



HAL
open science

Religion et catégorisation raciale aux Etats-Unis: le cas de l'islam

Juliette Galonnier

► **To cite this version:**

Juliette Galonnier. Religion et catégorisation raciale aux Etats-Unis: le cas de l'islam. Les Dossiers du CERI, 2017, pp.1 - 6. hal-02310667

HAL Id: hal-02310667

<https://sciencespo.hal.science/hal-02310667>

Submitted on 10 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Religion et catégorisation raciale aux États-Unis : le cas de l'islam

[Juliette Galonnier](#) [1]

01/2017

Aux États-Unis comme ailleurs, nul n'est intrinsèquement blanc ou noir ; il n'existe que des individus catégorisés comme tels. Cette catégorisation apparaît comme la condition première de la discrimination. Comme le rappelle justement Pierre Bourdieu, l'étymologie grecque du verbe « catégoriser » (*kategorēsthai*) renvoie à l'idée d'« accus[ation] publique »¹, accusation qui entraîne une mise à l'écart. La tentation est donc grande de se focaliser sur les seules conséquences (négatives) de la catégorisation raciale. Pourtant, les déterminants de celle-ci méritent également examen. La race, en effet, est une variable dépendante, et non un facteur explicatif. Elle dépend notamment de la religion à laquelle se rattache l'individu considéré. Le cas des convertis à l'islam aux États-Unis en témoigne de manière particulièrement nette.

Une histoire au long cours

L'intrication des catégories raciales et religieuses s'opère dès la conquête du continent américain, ses formes évoluant au fil du temps. Au XVI^e siècle, pour appréhender la différence des Indiens d'Amérique, dont la couleur de peau et les croyances contrastent avec les leurs, les Britanniques projettent sur eux des stéréotypes préalablement élaborés à propos de leurs adversaires musulmans (Turcs, Maures) en Méditerranée, d'après lesquels les uns et les autres seraient impies, barbares, tyranniques, fourbes, irrationnels, superstitieux et en proie à des pulsions sexuelles débridées. Inversement, lors des guerres barbaresques du XIX^e siècle, les marins américains retenus captifs en Afrique du Nord puisent dans le stock d'images disponibles relatives aux Amérindiens pour décrire leurs ravisseurs musulmans. Le mot « renégat » désigne à l'époque aussi bien ceux qui se sont convertis à l'islam en Méditerranée que les Blancs ayant rejoint des communautés indiennes en Amérique. De ces transferts de stéréotypes d'un groupe à l'autre résulte une forte association entre croyances religieuses et apparence phénotypique dans l'imaginaire collectif américain².

Cette association est retravaillée avec l'esclavage et ses suites. Parmi les Africains déportés en Amérique, beaucoup sont des musulmans qui tentent de préserver leur foi en situation de servitude. Monothéistes comme leurs maîtres chrétiens, ils sont rapidement perçus comme plus instruits et plus « civilisés » que les autres, ce qui atténue leur stigmatisation en tant que Noirs³. Bien plus tard, au XX^e siècle, des entrepreneurs de la cause noire se saisissent de l'islam pour en faire un instrument d'émancipation des Afro-américains. Le Moorish Science Temple of America, organisation religieuse fondée en 1913 par Noble Drew Ali, situe les origines de l'homme noir dans un Maroc mythifié et décrit l'islam comme sa religion naturelle. À partir de 1930, la Nation of Islam, sous l'égide d'Elijah Muhammad et de son porte-parole Malcolm X, contribue à lier durablement le référent islamique à la lutte contre la suprématie blanche.

L'imbrication entre catégorisation raciale et catégorisation religieuse se confirme à l'occasion des demandes de naturalisation d'immigrés venus du Moyen-Orient et d'Asie du Sud. Jusqu'en 1952, seuls ceux reconnus comme « blancs » peuvent prétendre à la citoyenneté, ce qui oblige les tribunaux à se prononcer sur le statut racial des postulants, à l'issue de discussions surprenantes au cours desquelles se télescopent des arguments fondés sur le sens commun, le savoir pseudo-scientifique, l'histoire des peuples, la couleur de peau, la langue et... la religion. Ainsi les « orientaux » de confession musulmane ou hindoue sont-ils nettement moins susceptibles d'être catégorisés comme blancs que leurs compatriotes chrétiens⁴. Certes, les musulmans ne sont pas les seuls à subir les effets de cet amalgame tendanciel entre race et religion. Les immigrés irlandais,

italiens et polonais, par exemple, sont fréquemment considérés comme non-blancs jusqu'au début du XXe siècle, en raison de leur position subordonnée dans la hiérarchie socio-économique, mais aussi de leur foi catholique⁵. *Mutatis mutandis*, il en va de même pour les Juifs, longtemps exclus de la catégorie « blanche » du fait de leur appartenance religieuse racialisée⁶. Enfin, depuis le début des années 1980, une succession d'événements et de facteurs géopolitiques (révolution iranienne, guerres du Golfe, attentats fomentés par certains individus ou organisations se réclamant du salafisme djihadiste...) ont contribué à la formation d'une représentation monolithique de l'islam comme ennemi civilisationnel et de ses adeptes comme autant de présumés suspects (« *I think Islam hates us* », déclare ainsi Donald Trump à CNN en mars 2016).

Cette histoire brossée à grands traits révèle un processus de « racialisation » de la religion, par lequel des caractéristiques phénotypiques et morales, tenues pour héréditaires et immuables, sont assignées à des individus sur la base de leur confession. Il s'accompagne d'un processus réciproque d'imputation de traits religieux à des groupes raciaux, dont témoigne notamment le fait que de nombreuses victimes de l'islamophobie aux États-Unis ne sont pas musulmanes mais en ont « l'apparence » (immigrés originaires du sous-continent indien de confession hindoue, sikhe ou catholique, par exemple)⁷.

Deux portraits de convertis

Fruit d'une longue sédimentation historique, l'imbrication entre race et religion constitue aujourd'hui un présupposé opérant le plus souvent à l'arrière-plan des interactions sociales. Elle se manifeste toutefois concrètement lorsque des individus lui apportent un démenti en faisant des choix religieux hétérodoxes au regard de leur identité raciale. C'est le cas des convertis blancs à l'islam. D'après un rapport du Pew Research Center⁸, les convertis représentent 20% des musulmans américains, dont la population totale est estimée à 3 millions. Une étude sur les mosquées américaines⁹ révèle par ailleurs la composition ethno-raciale de ces convertis : 64% d'Afro-américains, 22% de Blancs, 12% de Latinos et 2% d'individus classés dans la catégorie « Autre race ».

J'ai mené des entretiens biographiques auprès de quarante convertis américains à l'islam, hommes et femmes, âgés de 19 à 58 ans et appartenant à des catégories raciales diverses, dans les villes de Chicago, Saint-Louis et Detroit. Les récits recueillis attestent de la saillance de la question raciale dans la vie de celles et ceux qui traversent les frontières religieuses de la société états-unienne, avec toutefois des conséquences diverses selon qu'ils sont catégorisés comme blancs ou noirs. La mise en regard des parcours de Lisa (22 ans, institutrice, Chicago) et Khabir (23 ans, coiffeur pour hommes, Detroit) est édifiante à cet égard.

Lisa est une jeune femme blanche prompte à souligner ses lointaines origines polonaises et ayant grandi au sein d'une famille chrétienne peu religieuse à Schaumburg, dans la banlieue de Chicago. Elle découvre l'islam par l'intermédiaire de ses voisins d'origine pakistanaise, dont l'hospitalité l'impressionne. Après plusieurs années de réflexion, elle prononce l'attestation de foi (*shahada*) lors d'une conférence de la Muslim Students Association (MSA), une association dans laquelle les musulmans de classe moyenne et supérieure originaires du Moyen-Orient et d'Asie du Sud¹⁰ sont surreprésentés. Pour conforter son nouveau statut de musulmane, Lisa décide de revêtir le *hijab*, pratique qui, peu à peu, acquiert à ses yeux une dimension spirituelle et intime. Ce changement d'apparence vestimentaire a toutefois des conséquences immédiates sur la catégorisation raciale dont elle est l'objet. La plupart de ses interlocuteurs lui assignent désormais une origine arabe, et certains sont même convaincus qu'elle parle anglais avec un accent étranger. Selon ses propres dires, Lisa devient une « femme de couleur ». Elle prend conscience des regards pesants fixés sur elle dans les transports en commun. Sa famille la traite comme une brebis galeuse. Elle est souvent sommée de se justifier sur le sort réservé aux femmes dans des pays à majorité musulmane comme l'Afghanistan. Elle subit des discriminations à l'embauche. Ses interactions quotidiennes deviennent moins fluides, plus heurtées : son appartenance à la nation américaine ne va plus de soi. Lisa prend la mesure du privilège associé au statut de Blanche dont elle bénéficiait au moment où celui-ci lui est retiré. La visibilité de son affiliation religieuse à l'islam la projette brusquement dans un univers largement inconnu, caractérisé par la prégnance des assignations raciales et la perte du monopole de la définition de soi. Lisa reconnaît toutefois qu'être perçue comme arabe n'est pas toujours désavantageux : elle obtient désormais de meilleures notes, car, aux yeux de ses professeurs, son foulard lui confère le statut de membre d'une quasi-« minorité modèle » (les « jeunes filles

musulmanes » issues de l'immigration du Moyen-Orient ou d'Asie du Sud). Elle admet aussi qu'elle peut à tout moment, si elle le décide, retirer son voile et recouvrer son statut majoritaire, possibilité que n'ont pas ses coreligionnaires afro-américains ou issus de l'immigration. *In fine*, son stigmatisme racial ne dépend que d'un morceau de tissu. Corrélativement, alors même que Lisa tend à ne plus être perçue comme blanche et privilégiée en tant que telle par les membres du groupe majoritaire, sa blancheur demeure saillante au sein de la communauté musulmane. Lors de l'élection de Barack Obama, par exemple, une amie et coreligionnaire lui demande sur un ton sarcastique si elle n'est pas trop déçue, ce qui la mortifie. Par ailleurs, on l'incite fréquemment à prendre la parole au nom de la communauté musulmane, car elle « présente bien » et symbolise l'intégration de l'islam au paysage religieux américain. On l'érige en modèle de piété, pour avoir choisi l'islam de son plein gré, plutôt que d'en avoir hérité. La fétichisation (positive ou négative) de sa peau blanche ayant le don de l'agacer, Lisa tente d'y couper court en mettant en avant ses origines polonaises, la « carte ethnique » ayant alors vocation à atténuer le poids de l'assignation au groupe des Blancs et les soupçons de racisme qui l'accompagnent. Mais cette stratégie d'auto-présentation ne produit pas toujours les résultats escomptés. En somme, c'est par sa conversion à l'islam que Lisa découvre la singulière puissance des clivages raciaux aux États-Unis, découverte à laquelle son appartenance à la majorité l'empêchait précédemment d'accéder, tant il est vrai qu'« être blanc, c'est ne jamais être obligé d'y penser » (James Baldwin).

Cette expérience présente un contraste frappant avec celle de Dwayne, un homme afro-américain du même âge, qui vit l'imbrication entre race et religion de manière tout à fait différente. Dwayne vient d'un quartier pauvre et exclusivement noir de Detroit. Son père, séparé de sa mère, est converti à l'islam et pratiquant. Mais Dwayne ne le voit guère et baigne plutôt dans le pentecôtisme fervent de sa famille maternelle. À l'adolescence, il déménage avec sa mère dans une banlieue blanche, qu'il surnomme rapidement « Honkeyville »¹¹. C'est dans cet environnement qu'il fait pour la première fois l'expérience du racisme et découvre sa condition de Noir. Révolté, il se réfugie dans la littérature panafricaine et les écrits de Malcolm X, qu'il dévore, et dans le rap engagé (Public Enemy, Nas...), qu'il écoute en boucle. Autodidacte, il est rétif à toute forme d'autorité, y compris la tradition religieuse de sa famille dont il souligne les incohérences (le dogme de la Trinité, notamment, lui paraît illogique). Attiré par l'idée selon laquelle l'islam serait la « véritable religion de l'homme noir » et désireux de renouer avec son père, Dwayne entame la lecture du Coran, qui le touche profondément. Sur les conseils de son père, qui craint la dilution de son identité noire dans une version arabisée de l'islam, il s'oriente d'abord vers les mouvements afro-américains d'inspiration islamique dont Detroit est le bastion (Nation of Islam, Five Percenters, Moorish Science Temple), mais décide finalement d'embrasser l'islam sunnite traditionnel. Il prend le nom de Khabir (qui signifie « instruit » en arabe) et abandonne son premier prénom, au grand dam de sa famille maternelle. Au contact de ses coreligionnaires musulmans d'origine immigrée, il s'aperçoit néanmoins que les convertis blancs s'attirent tous les louanges alors que les convertis noirs, comme lui, sont ignorés ou méprisés. Le savoir islamique qu'il accumule avec passion ne le prémunit pas contre les soupçons de connivence avec la Nation of Islam (jugée hérétique par de nombreux sunnites orthodoxes) que lui valent sa couleur de peau et son statut de converti. Lassé de ces injonctions normatives, Khabir se tourne vers le soufisme, qui entre en résonance avec sa pratique pentecôtiste antérieure, et intègre la confrérie Tijaniyya, très largement établie en Afrique et popularisée auprès des Afro-américains par le sénégalais Sheikh Hassan Cissé. Cette voie soufie lui permet de combiner ferveur spirituelle et fierté noire. Mais Khabir ne s'en tient pas là : soucieux d'asseoir sa légitimité en tant que noir et musulman, il effectue auprès de l'entreprise African Ancestry une recherche sur le patrimoine génétique de ses parents à partir d'un échantillon capillaire. Très en vogue aux États-Unis, ces tests ADN ont vocation à identifier avec précision les origines géographiques et ethniques du demandeur¹². En l'espèce, Khabir est satisfait du résultat : il découvre que sa mère serait 100% Fulani du Cameroun, ce qui le rattache aux glorieux royaumes islamiques de Futa Jallon et Futa Tooro (XVIII^e siècle), et que son père serait pour moitié français (donnée qu'il préfère passer sous silence), et pour moitié Berbère du sud marocain, ce qui ferait de lui un lointain héritier de la conquête musulmane de l'Andalousie (VIII^e siècle). Il se lance alors dans l'apprentissage du peul et de l'amazigh, dont il parsème ses phrases, et en vient à se définir comme Camerounais-Marocain, une reconfiguration identitaire par l'ethnicité plutôt réussie puisque, à Detroit, plusieurs enquêtés le considèrent comme tel, et non comme un Afro-américain. Cette exploration de ses racines ancestrales lui permet dans une certaine mesure d'échapper au stigmatisme racial, à l'intérieur comme à l'extérieur de la communauté musulmane, et de se réclamer d'un prestigieux héritage islamique pour mieux établir la crédibilité de son auto-identification religieuse.

Les parcours de Lisa et Khabir donnent à voir la diversité des relations entre catégorisation raciale et catégorisation religieuse. Pour Lisa, devenir musulmane, c'est ne plus être considérée comme blanche dans la société majoritaire tout en étant perçue et singularisée comme telle parmi ses coreligionnaires. De par sa conversion religieuse, elle se trouve brutalement confrontée à la question raciale. Pour Khabir, devenir musulman, c'est au contraire reprendre le contrôle sur la définition de son identité noire et mettre à distance les assignations péjoratives. La religion est pour lui un moyen d'échapper à la race, même si son entreprise est foncièrement ambivalente puisqu'elle s'appuie sur une conception génétique de l'identité. Dans les deux cas, cependant, catégorisation religieuse et catégorisation raciale demeurent étroitement liées. Les effets dérivés de l'une sur l'autre méritent assurément un examen approfondi.

- [1.](#) Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, p. 126.
- [2.](#) Nabil Matar, *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*, New York, Columbia University Press, 1999.
- [3.](#) Kambiz GhaneaBassiri, *A History of Islam in America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- [4.](#) Moustafa Bayoumi, « Racing Religion », *New Centennial Review*, 6 (2), 2006, p. 267-293.
- [5.](#) Noel Ignatiev, *How the Irish Became White*, New York, Taylor and Francis, 1995.
- [6.](#) Karen Brodtkin Sacks, *How Jews Became White Folks and What That Says About Race in America*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1998.
- [7.](#) Khyati Y. Joshi, « The Racialization of Hinduism, Islam, and Sikhism in the United States », *Equity and Excellence in Education*, 39, 2006, p. 211-226.
- [8.](#) Pew Research Center, *Muslim Americans: No Signs of Growth in Alienation or Support for Extremism*, Washington DC, 2011.
- [9.](#) Ihsan Bagby, *The American Mosque 2011: Basic Characteristics of the American Mosque*, Washington DC, CAIR, 2012.
- [10.](#) Alors qu'en Europe la figure de l'immigré musulman est associée à la précarité, elle a longtemps été synonyme de réussite sociale aux États-Unis, même si cette perception a considérablement changé depuis le 11 septembre 2001 et la surveillance massive des musulmans.
- [11.](#) *Honkey* est un terme péjoratif pour désigner les Blancs aux États-Unis.
- [12.](#) Alondra Nelson, *The Social Life of DNA: Race, Reparations and Reconciliation after the Genome*, Boston, Beacon Press, 2016.