



**HAL**  
open science

## L'islam de France. Enjeux sociaux et évolutions culturelles

Ali Mostfa

► **To cite this version:**

| Ali Mostfa. L'islam de France. Enjeux sociaux et évolutions culturelles . 2017. hal-01584438

**HAL Id: hal-01584438**

**<https://hal.science/hal-01584438>**

Preprint submitted on 8 Sep 2017

**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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

## L'islam de France Enjeux sociaux et évolutions culturelles

**Résumé :** L'entrée de l'islam dans l'espace public de la France suscite un débat passionné. Deux visions s'entrechoquent. Celle qui considère cette irruption comme une transgression, parce qu'elle met en danger l'identité française, et celle qui conçoit cette proximité comme une chance pour l'islam de réintégrer les espaces démocratiques occidentaux. Cette étude sur les enjeux sociaux et culturels de l'islam en France vise à mettre en lumière l'espace dans lequel se joue cette confrontation et à analyser les modalités de la visibilité religieuse et les termes de sa compatibilité avec les principes de la laïcité de la société française.

**Mots clés :** Islam ; citoyenneté ; identité ; espace ; interculturalité.

### Islam of France Social issues and cultural developments

**Abstract:** The entry of Islam in French public space arouses heated debate. Two visions collide. The first one considers this irruption as a transgression, because it endangers the French identity, the second one conceives this proximity as a chance for Islam to return to Western democratic zone. This study of social and cultural issues of Islam in France aims to highlight the space in which this confrontation is played and analyze the modalities of religious visibility and the terms of its compatibility with the principles of French secularism.

**Key words :** Islam; citizenship; identity; space, interculturalism.

#### 1. Les nouveaux enjeux de l'islam dans l'espace public français.

L'évolution de l'Islam dans l'espace public français, depuis la création du Conseil Français du Culte Musulman le 13 avril 2003, nous invite à poser le débat de l'Islam en France dans des termes qui prennent en compte les dimensions sociales et culturelles de la citoyenneté. Les politiques d'intégration menées par les gouvernements successifs ont été largement documentées et commentées par de nombreux chercheurs dans les années 1990<sup>1</sup>. À présent, le débat autour de cette question doit être envisagé dans une perspective différente, celle qui interroge le lien qui soude les membres de la communauté musulmane de France entre eux et le rapport qu'ils entretiennent avec les valeurs de la société française. Cette perspective horizontale (GÖLE, 2005) a le mérite de mettre en avant l'espace public français, en tant que support identitaire et lieu dynamique où se joue la confrontation entre des citoyens dont les convictions religieuses et les identités culturelles diffèrent.

L'espace dont il est question dans cette analyse est le lieu où s'exprime la réalité sociale intime de la France. Les

différentes pratiques culturelles et sociales qui s'y manifestent participent à la reconfiguration continue des contours de l'espace public français faisant ainsi naître dans les milieux intellectuels et politiques des débats, souvent idéologiques, autour de la visibilité de l'islam et sa capacité, ou non-capacité, à se fondre dans la société française. Des lieux tels que les rues, les quartiers, les lieux de loisirs ou les écoles génèrent des dimensions identitaires nouvelles et retiennent l'attention publique par la manifestation des revendications à caractère religieux islamique. « *Ces espaces concrets sont revêtus, réinvestis d'un sens public dans la mesure où ils accueillent la confrontation des normes et d'acteurs différents* » (GÖLE, 2014). De ce point de vue, l'espace public doit se comprendre comme le lieu qui condense le fait communautaire et incite à l'adhésion massive à certaines valeurs qui se transmettent entre des individus qui communient dans des traditions culturelles ou religieuses communes. Concernant par exemple les prescriptions alimentaires musulmanes issues du Coran, rendant la consommation du porc interdite, la cantine scolaire en tant qu'espace public devient le lieu de confrontation autour du principe de la laïcité tel qu'il doit être appliqué. La demande d'un menu confessionnel de la part de certains musulmans est perçue par des Français comme une orientation communautariste qui menacerait les fondements mêmes de la république. D'autres décryptent cette demande comme la reconnaissance de la religion islamique dans un espace public « *où les droits ne peuvent être accordés qu'à des citoyens, individus égaux et sans particularité religieuse ou ethnique* » (Laurence et Vaïsse, 2007 : 78). Plutôt qu'un lieu de désinvestissement ou de désengagement, la réappropriation de l'espace public par la communauté des musulmans de France signe le degré invariable de l'intégration de celle-ci et son installation définitive dans le pays de sa naissance ou de la naissance de ses enfants. Les musulmans de France font partie du paysage national, ils participent à l'action commune et s'affichent désormais dans des espaces dont ils étaient autrefois absents. La mutation des espaces publics est ainsi liée à l'évolution sociologique de ces musulmans qui inscrivent dès lors leurs mœurs et leur mode de vie dans la sphère publique. Ce déplacement confirme le fait « *qu'un espace public n'est pas établi une fois pour toutes, mais qu'il se constitue, se révèle, se déploie dans et par l'action des acteurs et l'apparition de la différence* » (GÖLE, 2014). Mis ainsi en scène, l'espace public français à travers toutes ses composantes identitaires cristallise des rencontres autour des logiques de vie qui semblent dissemblables. D'un côté, nous avons une communauté musulmane qui recrée et consolide ses liens au fur et à mesure qu'elle assimile progressivement l'espace publique dans toutes ses échelles, et de l'autre une société « *dans laquelle toutes les formes du commun sont livrées à la critique rongeuse des droits individuels devenus la source exclusive de toute légitimité* » (Manent, 2015 : 124). Mais au-delà d'une différenciation comportementale, il s'agit plus précisément d'une opposition entre deux types d'espace qui mettent en perspectives deux formes de liaisons : celui qui découle d'une union et d'une transmutation qui tend vers la fusion et celui qui découle de la dispersion des pôles d'intérêt, délie les attaches et invente les formes symboliques du lien social.

<sup>1</sup> Voir Dominique Schnapper, *L'Europe des immigrés. Essai sur les politiques d'immigration*, Paris, 1992. François Bourin. Emmanuel Todd, *Le destin des immigrés. Assimilation et ségrégation dans les démocraties modernes*. Paris, Seuil, 1994. Michèle Tribalat, *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Documentation française, 1995.

L'émergence des lieux à dimension religieuse et identitaire, comme les librairies, les maisons d'édition islamiques et les publications de périodiques, les commerces, les restaurants halal, les mosquées, les salles de prières, etc. sont des lieux d'identification symbolique qui participent de la condensation du fait communautaire et interrogent les conditions de la sécularité dans un espace configuré sur le modèle consensuel. Des thématiques nouvelles jaillissent relatives aux risques de dissensions et de distances qui pourraient séparer des citoyens revendiquant tous légitimement leur pleine citoyenneté. Ces nouveaux lieux dessinent des comportements sociaux et culturels perçus comme la manifestation d'une influence antagoniste agissant contre les principes de la modernité occidentale, ceux qui délégitiment les facteurs religieux et abrogent leur inscription dans la sphère publique. Le discours sécuritaire en France tend de plus en plus à amplifier l'opposition entre les deux manières d'être dans l'espace public. Mais tant que la matrice qui commande l'émergence dans l'espace public d'une tendance fusionnelle n'a pas été véritablement identifiée et analysée, le discours sécuritaire qui se développe aujourd'hui en France tâtonnera à le désamorcer. En effet, un des paradigmes qui nous permet d'appréhender cette nouvelle fonctionnalité de l'espace consiste à le penser, non pas uniquement comme un repère local ou une spatialité abstraite, mais en tant que lieu ayant des traits existentiels du *Dasein*<sup>2</sup>. En suivant la démonstration heideggerienne de l'espace, Etienne Tassin ouvre la perspective d'une analyse de la spatialité existentielle du *Dasein* qui le désigne comme être-au-monde. « (...) En raison de cette spatialité originiaire de l'être-au-monde, spatialité existentielle et non catégoriale, l'être-au-monde doit se comprendre immédiatement comme être-avec (*Mitsein*) et coexistence (*Mitdasein*) »<sup>3</sup>. Cette modalité de l'espace s'inscrit dans la continuité de l'espace privé, « celui de la proximité commune dans laquelle se tient la matrice phénoménologique initiale du *je/tu/il* »<sup>4</sup>

Les lieux à dimension identitaire signent l'enracinement du citoyen-musulman dans l'espace public français et s'accompagnent d'un ensemble d'empreintes et de marqueurs culturels et religieux, opérant comme des figures de différenciation. Le citoyen-musulman agissant en tant qu'acteur social et économique questionne les valeurs constitutives de l'espace publique française et contredit l'orientation consensuelle, celle qui affirme les fondements séculiers et égalitaires de la sphère publique. Cet espace devient le lieu où se construisent et se déconstruisent sans cesse les sensibilités sociales et s'offre à nous comme le lieu de « *dérivations et de dérives* » (Chaouite, 2011 : 34)<sup>5</sup>. Cette irruption nouvelle soumet la notion même de la modernité à un « *décentrement à la fois théorique et intellectuel vis-à-vis de l'Occident* » (Göle, 2005 : 65), donnant ainsi à entendre et à voir l'ailleurs et sa différence. L'apparition

d'une nouvelle posture intellectuelle, nourrie de référents culturels exogènes, manifeste des résistances à l'idée d'une logique unique de la modernité occidentale. En effet, l'émergence dans l'espace européen des formes de modernités extraoccidentales<sup>6</sup>, propres à des sociétés organisées autour de l'héritage culturel islamique, donne lieu à des rencontres tendues et inattendues. « *En renversant la perspective, en déplaçant la démarche vers la modernité non occidentale, il faut alors se donner pour tâche de reconstituer le lien dialectique entre identité et altérité* » (Göle, 2005 : 66). La présence de l'islam en France génère dans l'esprit de nombreux français l'idée d'un décalage décisif entre une modernité et ce qui est considéré plutôt comme une non-modernité. Le débat autour de ces questions, loin d'atténuer les dissonances, met en évidence sa complexité autour des sémantiques attachées à des chaînes lexicographiques intimement liées à des héritages civilisationnels et culturels distincts.

## 2. L'inscription de l'islam en France et les politiques de son institutionnalisation

Selon l'Observatoire du patrimoine religieux, depuis les 20 dernières années, l'espace public français voit naître entre 100 et 150 mosquées par an, pour une population musulmane estimée en 2010 à 3,5 millions (PewResearchCenter, 2015). La réalité de l'islam de France aujourd'hui est sans conteste différente de celle des années 1980, à l'époque où l'islam était l'affaire des pays d'où l'immigration majoritaire française était originaire : Algérie, Maroc, Tunisie et Turquie. Bernard Godard, dans ses travaux sur la question musulmane en France (Godard, 2015, Godard et Taussig, 2007), qualifie cette période, « *d'islam des chancelleries et des consulats* ». En effet, cette première période qui s'étale de la fin de la seconde guerre mondiale aux années 2000 est caractérisée par une forte implication des pays du Maghreb dans l'organisation du culte islamique en France. En empruntant des travailleurs immigrés à des espaces extranationaux, il était à l'époque communément admis par les politiques françaises, que la greffe de ces nouveaux corps sociaux en France -sur le plan religieux- était du ressort des pays du Maghreb. D'autant plus que la présence des premiers immigrés maghrébins en France a été considérée comme une présence provisoire, limitée dans le temps et dans l'espace. Religieusement, la première génération des immigrés continuait à développer des liens forts avec les coutumes religieuses de leurs pays d'origine, lesquels sont souvent intervenus pour financer les lieux de prière et assurer par la même occasion un contrôle sur ses ressortissants.

<sup>6</sup> En définissant la notion de citoyenneté en tant qu'arrachement à la communauté, Pierre Manent explique que cet état de fait occidental fait naître l'idée que tout engagement dans une communauté peut être perçu comme étant suspect. Cette manière de penser le citoyen occidental rentre en conflit avec une conception arabo-musulmane qui considère que la chose commune religieuse est l'élément essentiel pour la construction du monde civique. « *La « République des valeurs » est un groupement humain indéfiniment élastique dans lequel nous ne savons pas à qui ni à quoi on nous demandera, ou nous aurons envie demain, de nous « identifier ».* Ce n'est pas dans une telle société que les musulmans trouveront leur place. (...) la citoyenneté ne saurait signifier le détachement, moins encore l'« arrachement » à la communauté religieuse. » (Manent, 2015 : 145)

<sup>2</sup> Etienne Tassin, Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité, *Hermès, La Revue*, n° 10, 1992.

<sup>3</sup> Etienne Tassin, pp. 26-27

<sup>4</sup> Etienne Tassin, p. 32

<sup>5</sup> « *La dérivation ne consiste pas seulement en mouvements entre des espaces cartographiés, mais en mouvements des espaces eux-mêmes (économiques, sociaux, culturels, politiques, etc.)* » Abdellatif Chaouite, *Imaginaire interculturel. Dérivations et dérives*, L'Harmattan, 2011.

Même lorsque la Grande Mosquée de Paris (GMP) fut fondée en 1923, à la mémoire des soldats musulmans morts lors de la Première Guerre mondiale, les travailleurs immigrés issus du Maghreb ne s'y identifiaient pas. Pourtant, la construction de la Mosquée avait comme objectif l'incarnation de l'islam en France, un lieu de rassemblement des diverses sensibilités islamiques présentes sur le sol français, au-delà des spécificités ethniques et sociologiques. L'idée était de faire émerger en France un islam « modéré » parfaitement intégré dans le paysage français. Cet objectif n'a été que partiellement atteint, puisque la GMP n'a pas pu rassembler les fédérations et les associations islamiques qui se sont développées au fil des années qui ont suivi sa fondation.

Ultérieurement, le désir de créer l'instance représentative d'un islam de France se fait sentir avec insistance. Après une longue période de réflexion allant des années 1990<sup>7</sup> à 2003, Nicolas Sarkozy, ministre de l'Intérieur de l'époque, implique avec force et autorité les fédérations et associations islamiques de France dans le processus de la création du Conseil Français du Culte Musulman (CFCM) au niveau national. Le CFCM voit le jour en 2003, au lendemain des attentats du 11 septembre 2001 à New York, avec la volonté non dissimulée de la part du gouvernement de contrôler « l'islam des caves et des garages » qui s'est développé depuis les 40 dernières années. L'idée était de créer l'organe officiel qui prendrait en charge toutes les questions liées à la gestion du culte islamique en France (formation des imams, aumônerie, construction des lieux de culte, commerce *halal*, carrés musulmans dans les cimetières). Le CFCM, selon le ministre de l'Intérieur, devrait être le lieu où des interprétations théologiques ont lieu<sup>8</sup>. Cette préconisation relative à une démarche de « l'*ijtihad* »<sup>9</sup> risque d'avoir lieu en dehors du CFCM représenté dans l'esprit de beaucoup de musulmans en tant qu'institution ayant un rôle politique.

En mobilisant les moyens politiques et médiatiques exceptionnels lors de la création de ce Conseil, l'état souhaitait également créer enfin les conditions qui unissent toutes les tendances islamiques en France. Certes, l'institutionnalisation du CFCM diminue considérablement le recours de l'état français aux pays arabes pour résoudre des questions liées à la gestion de l'islam en France, mais sa création n'effacera pas les sensibilités concurrentielles des fédérations qui continuent d'entretenir des liens privilégiés avec leurs pays d'origine. En optant en 2012 pour une gouvernance tournante, le CFCM espérait atténuer les dissensions entre les principales composantes de sa structure exécutive, en offrant à chaque mandat la présidence à l'une des fédérations principales qui le constituent. Par

souci de transparence « excessive », les bureaux exécutifs des prochains mandats sont constitués avant la tenue des élections. Ce choix électoral peu connu des milieux associatifs choque la communauté des fidèles nés en France habituée à des pratiques électorales modernes. La légitimité et la représentativité même du CFCM vis-à-vis des musulmans de France sont mises à mal.

Les musulmans de France éprouvent un intérêt très limité pour les élections des membres du CFCM. La cooptation par les pouvoirs publics<sup>10</sup> de la GMP, proche d'Alger depuis sa fondation (Godard, 2015)<sup>11</sup> à la tête du CFCM, réactive dans l'imaginaire des musulmans, malgré ses mauvais scores, la crainte des pratiques non démocratiques dans des territoires extra-européens. Le territoire français offre par ailleurs des exemples parfois surprenants quant à la gestion des lieux de prière. Des mosquées par exemple sous le statut municipal de salles polyvalentes sont contrôlées par la ville<sup>12</sup>, ce qui permet au maire de nommer le personnel musulman de son choix. Des pratiques en contradiction avec le principe de la laïcité qui s'expliquent par l'intention de contrôler une religion présentée dans l'imaginaire comme une menace.

De plus, l'institutionnalisation de l'islam de France ne signifie pas la gestion du capital religieux islamique et de ses enjeux culturels. La question théologique étant renvoyée dans les meilleures des cas aux associations régionales, le CFCM se détache *de facto* de toute implication consistant à penser le poids théologique de plus en plus important et nécessaire dans le contexte français et européen<sup>13</sup>. Et pourtant, pour faire véritablement naître un islam de France, au-delà de son rôle d'interlocuteur des pouvoirs publics sur la question du culte, le CFCM doit être réceptif aux changements qui affectent l'imaginaire collectif et l'identité islamique en France, en accompagnant l'entrée de l'islam dans un espace autre que celui des pays d'origine. Le rapport à la religion islamique mobilise invariablement les liens qu'on a gardés avec les pays d'origine des parents, le rapport à la langue arabe, le parcours éducatif, le statut social, etc.

D'une manière générale, on se tromperait en considérant les musulmans de France, nés sur le sol français, comme étant tous liés de la même manière au pays d'origine. Une

<sup>7</sup> Le Conseil de réflexion sur l'Islam de France lancé par Pierre Joxe avait pour objectif de réfléchir et faire des propositions sur l'organisation du culte des musulmans en France.

<sup>8</sup> « Le CFCM est un formidable lieu de débats. La question du voile, la place de la femme, autant de questions qui ne sont débattues aujourd'hui ni dans les banlieues ni dans les mosquées. Pour faire émerger un islam de France, on a besoin de ce débat apaisé entre les musulmans français. » Libération du 21 février 2003.

<sup>9</sup> Effort intellectuel que les savants musulmans engagent pour interpréter l'héritage islamique, tel que le Coran et la sunna.

<sup>10</sup> Dalil Boubekour est élu en 2003 et réélu en 2005 malgré la défaite de la Grande Mosquée de Paris. Voir à ce sujet, Bernard Godard, 2015.

<sup>11</sup> Bernard Godard rappelle que « l'objectif prioritaire de la GMP était de rassembler la « communauté musulmane », c'est-à-dire le réseau des mosquées de sensibilité algérienne et les grandes associations et personnalités « françaises musulmanes rapatriées d'Algérie », 2015, p. 293.

<sup>12</sup> Le cas de la mosquée *Ibn Sinna* à Montpellier.

<sup>13</sup> Au sujet des liens et de la gestion de l'islam dans l'espace européen, voir Jonathan Laurence, *The Emancipation of Europe's Muslims : the state's role in minority integration*. Princeton University Press. 2012. « Germany, Italy, the Netherlands and Spain, Islam in Europe is no longer just a matter of ginger diplomacy with former colonies or current trading partners: the integration of Muslims has become a nation-building challenge of historical significance. This religious minority is novel for its sheer scale and swift pace of migratory settlement: Muslims now make up 4–8 percent of their national populations—and several times that proportion in some cities ». *The European Financial Review*, February – March 2012, p. 76.



partie de ces musulmans accentue un rapport à l'islam marqué par l'individualité, loin des référents communautaires et en rupture avec l'islam de leurs parents. L'autre partie, plus majoritaire, consolide les liens communautaires pour vivre sa foi en harmonie avec des référents religieux partagés. De ce point de vue, les contours de l'identité islamique en France et son évolution doivent être étudiés à la lumière des démarches religieuses nouvelles. Gilles Couvreur, dès 1998, encourage les sociologues et les islamologues à s'intéresser à la réalité et au devenir de la communauté musulmane en France (Couvreur, 1998 : 88). En investissant par exemple l'espace public, dans une approche individuelle, certains musulmans réorientent le répertoire de leurs valeurs de manière à ne pas s'exclure de la société dans laquelle ils sont nés. D'autres par contre, sans être forcément liés aux pays de leurs parents, ne conçoivent leur foi que dans le cadre d'une communauté qui les pousse à observer une orientation islamique rigoureuse. Cette expérience risque peut-être de les séparer d'une vie sociale dans le cadre de la modernité occidentale, perçue comme assimilatrice et totalisante. Mais d'une manière générale, être musulman dans l'espace européen ne va pas de soi, car il faut se renouveler pour s'adapter aux changements dans l'environnement social. Concernant par exemple ce défi, le CFCM n'apporte pas de réponse. Sur le plan politique, par contre, en créant le CFCM, la République française reconnaît officiellement la naissance d'un islam de France, tout en s'assurant en retour de l'acceptation par cet organe officiel du principe de la laïcité. Néanmoins, cette reconnaissance de part et d'autre crée un décalage embarrassant sur la place de l'islam dans la sphère publique et les conditions de sa reconnaissance par un état laïc.

### 3. Islam en/de France : parcours sémantiques et évolutions idéologiques

« Islam en France », « Islam de France », laquelle des deux formules faudrait-il choisir s'il faudra créer sur le sol français les conditions indispensables pour l'émergence d'une communauté de fidèles soudée, partageant les mêmes perceptions du culte islamique dans toute sa diversité et interagissant positivement avec les valeurs consensuelles de la société française ?

En effet, « islam en France » est une tournure qui dénote une extériorité, car elle renvoie à la question de l'immigration et aux conditions de sa transplantation, sa gestion et son intégration. La réalité sociologique de « l'islam en France » est celle d'une population de travailleurs venant s'installer en France dans les années 1950-1960. Pour cette première génération, traverser les frontières physiques était moins difficile que de traverser les frontières religieuses et culturelles. Par conséquent, dans un contexte culturel différent de leurs pays d'origine, les premières communautés s'organisaient autour des facteurs à la fois nationaux et religieux. L'identité religieuse étant confondue avec l'identité nationale, les musulmans de la première génération réaffirmaient sur le sol français la pratique de l'islam selon les coutumes des pays d'origine.

L'émergence de l'islam en France correspond en définitive à la période des indépendances, pour sous-entendre des transplantations qui étaient porteuses

d'immenses conséquences. Les sociétés maghrébines, autrefois rattachées à l'empire Français, étaient encore à cette période travaillées par les conflits et les violences liés aux conditions de vie que dictait le régime colonial ou protectoral, en séparant les communautés occidentales des musulmanes dans les pays du Maghreb. Cette configuration sociologique se prolongera dans le contexte français. De ce point de vue, l'islam en France, tout en se définissant par la modalité d'appartenance aux pays d'origine, révèle des pesanteurs qui découlent du lien ininterrompu que les travailleurs immigrés vivant en France gardaient avec leurs pays d'origine. D'ailleurs, nombreux parmi cette génération entretenaient un désir très fort de regagner définitivement leur pays et ne souhaitaient pas acquérir la nationalité française, une démarche qui pourrait être interprétée par leurs familles comme une trahison ou un renoncement à leur identité nationale. En effet, l'imaginaire collectif des musulmans notamment maghrébins retient par exemple le rôle qu'a joué l'islam pour l'indépendance de leur pays, par conséquent, l'islam représente autre chose qu'une question de foi.

L'islam en France se confond avec la période pendant laquelle les amicales jouaient dans les années 70 et 80 un rôle important en tant qu'organes interlocuteurs et représentants privilégiés des musulmans en France. Soutenu par les ambassades et les consulats, ce réseau d'associations favorise l'intervention des pays d'origine dans la structuration du champ religieux en France. L'immigration des années 70 s'inscrivait religieusement dans cette logique puisqu'elle dépendait largement de ses pays d'origine pour gérer et organiser les installations à demeure. Selon les pays d'origine et les sensibilités, la vie commune de ces musulmans implique un ensemble de coutumes considérées comme obligatoires et que beaucoup ne se sentent pas prêts à dépasser. Mais cette difficulté ne se discutait pas avec acuité il y a quarante ou cinquante ans, car la visibilité des musulmans dans l'espace public ne se posait pas dans les mêmes termes qu'aujourd'hui. La première génération de travailleurs musulmans en France était confinée à des espaces qui ne les rendaient pas « trop » visibles.

L'« islam de France » est défini par les politiques en tant que démarche « *mettant en œuvre les efforts pour intégrer la religion musulmane dans la nation, par le biais de consultations ou bien en accordant attention et considération à ses représentants* » (Billon 2007 : 177). La formule a d'abord pour objectif « (d) inviter les musulmans de France à respecter les valeurs de la République » (Leclerc, Tabard, de Belot, 2003). Sur le plan politique, la tournure pointe la question de l'institutionnalisation de l'islam et les conditions d'une coexistence harmonieuse des grandes fédérations islamiques en France. La réussite de cet idéal passe tout d'abord par une représentation homogène de l'islam en France<sup>14</sup>. À ce jour, cet objectif est loin d'être réalisé.

<sup>14</sup> Face aux attaques de janvier 2015 à Paris et du 14 juillet 2016 à Nice, le gouvernement décide d'accélérer la mise en place de la Fondation pour l'islam de France qui a vu le jour en octobre 2016. Les contours de cette institution sont encore imprécis, mais l'objectif principal est de soutenir les projets culturels qui participent à une meilleure connaissance de l'islam. Au sein du même dispositif, il existe l'association culturelle. Cette dernière a pour rôle d'encadrer les circuits financiers entre les mosquées de

Bien évidemment, sur le plan sémantique, l'islam de France traduit des significations différentes de celles de l'« islam en France ». Le contexte sociologique étant complètement différent de celui des années 50 et 60, la présence de citoyens musulmans français change la perception d'un islam qui structure, comme nous avons vu dans la première partie, autrement la visibilité des musulmans français dans l'espace public. Il ne s'agit désormais plus de travailleurs immigrés confinés dans des banlieues, mais de citoyens qui investissent les mêmes sphères publiques que le reste de la population française et partagent l'action sociale au même titre que les autres sensibilités religieuses ou culturelles. Pourtant, selon les conjonctures, et à la première occasion, le discours politique populiste lie volontiers islam et immigration, provoquant ainsi des propos alarmistes qui amalgament des thèmes comme islam, insécurité et terrorisme.

L'islam de France est une notion qui s'articule principalement avec la thématique de l'espace en tant que scène publique. Au fil des années, celui-ci s'est transformé pour être perçu comme le lieu « *de visibilité pour les acteurs, y compris pour ceux qui ne partagent pas les valeurs de la majorité (...)* Comme au théâtre, l'espace public représente le lieu où les différents acteurs, les nouveaux arrivés apparaissent sur scène et apprennent à jouer une pièce ensemble » (Göle, 2014). L'orchestration harmonieuse des différences exige tout d'abord la déconstruction d'une matrice conceptuelle rendue immuable par le ressassement des chaînes lexicales, comme islam, menace, insécurité et terrorisme. Le contexte européen est propice à ces instrumentalisation. Olivier Roy précise, à juste titre, que l'islam qui jaillit en Europe est détaché de son registre culturel traditionnel, « *L'islam qui prend racine en Europe n'est pas un islam "civilisationnel" : il se veut pure religion, détachée des cultures d'origine* » (Roy, 2009 : 49). En quittant ses espaces originels et en surgissant dans l'espace occidental, l'islam crée les conditions d'un déplacement structuré par deux dimensions opposées ; celle de la contemporanéité et celle de l'anachronisme vis-à-vis de la modernité occidentale. Dans le cas de la contemporanéité en tant que synchronisation et proximité vis-à-vis de l'occident, l'islam a toutes les chances de s'enrichir de l'expérience démocratique européenne qui lui manque. Dans le cadre de la dimension anachronique, c'est la persistance à conserver, d'une manière nostalgique, l'héritage islamique pour le recréer au cœur de l'espace occidental. Pour ce qui est du registre civilisationnel islamique, loin de toute visée idéologique, il faudra que ce contenu soit pédagogiquement enseigné pour assurer un vivre ensemble harmonieux.

L'islam de France en tant que projet politique comporte un volet sécuritaire significatif. La création du CFCM en tant qu'incarnation d'un islam officiel, vise en priorité à circonscrire les liens avec les pays étrangers mal perçus par l'opinion publique et fragilisant les repères laïcs français. Par antagonisme, cet objectif est difficilement atteint, notamment lorsqu'on sait que les pays étrangers

agissent comme financeurs des lieux de cultes en France. De plus, les fédérations islamiques de France portent des sensibilités politiques et culturelles qui ne permettent pas l'abrogation des liens extranationaux. Mais au-delà de l'option sécuritaire, ce volet soulève la question du sentiment d'appartenance des musulmans français par rapport aux pays d'origine de leurs parents. En effet, l'islam de France définit autrement la modalité d'appartenance et sa revendication<sup>15</sup>. Si la majorité des musulmans de France a totalement rompu ses liens avec le réseau des amicales, au profit d'une adhésion à des associations locales ou régionales, une partie de cette population n'a pas annulé les liens avec les pays d'origine. Une certaine forme d'émotion naturelle vis-à-vis de ces pays subsiste, mêlée à une dimension d'intérêt culturel et de solidarité. En effet, être musulman en France introduit certainement un degré de distanciation dans la manière de revendiquer le lien au pays d'origine, sans pour autant censurer totalement les liens symboliques vis-à-vis d'un pays qu'ils connaissent moins bien que la France.

#### 4. Musulman de France : entre engagement citoyen et sentiment d'appartenance

L'expérience d'un musulman né en France le conduit à synchroniser un double regard. Un regard sur lui-même, en tant que citoyen musulman pleinement français, et celui sur son origine en tant que dimension transmise par ses parents et intégrée dans la construction de sa personnalité. Le lieu de naissance des parents se pose pour les enfants nés en France comme un « *point nodal de la filiation* » (Chaouite, 2007 : 75), le lieu originel d'où leur histoire à venir se structure et le sentiment d'appartenance à leur pays de naissance, qui est la France, se construit. La problématique consiste donc à tisser rationnellement le lien entre les deux territoires, sans toutefois traduire le sentiment présupposé d'être « incomplet » par un comportement qui pourrait le stigmatiser comme étant différent. Cette double appartenance s'érige comme une donnée de la globalité que beaucoup de citoyens musulmans partagent. Le pays de naissance des parents par exemple n'est pas pensé comme un lieu ou un territoire à reconquérir dans le cadre d'un futur projet de retour. Leur pays d'existence et d'avenir est incontestablement la France. Mais le pays d'origine des parents est désormais irrémédiablement reterritorialisé dans l'espace français, entraînant ici et là l'apparition de comportement culturel et religieux qui interrogent les valeurs structurelles de la société française, et introduisent une nouvelle contemporanéité qui signe les contours d'une nouvelle modernité occidentale. « *À la différence d'autres périodes, où le rapport entre l'islam et l'Europe était régi, comme dans le cas du colonialisme, par la distance géographique, mais aussi par des temporalités différentes (...), notre époque témoigne de la simultanéité et de la proximité des expériences* » (GÖLE, 2005 : 100). De ce point de vue, cette double appartenance, qu'on ne doit pas interpréter

<sup>15</sup> Lorsque la question d'appartenance est évoquée, il faudra insister sur le fait qu'il ne s'agit pas uniquement des pays du Maghreb. Les sondages très pertinents de Gilles Couvreur insistent sur d'autres pays d'appartenance, notamment l'Asie, la Turquie et le Moyen-Orient. Selon l'espace géographique, le degré et la nature de revendication de cette appartenance n'est pas le même. Il est certainement beaucoup plus fort chez les populations issues de l'Afrique du Nord. Couvreur, 1998 : 17.

France et les pays d'origine, à savoir, le Maroc, l'Algérie et la Turquie.

comme une « double allégeance », précipite la sphère publique française dans une transformation qui interpelle l'idée du socle commun de valeurs supposées immuables.

Bien évidemment, les deux démarches ne produisent pas les mêmes effets. Dans l'une, la foi est assumée discrètement et les convictions sont intimes. Dans l'autre, la conviction religieuse prend appui sur les forces de la vie commune produisant ainsi un imaginaire collectif qui « agit à l'échelle des micropratiques, radicalise les valeurs de pudeur islamique, improvise une nouvelle religiosité et discipline personnelle » (Göle, 2005 : 101)

### Pour conclure...

La visibilité de l'islam dans l'espace français accentue l'opposition entre islam et laïcité et fait naître un débat qui déchire des responsables appartenant à la même famille politique. Les défenseurs de la laïcité en tant que principe politique garantissant la neutralité de l'état à l'égard des croyances s'insurgent contre ceux qui la dénaturent pour en faire un outil antireligieux (Bianco, 2016)<sup>16</sup>. La réaction excessive de certains défenseurs de la laïcité que le président de l'Observatoire de la Laïcité qualifie de « laïciste et intégriste » (Bianco, 2016) déplace le vieux débat sur l'intégration des minorités sur un terrain dangereux, celui qui désormais examine les comportements culturels des musulmans de France pour s'assurer de la conformité de leurs pratiques vis-à-vis de la laïcité. Le débat actuel sur la laïcité imprime dans l'esprit de l'opinion française la religion islamique en tant que manifestation antagoniste et force menaçante. Dans sa rencontre forcée avec l'occident, l'islam est plus ou moins explicitement visé lorsque la question de la laïcité est soulevée (Göle, 2015 : 38), faisant naître des polémiques idéologiques infécondes du fait de questions culturelles profondes non encore pertinemment abordées par tous les acteurs de la société civile et religieuse.

Ali MOSTFA  
Maitre de conférences  
Centre d'Étude des Cultures et des Religions  
Université Catholique de Lyon  
ESTRI - School for International Career

### Bibliographie :

1. BILLON Alain, « Les fondements idéologiques et les choix de la consultation », in *French Politics, Culture and Society*, volume 23/1, printemps, 2005.
2. CHAOUITTE Abdellatif, *Imaginaire interculturel. Dérivations et dérives*, L'Harmattan, 2011.
3. CHAOUITTE Abdellatif, *L'interculturel comme art de vivre*, L'Harmattan 2007.
4. COUVREUR Gilles, *Musulmans de France*, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, Paris, 1998.

5. ESPOSITO John (dir), *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford University Press, 2003.
6. GODARD Bernard , Taussig Sylvie, *Les musulmans en France. Courants, institutions, communautés : un état des lieux*, Hachette Littératures, 2007.
7. GODARD Bernard, *La Question musulmane en France*, Fayard, 2015.
8. GÖLE Nilüfer, *Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*, La Découverte, 2015.
9. GÖLE Nilüfer, La visibilité disruptive de l'Islam dans l'espace public européen : enjeux politiques, questions théoriques, *Sens public*, revue en ligne, juin 2014.
10. GÖLE Nilüfer, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Galaade Éditions, 2005.
11. LAURENCE Jonathan & Väise Justin, *Intégrer l'islam. La France et ses musulmans : enjeux et réussite*. Odile Jacob, 2007.
12. LAURENCE Jonathan, *The Emancipation of Europe's Muslims : the state's role in minority integration*, Princeton University Press, 2012.
13. LECLERC Jean Marie, Tabard Guillaume, Belot de Jean, « interview : Corse, sécurité, islam, les vérités de Sarkozy », in *Le Figaro*, 18 septembre, 2003.
14. MANENT Pierre, *Situation de la France*, Editions Desclée de Brouwer, 2015.
15. PEWRESEARCHCENTER. Muslim Networks and Movements in Western Europe, September 15, 2010.
16. ROY Olivier, L'islam européen n'est pas un islam "civilisationnel" » in *Le monde des religions*, n° 37, septembre-octobre, 2009.
17. TASSIN Etienne, Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité, *Hermès, La Revue*, n° 10, 1992.

<sup>16</sup> Jean-Louis Bianco : « Ceux qui dénaturent la laïcité sont ceux qui en font un outil antireligieux », *Le Monde*, 21 janvier 2016. Propos recueillis par Cécile Chambraud.