



**HAL**  
open science

# Muslims in Marseille's Public Space: Belated Recognition, Ambivalent Visibility

Vincent Geisser

► **To cite this version:**

Vincent Geisser. Muslims in Marseille's Public Space: Belated Recognition, Ambivalent Visibility. Mark Ingram and Kathryn Keplinger. *The Marseille Mosaic, A Mediterranean City at the Crossroads of Cultures*, Berghahn, p. 125-137, 2023, 978-1-80073-820-1. 10.3167/9781800738201 . hal-04369046

**HAL Id: hal-04369046**

**<https://hal.science/hal-04369046>**

Submitted on 8 Jan 2024

**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 4.0 International License

# **LES MUSULMANS DANS L'ESPACE PUBLIC MARSEILLAIS : UNE RECONNAISSANCE TARDIVE, UNE VISIBILITE AMBIVALENTE**

Vincent Geisser

## **Introduction**

### **Le mythe de la “cité arabo-musulmane” en Provence**

Dans l’imaginaire national, Marseille est souvent associée à la représentation d’une ville “arabo-musulmane” : celle-ci se décline sur des registres divers (humour, littérature, cinéma, médias, etc.) et renvoie à des connotations contradictoires, souvent stigmatisantes, comme dans la rhétorique xénophobe de l’extrême droite qui dénonce la “greffe islamique” en terre provençale, plus rarement valorisantes, notamment chez les défenseurs du cosmopolitisme<sup>1</sup>. Cette vision identitaire des réalités sociales locales s’explique sans doute par l’histoire de la ville, longtemps considérée comme la “Porte de l’Orient”<sup>2</sup> mais aussi par sa géographie et sa sociologie urbaines marquées par une forte visibilité des populations dites “musulmanes” dans l’hypercentre<sup>3</sup>. Ces images néo-orientalistes, accréditant le cliché d’une “ville musulmane”, sont aussi renforcées, depuis une vingtaine d’années, par les controverses publiques autour de la montée d’un islam prosélyte (fondamentaliste et salafiste), dont Marseille serait l’un des terrains de prédication.

Mais là aussi, comme dans d’autres domaines (criminalité, mythe de l’intégration par le football, communautarisme, clientélisme, etc.), le discours sur “l’exception marseillaise”<sup>4</sup> résiste mal à l’observation sociologique qui vient nécessairement nuancer, non seulement le poids démographique des populations de culture musulmane dans la ville, mais aussi l’influence des logiques communautaires et religieuses dans la formation des sociabilités locales, y compris dans les quartiers populaires<sup>5</sup>. Sur ce plan, Marseille apparaît même comme une “exception à l’envers”, les modes d’action et de mobilisation musulmans dans l’espace public étant moins développés que dans les autres agglomérations françaises (Lyon, Lille, région parisienne, etc.). En effet, à Marseille, les dynamiques de constitution d’un “milieu musulman local” sont moins poussées que dans le reste de la France et l’affirmation d’un “islam jeune” animé par les nouvelles générations de nationalité française est plus discret que dans les autres villes françaises<sup>6</sup>. Il existe donc un véritable décalage entre la récurrence des discours et des images sur le caractère islamique de la cité phocéenne et la faiblesse du processus d’institutionnalisation du fait musulman au sein de la configuration urbaine.

Il ne s’agit pas pour autant de nier les particularités de l’histoire et la sociologie du champ musulman local mais de mettre en lumière leur articulation avec des dynamiques économique, politique et social au sein de l’espace urbain qui viennent très largement démentir la croyance en une “exception musulmane marseillaise”. De ce point de vue, Marseille serait plutôt un miroir grossissant et une caisse de résonance des débats publics et des enjeux nationaux, où l’islam est moins traité comme une confession religieuse ordinaire, à l’instar du christianisme, du judaïsme ou du bouddhisme, que comme un problème social<sup>7</sup>.

### **Du travailleur colonial au “musulman marseillais” : l’islam comme construction politique et mode de contrôle social**

Les premières traces d’une population musulmane dans la cité phocéenne remonteraient selon les historiens aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles : “Marseille, de par son statut portuaire, est en effet très anciennement marquée par la présence de l’islam. Un “cimetière des Turcs”, affecté aux esclaves musulmans qui servaient sur les galères, était situé jusqu’en 1723 à l’angle des rues Saintes et de la Paix, juste derrière le Vieux-Port, puis entre le cours Pierre-Puget et la rue Roux-de-Brignoles”<sup>8</sup>. Les chroniqueurs témoignent même de la construction d’une nécropole musulmane qui aurait été détruite après la Révolution de 1789<sup>9</sup>. Aujourd’hui, ces “traces musulmanes” ont totalement disparu des mémoires collectives et du paysage urbain. Il faut attendre le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, avec les débuts de la conquête coloniale et la naissance des premières industries, pour que la “démographie

musulmane” devienne significative dans l’espace urbain et donne lieu à une esquisse de politique publique visant à encadrer les travailleurs coloniaux. Dès lors, la gestion du fait musulman à Marseille est étroitement liée à la question coloniale et à ses prolongements sociaux et économiques sur le territoire métropolitain. À ce niveau, la cité phocéenne ne fait pas exception : les logiques d’encadrement des indigènes musulmans sont similaires à celles des grandes villes françaises, accordant un rôle déterminant aux autorités sécuritaires (ministère de l’Intérieur et préfecture) et aux milieux patronaux<sup>10</sup>.

### *La “politique musulmane” du patronat marseillais et des élites locales*

Sans conforter nécessairement l’hypothèse d’un *continuum colonial*, l’historien et le sociologue ne peuvent qu’être frappés par une certaine permanence des conceptions et des modes de gestion du fait musulman dans l’espace local : la reconnaissance par les élites marseillaises des droits légitimes de musulmans à conserver leurs traditions religieuses et à pratiquer leur culte reste fortement surdéterminée par des considérations sécuritaires, donnant lieu à des politiques d’encadrement relativement déconnectées des attentes et des revendications des populations visées. Sur ce plan, les débats récents (années 1990-2000) sur le projet de la “grande mosquée de Marseille”<sup>11</sup> semblent renouer avec un lexique politique et une construction publique du “problème musulman” par les acteurs locaux, qui étaient déjà présents au début du siècle dernier et qui, tient en trois mots : philanthropie, contrôle social et surveillance. On relève toutefois des évolutions dans l’approche du fait musulman qui s’expliquent, en grande partie, par les transformations affectant la configuration du pouvoir local : au début du siècle dernier, ce sont moins les élites politiques et partisans qui dictaient la “politique musulmane” de la ville de Marseille que le patronat local, principal employeur de la main d’œuvre coloniale (huileries, savonneries et mines de Gardanne).

Ainsi, dès la Première Guerre mondiale, en 1916-1917, les patrons marseillais via la Chambre de commerce, développent une politique d’encadrement des indigènes musulmans s’appuyant déjà sur le registre religieux, avec le projet d’édifier dans les quartiers Nord de la ville un “village kabyle” autour d’une mosquée centrale (*masjid*), comprenant des habitations, des commerces halal, un lieu de réunion (*djemaa*) et même un hammam<sup>12</sup>. Bien que ce projet ne verra jamais le jour, il reste emblématique à la fois des représentations orientalistes et des modes de gestion paternalistes du fait musulman par les élites marseillaises, alliant philanthropie et contrôle social, charité et sécurité.

Les projets de mosquées qui suivront en 1937, 1942, et 1951 répondent aux mêmes logiques d’administration autoritaire de l’islam dans l’espace urbain marseillais : satisfaire les demandes religieuses et culturelles des travailleurs musulmans, tout en les maintenant sous le joug du patronat et des institutions sécuritaires (police et préfecture), évitant ainsi qu’ils cèdent à la tentation d’adhérer à des mouvements religieux autonomes (Association des oulémas algériens), aux organisations politiques nationalistes (l’Étoile nord-africaine) et plus tard, aux mouvements de libération nationale (Mouvement national algérien et Front de libération nationale). Alors qu’ils ne sont pas encore reconnus comme citoyens et électeurs (ils sont alors traités comme “sujets français” ou “protégés de la France” mais dépourvus de droits civiques), les musulmans sont l’objet d’attention particulière de la part des élites politiques locales (Section française de l’internationale socialiste et Parti populaire français) et des représentants du pouvoir municipal, qui cherche à les éloigner du nationalisme naissant mais aussi de l’influence croissante du Parti communiste français et des syndicats ouvriers. Aussi, l’islam est-il perçu de manière ambivalente par les élites locales, à la fois comme un moyen de disciplinarisation de la main d’œuvre coloniale et un risque d’émancipation des indigènes musulmans, qu’il convient de surveiller et de réprimer par tous les moyens.

Avec le processus de décolonisation et notamment l’accès de l’Algérie à l’indépendance, en 1962, la question musulmane est temporairement éclipsée du débat public marseillais : la priorité du moment est alors d’organiser localement l’accueil des rapatriés de souche européenne (les “Pieds noirs”), des populations juives séfarades et de “canaliser” la main d’œuvre immigrée, de plus en plus nombreuse dans la ville<sup>13</sup>. Dans les années 1960-1970, on ne peut pas vraiment parler de “politique musulmane” à l’échelon municipal et dans les instances patronales, l’islam des anciens

colonisés n'étant perçu que comme un référent identitaire parmi d'autres. Il prédomine un traitement racialement de l'immigration nord-africaine qui fait passer au second plan la question musulmane<sup>14</sup>.

### *L'ère Defferre (1944-1986) : une reconnaissance post-mortem du fait musulman*

On a souvent attribué à Gaston Defferre, qui a régné plus de trente ans sur la mairie et sur la ville (à Libération de 1944 à 1945 puis de 1953 à 1986), l'invention d'un "communautarisme municipal", mêlant à la fois clientélisme électoral et symbolique cosmopolite. Or, cette représentation du contexte politique marseillais relève très largement du cliché<sup>15</sup>. Dans ses méthodes de gouvernement local comme dans ses discours publics, G. Defferre a rarement recouru à un référentiel communautaire ou multiculturel, davantage marqué par l'idéologie jacobine et républicaine de son temps. Car, il est d'abord un homme politique héritier de la Quatrième République - il a été notamment sous-secrétaire d'État et ministre de l'Outre-Mer en 1946-1947 et 1956-1957 - qui croit fermement en l'assimilation des anciens indigènes musulmans et à la nécessité de maintenir la pratique musulmane dans la sphère privée. Pour lui, l'islam constitue davantage un héritage culturel qui n'a pas forcément vocation à être politisé et publicisé. Cet rapport mayoral à l'islam explique sans doute qu'il ne développera aucune "politique musulmane" à l'échelon municipal et qu'il traitera les populations venant du Maghreb, des Comores et d'Afrique Noire comme des "travailleurs immigrés", appelés à retourner dans leur pays d'origine. Il est vrai que, jusqu'au début des années 1980, la très grande majorité des "musulmans" résidant à Marseille sont encore de nationalité étrangère et ne constituent donc pas une "clientèle captive" pour les organisations politiques et partisans, à l'exception peut-être du Parti communiste et de la Confédération générale du travail (CGT) qui tentent d'encadrer politiquement et syndicalement la main d'œuvre immigrée<sup>16</sup>. Devenu ministre de l'Intérieur après la victoire de François Mitterrand à l'élection présidentielle de mai 1981 (fonction qu'il cumule avec son mandat de maire), G. Defferre développe une vision plutôt paternaliste et sécuritaire du fait musulman, dénonçant la montée de l'islam politique et les dangers qu'il représente pour la cohésion sociale à l'échelon national mais aussi dans le contexte local. Il associe la montée des revendications musulmanes à Marseille, concernant notamment la création de nouveaux lieux de prière et d'associations islamiques, à l'influence néfaste de "l'intégrisme musulman"<sup>17</sup>. En somme, G. Defferre reste nostalgique d'un "islam paroissial", ancré dans la vie des quartiers et des noyaux villageois, porté par les "vieux immigrés maghrébins" (*chibanis*), en bonne entente avec les représentants du pouvoir municipal et les autorités sécuritaires. Durant ses trente-trois années de mandat de maire, il n'entretient d'ailleurs aucune relation publique avec les acteurs musulmans marseillais (imams, dirigeants d'associations musulmanes, leaders communautaires, etc.). Ce n'est finalement que le jour de ses funérailles officielles, le 12 mai 1986, célébrées à la cathédrale de La Major et orchestrées selon une mise en scène très œcuménique, qu'un imam de la ville est appelé à la dernière minute pour participer à l'hommage aux côtés des autres dignitaires religieux de la ville<sup>18</sup>. D'aucuns diront que le defferrisme municipal a opéré une reconnaissance *post-mortem* du fait musulman dans l'espace local.

### *L'invention municipale d'une "communauté musulmane" : élus, électeurs et clients*

Lorsqu'il succède à Gaston Defferre à la tête de la municipalité, d'abord comme maire de transition (1986-1989), puis comme maire élu au suffrage universel (1989-1995), rien ne laisse présager a priori que Robert Vigouroux sera l'initiateur d'une "politique musulmane" qui marquera durablement la ville jusqu'aux années 2020. À cet égard, le mandat Vigouroux est porteur sur le plan symbolique d'une forme de "multiculturalisme marseillais" qui intègre pour la première fois les musulmans à la configuration du pouvoir local. Toutefois, cette évolution n'est pas propre à la cité phocéenne et démentit une nouvelle fois le mythe de "l'exception marseillaise". Elle relève également d'un processus national de mise sur agenda officiel de la "question musulmane",

encouragé par le gouvernement français, afin de favoriser l'émergence d'une "représentation musulmane" sur le plan culturel<sup>19</sup>. C'est donc dans ce contexte national d'institutionnalisation de l'islam que la municipalité Vigouroux pose, dès 1989, les bases d'une "politique musulmane" qui sera partiellement reprise par son successeur à la mairie, Jean-Claude Gaudin (1995-2020). Celle-ci repose sur trois piliers principaux.

D'abord, elle vise à promouvoir sur le plan symbolique le dialogue intercommunautaire afin de prévenir les conflits susceptibles de survenir entre les différentes composantes ethnoreligieuses de la population marseillaise. C'est dans cette perspective qu'est créée en 1990 une instance originale, Marseille-Espérance, qui réunit autour de la personne du maire les principaux dignitaires religieux et leaders communautaires de la ville. Il s'agit certes d'une instance élitaires, totalement déconnectée des attentes des groupes sociaux et des réalités de terrain, mais qui contribue à ancrer durablement une symbolique communautaire dans la gouvernance locale<sup>20</sup>.

Ensuite, il s'agit d'intégrer des "intermédiaires musulmans" au sein même des instances municipales, signifiant par-là l'ouverture de la société politique marseillaise à une communauté longtemps négligée, voire méprisée, par les élites locales. En mars 1989, pour la première fois dans l'histoire politique de Marseille, plusieurs conseillers municipaux et conseillers d'arrondissement issus de l'immigration maghrébine sont élus sur les listes du nouveau maire. Si ces "élus musulmans" n'ont généralement aucun pouvoir dans un contexte municipal fortement personnalisé autour du maire (prédominance de l'autorité mayorale), leur présence symbolique alimente les stratégies politiques et partisans pour capter et contrôler les suffrages de ladite "communauté" : dès lors, les musulmans deviennent des électeurs et des clients potentiels de la politique municipale<sup>21</sup>.

Enfin, le dernier pilier de ce multiculturalisme municipal est le projet d'édifier une grande mosquée. Cette initiative n'est ni spécifique à Marseille (au même moment le maire de Lyon soutient un projet de grande mosquée dans sa ville) ni inédit, puisque nous avons vu précédemment que les élites politiques locales alliées au milieu patronal avaient développé entre 1916 et 1950 plusieurs projets de "mosquées municipales". Dès 1989, le nouveau maire Robert Vigouroux lance l'idée d'édifier un lieu de culte musulman s'inspirant des "mosquées cathédrales". À ce niveau, on retrouve les mêmes registres d'action municipale que par le passé, relevant à la fois d'une politique de la reconnaissance de la minorité musulmane et d'une volonté de contrôle sécuritaire d'une population dont l'altérité culturelle et religieuse reste perçue comme problématique. Ce qui change probablement par rapport aux décennies précédentes, c'est que la thématique de la "Grande mosquée", à partir des années 1990, tend à surdéterminer l'approche municipale des migrations postcoloniales : celles-ci ne sont plus perçues comme "étrangères" ou "immigrées", appelées à rentrer chez elles (pays d'origine), mais aussi des citoyens et des électeurs captifs, définitivement installés sur le territoire marseillais. Il s'agit pour la municipalité de promouvoir le "bon islam", symbole d'intégration pacifique des musulmans dans la cité phocéenne et de combattre simultanément le "mauvais islam", porté par les tendances religieuses autonomes perçues comme "séparatistes".

### *La conversion de la droite marseillaise au multiculturalisme municipal : électoralisme et sécuritarisme*

Jusqu'au début des années 1990, la droite marseillaise et ses principaux soutiens dans la société civile locale considèrent la "question musulmane" comme un repoussoir politique et électoral. Son leader historique, Jean-Claude Gaudin, déclare ainsi au journal *Le Monde* : " [à Marseille], il y a de plus en plus de barbus et de femmes voilées. Les porteurs de l'intégrisme sont là et ceux qui, à Alger, vont refuser leur loi vont arriver chez nous en masse"<sup>22</sup>. Au-delà des registres de la stigmatisation et de la xénophobie se manifeste aussi un véritable déni de reconnaissance, les milieux conservateurs et nationalistes de la ville considérant encore les "musulmans" comme des "immigrés" et des "étrangers", dont ils souhaitent secrètement le retour définitif dans les pays d'origine. En ce sens, la droite marseillaise a longtemps entretenu un rapport à la fois paternaliste, racialisé et sécuritaire à l'islam, traitant les musulmans comme des "citoyens illégitimes".

Ce n'est finalement que confrontée à l'épreuve du pouvoir (Jean-Claude Gaudin devient maire de Marseille en 1995) que la droite locale va progressivement modifier son regard sur la question musulmane et, d'une manière plus générale, sur les populations issues des migrations postcoloniales. Face aux réalités de la gouvernance municipale, la droite marseillaise prend progressivement conscience qu'elle ne peut plus administrer la ville dans le déni de reconnaissance d'une composante significative de sa population qui n'est plus simplement "immigrée" ou "étrangère" mais aussi citoyenne française et surtout électrice. À ce niveau, les milieux conservateurs opèrent un virage pragmatique et opte pour une "realpolitik musulmane" qui tient compte désormais des évolutions démographiques et sociologiques affectant l'espace urbain. Ensuite, la droite locale découvre les atouts politiques et économiques d'un "multiculturalisme municipal" et d'une "symbolique communautaire" qui lui permettent de promouvoir l'image d'une ville cosmopolite et tolérante, enrichie par l'apport des différentes diasporas et migrations<sup>23</sup>.

Toutes ces évolutions incitent la majorité de droite (1995-2020) à se réapproprié l'héritage du "multiculturalisme municipal" laissé par son prédécesseur à la mairie, Robert Vigouroux. D'abord, l'association municipale "Marseille Espérance", un temps menacée de disparition, est finalement maintenue et même consolidée par Jean-Claude Gaudin qui en fait un instrument majeur de sa communication politique, la présentant comme un pilier de la cohésion sociale et un symbole du "vivre ensemble marseillais". Ensuite, la mairie de droite semble consentir à réécrire partiellement le "roman de Marseille", en intégrant désormais une certaine diversité sociale, territoriale et culturelle, organisant plusieurs manifestations symboliques comme les carnivals interculturels, "La Massialia" en 1999 et "La Marscéleste" en 2000<sup>24</sup>. Enfin, au début son deuxième mandat (2001-2007), J.-C. Gaudin relance le projet de la construction d'une "grande mosquée" qu'il avait pourtant farouchement combattu lorsqu'il était le principal leader de l'opposition municipale.

Toutefois, cette conversion tardive des milieux conservateurs marseillais à la symbolique communautaire n'est pas exempte de sous-entendus paternalistes et sécuritaires. Le rapport à la question musulmane relève moins d'une forme de reconnaissance politique pleine et entière que d'un processus d'assignation à un statut de "minorité subalterne", qu'il convient de contrôler et d'encadrer. Cette politique musulmane très dirigiste débouchera en grande partie sur un échec. En octobre 2016, la mairie retire officiellement son soutien au projet de Grande mosquée<sup>25</sup>.

Il est vrai, qu'à Marseille, comme dans de nombreuses agglomérations françaises, la "communauté musulmane" relève très largement d'une construction politique, qui fait l'objet d'un processus d'essentialisation à des fins de contrôle social et de gouvernance locale. Toutefois, même si cette communauté n'existe que dans les imaginaires politiques et sociaux, cela ne signifie pas qu'il faille nier l'existence de dynamiques musulmanes ancrées historiquement dans l'espace urbain et porteuses de sociabilités culturelles et religieuses bien réelles.

### **Pôles historiques et dynamiques sociales de l'islam marseillais : une "mosaïque musulmane" ?**

En 2020, selon des chiffres officiels, on recense à Marseille environ 80 lieux de culte musulmans, une seule mosquée avec un minaret et autant d'associations à référent islamique pour une population dite "musulmane" estimée entre 200 000 et 250 000 individus, issus des différentes migrations : algérienne (100 000), comorienne (70 000), tunisienne (25 000), marocaine (10 000), africaine de l'Ouest (10 000), moyen-orientale (10 000) et quelques centaines de Français convertis à l'islam<sup>26</sup>. Toutefois, ces chiffres doivent être maniés avec beaucoup de précaution, car il s'agit de projection à partir des origines nationales des habitants qui ne préjugent ni de leurs croyances ni de leurs pratiques religieuses réelles. À ce titre, les données statistiques tendraient à montrer que Marseille n'est pas plus une "ville musulmane" que d'autres agglomérations françaises, où la proportion d'individus supposés appartenir à la religion musulmane est bien plus élevée (communes la banlieue lyonnaise, les villes du département de la Seine-Saint-Denis et surtout des municipalités comme Roubaix, Tourcoing ou Villeneuve d'Ascq dans l'agglomération lilloise).

Cependant, cette “visibilité musulmane” dans l’espace public marseillais n’est pas purement factice, véhiculée par un imaginaire xénophobe ou, au contraire, par les partisans locaux du multiculturalisme. Elle est aussi le produit d’une histoire locale, où l’islamité des individus et des groupes sociaux, a donné lieu à des mobilisations et des sociabilités collectives qui ont contribué à forger durablement l’identité de la ville.

### *Un islam marseillais “modelé” par l’histoire migratoire*

À Marseille, davantage encore que dans les autres villes de France, les dynamiques musulmanes locales restent fortement marquées par l’influence des pays d’origine et les trajectoires migratoires. Les actions et les mobilisations portées par les nouvelles générations musulmanes nées et socialisées dans la société française sont encore peu visibles dans l’espace urbain, comparativement aux poids de “l’islam des blédards”<sup>27</sup> : ces derniers continuent à contrôler la grande majorité des institutions musulmanes de la ville (associations, instances représentatives, salles de prière et mosquées). Cette influence des pays d’origine sur l’islam marseillais se manifeste à plusieurs niveaux. D’abord, dans la langue utilisée dans les prêches des salles de prière et des mosquées qui, en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, reste très majoritairement l’arabe, malgré des initiatives visant à promouvoir la traduction ou le bilinguisme (français/arabe), afin que les jeunes musulmans nés à Marseille, souvent non arabophones, puissent comprendre le contenu de la *khutba*<sup>28</sup> des imams. Ensuite, la majorité des responsables associatifs musulmans et des personnels religieux sont de nationalité étrangère (algérien, marocain, tunisien, comorien, etc.), même si depuis quelques années certains ont obtenu la nationalité française et sont donc aujourd’hui binationaux. Malgré tout, la plupart d’entre eux ont été scolarisés et socialisés sur le plan religieux dans les sociétés d’origine. À Marseille, l’influence des jeunes cadres musulmans de nationalité française est encore faible, par rapport au dynamisme de “l’islam nouvelle génération” des agglomérations lyonnaise, parisienne et lilloise. Enfin, cette influence des pays d’origine se manifeste par la prédominance de l’islam consulaire, qui est l’expression de la volonté des États d’origine de contrôler sur le plan religieux leurs “communautés expatriées”. Ce n’est un secret pour personne : à Marseille, l’État algérien pratique une politique interventionniste dans les affaires religieuses, instrumentalisant la question musulmane afin d’entretenir l’allégeance nationale de ses “émigrés” mais aussi des binationaux franco-algériens. Le consulat d’Algérie, et dans une moindre mesure les consulats du Maroc et de Tunisie, restent des acteurs centraux de l’islam marseillais.

### *Un islam enraciné : sociabilités collectives et réseaux musulmans dans la ville*

Ce poids des États d’origine et des trajectoires migratoires dans les dynamiques musulmanes n’exclut pas un processus de sédentarisation de l’islam marseillais qui se traduit par la formation de sociabilités musulmanes locales, s’inscrivant durablement dans l’espace urbain. En ce sens, il convient de remettre en cause l’image d’un “islam importé”, qui représenterait simplement une “greffe étrangère” dans la sociologie de la ville. Bien au contraire, ces différents “pôles musulmans”, plus ou moins structurés, sont l’expression d’un “islam enraciné”.

Le premier pôle musulman marseillais se déploie autour de l’islam algérien officiel, lié par le passé aux organisations de l’État-FLN en France<sup>29</sup>, qui avait pour vocation à cultiver l’allégeance nationale et religieuse des “émigrés” et des “expatriés”. Dans le contexte marseillais, en raison du poids démographique des populations issues de l’immigration algérienne et de l’ancienneté de leur implantation sur le territoire local (fin du XIX<sup>e</sup> siècle), ce pôle officiel est toujours influent, y compris dans les nouvelles générations binationales nées en France. Il se structure notamment autour de la Mosquée En Nasr, créée en 1985 dans le quartier de La Capelette (X<sup>e</sup> arrondissement à l’Est de la ville) et de l’Association socioculturelle et éducative, fondée en 1992, qui a vocation à délivrer des cours d’éducation islamique et de langue arabe. Malgré la crise politique qui affecte l’État algérien et ses institutions représentatives en France, ce courant de “l’islam-FLN” reste encore très vivant dans le paysage musulman marseillais, combinant sur un mode symbolique

“islamité” et “algérianité”, culte de la nation algérienne et culte musulman. Cet islam algérien officiel tire aussi son influence de la reconnaissance par les autorités locales, et notamment de la municipalité de Marseille (de Defferre à Gaudin), qui l’ont toujours perçu comme l’incarnation du “bon islam”, modéré et tolérant, face à la « menace islamiste ».

Cette volonté de contrôle de l’État algérien sur l’islam marseillais n’a pas empêché le développement de sociabilités religieuses autonomes et concurrentes, y compris chez les migrants algériens installés de longue date dans la cité phocéenne. Jusqu’au début des années 2000, la Mosquée Al Taqwa près de la Porte d’Aix et du marché du Soleil (1<sup>er</sup> arrondissement) a incarné la résistance religieuse à l’islam-FLN. Animée par la famille Alili, proche de l’islam confrérique (confrérie Er Rahmaniyya très présente en Kabylie), ce lieu de culte était soutenu par les commerçants et les artisans d’origine algérienne de l’avenue Camille Pelletan et fréquenté par des très nombreux fidèles musulmans en raison de sa centralité dans l’espace urbain. Depuis le milieu des années 2000, cette mosquée a été reprise en main par la mairie de Marseille et a donc perdu son autonomie et son influence. Elle reste néanmoins un lieu de culte significatif, fréquenté par des musulmans de toutes origines nationales. Ce islam algérien “autonome” est représenté également par la Mosquée Islah (réforme en arabe), dite “Mosquée du Marché aux Puces” (XV<sup>e</sup> arrondissement), fondée en 1988, qui est l’un des lieux de culte les importants de la ville, par la superficie de sa salle de prière (elle peut accueillir jusqu’à 1500 fidèles avec un espace réservé aux femmes de 200 places) mais aussi par son dynamisme associatif. Durant les années 2000, la Mosquée Islah a tenté de porter une dynamique unitaire dans l’islam marseillais, en fédérant les principaux lieux de prières, mosquées, personnalités religieuses, et associations, à travers notamment le Conseil des imams de Marseille et ses environs (CIME). Plutôt de tendance conservatrice, Islah regroupe à la fois des musulmans de l’ancienne génération, des étudiants venus du pays d’origine mais aussi des pratiquants nés et socialisés à Marseille.

À Marseille, l’islam conservateur est aussi représenté par l’Union des organisations islamiques de France (UOIF, devenue en 2017 l’association “Musulmans de France”) qui est parvenue à s’implanter difficilement sur le territoire local, en raison de la méfiance des musulmans marseillais pour les initiatives nationales, venues “d’en haut”. Malgré ces résistances locales, l’UOIF a fait greffe dans le paysage musulman marseillais, au point d’être considérée comme l’une des organisations musulmanes les plus dynamiques. Sa stratégie pragmatique a consisté à invisibiliser sa filiation conservatrice (elle est proche des Frères musulmans), à entretenir de bonnes relations avec les pouvoirs locaux et notamment avec le maire, Jean-Claude Gaudin, et les autorités préfectorales. Évitant les sujets polémiques, l’association s’est principalement concentrée sur des projets éducatifs. C’est ainsi qu’en 2009, le représentant local de l’UOIF, Mohsen Ngazou, a été l’initiateur du premier collège musulman dans l’histoire de Marseille : intitulé “Ibn Khaldoun” en référence au grand penseur musulman du XIV<sup>e</sup> siècle, installé sur le boulevard Viala dans le XV<sup>e</sup> arrondissement, l’établissement scolaire est depuis 2015 sous contrat de l’État (ses programmes scolaires sont ceux de l’Éducation nationale) et accueille environ 250 élèves répartis dans les différents niveaux.

Moins médiatiques et étudiées par les sociologues, les sociabilités musulmanes comoriennes sont pourtant parmi les mieux structurées dans l’espace urbain. En ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, elles représentent l’un des pôles musulmans les plus influents de la ville. Organisées autour des associations villageoises liées au pays d’origine, des écoles coraniques traditionnelles appelées *shioni*, des salles de prière et des mosquées indépendantes et autofinancées par les croyants, “l’islam comorien” possède à la fois une identité propre dans le paysage musulman marseillais<sup>30</sup>, tout en s’insérant dans des dynamiques communes : les imams et les prédicateurs d’origine comorienne sont généralement arabophones et bien formés sur le plan religieux et constituent des références théologiques pour les autres musulmans marseillais. À ce niveau, on peut observer des évolutions majeures ces dix dernières années : d’une part, les mosquées dites “comoriennes” ne fonctionnent plus uniquement en autarcie mais accueillent de plus en plus des musulmans de toutes origines nationales ; d’autre part, les nouvelles générations de lettrés et d’imams franco-comoriens jouissent d’un rayonnement religieux bien au-delà de la communauté comorienne locale. Par

ailleurs, longtemps oubliées par la “politique musulmane” des autorités locales, les élites marseillaises d’origine comorienne sont de plus en plus visibles dans le jeu politique, comptant des élus municipaux, des adjoints au Maire et même des députés.

L’ “islam noir” est également incarné à Marseille par les associations et les salles de prière animées par des personnalités et imams originaires d’Afrique de l’Ouest (Sénégal, Mali, Côte d’Ivoire, etc.). Comme le montrent les travaux de la sociologue Sophie Bava, l’islam africain s’est plutôt structuré localement autour des affiliations confrériques, représentant les principales *tariqa*<sup>31</sup> d’Afrique de l’Ouest : Mourides, Tijanis et membres de la Qadariyya<sup>32</sup>. La présence de ces confréries à Marseille était notamment liée aux anciens combattants noirs de l’armée française, aux marins et aux réseaux commerçants circulant entre les deux continents<sup>33</sup>. Avec le phénomène de regroupement familial, l’islam africain s’est largement sédentarisé dans la cité phocéenne et s’est en partie affranchi des appartenances confrériques originelles. Toutefois, à l’instar de l’islam comorien, il reste doté d’une identité propre, sans être fermée sur lui-même. C’est ainsi qu’a été fondée en 2009 la mosquée “Bilal”, en hommage au muezzin noir du Prophète Muhammad. Proche de la gare Saint-Charles et des locaux d’Aix Marseille Université, la mosquée regroupe majoritairement mais pas exclusivement des musulmans marseillais originaires d’Afrique de l’Ouest.

Depuis les années 2010, on observe de profondes transformations du paysage musulman marseillais qui remettent en cause, en partie, l’hégémonie des pôles socio-historiques de l’islam local. En premier lieu, la crise des institutions musulmanes liées aux États d’origine (islam consulaire), dont la légitimité démocratique et religieuse est de plus en plus contestée par les nouvelles générations de croyants et de pratiquants socialisés en France. La révolution tunisienne de 2011 et le *hirak* algérien<sup>34</sup> ont contribué à fragiliser davantage ces institutions musulmanes liées aux États d’origine. Ensuite, l’on relève une véritable fracture générationnelle entre “l’islam des pères”, marqué par une conception traditionnelle de la pratique religieuse et l’islam des descendants de migrants de nationalité française, qui ont connu une mobilité sociale par l’école et l’université, et développent une vision davantage individualisée et intellectualisée de la religion. Enfin, cette hégémonie des pôles historiques de l’islam marseillais se trouve aussi contestée “de l’intérieur” par la montée de nouveaux courants religieux davantage offensifs et prosélytes. Sans verser dans une vision catastrophiste sur l’existence d’un “séparatisme islamiste” à Marseille, l’on ne peut nier pour autant la percée ces dix dernières années d’associations, de salles de prière et de prédicateurs d’obédience salafiste. Quasiment invisible au début des années 2000, l’islam salafiste est désormais présent sur le territoire urbain, notamment dans les quartiers populaires et se structure autour de petites salles de prières dans les quartiers Nord (une vingtaine) et des mosquées plus importantes (mosquée “Al Sunna”<sup>35</sup>, mosquée “Ben Baz” dans le III<sup>e</sup> arr. et “Mosquées des Bleuets” dans le XIII<sup>e</sup> arr.), touchant plus particulièrement les nouvelles générations musulmanes, aussi bien les descendants de l’immigration postcoloniale que les convertis et notamment les filles. Si contrairement aux clichés médiatiques, Marseille ne constitue pas une place forte du salafisme français, ce courant a fait de nombreux adeptes dans la cité phocéenne, contribuant à la crise des institutions musulmanes liées à l’islam consulaire mais aussi aux organisations islamiques plus conservatrices (UOIF, Rassemblement des musulmans de France, Mosquée Islah, etc.) qui se trouvent parfois dépassées par les tenants d’un islam prosélyte liés aux pays du Golfe persique.

## **Conclusion**

### **Les musulmans, acteurs légitimes dans la mosaïque marseillaise ?**

Au terme de cette analyse sociohistorique sur la question musulmane à Marseille, il est possible de mettre en évidence des continuités mais aussi des ruptures. Il est vrai que, si celle-ci a été constamment une préoccupation majeure des pouvoirs publics locaux et, plus généralement, des élites marseillaises, elle a aussi reflété les représentations sociales, les controverses politiques et les rapports de force du moment. De ce fait, il serait réducteur de parler d’un *continuum colonial*, comme si les musulmans marseillais des années 2020 étaient perçus et traités par les acteurs publics

locaux comme des “indigènes”, des “travailleurs coloniaux” ou des “immigrés Nord africains”. Sur ce plan, il est clair que le statut symbolique et la position sociale des musulmans a largement évolué dans la mosaïque marseillaise. En ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, ils ne sont plus considérés simplement comme des sujets, des figurants de la politique locale ou des Marseillais “de seconde zone”, mais perçus également comme des citoyens-électeurs, partie prenante des enjeux économiques et politiques de la ville, acteurs des mobilisations sociales et objets de toutes les attentions des pouvoirs locaux, notamment des politiques municipales. Toutefois, cette reconnaissance politique et symbolique des “musulmans” se fonde sur une profonde ambivalence. D’une part, parce qu’elle tend à les assigner et à les enfermer sur le plan identitaire dans une catégorie ethnoreligieuse qui a des relents culturalistes et essentialistes, voire racialistes. D’autre part, parce que ce ticket d’entrée dans l’espace public local repose sur une forme de hiérarchisation implicite qui tend à transformer la “mosaïque marseillaise” en une “pyramide marseillaise” de type ethno-racial, les musulmans occupant plutôt la base, c’est-à-dire une place subalterne. La reconnaissance politique du fait musulman dans la cité phocéenne s’est faite donc au prix d’un double processus de “racialisation” et de “hiérarchisation”<sup>36</sup>, c’est-à-dire d’un philanthropisme à la fois identitaire et sécuritaire, où l’islam est traité simultanément comme une “richesse” pour le cosmopolitisme local et un “danger” pour la cohésion sociale de la ville.

## Works cited

- Barbey, Amélie. “Institutions et acteurs religieux chez les Comoriens de Marseille”, *Migrations Société*, vol. 111-112, no. 3-4 (2007): 17-39.
- Bava, Sophie. “Reconversions et nouveaux mondes commerciaux des Sénégalais mourides à Marseille”, *Hommes & Migrations*, n°1224, march-avril (2000): 46-55.
- Bertoncello Brigitte, and Bredeloup, Sylvie. “Marseille, carrefour d’Afrique”, *Hommes & Migrations*, n° 1224, march-avril (2000): 1-81.
- Bigo, Didier. “Sécurité et immigration : vers une gouvernementalité par l’inquiétude ?”, *Cultures & Conflits*, n°31-31 (1998):13-38.
- Bilici, Faruk. “L’Islam en France sous l’Ancien Régime et la Révolution: attraction et répulsion”, *Rives nord-méditerranéennes*, 14 (2003): 17-37.
- Blanchard, Pascal, and Boëtsch Gilles eds. *Marseille, porte Sud. Un siècle d’histoire coloniale et d’immigration*. Paris/Marseille: La Découverte/Jeanne Laffitte, 2005.
- Brahim, Rachida. *La race tue deux fois. Une histoire des crimes racistes en France (1970-2000)*. Paris: Éditions Syllepses, 2021.
- Brahim, Rachida. “L’antiracisme politique à Marseille, 1968-1983”, ed. Olivier Fillieule and Isabelle Sommier, *Marseille années 68.*, Presses de Sciences Po (Paris 2018): 315-376.
- Brahim, Rachida. “‘Nous exécrons le racisme’ : contrôle migratoire et approche culturaliste des crimes racistes dans la France des années 1970”, *Cultures & Conflits*, vol. 107, no. 3 (2017):43-60.
- Césari, Jocelyne, Moreau, Alain and Schleyer-Lindenmann, Alexandra. “*Plus Marseillais que moi, tu meurs !*”. *Migrations, identités et territoires à Marseille*, Paris, éditions L’Harmattan, 2001.
- Césari, Jocelyne. *Être musulman en France : Associations, militants et mosquées*. Aix-en-Provence/Paris : Karthala, coll. “IREMAM”, 1994.
- Césari, Jocelyne. “Les stratégies identitaires des musulmans à Marseille”, *Migrations Société*, n° 5/6, octobre-décembre (1989): 59-71.
- Césari, Jocelyne. “Les musulmans à Marseille : enjeux d’une reconnaissance politique”, *Pouvoirs*, n° 47 (1988):123-132.
- Ciret, Thomas. *La grande mosquée de Marseille : un serpent de mer géopolitique ?*. Mémoire de Master: Université de Paris 8, Institut français de géopolitique, 2015.
- Deillon, Raphaël, Guillem Amaury, and Lejeune, Jean-Pol. “Chrétiens et musulmans de Marseille : quelles relations ? Témoignages et réflexions”, *Lumen Vitae*, vol. volume lxxii, no. 3 (2017): pp. 299-308.

Dirèche Karima, and Le Houérou Fabienne. *Les Comoriens à Marseille. D'une mémoire à l'autre*. Paris: Autrement, 2002.

Dirèche Karima, and Le Houérou Fabienne. "L'islam comorien ou l'itinéraire d'un imam marseillais", *Hommes et Migrations*, n°1215, september-october (1998): 50-56.

Etienne, Bruno. "L'islam à Marseille ou les tribulations d'un anthropologue", *Les Temps Modernes*, n° 452/453/454, march-april-may (1984): 1616-1636.

Falanga, Olivier. "Le mode d'action collective des "religieux" musulmans en France. Leadership religieux dans l'espace local - Le cas de Marseille", *Horizons Maghrébins*, n°20-21 (1993):112-120.

Frégosi, Franck. "Les mosquées dans la République. Quelle régulation locale du culte musulman ? ", *Confluences Méditerranée*, vol. 57, no. 2 (2006): 153-174.

Gastaut, Yvan. "Marseille cosmopolite après les décolonisations : un enjeu identitaire", *Les Cahiers de la Méditerranée*, n° 67, décembre (2003): 269-285.

Gastaut, Yvan. "Marseille, épicerie de la problématique du racisme en 1973", *Migrance* 25, 3e trimestre (2005):20-21.

Geisser Vincent and Lorcerie Françoise. *Muslims in Marseille*, "At Home in Europe". Open Society Foundations: New York, 2011.

Geisser Vincent. "Immigration et mobilisations musulmanes à Marseille", *Cahiers de la Méditerranée*, 78 (2009): 3-31.

Geisser Vincent, and Zemouri Aziz. *Marianne & Allah. Les politiques françaises face à la "question musulmane"*. Paris: La Découverte, 2007.

Geisser, Vincent, and Kelfaoui Schérazade. "La communauté réinventée par les politiques. Enjeux municipaux autour de la communauté musulmane", *Migrations Société*, n° 77, september-october (2001): 55-77.

Gulian, Thomas. "Les logiques sociales des territoires de l'action publique : les associations de quartier animées par de jeunes Comoriens issus de l'immigration à Marseille", *Lien social et Politiques*, n°52 (2004):119-128.

Hajjat, Abdellali and Mohammed, Marwan. *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le "problème musulman"*, Paris, La Découverte, 2016.

Le Houérou, Fabienne. "La Fecom et les associations comoriennes de Marseille", *Hommes et Migrations*, n°1215, september-october (1998): 97-99.

Lorcerie, Françoise. "Un cosmopolitisme enraciné : le milieu lycéen marseillais", *Migrations Société*, n° 113, september-october (2007): 71-93.

Lorcerie, Françoise. *Les populations d'origine maghrébine et comorienne à Marseille*, Rapport pour le programme du ministère de la Justice "Les étrangers face au droit". Paris: ministère de la Justice, 1989.

Maisetti, Nicolas. *Marseille, Ville du Monde. l'Internationalisation d'une métropole morcelée*, Paris: Karthala, 2017.

Mattina, Cesare. "L'invention politique des "communautés". La redistribution des ressources matérielles et symboliques comme moyen de classement socio-ethnique et religieux", ed. Cesare Mattina, *Clientélismes urbains. Gouvernement et hégémonie politique à Marseille*. Paris: Presses de Sciences Po, 2016: 223-290.

Mattina, Cesare. "Mutations des ressources clientélares et construction des notabilités politiques à Marseille (1970-1990)", *Politix*, vol. 67, no. 3 (2004): 129-155.

Maussen, Marcel. "Islamic presence and mosque establishment in France: colonialism, arrangements for guestworkers and citizenship", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, n° 6, August (2007): 981-1002.

Maussen, Marcel. "Mosques and Muslims in Marseille", *ISIM Review* 16/Autumn (2005): 54-55.

Peraldi, Michel, Dupont, Claire, and Samson, Michel. *Sociologie de Marseille*. Paris: La Découverte, 2015.

Peraldi, Michel, and Samson, Michel. “Des communautés imaginaires et électorales”, ed. Michel Peraldi and Michel Samson *Gouverner Marseille. Enquête sur les mondes politiques marseillais*. Paris: La Découverte, 2005: 263-278.

Peraldi, Milchel. “Marseille : réseaux migrants transfrontaliers, place marchande et économie de bazar”, *Cultures & Conflits*, n° 33/34 (1999): 51-67.

Renard, Michel. “Aperçu sur l’histoire de l’islam à Marseille, 1813-1962. Pratiques religieuses et encadrement des Nordes Africains”, *Outre-mers*, tome 90, n°340-341, 2e semestre (2003): 269-296.

Sanmarco, Philippe, and Morel, Bernard. *Marseille. L’État du futur*. Aix-en-Provence: Édisud, 1988.

Sanmacro, Philippe, and Morel, Bernard. *Marseille : l’endroit du décor*, Aix-en-Provence: Édisud, 1985.

Sayad, Abdelmalek, Jordi, Jean-Jacques., and Témim, Émile. *Migrance : histoire des migrations à Marseille. Tome 4 : Le choc de la décolonisation (1945-1990)*. Aix-en-Provence: Édisud, 1991.

## Notes

<sup>1</sup> Lorcerie, “Un cosmopolitisme enraciné”, 71-93.

<sup>2</sup> Blanchard and Boëtsch eds, *Marseille, Porte Sud*.

<sup>3</sup> Peraldi, Dupont and Samson, *Sociologie de Marseille*.

<sup>4</sup> Peraldi and Samson, *Gouverner Marseille*.

<sup>5</sup> Geisser and Lorcerie, *Muslims in Marseille*.

<sup>6</sup> Geisser, “Immigration et mobilisations musulmanes à Marseille”.

<sup>7</sup> Hajjat and Mohammed, *Islamophobie*.

<sup>8</sup> Renard, “Aperçu sur l’histoire de l’islam à Marseille”, 270.

<sup>9</sup> Bilici, “L’Islam en France sous l’Ancien Régime et la Révolution”, 17-37.

<sup>10</sup> Sayad, Jordi and Témim, *Migrance : histoire des migrations à Marseille*.

<sup>11</sup> Ciret, *La grande mosquée de Marseille*.

<sup>12</sup> Renard, “Aperçu sur l’histoire de l’islam à Marseille”, 277.

<sup>13</sup> Sayad, Jordi and Témim, *Migrance : histoire des migrations à Marseille*.

<sup>14</sup> Brahim, *La race tue deux fois* ; Brahim, “Nous exécrons le racisme”, 43-60 ; Gastaut, “Marseille cosmopolite après les décolonisations : un enjeu identitaire”, 269-285 ; Gastaut, “Marseille, épicerie de la problématique du racisme en 1973”, 20-21.

<sup>15</sup> Mattina, “L’invention politique des ‘communautés’”, 223-290 ; Peraldi and Samson, “Des communautés imaginaires et électorales”, 263-278.

<sup>16</sup> Césari, *Être musulman en France*, 27-44.

<sup>17</sup> Interview de Gaston Defferre, *Les Temps modernes*, n° 452-453-454, 1984, 1984, 1573-1574.

<sup>18</sup> Césari, *Être musulman en France*, 95-110.

<sup>19</sup> Frégosi, “Les mosquées dans la République”, 153-174.

<sup>20</sup> Geisser and Zemouri, *Marianne et Allah*.

<sup>21</sup> Geisser and Kelfaoui, “La communauté réinventée par les politiques”, 55-77.

<sup>22</sup> Jean-Claude Gaudin, *Le Monde*, 6 juin 1990.

<sup>23</sup> Maisetti, *Marseille, Ville du Monde*.

<sup>24</sup> Mattina, “L’invention politique des ‘communautés’”, 223-290.

<sup>25</sup> Ciret, *La grande mosquée de Marseille*, 67.

<sup>26</sup> Ciret, *La grande mosquée de Marseille*, 26-27.

<sup>27</sup> Dans l’argot des Français d’origine maghrébine, le terme « blédards » désigne les personnes nées dans le pays d’origine (*bled*).

<sup>28</sup> En arabe, ce mot signifie le « sermon » ou le « prêche ».

<sup>29</sup> Le Front de libération nationale (FLN), mouvement hérité de la lutte contre la colonisation française, s’est transformé à l’indépendance en parti unique. En France, il a longtemps disposé de nombreux relais dans l’immigration, notamment l’Amicale des Algériens en Europe, disparue au milieu des années 1990.

<sup>30</sup> Barbey, “Institutions et acteurs religieux chez les Comoriens de Marseille”, 17-39 ; Dirèche and Le Houérou, *Les Comoriens à Marseille* ; ; Dirèche and Le Houérou, “L’islam comorien ou l’itinéraire d’un imam marseillais”, 50-56.

<sup>31</sup> En arabe littéral, ce terme désigne « la voie » et par extension la « confrérie », c’est-à-dire les fidèles musulmans qui suivent la même voie.

<sup>32</sup> Bava, “Reconversions et nouveaux mondes commerciaux des Sénégalais mourides à Marseille”, 46-55.

<sup>33</sup> Bertonecello and Bredeloup, “Marseille, carrefour d’Afrique”, 1-81.

<sup>34</sup> En arabe, le terme *hirak* désigne “le mouvement” au sens de “mobilisation”.

<sup>35</sup> Soupçonnée d’alimenter le jihadisme radical, la mosquée Al Sunna a été fermée en 2018, suite à un arrêté préfectoral.

<sup>36</sup> Brahim, *La race tue deux fois*.