponse aux tendances homogénéisantes caractérisant les modèles libéraux de la citoyenneté. C'est ainsi que l'idée du multiculturalisme a souvent été vue comme une prise de conscience post-nationale permettant la remise en question du modèle assimilationniste jacobin » (Gagnon, 2000).

Selon Kymlicka et Wayne, une *politique d'intégration multiculturelle* part du principe que les identités ethnoculturelles sont chères aux citoyens, qu'elles perdurent sur la longue durée, et qu'elles doivent être reconnues et prises en compte par les institutions. L'objectif est que des

citoyens de milieux différents puissent tous se reconnaître et se sentir « chez eux » au sein de telles institutions (Kymlicka, 2000).

Pour Kymlicka en effet, « certaines formes de différences culturelles ne peuvent être conciliées qu'à travers des mesures législatives ou constitutionnelles spécifiques, au-dessus et au-delà des droits communs relatifs à la citoyenneté. Certaines formes de différences propres à un groupe ne peuvent être conciliées que si leurs membres obtiennent des droits spécifiques au groupe » (Kymlicka, 1995). Kymlicka est en faveur d'étapes incluant des droits polyethniques en matière de représentation afin d'intégrer les groupes ethniques désavantagés à la société toute entière, et des droits à l'auto-gouvernance afin de permettre aux minorités de jouir d'une autonomie tout en appartenant à la nation.

Pour certains auteurs néanmoins, le multiculturalisme présente de lourds inconvénients : ainsi, selon Kenan Malik, « L'approche 'multiculturaliste' surestime l'homogénéité et l'autonomie des divers groupes ethniques et sous-estime le degré auquel tous les groupes sont réciproquement impliqués dans la création de formes culturelles dans le cadre des institutions nationales, politiques, sociales et économiques » (Malik, 1996). Malik met en garde contre la dérive du multiculturalisme comme forme d'accommodement à la persistance des inégalités dans une société : « A mesure que les immigrés restaient ghettoïsés, exclus de la société, sujets à la discrimination et arc-boutés sur leurs vieilles habitudes et leurs modes de vie comme à une ancre familière dans un monde hostile, alors les différences furent nationalisées, non pas comme le produit négatif du racisme ou de la discrimination, mais comme le résultat positif du multiculturalisme » (Malik, 1996).

En outre, Cohen, Howard et Nussbaum affirment que « le multiculturalisme est difficilement conciliable avec des convictions égalitaristes » car « certaines cultures n'acceptent pas, même en théorie, le principe que l'on doit le même respect et la même considération à tous » (Okin, 1999).

En adoptant une position plus neutre, on peut dire, avec Susan Okin, que le multiculturalisme désigne « la revendication, faite dans le contexte de démocraties libérales, que les cultures minoritaires ne sont pas suffisamment protégées en pratique si l'on assure seulement le respect des droits individuels, et que, par conséquent, ces cultures minoritaires doivent aussi être protégées par l'octroi de droits ou de privilèges spécifiques à un groupe » (Okin, 1999).

L'intégration des musulmans en Europe

Afin d'appréhender la question de l'intégration des musulmans en Suède, il faut préalablement évoquer le contexte de l'intégration des musulmans en Europe pour en tirer quelques hypothèses.

La population musulmane d'Europe compte aujourd'hui plus de quinze millions de personnes, la plupart issues de l'immigration ouvrière de la seconde moitié du vingtième siècle. L'islam ne constitue pourtant une question « politique » que depuis la fin des années 1970, suite à l'arrêt de l'immigration organisée de travailleurs et au regroupement des familles musulmanes dans leurs pays d'accueil. C'est à cette époque que « les prescriptions et les pratiques de l'islam ont fait leur apparition dans les foyers, mais aussi dans l'espace public, faisant éclater des problèmes de cohabitation ». Un grand nombre de controverses vont en effet émerger à propos de l'islam : « On a vu régulièrement se dérouler des luttes acharnées, pouvant conduire à des situations blessantes ou humiliantes pour les musulman(e)s, au sujet de questions telles

que l'éducation physique et la natation, l'éducation sexuelle, les cours de biologie et l'enseignement religieux ; les voyages scolaires, la nourriture servie dans les cantines scolaires, le port du foulard, les mariages mixtes ou les mariages dits arrangés, etc. » mais aussi « les problèmes liés à l'abattage des animaux, l'accès aux aliments halal, l'indifférence ou l'hostilité des employeurs et des pouvoirs publics face aux besoins de la pratique du culte sur le lieu de travail, les difficultés liées à l'inadéquation des jours de congé et des fêtes islamiques, etc. » (Manço, 2005).

Même si nombre de ces pratiques sont aisément gérables par les pays d'accueil à travers l'adoption de mesures d'accommodement, « ces normes particulières soulèvent [...] des conflits, car leur acceptation signifie la reconnaissance de la pluralité religieuse d'une société et la fin de l'hégémonie d'une religion et d'une culture dites et crues uniques, nationales » (Cesari et Helly in Manço, 2005).

Aujourd'hui dans de nombreux pays européens tels que la France, l'Angleterre, l'Allemagne, la Belgique ou les Pays-Bas, les musulmans ont tissé des liens sociaux concrets et revendiquent une reconnaissance publique de leur religion ; partout la question de la conciliation de la diversité culturelle avec le droit commun est posée.

Notons que, pour une immense majorité d'entre eux, les musulmans d'Europe acceptent de « jouer le jeu » de l'intégration, c'est-à-dire d'adopter les normes, les valeurs et les comportements sociaux de leur pays d'installation. Ils sollicitent en retour une institutionnalisation de leur religion qu'ils considèrent comme parfaitement compatible avec ces normes et ces valeurs. Néanmoins, une tendance consiste à stigmatiser chaque forme de revendications des musulmans, les taxant d' « obscurantisme » ou de « fondamentalisme » et provoquant des débats publics houleux dans de nombreux pays européens.

Les musulmans d'Europe ne bénéficient pourtant que de peu de facilités publiques pour exercer leur religion : « Il persiste [...] une multitude d'attitudes arbitraires et de situations discriminatoires qui s'opposent à la pleine expression de la liberté de conscience et de culte des musulmans d'Europe alors que ces libertés possèdent des fondements constitutionnels et légaux dans tous les pays européens » (Manço, 2005).

A partir de ces observations dans le contexte des Pays-Bas et du Royaume-Uni, Stathan et Koopmans ont émis les hypothèses suivantes : « D'un côté, il se pourrait qu'il y ait quelque chose de spécifique dans la position politique des musulmans dans leurs sociétés d'accueil, ce qui mène à l'émission de revendications de groupe indépendamment du contexte national. [...] De l'autre, il se pourrait qu'il y ait quelque chose de spécifique dans la manière dont les Etats démocratiques libéraux tentent d'accommoder leurs musulmans, ce qui entraîne des revendications de groupe » (Arnaud, 2005). En d'autres termes, soit « c'est la nature publique de la religion musulmane et les exigences qu'elle impose aux fidèles quant à la manière dont ils mènent leur vie publique qui font de l'islam un type d'identité particulièrement résistant, ce qui entraîne des revendications de groupe », soit « il y a des déficits spécifiques dans les dispositions culturelles prises par les Etats libéraux pour répondre aux besoins des groupes immigrés et religieux qui ont un impact disproportionnel sur les groupes de musulmans pratiquants », soit les deux (Arnaud, 2005).

Hypothèses, problématique et plan de l'étude

De la même manière, nous pouvons émettre l'hypothèse que l'émergence d'une importante communauté de musulmans en Suède a mis le pays face à un nouveau défi dans sa façon d'appréhender la différence culturelle et religieuse. La question est donc de savoir en quoi les revendications culturelles des musulmans constituent un défi pour le modèle d'intégration multiculturel suédois.

Nous nous interrogerons dans un premier temps sur le multiculturalisme « à la suédoise » en examinant différents indicateurs de l'intégration de la population musulmane en Suède, tels que la citoyenneté, la participation et la représentation politiques, la définition et la mise en œuvre de la politique d'intégration, ou encore l'institutionnalisation des musulmans dans la société.

Dans un second temps, nous tenterons de mettre en évidence les principaux obstacles pesant sur le processus d'intégration des musulmans dans la société suédoise : nous y aborderons les thèmes centraux de l'islamophobie et de la discrimination. Enfin, nous plaçant du point de vue des *revendications culturelles musulmanes*, au sens large du terme, nous verrons quelles sortes de crispations ces revendications font naître en Suède et ce autour de trois enjeux significatifs : les crimes d'honneur, l'éducation et l'abattage rituel.

Notre propos s'inscrit dans la nécessité d'une large et nouvelle réflexion sur la nature et le respect des droits des minorités dans une société moderne, sur l'efficacité des politiques d'intégration mises en œuvre par les pays européens, sur les relations des cultes et des pouvoirs publics, ou encore sur le rôle de l'État sécularisé en matière confessionnelle.

Comme le notent Jocelyne Cesari et Denise Helly, la question aujourd'hui « n'est plus en effet de simplement tolérer et protéger la manifestation d'une croyance religieuse et d'un culte mais de *permettre l'expression sans préjudice social de croyances minoritaires, d'annuler les stigmates qui leur sont appliqués et de corriger toute discrimination indirecte créée par une norme chrétienne majoritaire*. Elle est de *reconnaître l'appartenance à part entière à la société des groupes religieux minoritaires et d'admettre leur droit d'être visibles sur la scène publique* » (Cesari et Helly in Manço, 2005).

L'objectif ici est également de mettre en évidence, quand il y a lieu de le faire, les « bonnes pratiques » de gestion de la diversité religieuse mises en œuvre par les autorités suédoises, afin, pourquoi pas, de s'en inspirer dans des situations similaires rencontrées par d'autres pays européens, et, à terme, de mieux lutter contre les discriminations religieuses et culturelles que rencontrent les communautés musulmanes en Europe.