

## La recherche sur l'islam en Europe

**« Pour comprendre les dysfonctionnements au sein de notre société, il faut étudier notre société toute entière et non seulement le segment musulman – minoritaire – où naissent les conduites violentes ».**

ENTRETIEN avec François Burgat par J.M.

Une accumulation intuitive. C'est ainsi que François Burgat (Chambéry, 1948) définit sa trajectoire dans la recherche, après un long parcours qui l'a conduit de l'Algérie, jusqu'en Tunisie, de la Libye jusqu'en Égypte et au Yémen, de la Palestine jusqu'à la Syrie et le Liban et, finalement, en France. Un périple intensif afin d'interpréter les multiples manifestations d'un islam contemporain. Politologue et directeur de recherche au CNRS (IRENAM, Aix-en-Provence), il a été directeur de l'Institut Français du Moyen-Orient (Ifpo) et une bonne partie de ses ouvrages ont été traduits en espagnol par la maison d'édition Bellaterra. Ceux qui l'avons connu à travers la lecture de son premier ouvrage important, *L'islamisme au Maghreb* (Karthala, 1988), nous avons déjà pressenti que sa proposition d'interprétation de l'islam politique différait considérablement d'autres lectures marquées par la « doxa du bon sens ». Son approche fuit les lieux communs dans l'analyse de l'islam, qui ne semblent pas s'être encore libérés de l'héritage orientaliste et il se déplace pour parler avec des acteurs sur leurs terrains, méthode qu'il applique pour interpréter ce composant de l'altérité que l'islam contemporain héberge. Pour ceux qui travaillent dans l'étude des communautés musulmanes en Europe, nous nous félicitons du *back home* de François Burgat, sachant que bientôt nous apprendrons bien des choses à partir de ses réflexions sur l'islam, cette partie

de notre altérité qui nous interroge constamment.

Profitant de sa présence lors d'une conférence à l'IEMed le printemps dernier, nous avons maintenu l'entretien suivant.

**AFKAR/IDÉES :** *Votre dernier livre « Comprendre l'islam politique » (La Découverte, 2016), qui représente un bilan de plus de quatre décennies de recherche sur les courants islamistes, a une approche très anthropologique. Non seulement vous parlez de l'altérité, qui est en fait une manière de connaître notre relativité et nos faiblesses, mais également vous posez comme prémisses pour étudier l'islam contemporain de faire de la recherche sur le terrain. Vous êtes, en quelque sorte, un politologue-anthropologue...*

**FRANÇOIS BURGAT :** C'est un compliment ! Le politologue doit en effet forcément ancrer son savoir dans les pratiques humaines telles que l'anthropologue les observe. Il y a tout au plus une différence d'échelle. Mais les données de base sur lesquelles nous construisons nos hypothèses proviennent bel et bien d'une collecte de nature anthropologique. Simplement, les politologues « montent » plus vite « en généralité ». Un anthropologue s'interdit de corréliser plusieurs terrains et d'opérer un changement d'échelle. Mais nous avons tous les pieds... dans le même réel. Si ce n'est pas le cas, nous sommes alors de mauvais politologues [rires].

**A/I :** *Beaucoup d'études aujourd'hui se réalisent sans aller directement sur le terrain, sans connaître directement l'objet d'étude, que ce soit l'islam ou les musulmans. Comment peut-on comprendre ce phénomène ? Quelles ont été les difficultés que vous avez rencontrées lorsque vous avez fait votre travail de terrain ?*

**F.B. :** Au début de ma démarche, l'approche anthropologique des acteurs islamistes était en fait stigmatisée, voire condamnée. Vous pourrez lire, dans *L'Islamisme en face* (1995), qu'il m'a été reproché de faire parler, de donner la parole et, même seulement, de rencontrer des islamistes. Les premières approches méthodologiques se passaient purement et simplement de la connaissance empirique d'un objet qu'il s'agissait – comme me l'a asséné un jour un excellent collègue – « de combattre plus que de comprendre » ! Dès lors que le chercheur rencontrait son objet, il était accusé, comme je l'ai été, d'être son « imprésario », son « porte-parole ». Il suffisait de le décrier ! Personnellement, j'ai bien sûr adopté et conservé la conviction inverse, chaque fois au moins que cela demeure possible. Car aujourd'hui, le contexte est devenu plus difficile. Pour étudier Daech, on est plus ou moins obligé de travailler – à quelques exceptions près – sur des sources secondaires.

**A/I :** *La vôtre, c'est une approche essentiellement comparatiste.*

# Je ne suis pas un mufti. En fait, l'islam, je ne sais pas ce que c'est : je ne l'ai jamais rencontré !

**F.B. :** Oui, en effet. Ce qui m'a sans doute le plus apporté dans ma carrière, c'est la multiplication des ancrages comparatistes. Cette démarche a toutefois un coût. Plus vous multipliez les ancrages de terrain, plus vous devez accepter qu'avec cinq ou six capteurs territoriaux différents, vous ne pouvez pas conserver la même proximité avec le terrain. J'ai pour ma part passé sept ans en Algérie, cinq ans en Égypte, six ans au Yémen, cinq ans en Syrie et le reste du temps je me suis... « promené » dans cette région. Alors oui, ce comparatisme s'est révélé d'une grande richesse, mais il m'est impossible de garder aujourd'hui avec chacun de ces terrains la proximité que j'avais lorsque j'y résidais. Il me faut inévitablement accepter de passer à une écriture qui relève du registre de l'essai et non point du simple compte-rendu de terrain. Il me faut donc, pour ce faire, accorder ma confiance aux sources secondaires, c'est-à-dire aux travaux de mes collègues.

La phase la plus importante d'une recherche en sciences sociales, à mes yeux, est en fait celle de la fabrication de votre « boîte à outils », c'est-à-dire des catégories dans lesquelles vous insérez le réel. C'est cette étape qui est essentielle et doit se fonder sur une interaction intime avec le terrain. La phase vraiment décisive, c'est la façon dont vous construisez votre questionnement. Une fois en revanche qu'une telle boîte à outils est construite, pour remplir les cases comparatistes, cela peut aller un tout petit peu plus vite. J'évoque à ce propos la méthode de l'agronome René Dumond, ancien candidat écologiste aux élections présidentielles françaises de 1974, que j'ai

rencontré cette année-là à son arrivée en Algérie. Il ne connaissait absolument rien du terrain algérien. Mais il disposait de ce qui me faisait encore largement défaut : une grille d'analyse longuement rodée dans un grand nombre de ces pays d'Afrique qu'il avait fréquentés. Il avait donc une boîte à outils fonctionnelle qui lui permettait de comprendre beaucoup plus vite que moi. Moi qui étais là depuis plus d'un an et qui croyais que j'avais commencé à connaître, il m'a en quelque sorte donné « une leçon d'Algérie » ou plus exactement une leçon de méthodologie.

Je ne pense donc pas que, dès lors que l'on a l'ambition de produire une lecture fonctionnelle d'un terrain relativement large, on doit craindre de sortir d'une approche strictement anthropologique, forcément atomisée et ponctuelle. Je pense que notre mission d'intellectuels c'est quand même d'oser – en gardant les pieds dans les spécificités et donc dans l'approche anthropologique – un certain niveau de généralisation. C'est indispensable pour produire à une échelle plus large un raisonnement global cohérent, tel que celui qui peut, par exemple, avoir l'ambition d'influencer des choix politiques.

**A/1 :** *Quelle est votre opinion sur l'état de la recherche de l'islam en Europe ? Comment devrait-on faire pour l'améliorer ?*

**F.B. :** Je pense d'abord qu'on ne peut pas comprendre les enjeux des musulmans d'Europe si on n'a pas acquis un ancrage solide, préalable, dans des sociétés extra-européennes de tradition musulmane. L'imagi-

naire d'un citoyen musulman est bien sûr nourri des interactions avec son environnement national immédiat, mais également de la référence aux territoires où l'islam est en situation de prédominance historique. Je suis donc assez mal à l'aise avec ceux de mes collègues qui fournissent des interprétations des attitudes des musulmans en Europe sans avoir la moindre connaissance empirique de leur terroirs « d'origine », fût-elle lointaine, de la langue et de la culture de ces terroirs. Oui, bien sûr, il y a des citoyens musulmans qui sont le produit de la deuxième ou troisième génération de l'immigration. Mais je pense qu'il reste important de corréler une connaissance de leurs imaginaires, ou plus généralement, des expressions de leur religiosité avec les contextes extra-européens d'où sont venus leurs ascendants.

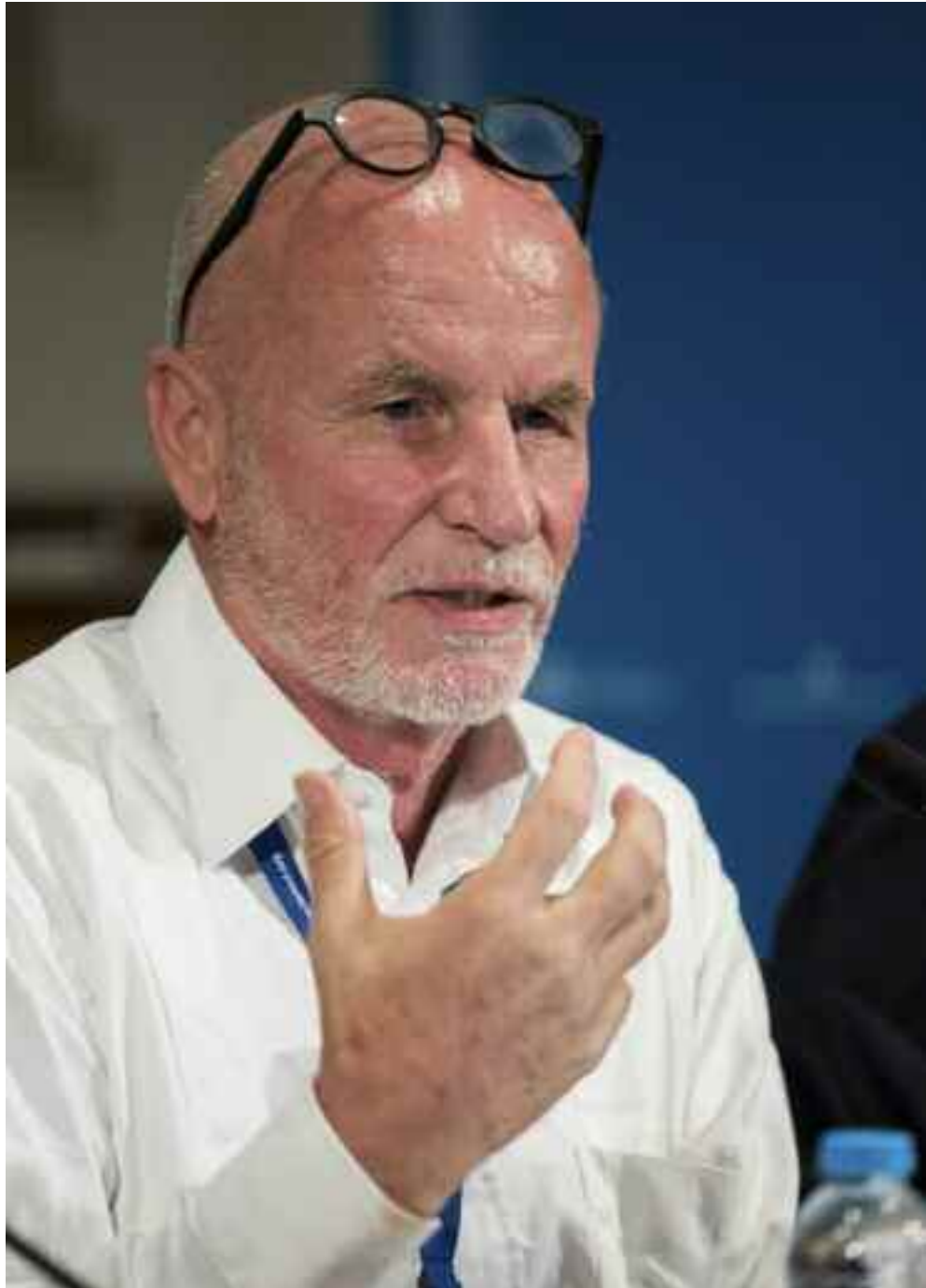
J'ai également dans ce domaine de la « recherche sur l'islam » une autre conviction. Je dénonce très souvent les approches que je qualifie comme relevant de « l'islamologie normative ». D'abord, bien sûr parce que je m'interdis moi-même d'avoir une appréciation normative. Je ne suis pas un mufti. En fait, l'« islam », je ne sais pas ce que c'est : je ne l'ai jamais rencontré ! L'islam, c'est à mes yeux ce qu'une majorité sociologique de musulmans me disent ce que c'est, à un moment et dans un lieu donnés. Donc, je refuse de me placer dans une perspective d'évaluation qualitative des modalités d'appropriation de la religiosité musulmane par mes concitoyens. Il n'y a pas pour moi de « bon » ou de « vrai » islam ni de « mauvais » islam. Cette posture normative nourrit ensuite un autre biais. Dès lors que pour décrypter ces dysfonctionnements de notre tissu po-

## On parle d'islam politique mais on nie la matrice politique des comportements de ceux qui 'parlent musulman'

litique et social – c'est-à-dire les dysfonctionnements d'un monde où les non-musulmans représentent la majorité – nous choisissons la porte de « la culture de l'Autre », nous sommes manifestement sur une mauvaise piste ! Une telle focalisation sur l'étude de l'islam (c'est-à-dire sur l'Autre) révèle en fait tout simplement notre incapacité à penser la part potentielle de culpabilité des non-musulmans. Chaque fois que j'entends « pour mieux comprendre ou lutter contre le terrorisme je vais... étudier l'islam », je tire ainsi la sonnette d'alarme ! Pour mieux comprendre les dysfonctionnements qui apparaissent au sein de notre société, il faut en fait étudier notre société toute entière et non seulement le segment musulman – minoritaire – où naissent les conduites violentes !

**A/1 :** *On comprend la radicalisation souvent comme une réponse de l'Autre, c'est-à-dire qu'elle est perçue comme une réponse négative et agressive. Elle est cependant rarement conçue ou comprise comme un phénomène politique. Que pensez-vous de la conceptualisation de la radicalisation ?*

**F.B. :** Les principaux biais de l'approche dominante tiennent à la tendance récurrente à « suridéologiser » l'attitude de l'Autre, ce qui est une manière de la dépolitiser, de nier à cet autre le statut d'acteur politique. Pourquoi ? Parce que si nous enfermons celui qui nous résiste dans son appartenance culturelle ou religieuse (« il fait cela parce que... il est musulman ! »), si nous lui nions la qualité d'acteur politique, nous nous exonérons de notre propre respon-



**François Burgat lors de la conférence annuelle d'EuroMesco qui a eu lieu à Barcelone, le 1er et 2 juin 2017. / MIQUEL COLL**

## Le sens commun voudrait que ce soit l'idéologie qui transforme les citoyens en 'radicaux'

sabilité. Pour une bonne part, à l'origine du comportement de l'Autre, il y a inévitablement, en effet, l'interaction avec son environnement, c'est-à-dire... « nous », les non-musulmans. Alors que celui à qui l'on attribue une motivation seulement religieuse, il est réputé être seul responsable de sa dérive.

Lorsque nous sommes confrontés à une adversité inattendue, la réaction instinctive est généralement d'attribuer la totalité de la responsabilité au seul auteur de cette violence. Puisque le recours à une explication politique pourrait impliquer que nous portons une part de responsabilité, nous accordons spontanément une grande centralité à la variable idéologique. Moins l'observateur ou le commentateur est prêt à admettre que la radicalisation est un processus politique, nécessairement bi ou multilatéral et impliquant donc l'environnement du radicalisé et non le radicalisé seulement, plus il va accorder de la centralité à la seule variable idéologique. Et plus il surdétermine cette variable idéologique parce qu'elle l'exonère de sa part de responsabilité, plus il s'éloigne de la possibilité de trouver réalistement une solution. Car cette solution requiert qu'il identifie son propre rôle de co-acteur politique du processus de radicalisation. Dit autrement : pour se radicaliser, il faut être plusieurs. On se radicalise « contre » quelqu'un ou contre quelque chose. Or le repoussoir du citoyen radicalisé, trop souvent, n'est pas intégré dans l'analyse médiatique dominante.

**A/1 :** *Aujourd'hui, la pathologisation de la personne dite « radicale » est un phénomène récurrent. La radicalisa-*

*tion semblait liée à un phénomène strictement psychologique et finalement pas politique. C'est aussi le cas de l'islamisme, où on ne le considère que rarement comme un phénomène politique.*

**F.B. :** Oui. Comme je viens de le rapeler, dans de nombreux cas, on parle en effet d' « islam politique » mais on nie purement et simplement la matrice politique des comportements de ces acteurs qui « parlent musulman ».

L'autre point nodal, c'est l'unilatéralisme des réactions de la classe politique, supposées traiter le problème de la radicalisation. J'ironise parfois en disant que c'est très bien d'« interdire » le salafisme ou les idéologies radicales, comme le réclament bon nombre de politiciens français (ou autres), mais alors, pourquoi ne pas interdire également... les inondations et les incendies de forêts ! [rires]. C'est une caricature bien évidemment. Mais prenons un exemple très simple: si je vous marche sur le pied très violemment, vous criez « Aïe ! » et j'interviens alors pour dire doctement « il est absolument interdit de crier 'Aïe!' »... Voilà, tout est dit : je viens de nier ma part de responsabilité dans la production de ce que je vais qualifier ensuite unilatéralement d'« idéologie radicale ». Je viens de nier purement et simplement que je suis en réalité impliqué dans la « production » de cette idéologie réactive, dans l'expression de cette posture de désarroi. Sans nier la part d'autonomie des acteurs, c'est très exactement ce que nous faisons, pourtant lorsque nous refusons de voir notre part de responsabilité dans le fait que certains musulmans choisissent – malgré le large choix qui

s'offre à eux – l'interprétation binaire, clivante, potentiellement conflictuelle, de leur religiosité.

Ce dont il est important de prendre conscience c'est du sens de l'interaction entre la radicalisation sectaire idéologique et la radicalisation politique. Le sens commun voudrait que ce soit l'idéologie qui transforme les citoyens en « radicaux ». « Dans sa mosquée de banlieue ou sur internet, le pauvre jeune entend un imam radical ». Et hop ! il ... « tombe dans la radicalisation ». C'est un peu simple ! Je défends pour ma part l'idée que ce sont les profonds dysfonctionnements des institutions de la représentation politique censées permettre le « vivre ensemble » qui fabriquent des individus qui ont envie de s'approprier une idéologie radicale pour exprimer et légitimer leur révolte. Cette thèse n'entre cependant que très peu dans le débat. 95 % de l'espace médiatique est occupé par une seule thèse terriblement simplificatrice : celle qui borne l'explication de la radicalisation à l'influence de l'idéologie salafiste ou jihadiste qu'emploient les acteurs pour exprimer cette radicalité. Le vrai débat un peu sérieux a certes lieu, mais dans les seules limites étroites des enceintes académiques ou dans les interstices associatifs de la société. Mais si vous faites une enquête dans l'escalier de votre bâtiment ou dans la rue, vous verrez que, pour 95 % d'entre nous, l'explication est celle du sens commun. Aimé Césaire, le grand poète martiniquais, avait pourtant de longue date proposé une matrice analytique autrement plus sophistiquée : « Si vous ne me laissez pas devenir un citoyen à part entière, il y a de fortes chances que je cherche à devenir un citoyen entièrement à part ». ■