

La justice au risque de la différence : faire une « juste place » à l'Autre.

Claire Hancock

Université Paris-XII-Val-de-Marne

maître de conférences

adresse pour la correspondance :

27 avenue de Flandre

75019 Paris

tél. 01 42 45 03 12

Résumé : cet article tente de montrer en quoi les efforts pour acclimater en France des théories de la justice telle que celle d'I.M. Young rencontrent des réticences spécifiques, liées au statut de la « différence », qui diverge dans notre société et dans les pays anglophones. Mettant en parallèle particulièrement le cas britannique et le cas français, il illustre, par le biais des débats autour des « statistiques ethniques » et du « foulard islamique », comment la question de la « juste place » accordée à l'Autre (minorités « ethniques » ou religieuses) se pose différemment de part et d'autre de la Manche.

Mots-clé : justice, minorités, territorialisation, foulard islamique, écoles, différence, discrimination, France, Grande-Bretagne

Justice at the risk of difference : making a « just » place for the Other

Drawing on I. M. Young's conceptualisation of justice, this paper addresses the different ways in which France and Anglophone countries (Britain in particular) have dealt with minority groups, with particular reference to Muslim minorities. The « headscarf affair » which developed in France, and the legal framework to which it gave rise, are analysed in spatial terms, with emphasis on the very specific part attributed to the space of public schools. France's traditional refusal to acknowledge « ethnic » difference or to incorporate it into national statistics is discussed, as are the implications of racial discrimination being seen as incidental, and not as a form of institutional, « systemic » violence : the geographies of racial discrimination remain piecemeal and we are deprived of the means to describe them more generally. British multiculturalism was shaken by the aftermath of the July 2005 bombings in London but a couple of conflicts which arose in 2006 about a pupil or an instructor wearing the niqab (or full veil) in school failed to escalate to a full-blown crisis, as local and flexible responses were found to be more adequate than a nation-wide policy. Finally, both ways of addressing difference may be edging closer together, but still differ widely.

Keywords : justice, minorities, Islamic headscarf, schools, difference, discrimination, France, Britain

Le récent débat sur l'utilité de recueillir des statistiques sur l'appartenance « ethnique » de la population en France (*Libération*, 23 février et 7 mars 2007) met bien en relief la forte opposition d'une bonne part de l'opinion française à l'idée d'entériner dans les statistiques officielles l'existence de populations diverses sur le territoire. La division des intellectuels français sur la question est significative, tout comme l'est la référence à l'expérience états-unienne ou britannique en la matière, perçues comme manifestant l'aval de l'Etat à une fragmentation « communautariste » de ces sociétés. Ce n'est en effet sans doute pas un hasard si l'édition qui présentait la pétition s'opposant au recensement « ethnique » comportait un article sur le Royaume-Uni¹, et si le numéro qui revient sur la question comporte une interview d'un Etats-Unien, Richard Alba². Dans ce domaine comme en beaucoup d'autres en France, les façons de faire « anglo-saxonnes³ » servent de contre-exemple par rapport auquel la pratique française est implicitement valorisée.

Ce débat sur les statistiques met en exergue l'opposition qui peut exister entre des conceptions politiques « multiculturalistes » représentées particulièrement (mais pas exclusivement) dans les pays de langue anglaise, et les conceptions françaises plus « universalistes », dans la droite ligne desquelles l'égalité de tous les citoyens reste un dogme intangible. La divergence est telle qu'A. Favell, qui a conduit une recherche comparative sur les questions d'intégration, d'immigration et de citoyenneté en France et en Angleterre, dit s'être trouvé en présence de deux univers intellectuels étanches, et réquerant un travail considérable de traduction pour devenir intelligibles l'un à l'autre (Favell, 2001, p. 9). Le vocabulaire de l'assimilation que privilégie la France (et dont le débat préalable aux élections présidentielles de 2007 montre bien qu'il n'est l'apanage d'aucun parti) suscite tout autant de révolusion outragée outre-Manche que les classifications ethnico- raciales, qui sont l'objet d'un relatif consensus politique en Grande-Bretagne, peuvent en causer chez les tenants français de l'universalisme.

¹ « Au Royaume-Uni, on recense racial depuis 1991 », *Libération*, 23 février 2007.

² « Il faudrait unifier la collecte de vos données », *Libération*, 7 mars 2007.

³ Ce terme par lequel, en France, on amalgame Britanniques et Etats-Uniens (et parfois d'autres) est récuse par les intéressés eux-mêmes, qui soulignent à bon droit les différences existant entre leurs sociétés, ainsi que le caractère fort réducteur d'une appellation qui se base sur des appartenances « ethniques » du Haut Moyen-Age, et dénuée de pertinence s'agissant des populations contemporaines. A ce titre, le terme mérite tout autant de discrédit que d'autres catégorisations ethniques abusives (même si son usage en français tend à contester une hégémonie politico-culturelle, plutôt qu'à en réitérer une).

Les antagonismes sont tellement marqués qu'on peut être amené à se demander s'il est possible d'importer dans le débat français des conceptions de la justice telles que celle promue par I.M. Young, pour qui "une conception de la justice qui s'oppose à l'oppression et à la domination institutionnalisée doit s'appuyer sur l'idée d'un public hétérogène, qui reconnaisse et réaffirme les différences entre groupes (*a conception of justice which challenges institutionalized domination and oppression should offer a vision of a heterogeneous public that acknowledges and affirms group differences*)" (Young, 1990, p.10). C'est vraisemblablement dans le traitement de la différence que les pratiques et conceptions des pays anglophones se différencient le plus de celles de la France, et c'est pourquoi je m'appuierai ici en particulier sur l'exemple du traitement des populations dites "issues de l'immigration" dans ces deux contextes (plus particulièrement en référence au cas britannique, plus comparable au cas français, notamment en termes de relations avec d'anciens empires coloniaux).

Je me concentrerai en particulier sur la question du "foulard islamique", et la façon dont elle a cristallisé l'antagonisme entre l'opinion française et les opinions anglophones. C'est aussi autour de cette question qu'on peut constater à l'heure actuelle un rapprochement entre les débats britanniques et français, plus ouverts peut-être aujourd'hui à échanger autour de ce que peut être un traitement "juste" notamment des populations musulmanes d'Europe. Je m'attacherai à décrypter ces débats en mettant l'accent sur leur dimension spatiale, sur ce qu'ils révèlent quant à la "place" très concrète ménagée à la différence dans des pays occidentaux.

Justice, « différence » et territoires

Pour I.M. Young, dont la réflexion sur la justice est explicitement ancrée dans la réalité états-unienne, l'injustice se définit en premier lieu en termes d'oppression et de domination, plutôt qu'en termes de distribution des ressources matérielles (Young, 1990, p. 192). On a pu écrire de son œuvre qu'autant son esquisse de ce que serait une société juste reste floue, autant sa théorie de l'injustice s'avère convaincante (Gleeson, 1998, p. 89). De plus, elle s'avère être un terrain fertile pour les géographes, puisque la "production de l'espace" est une des formes de (re)production de la domination, de l'oppression, et donc de l'injustice (Dikeç, 2001). Ce n'est donc pas un hasard si, articulée à la pensée de Lefebvre, elle sert de référence centrale aux auteurs du volume collectif *The Urbanization of Injustice* (Merrifield, Swyngedouw, 1997).

Mais lorsque A. Merrifield note, au détour d'un paragraphe, que "naturellement, la célébration de la différence, de la pluralité et du multiculturalisme sont des évidences, et tout gauchiste ne peut qu'en tomber d'accord (*of course, celebrating difference, plurality and multiculturalism is luminous stuff, as all leftists would doubtless*

concur, p. 204)”, le lecteur français est tout à coup saisi d’un doute : l’aspiration à la justice ne se formule-t-elle pas, dans ces contextes anglophones, sur des prémices totalement étrangers à la pensée française de l’égalité ? Faut-il alors penser que la façon de conceptualiser l’injustice proposée par I.M. Young n’a de validité que dans le contexte états-unien ou le contexte britannique, parce que la valorisation de la différence sur laquelle elle repose n’a pas le même statut d’évidence de notre côté de l’Atlantique, et de la Manche ?

C’est en effet sur les liens entre la justice et « les enjeux de la différence » (« politics of difference », en référence à I.M. Young) que divergent le plus sensiblement les conceptions prévalant en France et dans les pays anglophones. Autant la géographie française s’est saisie de thèses permettant de penser les disparités de richesse entre régions ou espaces, et donc de penser la nécessité de politiques d’aménagement du territoire pour y remédier (B. Bret, 2001, par exemple), autant elle demeure réticente, comme une bonne part de la société française en général, face aux thèses qui placent au cœur de la réflexion les disparités de richesse, d’influence et de pouvoir politique entre groupes distincts au sein d’une société.

De même dans les politiques publiques, diagnostiquer de la différence territoriale semble à la fois plus usuel et acceptable que de diagnostiquer de la différence entre les populations, et l’existence de minorités subissant des discriminations et rencontrant des « plafonds de verre » : la Zone Urbaine Sensible fonctionne alors comme euphémisme des difficultés spécifiques des populations dites « issues de l’immigration », qu’on ne veut ni voir ni compter. De la même façon, une des rares formes de « discrimination positive » qui s’exerce en France, l’accès spécifique à Sciences Po d’étudiants qui ne passent pas par le concours standard, s’appuie sur les Zones d’Education Prioritaire. Dans les deux cas, c’est la population qui sert à définir et identifier la « zone » ou l’espace concerné, et l’un des critères est explicitement, dans un cas, le pourcentage d’étrangers, dans l’autre, la part des élèves dont les parents ne sont pas francophones. Mais c’est toujours à l’espace, ou au « territoire », qu’on prétend appliquer les politiques spécifiques : on est en droit de se demander pourquoi il n’est pas anti-républicain, dans la France une et indivisible, de différencier le traitement des espaces, mais il le serait de différencier le traitement des groupes (voir Donzelot, 2003, Dikeç, 2007).

La loi française du 25 mars 2004, sur le port de signes religieux ostentatoires dans les écoles publiques, se différencie de ces politiques territorialisées, en ce sens qu’elle est censée s’appliquer à l’ensemble du territoire français (y compris ses territoires d’outre-mer) et à l’ensemble des écoles publiques. Elle a pourtant été « spatialisée » dans le débat public, et même dans les travaux universitaires consacrés à la question

du voile. Voici par exemple l'entrée en matière (l'introduction) de l'ouvrage de F. Gaspard et F. Khosrokhavar (1995) :

« Ce livre est né d'une enquête sur les relations entre garçons et filles dans les quartiers qu'on appelle « chauds », ces quartiers à propos desquels la presse presque quotidiennement nous répète qu'y sévissent la drogue, la violence, la pauvreté économique et culturelle. Voici donc deux sociologues sillonnant les banlieues à l'affût de témoignages, observateurs de la vie la plus banale, celle de la rue. Ou plutôt de ces espaces incertains que sont les quartiers périphériques, là où les rues n'en sont plus vraiment, où les places ne ressemblent guère à celles qu'on rencontre dans les villages ou au centre des villes. » (p. 3)

Le géographe trouvera curieux de voir deux sociologues adhérer ainsi aux stéréotypes de la banlieue (nécessairement déficiente, définie comme un échec de la ville, dépourvue de la riche vie sociale des « villages » et des « centres ») : il est caractéristique de voir que la seule référence citée soit « La Ville » de Max Weber, plutôt que des travaux plus récents de sociologie de la banlieue.

Deuxième objet d'étonnement, pourquoi placer la banlieue et « les quartiers » au commencement de la recherche, comme si la question du foulard était un pur produit de ces « terroirs » particuliers, alors même que les témoignages de femmes qui sont cités plus loin dans le volume renvoient à la pratique d'espaces urbains nombreux et diversifiés, et alors même que la conclusion de l'ouvrage n'évoque que des lieux et des institutions fonctionnant à l'échelle nationale, l'école, la république, la démocratie ? Camper d'entrée de jeu la « question du voile » dans un espace spécifique où elle serait à sa place, c'est réitérer son cantonnement logique et sa formulation comme une « question des banlieues » bis. Cette focalisation sur la banlieue est pourtant, d'après l'analyse de T. Deltombe, un phénomène daté, puisque le terme, « totalement absent de la polémique sur les « tchadors » de Creil en 1989 » (Deltombe, 2005, p. 151), devient un incontournable médiatique seulement à compter de 1990.

Une loi pour quels espaces ?

C'est pourtant à ce tour de passe-passe, par lequel la « question du voile » n'apparaît que comme un avatar du « problème des banlieues », qu'a succombé également une large part de la commission Stasi, chargée de rendre au Président de la République un rapport sur la laïcité. Parmi les personnalités ou témoins auditionnés par cette commission figurait Fadela Amara, présidente du mouvement *Ni Putes Ni Soumises*, qui a entre autres déclaré :

« pourtant je me dis que pour arriver à faire en sorte de gagner la bataille dans les cités - car c'est dans les cités que ça se passe - je pense sincèrement qu'on ne peut pas ignorer la question du voile ni le débat sur la laïcité sans le lier directement à la dérive des ghettos, sans parler de tous les paramètres qui concernent la situation dans les quartiers. » (audition de F. Amara par la commission Stasi, 10 octobre 2003, texte disponible en ligne sur www.communautarisme.net/commissionstasi/Audition-de-Mme-Fadela-Amara,-Presidente-du-mouvement-Ni-putes,-ni-soumises_a31.html)

C'est donc ici une lecture de la question du voile ancrée spatialement dans l'imaginaire de "la cité" qui s'est exprimée, et parce que ce témoignage, et d'autres de teneur similaire, ont pesé auprès de la commission, c'est par ce prisme que la question a été traitée. D'une question personnelle, voire intime, concernant le choix de porter ou non le voile, on en arrive à une mise en cause de certains espaces "en dérive", "ghettos" périphériques, dont la configuration spatiale devient dans le discours à la fois un déterminant et un cadre incontournable où se jouerait, par le biais de jeunes femmes voilées, un affrontement entre laïcité républicaine et embrigadement islamiste, entre égalité des sexes et oppression des femmes (pour ne reprendre que deux des présentations qui ont été données de la question). Mais si l'affrontement était si localisé, situé dans des espaces au statut d'exception, ces "quartiers" si fortement stigmatisés, pourquoi a-t-on ressenti la nécessité d'une loi, qui a vocation à s'exercer sur l'ensemble du territoire ?

Le texte explicatif de P. Weil, universitaire spécialiste de l'immigration et membre de la Commission, souligne que le fondement de la solution retenue par la commission était bien le sentiment d'une pression (et donc d'une privation de liberté) s'exerçant "dans les écoles fréquentées par des filles voilées", et non un principe plus général d'égalité entre hommes et femmes. C'est donc sur la base de cas localisés que se seraient fondées les propositions de la commission Stasi, mais paradoxalement, l'échelle nationale a paru plus pertinente que l'échelle locale pour légiférer ; la justification qu'en donne P. Weil est la suivante :

"Notre sentiment quasi unanime (à l'exception d'un membre) était que nous avions affaire à une réalité souvent bien perçue à un niveau local et moins bien au plan national : porter le voile ou l'imposer aux autres était devenu un sujet non pas de liberté individuelle mais de stratégie nationale de la part de groupes fondamentalistes utilisant les écoles publiques comme leur principal champ de bataille". (Weil, 2005)

Encore une fois, le géographe sera ici sensible au glissement d'échelle qui se produit entre le local (des manifestations locales de tensions autour du port du voile) et le national (ces manifestations spatialement localisées masqueraient en fait une "stratégie" de la part de fondamentalistes conçue à l'échelle de la France entière), pour faire ensuite retour vers le micro-local (l'espace de l'école publique comme "champ de bataille" de ce supposé combat fondamentaliste). D'autres compressions d'échelles s'opèrent dans les raisonnements et mises en perspective de l'« affaire du foulard » : nombre d'analystes ont ainsi évoqué le contexte géopolitique international pour rendre compte de la façon pressante dont s'était posée la question du port du voile (fatwa iranienne contre S. Rushdie en 1989 lors de la première affaire, à Creil, 11 septembre et répercussions pour les développements de 2002-2003).

On peut se demander alors pourquoi l'école publique est le seul lieu sur lequel il a semblé opportun de "combattre" cette "stratégie fondamentaliste" à l'échelle de l'hexagone (voire du monde). Une esquisse d'explication apparaît lorsque P. Weil

mentionne qu'“il n'était pas question d'interdire les signes religieux dans les universités ni où que ce soit dans le monde des adultes : les adultes ont des moyens de défense que les enfants n'ont pas”. Il laisse donc entendre que c'est la vulnérabilité d'“enfants” qui justifie la mise en place d'une loi susceptible de les “défendre”.

De plus Weil mentionne un possible découpage encore plus fin de l'espace, notant “je pensais moi-même que l'on pouvait faire la distinction entre la cour d'école et la salle de classe, en faisant appliquer la tenue seulement dans les classes”. Weil ne donne pas les raisons de cette distinction, mais on peut supposer qu'elle repose sur l'idée qu'il s'agit de sanctuariser l'espace où se produit la transmission du savoir, et pas les espaces de sociabilité entre élèves qui constituent également l'espace scolaire. Pourquoi l'espace de l'école publique a-t-il été choisi comme champ de bataille ? Les explications possibles sont nombreuses, et nombreux sont également les universitaires et les activistes qui ont souligné les effets pervers d'une loi qui, prétendant « défendre » un groupe vulnérable de jeunes filles, les exclut de l'école et les renvoie au sein d'un entourage familial et local supposé les opprimer (grief notamment des signataires de la pétition *Une école pour tous et toutes*).

E. Balibar, qui a fait partie des signataires, a donné des éléments d'analyse de l'espace scolaire fort intéressants : celui-ci fonctionne, dit-il, comme un « lieu de *transition* entre l'espace de l'existence « privée » et l'existence « publique » dans l'espace « public », mais situé *dans l'espace public lui-même* ». L'école est un lieu où s'opère

« la relativisation des appartenances sociales, des croyances, des idéologies, pour faciliter l'entrée des individus dans la sphère « politique », la citoyenneté, il faut donc qu'elle *détache* virtuellement les individus de leurs identités *premières* » (...) « Ce qu'on demande en fait à l'école, ce n'est pas d'être « neutre » comme l'Etat, mais c'est d'*opérer une neutralisation*, ou de constituer un *surcroît de neutralité* entre deux « espaces » *non neutres*, celui qu'on dit « privé » et celui qu'on dit « public » ». (Balibar, 2004)

E. Balibar décrit donc l'espace de l'école comme une sorte de « tiers espace », ni privé, ni public, et vis-à-vis duquel les exigences sociales sont supérieures à celles qui s'appliquent à l'espace privé et même à l'espace public en général. Si l'on ne prend pas en compte ces exigences supérieures à l'égard de l'école, on ne comprend effectivement guère pourquoi elle est seule visée ; c'est bien le propos de P. Weil par exemple lorsqu'il écrit que “bannir le port du voile sur la base d'une discrimination contre les femmes aurait impliqué de ne pas seulement l'interdire dans les écoles mais également dans toute la société”.

J. Baubérot, le seul membre de la commission Stasi à n'avoir pas voté le texte (et qui s'en est expliqué aussi dans des revues anglophones comme sur son blog personnel), confirme à la fois cette interprétation et ses propres doutes :

“la Commission eut le sentiment que, si elle prenait position contre cette loi annoncée, elle donnerait l’impression de reculer devant la « menace islamiste » prouvée, selon elle, par différentes auditions et qui nécessitait un « coup d’arrêt » (...): à mon sens, les jeunes filles portant un foulard ne sont pas forcément manipulées par l’islamisme radical, loin de là, certaines sont féministes à leur manière, et, si elles introduisent du désordre à l’école, l’Avis du Conseil d’Etat pris en 1989 permet déjà de sévir.” (Baubérot, 2004a)

Le point de vue de J. Baubérot l’amène donc à contester l’échelle nationale donnée à la loi, et suggérer qu’un arbitrage local serait moins disproportionné. C’est par ailleurs également lui qui, commentant la composition de la commission, souligne que “son plus grand déséquilibre provenait de sa composition géographique : 19 franciliens sur 20 », déséquilibre qu’il interprète comme reflétant le centralisme français, mais aussi l’intensivité des réunions de la commission. Dans une tribune libre parue dans le journal *Le Monde* en janvier 2004, il a également souligné que le rapport de la commission Stasi, tout en clamant dans sa seconde partie que "La laïcité n'a pas les mêmes contours à Paris, Strasbourg, Cayenne ou Mayotte" ne traite ensuite que des "contours de la laïcité" à Paris. Baubérot dénonce une position pour laquelle l’exception de l’Alsace-Moselle⁴ est compatible avec la laïcité, mais le voile d’élèves musulmanes ne l’est pas (Baubérot, 2004b).

On peut discerner dans ce discours dissonant de J. Baubérot les contours d’une critique “géographique” de la loi : celle-ci mobilise l’échelle nationale pour régler des problèmes de nature très localisée ; cette disproportion pourrait résulter dans une certaine mesure du « parisianisme » des membres de la Commission ; enfin, le principe d’universalité sur lequel prétend s’appuyer la loi souffre des exceptions territoriales notables.

Une valse à trois temps : individu, communauté, Etat

Quand je parle des affaires françaises de foulard aux Etats-Unis, souvent des féministes américaines considèrent l’interdiction du foulard à l’école comme contraire à la liberté des femmes. En partie pour la raison que je viens d’indiquer, l’opinion dominante en France est exactement l’inverse : c’est le port du foulard qui est considéré comme une oppression des femmes. Derrière cette différence d’appréciation, il y a également une vision divergente (au niveau des dominantes) des rapports individu-Etat. Aux Etats-Unis, l’accent est souvent mis sur la liberté de l’individu face à l’Etat ; en France, certains penseront plutôt que la liberté -au sens d’émancipation des préjugés et des dogmatismes- s’obtient grâce à l’Etat, à «l’Etat républicain », et à son institution phare, « l’école républicaine ». (Baubérot, 2004a)

Jean Baubérot, comme Patrick Weil, ont tous deux été amenés à tenter de justifier et de faire comprendre, à des publics non français, et anglophones en particulier, la loi française sur le port de signes religieux ostentatoires, qui a suscité une levée de

⁴ La Moselle et l’Alsace conservent un régime concordataire instauré en 1801 et qui n’a été abrogé ni par l’annexion à l’Allemagne en 1870, ni par leur retour à la France en 1919. De ce fait, la séparation de l’Eglise et de l’Etat n’y est que partielle, l’enseignement religieux y est maintenu à l’école primaire et au collège et les ministres des trois religions reconnues par le concordat (catholicisme, protestantisme et judaïsme) sont rémunérés par le ministère de l’Intérieur.

boucliers, en 2004, aussi bien en Grande-Bretagne ou aux Etats-Unis que dans des pays à majorité musulmane (à l'exception de la Turquie⁵). Cette loi a en effet été perçue, hors de France, comme attentatoire à la liberté individuelle de jeunes croyantes autant qu'à la dignité de la population musulmane, et a été qualifiée de raciste comme de sexiste. Par exemple, un des ateliers du Forum Social Européen⁶ qui s'est tenu à Londres en octobre 2004 a tourné à la descente en flammes de la loi française. L'incompréhension mutuelle entre opinion française et opinions étrangères fut d'autant plus marquée que, comme l'a bien montré P. Tévanian, une campagne médiatique fort partielle avait forgé en France un consensus autour du bien-fondé de la loi (Tévanian, 2005), qui permettait d'occulter à la fois ses conséquences problématiques (exclusion scolaire des jeunes filles mêmes qu'on prétendait "défendre" des influences délétères de leur entourage) et ses résonances avec le contexte d'islamophobie d'une part de la société française.

En contrepoint : le voile en Turquie

Le premier ministre turc Erdogan a déclaré que la loi française lui paraissait être une bonne loi, et dont la Turquie gagnerait à s'inspirer. En Turquie, où l'immense majorité de la population est musulmane, l'application des principes laïcs va bien plus loin qu'en France, puisque l'interdiction du port du voile ne vaut pas seulement dans les écoles, mais également dans les universités et tous les bâtiments publics. En Turquie, la question du voile se pose en des termes voisins de ceux qu'elle a pris en France, mais ce sont là des étudiantes qui contestent l'interdiction de porter le voile à l'université. Une des raisons données par le premier ministre Erdogan pour contester le bien-fondé de cette application stricte du principe de laïcité en Turquie, c'est sa "souffrance" personnelle de père : ses filles ont dû partir étudier aux Etats-Unis, où elles peuvent porter le voile à leurs cours (interview d'Erdogan rapportée dans le *Turkey Post*, 21 octobre 2004). C'est en fait un développement relativement nouveau en Turquie que cette émergence d'une bourgeoisie revendiquant une pratique religieuse, en rupture avec l'élite traditionnellement laïque : le port du voile reste encore pour beaucoup associé à un statut social et un niveau d'études modeste, ayant longtemps été le fait surtout de migrantes de la campagne de fraîche date (Secor, 2002). Les tensions liées au succès politique du parti islamiste modéré (AK) tournent dans une large mesure autour du fait que pour beaucoup de politiciens turcs, il est impensable qu'entrent dans le palais présidentiel les épouses voilées de R. Erdogan ou A. Gül. De fait, celles-ci demeurent *persona non grata* au Parlement ou dans toute enceinte militaire, ou relevant de l'Etat. Un juge turc a récemment été assassiné pour avoir rendu un jugement selon lequel une enseignante ne pouvait porter le voile en se rendant à son lieu de travail.

⁵ Voir l'encadré pour une esquisse du cas turc.

⁶ Ce Forum réunit périodiquement, dans différents pays européens, des représentants d'associations altermondialistes.

L'exemple turc peut-il servir à montrer que l'application de la laïcité en France n'a rien à voir avec le rejet de la population musulmane, puisque s'y rejoue un conflit aux termes très proches du conflit français, alors même que l'immense majorité de la population turque est de confession musulmane ? Cette idée paraît excessive, à l'examen attentif de la situation en Turquie. Le nationalisme turc, héritier du kémalisme, s'est voulu « moderne » et donc tourné vers l'Occident : la laïcité y était vue comme une façon de rompre avec une tradition « orientale » pesante (Göle, 1997). Le conflit actuel tient à la volonté, de la part d'une proportion croissante de la population, d'échapper à un occidentalisme souvent imposé de façon autoritaire par les élites politiques et militaires, et qui s'est aussi accompagné d'un refus brutal de reconnaissance de minorités comme les Kurdes.

Il est en tout cas intéressant de noter qu'en Turquie comme en France, ce sont les femmes qui se trouvent aux avant-postes de la contestation, de gré ou de force, et que c'est la question de leur accès à certains espaces qui est l'enjeu des confrontations.

Comme l'a souligné A. Favell, France et Grande-Bretagne posent la question de l'"intégration", traditionnellement, en termes opposés : là où la France privilégie une version universaliste et se soucie de transformer les immigrés en citoyens français à part entière, la Grande-Bretagne conçoit la question comme le maintien de relations harmonieuses entre majorité et minorités, les identités ethnico-culturelles jouant un rôle de médiation entre les groupes (Favell, 2001, p.4.) Dans la conception archétypale de la "nation" française, dont Renan reste la référence centrale, le critère ethnique est refusé, et c'est celui de l'adhésion individuelle aux valeurs nationales qui est privilégié : d'où l'idée d'une relation directe entre individu et Etat, sans médiation du "groupe ethnique" (Favell, 2001, p. 61). Cette conception s'appuie aussi systématiquement sur le contre-exemple "anglo-saxon", associé au "communautarisme" et au politiquement correct. Elle fonctionne aussi sur le refus, qui différencie aussi fortement la France de la Grande-Bretagne, de reconnaître une catégorie particulière d'immigrants comme "postcoloniale", comme responsabilité de l'ancienne métropole découlant de son passé colonial (Favell, 2001, p. 65).

Vue depuis une perspective française, l'attitude britannique vis-à-vis de l'immigration est fustigée à la fois comme "différentialiste", mettant l'accent sur les spécificités plutôt que d'offrir un horizon citoyen commun, et "raciste" dans la mesure où des classifications "raciales" sont appliquées légalement et où la couleur de peau est un marqueur essentiel de l'attribution d'une appartenance (Favell, 2001, p. 95). C'est une conception différente de l'Etat qui, en Grande-Bretagne, sous-tend ces tendances : l'accent y est mis sur la nécessité de protéger l'individu du pouvoir de l'Etat, et donc de mettre à l'abri tout un pan de sa personne, sa "culture", à l'abri des ingérences de l'Etat (Favell, 2001, p. 96). Est-ce que pour autant, on peut vraiment

considérer comme “communautaristes”, au sens français très péjoratif du terme, les conceptions sociales britanniques, et le blairisme en particulier ? Il est vrai que T. Blair a fait de la “community” un de ses thèmes privilégiés, mais surtout en opposition à l’individualisme à tout crin de la période thatcherienne (M. Thatcher s’était illustrée en déclarant “*there is no such thing as society*”, il n’existe pas de société). C’est une notion qu’il articule volontiers à celle de “justice”⁷, en invoquant un devoir de solidarité à l’échelle nationale, voire internationale.

Racisme et discriminations... spatiales?

Il faut au moins reconnaître une vertu au consensus politique qui s’est fait en Grande-Bretagne autour de la conception de la société comme multiculturelle : Favell souligne justement qu’elle a abouti à isoler et réduire à très peu les mouvances politiques nationalistes et xénophobes d’extrême-droite (qui ont au contraire, en France, acquis pignon sur rue, et contaminé une bonne part du débat politique).

Comme le rappelle E. Fassin dans une interview accordée au journal *le Monde*,

“il n’a pas suffi de ne pas parler de races pour en finir avec le racisme. Le choix républicain de collectivement “s’aveugler à la race” a au contraire coïncidé avec la montée du vote Front National. Sans doute dire-t-on qu’il s’agissait de le combattre ; mais après plus de vingt ans, il est permis de s’interroger sur cette stratégie” (E. Fassin, interview parue dans l’édition du 3 mars 2007 du *Monde*, “Pourquoi et comment notre vision du monde se “racialise”).

La France a prétendu se mettre à l’abri du racisme en proscrivant l’usage du terme de race, dont plus personne ne défend la validité scientifique, mais dont la persistance dans les représentations sociales ne peut être niée : ainsi E. Macé défend-il l’utilité du “concept anglo-saxon (sic) de *race*” qui, dit-il, “ne rend pas compte de l’existence de races qui seraient définies biologiquement, mais de l’existence de catégories raciales socialement construites (et donc réelles) définies par un rapport social de subordination par lequel des groupes sociaux sont racisés” (Macé, 2006, p. 179). Comme en fait le constat le chercheur P. Simon, “la stratégie d’invisibilisation des minorités sur laquelle est fondée l’équation politique universaliste conduit non pas à leur assurer protection et accès à l’égalité, comme elle en fait la promesse, mais au contraire à les désarmer face aux effets d’une hiérarchisation ethnique et raciale abritée derrière l’égalité formelle” (Simon, 2006, p. 162) : pour lui, la prolifération des discours sur les discriminations conduit à occulter un fait essentiel, celui que ces discriminations sont produites par la structure même de la société française (et non par des comportements individuels qui seraient le fait de “racistes”). Il s’agit, pour

⁷ « The issue is how we use the power of community to combine it with justice (...) it is through a sense of justice that community is born and nurtured » (Tony Blair, discours du 3 octobre 2001 à Brighton, « The power of community can change the world »).

reprendre les termes d'I.M. Young, de "violences systémiques", qui sont le fait des institutions, et non des individus.

La pétition parue dans *Libération* du 23 février 2007, et intitulée "Engagement républicain contre les discriminations", s'inscrit bien dans cette logique de négation de la dimension systémique, institutionnelle, de la discrimination. Ce texte qui récuse les "statistiques ethniques" comme susceptibles de "faire droit à la notion de "race"" et "développer les affrontements communautaires", a été lancé à l'initiative de P. Weil, largement cité plus haut au sujet des travaux de la Commission Stasi, et de J.-F. Amadiou, directeur de l'Observatoire national des discriminations⁸. Or, à défaut de statistiques, ce texte propose l'utilisation de données liées au nom, prénom, ou au lieu de naissance, pour cerner et mesurer l'ampleur des discriminations en France, et prône les "enquêtes par test". Celles-ci, aussi connues sous le terme de "testing", consistent à envoyer des dossiers en tout point semblables, sauf pour le nom et/ou l'origine du candidat, en réponse à des offres d'emploi ou de logement, afin de juger si les candidatures reçoivent un traitement égalitaire. Autre forme de "testing", promue par SOS Racisme, notamment, celui qui porte sur la sélection à l'entrée des boîtes de nuit.

Que teste vraiment le "testing"? Il s'agit de déterminer si l'accès à certains types d'espaces (publics, privés, professionnels ou de divertissement) est effectivement indifférencié : on y découvre assez fréquemment, et sans surprise, qu'il ne l'est pas, et que si celui ou celle qui frappe à la porte porte un nom à consonance étrangère et/ou a un physique qui n'est pas celui d'un Européen "bon teint". Mais qui est mis en cause dans les procès susceptibles de découler de ces "enquêtes par test"? Des établissements privés⁹, des agences immobilières, des bailleurs ou employeurs privés, où la suspicion est toujours celle d'une infraction individuelle, ou d'une politique de l'entreprise tout au plus. On ne discerne alors que de façon très ponctuelle, voire pointilliste, la géographie de discriminations dont on sait qu'elles se jouent à des échelles bien plus amples. N'y a-t-il pas quelque chose de dérisoire à concentrer tant d'efforts judiciaires à faire condamner quelques boîtes de nuit, alors que c'est à une place à part entière dans la société et dans les villes françaises que prétendent, à juste titre, les personnes victimes de racisme ?

On peut à bon droit se demander si ce n'est pas une exclusion bien plus dommageable sur le fond et sur le long terme que celle qui interdit à des jeunes filles,

⁸ Parmi les premiers signataires de la pétition, on compte de nombreux intellectuels et universitaires, comme J.-L. Amselle ou G. Kepel, ainsi que des activistes politiques.

⁹ Par exemple quatre boîtes de nuit parisiennes où la discrimination à l'entrée a été constatée par huissier en 2005, dans une affaire actuellement en jugement, voir *Le Monde* du 10 mai 2007, « Quatre discothèques jugées à Paris pour le premier procès du « testing » ».

sous prétexte qu'elles sont voilées, de suivre leur scolarité dans les écoles publiques françaises.

C'est autour de cet espace particulièrement sensible, celui de l'école, si bien analysé par E. Balibar, que s'est jouée également "l'affaire du foulard" britannique. Celle-ci est intervenue récemment, dans un contexte politique qui a été bouleversé par les attentats de Londres, en juillet 2005. Ceux-ci ont été perçus comme entérinant un échec du modèle britannique d'intégration, puisque ce sont des ressortissants britanniques qui les ont commis (voir Papin, 2006). Dans ce climat de mise en cause du multiculturalisme, un pays qui avait, bien plus que la France, facilité la mise en place d'écoles confessionnelles musulmanes, a connu deux conflits scolaires largement médiatisés : le combat d'une élève de 17 ans, qui a été déboutée par la justice, à laquelle elle avait fait recours afin d'obtenir le droit de porter à l'école le *jilbab* (voile et vêtement couvrant l'ensemble du corps), en mars 2006, puis celui d'une assistante d'éducation licenciée pour avoir refusé d'ôter le *niqab* (voile couvrant le visage) en présence de ses collègues masculins, en novembre 2006.

Plusieurs membres du gouvernement ont durant l'automne 2006 pris parti contre le voile (J. Straw en particulier), de même que le journal populaire *Daily Express* qui s'est lancé, selon sa propre expression, dans une "croisade anti-voile", avec plusieurs gros titres en couverture tels que "Ban the Veil!" ou "Ban it!". Un sondage d'opinion mené par Ipsos-MORI le 11 octobre 2006 montrait qu'une étroite majorité (51%) des personnes interrogées en Grande-Bretagne pensaient que J. Straw avait eu raison d'ouvrir le débat, mais la même proportion pensaient qu'il risquait d'envenimer les "relations raciales" (*race relations*) ; 61% se déclaraient d'accord avec l'affirmation selon laquelle "en portant un voile les Musulmanes se ségrègent d'elles-mêmes", mais 77% déclaraient aussi qu'elles devraient conserver le droit de porter le voile.

Au mois de mars 2007, l'épilogue à ces débats est intervenu non sous forme d'une Commission, ni sous forme d'une loi, mais sous forme d'une circulaire du ministre de l'Éducation Alan Johnson autorisant les écoles à interdire, au cas par cas, le port du voile intégral par leurs élèves pour des motifs de sécurité et de bon fonctionnement de l'enseignement (laissant les enseignants décider si le fait de ne pas voir le visage de l'élève était susceptible de nuire à l'efficacité pédagogique).

Autre évolution considérée comme significative au Royaume-Uni, la Commission pour l'Égalité Raciale (*Commission for Racial Equality*) qui existait depuis 30 ans est en train, au cours de l'année 2007, d'être réunie dans une commission étendue pour l'Égalité et les Droits de l'Homme (CEHR, *Commission for Equality and Human Rights*), qui traitera de toutes les formes de discrimination et d'inégalité (selon l'appartenance ethnique, mais aussi le sexe, l'orientation sexuelle, l'âge, etc). Le statut particulier accordé à l'appartenance "communautaire" ou ethnique en ressort atténué, et mis sur

le même plan que d'autres caractéristiques de la personne. S'esquisse ainsi un rapprochement de positions longtemps antagoniques quant à la « juste place » à accorder à la différence dans nos sociétés européennes post-coloniales.

Conclusion

En un sens, l'inconfort que ressentent les Français face à la valorisation de la différence s'apparente à leur méfiance face aux attendus du postmodernisme : rien en effet de plus diamétralement opposé à l'universalisme à la française que le relativisme qui découlerait d'une position postmoderne extrême. D.M. Smith résume ainsi les corollaires d'une telle posture : « La justice sociale n'a pas de signification universelle ; elle est spécifique à des gens, à des moments et à des lieux particuliers, s'adaptant à leur « situation » ou à leur « positionalité » » (*Social justice has no universal meaning ; it is specific to particular people, times and places, reflecting their 'situatedness' or 'positionality'*, Smith, 1994, p. 290). Mais D. M. Smith, comme la plupart des théoriciens anglophones, récuse une telle position, insiste sur la nécessité de réaffirmer la « similarité » voire « l'identité » entre les êtres humains (sans aller jusqu'à l'autre extrême qui démentirait l'importance des différences), et sur l'impossibilité d'avancer, en termes théoriques, sur la base d'une notion de justice sociale qui serait purement relative et contingente, et qui exclurait la possibilité de toute critique émanant de l'extérieur du groupe ou du lieu concerné (Smith, 1994, pp. 293-294). De même, A. Merrifield (1997) reconnaît le danger qui existe d'une cacophonie de revendications corporatistes et localisées entre lesquelles il devient impossible d'arbitrer si la logique du 'just us' ('rien que nous') l'emporte sur celle de la justice (cette opposition 'Justice/Just Us' provient du texte de M. Berman, 1997, sur le rap états-unien).

Il demeure qu'en dépit de ces rapprochements, le débat politique et le contexte intellectuel français reste toujours très proche de ce que ces intellectuels anglophones considèrent comme la position très « extrême » de déni de la différence, ou en tout cas de refus de l'idée que reconnaître la différence n'est pas nécessairement l'entériner, l'institutionnaliser, et enfermer les gens dans des identités figées. On peut cependant se demander si ce refus, qui a déjà été battu en brèche par des lois sur la parité homme/femme, par exemple, qui ont recueilli un assentiment sinon général du moins suffisamment large, peut résister longtemps face à la demande de groupes comme le CRAN (commanditaire d'une étude qui, de façon inédite en France, ciblait les populations noires, et qui a contribué à susciter le débat sur les « statistiques ethniques »).

« Cachez ces discriminations que je ne saurais voir » semble avoir été la réaction d'une part de l'opinion française qui crie vite au « communautarisme », et qui à force de ne vouloir voir que les individus, et les cas individuels de discrimination, ne s'autorise à discerner que des micro-géographies : les refus d'accès ponctuels, imputés à une personne ou à une entreprise, masquant la forêt des ségrégations et du rejet dont sont l'objet certaines minorités en tant que groupe. Cet aveuglement sélectif, juxtaposé à une logique des territoires d'exception tout aussi attentatoire en théorie à l'universalité républicaine, de l'Alsace-Moselle à la ZUS en passant par la ZEP, ne pose-t-elle pas question ? Et très notablement n'appelle-t-elle pas à plus de recherche en géographie sur les problèmes posés par la « territorialisation » des questions de société et des jeux d'échelles ainsi produits ?

Références bibliographiques et sources

Balibar, E. (2004), "Dissonances dans la laïcité", pp. 15-27 in C. Nordmann (dir.), *Le foulard islamique en questions*, Paris, éditions Amsterdam.

Baubérot, J. (2004a) "La commission Stasi vue par un de ses membres", pp. 135-141 in *French Politics, Culture and Society*, vol 22, n°3, Fall 2004, reproduit sur son blog http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com/archive/2005/01/08/commission_stasi.html

Baubérot, J. (2004b), "Laïcité, le grand écart. Pouvons-nous, en la matière, tout concéder aux Alsaciens-Mosellans et presque rien aux Musulmans?", point de vue paru dans l'édition du 04.01.04 du *Monde*

Berman, M. (1997), "'Justice/Just Us': Rap and Social Justice in America", pp. 161-179 in A. Merrifield et E. Swyngedouw, E. (dirs.), *The Urbanization of Injustice*. New York, New York University Press.

Bret, B. (2001), "Penser l'éthique pour le territoire et l'aménagement. A propos du Nordeste du Brésil", in *L'Information Géographique*

Deltombe, T. (2005), *L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, La Découverte.

Dikeç, M. (2001), "Justice and the spatial imagination", pp. 1785-1805 in *Environment and Planning A*, vol. 33.

Dikeç, M. (2007), *Badlands of the Republic: Space, Politics and Urban Policy*. Oxford, Blackwell, RGS-IBG Series.

Donzelot, J. (2003), *Faire société : la politique de la ville aux Etats-Unis et en France*. Paris, Seuil, La Couleur des Idées.

Favell, A. (2001), *Philosophies of Integration. Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*. New York, Palgrave.

- Gleeson, B. (1998), "Justice and the disabling city", pp. 89-119 in R. Fincher et J.M. Jacobs (dir.), *Cities of Difference*, New York, Guilford Press.
- Gaspard, F., Khosrokhavar, F. (1995), *Le foulard et la République*. Paris, La Découverte.
- Göle, N. (1997), « The Gendered Nature of the Public Sphere », pp. 61-81 in *Public Culture*, vol. 10, n°1
- Macé, E. (2006), « « Ne pas quantifier, ne pas nommer » : l'impossible lutte contre les discriminations dans les programmes de la télévision française », pp. 178-195 in N. Guénif-Souilamas, *La république mise à nu par son immigration*. Paris, La Fabrique éditions.
- Merrifield, A., Swyngedouw, E. (dirs.) (1997), *The Urbanization of Injustice*. New York, New York University Press.
- Papin, D. (2006), « Les attentats de Londres, révélateur du malaise de la nation britannique », in *Hérodote* n°120, « La question postcoloniale ».
- Secor, A. J. (2002), « The Veil and Urban Space in Istanbul : women's dress, mobility and Islamic knowledge », pp. 5-22 in *Gender, Place and Culture*, vol. 9, n°1
- Simon, P. (2006), « L'arbre du racisme et la forêt des discriminations », pp. 160-177 in N. Guénif-Souilamas, *La république mise à nu par son immigration*. Paris, La Fabrique éditions.
- Smith, D. M., (1994), *Geography and Social Justice*. Oxford, UK, Cambridge, USA, Blackwell.
- Tévanian, P. (2005), *Le voile médiatique. Un faux débat : « l'affaire du foulard islamique »*. Paris, Raisons d'agir.
- Weil, P. (2005), "Lever le voile", pp. 45-53 in *Esprit*, janvier 2005 (version en anglais parue sous le titre "Lifting the Veil" in *French Politics, Culture and Society*, vol 22, n°3, Fall 2004, également accessible sur le site www.opendemocracy.com)
- Young, I. M. (1990), *Justice and the politics of difference*. Princeton, Princeton University Press.

Claire Hancock

département de géographie, UFR de lettres et sciences humaines

Université Paris-XII-Val-de-Marne

61 avenue du Général de Gaulle

94010 Créteil

hancock@mercator.ens.fr