

LES CAHIERS  
DE LA SÉCURITÉ

*La gestion locale  
de l'islam*

# Les Cahiers de la sécurité

Revue trimestrielle de sciences sociales

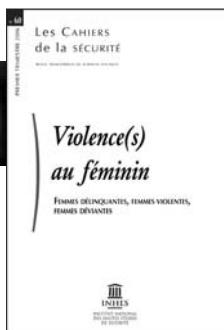
n°61



## VILLES EN SÉCURITÉ, SÉCURITÉ EN VILLE

De Bègles à Birmingham, en passant par Grigny 2, ce numéro propose, après les émeutes de novembre 2005, de prendre quelque distance par rapport au feu de l'actualité. Il y est question de cités sensibles, mais aussi d'autres espaces urbains ; on y parle réponses policières à la délinquance, mais également de la façon dont d'autres acteurs, habitants, commerçants, contribuent à la qualité de l'environnement urbain – autre manière de désigner la sécurité dans la ville.

n°60

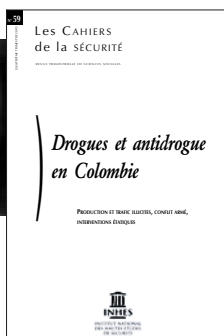


## VIOLENCE(S) AU FÉMININ

Femmes délinquantes, femmes violentes, femmes déviantes

Les femmes sont « moins délinquantes », « moins violentes » que les hommes. Cette sorte d'évidence est rarement interrogée : moins délinquantes, moins violentes, *puisque* femmes... Qu'est-ce à dire ? Que les femmes sont, par « nature », moins sujettes au passage à l'acte ou à l'usage (légitime ou non) de la force ? Ou plutôt que, parce que femmes, elles bénéficient de l'indulgence des instances du contrôle pénal ? Que signifie alors, aujourd'hui, l'augmentation du nombre de femmes mises en cause pour crimes et délits ou la féminisation du métier policier ? Atténuation de la différence des genres ? « Progrès » de l'égalité des sexes ? Telles sont les questions abordées par ce dossier, qui témoigne de l'ouverture d'un chantier de recherches prometteur.

n°59



## DROGUES ET ANTIDROGUE EN COLOMBIE

Production et trafic illicites, conflit armé,  
interventions étatiques

La Colombie est à la fois le premier producteur de cocaïne au monde et le premier fournisseur de l'Europe. Des groupes armés sévissent dans de nombreuses régions de ce pays. Quels sont les liens qui unissent trafic de drogues mondialisé et acteurs armés localisés ? Quel rôle jouent les États-Unis ? Pourquoi les politiques publiques, en particulier le Plan Colombie qui a pris fin en septembre 2005, sont-elles impuissantes, voire contre-productives ? Autant de questions auxquelles ce numéro tente de répondre en dressant un état des lieux pluridisciplinaire de la complexité colombienne.

En vente au prix de 18 € le numéro à :  
La Documentation française

124, rue Henri-Barbusse, 93308 Aubervilliers cedex

Tél : 01 40 15 70 00 Fax : 01 40 15 68 00

[www.ladocumentationfrancaise.fr](http://www.ladocumentationfrancaise.fr)

Reproduction interdite © INHES



INSTITUT NATIONAL  
DES HAUTES ÉTUDES  
DE SÉCURITÉ

# La gestion locale de l'islam

## Présentation

■ Anne WYVEKENS .....	5
-----------------------	---

## Dossier

### La reconnaissance publique de l'islam de France : entre gestion locale et communauté d'expérience

■ Ahmed BOUBEKER .....	9
------------------------	---

### L'islam des acteurs publics territoriaux : entre incertitude et ressource d'autorité politique

■ Claire de GALEMBERT .....	33
-----------------------------	----

### L'islam local en France : une capacité de négociation encore restreinte

■ Omero MARONGIU .....	55
------------------------	----

### Regards contrastés sur la régulation municipale de l'islam

■ Franck FRÉGOSI .....	71
------------------------	----

### L'islam turc en Alsace-Moselle : isolement et interactions

■ Samim AKGÖNÜL .....	93
-----------------------	----

### Les professionnels de la jeunesse face au discours radical musulman

■ Dounia BOUZAR .....	117
-----------------------	-----

### La gestion locale de l'islam à Bruxelles

■ Corinne TORREKENS .....	139
---------------------------	-----

### La « Moscheenstreit » : la polémique autour des mosquées dans les villes allemandes

■ Frank ECKARDT .....	161
-----------------------	-----

### Passions sociales et raisons juridiques : politiques de l'islam en Europe

■ Valérie AMIRAUX .....	185
-------------------------	-----

## Repères

### ARRÊT SUR ARCHIVES

La Mosquée et l'Institut musulman de Paris.

Origines, enjeux, controverses

■ *Elkbir ATOUF* ..... 209

### RECHERCHES ET ÉTUDES

Production agricole de drogues illicites et conflictualités  
intra-étatiques : dimensions économiques et stratégiques

■ *Pierre-Arnaud CHOUVY, Laurent LANIEL* ..... 223

Renseignement humain et recherche des aveux.

Les compétences relationnelles des enquêteurs de police judiciaire

■ *Laurent MUCCHIELLI, Sylvie CLÉMENT* ..... 255

## Actualités

### NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

■ *Jean-Marie IZQUIERDO* ..... 287

■ *Richard NARICH* ..... 291

### INFORMATIONS DIVERSES

■ *Claire MARIN* ..... 297

ABSTRACTS ..... 301

ONT CONTRIBUÉ ..... 305

# La gestion locale de l'islam

par Anne WYVEKENS

**P**ourquoi ce dossier dans *les Cahiers de la sécurité*?

Pourquoi l'islam? La gestion des cultes est une compétence du ministère

de l'Intérieur. On pourrait se contenter de cette raison juridique, lisse comme le droit. On pourrait à l'inverse penser à l'actualité d'une association plus brûlante, celle qui, pour certains hélas, unirait islam(isme) et terrorisme. Le propos de ce dossier se situe à la fois à mi-chemin de ces deux actualités et sur un autre terrain : l'islam et sa pratique en France sont des réalités largement méconnues, au même titre que ceux que l'on y appelle, sans souci de nuance, « les musulmans ».

Mieux les connaître, en tant que réalité sociologique et en tant qu'objets de politique publique, à travers la gestion de leur culte, tel est l'objectif de la série d'articles que nous avons rassemblés.

Pourquoi le local? Comme on pourra le lire sous la plume de la plupart des auteurs, alors que les discours et les recherches sur les relations entre l'islam et l'autorité publique au niveau national sont nombreux, l'approche microsociologique de cette question n'a émergé que plus récemment. Pourtant, bon nombre des enjeux de la régulation de la pratique de l'islam se situent au niveau local. Le « fait islamique » se traduit en effet par des questions

très concrètes qui se posent sur le terrain de la proximité (lieux de culte et de sépulture, abattage rituel, etc.) et mettent en jeu, pour leur résolution, des compétences municipales.

Les travaux de recherche français qui sont à l'origine de cette livraison des *Cahiers* ont été terminés récemment, les uns avec le soutien de l'INHES, d'autres avec celui du FASILD (Fonds d'action et de soutien pour l'intégration et la lutte contre les discriminations), dont la directrice des études, Laurence Mayeur, s'est associée à la préparation du dossier. S'y sont ajoutées les réflexions d'autres chercheurs qui ont enquêté en France et dans divers pays européens.

S'agissant de la France, les articles de Ahmed Boubeker, Claire de Galembert, Omero Marongiu, Franck Frégosi et Samim Akgönül, tous tirés d'enquêtes de terrain menées dans diverses villes du pays, éclairent, chacun à sa manière, les rapports entre « les musulmans » et les autorités locales. Nombre de thématiques sont récurrentes : l'illusion d'une « communauté » musulmane unifiée et le tableau d'un islam éclaté, peinant à se trouver une représentation commune ; le contraste entre les discours nationaux, stigmatisants ou abstraits, et le pragmatisme gestionnaire qui est de règle localement ; les progrès réalisés dans la prise en compte du droit des musulmans à pratiquer leur religion (pour des raisons qui tiennent aussi à la prise de conscience de leur poids électoral), mais aussi le chemin qui reste à parcourir face notamment à la nécessité

de gérer, localement, des intérêts contradictoires ; les réussites et les faiblesses des autorités comme des musulmans, décrits par le menu, de ville en ville, de région en région ; la nécessité de sortir, pour les premiers, de la méfiance, pour les seconds, de la victimation. Les propos des chercheurs, à la fois sans complaisance et mesurés, dressent un panorama très « balancé » et soucieux avant tout de faire progresser la connaissance. Beaucoup d'images, d'histoires, dans ces articles, mais aussi des hypothèses fortes. Celle de Claire de Galembert, par exemple, selon laquelle les pouvoirs publics locaux « *[deviendraient progressivement] le point de cohérence d'un champ islamique qui en manque singulièrement* » ; puis l'interrogation formulée sur l'usage de la religion comme outil de « gestion » de populations immigrées, pauvres, abusivement identifiées à leur seule religion. Ou encore l'idée, partagée par plusieurs auteurs, d'une tendance à la « normalisation » de la pratique de l'islam, au double sens de banalisation et de mise aux normes.

Dans la rubrique « Arrêt sur archives », l'évocation par Elkbir Atouf de la construction, dans l'entre-deux-guerres, de la Mosquée de Paris est, à certains égards, d'une étonnante actualité. L'article de Dounia Bouzar éclaire le sujet sous un autre angle : fruit d'une recherche-action qu'elle a menée avec des professionnels de la jeunesse, il met en lumière les raisons pour lesquelles le discours radical musulman fait autorité sur certains jeunes, les conduisant à

s'auto-exclure, et comment les professionnels peuvent s'y prendre pour les empêcher de s'enfermer dans cet univers.

Enfin, trois articles font écho, d'un point de vue européen, à l'analyse de la gestion locale de l'islam en France. On découvre, avec Corinne Torrekens, les spécificités de la gestion locale de l'islam à Bruxelles, capitale du premier pays européen à avoir reconnu la religion musulmane (l'État belge finance les cultes reconnus). Franck Eckardt décrit quant à lui la « polémique des mosquées » en Allemagne, appréhendée dans le contexte plus large de l'intégration des immigrés turcs, elle-même marquée par les enjeux sécuritaires internationaux. Le dossier se clôt sur la réflexion comparative particulièrement féconde de Valérie Amiraux. Analysant, à travers les cas britannique, italien, allemand et français, les réponses différentes apportées à des questions identiques, puis le rôle joué par des instances européennes comme la Cour européenne des droits de l'homme, elle distingue deux tendances, qui invitent à


la réflexion. *« La première, dont la France est une bonne illustration, consiste à se concentrer sur les pratiques pour en soutenir certaines [...] et prohiber d'autres [...], conduisant ainsi à une gestion pragmatique réticente à affronter les problématiques plus larges (comment articuler politique des différences et égalité ?). La seconde, que le contexte britannique représente, tente d'intégrer l'islam et les populations musulmanes dans les réflexions sur la citoyenneté et la cohésion des sociétés. Italie et Allemagne se situent en quelque sorte à mi-chemin entre les extrêmes français et britanniques. »*

Au moment où la France se demande s'il convient de réactualiser la loi centenaire de séparation des Églises et de l'État, et alors que la question, bien plus vaste, de l'intégration de ses étrangers... « musulmans » la taraude, faire un pas de plus dans la compréhension de « la gestion locale de l'islam » ne peut manquer d'enrichir les débats.

■ Anne WYVEKENS  
rédactrice en chef








*C'est à l'échelle locale qu'il s'agit de situer les véritables enjeux dans les modes de renouvellement et de gestion publique de la question de l'islam de France. Malgré la vulnérabilité de cette expérience, nous tentons ici d'explorer les transformations des cadres de la reconnaissance du culte musulman. D'abord, du point de vue de l'intervention publique et d'une gestion municipale de la diversité musulmane. Puis, en nous référant à différentes figures de la construction d'une « communauté d'expérience » au sein même de l'islam de France.*

# La reconnaissance publique de l'islam de France : entre gestion locale et communauté d'expérience<sup>\*</sup>

par Ahmed BOUBEKER



**L**es problèmes relatifs aux conditions d'exercice du culte musulman traduisent des enjeux essentiels liés à la reconnaissance publique de l'islam français. À travers le fait historique de sa transplantation, l'islam se trouve confronté à une épreuve de renouvellement et d'innovation : adaptation à une société aux institutions laïques et démocratiques, actualisation des structures de sens dans le contexte d'un pluralisme d'expressions des minorités immigrées post-coloniales.

Mais c'est à l'échelle locale que se situent les véritables enjeux dans les modes de renouvellement et de gestion publique de la question de l'islam de France. Un chemin non

•••• (\*) Cet article est tiré d'une recherche menée avec Hervé Paris [Boubeker, Paris, 2006].

négligeable a été parcouru vers l'affirmation d'un droit de cité pour la seconde religion de l'hexagone. Des associations culturelles musulmanes se sont développées ; des lieux de culte et des carrés musulmans se sont implantés tant bien que mal dans de nombreuses villes ; des processus de négociation se sont établis entre des associations musulmanes et des élus locaux. L'islam commence à faire figure de fait social légitime dans les espaces publics locaux, ce qui met en perspective un décalage entre des discours publics alarmistes et des pratiques d'ajustement aux réalités locales. On aurait pourtant tort de conclure trop vite à une nouvelle tolérance religieuse chez la fille aînée de l'Église. Projets de mosquée, de cimetière ou de centre socio-culturel musulman, combien d'échecs encore sous l'influence de groupes de riverains, de conjonctures électorales incitant des élus à faire usage de leur droit de préemption, à refuser une location ou un permis de construire ? À la décharge de ces édiles obnubilés par la « gestion du risque », on peut évoquer le déficit de connaissance sur ces « musulmans de France » dont on ne connaît même pas le nombre. Et cela, non seulement parce que la loi n'autorise pas les statistiques publiques sur la population en fonction de la confession, mais aussi parce que, comme le souligne le rapport du Haut Conseil à l'intégration à propos de l'islam, *« l'identité religieuse n'est pas une donnée fixe. Conversions, désengagement religieux ou retour vers la foi sont autant de phénomènes dont il est difficile de quantifier les effets »*.

L'un des problèmes essentiels que rencontrent la reconnaissance publique de l'islam et l'exercice de ce culte tient à la multiplicité des façons d'être musulman : les pratiques et les demandes sociales diffèrent selon les nationalités (Algériens, Marocains, Tunisiens, Turcs, Maliens, Sénégalais, Pakistanais... mais aussi Français convertis, Français musulmans, enfants d'immigrés), les régions d'origine, les lieux de culte, les générations, les configurations socio-urbaines des sites d'implantation. Dans ce contexte, les demandes musulmanes s'affrontent parfois et apparaissent concurrentes au regard des pouvoirs publics. La méconnaissance de la diversité sociologique de l'islam, l'absence de représentation officielle incontestée, la confusion entre

islam religieux et islam identitaire entraînent une navigation à vue des collectivités locales. Difficile de faire le tri entre associations religieuses et culturelles dans un milieu musulman longtemps marginalisé puis montré du doigt. Cette méconnaissance entretient une controverse publique. Sans contours précis, sous différentes influences, l'islam minoritaire dans une société française sécularisée apparaît à la fois comme un reflet de la grande dispersion des musulmans de France, mais aussi comme un lieu de recombinaison entre traditions et modernité. Malgré la vulnérabilité de cette expérience de l'islam de France, nous tenterons ici d'explorer les transformations des cadres de sa reconnaissance. D'abord, du point de vue de l'intervention publique et d'une gestion municipale de la diversité musulmane. Puis, en nous référant à différentes figures de la construction d'une « communauté d'expérience », au sein même de l'islam de France.

## Registres de l'intervention publique dans le dossier des mosquées

11

Héritier d'une longue histoire coloniale, l'islam de France n'est pas simplement un culte minoritaire. Sa gestion publique renvoie à celle des populations immigrées post-coloniales, soumises à une injonction paradoxale de la part de la République : d'une part, le discours sur l'assimilation et l'intégration ; d'autre part, des pratiques institutionnelles ségrégatives. Depuis la fin des années 1970, les obstacles de nature administrative que rencontre l'émergence de l'islam de France sont légion. Longtemps, les permis de construire ont été délivrés au compte-gouttes par les municipalités alors même que légalement, seules les règles d'urbanisme prévalent. Les élus évoquent les places de parking, les difficultés d'inscription du projet sur un site, la hauteur du minaret. Ce qui équivaut à un refus de fait, lorsque les mairies n'utilisent pas leur droit de préemption pour empêcher une association d'acheter un terrain.

Ce constat doit pourtant être nuancé. Sans doute en raison du poids électoral pris par les citoyens de confession musulmane. Aujourd'hui, les municipalités réfléchissent le plus souvent à deux fois avant de refuser un permis de construire. L'islam fait désormais partie intégrante du paysage urbain, sinon comme un fait social dont la légitimité serait reconnue par tous, du moins comme une donnée de terrain incontournable dans les espaces publics locaux. Dans des communes aux sociabilités traditionnelles bouleversées par la croissance urbaine, la question des demandes liées à l'islam est révélatrice de tensions entre plusieurs registres d'action des élus municipaux : entre valeurs et principes de la République, contraintes de la gestion locale et engagement éthique personnel. C'est la capacité politique des maires qui permet d'accorder les demandes contradictoires<sup>1</sup> qui leur sont adressées. Certains élus inventent ainsi un pragmatisme qui permet de souligner le décalage entre des discours publics stigmatisant le culte musulman et des pratiques locales d'adaptation à cette nouvelle réalité des quartiers. Se dessine ainsi une perspective de « l'écologie du politique<sup>2</sup> » où l'action assume des risques, parie sur des valeurs au nom d'une éthique de la responsabilité.

Partons d'un exemple : la commune de Saint-Priest, dans la banlieue lyonnaise, à quelques encablures de la très médiatique Vénissieux. La mosquée de Saint-Priest, portée par l'association La Paix pour tous, est située dans le quartier de la gare, à la périphérie ouest de la ville. Comme dans d'autres villes, c'est, selon la formule de l'un de nos interlocuteurs, « *le cheminement sinueux de la municipalité* » qui a conduit à ce compromis. D'autres solutions avaient été envisagées mais en même temps que « *la ville semblait accueillir favorablement le projet, surtout parce qu'il était porté par les vieux* », commente un acteur associatif, « *il y avait toujours une réticence sur tel ou tel point : les parkings, les dégagements, le problème des jours de marché ou je ne sais quoi... ça n'a jamais été non ! Mais, à chaque fois, les gens repartaient chercher un autre endroit. Au final, la ville a obtenu ce qu'elle voulait : pas de mosquée en centre-ville* ».

....

(1) L'exemple le plus fréquent est celui de la contradiction entre une logique de mission qui se réfère à la nécessité démocratique de faire respecter la liberté de culte de tout un chacun et une logique d'intérêts liés aux demandes d'une clientèle électorale de riverains d'une mosquée.

....

(2) L'écologie du politique selon Edgar Morin se conçoit « *comme un art de navigation dans un milieu, dans une écologie qui est faite de l'ensemble des conditions sociales, culturelles et naturelles...* » Cf. « Les grands entretiens du Monde », p.23-32, Le Monde éditions, 1994.

À Saint-Priest comme ailleurs, la gestion publique locale a longtemps cantonné l'islam dans le registre du traitement social et socioculturel d'une éternelle religion étrangère. L'affirmation publique des générations héritières de l'immigration met aujourd'hui l'accent sur la nécessité de trouver les formes équitables de reconnaissance d'un l'islam de France, admettant sa pratique de plein droit ainsi que sa diversité. L'enjeu devient alors localement d'articuler l'intervention publique autour du double registre de la *visibilité* et de la *sécurité* : il s'agit avant tout de favoriser un « islam tranquille » tout en évitant qu'il s'affiche en centre-ville. En privilégiant dans l'association porteuse du projet un courant « majoritaire » proche de la Mosquée de Paris, la ville s'assure d'une certaine marginalisation des courants les plus susceptibles à ses yeux de déboucher sur des logiques de rupture. Mais c'est aussi sur un « registre de la *précarité* » que s'appuie l'intervention municipale. Ce registre s'argumente autour des difficultés d'organisation des milieux musulmans du fait de leur absence de moyens (problèmes financiers, carence de cadres ou d'élite formée, difficultés de représentation). Dans ce contexte, il s'agirait notamment d'éviter que la mosquée ne devienne une plate-forme pour des associations de jeunes musulmans prônant un islam engagé dans la transformation sociale et critique de la politique municipale. Ainsi, le compromis sur l'insertion urbaine de la mosquée cristallise-t-il une part de la tension intergénérationnelle, les anciens étant d'emblée perçus par une partie des jeunes comme enfermés dans la victimologie, tandis que les modes d'action municipale favorisent le maintien de modèles traditionnels de gestion communautaire des rapports de pouvoir. La même interférence de la sphère publique s'opère dans les rapports intergénérationnels à travers le déplacement du débat sur les formes d'expression locale de l'islam vers le terrain sécuritaire.

Cet exemple de Saint-Priest a le mérite de mettre en perspective des formes d'intervention des villes conjuguant trois registres de l'action publique.

- Le registre de la *visibilité* renvoie à la reconnaissance d'un « islam ordinaire » (ainsi de l'argument d'une « adresse

principale » dans la ville pour pallier le fourmillement des petits lieux de culte) mais aussi aux normes admises, à la pression des groupes locaux et aux enjeux liés à une stigmatisation des pratiques religieuses.

- Le registre de la *sécurité* renvoie à l'organisation de l'islam de France et à la transparence, mais aussi à la surveillance et au contrôle des personnes ou des groupes.
- Le registre de la *précarité* renvoie aux difficultés d'organisation, aux questions de financement (de l'investissement comme du fonctionnement), mais aussi au contrôle social (les fonctions de régulation sociale des communautés locales, des associations ou des lieux de proximité).

Par ailleurs, à travers l'exposé de l'exemple de Saint-Priest, il s'agit de souligner combien, en même temps qu'un certain pragmatisme se fait jour dans les collectivités locales, les cadres de reconnaissance publique actuels de l'islam de France reposent encore, au niveau local, sur des formes plus ou moins prononcées d'ingérence. De sorte qu'il faut aussi aborder la question des conditions d'exercice de la laïcité en France et son corollaire, la liberté de culte, sous l'angle des modes d'intervention publique, au sens des cadres et des garanties qui peuvent être apportées pour assurer une expression pluraliste de la demande d'islam, non seulement à un niveau national, mais aussi au niveau local. Sans doute cette question se pose-t-elle plus à propos de l'islam que pour d'autres religions de l'Hexagone du fait de son émergence récente dans le paysage français.

Cette approche renvoie à des questions concrètes. En effet, le dossier des mosquées vient éclairer, au-delà du domaine de l'islam, les zones de compromis qui dans toute municipalité française s'étaient plus ou moins instituées relativement aux relations avec les confessions établies : financement de certaines écoles confessionnelles, contribution au financement de fêtes rituelles, cultes et mariages, etc. De même que sont reposées les questions relatives aux dispositions spécifiques telles que les « menus confessionnels » dans les écoles.

Reste qu'une telle approche ne peut pas se limiter à la perspective d'un simple réajustement des cadres de l'intervention municipale au nom d'une conception de la laïcité qui

ne serait actualisée qu'à partir des seules problématiques de l'action publique. Et cela, quand bien même se référeraient-elles à un idéal-type de la citoyenneté. Une telle perspective ne déboucherait que sur de nouvelles règles de conduite pour les collectivités locales et les administrations, au risque de méconnaître des dimensions importantes de l'expérience vécue des communautés musulmanes. Il s'agit dès lors de rendre compte d'une construction pragmatique des cadres de l'action publique municipale à l'épreuve du terrain et d'une diversité urbaine de l'islam de France.

## Cadres de l'expérience ou gestion de la diversité

En nous référant à l'ensemble des sites que nous avons étudiés, nous constatons que l'action publique municipale n'est réellement impliquée que dans trois principaux cas de figure : le dossier des « mosquées cathédrales<sup>3</sup> », les projets prétendant au rang de mosquées de localité et les lieux de culte des « banlieues de l'islam ». Si ces trois types de cas diffèrent radicalement par les scénarios d'intervention des collectivités qu'ils entraînent, ils ont cependant en commun que les formes d'intervention des villes conjuguent, de manière spécifique dans chaque cas, les trois registres de l'action publique mis en évidence plus haut : le registre de la précarité, celui de la visibilité et celui de la sécurité.

D'un certain point de vue, la précarité des populations musulmanes apparaît à la fois comme un facteur de dispersion de la demande d'islam et de disparité de ses formes d'expression. En revanche, contrairement au credo partagé par nombre d'élus locaux et d'administrations, la résorption de la précarité n'implique pas que les communautés de pratiquants abandonnent les lieux de proximité au profit d'un lieu de culte inscrit dans la localité sur le modèle de la paroisse, même si ce modèle de l'ordinaire remporte aussi l'adhésion de nombreux musulmans. De la même manière, la tentation des pouvoirs publics locaux de forcer un modèle de reconnaissance publique en impulsant

....  
(3) Un dossier marginal dans le contexte national, qui a pris de l'importance en Rhône-Alpes avec la construction de la mosquée de Lyon et le projet de la mosquée de Grenoble.

des projets de grandes mosquées locales n'entraîne pas directement la réduction des formes variées d'expression locale de l'islam. L'actualité de Vénissieux ces dernières années, tout comme les débats actuels sur le projet de grande mosquée à Grenoble, mettent en relief cette problématique déjà présente lors de la controverse sur les mosquées cathédrales comme celle de Lyon. De plus, en matière de proximité, de précarité ou de diversité, comment ne pas prendre en compte les composantes de l'islam qui saisissent ces univers sociaux fragilisés comme terrain d'engagement social pour leurs militants ? Des composantes souvent issues des jeunes générations qui, loin de se satisfaire d'une conception du lieu de culte comme point de fixation d'un modèle communautaire, s'inscrivent plutôt dans un islam actif dans les transformations sociales, voire dans les luttes sociales.

Ces dynamiques générationnelles prennent différentes dimensions selon les configurations urbaines. Et leurs problèmes, sur le terrain, s'inscrivent en tension avec les registres de l'action publique.

## Les banlieues de l'islam vs l'islam des villages urbains

Les salles de prière sont principalement situées à proximité immédiate des quartiers de résidence des populations immigrées. Si les quartiers d'implantation des lieux de culte sont divers, deux figures sont privilégiées par l'action publique municipale : l'islam des ZUP et l'islam des villes moyennes de banlieue.

Les configurations urbaines peuvent différer d'une ZUP à l'autre de même que la gestion municipale. De Vénissieux à Vaulx-en-Velin, la pratique ordinaire de l'islam, ancrée dans une forme stable de localité de ZUP, tient plus du mythe de l'action publique que d'une réalité tangible. L'une des caractéristiques marquantes d'une ZUP est en effet qu'elle est un territoire d'affectation de populations qui ne parviennent jamais à trouver les dimensions structurantes d'une localité dans laquelle la durée transformerait leur



captivité résidentielle. Dans la ZUP, la localité se dissout dans le fractionnement social des territoires tandis que l'ordinaire des habitants est le régime du remaniement perpétuel et de l'incertain. Les initiatives locales ne parviennent que rarement à dépasser durablement l'échelle de blocs d'immeubles, de sous-quartiers. Aussi, la dynamique de décomposition semble-t-elle toujours l'emporter. De fait, la vulnérabilité de la demande d'islam aux formes « d'appropriation sectaire » est un facteur de perpétuation du fractionnement de l'univers de la ZUP. La segmentation des générations montantes s'indexe à de multiples îlots de pratique soufistes, salafistes, militants d'un islam social distribués autour de lieux de cultes dispersés, souvent fermés sur eux-mêmes, sans que n'émergent durablement d'espaces de débat et de confrontation sur des objets appropriés en commun.

Du point de vue des conditions d'émergence de dynamiques d'appropriation en relation avec l'expression locale de la demande d'islam, la configuration socio-urbaine de villes moyennes de banlieue comme Saint-Priest ou Saint-Fons diffère de l'univers des ZUP. Cela pourrait expliquer en grande partie l'apparition, ces dernières années, de projets de mosquées portés par des groupes locaux : des projets dont la caractéristique commune la plus marquante est que ces lieux de culte sont conçus comme des projets d'échelle communale. D'emblée, par leur taille même (1 200 places pour les hommes et 250 pour les femmes à Saint-Fons, et respectivement 500 et 300 à Saint-Priest), ces projets s'adressent dans chacune de ces villes à la communauté musulmane dans son ensemble.

Le contexte socio-démographique de ces communes diffère de celui des ZUP, d'abord du fait de la transformation progressive des situations d'assignation locale des populations immigrées en dynamique d'installation. De sorte que les incidences d'une précarité économique et sociale, parfois aussi marquées que dans certaines ZUP, trouvent un contre-poids significatif dans la constitution d'une certaine forme de cohésion locale. Parmi les facteurs ayant contribué à la formation de cette dimension de la localité, la configuration urbaine elle-même occupe une place de choix. Elle présente

la particularité de conjuguer des quartiers anciens à proximité immédiate des centres-villes avec des quartiers d'habitat social de taille moyenne. À la différence de Vaulx-en-Velin ou Vénissieux, ces communes figurent au rang des premières destinations recherchées dans les parcours résidentiels des jeunes actifs du cru. Reste que les identités locales qui résultent de ces processus sont aussi marquées par leur environnement. Saint-Priest se développe un peu à l'image d'un îlot recroquevillé sur lui-même à distance des tensions liées aux disparités urbaines du Grand Lyon. Saint-Fons, quant à elle, reste marquée par le souci de ses habitants de se distinguer des problèmes sociaux des Minguettes voisines. Le parti pris des élus locaux pour un « islam tranquille » a fait écho à un consensus déjà construit dans la population autour d'un projet de lieu de culte à portée communale. Dès lors, si le modèle d'un lieu de pratique ordinaire de l'islam inséré dans la ville fait écho à quelque réalité, c'est bien dans les projets émergeant dans ce type de configuration socio-urbaine. Des projets que l'on retrouve pour partie en gestation ailleurs dans l'agglomération lyonnaise, ou encore à travers de nombreux traits communs dans des villes plus isolées. Ces projets ne sont néanmoins pas issus de génération spontanée. Leur aboutissement fait suite, comme ailleurs, à un parcours de relations avec les pouvoirs publics parsemé d'épreuves. Mais c'est aussi le parcours intra et intercommunautaire qui semble le plus marquant, avec notamment le dépassement des identités nationales héritées et la prise en compte de la variété des formes d'expression de la demande d'islam.

## Action publique et problèmes de la pratique du culte musulman

Les dynamiques générationnelles et sociales qui transforment l'islam de France apparaissent comme des phénomènes majeurs qui ne peuvent se résumer aux effets de l'action publique. Cela dit, si nous examinons les problèmes d'exercice du culte musulman en France du point de vue des communautés musulmanes, on constate

que les registres sur lesquels se manifestent ces difficultés recoupent ceux de l'action publique :

- le registre de la *pauvreté* renvoie aux formes d'engagement social de solidarité et d'entraide, mais aussi à la question de l'autonomie financière des lieux de culte ;
- le registre de la mauvaise *image* de l'islam renvoie aux formes de notabilité, mais aussi aux enjeux intergénérationnels tels que la lutte contre la stigmatisation, le dépassement de la victimologie ou l'affirmation d'un islam citoyen ;
- le registre de l'*indépendance* renvoie à une construction de l'autonomie dans un rapport aux pouvoirs publics, aux influences extérieures au niveau local comme au niveau international.

Les dynamiques à l'œuvre, générationnelle et intergénérationnelle, de même que les tensions relatives aux modes d'organisation de l'islam de France peuvent être lues au regard de combinaisons circonstanciées de ces trois registres d'expérience. Il apparaît alors clairement que, d'une part, les registres de l'action publique déterminent en grande partie les cadres d'action dans lesquels peuvent s'exprimer les dynamiques internes de la communauté musulmane, et que, d'autre part, les manières de faire des élus locaux, et plus généralement des pouvoirs publics, interfèrent directement sur la manière dont se configurent les rapports internes aux communautés musulmanes, en particulier les rapports intergénérationnels.

## De la domination à la communauté d'expérience

Reste que, même pour un maire de bonne volonté, il n'est pas toujours facile de se repérer dans le paysage mouvant de l'islam de France. On pourrait même parler, à la suite de Gilles Kepel, de « sous-cultures musulmanes » qui se partagent le champ de la culture islamique et qui transgressent les frontières ethno-nationales. Une première catégorie serait liée à l'islam traditionnel de la première génération. C'est

l'islam des «*zoufris*» [Boubeker, 1999], mais aussi des Harkis déracinés, crispés sur les coutumes ancestrales. Pour nombre d'entre eux, le dernier lien avec la culture d'origine passe en effet par la fréquentation de la mosquée. La mosquée comme sanctuaire du «bled perdu», ultime lieu de stabilité face à un environnement déstructurant, laminant les identités. La mosquée comme lieu d'affirmation de pères de famille dont l'autorité est mise en défaut par la précarité sociale, l'émancipation des femmes, l'acculturation des enfants. Or, cette conception du lieu de culte ne va pas sans poser de problèmes au regard d'une nouvelle génération dont l'expérience vécue est sans doute la plus fondée à se réclamer d'un islam de France. C'est la question de la contrainte intracommunautaire qui est alors posée, en soulignant les pesanteurs de l'histoire liées aux conséquences d'un «repli culturel» de la première génération. À une logique de simples pratiquants succède une logique d'acteurs animés par le refus d'une identité musulmane réduite au folklore ou à l'étrangeté et par la volonté de négocier le vivre ensemble dans l'espace public, en particulier dans un rapport aux institutions locales et aux structures laïques sur le terrain des quartiers. Le clivage générationnel apparaît ainsi comme une dimension constitutive de l'expression publique et des conditions d'exercice de l'islam de France.

Dès lors, seule une approche par l'expérience peut permettre de prendre la mesure des enjeux tels qu'ils se manifestent, non pas seulement à travers l'évaluation des conditions d'exercice de la laïcité par une ville, mais aussi à travers l'évaluation des conditions d'exercice de la laïcité par les acteurs eux-mêmes.

## Le temps des *zoufris* : l'islam des caves ou la précarité comme problème central

Pour la première génération de migrants, l'enjeu d'un lieu de culte est de préserver les rituels et coutumes d'une vie religieuse et communautaire, les valeurs d'origine ou l'héritage culturel permettant aux membres de la communauté

de se reconnaître, de cultiver un jardin secret dans l'attente d'un retour au pays. Le lieu communautaire apparaît ainsi comme un sanctuaire de la mémoire où le souvenir collectif se mesure à l'aune de la foi commune. Mais, plus qu'un lieu de culte, la mosquée est une maison communautaire, une adresse principale où se renouent des réseaux de solidarités familiales, villageoises ou nationales, où se déroulent les rituels communautaires tels le mariage, la circoncision, la mort. Les clivages nationaux, répétons-le, sont souvent très marqués dans cet islam de première génération. Mais en deçà même des nationalités, les solidarités qui autorisent des dynamiques de projet relèvent aussi de liens familiaux ou tribaux que l'on retrouve dans d'autres modes d'organisation des immigrations, telles les associations, les mutuelles.

Au temps du *zoufri*, toute référence à l'islam apparaît absente de la mémoire de l'Hexagone. C'est le temps du mépris où la pratique de l'islam se fait tout aussi discrète que les travailleurs immigrés qui rasent les murs de la société française. Des caves, garages et autres locaux de fortune servent de lieu de refuge à une religion quasi clandestine qui n'intéresse ni l'opinion ni les pouvoirs publics. Il faut attendre les années 1970 pour voir l'Église catholique mettre à la disposition des musulmans isolés des salles de prière au nom d'un dialogue islamo-chrétien inspiré par le concile Vatican II. L'impulsion est donnée et, sous le septennat de Valéry Giscard d'Estaing, le premier secrétariat d'État à l'immigration favorise l'implantation de lieux de culte dans les cités HLM. Pour la première fois depuis la fin de la guerre d'Algérie, un gouvernement prend en compte le fait musulman en France. Dans une nouvelle politique d'immigration, l'islam a droit de cité au nom du choix que l'État propose à ses travailleurs étrangers : la perspective du retour ou l'assimilation. Le prix politique paraît d'abord insignifiant, d'autant que les pouvoirs publics font appel aux pays d'origine pour assurer l'intendance de l'islam immigré.

L'islam traditionnel des premières vagues d'immigration, un islam malékite (école de jurisprudence musulmane dominante au Maghreb) imprégné de coutumes, reste majoritaire. Longtemps, sa discrétion a frisé l'anonymat.

Mais c'est aussi un islam de pauvres et, malgré les quêtes – *tizkia* ou forme moderne de l'aumône légale ; *ziâra* ou offrande à l'occasion du pèlerinage –, les difficultés financières expliquent aussi le fait que le culte musulman reste longtemps confiné dans des espaces locatifs (garages, locaux collectifs HLM, foyers, etc.). Un islam de pauvres, doublé d'un islam de célibataires, ce qui explique aussi l'importance des foyers de travailleurs dans la préfiguration de l'islam de France.

Il faut attendre les années 1980 et l'émergence d'un « islam des familles » pour voir le standing musulman s'élever du statut locatif à celui de propriétaire. La sédentarisation de l'immigration et l'usage de nouvelles ressources comme celles du commerce permettent d'investir dans l'achat de terrains et de petits pavillons. Mais ces ressources restent encore limitées : déjà sous le gouvernement Jospin, le groupe de travail sur les lieux de culte mis en place par le ministère de l'Intérieur soulignait la centralité de ce problème à l'échelle nationale, précisant que les quêtes ne rassemblaient guère plus de trois à cinq millions de francs, là où un projet nécessiterait vingt millions. Ce qui entraîne souvent l'appel à la solidarité des ligues et des États islamiques. Et ce qui peut aussi expliquer, par conséquent, les luttes d'influences étrangères autour du berceau de l'islam de France. Même les dépenses de fonctionnement ne sont pas le plus souvent assumées dans la longue durée. C'est ainsi que nombre de lieux de culte demeurent inachevés, mal équipés, ou se dégradent peu à peu à défaut d'entretien adapté. La précarité ou plutôt la « misère de l'immigration », le « manque de moyens », pour reprendre les termes de nos interlocuteurs, demeure aujourd'hui encore le principal problème répertorié par les pratiquants. Une grande partie des « mosquées » reste sinon vétuste, du moins inadaptée à la pratique collective.

Mais c'est aussi le financement des personnels gérant le lieu de culte au quotidien qui pose problème. En deçà du cas de la gestion ou même de la comptabilité où l'absence de professionnels se fait ressentir, c'est l'absence de factotum et de gardien qui rend souvent impossible une ouverture continue des portes de nombre de mosquées. Sous l'emprise

de la précarité, la gestion du lieu de culte est laissée sinon aux fidèles les plus compétents, du moins aux plus disponibles. C'est ainsi que les fonctions officielles sont souvent assumées par des retraités ou par des pratiquants dont la présence requise n'est pas gênée par l'investissement professionnel. Le problème du recrutement des imams se pose sur ce même registre de la précarité.

## Un conflit de générations au sein des mosquées

Si la première génération s'est adaptée à une exclusion réciproque entre « enclaves culturelles » et société française, les héritiers ont une autre conception du lieu communautaire : la mosquée comme principal symbole d'une demande d'égalité, comme lieu spécifique pour se situer, réconcilier une mémoire de leur origine et leur engagement dans une histoire de France.

Dans les quartiers populaires de Rhône-Alpes comme sur d'autres sites en France, on assiste depuis la fin des années 1980 au même « *revival* » musulman. Sur les décombres des mouvances associatives « beurs » des années 1980, de nouvelles associations culturelles prétendent à un rôle de régulation sociale. La mosquée est d'abord présentée par les jeunes issus de l'immigration comme un refuge de paix et de recueillement où le groupe musulman peut renouer avec la « pureté » de ses origines dans la vie dissolue des cités.

Loin d'être un sanctuaire du « bled perdu » de l'immigré, le lieu de culte est investi d'une vocation de centralité où se délivrent des normes communes qui permettent de rentrer dans le « droit chemin » à l'opposé des dérives de la délinquance et autres tentations d'une société consumériste. C'est ce que résume un interviewé : « *Il y a le Dîn et il y a le deal, la direction de la mosquée et celle du quartier.* » Des normes intériorisées qui apportent des solutions aux problèmes sociaux et existentiels pour se positionner dans la société française sans faire le sacrifice de son intégrité. Des normes dont certaines sont discutées pour être adaptées au contexte de vie et à l'actualité de l'islam

de France : l'opinion du groupe est essentielle à l'individu pour régir son comportement et, d'un lieu de culte à l'autre, les prescriptions peuvent varier même si elles se veulent toutes dans le « droit chemin » du respect de la parole divine dans le Coran et les *hadiths*<sup>4</sup>. Une certaine individualisation du rapport au religieux se fait ainsi jour dans une logique de réalisation de soi à travers la découverte du sacré, des rites et de leurs implications sociales. Une dimension essentielle de cet islam de banlieue, qui se veut selon l'un de nos interlocuteurs « *le véritable islam de France parce que libre des influences étrangères et fondé sur l'expérience des jeunes franco-musulmans* », est le « *djihad el nafs* » ou la lutte contre soi-même pour l'équilibre dans un cadre hostile. L'islam comme théologie de la libération intérieure, l'islam comme dernier recours dans la vie dissolue des cités où les bons principes ne résistent guère à la nécessité de la survie sociale.

L'islam des jeunes ne demeure pas cloîtré derrière les murs d'un lieu de culte car sa dimension pragmatique ouvre de nouvelles perspectives : d'abord sur le quartier, puis sur l'ensemble de la société. Une démarche spirituelle et intellectuelle a pour ambition de faire grandir sa foi en ne se limitant pas au respect de quelques rites. En essayant de comprendre le sens de ces derniers, des jeunes musulmans nous confient qu'ils ont ainsi réalisé que la communauté annoncée par le prophète (« *ma communauté viendra!* »), la *ouma*, ne se limite pas aux Arabes et encore moins aux Maghrébins. Elle se veut au contraire universelle, sans distinction de race et d'origine. D'où un refus des clivages nationaux dans les mosquées selon le modèle de la première génération. Pour l'islam des jeunes, la mosquée à bâtir est celle d'un lieu de référence et d'expérience de la fraternité des musulmans, lieu d'identité communautaire où la soumission au créateur gomme toute hiérarchie sociale et toute distinction ethnique ou culturelle. Dans cette même perspective, l'islam véritable reste à trouver, ce qui permet une diversité d'interprétations mais aussi des différences individuelles dans les manières de vivre son islam.

Reste que, malgré ces évolutions sociologiques de l'islam de France, plus de 80 % des lieux de culte restent gérés par l'ancienne génération : la langue du Coran ne facilite pas

.....

(4) Recueil des actes et paroles de Mahomet.



l'émergence d'une élite d'imams de seconde génération et le confinement des mosquées dans les quartiers de l'immigration ne correspond pas aux ambitions de mobilité sociale des héritiers du « *zoufri* ».

## Le temps des organisateurs de l'islam de France

Au tournant des années 1980, la demande d'islam déborde dans l'espace public comme une expression nouvelle des banlieues de l'islam. Au-delà des gourbis ethnico-culturels, c'est une seconde génération qui revendique ainsi un droit de cité : devenir visible, prendre place dans l'espace urbain, exprimer sa présence durable sur le sol français à travers la constitution de nouvelles « *communautés déterritorialisées* », selon la formule d'Olivier Roy. Ce nouveau rapport à l'islam se fonde en effet sur des associations plutôt que sur les mosquées, et il se veut « *néo-communautaire* » au sens d'une communauté à construire et non pas héritée. L'islam de seconde génération s'inscrit ainsi dans un environnement élargi qui excède à la fois les liens familiaux dans lesquels les jeunes issus de l'immigration ne se reconnaissent plus et un rapport à la société française qui ne les reconnaît pas.

Dans un contexte où la médiatisation devient le lieu privilégié de mise en scène et en intrigue du récit que la société se fait à elle-même de ses nouvelles réalités, la question de l'islam de banlieue défraie ainsi la chronique : entre une nouvelle visibilité des populations musulmanes dans l'espace public et leur absence de représentation politique, les médias jouent un rôle charnière. Reste que très vite l'actualité internationale cristallise les fantasmes de la société française sur un héritage de malentendus qui politise la condition musulmane en la simplifiant malgré sa diversité. L'image publique de l'islam devient un problème central pour la pratique. La stigmatisation du culte musulman, liée notamment à des campagnes xénophobes, ne favorise pas un débat serein sur l'islam de France et encore moins sa reconnaissance publique. La construction de lieux de culte focalise notamment les petites peurs de riverains qui multiplient les manifestations et les recours juridiques pour

s'opposer à la réalisation d'un projet. Mais une dynamique générationnelle s'impose et parvient parfois à triompher des obstacles et à dépasser l'héritage des malentendus.

Après sa gestation dans les salles de prière de première génération, ce sont les « Frères musulmans » et le courant réformiste qui apparaissent, sinon comme les compagnons de route, du moins comme les références théologiques de l'islam des jeunes. Mais on ne saurait satelliser celui-ci dans la galaxie islamiste. Car les termes du débat qu'il tente de poser sur l'islam, la laïcité ou la citoyenneté s'inscrivent d'abord dans un débat franco-français. D'une logique de simples fidèles du culte musulman, on passe à une logique de lutte pour la reconnaissance d'acteurs animés par le refus d'une identité musulmane réduite au stéréotype et à l'immigration à perpétuité. C'est la volonté de négocier le vivre ensemble qui anime ces jeunes militants, notamment dans un rapport aux collectivités locales et aux équipements sur le terrain des quartiers. Les lieux communautaires de cette génération ont ainsi une vocation spécifique et se veulent souvent des lieux intermédiaires entre la « mosquée » des anciens et les institutions laïques : espaces autonomes de débats, lieux ayant des buts culturels, sociaux, éducatifs, humanitaires, sportifs ou politiques, comme l'affirmation d'une volonté d'agir au quotidien dans la cité.

## L'affirmation publique d'une fonction locale des lieux de culte

Les querelles de chapelles de l'islam de France apparaissent aussi comme une dimension essentielle des problèmes auxquels est confrontée la pratique collective : l'islam de France sous influence, l'islam de France comme champ d'affrontement des pays d'origine et des grandes fédérations. Ce sont notamment ces influences « étrangères » qui alimentent une controverse nationale depuis le début des années 1980.

....

(5) L'UOIF en particulier est souvent présentée comme un relais incontournable pour accéder à la Ligue islamique mondiale et aux aides financières des monarchies du Golfe. Le cas de la grande mosquée de Lyon et celui de plusieurs mosquées indépendantes prouvent le contraire.

Il ne faut toutefois pas en rester à l'idée d'un islam sous influence car si nul ne peut contester les querelles de chapelles auxquelles se livrent les différentes fédérations, la représentativité locale de celles-ci reste fort discutable et elles apparaissent davantage comme des instruments parmi d'autres qu'utilisent des acteurs locaux en quête d'audience ou de reconnaissance. En tout cas, en Rhône-Alpes, c'est à un niveau local que s'expérimente le véritable islam de France en gestation, à travers des tensions, des conflits mais aussi des solutions pragmatiques dans un rapport aux édiles et acteurs de terrain, dans des trames multiples de liens hérités des pays d'origine, ou noués sur place notamment à travers des solidarités de voisinage. Le pouvoir des fédérations resterait celui des cordons de la bourse<sup>5</sup> et de la formation des imams. En réalité, l'institut islamique de Saint-Léger de Fougeret, fondé en 1992 par l'Union des organisations islamiques de France (UOIF), n'a jamais été à la hauteur de ses ambitions affichées et traverse une grave crise financière. Quant au second centre de formation, l'Institut d'études supérieures et théologiques de la Mosquée de Paris, son enseignement classique reste en décalage avec la réalité des quartiers.

Dans ce contexte, si une part importante des imams provient des pays du Maghreb, ce sont de plus en plus les associations locales qui choisissent localement le pratiquant «le plus respecté» pour conduire la prière, désacralisant ainsi un pouvoir des imams largement mythifié par les pouvoirs publics et les médias. Par ailleurs, la hiérarchie de ces fédérations, dominée par des quinquagénaires étrangers (les «bledards» dans le langage des jeunes), est de plus en plus contestée par la génération montante qui lui reproche sa distance vis-à-vis de la réalité sociologique des quartiers et de l'islam de France.

C'est dans cette logique que s'affirme depuis quelques années un mouvement des mosquées indépendantes. Si, pour la plupart de celles-ci, le qualificatif «jeunes» ne semble plus approprié – leurs cadres sont aujourd'hui «des quadras» –, en revanche, c'est la demande de reconnaissance locale et de pratique collective d'une nouvelle génération de jeunes musulmans qui est à l'origine de ces mosquées indépendantes.

L'islam des nouvelles générations ne se limite pas à une perspective de la résistance identitaire. Si, dans les années 1980 et 1990, une seconde génération a pu être marquée par un sentiment de déclin communautaire et moral qui a impulsé une volonté de donner un sens plus pur aux formes religieuses héritées, la génération suivante s'est émancipée de cette nostalgie confondue entre *ardh el ajdad* (terre des ancêtres) et *daar el islam* (lieu de l'islam) et n'a plus de complexe pour dresser son camp dans « le désert occidental » de la *ghorba* (l'éloignement). D'une certaine manière, si la seconde génération affirmait la centralité des *okhwa-s fid-din* (frères en religion) au-delà du *din el ajdad* (religion des ancêtres) de la première génération, c'est une dimension de l'individuation du rapport au religieux qui prime pour une nouvelle génération, celle de la fin du ressentiment à l'égard de la France et des parents. Ainsi, à la différence de leurs aînés, ces héritiers ne se posent plus la question du choix en termes de rupture avec des systèmes de valeurs, mais ils assument l'ambivalence : rester soi-même, c'est être d'ici et d'ailleurs sans obligation de trancher entre différentes appartenances. Une attitude qui s'inscrit dans une tendance sociétale d'individualisation croissante et dans la volonté de tout un chacun d'être reconnu pour ce qu'il prétend être. Au-delà d'une politique de l'identité, se dessine ainsi la perspective d'un islam sécularisé, source de valeurs donnant sens à la vie sans pour autant remettre en cause l'engagement dans la cité : une perspective de la fluidité du croire autorisant le choix des biens du salut en dehors d'une norme ou d'une tradition figée.

Si la temporalité reste essentielle, on peut aussi penser la génération en termes sociaux, à travers notamment la montée d'une classe moyenne qui revendique ses droits citoyens même en matière religieuse. Mais ce qui reste le plus caractéristique de la période et de l'émergence d'un nouveau pôle d'influence dans l'islam de France, c'est la réconciliation des générations, l'axe intergénérationnel ou la fin d'une querelle des anciens et des modernes.

Ce sont les termes dans lesquels sont débattus les enjeux de la transition générationnelle et du pluralisme qui détermineront la place que prendra ce modèle de « mosquées de

localité» dans le paysage de l'islam de France. Car ces lieux de culte ont cette spécificité de s'être bâtis sur les seules ressources organisationnelles des populations locales, sans recours à l'appui des fédérations comme l'UOIF. Leur autonomie locale et leur indépendance pourraient bien bouleverser les équilibres établis aujourd'hui dans la représentation de l'islam de France.

## Conclusion

Malgré une volonté politique affichée de rompre avec « *la vision policière et diplomatique* », selon la formule d'Alain Billion, l'islam de France est loin d'avoir réussi le passage du temps du mépris à celui de la reconnaissance de son inscription dans l'espace public. La valse-hésitation des pouvoirs publics à soutenir les dynamiques émergentes dans la pratique de l'islam est d'autant plus prononcée que l'actualité internationale a polarisé l'imaginaire politique sur une menace musulmane. L'islam est pourtant sorti des oubliettes de la mémoire nationale, et cela, même si le destin des projets de « mosquées » laisse apparaître des réalités contrastées.

Il s'agit dès lors de souligner combien aujourd'hui les pratiques collectives dans les lieux de culte traduisent et participent d'un processus de redéfinition des identités, des frontières de groupes ayant des origines ou des parcours migratoires différents. Souligner aussi combien la géographie de la France des mosquées est un ensemble composite, avec une diversité de situations tant du point de vue des contextes socio-urbains et politiques que de celui des cadres de l'expérience des populations musulmanes où l'héritage de l'islam n'est précédé d'aucun testament, dans le sens où il reste chaque fois tributaire de l'invention d'une pratique communautaire à l'épreuve du murmure continu des jours. Souligner encore combien l'invention de cet islam de France suscite, renouvelle et déplace fondations et frontières du « *daar el islam* » – la maison de l'islam – à travers l'instauration de formes spécifiques de créativité sociale et culturelle qui sont autant de modes collectifs de communication

ouvrant des canaux de réflexivité, de circulation, formalisés ou purement symboliques avec d'autres groupes sociaux, d'autres dynamiques d'expression collective. Souligner enfin et surtout combien l'individuation du rapport au religieux s'inscrit dans l'émergence d'une génération de l'islam de France, une génération entendue non seulement comme génération démographique mais aussi comme génération d'expérience. L'expérience vue dans la perspective d'un phénomène social d'adaptation, certes, mais de surcroît l'expérience comme rupture, départ, quête, cheminement ou mouvement dans le souvenir de ses sources. C'est à l'aune des épreuves de la reconnaissance qu'il s'agit d'appréhender l'expérience de la génération de l'islam de France. Nous avons souligné que les difficultés d'exercice du culte musulman du point de vue des pratiquants recoupent des registres de l'action publique, lesquels déterminent en grande partie les cadres d'expression des dynamiques internes de l'islam de France. Ce n'est pas simplement une crise du religieux – l'islam vs la modernité – qui s'exprime dans la misère d'un folklore des banlieues de l'islam, c'est aussi l'exclusion réciproque entre les « cités d'exil » et la société française à travers des processus discriminatoires. C'est contre cet héritage de malentendus que s'affirme la génération d'une individuation du rapport au religieux. L'individuation, à contre-courant de l'individualisme, comme la construction d'une singularité qui s'accomplit dans une confession de foi : la reconnaissance d'une double responsabilité de soi à Dieu et de soi à soi qui ne saurait s'émanciper de la communauté des croyants, car ce « croire ensemble » est précisément le support de cette individuation qu'il s'agirait de préserver comme le plus précieux des biens. Cette pratique communautaire dans l'échange et le partage est à l'origine des nouvelles mosquées indépendantes où se construit une forme de reconnaissance interne relevant de la confiance.

Mais de la confiance à l'estime sociale, le parcours de reconnaissance de l'islam de France s'inscrit dans l'horizon d'attente d'une échappée belle hors les murs de l'exclusion de nos territoires épistémologiques.

■ **Ahmed BOUBEKER**

*maître de conférences au Laboratoire lorrain de sciences sociales,  
université de Metz*


## BIBLIOGRAPHIE

- ABI SAMRA, (M.), 1987, *Relégation, réseaux et territoires des Français musulmans*, Lyon, ARIESE-CNAF.
- ANDEZIAN (S.), 1983, « Pratiques féminines de l'islam en France », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 55/1, p. 55-66.
- BARTH (F.), 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in POUTIGNAT (P.), STREIFF-FENART (J.), *Théorie de l'ethnicité*, PUF, p. 205-249.
- BATTEGAY (A.), BOUBEKER (A.), 1992, *Les images publiques de l'immigration*, L'Harmattan.
- BAYART (J. F.), 1996, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- BERQUE (J.), 1970, *L'Orient second*, Paris, Gallimard.
- BOUBEKER (A.), 1999, *Familles de l'intégration*, Paris, Stock.
- BOUBEKER (A.), BEAU (N.), 1986, *Chroniques métissées*, Paris, Alain Moreau.
- BOUBEKER (A.), PARIS (H.), 2006, *Les lieux communautaires de l'islam de France : entre discriminations et dynamiques collectives*, FASILD, La Documentation française.
- BOURDIEU (P.), SAYAD (A.), 1964, *Le déracinement*, Paris, Minuit.
- CHAÏB (Y.), 2000, *L'émigré et la mort*, Édisud.
- CESARI (J.), 1994, *Être musulman en France. Mosquées, militants, associations*, Paris, éd. Karthala.
- CESARI (J.), 1998, *Musulmans et républicains. L'islam, les jeunes et la France*, Bruxelles, Complexe.
- DE CERTEAU (M.), 2003, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil.
- ELIADE (M.), 1969, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » (1985).
- ÉTIENNE (B.), 1989, *La France et l'islam*, Paris, Hachette.
- ÉTIENNE (B.) (dir.), 1990, *L'islam en France. Islam, État et société*, Paris, éd. CNRS.
- ESPOSITO (R.), 2000, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, PUF.
- FEATHERSTONE (M.), 1990, *Global Culture : Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres, Sage.
- FOUCAULT (M.), 1994, « La vie des hommes infâmes », *Dits et écrits*, Tome III, Paris, Gallimard, p. 241.
- GARDET (L.), 1977, *Les hommes de l'islam*, Paris, Hachette.
- GOFFMAN (I.), 1991, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit.
- GRESH (A.), RAMADAN (T.), 2000, *L'islam en questions*, Arles, Sindbad.
- HABERMAS (J.), 1962, *L'espace public*, Paris, Payot.
- HALBWACHS (M.), 1997, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel (1<sup>re</sup> éd. en 1950).
- HANNERZ (U.), 1996, *Transnational Connections : Culture, People, Places*, Londres, Routledge.
- HONNETH (A.), 1992, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf.
- HOGGART (R.), 1970, *La culture du pauvre*, Paris, Minuit.
- HUGHES (E. C.), 1996, *Le regard sociologique*, Paris, éd. de l'EHESS.

## BIBLIOGRAPHIE

- KALTENBACH (J. H.), KALTENBACH (P. P.), 1991, *La France, une chance pour l'islam*, Paris, Félin.
- KASTORYANO (R.), 1996, *La France, L'Allemagne et leurs immigrés. Négocier l'identité*, Paris, Armand Colin.
- KEPEL (G.), 1987, *Les banlieues de l'islam*, Paris, Seuil.
- LECA (J.), 1990, « *L'islam, l'État et la société en France : de la difficulté de construire un objet de recherche et d'argumentation* » in Étienne (B.) (dir.), *L'islam en France. Islam, État et société*, Paris, éd. CNRS.
- LEVEAU (R.), KEPEL (G.), 1988, *Les musulmans dans la société française*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- LEWIS (B.), SCHNAPPER (D.), 1992, *Les musulmans en Europe*, Arles, Actes Sud.
- LUCKMANN (T.), 1967, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan.
- ROBERTSON (R.), 1992, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage.
- SAYAD (A.), 1999, *La double absence. Des illusions de l'immigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.
- SIMON (J. P.), 1982-1983, « L'étude des minorités et des relations inter-ethniques dans l'anthropologie et la sociologie française », *Pluriel*, Paris, *Le Débat*, n° 32-33, p. 13-25.
- TARRIUS (A.), 1995, *Arabes de France dans l'économie mondiale souterraine*, La Tour d'Aigues, L'Aube.
- TURNER (B. S.), 1994, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, Londres, Routledge.
- WIRTH (L.), 1980, *Le ghetto*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, Champ urbain, (1<sup>re</sup> éd. en 1928).






*En raison des désordres organisationnels de l'islam de France, incombe aux pouvoirs publics une fonction d'instance de régulation par défaut. La gestion publique de l'islam reste cependant marquée par des discontinuités et des ambivalences, situation résultant de l'incertitude normative qui est celle des acteurs territoriaux. Dépourvus de repères stabilisés, ces derniers oscillent entre une résistance à se saisir d'un dossier à risque et une tendance à faire de l'islam un outil de régulation sociale, flottements peu favorables à la stabilisation des rapports avec un champ islamique mouvant.*

# L'islam des acteurs publics territoriaux : entre incertitude et ressource d'autorité politique<sup>\*</sup>

par Claire de GALEMBERT



**L**orsque la question des rapports entre la République et l'islam est évoquée, l'analyse tend à valoriser l'échelon national et la dimension normative, voire idéologique, et à négliger l'échelon local et l'aspect pratique des choses. Il est bien moins question des situations concrètes qu'ont à gérer les acteurs *in situ* et de la façon dont ils s'y prennent que des heurs et malheurs de la politique d'institutionnalisation de

..... (\*) Les analyses présentées ici résultent d'un travail de recherche sur l'islam comme objet de politique publique. Elles reprennent certains des résultats d'enquêtes réalisées avec Mustapha Belbah entre 2002 et 2005 présentés dans un rapport remis à l'Institut national des hautes études de sécurité (INHES) et intitulé *L'islam, une religion en quête de Prince: la gestion publique de l'islam au prisme du local*. Le présent article développe et approfondit une réflexion plus brièvement esquissée dans un article intitulé « La gestion publique vue du local : des acteurs publics en quête de repères », paru dans *Pouvoirs locaux* en avril 2006.

l'islam impulsée par l'administration centrale depuis le début des années 1990, ou encore des débats de principes sur l'avenir de la laïcité ou le communautarisme. À trop considérer la question de la gestion publique « par le haut », les analyses, lorsqu'elles ne sont pas oublieuses des réalités territoriales, reposent sur un présupposé « *top down* » selon lequel principes et cadres d'action s'élaborent au niveau national. Ce regard descendant prête du même coup une cohérence trompeuse aux « mondes » politico-administratif et islamique. Ces derniers sont moins considérés à travers l'action de ceux qui les incarnent et les produisent que sous l'angle d'entités monolithiques – « l'État », « la puissance publique », « les musulmans », « l'islam de France », « la communauté musulmane », etc. Sont dès lors occultés l'hétérogénéité, les segmentations et cloisonnements internes au champ politico-administratif, de même que le faible degré d'intégration et l'absence de cohésion de ce qu'il est convenu désormais d'appeler l'islam de France. Plus fondamentalement, est passée sous silence l'indétermination dans laquelle se trouvent les acteurs locaux qui, de fait, s'apparentent plus à des expérimentateurs qu'à des exécutants de principes et de normes préétablies en surplomb. Plonger dans le monde vécu des interactions entre acteurs publics et islamiques, observer comment les uns et les autres donnent sens à cette histoire, ancienne déjà de plus de trois décennies, est à cet égard révélateur. De ces différentes expériences ressort que le local constitue non seulement le niveau privilégié de la rencontre et de la négociation entre la puissance publique et l'islam, mais encore l'espace par excellence dans lequel s'inventent au jour le jour les normes et principes d'action publique s'agissant de l'islam.

## Le local : lieu privilégié de l'invention de l'action publique relative à l'islam

L'affichage dont a bénéficié depuis plus de dix ans l'entrée en scène de l'administration centrale sur le terrain de la

....

(1) Significative à cet égard fut en 2000 la suggestion des rédacteurs du rapport du Haut Conseil, *L'islam et la République*, adressée au ministère de l'Intérieur de s'inspirer davantage des expériences locales.

régulation publique de l'islam ne doit pas faire oublier qu'il ne s'agit là que d'une nouvelle phase d'une histoire dont l'essentiel s'écrit au niveau local<sup>1</sup>. C'est à cette échelle que se jouent principalement depuis les années 1980 les négociations et transactions initiales entre les multiples figures que peuvent prendre la puissance publique et les individus et groupes s'identifiant à l'islam. C'est en effet au départ dans des contextes bien circonscrits, distincts et relativement autonomes que s'improvisent les premières pratiques de gestion du fait islamique par les acteurs publics, au premier rang desquels figurent élus et administrations des municipalités. L'espace local, structuré autour de territoires d'action qui ne se superposent pas toujours exactement aux circonscriptions politico-administratives et dont les contours peuvent varier (le quartier, l'arrondissement, la ville, la communauté d'agglomération), est le théâtre des premières mobilisations religieuses et revendications en faveur d'une visibilité publique de l'islam. Celles-ci sont la conséquence de la sédentarisation de populations migrantes de tradition islamique, sédentarisation croissante durant la décennie 1970.

Cette situation s'explique non seulement par le fait que les objets même sur lesquels se cristallisent les toutes premières demandes d'islam – et en particulier les salles de prière – relèvent souvent d'un espace de proximité (le quartier, la ville), mais aussi parce que ces demandes ressortent pour l'essentiel des compétences communales : attribution de terrain, plan d'occupation des sols, instruction des demandes de permis de construire, mise aux normes de sécurité posées par la législation relative aux établissements recevant du public, etc. Elle découle enfin du cloisonnement initial entre les différents acteurs porteurs de demandes religieuses. Ces dernières sont en effet moins le fait de représentants d'institutions et d'organisations structurées que de groupements locaux de croyants, livrés à eux-mêmes, cherchant à remédier à la vacance d'offre culturelle inhérente à la situation d'immigration dans laquelle ils se trouvent. Nombreux sont nos interlocuteurs qui insistent sur ce vide, ce néant à partir duquel ils ont dû opérer. Tous se rejoignent sur le fait qu'au commencement

de leur quête d'un endroit pour célébrer la prière, il n'y avait rien. Aucune institution ne les mandate. Dès lors qu'ils reviennent sur ces premiers temps de l'islam de France, les récits de ceux qui en furent les témoins racontent en effet peu ou prou la même histoire. Au départ, il y a une poignée d'hommes pratiquant chacun de manière isolée, et de temps à autre de manière collective, chez l'un ou chez l'autre, dans les foyers de travailleurs, dans une salle prêtée par l'Église catholique ou autre lieu de fortune. De jour en jour, le nombre de pratiquants s'accroît et les solutions de fortune se révèlent inadéquates. Germe alors l'idée de disposer durablement d'un lieu propre à la célébration de la prière du vendredi. Ici commence un parcours semé d'embûches : collecte des fonds, création d'une association, identification d'un lieu, négociation avec les pouvoirs publics, construction et aménagement, et, *last but not least*, gestion des conflits internes. Marqués par ces origines, les paysages islamiques locaux se présentent ainsi bien plus comme de petits archipels dentelés que comme un maillage structuré d'organisations en lien les unes avec les autres.

Instructif à cet égard est le retour de l'ancien ministre de l'Intérieur, Pierre Joxe, sur les attendus de ce qui fut la première initiative ministérielle allant dans le sens de l'institutionnalisation de l'islam de France. Il explique ainsi comment la mise sur pied du Conseil de réflexion sur l'islam en France (CORIF) fut en partie conçue comme une réponse aux problèmes posés par l'absence d'interlocuteur représentatif. En l'absence de représentants officiels des musulmans, constate-t-il, les pouvoirs publics sont privés de partenaires fiables pour aménager « *certaines conditions pratiques liées à l'exercice du culte* ». Il en découle qu'« *aucune demande de manifestation religieuse importante, aucun aménagement, aucune dérogation ne peut être facilement examinée par les administrations* » et que « *tout doit être négocié localement entre les communes, les administrations, les représentants de l'État, au gré des pressions, des sympathies, des influences* » [Joxe, 1998, p.338]. Ce constat d'émiettement reste très largement d'actualité. Les logiques de fédération qui sont à l'œuvre, qu'elles soient spontanées ou la résultante de la politique

d'organisation de l'islam impulsée par le ministère de l'Intérieur restent encore assez superficielles.

Rappeler l'importance de l'échelon local n'implique pas de contester celle des initiatives gouvernementales allant dans le sens de l'institutionnalisation de l'islam : comme l'attestent les propos de Pierre Joxe, cette démarche est en partie la résultante du constat d'émiettement de l'action publique au niveau local. Ces initiatives successives, dont la première remonte au début des années 1990, ont indiscutablement marqué le franchissement d'un seuil symbolique. Visant à la normalisation de l'islam – au double sens de banalisation et de mise aux normes – elles ont ouvert un nouveau périmètre d'action, le transformant en « secteur » légitime de politique publique. Ce qui était de l'ordre du bon vouloir des acteurs publics s'est dès lors imposé comme une obligation d'agir afin d'œuvrer collectivement pour faire une place à cette religion tardivement invitée en France « *à la table de la République* » selon la métaphore du banquet dont a usé Jean-Pierre Chevènement.

L'affichage d'une politique volontariste d'intégration de l'islam a eu pour corollaire un infléchissement de l'interprétation du principe constitutionnel de laïcité et de la loi de 1905, clé de voûte de l'édifice des normes de gestion du religieux en France<sup>2</sup>. Jusqu'alors plutôt invoquée comme une référence légitimant le « laisser-faire » et justifiant le désintérêt des pouvoirs publics à l'égard des demandes de culte formulées par des musulmans, la loi de 1905 l'est dorénavant bien plus pour rappeler que la République est garante de la liberté de conscience et du libre exercice du culte, et pour justifier qu'il lui faille, à ce titre, œuvrer de manière à ce que ces libertés profitent à tous, y compris aux musulmans. Cet infléchissement s'explique, certes, par le fait que l'islam s'affirme de plus en plus comme une religion de Français. Mais il répond également au souci de stabiliser des rapports altérés par une représentation « inquiétante » de cette religion sur laquelle les acteurs publics n'ont qu'une faible prise.

Si les répercussions du volontarisme gouvernemental restent à ce jour encore assez peu sensibles localement, s'agissant de l'organisation d'une scène islamique qui

.....  
(2) Exemplaires à cet égard furent les clarifications apportées à ce sujet tant par le ministre Pierre Joxe dans l'interview qu'il donna au *Monde* le 17 mars 1990 ou encore dans son allocution prononcée à Strasbourg le 12 septembre 1990 visant à présenter les tenants et les aboutissants de la création du Conseil de réflexion sur l'islam de France, que par son successeur Jean-Pierre Chevènement lors de l'allocution qu'il fit en 1997 à Strasbourg à l'occasion de l'ordination épiscopale de M<sup>gr</sup> Joseph Doré.

demeure à ce jour très morcelée, la mise à l'agenda par l'État central d'une politique d'institutionnalisation de l'islam n'en a pas moins contribué à l'amorce d'une mise en cohérence du traitement public de cette question.

Tout d'abord, en contribuant à l'explicitation d'une gestion qui s'opérait plutôt jusque-là dans le registre de l'informel et de l'implicite, elle lui a fixé un cap. Et cela d'autant plus que l'administration centrale n'a pas hésité, depuis le début des années 1990, à rappeler à l'ordre haut et fort, et dans certains cas même à sanctionner, certains élus développant des mesures discriminatoires à l'égard de l'islam. Si quelques municipalités ont devancé l'appel, force est d'admettre que la plupart étaient jusque-là restées sourdes aux demandes de reconnaissance dont elles étaient saisies par les musulmans eux-mêmes. La diffusion de l'expression « sortir l'islam des caves » dans la rhétorique politique des élus locaux semble désormais attester un changement de position, même si *in concreto* le discours n'est pas toujours suivi d'effets.

On assiste par ailleurs à la mise en branle d'une dynamique de mise en cohérence de l'action publique relative à l'islam. Le traitement des demandes d'islam s'était caractérisé jusqu'alors par sa forte segmentation territoriale et son aspect erratique. En l'absence d'un dispositif officiel de traitement de cette question, les interventions des acteurs publics procédaient, comme l'affirme un élu de Nantes concerné par la question, plus de « *la volonté de quelques-uns* » que d'une « *politique globale*<sup>3</sup> ». En outre, c'était toujours sur un mode en quelque sorte indirect que la question de l'islam affleurait dans les interventions municipales : par le biais de l'accueil des travailleurs étrangers, de la question de l'intégration, du traitement de problèmes sociaux dans certains quartiers populaires ou encore de la mise aux normes des lieux de prière. L'affichage d'une politique de reconnaissance de l'islam au niveau central, sans l'avoir toujours initié, a du moins encouragé le passage d'une gestion au cas par cas, cloisonnée, inscrite dans le registre de l'informel, à une démarche plus officielle et visant à une meilleure coordination. De nouvelles fonctions ou délégations municipales telles que celle de « chargé des cultes » apparaissent alors dans les organigrammes municipaux.

....

(3) Entretien, juin 2003.

# Des acteurs aux prises avec l'incertitude

Si l'on assiste à la constitution d'un relatif consensus public quant à la nécessité politique d'offrir à l'islam une place comparable aux cultes anciennement présents, demeurent pourtant bien des interrogations et des hésitations quant aux modalités concrètes d'une telle politique. Nombreux sont les acteurs territoriaux, maires, élus, agents de l'administration municipale, préfets, sous-préfets, faisant part de leurs doutes quant à la marche à suivre. Sans routines institutionnelles ni procédures d'action, dépourvus de « méthodes » ayant fait leurs preuves, ils se voient voués à improviser et à tâtonner. Pour emprunter à certains de ces précurseurs quelques termes évocateurs, ils « bidouillent » ou se « dépatouillent » au gré des situations, en fonction des ressources et des contraintes qui sont les leurs. Ressortent ainsi d'une ville à l'autre des profils comparables d'acteurs « pionniers » ou expérimentateurs. On retrouve ainsi au sein du monde politico-administratif la figure du marginal-sécant qui prend, parfois à ses risques et périls, des initiatives, sans être toujours explicitement mandaté pour le faire ou encore celle des acteurs fusibles sur lesquels les élus tendent parfois à se défaire de leur responsabilité politique. Ainsi en est-il de cet agent contractuel qui déplore « *qu'on l'ait envoyé au casse-pipe* » ou encore de tel technicien des services administratifs de la mairie qui confie qu'il se sent parfois « *un peu seul dans le désert* ». Tel autre agent contractuel, chargé de mission aux cultes, évoque quant à lui les multiples sollicitations dont il fait l'objet parce que, constate-t-il, « *tout le monde est largué par rapport à cette question-là, parce qu'il y a un énorme vide*<sup>4</sup> ».

.....

(4) Entretien, mai 2005.

Les propos des maires qui se sont saisis explicitement du dossier ne sont pas fondamentalement différents. Le maire de Mulhouse déclare ainsi à propos du soutien apporté par sa municipalité à la construction d'une mosquée dans la ZUP de Bourtwiller : « *L'avenir dira si j'avais raison*<sup>5</sup>. » Une telle affirmation est exemplaire du peu de certitude de ceux qui, amenés à traiter la question de l'islam, se voient

.....

(5) L'Alsace, dimanche 17 septembre 2000.

parfois réduits à parier sur les conséquences de leur action, s'en remettant au tribunal de l'histoire, comme s'ils voulaient se soustraire aux évaluations du débat public.

Maires de gauche et de droite se rejoignent aujourd'hui sur le constat qu'en l'absence de précédents l'acteur public avance à l'aveugle. Pierre Bédier, maire de Mantes-la-Jolie, ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme : « *Il faut qu'on invente nos règles au fur et à mesure qu'on avance*<sup>6</sup>. » Le maire de Mulhouse, Jean-Marie Bockel enfonce le clou :

« *La difficulté, c'est qu'il n'y a pas de modèle, il n'y a pas de guide : c'est qu'on invente en permanence... On se plante assez souvent, mais quand on s'est planté il faut savoir en faire l'analyse... on est passé par toutes les erreurs possibles et imaginables dans notre relation avec l'islam... mais en même temps on avance... on continue d'avancer*<sup>7</sup>. »

Les sources de l'inconfort dans lequel se trouvent ces pionniers sont de plusieurs ordres. Il résulte en premier lieu de la tension dans laquelle se trouvent les acteurs pour référer de ce qu'ils font à un ordre normatif légitime. Les circonlocutions d'un élu municipal expliquant comment il joue sur le réseau communautaire, peu après avoir proclamé haut et fort l'incompatibilité du communautarisme avec les valeurs républicaines, sont à cet égard évocatrices.

« *J'ai mes réseaux : j'essaie de faire venir toutes les communautés... Alors c'est là que je suis hypocrite, puisque je vous ai expliqué que je suis contre le communautarisme. [...]* En réalité, plus que de l'hypocrisie, c'est de la godille transitionnelle. [...] La godille, vous savez ce que c'est. Elle est transitionnelle dans la mesure où pour aller de la plage au bateau il faut godiller sur une barque pour l'atteindre. La République, c'est le bateau qu'il faut rejoindre. Et la barque qui mène au bateau, c'est la communauté. Elle vient de quitter la plage. Autrement dit, il faut qu'on s'adapte à la situation telle qu'elle est. Les communautés, on ne doit pas les reconnaître institutionnellement, mais on doit travailler avec elles pour les amener à se dissoudre. [...] C'est là où l'élu doit savoir jusqu'où ne pas aller trop loin. Et c'est pour cela que je parle de godille transitionnelle : c'est un coup à droite, un coup à gauche pour avancer tout droit<sup>8</sup>. »

Cet extrait d'entretien est évocateur des tensions que provoque chez les acteurs une gestion qui tend précisément

....

(6) Entretien, avril 2003.

....

(7) Entretien, maire de Mulhouse, septembre 2003.

....

(8) Entretien, maire, 25 avril 2003.



à se déployer « hors normes » et sollicite à la fois l'apprentissage de normes d'action et l'interprétation de principes de justification. Pris entre le principe de réalité et l'obligation de conformer leur action à une grammaire républicaine, les acteurs n'ont en somme d'autre choix que celui d'explorer au gré de leurs initiatives des solutions qui les conduisent à composer avec la dogmatique républicaine, voire à en contourner ou à en transgresser les principes et implications juridiques. Il n'est sans doute pas d'expression plus flagrante de cette situation que l'usage quasi généralisé du régime juridique des associations loi 1901 pour gérer des associations gestionnaires de lieux de culte. Cette tension, si elle a conduit à un débat public relatif à l'actualité de la loi de 1905, a surtout impliqué des ajustements entre principes et actions. Ceux-ci donnent lieu à la standardisation de certaines pratiques visant à faciliter la construction d'équipements culturels islamiques : soutien logistique pour le montage du projet, concession de terrains par les collectivités territoriales sous le régime du bail emphytéotique, garantie des emprunts contractés pour financer la construction d'édifices religieux, etc. Il n'en demeure pas moins que la situation actuelle en matière de financement des lieux de culte est insatisfaisante aux yeux de nombreux maires<sup>9</sup>. Nombreux sont ceux qui déplorent les entraves juridiques empêchant de tels financements : soit ils considèrent que ceux-ci offriraient une capacité de contrôle renforcée des mosquées, soit ils estiment qu'ils permettraient de progresser plus vite dans l'égalisation de la situation du culte islamique avec les autres cultes.

À cette première source d'incertitude vient se superposer l'inquiétude que suscite la gestion d'un dossier considéré comme le dossier à risque par excellence. Une telle situation n'est évidemment pas étrangère au statut d'objet émergent qui est celui de l'islam et à l'absence de routines le concernant. Elle tient également – ce qui n'est pas sans lien avec ce qui précède – au statut extraordinairement controversé d'un objet qui, depuis plus de vingt ans, ne cesse de faire événement. En conséquence, si les déclarations de principe en faveur de l'intégration de l'islam ne sont plus guère contestées, leur mise en œuvre concrète est souvent sujette à controverses, voire à polémiques, et ce

.....

(9) Comme l'a exprimé la délégation de l'association des maires de grandes villes lors de sa rencontre du 29 juin 2005 avec le ministre de l'Intérieur, Dominique de Villepin.

d'autant plus que le principe de laïcité est en butte à de fortes polarisations idéologiques. Le travail de légitimation politique des actions en faveur de l'islam demeure par conséquent particulièrement exigeant. La marge de manœuvre des élus, de plus en plus soumis à l'obligation d'agir – ne serait-ce que parce que l'islam devient une religion de Français et qu'ils sont soucieux de s'attirer les bonnes grâces d'un vote musulman dont ils présupposent unanimement l'existence – est parfois extrêmement étroite. Une telle situation conduit bien souvent le maire à contourner tant que faire se peut le débat démocratique. Si cette stratégie d'évitement du débat public peut conduire à dire sans faire, ou faire semblant de faire, elle conduit aussi à la logique inverse : faire sans dire. Elle peut ainsi se traduire par le contournement de l'arène municipale (ce que d'aucuns qualifient de « gestion *off* ») ou à une logique de fait accompli. Comme l'affirme tel élu : « *On avance pragmatiquement en évitant le débat de postures idéologiques*<sup>10</sup>. » Le choix des terrains alloués aux associations islamiques porteuses de projet de mosquées est lui aussi très largement déterminé par ce souci de contourner un débat qui finit bien souvent par paralyser l'action.

....

(10) Entretien, élu de Nantes, mai 2003.

## Les pouvoirs publics, régulateurs par défaut du champ islamique

Compte tenu de ces différentes contraintes, l'islam devient tôt ou tard le « dossier du maire », et le maire, le pivot central des systèmes d'interactions qui se mettent en place. Faire de l'islam la « chasse gardée » du maire – ce qui implique que toute réflexion et décision le concernant se tient au niveau de son cabinet ou en bureau –, c'est en quelque sorte une manière de le sortir du droit commun en lui conférant un statut d'exception sur lequel le maire engage son autorité. Cette logique de centralisation municipale, qui se déploie parallèlement à la logique de centralisation

nationale, si elle vise à réduire l'imprévisibilité liée aux aléas du débat public, participe également d'une restructuration des logiques d'action municipale.

Comme le remarque la sociologie des organisations, *«la perception d'un problème ne suffit pas pour pouvoir s'en saisir. Encore faut-il que les acteurs de l'organisation puissent construire le réseau d'interlocuteurs pertinents [...] pour agir avec succès»* [Friedberg, 1997, p.102]. La construction de ce réseau d'acteurs pertinents concerne aussi bien le rapport entre acteurs publics que le rapport entre ces derniers et les acteurs islamiques. Il s'agit tout d'abord de construire un système d'action fiable au sein de la sphère politico-administrative assurant un minimum de suivi de la question et la mise en œuvre des décisions actées. Une telle démarche concerne les instances décisionnelles de la municipalité. Elle implique également leurs services techniques et administratifs, susceptibles parfois d'arguer de justifications techniques pour contrecarrer des décisions des élus. Si la construction d'alliances fiables avec les services techniques et administratifs s'avère un enjeu important pour la cohésion de l'action, elle suppose également de stabiliser la relation avec les acteurs publics extramunicipaux, tels que la préfecture, la sous-préfecture ou le FASILD<sup>11</sup> qui d'une manière ou d'une autre interfèrent dans le champ de l'action municipale, ne serait-ce qu'à travers l'attribution de subventions aux associations.

.....

(11) Fonds d'action et de soutien pour l'intégration et la lutte contre les discriminations.

Parallèlement à la construction d'un réseau assurant un minimum de cohésion du côté des acteurs publics se pose le problème crucial de l'établissement de rapports pérennes avec une scène islamique mouvante. Il n'est pas seulement question d'agir «sur» l'islam ou «pour» les musulmans, mais «avec» les musulmans, étant entendu que l'un ne va pas sans l'autre. Or la structuration de cet espace d'échange se révèle particulièrement complexe. Les acteurs publics peinent souvent à savoir à qui ils ont affaire. La sollicitation d'experts en sciences sociales s'avère, de l'aveu même des intéressés, d'un maigre secours. Cette connaissance théorique, si elle peut éclairer les enjeux généraux, ne peut se substituer à une connaissance empirique. Or cette connaissance implique un processus de

familiarisation d'autant plus complexe que le débat sur les rapports entre l'islam et la République n'est guère propice à la construction de la confiance mutuelle. De surcroît, la fragilité des interfaces entre l'islam local et le monde politico-administratif ne facilite pas cet apprivoisement mutuel. Dans un champ islamique fragmenté et faiblement intégré, l'identification des acteurs pertinents et efficaces s'avère en effet souvent hasardeuse. Cette situation découle de la situation des interlocuteurs avec lesquels les pouvoirs publics sont amenés à traiter, soit que les interlocuteurs ne s'estiment pas investis d'une fonction représentative et parlent plus en leur nom ou en celui de leur association qu'au nom de « la communauté musulmane », soit que leur légitimité même de représentant religieux, lorsqu'ils la revendiquent, soit contestable et contestée. En l'absence d'un porte-parole reconnu de l'islam de France, tout un chacun est susceptible en effet de se prétendre représentant de cette religion. Les conflits de *leadership* internes à l'islam fragilisent d'autant la position des cadres associatifs assurant l'interface entre une communauté musulmane aux contours aléatoires et la puissance publique. Comme l'affirmait l'un d'entre eux : « *Celui qui prend la tête se coupe les jambes.* » La fragilité des interfaces entre les acteurs publics et les acteurs islamiques est d'autant plus forte que les musulmans en ascension sociale ou les élites tendent à se détourner de l'organisation du culte islamique, celle-ci revenant du coup à des interlocuteurs la plupart du temps dépourvus de qualifications religieuses, parfois faiblement dotés sur le plan des savoir-faire organisationnels et mal armés pour mener à bien des montages aussi complexes que celui d'un projet de mosquée. Autant de facteurs qui ne facilitent ni la réussite de tels projets, ni l'établissement de rapports de confiance durables entre la scène islamique et les acteurs publics. Car, du point de vue des municipalités, le risque attendant à la construction d'une mosquée ne réside pas simplement dans les controverses politiques qu'elle est toujours susceptible de provoquer : il tient aussi à l'aboutissement incertain du projet engagé. En conséquence, le montage des projets de mosquée a souvent pour préalable et/ou corollaire la construction d'un partenariat stabilisé avec un interlocuteur fiable, voire la construction pure et

simple de cet interlocuteur. Autrement dit : la mosquée est autant un objet transactionnel entre les municipalités et la scène islamique qu'il l'est au sein de l'islam local.

Dans bien des cas, l'approche de cet environnement peu familier est jalonnée de déceptions, de désillusions, de déconvenues. Ces « épreuves » n'en sont pas moins des facteurs privilégiés de réajustement entre la représentation de l'interlocuteur idéal et la réalité des interlocuteurs disponibles. *« On a longtemps couru après quelque chose qui n'existait pas »,* avoue ce conseiller technique au ministère de l'Intérieur. Comme le conclut de ses diverses expériences ce maire : *« Il faut discuter avec les gens tels qu'ils sont et non pas tels qu'on voudrait qu'ils soient. On ne choisit pas ses interlocuteurs. »*

Dans la même veine, le chargé de mission qui a suivi avec l'élu en charge de l'intégration la tentative de mise sur pied d'un Conseil islamique de Mulhouse analyse *a posteriori* l'échec de cette entreprise comme le fruit d'une surestimation de la mobilisation de « l'élite musulmane » dans cette démarche :

*« Je pense que ce qui nous a plombés, c'est que l'élite musulmane de Mulhouse ne s'impliquait pas dans cette affaire [la mise sur pied du Conseil islamique de Mulhouse]. C'étaient des hommes simples, plein de bonne volonté, mais qui n'avaient pas nécessairement suffisamment de pratique administrative, de pratique de la démocratie et les compétences qu'il fallait... L'élite, elle est certes minoritaire mais elle existe. Mais à mon avis elle est un peu déconnectée du problème. Vous savez, moi, les musulmans appartenant à cette catégorie je les ai toujours entendus dire... pour la majorité d'entre eux : "Qu'est-ce que vous voulez avec ça ? Nous, on n'a pas besoin de mosquée pour aller prier"<sup>12</sup>. »*

C'est au même constat de décalage entre les représentations idéales de ce que seraient de bons représentants de l'islam de France et la réalité des interlocuteurs disponibles qu'aboutit, à l'échelle nationale, ce conseiller technique du ministère de l'Intérieur, témoin privilégié de la mise en place du CFCM.

*« On a couru après quelque chose qui n'existait pas, à savoir des intellectuels musulmans engagés dans le culte et en même temps progressistes. Moi, je les cherche encore. Je*

....

(12) Entretien avec l'ancien chargé de mission à l'intégration, juin 2003.

*suis sûr qu'ils existent mais il n'y a pas le début d'un rassemblement. Les seuls qui correspondraient à cette recherche, ce sont quelques intellectuels convertis de culture française et en même temps des gens pieux, observants, qui pratiquent un islam intellectuel et soucieux de vérité. Mais leur tendance serait plutôt à fuir le siècle. Le guénonisme n'est pas très politique... On a beaucoup improvisé. Maintenant, à la réflexion, je me dis qu'on aurait dû davantage se préoccuper de la question de savoir qui on allait avoir en face de nous<sup>13</sup>.»*

....

(13) Entretien avec un ancien conseiller technique du ministre de l'Intérieur.

Cet apprentissage de la réalité du champ islamique français conduisant à une approche plus réaliste de la situation et à l'abandon de la recherche de l'interlocuteur idéal va de pair avec le renoncement progressif à l'ambition d'une représentation unitaire de l'islam. L'évolution de la ville de Mulhouse est à cet égard exemplaire. Suite à son échec à constituer un pôle fédérateur rassemblant les différentes composantes du paysage islamique, la municipalité en est venue à composer avec l'atomisation de la scène islamique locale. Comme dans la plupart des villes de France, l'utopie de la mosquée cathédrale, pensée à la fois comme un symbole et un facteur de rassemblement de la « communauté musulmane », a fait place au pragmatisme de la mosquée « de proximité », devenue entre-temps l'un des *leitmotiv* de la doctrine de l'action publique qui s'impose aujourd'hui.

Au-delà de cette prise de conscience du manque de cohésion de l'islam de France, se dessine une évolution paradoxale pour les pouvoirs publics, puisqu'ils tendent progressivement à devenir le point de cohérence d'un champ islamique qui en manque singulièrement. Cette évolution résulte du croisement de deux logiques. Elle résulte certes des désordres qui caractérisent la scène islamique en France, désordres dont les débordements sur l'espace public provoquent l'entrée en scène des pouvoirs publics, ne serait-ce qu'au titre de leur fonction de garants de l'ordre public. Mais il convient de souligner que cette intervention peut être sollicitée par les acteurs islamiques eux-mêmes. Dans la situation de concurrence extrême dans laquelle se trouvent ceux qui se disputent aujourd'hui la représentation de l'islam de France, le rapport avec les acteurs publics tend à s'affirmer comme une ressource distinctive. Il importe de souligner ici ce qu'une telle

dynamique doit à l'action des partenaires islamiques qui viennent parfois, de leur propre chef, solliciter les acteurs publics comme instance de conciliation ou d'arbitrage. Il n'est pas rare que dans les conflits qui les opposent entre eux, certains acteurs choisissent de s'en remettre aux pouvoirs publics, ces derniers étant appelés, *volens nolens*, à tenir lieu d'instance de régulation au champ islamique. Il va sans dire que la coopération avec les pouvoirs publics est susceptible de donner accès à des avantages aussi bien matériels (soutien financier, facilités juridiques, etc.) que symboliques (la reconnaissance comme partenaire fréquentable et l'ouverture à de nouveaux réseaux et d'autres ressources au sein du monde politico-administratif) qui renforcent d'autant la position de ceux qui en sont les bénéficiaires. Une telle coopération peut aboutir à la notabilisation de certains des acteurs. Elle peut contribuer à les investir d'une autorité dans le champ religieux dont ils sont *a priori* dépourvus grâce à leur accès privilégié à la sphère publique. Le cas des rapports entre la municipalité de Mantes et «sa» mosquée est tout à fait évocateur [Galembert, 2006, p.69-94]. La position d'interlocuteur légitime des pouvoirs publics conférée à ce qui est depuis devenu la «grande mosquée» vient pallier l'absence d'autorité religieuse de ses responsables et confère également une centralité à un champ islamique qui en manque singulièrement. Quelle que soit la forme qu'elle prend, cette démarche qui, à un moment donné, conduit l'acteur municipal à interférer dans le champ islamique ne renvoie pas simplement à un enjeu de reconnaissance de l'islam, ni à une question de garantie des libertés publiques (liberté de conscience et libre exercice du culte). Il en va tout autant de la structuration d'un espace d'échange avec un environnement obscur dont les autorités municipales dépendent en partie, bien qu'il leur échappe également en partie.

Dès lors, on comprend bien qu'au-delà des objets matériels de transaction – tels que les édifices de type mosquée – se joue un échange d'une tout autre nature: tandis que les acteurs islamiques tentent d'asseoir leur autorité dans le champ religieux sur leurs relations avec les pouvoirs publics, ces derniers tentent, eux, de consolider leur autorité politique en investissant la sphère religieuse, le culte islamique se

transformant en « prise » sur des quartiers aux marges de la cité, l'islam en ressource d'autorité politique.

## « L'islam » des acteurs publics : une ressource d'autorité politique

Incontestablement, « les musulmans », « l'islam », « la communauté musulmane » s'imposent dans le discours et l'action des pouvoirs publics comme des catégories opératoires sur lesquelles prendre appui pour agir. Ils constituent pour les acteurs publics des référents courants pour parler d'une partie de la population habitant leur circonscription administrative. Parfois même, connaître l'islam, ou témoigner de sa connaissance de l'islam, semble constituer aux yeux de certains une condition *sine qua non* dans leurs relations avec des acteurs identifiés en référence à l'islam, ou plus précisément dont on suppose qu'eux-mêmes s'identifient en se référant à l'islam. Quels que soient le degré de connaissance de l'islam et les modalités auxquelles recourir pour combler ses lacunes à ce sujet, se pose néanmoins la question de savoir qui sont et ce que font ces actants du discours des acteurs publics que sont « les musulmans » et « la communauté musulmane ».

Si les discours recueillis évoquent parfois « les musulmans » comme un groupe social unifié par une tradition religieuse commune, ils en soulignent presque systématiquement la réalité multiforme et complexe. Ces déplacements peuvent se traduire par des glissements sémantiques évocateurs : de « l'islam » ou « des musulmans » on passe à « l'islam algérien », « l'islam turc », « l'islam marocain », ou encore « l'islam arabe » et « l'islam noir ». Puis, bien souvent, un nouveau glissement s'opère : « les musulmans » disparaissent du discours et il n'est plus question que d'« Algériens », de « Marocains », de « Turcs », etc. La fluidité avec laquelle les acteurs publics peuvent employer ces différentes expressions témoigne que des catégories telles que « les musulmans » ou « l'islam » permettent en fait d'évoquer en les agrégeant



différentes populations qui individuellement seraient identifiées selon un référent ethnique ou national.

Au-delà du simple fait que l'islam soit désormais la deuxième religion de France, qu'il faille pour cela lui faire la place qui lui revient dans un État de droit, qu'il existe un islam à gérer, trois à cinq millions de musulmans à intégrer – à en croire les chiffres consacrés tant par les médias que par certaines personnalités publiques – et une « communauté musulmane » à organiser, le travail de terrain révèle ainsi une ambivalence quant aux usages publics des catégories « musulman » et « islam ». Les acteurs publics oscillent entre deux sortes de réalités. D'une part, ils renvoient à une réalité cultuelle et son organisation pratique. Dans cette perspective, quand les acteurs publics mentionnent l'islam, ils font référence à des dossiers concrets, tels que la construction de mosquées, l'aménagement de carrés islamiques dans les cimetières, l'organisation de l'*Aïd el Kebir*, l'instauration de menus *halal* dans les institutions publiques, la mise sur pied éventuelle d'une institution représentative, la formation des imams, etc. D'autre part, l'islam se rapporte aux musulmans, moins comme groupe religieux que comme groupe social. Ces derniers sont donc moins considérés en tant qu'individus membres d'une communauté identifiée par sa religion que caractérisés par des propriétés sociales tenant à leur condition d'immigrés ou d'enfants d'immigrés, emportant une présomption de relative étrangeté à la culture nationale, ainsi que par leur appartenance des territoires urbains spécifiques.

Dans leurs discours, les acteurs publics parlent de « la communauté musulmane » au singulier. Il y a toutefois loin du substantif (les musulmans considérés en tant que groupe), à la substance (la réalité tangible de ce groupe). La désignation suggère l'existence d'un sujet cohérent, mû par un intérêt commun, capable de décision et d'action collective. La réalité, telle qu'elle est décrite par les acteurs publics eux-mêmes, révèle quant à elle une situation de fragmentation territoriale, d'une part, de divisions ethniques et nationales, d'autre part, des querelles de *leadership* et de représentativité enfin. Finalement, l'élément qui, dans l'esprit des acteurs publics, fonde la cohérence de ce groupe est la perception des musulmans comme d'un

«eux», identifiés à un certain nombre de problèmes sociaux et politiques propres aux banlieues. La spécificité de cette catégorie résiderait ainsi dans cette distinction entre «eux» et «nous». Or, cette exclusion, loin de s'inscrire dans le seul ordre symbolique et dans le discours, se manifeste aussi bien socialement que spatialement. Hasard ou nécessité, à Mantes-la-Jolie et à Mulhouse les mosquées sont construites dans la ZUP, alors que bien souvent leurs promoteurs aspirent à davantage de centralité dans l'espace urbain. Dès lors, un glissement s'opère de la gestion de l'islam en tant que culte à celle de populations identifiées – dans certains cas à leur corps défendant – à cette religion mobilisée dans le discours des acteurs comme un idiome de stratification sociale. Cette forme d'assignation identitaire revient à dessiner les contours d'une «*catégorie distincte de nationaux*», pour reprendre les termes d'Abdelmalek Sayad [1987].

Dans cette perspective, l'islam serait conçu comme une sorte de vecteur privilégié de gestion et de régulation de populations arbitrairement rangées sous cette appartenance religieuse. Il deviendrait un code dont la maîtrise est nécessaire pour communiquer avec ces populations que l'on n'arriverait pas à saisir autrement qu'à travers cette catégorie unifiante, au point que sur certains territoires le registre religieux se substitue au registre politique et que les instances religieuses (les lieux de culte et associations islamiques) se transforment en instrument de communication privilégié entre les acteurs publics et leurs administrés. De manière particulièrement significative tel maire nous confie que mosquées et lieux de prière sont d'extraordinaires plates-formes de diffusion de l'information, quand bien même celle-ci n'a aucun rapport avec la chose religieuse. La mosquée tend alors à devenir le lieu d'une interface plus ou moins maîtrisée entre les acteurs publics et les populations relevant des quartiers dans lesquels elles sont ancrées. Comme l'affirme ce maire :

*«Les mosquées fondamentalement sont pour nous un élément de communication. Beaucoup de nos immigrés ne savent ni lire ni écrire le français. [...] Et donc à chaque fois qu'on a eu des pépins on a utilisé les mosquées : que ce soit*

*la mosquée turque, que ce soit la mosquées G..., que ce soit la grande mosquée. Donc là, on fait passer nos messages.»*

On observe ainsi une tendance à la transformation de «l'islam» en instrument d'action publique. Il est à cet égard particulièrement frappant de constater ici et là combien l'appropriation du lexique islamique par des acteurs publics peut contribuer à des glissements du discours politique. Il arrive ainsi parfois que des acteurs publics se veuillent les interprètes autorisés des normes religieuses. En témoigne par exemple la tendance de certains élus à s'arroger le droit d'imposer une conception architecturale des mosquées qu'ils estiment «digne de l'islam». Tout aussi significative est la lettre relative à l'organisation de l'Aïd el Kebir qu'adressa en 2003 un sous-préfet aux associations islamiques relevant de sa circonscription. Dans cette lettre, qualifiée par certains de ses détracteurs de «*fatwa du sous-préfet*», le représentant de l'État ne se contentait pas de rappeler les contraintes techniques et sanitaires imposées par la législation française et les réglementations européennes, puisqu'il concluait de la manière suivante en glissant du rappel de la norme publique à l'invocation des normes religieuses :

*«Rappelons que la religion musulmane autorise le sacrifice sur trois jours, ce qui permettrait de répondre au mieux aux souhaits de la communauté musulmane. Des pratiques de substitution à l'abattage existent également comme l'obole ou l'accomplissement du sacrifice dans le pays d'origine.»*

Dans le même ordre d'idées, un autre sous-préfet se plaisait à nous expliquer comment il usait de la référence au Coran ou au Prophète pour rappeler à l'ordre des jeunes de banlieue<sup>14</sup>. Cette tendance des acteurs publics «à prêcher le bon islam», dont de nombreux petits faits sont autant de signes, témoigne d'une croyance selon laquelle, à défaut de motifs «républicains» de s'y conformer, certaines populations pourraient accepter les règles politico-juridiques à condition d'être persuadées de le faire pour des raisons «religieuses». Tout se passe en somme comme si lorsque les destinataires du discours politique sont réputés musulmans s'imposait la traduction de normes politico-juridiques en normes revêtues d'une valeur religieuse. Il y va donc de

....

(14) Cette prétention à la maîtrise du code religieux ou culturel de «l'autre» et surtout l'assurance dont certains de nos interlocuteurs font preuve pour aller «prêcher le bon islam» aux musulmans ne semble s'embarrasser ni des limites institutionnelles, ni des frontières territoriales. À tel point qu'un élu municipal que nous interrogeons sur les besoins religieux des musulmans de sa circonscription n'hésite pas à faire état d'une querelle qui l'a opposé à un «barbu» dans un train reliant Casablanca à Marrakech. Ce dernier ayant entrepris de faire sa prière dans le compartiment, l'ensemble des passagers s'est retiré. «J'ai refusé de sortir: il s'est prosterné devant mes chaussures. À la fin de la prière nous avons discuté. J'ai été obligé de lui expliquer certaines choses sur la tolérance en islam et le respect des autres en lui montrant à quel point il était ignorant de sa propre religion» (entretien avec un élu de la mairie de X, février 2002).

tentatives d'affermir une autorité politique censée manquer de légitimité: «l'islam» des acteurs publics devient dans leur esprit une ressource idéologique de légitimation de l'autorité politique.

Ce qu'il importe de souligner au terme de cet article, ce sont les malentendus entre les acteurs publics et ce que l'on appelle par commodité «les populations musulmanes» résultant d'une telle évolution. Ces dernières se voient en effet soumises à une forme d'injonction paradoxale. D'un côté, leur est signifié qu'une meilleure intégration passe par une adhésion au modèle d'intégration républicain, modèle qui implique l'émancipation individuelle de la communauté religieuse et la neutralisation de la manifestation publique de cette affiliation. De l'autre, en tant que groupe social, «la communauté musulmane» se voit transformée non seulement en catégorie mais aussi en destinataire du discours public.

Il en résulte une forme d'incertitude sur les tenants et les aboutissants de la politique de reconnaissance et de banalisation de l'islam. En effet, il n'y va pas seulement de l'imprécision du champ d'intervention de la politique d'intégration – s'agit-il de traiter de la stricte question religieuse ou des problèmes socioculturels et économiques des populations considérées comme musulmanes? –, mais aussi de son sens – vise-t-elle à intégrer l'islam en l'alignant sur les autres cultes établis ou à en faire un instrument d'action publique pour gérer des individus prisonniers et que l'on emprisonne dans leur condition d'immigré? Tout se passe en somme comme si d'objet d'action publique, l'islam et les musulmans s'étaient mus en des instruments d'action publique<sup>15</sup>. Or cette évolution n'a pour autre corollaire qu'un étonnant paradoxe: le constat de la construction d'une nouvelle réalité politique au terme de laquelle les acteurs islamiques sont conçus comme des relais politiques parfois privilégiés entre la République et certains de ses ressortissants.

#### ■ Claire de GALEMBERT

*chargée de recherche au CNRS,  
Institut des sciences sociales du politique (UMR 8166)*

....

(15) Par instrument d'action publique, on entend avec Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès [2004] un dispositif à la fois technique et social qui organise des rapports sociaux spécifiques entre la puissance publique et ses destinataires en fonction des représentations et des significations dont il est porteur.



## BIBLIOGRAPHIE

FRIEDBERG (E.), 1997, *Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée*, Paris, Seuil.


GALEMBERT (C. de), 2006, « La construction de l'islam comme ressource d'autorité politique du pouvoir local : la parabole de Mantes-la-Jolie », in JOUVE (B.), GAGNON (A.-G.) (dir.), *Les Métropoles au défi de la diversité culturelle*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, p.69-94.

JOXE (P.), 1998, *L'Edit de Nantes. Une histoire pour aujourd'hui*, Paris, Hachette.

LASCOURMES (P.), 2004, LE GALÈS (P.) (dir.), *Gouverner par les instruments*, Paris, Presses de Sciences Po.

SAYAD (A.), 1987, « L'islam immigré », in CAMILLERI (C.), TABOADA-LEONOTTI (I.) (éd.), *L'immigration en France : le choc des cultures, dossiers du centre Thomas More*, Recherches et documents, l'Arbresle, n° 51.






*C'est à partir de leur ancrage local que les associations musulmanes ont le plus de capacité à négocier leur visibilité. Mais pour rendre efficace le dialogue entre associations musulmanes et collectivités locales, il faut que de part et d'autre les acteurs locaux soient capables de porter un regard critique sur leurs modes d'organisation et leurs représentations, tout en créant les conditions d'une relation dépassionnée, dans le cadre des dispositions de la loi de séparation des Églises et de l'État.*

# L'islam local en France : une capacité de négociation encore restreinte

*par Omero MARONGIU*



**L'**élection du Conseil français du culte musulman (CFCM), au mois d'avril 2003, représente une nouvelle donne dans le paysage religieux national. En facilitant l'émergence d'une instance représentative du culte musulman englobant les grandes sensibilités de l'islam hexagonal, les pouvoirs publics ont manifesté leur volonté de voir les musulmans se doter désormais d'un organe pouvant représenter l'expression culturelle de l'appartenance à l'islam dans les espaces de la vie sociale. Parallèlement, il est indéniable que l'engouement des responsables de lieux de culte musulman pour élire leurs représentants est dû pour partie à leur espoir d'accéder à un niveau de respectabilité, sinon de notoriété équivalente à celle dont jouissent les représentants des autres confessions

présentes sur le territoire national. Les multiples rebondissements qui ont jalonné l'élection puis l'installation du CFCM, durant ces deux années, sont pourtant le signe d'une cohésion interne fragilisée aussi bien par les conflits idéologiques que par les antagonismes ethniques et nationaux. Ces derniers ont d'ailleurs conduit l'instance représentative naissante à se focaliser sur la préservation des équilibres internes, appuyée par le ministre de l'Intérieur de l'époque, avec une articulation très subtile consistant à préserver la notoriété de la mosquée de Paris tout en entérinant l'hégémonie de l'Union des organisations islamiques de France (UOIF) et de la Fédération nationale des musulmans de France (FNMF) sur le terrain. Loin d'être anachronique, l'organigramme actuel du CFCM reflète la réalité d'un islam de France qui, sur le plan culturel, est dominé à l'échelle locale par des clivages ethniques et nationaux très visibles, et l'existence de sphères d'influence que se partagent des leaders charismatiques appuyant leur notoriété auprès des fidèles sur fond, le plus souvent, de commerce ethnique et/ou de clivages idéologiques. Partant, on peut se demander si le CFCM a ou aura la capacité de transformer le regard d'interrogation, de suspicion ou de méfiance extrême que porte une partie de l'opinion publique et de la classe intellectuelle sur l'islam et les musulmans. À ce sujet, il convient de distinguer, d'un côté, l'imagerie péjorative directement issue de l'imaginaire colonial ou de la situation internationale dominée par la thématique « islam » et, de l'autre, les configurations de l'islam – du national au local – où les conflits internes aux groupes de fidèles alimentent les images d'un islam éclaté et politisé au sein duquel les enjeux de pouvoir l'emportent sur la dimension spirituelle d'une observance dont les musulmans affirment qu'elle procède d'une unité dans la foi. Il semble pourtant que quelques conseils régionaux du culte musulman (CRCM), ainsi que des associations musulmanes, aient réussi à crédibiliser l'instance fédérative régionale ou représentative localement grâce à la capacité de leurs présidents ou de leurs leaders d'affirmer le poids de leur structure par une cohésion interne effective, mais également grâce à la volonté réciproque – musulmans et pouvoirs publics – de



déconnecter les réalités de l'islam local des débats nationaux et internationaux. Mais à ce niveau, la «normalisation» de l'islam dans le paysage local est loin d'être réalisée à l'heure actuelle. C'est pourtant à partir de leur ancrage local que les associations musulmanes ont certainement le plus de capacité à donner une visibilité positive de l'islam, dans sa double dimension cultuelle et culturelle. Encore faut-il que les conditions du dialogue avec leur environnement soient réunies.

Pour comprendre l'alchimie complexe capable d'installer une relation dépassionnée entre musulmans et collectivités locales, il nous paraît nécessaire de s'attarder à la fois sur les éléments qui influencent cette relation pour déterminer les leviers à actionner afin d'en améliorer le fonctionnement, mais également de repérer, de part et d'autre, les acteurs potentiellement porteurs de changement susceptibles d'améliorer les conditions de la communication entre élus et associations musulmanes. C'est ce que nous nous proposons de faire à partir des questions relatives à l'intégration de la mosquée dans la cité.

## Les trois facteurs qui conditionnent la relation des associations musulmanes à leur environnement

C'est à l'échelle locale que se trouve l'un des grands défis de l'évolution des rapports entre associations musulmanes et collectivités locales. À ce propos, il convient d'être prudent avant d'accuser, de façon rapide et souvent sans connaissance approfondie des dossiers dans lesquels il existe des litiges ou des tensions, les comportements de tel élu local ou de telle association musulmane. Dans de nombreux cas étudiés, on se rend compte que les dissonances relationnelles sont dues, au-delà des peurs que nourrissent certains élus à l'encontre des associations musulmanes présentes sur leur

territoire, à des interprétations altérées des intentions des uns et des autres. À ce sujet, plusieurs études européennes et nationales<sup>1</sup> indiquent par exemple que des phénomènes de discrimination religieuse existent bel et bien, visant sur le plan de l'observance culturelle à freiner l'émergence de lieux de culte dignes de ce nom, à repousser des demandes de regroupement des sépultures musulmanes au sein des cimetières publics, ou encore des demandes d'aménagements des repas pour la restauration scolaire. Mais, d'un autre côté, la volonté des collectivités locales se heurte également bien souvent à des lacunes tout à fait perceptibles aussi bien dans la forme que dans le fond des projets à caractère culturel portés par des associations musulmanes. Avant de porter un jugement globalisant sur la stigmatisation spécifique dont souffrent les fidèles de l'islam dans la société française, il convient alors de s'attarder sur trois points essentiels qui conditionnent, à notre sens, toute la relation entre associations culturelles musulmanes et société française :

- tout d'abord, les modes d'organisation des communautés musulmanes sur leurs lieux de vie ;
- ensuite, les configurations politiques et les rapports de force idéologiques qui conditionnent la façon dont les élus abordent les questions liées à l'islam sur leur territoire ;
- enfin, la stratégie des porteurs de projets musulmans dans leur volonté de crédibiliser leur rapport à l'environnement.

C'est de l'articulation judicieuse entre ces trois dimensions de la dialectique islam-société que dépendra très certainement la normalisation de la perception de l'islam en France.

## L'éclatement des modes d'organisation de l'islam local

Une étude récente, intitulée *Cultes et cohésion sociale* (cf. encadré), conduite dans cinq villes européennes<sup>2</sup>, a pu mettre en évidence la capacité de négociation restreinte des associations musulmanes avec les collectivités locales, notamment sur les sujets relatifs à la visibilité de la dimension culturelle de l'appartenance à l'islam. L'objectif de la recherche-action consistait à étudier la manière dont les administrations locales gèrent la diversité religieuse, et

....

(1) Pour plus de précisions on pourra se référer, entre autres, aux rapports suivants : *La situation des musulmans en France après le 11 septembre*, Open Society, 2003 ; Manuela Scharf [2003] ; Collectif contre l'islamophobie en France [2003-2004] ; Conseil économique et social des Nations unies [2004] ; ainsi que la réponse du gouvernement français aux accusations portées à l'encontre de la loi sur le port de signes religieux à l'école ; Yvonne Bernelmans et Maria José Freitas [2001].

....

(2) Les cinq villes concernées par le projet étaient Gand, Visé, Roubaix, Rome et Grenoble. L'étude des cas a été complétée par un éclairage sur la situation de l'islam en Grande-Bretagne, en Allemagne et au Canada.

L'action « Cultes et cohésion sociale. Construction de la participation sociale dans la différence religieuse: les communautés musulmanes locales en Europe », conduite de septembre 2002 à septembre 2004, a été soutenue par la Commission européenne, DG de l'emploi et des affaires sociales. Il s'agissait d'une action d'identification, de validation et d'échanges transnationaux de bonnes pratiques et d'informations dans le domaine de la lutte contre les discriminations. La coordination de l'action a été assurée par l'Institut de recherche, formation et action sur les migrations (IRFAM), association sans but lucratif basée à Liège, en Belgique. La réalisation de l'action est menée sur le plan transnational avec quatre autres partenaires principaux ressortissants de trois pays différents de l'Union européenne: en Espagne, l'Association des médiateurs interculturels d'Espagne (ASMINE, Grenade); en France, l'association D'un monde à l'autre (DMA, Tourcoing) et le Centre national de la recherche scientifique (CNRS, Paris); en Italie, l'Association de recherches et d'interventions sociales (PARSEC, Rome). L'objectif global de l'action était de lutter contre la discrimination religieuse et culturelle que rencontrent les communautés musulmanes en Europe en les soutenant dans l'articulation démocratique de leurs pratiques culturelles à l'espace public de leurs communes de résidence, notamment en mettant en œuvre un travail d'information et de médiation locales qui peut, à terme, être transféré dans d'autres contextes. L'action visait donc à promouvoir la non-discrimination de la part des administrations publiques locales et de l'opinion publique des États européens vis-à-vis des communautés musulmanes, immigrées ou non, dans leur accès à des services communautaires ou associatifs religieux, culturels et éducatifs, ainsi que par rapport au plein épanouissement de ces expressions identitaires positives. Les résultats de cette recherche-action ont été publiés dans deux ouvrages [Manço, 2004; Manço, Amoranitis, 2005].

en particulier la présence musulmane et ses mosquées. L'étude des transactions de natures diverses entre communautés religieuses et administrations locales a mis en évidence, entre autres, la réalité des modes de structuration des populations musulmanes. À ce sujet, il ne fait aucun doute que les enjeux de l'islam sur le plan national ont des répercussions directes au niveau local, et *vice versa*. Sans entrer dans les détails, disons que, bien souvent, l'islam local se caractérise par :

- un taux de fréquentation des lieux de culte faible et cyclique, en fonction des moments importants de l'année
  - comme par exemple les deux fêtes de l'Aïd –, ou de la vie du croyant, comme la naissance, le mariage ou le décès ;

- une répartition ethno-nationale des lieux de culte, qui font généralement office de regroupements communautaires. Il n'est pas rare par exemple de voir les musulmans eux-mêmes employer le qualificatif de mosquée « marocaine », « algérienne » ou « turque » pour désigner les lieux de culte. Parfois une même ville peut compter plusieurs mosquées gérées et fréquentées par des fidèles d'une nationalité particulière dans chaque local, dans un périmètre assez restreint ;
- un décalage entre anciennes et nouvelles générations dans le rapport à l'islam ;
- des phénomènes de radicalisme très périphériques, mais qui ont une capacité de nuisance sur l'image des communautés de fidèles ;
- des lieux de culte gérés le plus souvent par des migrants assez âgés, même si l'on constate une évolution récente sur ce plan, avec l'introduction de musulmans francophones plus jeunes dans les équipes dirigeantes de certaines mosquées.

Il est donc malaisé d'évoquer l'existence d'une « communauté musulmane » locale à proprement parler. On pourrait dire, à la limite, que la notion de « *Oummah* », ou communauté, joue un rôle symbolique fort, mais est dépourvue de toute dimension concrète sur le plan local comme sur le plan national, à partir du moment où les lieux de culte se positionnent sur un registre ethno-national ou idéologique antagoniste. Ce mode d'organisation des lieux de culte musulman représente donc un premier facteur conditionnant la perception positive ou négative que l'environnement a de l'islam et des structures musulmanes. Il influence également la façon dont les enjeux liés aux leaderships internes seront pris en compte dans le crédit ou le discrédit dont fera (feront) l'objet la (les) demande(s) formulée(s) par une ou plusieurs associations musulmanes.

## La complexité de la prise de décision politique

Dans la dialectique islam/société, il ne faut pas non plus occulter les tensions inhérentes à la vie politique locale. Si l'on s'en tient à l'exemple des lieux de culte, on constate

qu'entre le dépôt d'une demande d'achat de local ou de terrain et le démarrage effectif des travaux, le dossier passe généralement par plusieurs étapes dont chacune est sujette à ce qui peut être qualifié d'« incertitudes » et de « rebondissements », en fonction notamment de la crédibilité accordée au départ au projet, mais également de l'état de la vie politique locale, qui entraîne de son côté des fluctuations dans les relations entre élus et associations. Voici, présenté de façon synthétique, les grandes étapes par lesquelles passe un projet de construction de mosquée :

- l'action préliminaire de l'association musulmane pour informer l' élu local de son projet ;
- les renseignements que l' élu va prendre au sujet de l'association pour mesurer sa crédibilité et mieux connaître son interlocuteur ;
- le choix d'un endroit potentiel pour accueillir le lieu de culte ;
- le montage progressif du projet sur le plan technique ;
- la prévision de part et d'autre des réticences potentielles de l'environnement (politique, économique, social) ;
- la définition d'un « espace de négociation » où la recherche du compromis se soldera par des ajustements du projet ;
- la prise de décision politique, qui devra tenir compte des procédures et des délais administratifs, des tensions au sein de la majorité comme de l'opposition et des habitants ;
- la communication publique et officielle pour expliquer les objectifs et le contenu du projet ;
- la réalisation du projet après l'octroi des autorisations nécessaires.

Cette présentation rapide peut être complétée et affinée ; elle indique cependant bien les difficultés qui se posent aux élus comme aux associations – difficultés pouvant se révéler parfois plus importantes pour les uns ou les autres – à cause de la multiplicité des paramètres influençant l'évolution du projet à chaque étape. Dans certains cas, le refus pur et simple de l' élu d'accorder une attention à la démarche préliminaire d'une association peut engendrer immédiatement une situation de tension. Dans d'autres, la gestion de sensibilités contradictoires au sein d'une équipe municipale peut entraver l'aboutissement d'un projet

pourtant tout à fait cohérent et crédible. Parfois, la mobilisation d'habitants de la commune peut avoir un impact médiatique tout à fait néfaste. Si les cas illustrant l'ensemble de ces situations ne manquent pas, il n'en demeure pas moins que l'ouverture de l'association musulmane sur la vie locale constitue une plus-value on ne peut plus importante pour apaiser les tensions existantes ou latentes face aux demandes liées à la pratique du culte musulman. De même, les observations de terrain indiquent que l'élu local représente aujourd'hui l'une des principales clefs de voûte de l'intégration légale du culte musulman en France. Cela, bien entendu, dans le respect des dispositions de la loi de 1905 [Marongiu, 2004a ; 2004b].

De nombreuses municipalités s'investissent aujourd'hui directement et soutiennent les projets de construction de lieux de culte musulman. On trouve cependant encore des municipalités adoptant une stratégie unilatérale consistant à user du droit de préemption afin de compromettre l'issue positive d'un projet. Plus souvent, nous nous trouvons face à des situations où des exigences municipales tirées des dispositions légales ne s'accompagnent pas du nécessaire travail d'explication dans un langage accessible aux interlocuteurs musulmans, ce qui accentue leur perception d'une discrimination à l'encontre de l'islam. Le cas de la ville de Roubaix est assez illustratif à ce sujet. Dans le cadre de la recherche-action « Cultes et cohésion sociale », nous avons pu analyser la façon dont la mairie de Roubaix a pris en compte plusieurs demandes à caractère culturel. Comptant sur son territoire, outre les églises, huit lieux de culte musulman, deux pagodes bouddhistes et un temple protestant, la municipalité avait reçu successivement plusieurs sollicitations de la part de responsables musulmans pour des aménagements urbanistiques au sein ou à proximité des mosquées et, dans un cas, pour la construction d'un nouvel édifice. Après avoir initié une série de concertations avec les membres de toutes les traditions religieuses présentes dans la ville, au sujet des besoins inhérents à la pratique de leur culte, le maire a voulu élaborer une « délibération cadre<sup>3</sup> », précisant les engagements de la ville, dans le respect des dispositions de la loi de 1905<sup>4</sup>, pour chaque lieu de culte nécessitant, le cas échéant, une

♦♦♦♦

(3) La « délibération cadre » fixe les orientations générales de la mairie en matière d'action directe ou indirecte sur les différents édifices du culte. Par la suite, chaque lieu de culte doit faire l'objet d'une délibération spécifique fixant la nature exacte et le coût de l'engagement. Cette délibération, votée le 19 décembre 2002 et préparée avec la concertation des élus de l'opposition municipale, a été saluée par tous les groupes politiques, à l'exception des élus de l'extrême droite.

♦♦♦♦

(4) En France, contrairement à une idée reçue, la loi de séparation de l'Église et de l'État ne vise pas à une « privatisation » de la religion, dans le sens d'une pratique qui ne serait plus visible dans le champ public. Elle organise la manifestation publique du culte, sous forme associative, considérant les associations culturelles comme des personnes morales au même titre que les autres structures associatives, même si leur objet spécifique leur confère certains avantages. Les dispositions de la loi de 1905 autorisent l'État et les collectivités locales à agir sur le bâti culturel de deux façons : pour les édifices antérieurs à la loi, et dont l'État est propriétaire, celui-ci peut prendre en charge les frais d'entretien et de conservation du bâti ; pour les autres édifices culturels, il lui est possible de concourir, voire de prendre en charge les frais de réparation. Ces possibilités n'ont pas été étayées par des dispositions précises du Code général des collectivités territoriales. C'est donc la jurisprudence qui apprécie, le cas échéant, si une collectivité locale, en engageant une action sur un bâti culturel, et en fonction de la nature de ce bâti, s'est limitée ou non à couvrir des dépenses d'entretien, de conservation ou de réparation.

intervention de la collectivité publique. Dans la période succédant de peu aux événements du 11 septembre 2001, cette décision a eu pour effet de ne pas focaliser les enjeux sur la visibilité du seul culte musulman, mais également de stimuler le dialogue interconfessionnel, notamment autour de la loi de séparation de l'Église et de l'État, et entre les associations culturelles et la municipalité.

## Les stratégies d'action pour un dialogue apaisé entre élus et associations musulmanes

La discrimination, effective ou potentielle, dont peuvent être victimes les communautés musulmanes à l'échelle locale ne peut être résorbée que si un travail concret est mené à deux niveaux :

- un premier niveau relève du plan légal et demande une connaissance exacte de l'amplitude d'action accordée aux collectivités locales dans la prise en compte des demandes à caractère culturel. Là où de nombreuses municipalités pensent être en dehors du cadre légal, la loi de 1905 leur offre en fait des possibilités bien réelles pour une action sur le bâti culturel ;
- un second niveau concerne le travail sur les mentalités. Du côté des pouvoirs publics, on développe parfois une image péjorative des musulmans à partir du simple fait que ces derniers ont des difficultés à formuler leurs demandes dans un langage intelligible sur le plan du droit ou de l'urbanisme. Du côté des associations musulmanes, on a parfois tendance à se poser rapidement en victime là où des lacunes flagrantes existent dans le dossier déposé. Les conditions optimales d'aboutissement de projets portés par des associations musulmanes incluent selon nous au moins quatre paramètres.

1. Une situation locale pacifiée, propice à la concertation. Par situation pacifiée, nous entendons le fait pour un élu local de ne pas chercher à instrumentaliser un projet communautaire, soit dans l'optique de le faire piloter par une personne proche ou connue de lui, soit en entrant dans la logique du donnant-donnant qui entraîne tous les acteurs,

maire et responsables associatifs, dans le jeu pervers du soutien conditionné par l'obtention d'avantages.

2. Une volonté politique explicite, doublée d'une lecture ouverte de la loi de 1905. Nous sommes ici dans un véritable système de représentations où chacun se fait sa petite idée de notions qui, dans le fond, sont très importantes: laïcité, sphères publique et privée, interdiction de subventions au culte. Bien des élus sont toujours persuadés qu'un culte ne peut être célébré que par une association conforme aux dispositions de la loi de séparation de l'Église et de l'État, et à l'inverse bien des musulmans sont persuadés que passer sous le régime des associations cultuelles, au sens de la loi de 1905, signifie être soumis à un contrôle policier et financier plus strict.

3. L'existence d'un projet cohérent, porté par une association musulmane qui s'est crédibilisée à travers un travail de relations publiques. Lorsqu'ils se rapprochent des pouvoirs publics locaux, les musulmans n'ont pas toujours une démarche aisément compréhensible chez leurs interlocuteurs, et deux biais principaux sont repérables:

- l'utilisation d'un vocable prêtant à confusion. En effet, outre les difficultés de maniement de la langue, repérables chez certains responsables associatifs musulmans, ceux-ci ont souvent tendance à utiliser les termes « mosquée » ou « islam » pour désigner tous les registres des actions conduites dans les locaux qu'ils occupent, voire le local lui-même, alors que ces termes renvoient, dans l'esprit des représentants des collectivités locales auxquels ils s'adressent, à un domaine ne relevant pas de la sphère d'intervention des pouvoirs publics. Ici, il revient simplement à ces derniers de demander les explications nécessaires afin de s'assurer, au-delà du vocabulaire employé, du contenu précis de la demande, et de se référer aux textes en vigueur pour déterminer la marge de manœuvre de la collectivité locale dans son intervention;
- les lacunes dans la définition du projet, sur les plans technique et urbanistique. Au-delà des points d'achoppement que peut constituer la demande de construction d'un minaret ou d'une façade extérieure à l'architecture spécifique, ne s'inscrivant pas forcément dans le cadre



urbain environnant, certains projets présentés par des associations musulmanes peuvent présenter des défaillances au niveau de la sécurité, du respect du plan d'occupation des sols, des impératifs liés à l'architecture du bâtiment, de la modification de l'affectation du bâtiment existant, de l'accès aux personnes handicapées, ou de la prise en compte du stationnement à proximité des locaux. Mais l'inverse peut se produire également ; ainsi, quand une municipalité donne un écho favorable à un projet, elle peut parfois rendre plus difficile l'aboutissement du dossier déposé par les responsables associatifs musulmans, lorsque les exigences qu'elle formule ne s'accompagnent pas du nécessaire travail d'explication dans un langage accessible aux interlocuteurs musulmans.

4. Le traitement « non spécifique » de la question de l'islam, en considérant les demandes formulées par les musulmans au même titre que toute demande à caractère culturel d'une association quelconque. Les musulmans se sentent lésés, à juste titre il faut bien le reconnaître, lorsqu'un élu local leur oppose une fin de non-recevoir alors que dans le même temps il reçoit favorablement des demandes formulées pour intervenir sur des lieux de culte ne relevant pas de son domaine public. Par contre, ces mêmes musulmans pèchent par excès lorsqu'ils revendiquent des dispositions ne s'appliquant qu'aux édifices culturels dont la collectivité locale est propriétaire. Un travail d'explication s'avère encore nécessaire dans bien des cas pour éviter des abus dans un sens comme dans l'autre.

Si la conjugaison de ces quatre facteurs n'est pas toujours possible, le recours à une action de médiation et/ou d'expertise peut aider à soulever des questions de fond auxquelles bien souvent les responsables de lieux de culte, comme les mairies, n'accordent pas une attention toujours soutenue. Par exemple, en quoi une mosquée ou un centre culturel musulman peuvent-ils représenter un élément qualifiant d'un quartier ? À ce sujet, les lieux de culte musulman relèvent de plus en plus, en France, de deux profils aux fonctionnalités différentes. D'un côté, on trouve la mosquée de quartier ou « la » Grande Mosquée qui met en avant le poids et l'importance de la dimension culturelle

de l'islam. De l'autre, on voit émerger de plus en plus des centres culturels musulmans dispensant, en dehors des prières canoniques, plusieurs types d'activités culturelles allant de la conférence grand public, parfois sur des thèmes de société, au cours d'arabe et de culture arabo-musulmane, en passant par l'organisation de fêtes religieuses ou d'autres activités festives au cours de l'année. Cette pluralité d'activités au sein d'un même édifice est paradoxalement l'un des facteurs non négligeables de la suspicion à l'encontre des mosquées, qui sont le plus souvent perçues à tort comme des lieux fourre-tout où peuvent se glisser toutes sortes de dérives. Mais travailler sur les représentations consiste également à inciter les responsables associatifs musulmans à clarifier la fonctionnalité des espaces dans l'élaboration de leurs projets et à utiliser un langage accessible à leurs interlocuteurs non musulmans.

## Quelle(s) stratégie(s) de mobilisation des acteurs ?

À la lumière des éléments présentés, on s'aperçoit bien que la relation entre associations musulmanes et élus locaux constitue en fait un « jeu à plusieurs partenaires et à plusieurs dimensions », dans lequel il existe des « acteurs de changement ». Ceux-ci, qu'ils soient potentiels ou effectifs, sont des personnes clefs ayant une influence directe sur l'évolution des projets visant à ancrer positivement l'islam dans l'espace local. Une typologie sommaire fait apparaître plusieurs profils d'acteurs potentiels de changement :

- les acteurs politiques, ce sont les décideurs ;
- les acteurs administratifs, le plus souvent agents des administrations concernées par le projet. Ils s'occupent du volet technique et de l'expertise ;
- les acteurs économiques, qui peuvent peser sur les choix des politiques ;
- les acteurs associatifs musulmans ;
- les acteurs associatifs non musulmans.

Parmi ces divers acteurs ayant, à un moment ou à un autre, une action directe ou indirecte sur un projet de

lieu de culte musulman, deux catégories nous intéressent plus particulièrement, ce sont les « acteurs qualifiés » et les « acteurs légitimes ». Par *acteur qualifié*, nous entendons toute personne ayant une compétence spécifique lui permettant de donner un avis pertinent à certains moments clefs de la négociation ou de prendre une décision influençant directement un projet. Dans le cas de la construction ou de la reconfiguration de lieux de culte, par exemple, il est indéniable que l'avis du juriste, de l'architecte ou de l'expert financier est d'une importance cruciale pour éclairer les décisions que devront prendre les porteurs du projet ou les responsables municipaux. Certaines municipalités, outre l'élu en charge des cultes, disposent également d'un ou de plusieurs chargés de mission spécialisés dans l'accompagnement de ce type de projets. Dans d'autres cas, l'appel à une structure spécialisée est privilégié pour que celle-ci fournisse un avis d'expert sur la viabilité du projet ou sur la marge d'action fournie par la loi, ou encore pour accomplir un travail de médiation entre l'association porteuse de projet et les élus locaux.

Par *acteur légitime*, nous entendons toute personne qui, par la position qu'elle occupe dans l'une des sphères citées ci-dessus, est reconnue par ses interlocuteurs comme habilitée à donner un avis ou prendre une décision. Le maire et le président de l'association culturelle sont, de fait, des acteurs incontournables de la négociation et de la mise en œuvre d'un projet de lieu de culte, mais ils doivent gérer aussi bien les attentes de leurs propres équipes – municipale et associative – que celles de leurs interlocuteurs. Comme dans tout processus de négociation, les deux catégories ne se recouvrent pas forcément, et il peut exister des conflits de légitimité.

Ainsi que nous l'avons mentionné, une situation de départ apaisée, accompagnée d'un regard d'expert précis sur le projet présenté par une association gérant un lieu de culte, se révèle être un facteur tout à fait positif dans son aboutissement. Dans le cas précité de Roubaix, la proposition de construction d'une nouvelle mosquée a été traitée en plusieurs étapes, sur le plan architectural et urbanistique. La possibilité d'obtention d'une emphytéose sur un terrain municipal où la mairie projetait la création

d'un parc paysager nécessitait la compréhension d'un certain nombre d'enjeux liés à la visibilité du futur lieu de culte. Il y eut tout d'abord une collaboration entre l'architecte de l'association et le cabinet d'urbanisme de la municipalité. Ensuite, l'architecte de France a été saisi, et a émis un avis favorable assorti de quelques remarques sur le projet architectural de la nouvelle mosquée, sur la base du document préliminaire fourni par l'architecte et discuté au préalable avec le cabinet d'urbanisme.

C'est ici que se situe une interrogation sur la capacité des acteurs musulmans à se poser à la fois comme légitimes pour négocier les différents aspects de la visibilité de l'islam dans la société, et à développer une collaboration effective en leur sein et avec leur environnement, afin de monter en qualification. Loin des problématiques nationales où les dimensions politiques et idéologiques sont on ne peut plus prégnantes, l'islam local nous ramène à un quotidien, une réalité qui questionne la capacité des musulmans à offrir une image cohérente, crédible de l'islam. Cela passe, bien entendu, par la construction de projets intelligibles pour leurs interlocuteurs, mais avant tout par l'élargissement des sphères de compétences dans le tissu associatif musulman. Nous touchons ici un point délicat, qui interroge directement le statut du responsable associatif, du leader charismatique, la concentration des pouvoirs et les conflits locaux très visibles de leadership. Comment fait-on, en définitive, pour se rendre crédible et pour créer les conditions d'une relation apaisée entre musulmans et collectivités locales? C'est là une vaste tâche, à laquelle les associations musulmanes doivent être sensibilisées de façon accrue, afin notamment qu'elles puissent se poser en protagonistes à part entière de l'avenir de l'islam de France.

■ **Omero MARONGIU**

*sociologue de l'immigration et des religions,  
directeur du Centre d'action pour la diversité, Tourcoing*

## BIBLIOGRAPHIE

BERNELMANS (Y.), FREITAS (M.J.), 2001, *La situation des communautés islamiques dans cinq villes européennes. Exemple d'initiatives locales*, EUMC, novembre.

COLLECTIF CONTRE L'ISLAMOPHOBIE EN FRANCE, 2003-2004, *rapport d'étape du CCIF sur l'islamophobie en France 2003/2004*.

CONSEIL ÉCONOMIQUE ET SOCIAL DES NATIONS UNIES, 2004, *Le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et toutes les formes de discrimination. Situation des populations musulmanes et arabes dans diverses régions du monde*, février.

MANÇO (A.), AMORANITIS (S.) (dir.), 2005, *Reconnaissance de l'islam dans les communes d'Europe*, Paris, L'Harmattan, avril.

MANÇO (U.) (dir.), 2004, *L'islam entre discrimination et reconnaissance. La présence des musulmans en Europe occidentale et en Amérique du Nord*, Paris, L'Harmattan.

MARONGIU (O.), 2004a, « Collectivités locales et associations culturelles : faut-il réviser la loi de 1905 ? L'exemple des édifices cultuels musulmans », *Migrations-Société*, n° 96, novembre-décembre.

MARONGIU (O.), 2004b, « Politique publique et islam depuis la loi de 1905 », *Hommes & Migrations*, n° 1248, mars-avril, p. 89-97.

La situation des musulmans en France après le 11 septembre, 2003, Open Society.

SCHARF (M.), 2003, *Conviction et exclusion. Lutte contre la discrimination religieuse en Europe. Une première approche* par ENAR, mars.



*Après des décennies de défiance et parfois de fins de non-recevoir par rapport aux communautés musulmanes, nombreux sont les élus locaux qui veulent aujourd'hui œuvrer coûte que coûte à la création de lieux de culte musulmans dans leur commune. Ce réalisme politique ne doit rien au hasard. Loin de se réduire à une simple logique de prise en compte objective des besoins culturels des administrés de confession musulmane, ces diverses initiatives épousent en amont des motivations contrastées (clientélisme électoral, promotion pragmatique de la diversité, souci sécuritaire...). Elles illustrent autant la volonté de permettre une pratique apaisée de l'islam que de tenter de définir les contours d'un islam normalisé, d'un islam sur mesure qui répond davantage aux attentes des élus qu'il ne reflète toujours les attentes et le vécu des fidèles.*

## Regards contrastés sur la régulation municipale de l'islam\*

par Franck FRÉGOSI

L'étude des conditions pratiques d'exercice du culte musulman en France nous oblige à prendre en compte divers obstacles techniques, administratifs, intellectuels qui, suivant les contextes et les configurations locales, limitent le plein exercice de la liberté de culte et peuvent nous conduire à évoquer une liberté religieuse conditionnelle des musulmans. Cette perspective se dessine aujourd'hui, parfois à mots à peine couverts, sous la plume de certains auteurs qui, par

..... (\*) Cet article reproduit partiellement les résultats d'une étude menée entre 2003 et 2004 pour le compte du Fonds d'action et de soutien pour l'intégration et la lutte contre les discriminations (FASILD) [Frégosi, 2006].

exemple, posent comme préalable à la pleine intégration de l'islam dans la République une réforme en profondeur de cette religion, de sa base doctrinale comme de certaines de ses expressions pratiques (usages vestimentaires dans les écoles publiques, respect des interdits alimentaires dans la restauration collective, aménagement de créneaux horaires pour les personnes de sexe féminin dans les piscines publiques, etc.). La priorité, selon eux, doit revenir à la réforme de la pensée religieuse, au détriment de la question de l'organisation du culte et des conditions pratiques de son exercice public, supposées secondaires [Trigano, 2003]. D'autres, plus radicaux, s'interrogent sur le devenir d'une république confrontée, à son corps défendant, à l'ascension d'«une minorité musulmane tyrannique» [Zarka, 2004, p. 1]. Même s'ils ne sont pas majoritaires, il arrive aussi que l'on rencontre des élus, maires et parlementaires, qui considèrent qu'il faut à tout prix veiller en France à préserver une certaine homogénéité cultuelle et culturelle, en d'autres termes à ne pas déroger à une hiérarchie historique entre des religions qui peuvent légitimement prétendre à un soutien public et d'autres, nouvellement implantées, qui ne peuvent prétendre aux mêmes aides.

Dans cet article, nous voulons précisément prendre un peu de recul par rapport à cette polémique en revenant sur les conditions matérielles effectives d'exercice du culte musulman. Notre propos vise à mieux cerner les contours de l'islam tel qu'il est perçu et régulé à l'échelon local par les élus de base que sont les maires. Dans un premier temps, nous établirons un état des lieux de la façon dont le culte musulman est appréhendé par les acteurs publics nationaux et locaux. Nous présenterons, ensuite, de nouvelles expériences originales de régulation locale de la pluralité religieuse, dans lesquelles l'islam occupe une position clef. Nous formulerons enfin quelques suggestions pratiques destinées à améliorer la régulation présente du culte musulman en prenant en compte aussi bien les intérêts légitimes des élus que les attentes objectivement fondées des communautés musulmanes.



# Le culte musulman vu par les acteurs publics nationaux et locaux

Avant de tenter d'apprécier les contours de l'islam tel que l'appréhendent au quotidien les collectivités territoriales, un détour par la situation institutionnelle réservée à ce culte au niveau national s'impose.

## Le processus d'organisation nationale du culte musulman en France ou la quadrature du cercle

Dans ses aspects historiques, institutionnels aussi bien que juridiques, le processus d'organisation de l'islam dans le cadre de la République laïque s'apparente à une véritable quadrature du cercle. Il s'agit ni plus ni moins que de mettre sur pied une structure représentative nationale de la religion musulmane, communauté religieuse qui ne dispose pas, en France, d'une tradition forte en matière d'organisation centralisée. De plus, ce processus doit être mené à bien dans un régime de laïcité au sein duquel la puissance publique voit sa capacité d'intervention vis-à-vis des cultes strictement limitée par un cadre juridique contraignant dans ses applications pratiques, même s'il est libéral dans sa philosophie générale. Ce processus se déroule alors que la conjoncture internationale et nationale alimente une certaine psychose à l'encontre de l'islam, qui n'est pas toujours clairement ni volontairement distingué de l'islamisme politique radical. Cette insuffisante dissociation débouche alors sur l'assimilation de l'islam à une pathologie socio-religieuse, matrice de toutes les déviances et dérives sociales et politiques du moment (tournantes en banlieues, délinquance urbaine, judéophobie, émeutes sociales...).

Après des décennies d'ignorance polie entre les pouvoirs publics et les organisations musulmanes, et de vaines tentatives d'organisation par le haut de la représentation

du culte, le Conseil français du culte musulman (CFCM) a vu le jour en 2003. En 2005, il a connu son second renouvellement ainsi que la création des vingt-cinq conseils régionaux du culte musulman (CRCM).

Si, en avril 2003, le ministre de l'Intérieur Nicolas Sarkozy et son équipe de conseillers ont cru pouvoir tirer quelques satisfactions de l'élection du premier CFCM, leurs prédécesseurs n'étaient pas restés inactifs en la matière. Tous les ministres de l'Intérieur, depuis près de vingt ans, s'étaient en fait efforcés avec plus ou moins de réussite d'apporter une réponse à cette question récurrente du défaut d'organisation centrale du culte musulman. L'élection historique d'avril 2003 n'a ainsi pu se tenir que parce qu'en amont, en 1999, sous l'impulsion de Jean-Pierre Chevènement et de ses conseillers, avait été lancé le processus de la consultation des musulmans de France. Celui-ci devait notamment permettre de faire naître un climat d'échanges et de confiance entre les pouvoirs publics et les diverses composantes de l'islam de France. Cette démarche de concertation s'inscrit elle-même dans la continuité du Conseil de réflexion sur l'islam de France (CORIF) que Pierre Joxe avait contribué à créer en 1993 et dont hérita Charles Pasqua. Lui-même tenta d'infléchir dans un autre sens le cours de l'histoire des relations entre les pouvoirs publics et l'islam en cherchant à officialiser l'inscription de l'islam dans le cadre républicain en appuyant la rédaction de la Charte du culte musulman en France à l'initiative de la Grande Mosquée de Paris.

Les pouvoirs publics ont souvent voulu venir à bout de ce qui apparaissait comme un véritable casse-tête en impulsant des dynamiques politiques d'organisation de l'islam par le haut. À leur décharge, il faut reconnaître que les différentes fédérations musulmanes de France ont du mal à dépasser des conflits de personnes et d'intérêts largement entretenus par certains États du Maghreb auxquels ces organisations sont liées. Elles éprouvent notamment des difficultés chroniques à se doter, de leur propre initiative, d'une structure centrale durable en charge du culte. Il n'est pas surprenant, dans ce contexte, que l'État de son côté ait parfois été tenté de se substituer

aux principaux intéressés pour se doter à tout prix d'un interlocuteur officiel. Cette tendance à tout attendre de l'État pourrait paraître surprenante, dans un régime de laïcité où l'État est précisément supposé ne pas interférer dans l'organisation et le fonctionnement internes des cultes, si elle n'était en même temps l'aveu de la relative impasse dans laquelle se trouve le devenir du culte musulman.

L'existence du CFCM, excepté sur le plan international (affaire de l'enlèvement de deux journalistes français en Irak), ne semble pas cependant avoir eu, pour l'heure, les résultats escomptés. Cet organe a, pour l'instant, permis davantage de satisfaire l'égo de quelques notables communautaires en mal de reconnaissance publique et de leurs bailleurs de fonds étrangers. Les uns sont pressés d'être reconnus comme des partenaires crédibles par les pouvoirs publics, les autres ont perçu par ce moyen une excellente opportunité de voir conforter leurs prétentions toutes « pontificales » à incarner l'islam hexagonal du juste milieu. Le CFCM n'est, par contre, pas vraiment parvenu, loin s'en faut, à asseoir réellement sa crédibilité auprès des fidèles de base et, le cas échéant, à défendre l'image de l'islam malmenée dans la société.

Il n'y a guère que les CRCM qui soient peu ou prou parvenus à émerger durablement comme les représentants légitimes des lieux de culte locaux. Dans certaines régions (PACA, Alsace, Nord), des conflits et même des contentieux sont cependant récemment venus noircir le tableau, risquant d'affaiblir à long terme la position d'interlocuteur des CRCM vis-à-vis des élus locaux, laquelle était censée être la principale raison d'être de ces conseils.

Autre évolution notable à signaler, de nombreuses voix autorisées ont imaginé une modification de la loi du 9 décembre 1905 en matière de relations entre l'État, les collectivités publiques et les cultes pour rendre possible la construction directe de lieux de culte sur fonds publics. Cette modification de la législation contribuerait à œuvrer à l'enracinement d'un islam davantage national et partant moins tributaire de capitaux extérieurs idéologiquement situés. Si louable que soit l'intention de ceux qui veulent aujourd'hui réformer la loi de 1905 au bénéfice de l'islam [Sarkozy, 2004 ; Valls, 2005], il n'est pas exclu que ce

volontarisme s'explique aussi par le désir de se ménager un islam sur mesure, ou plus prosaïquement, celui de se fidéliser un hypothétique vote musulman.

## Une gestion de plus en plus intéressée de l'islam par les élus locaux

Il en va de même avec les élus locaux. Après des décennies de défiance et parfois de fins de non-recevoir par rapport aux communautés musulmanes, les élus locaux se découvrent soudain des talents de bâtisseurs de mosquées et veulent œuvrer coûte que coûte à la création de lieux de culte musulman dans leur commune. Ce réalisme politique ne doit rien au hasard. Il ne traduit pas une soudaine passion pour l'islam, un attrait désintéressé pour une religion vis-à-vis de laquelle toute défiance ne semble pas totalement levée. À côté d'élus réellement attentifs aux mutations de la société, et qui depuis longtemps se sont engagés dans la défense et la promotion du droit des minorités (ethniques, religieuses, sexuelles, etc.), pour lesquels les demandes culturelles des musulmans ne sont pas nouvelles, on doit relever que la majorité des autres élus qui se sentent aujourd'hui concernés par la construction de lieux de culte musulman se sont souvent ralliés à cette option en fonction de considérations tactiques précises.

Si on ne peut que saluer le fait que des maires s'investissent plus que dans le passé dans la gestion locale de l'islam, notamment pour en améliorer les conditions pratiques, matérielles d'exercice, psychologiquement toutes les craintes à l'encontre de cette religion n'ont pas disparu. L'actualité internationale (les attentats du 11 septembre 2001, le Proche-Orient, les attentats suicides palestiniens, l'occupation de l'Irak, la polémique sur les caricatures du Prophète...) et certains débats nationaux récurrents (crise du foulard, multiplication des actes judéophobes, etc.) contribuent à empoisonner le climat local autour de la place de l'islam dans la cité.

Si les maires se sont laissés convaincre de la nécessité d'améliorer les conditions pratiques d'exercice du culte musulman dans leur commune, c'est donc plus par réalisme

ou calcul politique que par un quelconque sentiment particulièrement islamophile. Nombreux sont les maires en région parisienne, dans le Sud-Est de la France et en Alsace, qui sont convaincus de l'existence d'un vote musulman et que leur réélection peut en dépendre. En faisant preuve de volontarisme envers le culte musulman ils vont toutefois s'efforcer, en même temps, de se ménager une représentation idéale, pacifiée, réputée fiable de l'islam local, et le cas échéant n'hésitent pas à la susciter artificiellement. Après avoir longtemps considéré que la question de l'islam relevait au mieux de la politique migratoire, ou de questions de politique internationale, ou, pire, que la laïcité ne leur accordait aucune marge de manœuvre, les élus ont fini par prendre conscience de l'enjeu majeur que représente cette question. Ils ont alors entrepris de prendre diverses initiatives qui témoignent d'une gestion de plus en plus municipalisée de l'islam sur le plan local.

## Les travers d'une gestion municipalisée de l'islam

77

La gestion locale de l'islam à l'échelon local se révèle être une régulation éminemment sélective, dans le sens où les élus entendent de plus en plus sélectionner en amont leurs interlocuteurs musulmans en fonction de divers paramètres subjectifs.

Une première forme, courante, de cette régulation sélective consiste à déléguer le suivi technique du dossier des salles de prière à des élus issus de l'immigration. Le choix se porte alors généralement sur un élu le plus souvent d'origine maghrébine qui, *de facto*, se voit promu « chargé des affaires musulmanes » de la ville en raison de son islamité présumée. Celle-ci est arbitrairement déduite de son origine immigrée du bassin méditerranéen.

Le problème vient de ce que cette islamité découle avant tout d'une assignation à être, du regard de l'autre, et non d'une revendication clairement exprimée en ce sens par l'intéressé lui-même. Il est savoureux de relever qu'à de rares exceptions près, ces élus labellisés « musulmans » par leurs collègues avaient jusque-là agi indépendamment de

toute considération confessionnelle... quand ils n'affichaient pas publiquement leur distance avec la lettre de leur religion d'origine. Et voilà qu'il suffit que l'hypothèse de la construction d'une mosquée vienne sur le devant de la scène municipale pour que ces élus se voient renvoyés à leur appartenance à l'islam et soient pressentis pour suivre le dossier ou prioritairement consultés au titre d'experts.

Loin d'être un avantage, leur appartenance formelle à la religion musulmane peut être source d'inconvénients. Ils méconnaissent souvent profondément la religion et ses rites, ce qui ne manque pas de rendre alors plus délicate la prise en considération des besoins des fidèles. L'autre risque est d'en faire à leur corps défendant les représentants « naturels » des musulmans de la commune. Ils peuvent alors faire l'objet de toutes les attentions des groupes musulmans et se trouver ainsi impliqués, malgré eux, dans des conflits d'intérêts entre groupes musulmans concurrents.

Nous pointons là un des effets pervers d'une certaine régulation locale en l'occurrence trop intuitive de l'islam, qui aboutit à créer des « musulmans de service », comme on a, à d'autres époques, dans les partis politiques, cru devoir faire de militants sincères des « Arabes de service ».

Une deuxième possibilité consiste à ne vouloir travailler, négocier et soutenir que les projets islamiques, portés par des musulmans politiquement compatibles avec les options de la majorité municipale ou du moins jugés modernes et idéalement « républicains » indépendamment de leurs liens avérés avec des États étrangers. C'est souvent le cas lorsque des élus privilégient les relations avec les associations algériennes réputées proches de la Grande Mosquée de Paris. Celle-ci est en effet supposée promouvoir une vision moderniste de l'islam, celle d'un islam qui a le mérite de rassurer les élus à défaut de toujours correspondre aux besoins des fidèles. Une telle vision vient de surcroît conforter les aspirations algériennes à exercer l'hégémonie sur la représentation de l'islam en France.

Une autre variante de cette régulation clientéliste du fait religieux islamique consiste, pour les élus, à n'être prêts à dialoguer et à négocier qu'avec les seuls musulmans labellisés français. Force est de constater que se dessine là en creux la mise en place d'une gestion de l'islam selon le

critère contestable de la préférence nationale. Cette attitude traverse l'ensemble de la classe politique. Il nous a ainsi été donné d'entendre au cours de notre enquête des élus de gauche, par ailleurs favorables à la construction d'une mosquée, subordonner néanmoins leur accord définitif à la nationalité française du porteur de projet.

On se trouve là face à une question de principe : la liberté de conscience pas plus que la liberté de culte ne saurait être appréciée à l'aune de la nationalité des individus. En outre, si légitime que puisse être le fait de vouloir dans les communautés musulmanes favoriser la prise de parole des musulmans français, on ne peut pour autant en faire un impératif absolu au risque de se couper des autres musulmans.

La municipalité peut enfin, en amont de toute démarche publique en faveur de l'exercice du culte musulman, obliger les associations musulmanes de base à présenter un profil unifié, à parler d'une seule voix et, le cas échéant, à susciter de l'intérieur de la communauté la création d'une organisation représentative conforme à ses vues. C'est là une attitude courante qui pose comme préalable à toute amélioration des conditions d'exercice du culte l'existence, en amont, d'un organe unique qui exprime l'avis unanime de l'ensemble de la communauté. Certains élus croient par là faire œuvre salubre. De là viendrait l'idée de créer par exemple des mosquées centrales autour desquelles pourraient s'agréger tous les musulmans. C'est méconnaître la prégnance des clivages ethniques et nationaux qui traversent l'islam de France et transformer les élus en véritables managères de l'islam, en régulateurs du marché local des offres islamiques. Vouloir forcer les musulmans de différentes origines ethniques, culturelles à prier dans un même lieu reste un vœu pieux qui a peu de chance de se réaliser dans un futur proche. Il est intéressant de relever que dans la seule mosquée de France qui soit cogérée par des Marocains et des Turcs, à Farébersviller en Moselle, les fidèles marocains et leurs coreligionnaires turcs prient dans le même lieu, certes, mais à des heures différentes.

Régulièrement, des municipalités en viennent aussi à imposer aux collectivités musulmanes des dispositions telles que l'engagement écrit solennel de leurs responsables de respecter le principe de laïcité et l'égalité entre les

hommes et les femmes. C'est ce qu'a récemment avancé la députée-maire d'Aix-en-Provence pour justifier l'absence de mosquée centrale dans la commune : en l'absence de déclaration publique des responsables communautaires renonçant entre autres à la *shari'a* et promouvant l'égalité entre les sexes, le premier magistrat estime qu'il n'y a pas lieu de se préoccuper des conditions matérielles d'exercice du culte. Imaginons un instant un élu s'opposer à l'édification d'un lieu de culte catholique sous prétexte que l'Église romaine défend une conception strictement masculine du sacerdoce, ou refuser un permis de construire pour une synagogue pratiquant une stricte séparation entre les sexes !

À Strasbourg, la municipalité UMP avait en novembre 2003 reproché par écrit<sup>1</sup> aux responsables d'une mosquée de la ville, par ailleurs porteurs d'un projet de construction d'une mosquée centrale, la trop faible implication des imams et des présidents d'associations musulmanes dans la lutte contre la délinquance dans les quartiers périphériques. L'islam local était perçu là, sinon directement comme un vecteur de contrôle social des populations, en tout cas comme un relais potentiel de la politique municipale en matière de sécurité publique.

Ces travers de la gestion municipale de l'islam ne sauraient nous amener à conclure que celle-ci est irrémédiablement condamnée à demeurer dans l'impasse. De nouvelles modalités de gestion de l'islam se sont récemment développées, qui témoignent d'évolutions notables, certes, mais d'intérêt inégal.

....

(1) Lettre de Mme Fabienne Keller (maire de Strasbourg) et de M. Robert Grossmann (président de la cus) à messieurs les administrateurs de la Grande Mosquée de Strasbourg, 10 novembre 2003.

## Nouvelles modalités de régulation locale du fait islamique

Nous évoquerons successivement les tentatives de régulation interreligieuse de l'islam, la mise sur pied de formations civiques au fait religieux et enfin le recours à l'expertise.



## Régulation interreligieuse de l'islam : le détour par les autres cultes

La plupart des initiatives prises par diverses municipalités durant la décennie 1990 en matière de construction d'un espace interreligieux sont liées à une réalité objective, un contexte local ou international dont l'islam est perçu, à tort ou à raison, comme l'un des ressorts majeurs, susceptible d'avoir une incidence négative sur la réalité locale, sur le vivre ensemble. La prévention des tensions communautaires en période de tensions internationales ou locales est ainsi devenue de loin la logique principale qui sous-tend les régulations locales du religieux dans lesquelles le culte musulman est partie prenante.

À Marseille, avec l'association Marseille Espérance, comme à Roubaix avec Roubaix Espérance, il s'agissait soit de prévenir d'éventuels dérapages intracommunautaires consécutifs à un climat international instable, notamment au contexte proche-oriental (guerres du Golfe, conflit israélo-palestinien...), soit de réagir à un contexte régional particulier (poussée de l'extrême droite, agressions racistes...).

Dans le cas de Roubaix, l'idée de créer une association interreligieuse visait directement à contrecarrer l'image véhiculée par un ouvrage journalistique [Aziz, 1996] présentant la cité comme une ville à majorité musulmane, dans laquelle des zones de non-droit étaient placées sous la coupe directe d'imams radicaux. Roubaix Espérance a également vu le jour – en 1998 – dans un contexte de poussée de l'extrême droite. Le maire prend l'initiative de créer une association loi de 1901 qui comprend à la fois des délégués des communautés religieuses et des représentants de la sensibilité agnostique et laïque (cercle Condorcet, fédération des associations laïques). À la demande de la ville, l'association propose une liste de fêtes calendaires que les cantines scolaires sont tenues de marquer par un menu particulier : sept fêtes religieuses, trois laïques.

À Marseille, il s'agissait de réagir à l'enracinement local du vote Front national, et surtout de prévenir tous dérapages entre juifs et musulmans à l'occasion de la première guerre du Golfe. Marseille Espérance a été créée en juin 1990 par

Robert Vigouroux, maire (apparenté PS) de la ville, sur la base d'une déclaration signée par les représentants de sept communautés religieuses (catholique, arménienne grégorienne, orthodoxe, protestante, juive, musulmane, bouddhiste) et le maire afin « *d'instaurer un dialogue et une meilleure compréhension entre tous les Marseillais* » [Étienne, 2001, p. 167]. Cette structure est alors rattachée au cabinet du maire et placée sous la responsabilité d'un chargé de mission. L'association compte une vingtaine de membres, à savoir une personnalité religieuse (du rang le plus élevé dans la région : archevêque catholique, exarque arménien, grand rabbin consistorial, président du consistoire régional protestant, vénérable bouddhiste, etc.) et un délégué laïc pour chacune des sept communautés religieuses, auxquels s'ajoutent le maire et son délégué, un coordinateur et deux membres honoraires. Cette structure organise annuellement un gala intercommunautaire, des colloques sur des thématiques articulant société et religions, édite un calendrier intercommunautaire et parraine des manifestations ludiques comme un tournoi de football et des concerts. Dans ce cas précis, la création de l'association devait permettre de faire naître entre les divers représentants communautaires choisis par la municipalité une synergie qui aurait pu également apporter son soutien au projet de construction d'une Grande Mosquée. Des deux personnalités musulmanes qui avaient été désignées pour représenter l'islam, l'une est aujourd'hui conseillère d'arrondissement élue sur la liste du sénateur-maire et chargée de mission pour le projet de mosquée ; l'autre, recteur de la mosquée En Nasr de la Capelette, est lui aussi partie prenante du collectif pressenti par la municipalité pour porter le projet de Grande Mosquée.

De tels dispositifs visent aussi à améliorer et à valoriser la pluralité religieuse et culturelle d'une ville, à retisser du lien social à partir d'une compréhension pacifiée du fait religieux et de sa place dans la cité. La logique récurrente dans ce type de dispositif est de créer des échanges entre des groupes évoluant jusque-là dans des espaces cloisonnés. Il s'agit en même temps de mettre en scène l'image d'une ville ouverte, plurielle, à partir de la rencontre des

communautés autour de thématiques transversales communes et en écartant prudemment les zones de désaccord, comme les débats de type théologique forcément polémiques.

## Formation civique au fait religieux

....

(2) Le député Jean-Pierre Brard avait participé à la commission d'enquête parlementaire sur les sectes et fut également membre actif de la mission d'information parlementaire présidée par Jean-Louis Debré sur les signes religieux à l'école. Ce fut l'un des rares députés apparentés communistes à être favorable à la loi interdisant les signes religieux ostensibles à l'école votée en février 2004.

À Montreuil, le député maire Jean-Pierre Brard (apparenté communiste<sup>2</sup>) tente de concilier une logique républicaine militante sourcilleuse et le développement d'une meilleure connaissance du fait religieux. En 2003, résolument engagé dans la lutte contre l'analphabétisme religieux, il évoque l'hypothèse de favoriser dans sa ville une appréhension laïque, intellectualisée du fait religieux. Il s'agissait pour lui à la fois de comprendre, de diffuser une meilleure connaissance des groupes religieux, notamment en cours d'installation, et de combattre tout repli communautaire, notamment en lien avec la présence d'une importante population musulmane.

C'est ainsi que vit le jour, en février 2003, le Centre civique d'étude du fait religieux. Il s'agit d'un centre de formation financé par la municipalité qui dispense un cycle de cours assurés par des universitaires, destinés plus particulièrement aux enseignants, aux professionnels de l'enfance, de l'éducation, du logement et de la santé et aux responsables associatifs. Les programmes sont élaborés par un conseil scientifique présidé par le professeur Mohamed Arkoun, spécialiste de réputation internationale de la pensée islamique. Ils traitent pour la plupart à la fois de thèmes liés aux sources scripturaires des religions juive, chrétienne et musulmane et de la question de la sécularisation. On peut parler là d'une « *régulation municipale du religieux laïquement compatible [...]* et d'une *mise en scène républicaine du vivre ensemble* » [Lamine, 2003, p. 93]. Il s'agit en fait de créer une « *sorte d'antidote laïque aux risques supposés liés à la construction d'une mosquée, ainsi qu'à la multiplication des associations communautaires* » [ibid.].

En parallèle, le maire, auparavant plutôt réticent à tout projet islamique, suscite la création d'une fédération des musulmans de Montreuil avec laquelle il envisage de signer un bail emphytéotique pour la construction d'une mosquée.

Le terrain a été mis à disposition par la ville, il ne reste qu'à trouver le financement. Depuis, le maire se fait l'avocat de la lutte contre la discrimination *de facto* qui frappe les musulmans en matière de lieux de culte : « *Je ne serai pas favorable*, déclare-t-il devant la Mission d'information sur les signes religieux à l'école [2003, p.81], *à ce que nous prenions des dispositions spécifiques à l'égard des musulmans, mais plutôt des dispositions d'application générale pour les lieux de culte y compris sur leur financement*<sup>3</sup>. »

## Le préalable de l'état des lieux et l'appel à expertise

Parmi les tendances nouvelles dans l'appréhension locale du fait religieux islamique par les élus, on peut également évoquer le recueil préalable des besoins des fidèles de confession musulmane, auquel plusieurs municipalités ont fait procéder avant de se fixer des objectifs précis en matière d'exercice public du culte. Un second cas de figure revient à solliciter ponctuellement l'avis d'experts, pour apprécier le degré de pertinence des demandes émanant des acteurs de terrain ou pour en formaliser les détails pratiques et juridiques. L'étude des besoins est, sauf rare exception, confiée à un organisme extérieur à la municipalité, qu'il s'agisse d'une association ressource spécialisée dans les questions liées à l'intégration des populations immigrées ou d'un chercheur, voire d'une équipe de chercheurs et d'universitaires dont la connaissance de l'islam et des populations musulmanes constitue la spécialité. L'étude intervient le plus souvent en amont de toute prise de décision, mais il arrive qu'elle intervienne au terme d'une initiative prise par la municipalité, qui n'aurait pas donné les résultats escomptés.

À titre d'illustration, on peut évoquer quelques expériences concrètes. À la fin de la décennie 1990, les municipalités socialistes de Strasbourg et de Mulhouse, au terme d'initiatives parfois hasardeuses, d'un dialogue permanent et souvent délicat avec les responsables d'associations musulmanes locales, se sont engagées dans une série d'actions axées sur l'amélioration des conditions d'exercice de la pratique de l'islam au quotidien. Un travail de réflexion et de

♦♦♦♦

(3) On rappellera toutefois que cet élu, sous prétexte de veiller à ce que certains lieux de culte de sa commune soient bien aux normes, a pris l'initiative d'interrompre le déroulement d'une célébration religieuse protestante en suggérant au pasteur de modifier sa pratique du culte jugée inadaptée par l'élu. Le maire avait notamment déclaré : « *Monsieur, apprenez qu'ici la prière se fait dans le cœur, on n'a pas besoin de chanter.* » Un contentieux (en cours) a été initié par la Fédération protestante de France au titre de la violation de l'article 32 de la loi du 9 décembre 1905 qui punit d'une amende de 3 000 à 6 000 francs et d'un d'emprisonnement ou de six jours à deux mois ou de l'une de ces deux peines « *ceux qui auront empêché, retardé ou interrompu les exercices d'un culte par des troubles ou désordres causés dans le local servant à ces exercices* ».

♦♦♦♦

(4) L'Observatoire régional de l'intégration et de la ville (ORIV) est en grande partie financé par des fonds publics et des dotations émanant pour partie du Fonds d'action sociale, et pour une partie non négligeable des collectivités territoriales.

♦♦♦♦

(5) Rappelons qu'en Alsace-Moselle, régie par un régime dérogatoire à la loi du 9 décembre 1905, les collectivités territoriales peuvent librement participer au financement direct d'activités et d'initiatives culturelles.

recensement précis des attentes des groupes musulmans locaux avait progressivement été mis sur pied. L'appui logistique d'associations comme Alsace plurielle ou d'organismes spécialisés dans les questions d'intégration des populations issues de l'immigration comme l'Observatoire de l'intégration et de la ville<sup>4</sup> de Strasbourg s'est avéré en la matière déterminant.

C'est à cet organisme privé, à la fois lieu ressource et réseau régional de compétences dans le champ des questions liées à l'immigration, qu'a donc été confié par la commune de Mulhouse, au lendemain de l'échec du Conseil islamique de Mulhouse (CIM), le soin de réaliser une enquête pour établir clairement les raisons de cet insuccès et recenser les attentes des musulmans de la ville. Un rapport a été remis à la municipalité en octobre 1995. L'étude confortait la ville dans le sens de l'abandon de toute logique interventionniste au profit d'une approche plus pragmatique, recentrée sur les modalités d'amélioration de l'exercice du culte dans les quartiers où vit une importante population musulmane, et là où existent déjà des relais associatifs relativement stables. Telle est l'origine de la démarche entreprise à l'échelle du quartier de Bourtzwiller avec l'association piétiste Foi et Pratique. Ce partenariat a débouché, le 12 juillet 1999, sur le vote d'une délibération du conseil municipal portant sur la mise à disposition par bail emphytéotique d'un terrain communal pour l'implantation d'un lieu de culte musulman dans le quartier. Ce lieu de culte, la mosquée Koubba, a vu le jour en 2003, financé par des collectes auprès des fidèles et l'apport significatif d'une subvention du conseil général du Haut-Rhin<sup>5</sup>.

Il en alla de même à Strasbourg, où la municipalité, parallèlement à des rencontres régulières avec les présidents d'associations musulmanes, confia également à l'Observatoire, courant 1996, la réalisation d'une étude similaire sur la situation de l'islam et les besoins culturels des fidèles. Cette étude, remise à la municipalité en février 1997 [ORIV, 1997], précisait, d'une part, les attentes des associations de quartier en termes d'équipements et de locaux (location de salles, recherche de terrains, réfection des locaux existants, etc.) et, d'autre part, des attentes plus transversales, parmi lesquelles, pour certains, un institut qui combinerait espace culturel,

lieu de formation théologique et espace culturel, et pour d'autres, une mosquée centrale. L'étude allait orienter la politique de la ville en direction des populations musulmanes en l'axant à la fois sur l'amélioration des conditions pratiques d'exercice du culte dans les quartiers, en contact avec les associations gérant déjà des lieux de culte de proximité, et sur la perspective de favoriser la création d'une mosquée centrale qui soit à la fois un lieu de culte parfaitement identifiable en tant que tel, un espace culturel et un lieu de formation pour les futurs cadres religieux de l'islam européen.

On peut enfin évoquer le choix fait par la municipalité de Metz, en juillet 2003, de confier au laboratoire strasbourgeois Société, droit et religion en Europe, de l'université Robert Schuman, sur la base d'une convention de recherche, la réalisation d'un état des lieux de l'exercice du culte musulman à Metz. Ce rapport a été remis à la municipalité en octobre 2003.

Si le fait de commander une étude sur le paysage associatif islamique et les besoins liés à la pratique du culte dans une commune ne préjuge pas des actions à venir de la municipalité commanditaire, cette démarche a au moins le mérite de suggérer que les pouvoirs publics cherchent à s'entourer d'un maximum d'informations objectives plutôt que de se contenter, comme c'est parfois encore le cas, des informations émanant des seuls notables, élus ou cadres communautaires proches de la municipalité.

Une autre technique assez fréquente consiste à mettre sur pied des comités de pilotage ou des commissions extra-municipales mixtes comprenant des élus, des agents de la collectivité, des responsables associatifs musulmans et des experts.

À Marseille, par exemple, le comité de pilotage du projet de Grande Mosquée est composé de fonctionnaires territoriaux et d'élus (conseillers municipaux et d'arrondissements) de tous les groupes politiques représentés au conseil municipal à l'exception de l'extrême droite. Évoquant la présence d'élus de confession musulmane dans ce comité, le maire lui-même les présentait comme les « *élus municipaux représentatifs de la communauté musulmane* ».

....

(6) À ce jour aucune mosquée bâtie n'est sortie de terre dans la capitale européenne.

L'actuelle majorité municipale strasbourgeoise (UMP) procéda également, quelques mois après son arrivée aux affaires, à la désignation d'une commission extra-municipale composée d'une trentaine de personnes (responsables associatifs musulmans, élus, fonctionnaires territoriaux, experts) dont la mission était à la fois de permettre aux élus de mieux connaître la situation et les besoins des groupes musulmans sur le terrain et de favoriser l'émergence d'une union entre les musulmans. Elle devait dans la pratique ne servir que de paravent, donnant à l'ensemble des responsables associatifs musulmans l'illusion d'être écoutés par des élus soucieux d'améliorer l'exercice du culte musulman. Dans les faits, la municipalité allait plus officieusement intensifier ses relations avec une seule des composantes musulmanes présentes dans l'agglomération. Vis-à-vis de l'extérieur, la création de cette commission avait pour but d'asseoir l'image d'une équipe municipale pragmatique qui entend impulser une démarche concertée en direction de l'islam. Cette commission ne fut réunie qu'à trois reprises<sup>6</sup>.

## Quelques pistes de réflexion pour l'avenir

Quelques pistes de réflexion peuvent être ouvertes, qui devraient permettre d'optimiser la régulation locale des demandes liées à la pratique du culte émanant des collectivités musulmanes de base.

### Prendre en compte les différentes configurations locales de l'islam

Il convient de se départir de l'idée selon laquelle toutes les personnes de confession musulmane établies dans l'Hexagone auraient vis-à-vis de la religion la même attitude scrupuleuse, les mêmes attentes et les mêmes besoins. Il existe une multiplicité de manières de se dire musulman, de vivre l'islam et par conséquent aussi de s'en

distancier. Le vécu des musulmans n'est pas réductible à la vie religieuse ! Il s'agit donc de s'assurer d'abord des contours de la collectivité religieuse visée, d'en évaluer les diverses composantes associatives, les sensibilités et les acteurs. Les besoins peuvent varier d'une composante ethnique, nationale, culturelle, à l'autre.

## Intégrer les évolutions récentes du paysage institutionnel de l'islam de France

Depuis le lancement de la consultation des musulmans de France en 1998, et *a fortiori* après l'élection du CFCM et des CRCM en avril 2003 puis en juin 2005, le culte musulman dispose d'une représentation nationale et régionale. Malgré les difficultés persistantes que présente l'opérationnalité de ces instances, il s'agit là d'une représentation nationale stable, dont il faut pouvoir tenir compte. Il faut en particulier résolument miser sur les CRCM qui sont au contact des réalités de terrain et qui jouissent d'une légitimité supérieure à celle des hauts responsables du CFCM. Il conviendrait donc de donner aux CRCM une plus grande visibilité et de les associer plus directement à la régulation locale du fait islamique, *a fortiori* là où les pouvoirs locaux éprouvent des difficultés à identifier clairement des partenaires fiables.

88

## Mutualiser les moyens des associations musulmanes

En matière de régulation locale du fait religieux islamique, on ne peut tout attendre des élus. L'amélioration des conditions d'exercice du culte musulman suppose aussi, du côté des musulmans, la mise en place de véritables coordinations locales et de formes de rationalisation des initiatives communes. Cela peut passer notamment par la mise en commun des ressources, des moyens, des savoirs, des compétences et des contacts. Les CRCM devraient pouvoir favoriser cette sédimentation des savoirs techniques en même temps qu'une rationalisation des besoins culturels, en amenant les différentes associations à travailler davantage



en commun pour l'intérêt plus général de l'ensemble des musulmans vivant sur un même territoire, dans une même commune.

Si, sociologiquement, il peut sembler improbable que tous les musulmans d'une même commune parlent d'une seule voix, il n'est par contre pas excessif d'attendre que toute demande de construction d'une mosquée centrale repose sur un minimum de concertation entre les diverses composantes musulmanes, voire soit portée par une coordination de plusieurs d'entre elles. Cela aurait au moins le mérite de démontrer, à l'adresse des élus, que ce dossier est bien la traduction matérielle d'une volonté collective.

## Prendre acte de la pluralisation du paysage religieux et faire évoluer les modes de régulation publique du religieux

La pluralisation du champ religieux en France, d'une part, et, d'autre part, sa globalisation à l'échelle de la planète [Bastian *et al.*, 2001], sont des défis à la fois pour le législateur qui a figé dans la loi, à un moment donné, les rapports entre l'État et les cultes, et pour sa mise en pratique administrative qui quelquefois déroge à la fois à l'esprit de la loi et à sa lettre. Si, en 1905, le vote de la loi, libérale dans ses fondements, semblait répondre à la nécessité politique du moment et à la souhaitable limitation de l'emprise sociale de l'Église catholique, les mutations profondes qui affectent actuellement le paysage religieux national ne justifieraient-elles pas aujourd'hui une adaptation progressive de la législation ?

À l'échelle de la France, la situation de l'islam révèle les limites réelles du système découlant de la loi de 1905. S'agissant de l'islam, ces limites sont, paradoxalement, liées moins aux termes de la loi qu'à une application souvent contestable de celle-ci. On pourrait à l'extrême limite considérer que dans les faits, depuis la période coloniale, cette loi n'a jamais vraiment été opposable au culte musulman autrement que sur un mode formel, rhétorique, pour ne pas dire incantatoire.

Les débats récurrents à propos de la nécessité de faire émerger un organe central représentant le culte musulman illustrent quant à eux l'écart existant entre la sacro-sainte proclamation d'une intégration républicaine de l'islam, dûment ratifiée par les principales composantes nationales de l'islam de France, et la mise en œuvre effective d'un tel principe.

Compte tenu du fait que la grande masse des fidèles musulmans se retrouve encore peu ou prou parmi les couches sociales les plus fragiles économiquement, d'une part, de la suspicion générale à l'encontre de financements extérieurs afin de constituer un patrimoine immobilier culturel musulman, d'autre part, et, à un autre niveau, des obstacles qui continuent de jalonner l'institutionnalisation de l'islam en France, n'est-il pas temps de s'interroger sur le bien-fondé d'un régime de laïcité qui, dans sa transcription actuelle et sa pratique administrative, est source de plus de complications qu'il n'apporte de solutions durables ? Il n'entre pas dans notre propos de revenir sur cet acquis historique qu'est le principe de la neutralité confessionnelle de l'État mais, plus prosaïquement, de raisonner en termes d'efficacité, et de sortir de la relative hypocrisie ou schizophrénie qui marque l'évocation de la place du religieux dans notre société.

L'efficacité commanderait par exemple que l'on revienne de façon définitive ou temporaire sur les termes de l'article 2 de la loi, qui interdit toute subvention directe du culte, alors qu'existent par ailleurs une multitude de dispositions législatives qui prévoient des soutiens indirects (loi de 1930 sur les baux emphytéotiques entre communes et association maître d'ouvrage d'un projet de lieu de culte, article 11 de la loi de finances du 29 juillet 1961 sur les emprunts contractés par les associations culturelles et garantis par les départements et les communes), sans oublier la pratique courante qui consiste à mettre en place des projets mixtes impliquant deux structures associatives (une association culturelle non subventionnable et une association loi de 1901 subventionnable). Il en va de même pour la réglementation en matière d'inhumation, où prédomine une logique de circulaires qui atténue les rigueurs de la législation. La

multiplication des exceptions concourt à rendre désuet le maintien de règles qui *in fine* n'ont fait que figer dans la loi un état du paysage religieux hexagonal au profit de groupes religieux d'implantation ancienne et socialement établis (Église catholique) à un moment donné d'une histoire aujourd'hui totalement modifiée par la présence durable de populations musulmanes qui ont besoin d'exercer leur pratique religieuse. Précisons que l'atténuation de la règle du non-subsidationnement direct des cultes viserait simplement à rendre légalement possible un tel financement sans l'ériger en obligation légale. Une telle modification est d'ailleurs aujourd'hui clairement demandée non par les différentes organisations musulmanes nationales mais par la très mesurée Fédération protestante de France (FPF).

## Conclusion

L'observation de la régulation locale du fait religieux islamique nous révèle un bilan fort contrasté. Loin de se réduire à une logique mécanique de prise en compte objective des besoins culturels des administrés de confession musulmane, cette régulation est encore souvent empreinte d'arrière-pensées, ici clientélistes, là idéologiques, et parfois sécuritaires. Elles consistent pour l'essentiel à vouloir s'assurer un contrôle de l'exercice de ce culte dans un contexte international troublé. Il s'agit alors autant de permettre une pratique apaisée de l'islam que de tenter de définir les contours d'un islam normalisé, d'un islam sur mesure qui répond davantage aux attentes des élus, qu'il ne reflète systématiquement les attentes et le vécu des fidèles. On constate toutefois qu'au travers de diverses initiatives originales de régulation du pluralisme religieux, les élus ont pris la mesure de la place paradoxale qui est désormais celle du religieux dans l'espace collectif de la cité laïque.

### ■ Franck FRÉGOSI

chargé de recherche CNRS (UMR PRISME),  
université Robert Schuman de Strasbourg

- AZIZ (P.), 1996, *Le paradoxe de Roubaix*, Paris, Plon.
- BASTIAN (J.-P.), CHAMPION (F.), ROUSSELET (K.) (éds), 2001, *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religion et sciences humaines ».
- DELACAMPAGNE (C.), 2005, « Adapter la loi à notre temps », in ZARKA (Y. C.) (éd.), *Faut-il réviser la loi de 1905 ?*, Paris, PUF, p. 79-102.
- ÉTIENNE (B.), 2001, « Marseille comme exemple d'interaction ville-religions : l'association Marseille Espérance », in FRÉGOSI (F.), WILLAIME (J.-P.) (éds), *Le religieux dans la commune. Régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire et société », p. 164-181.
- FRÉGOSI (F.), 2006, « Les conditions d'exercice du culte musulman en France : analyse comparée à partir d'implantations locales de lieux de culte et de carrés musulmans », in FASILD, *L'exercice du culte musulman en France. Lieux de prière et d'inhumation*, Paris, La Documentation française, coll. « Études et recherches », p. 9-195.
- Interview du député des Alpes-Maritimes Jérôme RIVIÈRE (UMP) dans Primo-Europe, le 8 janvier 2006, in <http://www.primo-europe.org/impression.php>
- LAMINE (A.-S.), 2003, *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, PUF, coll. « Le lien social ».
- MISSION D'INFORMATION SUR LES SIGNES RELIGIEUX À L'ÉCOLE, 2003, *La laïcité à l'école : un principe à réaffirmer*, rapport n° 1275, tome 2, documents d'information, décembre.
- ORIV, 1997, *Pour un état des lieux de la situation de l'islam à Strasbourg et environs*, février.
- SARKOZY (N.), 2004, *La République, les religions, l'espérance*, Paris, Cerf.
- TRIGANO (S.), 2003, *La démission de la République. Juifs et musulmans en France*, Paris, PUF.
- VILLIERS (Ph. de), 2006, *Les mosquées de Roissy. Nouvelles révélations sur l'islamisation de la France*, Paris, Albin Michel.
- ZARKA (Y. C.) (dir.) (éditorial), 2004, « L'islam en France : vers la constitution d'une minorité tyrannique ? », *Cités*, hors-série, *L'Islam en France*, Paris, PUF, p. 1-5.

*La région Alsace-Moselle, du fait de sa situation géographique et de ses spécificités juridiques en matière de gestion du fait religieux, se présente comme un laboratoire important pour l'analyse des associations religieuses fréquentées par des originaires de Turquie. Ces derniers, solidement structurés à travers plusieurs réseaux nationaux et transnationaux, sont devenus peu à peu des acteurs incontournables de la vie religieuse de la région, tout en gardant des liens forts avec la Turquie. Néanmoins, à cause des rivalités persistantes entre les réseaux, ainsi que du peu d'intérêt manifesté pour la politique locale, les associations culturelles turques de la région restent marginalisées.*

# L'islam turc en Alsace-Moselle : isolement et interactions

par Samim AKGÖNÜL

L'étude des organisations originaires de Turquie ayant un objet culturel installées en Alsace-Moselle présente plusieurs particularités. Trois types de facteurs expliquent cette originalité : la spécificité de l'Alsace-Moselle en matière juridique, la configuration religieuse de la région, véritable laboratoire (concentration des protestants, concentration des juifs, concentration des musulmans), et enfin le contexte particulier des différentes religiosités originaires de Turquie.

Malgré un aspect monolithique, l'immigration turque dans l'Est de la France présente une grande diversité, en particulier dans les domaines religieux, politique, idéologique et ethnique.

De cette pluralité naît toute une série de complications qui touche à la fois les interactions au niveau interne et les relations avec la société alsacienne comme avec les pouvoirs publics.

Au niveau interne, les groupes originaires de Turquie s'unissent difficilement pour soutenir des revendications communes. Les différents groupes politico-idéologiques se réclamant de la Turquie ont pu établir des réseaux plus ou moins denses en émigration, y compris en France, et ont accentué les rivalités entre eux. Ces divisions, qui sont devenues plus aiguës, sont dues en partie au renforcement et à la légitimation des groupes marginaux ou d'opposition qui ne trouvaient pas d'espace d'expression en Turquie. En d'autres termes, non seulement les groupes appartenant à l'islam politique et/ou aux confréries sont reproduits à l'identique en terre d'accueil, mais, de surcroît, de nouvelles structures naissent, entraînant de nouvelles divisions. Nous sommes ainsi en présence d'un paysage paradoxalement brouillé : les groupes dont la visibilité est extrêmement basse ou nulle en Turquie en raison de la présence d'un « islam officiel » peuvent s'exprimer plus librement en immigration et leur visibilité est augmentée, mais en même temps, toujours dans l'immigration, les divisions existantes prennent des formes plus pointues.

Au niveau externe, ce sont des questions de représentativité, de perception et d'autoperception qui se posent. En effet, chaque groupe se présente en tant que représentant légitime des Turcs, voire de l'islam, dans la région ou même parfois au niveau national. C'est le cas de l'islam politique Milli Görüş (vision nationale) en Allemagne ou de l'islam représenté par le réseau officiel DİTİB (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği/Affaires religieuses, Union turco-islamique) en France. D'un autre côté, les réseaux plus discrets et volontairement marginalisés refusent de reconnaître la représentativité d'autres groupes. C'est le cas du réseau MHP (Milliyetçi Hareket Partisi/Parti du mouvement nationaliste) ou des confréries comme les Süleymanî. Par ailleurs, les associations turques laïques, pouvant parfois être qualifiées d'antireligieuses, n'admettent pas l'identification entre « islam » et « Turcs » en France.

# La particularité alsacienne-mosellane en matière religieuse et l'islam

Les spécificités juridiques de la région Alsace-Moselle sont multiples à cause de son retour tardif à la France en 1918. L'une de ces spécificités réside dans le régime particulier dit des « cultes reconnus » dont bénéficient les cultes catholique (archidiocèse de Strasbourg, diocèse de Metz), protestant (église de la confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine, église réformée d'Alsace et de Lorraine) et israélite. Ce régime, qualifié parfois de concordataire, est historiquement un vestige du régime des cultes mis en place par le premier consul Bonaparte aux alentours de 1802.

Dans le système alsacien-mosellan, même si la région intègre le principe de laïcité, étant une région française à part entière, la séparation Églises-État a des limites. Ainsi, certains cultes sont organisés dans le cadre du droit public et bénéficient à ce titre de divers soutiens, tant de l'État que des communes [Basdevant-Gaudemet, 1994, p. 135-142]. Le culte musulman ne fait pas partie des cultes reconnus et ne peut bénéficier des mêmes avantages que les trois cultes cités. Pourtant, les associations musulmanes évoluent dans un environnement où la religion et l'État, la religion et les collectivités locales sont en liaison étroite sans que cela ne choque les opinions publiques. Ainsi, lorsque les associations musulmanes usent des droits découlant du concordat – dans les cas où ces droits sont assez flexibles et donc applicables même aux cultes non reconnus (par exemple pour la question des carrés confessionnels dans les cimetières) – ou lorsque les associations musulmanes utilisent les mêmes droits pour obtenir des aides indirectes des collectivités locales (ainsi la mise à disposition de locaux ou les baux emphytéotiques), elles s'inscrivent dans une pratique courante.

Pour les cultes reconnus, l'État français intervient principalement dans la nomination des ministres du culte (curés, pasteurs, rabbins), et c'est le ministère de l'Intérieur qui

paie leurs salaires, chose d'ailleurs constamment critiquée dans le cadre des débats récents sur la laïcité française. Les communes donnent de leur côté un logement de fonction à ces ministres ou leur versent une indemnité de logement. Elles sont en outre légalement tenues de subventionner les établissements publics du culte en cas d'insuffisance des revenus. Les cultes concernés disposent également d'aumôniers dans les établissements publics (prisons, hôpitaux, armée, etc.). En Alsace, les musulmans aussi disposent d'un aumônier dans les hôpitaux.

En l'absence de texte précisant la procédure légale à suivre pour la reconnaissance d'un nouveau culte, le culte musulman ne peut en principe espérer bénéficier des mêmes avantages que les cultes reconnus [Messner, 1997, p.11]. Il peut toutefois profiter d'un certain nombre de dispositions et d'avantages non négligeables *via* le droit privé local. Les associations musulmanes relèvent en Alsace-Moselle du droit local des associations (articles 21-79 du code civil local, loi d'Empire allemande du 19 avril 1908 et ordonnance ministérielle du 22 avril 1908) et peuvent à ce titre bénéficier de soutiens spécifiques si leur objet est strictement cultuel. Ce système concilie une organisation relativement souple (absence de statut type imposé par l'administration, etc.), des avantages (soutiens économiques, subventionnement) et une intervention de l'administration, que la jurisprudence administrative a contribué à limiter aux seules nécessités de l'ordre public [Basdevant-Gaudemet, 1994, p.143-152].

Les associations musulmanes ayant une activité exclusivement religieuse peuvent ainsi, au même titre que les cultes dits reconnus, être subventionnées par les collectivités territoriales mais ce subventionnement n'est pas obligatoire et dépend de la volonté de la collectivité en question. Concrètement, la ville met généralement à la disposition d'une association un local pour l'exercice du culte. Dans la plupart des cas, l'aide de la municipalité se limite à cela. Néanmoins, cette possibilité n'est pas utilisée par les associations turques, qui mettent en œuvre une véritable stratégie patrimoniale : quasiment toutes les associations possèdent leurs locaux en biens propres et/ou en font don



à l'État turc. Mentionnons également diverses subventions indirectes, sous la forme d'exonérations fiscales (impôt foncier bâti depuis 1994, taxe locale d'équipement, taxe d'habitation pour les locaux affectés au culte, etc.) et de taux réduits pour certains impôts et taxes (mécénat, taux départemental d'enregistrement, impôt sur les sociétés, etc.) [Messner, 1997, p. 11-16].

## Les Turcs et l'islam turc en Alsace-Moselle

La particularité de la région ne s'arrête pas aux considérations juridiques. En effet, pour des raisons liées à l'histoire de l'immigration turque, l'Alsace-Moselle constitue un des secteurs français où la concentration des populations originaires de Turquie est la plus élevée. Cela est dû aussi bien à l'industrialisation forte de la région qu'à la proximité de l'Allemagne.

Il existe de nombreuses difficultés objectives pour établir précisément le nombre de musulmans, ou plus exactement de personnes culturellement musulmanes ou d'origine musulmane résidant en France. De la même manière, ces difficultés méthodologiques empêchent l'appréciation exacte du nombre des Turcs résidant dans la région. Le premier problème est d'ordre technique. Depuis 1962, les recensements successifs ne font plus apparaître les appartenances confessionnelles. De ce fait, on est dans l'impossibilité d'évaluer quantitativement la population musulmane de France. De plus, les estimations habituellement avancées présentent plusieurs problèmes dont il faut tenir compte à défaut de pouvoir totalement les surmonter.

D'abord, l'islam est encore souvent perçu comme une religion, une confession, «étrangère» à l'espace européen, qui concerne majoritairement des ressortissants étrangers originaires du monde dit musulman, en fait des pays à majorité musulmane. Le réflexe simplificateur des dirigeants comme des opinions publiques est alors de considérer tous les ressortissants de ces pays comme potentiellement

« musulmans ». Dans les faits, la réalité démographique et confessionnelle est plus contrastée. Par exemple, non seulement il existe des ressortissants turcs non musulmans en émigration (orthodoxes, assyro-chaldéens, juifs) mais, de surcroît, cette simplification ne prend pas en compte les diverses facettes de l'islam, comme la distinction entre les alévis et les sunnites dont les revendications comme les modes de vie sont fortement différenciés.

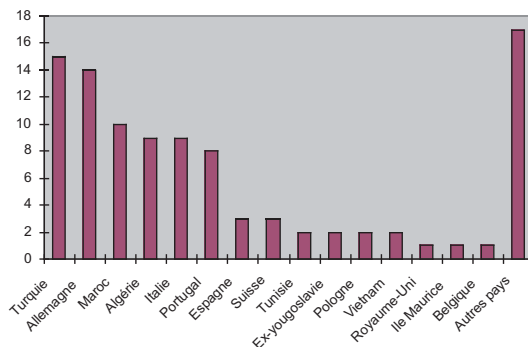
Ensuite, il est aujourd'hui impossible d'assimiler les musulmans aux étrangers juridiques : plusieurs catégories de personnes ont acquis la citoyenneté française par naturalisation ou par mariage. Les enfants de ressortissants étrangers nés en France ont la possibilité d'opter pour la citoyenneté française, sans oublier les Français et les Françaises convertis à l'islam par conviction ou par nécessité. N'oublions pas non plus dans les statistiques ce qu'on a longtemps appelé les « Français musulmans », c'est-à-dire les Harkis et leurs descendants dont le nombre est estimé à une centaine de milliers.

En Moselle, les immigrés de nationalité turque sont environ 11 000, ils se trouvent au quatrième rang parmi les immigrés et représentent 11,6 % de la population immigrée. Dans les Vosges, cette population, constituée de près de 4 000 personnes, est au troisième rang et représente plus de 18 % de la population immigrée. Les chiffres concernant la Meurthe et Moselle sont de 3 500 personnes, représentant le cinquième rang, soit 7,5 % des immigrés. Dans la Meuse vivent à peine 1 500 personnes mais, représentant 21 % de la population immigrée, elles occupent le premier rang. Selon les estimations de différents acteurs rencontrés dans le cadre de notre étude, les citoyens français d'origine turque seraient aussi nombreux, c'est-à-dire de l'ordre de 10 000, ce qui amène le total des Turcs à approximativement 20 000.

En Alsace, le recensement de 1990 montrait que les étrangers juridiquement parlant représentaient 8 % de la population locale, soit 128 700 personnes pour 1 624 000 habitants contre 6,3 % à l'échelle nationale. Avec ce pourcentage, l'Alsace se situait au quatrième rang des régions françaises après l'Île-de-France, Rhône-Alpes et PACA.

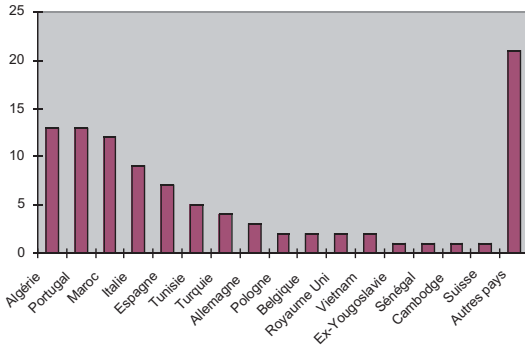
Si dans cette région le nombre des étrangers se stabilise, à l'instar des autres régions françaises, en partie à cause de l'augmentation de l'acquisition de la citoyenneté française par diverses voies, à partir des années 1970, la région devient de plus en plus une destination privilégiée alors que d'autres régions traditionnellement accueillantes stagnent. Cette exception alsacienne s'explique en partie par la proximité géographique de l'Allemagne et de la Suisse, mais il faut également prendre en compte le dynamisme, notamment matrimonial, des personnes originaires de Turquie ainsi que le dynamisme économique alsacien. Une autre particularité de l'Alsace réside dans la prédominance des ressortissants tures dans le nombre des étrangers. Dans le Haut-Rhin comme dans le Bas-Rhin, les Turcs constituent le groupe le plus important devant les Marocains, avec au total près de 30 000 personnes. 15 % des ressortissants tures de France vivent en Alsace. Il faut bien entendu y ajouter les personnes originaires de Turquie ayant la citoyenneté française. Cet ensemble de population est implanté, comme partout en Europe, avant tout en zone urbaine, dans les grandes (Strasbourg, Mulhouse et Colmar) et petites villes (Haguenau, Barr, Bischwiller) mais aussi, ce qui est rare dans l'espace européen, dans des zones rurales. Les données du recensement de 1999 montrent qu'à présent 15 % des immigrés en Alsace sont originaires de Turquie (4 % seulement pour toute la France). Le groupe constitue, avec les personnes originaires d'Allemagne (dont on peut penser qu'une partie très marginale est également issue des migrations turques) une des deux populations les plus denses de la région.

*Alsace : originaires de Turquie et d'Allemagne, premiers groupes d'immigrés*



Source : INSEE, recensement de la population 1999. Graphique préparé par l'auteur.

**France: présence maghrébine toujours prédominante**



Source : INSEE, recensement de la population 1999. Graphique préparé par l'auteur.

La composition religieuse de la population turque alsacienne est analogue à la configuration observable en Turquie [Messner, 1999, p.9]. La grande majorité des personnes originaires de Turquie en Alsace-Moselle est sunnite, d'obédience hanéfite ou alévi (comme une partie des Kurdes, qui peuvent être également chaféites), à l'exception de la petite communauté orthodoxe de Bischwiller.

Sur fond de cette unité relative dans les obédiences, les divisions se situent davantage dans les domaines politique et idéologique. Il existe avant tout deux réseaux prédominants, mentionnés ci-dessus, le DİTİB et Milli Görüş, longtemps considérés comme concurrents voire irréconciliables dans la mesure où le premier émane directement du Premier ministre turc alors que le deuxième est lié à l'islam politique turc et considéré comme opposé au régime kémaliste.

Toutefois, s'agissant de l'islam officiel (DİTİB) et de l'islam oppositionnel (principalement le réseau Milli Görüş) nous devons dorénavant nuancer nos analyses. Tout au long de la république, l'islam officiel turc a été assimilé au réseau du Diyanet<sup>1</sup> alors que les autres réseaux étaient considérés comme l'islam oppositionnel. Le message transmis par l'islam officiel était calqué sur les idées sécularistes occidentales où la religion était strictement reléguée à l'espace privé. Les autres réseaux, surtout les confréries mais également l'islam politique, défendaient quant à eux une fusion des deux espaces, privé et public. Mais à partir des années 1950, et surtout à partir des années 1970, ces mêmes groupes, avec en tête Milli Görüş, ont eu une

....

(1) Diyanet İşleri Başkanlığı, Administration des affaires religieuses, est une structure fondée en 1924, directement rattachée au Premier ministre, qui gère la quasi-totalité des lieux de culte en Turquie, rémunère les imams, publie des prêches sur lesquels ces derniers s'appuient le vendredi. Le DİTİB est l'émanation européenne de cette administration créée en 1984 pour encadrer les Turcs expatriés, selon l'article 62 de la Constitution turque, qui lui confère la fonction de réguler la pratique religieuse des Turcs hors de la Turquie.

influence incontestable dans la politique et l'administration turques. Le président réformiste Turgut Özal, qui a marqué les années 1980, était ouvertement membre d'une confrérie (Nakşibendi). À partir des années 1990, les ministères, notamment ceux de l'Éducation nationale et de l'Intérieur, ont été littéralement investis par des proches du Milli Görüş. De surcroît, depuis 2002, la Turquie est gouvernée par un gouvernement appuyé sur une majorité écrasante de députés faisant tous partie d'une formation issue des rangs du Milli Görüş: Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP). Même si dans les discours l'AKP affirme avoir pris ses distances avec le mouvement de Necmettin Erbakan, fondateur historique et leader incontesté du mouvement, la quasi-totalité de ses cadres, avec en tête le Premier ministre, ont été formés dans les rangs du Milli Görüş dès leur plus jeune âge et ont assumé des fonctions importantes au sein des partis successifs dirigés *de facto* ou *de jure* par Erbakan. Et si les responsables du parti clament haut et fort qu'ils n'ont plus rien à voir avec Milli Görüş, notamment pour les questions de politique étrangère (UE, Chypre...), ils s'alignent sur ses positions en ce qui concerne les débats de société (écoles d'imams et de prédicateurs, question du foulard islamique, consommation d'alcool...).

Les constatations réalisées sur le terrain français confirment ce rapprochement. Deux conjonctures ont, pour ainsi dire, radicalement changé la donne ces dernières années. Premièrement, jusqu'à l'arrivée au pouvoir de l'AKP, les représentations diplomatiques turques ne s'intéressaient qu'au réseau officiel DITIB. Depuis 2002, ces représentations, sous la responsabilité directe d'un ministre des Affaires étrangères qui est l'un des poids lourds du mouvement Milli Görüş, se montrent moins réfractaires vis-à-vis des associations locales appartenant au réseau Milli Görüş, comme c'est manifestement le cas dans le Grand Est. Deuxièmement, il ne faut pas négliger l'impact du climat anti-turc né en France pendant les débats concernant la candidature turque à l'UE. Ce débat, toujours d'actualité, a rapproché les associations turques de différents bords et les a poussées à coopérer, voire à établir de nouveaux liens de solidarité entre elles. Des groupements fédérateurs, dont l'objectif premier est de

prendre position en faveur de la Turquie dans ce débat, ont permis de désamorcer d'autres rivalités, sans qu'une fusion des approches sociétales soit nécessaire.

À la fin des années 1990, lorsque les kémalistes radicaux ont conquis le pouvoir d'une manière éphémère, dans la foulée des efforts pour faire reconnaître le PKK (mouvement séparatiste kurde) et les *Kaplan*<sup>2</sup> comme organisations terroristes, le gouvernement turc de l'époque avait demandé à l'Allemagne d'inscrire Milli Görüş sur la liste des organisations terroristes reconnues, et cette demande n'avait jamais été satisfaite; elle est ensuite tombée dans les oubliettes.

On peut étendre ce bémol sur la distinction entre islam officiel et islam oppositionnel aux confréries. Il est de notoriété publique que du moins les *Süleyman*<sup>3</sup> et les *Neo-Nurcu*<sup>4</sup> sont extrêmement bien représentés actuellement dans les sphères du pouvoir turc.

## Relations entre les associations turco-musulmanes

Les relations entre les associations turques musulmanes doivent être également analysées sur deux niveaux. Au niveau externe, dans la question de la représentation des Turcs auprès des pouvoirs, et au niveau interne, dans une logique de marché des fidèles turcs – les deux niveaux étant intimement liés.

Dans une démarche de territorialisation de l'islam, les autorités publiques françaises, comme jadis la Turquie, ont éprouvé le besoin d'avoir un interlocuteur unique pour l'ensemble des courants islamiques présents sur le sol français [Couvreur, 1998, p. 2], obligeant en quelque sorte ces courants et obédiences à coopérer. L'aboutissement de ce projet *via* le Conseil français du culte musulman (CFCM) et les conseils régionaux du culte musulman (CRCM) donne une image idyllique des associations musulmanes: celle d'une coopération accrue entre elles, ne serait-ce que pour des questions touchant la pratique religieuse dans la cité et au-delà dans le pays.

....

(2) Mouvement islamiste radical qui vise à renverser le régime en Turquie, fondé en Allemagne, en 1983, par Cemalettin Kaplan. Ce dernier a été mufti d'Adana, donc fonctionnaire de Diyanet, avant de s'exiler en Allemagne et d'intégrer Milli Görüş. Très marginal en France, le mouvement contrôle quelques salles de prières dont une à Metz et l'autre à Mulhouse.

....

(3) Le courant *Süleyman* a été fondé par le cheik *Süleyman Hilmi Tunahan*, mort en 1959. Très intégrés dans la politique turque, les *Süleyman* possèdent plusieurs députés et ministres dans le pouvoir actuel. Ils présentent plusieurs points communs avec les *Nurcu*, mais sont également proches des pratiques confrériques des *nakşibendi*.

....

(4) Les *Neo-nurcu*, autrement dit les *Fethullah*, forment une nébuleuse financièrement très puissante dont le chef *Fethullah Gülen* est en exil volontaire aux États-Unis. Pour les défenseurs de ce mouvement, il s'agit de l'incarnation d'un islam moderne, ouvert, modéré. Pour ses opposants, *Fethullah Gülen* et ses militants dissimulent leurs véritables objectifs en donnant d'eux-mêmes cette image d'ouverture. En France les associations dépendant de ce groupe, qui possèdent souvent des noms contenant des termes tels que « dialogue » ou « tolérance » font surtout du soutien scolaire, assurent des cours privés, etc., et ne gèrent pas de salles de prière.

Pourtant, les observations réalisées sur le terrain montrent qu'en ce qui concerne la situation en Alsace-Moselle nous sommes loin du compte. Non seulement cette coopération, cette unification des forces n'existe pas, mais en outre, les rivalités, parfois ancestrales, animent les différents groupes. Les projets d'organisation globale du culte dans la cité peuvent susciter immédiatement des luttes de pouvoir, d'influence, mais aussi des suspicions quant aux intentions réelles des rivaux comme des responsables locaux. Mise à part la coopération pour la « cause turque » mentionnée ci-dessus, le même sentiment d'altérité, voire de rivalité, existe entre les associations turques, au niveau local comme au niveau national.

Certes, les individus se connaissent, parfois même se fréquentent, mais ces relations « amicales » ne se traduisent pas pour autant en une coopération effective ou en démarches communes, chaque association soupçonnant l'autre de vouloir prendre le contrôle et devenir l'interlocuteur principal des autorités locales. Sans doute, à l'occasion des grands événements de la vie, surtout les mariages et les décès, tout ce monde se réunit, même d'une manière assez fréquente. Mais il n'y a jamais eu de projet commun, ni même d'activité socioculturelle commune. Il faut noter que ces différentes associations occupent à peu près le même créneau et proposent les mêmes types d'activités. La fréquentation des salles de prière, l'instruction religieuse et linguistique, le soutien scolaire, l'organisation des manifestations culturelles s'adressent à un même public, qui n'est pas extrêmement large. Elles se trouvent ainsi placées sur un terrain concurrentiel, du point de vue idéologique, certes, mais aussi du point de vue financier. Plus l'association élargit ses activités, plus elle a « pignon sur rue » dans un domaine (un maître d'instruction coranique, un imam réputé, par exemple), et plus elle a d'adhérents au-delà du groupe idéologique auquel elle appartient. Il est impossible de dire, par exemple, que l'ensemble de la population qui fréquente les activités féminines ou les ruptures du jeûne de la mosquée Eyüp Sultan de Strasbourg épouse les idées du Milli Görüş.

Un autre aspect qui peut également expliquer le peu de relations existant entre les associations turques est celui

de la géographie. Les associations recrutent en effet pour la plupart les familles originaires des mêmes régions, des mêmes villes, voire des mêmes villages. Dans la mesure où dans la société turque la notion de *hemşerilik* (provenir du même « pays ») régit encore largement les relations sociales, il n'y a rien de surprenant pour un observateur connaissant les rouages turs de voir cette réticence à fréquenter des gens d'une autre région, *a fortiori* d'un autre pays, fût-il musulman. Le constat du manque de coopération s'accroît en effet encore lorsqu'on observe les relations entre les associations turques et les associations maghrébines. Elles sont quasiment inexistantes, même si tous les responsables répètent en chœur qu'ils s'entendent à merveille. L'islam est loin d'être le dénominateur commun des musulmans de France. Les relations entre les Marocains et les Algériens de la région, quant à elles, semblent être plus soutenues, sans pour autant se traduire par des actions concrètes.

Les associations culturelles turques alsaciennes s'inscrivent dans les deux réseaux principaux déjà cités. Par une sorte d'accord tacite, le centre-ville de Strasbourg abrite la grande mosquée turque, mosquée Eyüp Sultan, appartenant au réseau Milli Görüş, alors que les autres salles de prière du Bas-Rhin sont en majorité reliées au réseau DİTİB, à l'exception de quelques associations appartenant à d'autres réseaux (l'association des Familles turques unies, proche du mouvement nationaliste turc, à Strasbourg, deux associations Süleymanî à Strasbourg et Gundershoffs, une association Nakşibendi). Dans le Haut-Rhin, la « grande mosquée » turque de Mulhouse est dans le réseau DİTİB. Il faut tout de même signaler que ce « partage » du territoire est en passe d'être déséquilibré dans la mesure où le DİTİB est en train de s'implanter également à Strasbourg, mais l'histoire de la mosquée Eyüp Sultan et les relations qu'elle entretient avec les responsables locaux comme avec la communauté turque de la ville montrent qu'elle n'est pas près d'être éclipsée par une autre mosquée, même du DİTİB. Dans une ville moyenne comme Metz, la même fragmentation politique et idéologique est visible. Alors que les personnes originaires de l'Algérie et du Maroc ne possèdent qu'une



association, celles originaires de Turquie se présentent comme extrêmement divisées et continuent à se diviser davantage.

## Les imams : agents d'intégration ou liens avec la Turquie ?

Lors de deux études menées en Alsace et en Moselle en 2003 [Frégosi, 2003 ; Akgönül, Frégosi, 2003], nous avons pu appliquer un questionnaire à une soixantaine d'imams officiant dans les mosquées et salles de prière fréquentées par des Turcs. Les imams rencontrés étaient des hommes relativement jeunes, entre 30 et 50 ans. Les imams dépendant du gouvernement turc *via* l'attaché des affaires sociales du consulat de Strasbourg continuent leur carrière dans la fonction publique. Dans d'autres cas, il s'agissait d'hommes retraités d'une autre profession en Turquie. Jusqu'à récemment, les Turcs prenaient leur retraite très jeunes, dans la mesure où il leur suffisait d'avoir cotisé pendant vingt ans. Ainsi, il n'est pas rare de voir des imams de 45-50 ans, retraités, qui ont profité de leur réseau pour être recrutés par les associations. Contrairement à d'autres communautés musulmanes en France, il s'agissait très rarement d'imams faisant partie de la communauté turque de France, retraités d'un autre secteur et recrutés par l'association.

Il est inutile de préciser que tous les imams officiant dans les mosquées turques sont des Turcs. De plus, ce sont exclusivement des nationaux turcs. Deux d'entre eux seulement ont exprimé une volonté d'acquérir la citoyenneté française. D'une manière générale, les imams rencontrés ne projettent pas leur avenir en France. Pour les fonctionnaires de l'État turc, ce n'est qu'une étape dans leur carrière, pour les autres, un autre pays en Europe est toujours envisageable.

Ces imams ont tous fait des études supérieures au niveau *ön-Lisans* (DEUG) ou *Lisans* (maîtrise), pas forcément dans

le domaine théologique. Les diplômés de sciences sociales, économie, histoire sont assez nombreux. Un seul imam a déclaré qu'il n'avait que le certificat d'étude (*ilkokul*) et un autre le niveau du bac. Par ailleurs, tous les imams ont, d'une manière ou d'une autre, reçu une éducation musulmane. Trois cas de figure se présentent :

- les peu diplômés qui, à côté de l'enseignement classique, ont suivi les cours coraniques d'un imam en Turquie ;
- les diplômés de filières universitaires autres que de théologie, mais qui ont fait leur scolarité secondaire dans les lycées d'imams et prédicateurs (*Imam Hatip Lisesi*) qui, jusqu'à récemment, permettaient la participation au concours général d'accès à l'université. Autrement dit, tous les diplômés de ces lycées ne sont pas des imams (ils comportaient d'ailleurs beaucoup de filles) ;
- les diplômés des facultés de théologie des universités turques. Nous en avons rencontré deux qui avaient étudié deux ans (*ön-Lisans*, niveau DEUG) et deux autres, quatre ans (*Lisans*, niveau maîtrise).

106

Dans l'ensemble, les imams turs de France sont donc des hommes diplômés, connaissant bien leur métier, même si ce niveau d'éducation s'avère inutile et insuffisant dans certaines situations (démarches administratives, tensions avec les municipalités...) à l'étranger.

Presque tous les imams rencontrés sont mariés et ont des enfants. Pour la majorité d'entre eux, ils sont séparés de leur famille. C'est le cas notamment des imams du DITIB, qui sont en France pour de courtes durées. Leur épouse et leurs enfants restent en Turquie. Quelques-uns ont amené leur famille. Dans ces cas de figure, les relations entre l'imam et sa communauté semblent beaucoup plus faciles, les femmes s'intégrant immédiatement dans les circuits de voisinage. Par ailleurs, la scolarisation de leurs enfants permet un contact avec la vie en France que n'ont pas les imams isolés.

Toujours d'une manière générale, les imams turs sont en France depuis peu de temps – de quelques mois à quelques années – et pour peu de temps, y compris pour les imams hors du circuit du DITIB. Rares sont ceux qui ont eu d'autres fonctions à l'étranger avant de venir dans leurs

mosquées actuelles. Quelques-uns ont officié pour de courtes durées, durant le mois de Ramadan (pendant un mois ou un peu plus) dans des pays européens comme l'Allemagne, la Belgique ou la Hollande, ou dans des pays non européens comme la Libye ou Chypre du Nord. Les imams du DITIB ont en général (pas toujours) une carrière d'imam en Turquie, alors que pour les autres il peut s'agir de leur premier « imamat ». D'autres, enfin, liés à des organisations musulmanes établies en France (Milli Görüş, Süleymanç1), ont été dans d'autres mosquées françaises avant de venir en Alsace.

Les imams turs voient leurs fonctions comme un métier à part entière et par conséquent n'ont pas d'autres occupations. Aucun des imams rencontrés n'avait un métier, une occupation ou une fonction autre que son « imamat ». Cela dit, comme l'indique le vocable turc *Hoca*, ils assument tous également une fonction d'instituteur. Il s'agit là peut-être même de la fonction principale de ces imams qui sont davantage en rapport avec les enfants.

De même qu'il n'y a pas chez les Turs de salles de prière non affiliées à un réseau, de même il n'y a pas d'imam « indépendant ». Tous les imams font partie d'un réseau officiel ou officieux et tous ces réseaux sont « nationaux ». Le DITIB, le Milli Görüş, les Süleymanç1, les Kaplanc1, les Ülkücü ou les Nakşibendi sont des groupes étroitement liés aux mouvements politico-religieux turs.

Les deux fonctions principales des imams turs en Alsace sont la prière et l'instruction religieuse. Le reste est non seulement secondaire mais dans la plupart des cas marginal. Nous n'avons pas rencontré de cas de naissance où l'imam intervient ; pour les décès, la plupart de nos interlocuteurs nous ont précisé que les prières se faisaient dans les morgues avant le rapatriement du corps ; dans certains cas, lorsque les locaux le permettent, la prière de décès a lieu dans la cour de la mosquée (cette prière se fait à l'extérieur de la mosquée). Pour les mariages, il est assez curieux de constater que tous les imams tiennent plus ou moins le même langage, à savoir celui du respect des lois françaises et turques. Le mariage qui prévaut est celui qui est célébré devant le maire. Il arrive qu'on fasse appel à eux après le

mariage civil pour constater religieusement l'union, mais ce « constat » prend place dans les maisons et non dans la mosquée. Un des imams nous a même confié qu'il allait sans rechigner dans les fêtes de mariage où on consomme de l'alcool, lorsqu'on fait appel à lui. La question de Zakkât (*Zekat*) est en revanche prise très au sérieux. Que ce soit le DITIB ou les autres fédérations, cette obligation financière est étroitement encadrée par les responsables nationaux. L'imam veille au bon déroulement de la quête selon les instructions de ses supérieurs.

Quant aux rôles plus « sociaux », extrareligieux, quitte à contredire Dounia Bouzar [2001], il est facile de constater qu'ils sont marginaux. Certes, tous les imams disent être consultés pour des questions extrareligieuses mais aucun n'a un statut de « sage » à qui on demande de régler les conflits quotidiens. En revanche, les responsables d'associations, du moins certains d'entre eux, avaient cette carrure de notables.

Les imams sont extrêmement évasifs sur la question de leur salaire. La seule rémunération clairement connue est celle des imams affiliés au DITIB, qui sont des fonctionnaires de l'État turc. Ils perçoivent leurs salaires du ministère des Affaires étrangères *via* les consulats<sup>5</sup>. Ce salaire est très supérieur à celui perçu en Turquie, en raison de la prime d'expatriation. Aujourd'hui, en Turquie, un imam en milieu de carrière touche approximativement 500 euros (auxquels s'ajoute un logement de fonction). En Europe occidentale, les imams du DITIB touchent 1 400 euros. Ils sont logés dans l'enceinte de la mosquée ou dans les locaux mis à leur disposition par l'association. La grande majorité de ces imams est seule et dépense très peu d'argent, leur but étant de revenir en Turquie au bout de trois ou quatre ans avec un capital conséquent. Cette solitude est encouragée par les autorités turques. Ainsi, alors que les imams en fonction sont couverts par une assurance, celle-ci n'est pas étendue aux membres de leur famille. Les imams qui ont choisi d'amener leur famille en France sont donc obligés de souscrire des assurances complémentaires privées. Par ailleurs, le Diyanet désapprouve le travail des épouses. Toutes ces mesures ne peuvent avoir qu'une explication : les autorités

....

(5) Ce statut de salarié par le pays d'origine est particulier aux imams turcs, la plupart des imams d'origine maghrébine assurent leur fonction de manière bénévole.

turques craignent que les imams vivant en Occident avec leur famille, et dont les épouses travaillent, soient tentés de ne pas revenir en Turquie à la fin de leur mission. C'est pour prévenir ce « danger » que l'isolement est favorisé. Malgré ces inconvénients, quelques années passées en Europe avec un salaire relativement confortable restent avantageuses. C'est ainsi qu'en 2000-2001, près de 450 candidats avaient postulé pour une fonction à l'étranger (à l'issue de la procédure de sélection, 174 ont été nommés). Le passage en Europe présente un autre avantage : bien qu'au retour en Turquie les imams ne bénéficient pas d'un avancement dans leur carrière (ils ne deviennent pas par exemple muftis), ils ont la possibilité d'être nommés dans une grande mosquée « touristique », car ils sont censés avoir le contact plus facile avec les touristes étrangers. Il est évident que pour un imam, diriger la prière à la mosquée de Soliman (Istanbul), à la mosquée de Selimiye (Edirne) ou à la mosquée Verte (Bursa) est extrêmement prestigieux. La petite salle de prière en Europe qui porte le nom d'une de ces mosquées prestigieuses est un avant-goût de la réussite éventuelle lors du retour au pays.

L'ensemble des imams rencontrés, sans aucune exception, prêche en turc. Non seulement c'est une donnée constante, mais en outre la grande majorité d'entre eux, notamment ceux qui sont affiliés au DITIB, sont non francophones. Le plus étonnant est de voir des imams présents en France depuis plus d'une dizaine d'années, qui ne parlent pas en français. Prêcher en français semble être le dernier de leurs soucis. Les imams du DITIB sont toutefois censés connaître les rudiments de la langue française. Leur recrutement se fait de la manière suivante : chaque année, la direction des Affaires religieuses (Diyanet İşleri Başkanlığı) ouvre un concours pour la nomination des imams à l'étranger. Les candidats passent d'abord un examen oral face à un jury composé des fonctionnaires de la Diyanet ; les questions portent sur leurs connaissances religieuses et pratiques concernant le fonctionnement d'une mosquée. Approximativement la moitié des candidats sont éliminés à cette étape. Ensuite, les candidats admissibles subissent un deuxième examen oral face, cette fois, à un jury composé de fonctionnaires d'une commission interministérielle

(ministère des Affaires étrangères, de l'Intérieur, de l'Éducation nationale, Premier ministre). Les questions portent sur la culture générale, l'histoire de la Turquie, les principes de la République turque («qu'est-ce que la laïcité?»), etc. Les lauréats bénéficient ensuite d'une formation de trois mois, dans une ville différente chaque année. La plus grande partie de cette formation est consacrée à l'apprentissage de la langue (quatre heures quotidiennes). Un dernier constat : les imams n'ont pas de projets, ils vivent au jour le jour et semblent trop anachroniques pour se projeter dans quelques années. Si projets il y a, ils appartiennent aux responsables de l'association. Lorsque les imams et les responsables sont interrogés sur les «projets», ce qui est compris l'est au sens associatif : soit des projets éducatifs pour les enfants, soit des projets immobiliers.

## Relations avec la municipalité

110

De toutes les questions que nous avons posées aux responsables associatifs, celles qui concernaient leurs relations avec la municipalité semblaient les plus embarrassantes pour eux. La première réponse était toujours «elles sont excellentes», mais au fur et à mesure que les discussions avançaient une réalité plus nuancée se dessinait.

Il faut indiquer dès le départ que l'impression dominante qui se dégageait de nos entretiens avec les responsables associatifs était que leurs relations avec la municipalité étaient limitées, voire totalement inexistantes. Certes, toutes les associations menant des rénovations, des agrandissements perpétuels de leurs locaux, il existe inévitablement des contacts avec les services techniques, mais dans la plupart des cas cela s'arrête là. Un certain nombre de responsables associatifs nous ont d'ailleurs précisé que les services techniques de la mairie rejetaient régulièrement leurs requêtes «parce qu'ils étaient musulmans». Ce sentiment de discrimination est assez constant chez nos interlocuteurs. On retrouve là un sentiment de victimisation, voire de persécution qui est assez courant dans les populations minoritaires, dont la légitimité sur le territoire est contestée par une partie de la population majoritaire. Elles attendent

constamment des gages de sincérité de la part des responsables nationaux et locaux et adaptent leur discours aux circonstances nationales. Le discours exclusif que tiennent certains Tures nationalistes trouve ainsi sa légitimation dans le discours exclusif supposé de la majorité. Autrement dit, plus la majorité marginalise la minorité, plus les éléments les plus radicaux de la minorité rejettent les tentatives de dialogue venant des responsables de la majorité.

L'absence réelle de relations entre les associations et les municipalités a également une explication interne à la « communauté turque ». Celle-ci, prise comme une réalité idéale-typique, choisit plus comme interlocuteurs les autorités turques que les pouvoirs locaux. Selon les responsables associatifs, dont la majorité appartient à la première génération et est formée de ressortissants tures, le consulat de Strasbourg est une instance plus légitime que les municipalités pour toutes les questions éducatives, sociales, administratives et... religieuses. L'« attaché des affaires sociales », qui n'est autre que le responsable du réseau des imams dépendant du gouvernement turc, est la première personne qui vient à l'esprit des responsables associatifs lorsqu'on leur demande une hiérarchisation des interlocuteurs. S'agissant des mosquées et salles de prière qui ne dépendent pas du réseau DITIB, en dehors de la grande mosquée Eyüp Sultan de Strasbourg, peu d'entre elles entretiennent des relations régulières et constructives avec la municipalité. Le sujet le plus fréquemment évoqué est celui des permis de construire. Il s'agit d'une des préoccupations principales permanentes des responsables associatifs. Dans la mesure où il y a, au sein de la communauté qui fréquente la salle de prière, presque toujours plusieurs entrepreneurs du secteur du bâtiment et des travaux publics, la communauté n'a aucun problème matériel pour opérer des changements, des réfections et surtout des agrandissements de locaux. Ainsi, les responsables associatifs sont en demande constante de permis de construire.

Les relations entre les Tures de la région et leur municipalité se limitent donc à quelques contacts ponctuels avec les services techniques ou à des contacts individuels avec quelques élus de quartier. Une coopération structurelle

ne pouvant pour l'heure objectivement exister, en raison de l'éclatement impressionnant des Turcs et, au-delà, des musulmans de la ville, les associations ont le sentiment de n'intéresser la municipalité qu'au moment des élections ou lorsque surviennent des problèmes.

Tel est le point de vue des associations turques. Le regard des municipalités à leur égard commence toutefois à changer. Elles s'intéressent de plus en plus au « fait musulman turc » et ce principalement pour deux raisons. Premièrement, depuis la fin des années 1990, les personnes originaires de Turquie ne sont pas seulement des « immigrés » mais aussi des électeurs. D'autant plus que, particularité alsacienne, les populations turques couvrent tout le territoire régional, y compris les moyennes et petites communes. Les pouvoirs municipaux sont donc plus enclins à s'intéresser aux problèmes et revendications de cette population. Par ailleurs, le contexte national fait que l'ensemble des pouvoirs publics se penche sur la question de l'islam « transplanté » et les communes alsaciennes ne sont pas en reste. Comme les originaires de Turquie constituent le premier groupe musulman de cette région, ce sont leurs revendications qui sont (ou qui ne sont pas) prises en compte. Les trois types d'attitudes distinguées par Franck Frégosi [2006, p.135-140] – exécutif favorable, exécutif indifférent et exécutif défavorable – existent également en Alsace. Ainsi, les associations turques, gagnant en légitimité et se plaçant sur le marché de la représentativité, deviennent peu à peu des acteurs incontournables des politiques publiques dans la région.

112

## Conclusion

Les associations à objet culturel originaires de Turquie sont dans une triple démarche de légitimation. La première destination de cette démarche reste encore et toujours la Turquie et la vie politique et religieuse dans ce pays. Cette focalisation est forcément facteur de divisions. Néanmoins, les derniers développements dans la politique intérieure turque ainsi que les débats en cours en Europe occidentale concernant l'intégration turque à l'Union européenne



ont fait émerger quelques causes communes. Celles-ci s'articulent autour de la politique nationale qui est l'intégration européenne mais également autour du prestige de la turcité en Europe. Car cette intégration est vue avant tout comme un moyen de rehausser l'image des Turcs en Europe et par conséquent de rendre une légitimité d'existence aux Turcs européens. Cet engouement est encore plus visible en Alsace, où la concentration des personnes originaires de Turquie est importante.

La deuxième cible de cette stratégie est devenue la communauté turque d'Europe. Il s'agit là d'une préoccupation plus récente. Depuis que l'émigration temporaire est devenue installation définitive, que « *l'illusion du provisoire* » [Sayad, 2006, p. 7] a laissé la place à la réalité d'une vie durable, les organisations religieuses turques sont devenues plus sensibles aux préoccupations de la vie quotidienne. Ces préoccupations ne s'arrêtent pas à la simple pratique religieuse. L'islam étant considéré comme une religion qui intervient dans tous les aspects de la socialisation des individus, les associations religieuses turques sont dans une compétition pour occuper tous ces terrains, de l'éducation à la santé, du travail à la culture.

Enfin, la troisième destination de la stratégie de légitimation est constituée par les pouvoirs publics nationaux et locaux en France (comme d'ailleurs dans d'autres pays européens dans une démarche de territorialisation de l'islam) [Messner, 1996, p. 195-213]. Dans cette compétition, représenter les Turcs au niveau des pouvoirs publics français a beaucoup plus d'importance que l'inverse, c'est-à-dire jouer un rôle d'interface entre l'État français et les fidèles turcs. En ce sens, ceux qui obtiennent une représentativité dans les instances nationales et régionales sont vus par Ankara comme les représentants de la Turquie. C'est pour cette raison que les politiques turques s'intéressent de plus en plus à cette représentativité, poussant les instances du DITIB à y prendre part, alors qu'il y a peu, elle n'était considérée que comme une affaire touchant les Maghrébins [Çakır, 1990, p. 15-26].

■ **Samim AKGÖNÜL**

*Historien, politologue, université Marc Bloch*

AKGÖNÜL (S.), 2002, « L'État turc et les Turcs européens : une tentative permanente d'encadrement paternaliste », in DUMONT (P.), PÉROUSE (J.-F.), De TAPIA (S.), AKGÖNÜL (S.), *Migrations et mobilités internationales : la plate-forme turque*, Istanbul, Les Dossiers de l'IFEA, 13, p. 79-99.

AKGÖNÜL (S.), FRÉGOSI (F.), 2003, *État des lieux de l'exercice du culte musulman dans la ville de Metz*, Ville de Metz, avril-septembre.

ANTAKYALI (F.), 1992, « La droite nationaliste dans les milieux turcs immigrés », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 13, p. 45-68.

BASDEVANT-GAUDEMET (B.), MESSNER (F.), 1994, « Statut juridique des minorités religieuses en France », Actes du colloque de l'European Consortium for Church State Research, Thessaloniki, *Le statut légal des minorités religieuses dans les pays de l'Union européenne*, p. 135-142.

BERKSÜ (fi.), 1999, *Avrupa Birliğinde Yaşayan Türk işçilere ve ailelerine ortaklık mevzuatıyla tanınan haklar ve Avrupa Adalet Divanı Kararları*, Ankara : T.C Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı. Yurtdışı Hizmetleri Genel Müdürlüğü.

BILICI (F.), 1991, « Islam, modernité et éducation religieuse en Turquie » in VANER (S.) (éd.), *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, Paris, L'Harmattan, p. 41-60.

BOUZAR (D.), 2001, *L'islam des banlieues. Les prédicateurs musulmans : nouveaux travailleurs sociaux ?*, Paris, Syros.

BOZARSLAN (H.), 1995, « L'immigration kurde. Un espace conflictuel », *Migrants-Formation*, n° 101, p. 115-129.

ÇAKIR (R.), 1990, « Les mouvements islamistes turcs et l'Europe », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 10, p. 15-24.

COUVREUR (G.), 1998, *Musulmans de France. Diversité et perspectives de l'islam français*, Paris, éd. de l'Atelier.

DASSETTO (F.), MARÉCHAL (B.), NIELSEN (J.) (éd.), 2001, *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*, Paris-Bruxelles, L'Harmattan, Academia Bruylant.

ÉTIENNE (B.), 1989, *La France et l'islam*, Paris, Hachette.

FRÉGOSI (F.), 2001, « Jeunes musulmans turcs en France : le milieu associatif et son rapport à la citoyenneté et aux identités » in LEVEAU (R.), MOHSEN-FINAN (K.), WITHOL DE WENDEN (C.) (dir.), *L'islam en France et en Allemagne*, Paris, La Documentation française, p. 104-109.

FRÉGOSI (F.) (dir.), 2003, *Les conditions d'exercice du culte musulman en France*, Fonds d'action et de soutien pour l'intégration et la lutte contre les discriminations (FASILD), ministère des Affaires sociales, du Travail et de la Solidarité et ministère du Budget, janvier-avril.

FRÉGOSI (F.) (dir.), 2006, *L'exercice du culte musulman en France*, Paris, La Documentation française.

MESSNER (F.), 1996, « L'organisation du culte musulman dans certains pays de l'Union européenne », *Revue de droit canonique*, n° 46 (2), p. 195-213.

MESSNER (F.), 1997, « Le statut des cultes non reconnus en Alsace-Moselle », *Revue de droit local (RDL)*, n° 20, p. 11-16.

## BIBLIOGRAPHIE

MESSNER (F.) (dir.), 1999, *Les populations originaires de Turquie, la religion et le droit de la famille: approche socio-juridique*, rapport présenté au ministère de la Justice, Strasbourg.

RENARD (M.), 1999, «France, terre de mosquées?», *Hommes et Migrations*, n° 1220, p. 34-35.


SAYAD (A.), 2006, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Paris, éd. Raisons d'agir.

TERNISIEN (X.), 2002, *La France des mosquées*, Paris, Albin Michel.

TRIBALAT (M.), 1995, *Faire France: une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte.

WYDMUSH (S.), 2001, «les maires du Bas-Rhin face au pluralisme religieux» in FRÉGOSI (F.), WILLAIME (J.-P.) (dir.), *Le religieux dans la commune*, Genève, Labor et Fides, p. 47-91.






*Face à un jeune qui mobilise du religieux pour «s'auto-exclure» ou «exclure les autres», comment ses interlocuteurs peuvent-ils aborder la situation ? Comment faire du lien avec lui malgré l'écran religieux ? Quel type de prise en charge éducative peut être envisagée pour désamorcer un processus de radicalité ? Pourquoi et comment le discours radical fait-il autorité sur lui ? Cet article tente de discerner ce qui appartient à la liberté de conscience et de culte du jeune en question – garantie par la loi de 1905 – de ce qui relève du dysfonctionnement, et d'en comprendre les fonctionnements.*

# Les professionnels de la jeunesse face au discours radical musulman

*par Dounia BOUZAR*



**L**es questions posées dans cet article, basé sur une recherche-action que nous avons dirigée [Bouzar, 2006], concernent le comportement des jeunes en rupture qui évoquent leur relation à l'islam pour s'auto-exclure ou exclure les autres. Il ne s'agit pas ici de parler de l'appartenance confessionnelle en elle-même, du contenu de l'islam, mais de comprendre la nature du lien que ces jeunes entretiennent avec leur religion lorsque celle-ci entrave le processus de leur socialisation. La problématique est posée dans son aspect éducatif, et non sur le plan religieux, évitant ainsi de réduire le jeune à son comportement ou à sa présumée appartenance religieuse.

Nous parlons de «radicalité» lorsqu'un jeune se retrouve enfermé dans un système de valeurs qui le fragilise et l'amène

à se positionner en rupture avec son environnement. Toutes les références autres qu'une conception rigoriste de l'islam lui sont progressivement enlevées et il se retrouve dans un univers isolé. L'indicateur de radicalité réside pour nous, non pas dans le contenu du discours mais dans son effet : le discours est qualifié de radical lorsqu'il a *produit* une rupture du jeune avec son univers familial, professionnel et social. Soulignons enfin que la radicalité peut constituer dans l'histoire du jeune une simple expérience, une crise ou un fonctionnement plus stabilisé, selon les cas. La proportion de jeunes qui s'engagent dans les « groupes djihadistes » apparaît très faible au regard des témoignages des professionnels de la jeunesse qui ont participé à cette étude.

Pendant trois ans, des groupes de travail interdisciplinaires se sont réunis une fois par mois. Ils étaient composés de professionnels de la jeunesse issus de trois départements (Seine-Saint-Denis, Essonne, Nord), appartenant à différentes institutions (Protection judiciaire de la jeunesse, Éducation nationale, conseil général, Jeunesse et sports, secteur associatif), et exerçant des fonctions différentes (éducateurs, assistants sociaux, psychologues, psychothérapeutes, psychanalystes, conseillers principaux d'éducation, proviseurs, directeurs, etc.).

Différents chercheurs – anthropologue, sociologue, politologue, historien – ont été invités à chaque étape de la réflexion, pour répondre aux interrogations successives des membres des groupes. Toutes ces interventions ont donné lieu à des débats. Les membres de chaque groupe ont également évoqué des situations de jeunes qui les ont interpellés dans le cadre de leur activité professionnelle. Le travail de recherche a consisté en une succession de remises en cause et de réajustements de questionnements. La *praxis* et la *dialectique* étaient au cœur de ce travail.

L'intention des professionnels engagés dans cette recherche-action était à la fois modeste et ambitieuse : proposer des bases et des éléments de débat sur un sujet délicat, traité plus souvent sur le mode de la passion que sur celui de la pensée réflexive. Il convient de noter que ce travail ne reflète pas les positions institutionnelles des différents organismes auxquels appartiennent les professionnels. Il s'agit plutôt, pour chacun d'eux, de témoigner d'une pratique professionnelle réflexive et évolutive, au sein de leurs institutions respectives.

Dans un premier temps, nous présenterons quelques caractéristiques du fonctionnement des discours radicaux <sup>1</sup>

....

(1) Selon notre définition, discours amenant le jeune à se retrouver dans un univers symbolique de rupture sociale et familiale.

afin de comprendre comment ils font autorité sur certains jeunes. Dans un deuxième temps, nous proposerons des pistes de réflexion sur les postures professionnelles face à ce phénomène : quel type de prise en charge éducative peut-on envisager pour désamorcer un processus de radicalité ? Face à un jeune qui mobilise du religieux pour « s'enfermer dans une bulle », comment ses interlocuteurs peuvent-ils aborder la situation ? Comment faire du lien avec lui malgré l'écran religieux ? Nous réfléchirons sur le type de formation initiale et continue à mettre en place dans cette perspective. Le souci de repérer les indicateurs sur lesquels il faut se baser pour faire la part des choses, entre ce qui appartient à la liberté de conscience et de culte du jeune et ce qui relève du dysfonctionnement, traverse l'ensemble de la réflexion.

## L'autorité des discours radicaux

Comment et pourquoi le discours radical fait-il autorité sur les jeunes ? Tous les acteurs de cette recherche-action constatent que, sur leurs terrains respectifs, des jeunes de plus en plus nombreux sont touchés. Pendant longtemps, certains experts ont lié le radicalisme à la perte d'espoir social. D'autres l'expliquaient par la chute des grandes idéologies. Les derniers événements internationaux ont montré que certains jeunes terroristes étaient ingénieurs, complètement insérés économiquement dans le milieu social où ils évoluaient. La question de la perte d'espoir social n'explique pas tout.

Après avoir résumé les principales caractéristiques du fonctionnement des discours radicaux, nous nous arrêterons sur le rapport entre ces derniers et l'histoire.

### Quelques caractéristiques du fonctionnement des discours radicaux

Un discours fait autorité sur un individu lorsqu'il donne du sens à sa vie. Essayons de comprendre comment opère ce type de discours.

## *La proposition d'une communauté virtuelle attire ceux qui n'ont pas de lien à un territoire*

Le discours radical fabrique des frontières strictes pour séparer les individus les uns des autres par la religion. Son objectif consiste avant tout à construire entre eux des cloisons étanches, d'autant plus rigides qu'elles sont dépourvues de tout territoire concret. Pour cela, il réduit l'islam à un ensemble de codes et normes, qui isolent ceux qui sont *dedans* de ceux qui sont *dehors*. Al Qaïda n'admet pas les lieux d'échange et de mélange. De nombreuses attaques ont été portées contre des vecteurs réels ou symboliques de ce qui rapproche les peuples et leurs activités : tourisme, transports, distraction, économie, diplomatie, etc.

Les échanges des professionnels montrent que ce discours fait autorité sur les jeunes parce qu'il donne de la valeur à ce qu'ils sont déjà : sans attaches, ne sachant ni d'où ils viennent ni où ils veulent aller. Les signes négatifs deviennent soudain des signes positifs. Au lieu de leur dire qu'ils doivent s'enraciner, on leur dit qu'ils vont pouvoir être des héros de la révolution mondiale. Ce type de discours fabrique une communauté virtuelle de substitution dans un espace virtuel de substitution : le lien à l'islam devient une nouvelle « appartenance généalogique » qui remplace le lien au territoire du pays d'origine. Les jeunes se disent musulmans avant d'être fils d'Algériens ou de Marocains. Olivier Roy [2006] fait remarquer qu'ils sont « hors territoire », dans un autre espace qui va de New York à Kuala Lumpur, un espace qu'on vit à travers Internet, un espace de réseaux. Marc Sageman [2005] arrive également à cette conclusion avec les biographies des jeunes liés à Al Qaïda, puisqu'il ne trouve que des hommes sans attaches nationales, déterritorialisés. Ils se vivent comme des globalisés, des mondialisés, mais ne se sentent partie intégrante d'aucune culture et d'aucun espace politique national. Leurs revendications ne sont d'ailleurs jamais motivées par une stratégie politique de conquête d'un État.

Les professionnels de la jeunesse confirment qu'un jeune, vivant en France, qui se sent arabe, marseillais, français, kabyle, roubaisien, algérien, bambara, etc., n'adhère pas au



discours radical. Un point commun des jeunes sensibles au discours radical concerne donc leur rapport au territoire : ils ne sont attachés à aucun territoire, ni celui de leurs ancêtres, ni celui où ils vivent. L'échantillon à risque est constitué de jeunes qui se sentent « de nulle part ».

### *L'idéologie de rupture repose sur l'exaltation du groupe*

Tous ceux qui deviennent radicaux passent par l'appartenance au groupe, ou à de petits groupes fusionnels. L'un des grands débats dans les groupuscules extrémistes concerne la foi. Comment affirmer sa foi ? Ceux qui sont vraiment dans l'évidence religieuse ne font pas de discours à ce sujet ! Olivier Roy retrouve ce fonctionnement également chez les évangélistes : on parle de sa foi avec les autres, pour se fortifier réciproquement, et donc pour renforcer le lien du groupe, l'appartenance au groupe.

Les prédicateurs radicaux prouvent aux jeunes que leur colère est justifiée et les renforcent dans l'idée que tout le système prévoit de les exclure parce qu'ils sont « d'origine musulmane ». Ils transmettent une idée de la religion sublimée qui les fait rêver. L'image qu'ils donnent d'elle est tellement inaccessible que la seule possibilité est de ressembler à celui ou à celle qui est en train de leur en parler. Ce qui compte, c'est de se ressembler. Ils ont besoin de s'identifier mutuellement dans cette conception du monde.

Les psychologues qualifient ce phénomène de risque majeur de l'état groupal. L'individu est aliéné au groupe et perd ses propres contours identitaires, parce qu'il a le sentiment d'être « le même » que les autres et de percevoir exactement les mêmes émotions. L'identité du groupe remplace l'identité de l'individu.

### *Le discours radical fait autorité parce qu'il rend les jeunes « tout-puissants »*

L'imam et l'aumônier participant à la recherche-action ont évoqué tour à tour les difficultés qu'ils rencontrent face à des jeunes qui inversent la question de l'autorité : ils ne se soumettent pas à une norme religieuse – comme c'est

traditionnellement le cas pour les pratiquants musulmans ou d'autres religions – mais s'approprient l'autorité de la religion pour s'ériger eux-mêmes en autorités au-dessus de tous les autres hommes. Sous prétexte que seul le Coran fait autorité, certains jeunes déclarent que l'imam et le savant ne commandent pas. Ils revendiquent donc le droit de parler « au nom de Dieu », puisqu'il n'y a personne au-dessus d'eux à part Dieu. Alors que la « peur du jugement dernier » pousse habituellement les croyants à avoir une bonne conduite sur terre, ces jeunes passent par Dieu pour contourner leur réalité et la loi des hommes. Ils utilisent la force du rapport à Dieu pour établir un rapport de domination entre les individus. Ces démonstrations religieuses ressemblent à des « éclatements du moi » : « C'est moi qui existe, c'est moi qui décide, c'est moi qui donne la norme... »

De nombreux éducateurs se sont surpris à parler de jeunes « radicaux » de la même façon qu'ils auraient évoqué des jeunes toxicomanes : pas d'intégration de la loi, recherche du plaisir immédiat – de l'extase –, absence fréquente de figure paternelle structurante, manque de repères de temps et de lieu, etc. Les psychologues ont noté que ces jeunes font souvent appel à Dieu comme à un père symbolique qui fait loi ou qui doit faire loi.

En ce qui concerne l'organisation, on retrouve également des schémas comportementaux similaires aux anciennes bandes de délinquants ou de trafiquants de stupéfiants, à cette différence que les caïds surenchérissent sur les rituels et les démonstrations de foi pour s'imposer en chefs.

## Le rapport des discours radicaux avec la mémoire et l'histoire

La possibilité qu'un groupe humain se reconnaisse comme partie d'une lignée dépend, au moins pour une part, des références au passé et des souvenirs qu'il a conscience de partager avec d'autres, et qu'il se sent responsable de transmettre à son tour. Danièle Hervieu-Léger [1993, p. 139] a montré comment l'un des traits majeurs des sociétés modernes est précisément de ne plus fonctionner comme

une « société de mémoire », ordonnée à la reproduction d'un héritage. Dans les sociétés traditionnelles dont l'univers symbolico-religieux est tout entier structuré par un mythe d'origine, rendant compte à la fois de l'origine du monde et de l'origine du groupe, la mémoire collective est donnée : elle est entièrement contenue, de fait, dans les structures, l'organisation, le langage, les pratiques quotidiennes de sociétés régies par la tradition. Dans les sociétés modernes complexes, où plus rien n'est fixe, *« la production d'un sens collectif et la confirmation sociale des significations individuelles deviennent affaire de communautés volontaires »*.

La transmission et la recomposition de la mémoire des jeunes issus de l'immigration maghrébine sont sujettes à de nombreuses difficultés car ils se retrouvent au croisement d'imaginaires collectifs hérités de plusieurs histoires : leur histoire individuelle s'inscrit dans l'histoire collective à travers l'histoire de France et l'histoire du pays d'origine de leurs parents, dont les relations mutuelles ne sont pas encore entièrement apaisées. De nombreux sociologues ont montré combien cette *« première génération de Français de confession musulmane »* – ces *« enfants illégitimes <sup>2</sup> »*, ont finalement grandi dans ce que l'on peut nommer des « trous de mémoire ».

.....

(2) Expression d'Abdelmaleck Sayad.

### *Des trous de mémoire creusés par tous les interlocuteurs des jeunes*

Primo Levi a dit : *« Qui n'a pas de mémoire n'a pas d'avenir. »* Les psychologues connaissent le rôle fondateur de la mémoire dans les quêtes d'identité et de dignité. Les situations les plus difficiles sont celles où les liens sont rompus avec le passé et les allégeances premières, avec l'histoire et la mémoire individuelle et collective. L'absence de récit historique collectif amène l'individu à la confusion entre histoire et mémoire : la mémoire fonctionne comme un filtre, reconstruisant l'histoire à partir de sentiments qui, eux-mêmes, sont intrinsèquement liés au vécu actuel. Progressivement, des groupes de mémoire tombent dans une espèce de concurrence quant à leur statut de victimes et s'en servent pour revendiquer tel ou tel droit.

Ce sont toujours des groupes qui déterminent ce qui est mémorable et la manière dont cela le sera. Les jeunes sont au croisement des discours des parents, des enseignants, des médias et des religieux.

### *Les pères*

Cette génération possède en commun des pères qui ont pris un jour la décision d'immigrer sur la terre de l'ancien colonisateur, en quête d'une amélioration de leurs conditions de vie. La perte de dignité entraînée par le chômage – qui touche de plein fouet les secteurs dans lesquels ils travaillent – a des retentissements sur le fonctionnement de chacun. La déchéance – que l'on retrouve chez tous les hommes inactifs – est décuplée par l'histoire migratoire. Car le sens de l'émigration, pour ceux qui ont pris un jour la décision de quitter leur pays, repose sur l'économique : on part dans l'espoir d'une vie meilleure. Et la place du père au sein de la famille, son rôle, sa légitimité ainsi que celle de la place de la famille en France dans l'inconscient du père, repose sur sa qualité de travailleur. Perdre son emploi n'entraîne pas uniquement une perte de revenus mais la remise en cause du sens de l'histoire de la famille. Bien que l'installation en France soit devenue définitive, de nombreux sociologues ont mis en évidence comment elle est souvent redevenue provisoire pour ces hommes : la nostalgie les a préservés d'affronter la réalité et leur a permis de compenser la culpabilité de cet échec. Il nous paraît important de souligner que, dans ce contexte, le père déchu a du mal à mettre en mots son parcours migratoire : l'histoire de la famille devient une sorte de tabou qui ne se parle pas.

### *Les discours politiques*

Le silence parental est renforcé par la cécité de la société française à travailler sur son passé avec les pays anciennement colonisés. Prendre en compte officiellement la période coloniale, la guerre d'Algérie, et le sacrifice des grands-parents pendant la Deuxième Guerre mondiale ne serait pas qu'une question de justice, pour que la France reconnaisse sa dette, mais bien une question symbolique fondamentale de mémoire commune. Reconnaître dans

les livres d'histoire de l'enseignement public et dans les cérémonies officielles que les ancêtres de ces jeunes appartenaient *déjà* à l'histoire de France aiderait à la construction d'une histoire partagée, pour eux à qui on demande tous les jours de prouver leur francité.

Les questions de l'identité et de la mémoire sont intimement liées. La mémoire est utilisée pour maintenir l'identité nationale. Dans de nombreuses déclarations politiques, les termes « mémoire » et « identité » renvoient l'un à l'autre. Ainsi, Lionel Jospin, alors Premier ministre, rappelait-il que *« l'identité d'un peuple se forge de souvenirs qu'il assume, qu'il entretient ou qu'il perd, voire qu'il refoule »*<sup>3</sup>. L'historien Pierre Nora [1994] considère que la France est une spécialiste de la *« surdétermination mémorielle »*, survalorisant certaines pages de son histoire pour en occulter d'autres. Comme le soulignent aussi d'autres chercheurs, aussi divers que Pierre Birnbaum [1998] ou Suzanne Citron [1987], la France s'est toujours construite dans un idéal d'unité qui ressemble à un mythe. La nation a dû, pour se substituer au roi et à Dieu, acquérir un pouvoir absolu en devenant « une et indivisible ». Elle a recomposé l'espace par le découpage en départements et a même tenté (de manière éphémère) de recomposer le temps par l'instauration d'un calendrier. Longtemps, les livres d'histoire ont mis en avant une commune provenance gauloise pour instaurer une sorte d'unité d'origine.

La France s'est aussi définie par sa supériorité à l'égard des colonisés : *« Les races supérieures ont un droit parce qu'elles ont un devoir : civiliser les races inférieures »*, déclarait Jules Ferry en 1885 à la Chambre des députés. C'est cette version de l'histoire, c'est l'affirmation de l'unité de la nation française, de la supériorité de sa langue et de sa culture qui a permis de justifier l'entreprise coloniale : il fallait « aider » les « indigènes » à se civiliser. Ces derniers ont ainsi été relégués au rang d'objets, incapables de devenir des sujets de l'Histoire. Le passé des peuples colonisés a été occulté, tandis qu'on refoulait aussi la diversité des cultures régionales. Le processus « d'intégration » a concerné les Juifs, les Italiens, les paysans du Languedoc, les Corses et même les ouvriers parisiens.

....  
(3) Cité par Valérie-Barbara Rosoux, discours prononcé à Genshagen dans le cadre du colloque « Mémoire et identité », in « La politique étrangère de la France », disponible sur le site internet du Quai d'Orsay : [www.france.diplomatie.fr](http://www.france.diplomatie.fr).

## Les discours médiatiques

Les discours médiatiques ne sont pas en reste. D'une part, la production historique des sociétés arabo-musulmanes n'est guère valorisée dans les émissions télévisées grand public. La part d'héritage que l'Europe a reçue du monde arabo-musulman en matière scientifique et philosophique (traduction de l'héritage scientifique grec) est bien souvent méconnue.

D'autre part, dans les débats publics, l'islam est présenté comme un cas à part qui se distinguerait précisément par le fait que religion et politique y seraient indissociables. Contrairement au christianisme qui recommande de *«rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu»*, de nombreux islamologues et islamistes énoncent d'une même voix, reprise en écho par les médias, qu'il n'existe aucune distinction entre l'instance spirituelle et l'ordre temporel en islam. Cette façon de prétendre que le christianisme, à l'inverse de l'islam, est intrinsèquement laïc évacue toute la dimension historique des déclinaisons des deux religions. Il est évident que tout message religieux évolue en fonction des circonstances historiques. Quel que soit le contenu de leur religion, les croyants interprètent leur texte en fonction de la mentalité de l'époque où ils vivent. C'est justement la laïcité qui a obligé les chrétiens à redéfinir leur manière de croire et d'exister, ainsi libérés de la tutelle des religions historiques [Hervieu-Léger, 1993]. De nombreux auteurs ont démontré comment le désenchantement du monde ne signifie pas la fin de la religion mais le déclin des institutions et des formes religieuses traditionnelles. Il faut rappeler le long débat des catholiques sur les modalités à construire pour vivre dans un espace laïc. L'invitation du pape Léon XIII au *«ralliement»* à la République, invitant les croyants à renoncer à une *«cité catholique»* et à ne plus vivre *«dans le rêve d'une théocratie»* date de 1892.

## L'école

L'Éducation nationale a pris conscience du manque de transmission des divers patrimoines historiques dans son programme, puisqu'en décembre 2001, Jack Lang, alors

ministre, a commandé à Régis Debray un rapport sur l'enseignement du fait religieux dans l'école laïque [Debray, 2002]. Ce rapport propose de réinjecter des références liées aux histoires des religions dans un certain nombre de matières (philosophie, mathématiques, histoire, géographie, matières artistiques, etc.) plutôt que de créer une matière supplémentaire en tant que telle au programme. Les raisons énumérées renvoient à « *la menace de déshérence patrimoniale* », en ce sens qu'« *un certain nombre de faits, de lieux, d'œuvres deviennent illisibles* » aux élèves. Le rapport propose de rechercher, « *à travers l'universalité du sacré, à refonder une communauté de citoyens* ».

### *Le discours radical donne l'illusion aux jeunes de s'inscrire dans une filiation sacrée*

Les discours radicaux tentent d'effacer toutes les histoires en se ressourçant directement au temps de la révélation – comme si, depuis, rien n'avait existé –, pour démontrer que l'islam contient « par essence » un certain nombre de valeurs universelles et qu'aucune civilisation n'a rien inventé de plus. Ils font la promotion d'une vision utopique de l'histoire : « *Un passé revisité et magnifié en âge d'or nourrit la représentation d'un futur qu'on annonce différent d'un présent radicalement rejeté* » [Hervieu-Léger, 1993].

L'opération est double : ce type de discours convainc le jeune que la seule façon d'être fidèle à sa mémoire consiste à raisonner comme ses pieux ancêtres et, dans le même mouvement, réduit le passé au temps de la révélation, ce qui permet à la fois de le sacraliser et d'occulter la dimension historique de la société dans laquelle il vit.

Il nous semble que la relation à l'histoire des discours religieux n'est pas toujours la même. De manière un peu caricaturale, on peut dire que les discours « de type islamiste » « islamisent l'histoire » comme si cette dernière était un produit de l'islam, alors que les discours « de type fondamentaliste » arrêtent l'histoire, pendant que les discours « à la Ben Laden » nient toute histoire.

## *Le discours islamiste islamise l'histoire*

Pour les islamistes, l'islam n'est pas seulement une religion mais un système social. Lorsqu'ils défendent des valeurs modernes, ils refusent néanmoins de les considérer comme un fruit de l'histoire, d'une expérience. Ils veulent persuader les jeunes que les valeurs précèdent les histoires humaines, que l'islam les contient déjà avant toute histoire. Certains vont parler de «*féminisme musulman*», d'autres «*d'écologie musulmane*». Il y a ici un refus de reconnaître une réalité qui ne s'inscrit pas dans l'ordre de l'univers de la Vérité divine absolue. Le réel doit correspondre au texte sacré, comme s'il en était un décalque. En fait, ce discours restaure la religion en lui conférant un contenu qui concurrence l'organisation sociétale : les sociétés n'ont rien produit, tout était inscrit dans le Coran, les autres musulmans sont en retard parce qu'ils n'ont pas su appliquer leur religion ; en vérité, l'islam détient les solutions détaillées à chaque problème. C'est ainsi que, pour s'adapter à la modernité, les islamistes islamisent les diverses productions historiques et sociales.

128

## *Le discours fondamentaliste arrête l'histoire*

Les discours des fondamentalistes (nommés salafistes) ou des tablighs, même si leurs processus de prosélytisme sont différents, s'inscrivent tous deux dans une histoire dont ils ont arrêté l'horloge. Alors que les islamistes islamisent l'histoire, les fondamentalistes s'enferment dans le passé. Leur seule façon de rester fidèles au message musulman consiste à raisonner comme les pieux ancêtres. Les questions d'aujourd'hui ne sont pas abordées directement : on cherche un cas similaire dans le passé. Au lieu de se référer au prophète, on s'identifie à lui. On raisonne par analogie. Qu'est-ce que le prophète aurait pensé de cette question ? Est-ce qu'il aurait bu dans ce verre ? Aurait-il mis cet habit ? Pas besoin de comprendre, pas besoin de réfléchir, pas besoin des autres, la répétition donne l'impression de rester soi. On fait revivre le passé au présent. Au lieu d'interpréter le sens de l'univers grâce à son histoire, on tente de répéter le passé. On enjambe la chronologie pour entrer dans un temps sacré. On rejoue l'époque de ce qu'on considère comme « la création du monde » pour survivre au présent. Il se crée ainsi une sorte



de relation pathogène au passé, qui devient une force incontournable. Ce discours n'est pas forcément dangereux pour la société mais l'est sans aucun doute pour le jeune puisqu'il lui enlève toute possibilité de rester sujet, en lui inculquant que la solution se trouve dans le comportement de ses ancêtres et non pas dans sa propre compréhension de sa religion.

### *Le discours « à la Ben Laden » nie toute histoire*

Nous distinguons ce que nous nommons « le discours à la Ben Laden » du discours fondamentaliste classique, car ce dernier n'appelle pas forcément à la lutte armée et peut se contenter de séparer les musulmans des autres humains. Le discours « à la Ben Laden », en revanche, appelle clairement au combat. Mais nous le distinguons aussi d'autres types de discours appelant au combat au sein des pays musulmans, car ces types de terrorisme contiennent des revendications politiques vis-à-vis de leur gouvernement. Le discours « à la Ben Laden » se caractérise par le fait qu'il s'adresse au « monde occidental » en général, sans émettre de réelles revendications auprès d'interlocuteurs repérés. Sa menace est d'autant plus dangereuse qu'elle est diffuse.

Il est intéressant de constater que dans ce type de discours, aucune histoire n'est racontée, aucune culture n'est imaginée, pour « faire lien » entre les terroristes. Au contraire, la tradition est l'ennemie à combattre car elle est accusée d'avoir éloigné les musulmans de la « Vérité ». Ces mouvements critiquent avant tout les cultures musulmanes traditionnelles. C'est l'apologie de la déculturation dans l'objectif de rassembler autour d'une « pure » religion, indépendamment de toutes ses variations et influences culturelles. Il faut insister sur le fait que ce discours est une production moderne qui tente de détruire les cultures – quelles que soient leurs origines – et de souder ses adeptes autour de ce que l'on pourrait appeler « l'extase islamique ». Il ne s'agit pas d'inventer une nouvelle culture en continuité avec celle des parents, mais de construire des frontières de séparation entre eux et « tous les autres ». La force de ce discours se construit davantage sous forme de rupture que sous forme de continuation d'un héritage.

# Les pratiques professionnelles

Comment traiter le processus de radicalisation d'un jeune avant qu'il ne soit plus possible de communiquer avec lui ? Telle est la question que se posent les professionnels de la jeunesse. Le danger est de laisser un jeune s'enfermer dans cet univers qui exclut toute possibilité d'échange avec les autres. C'est ce processus qu'il convient d'arrêter et non pas uniquement les transgressions qu'il engendre.

## Quelle posture professionnelle face à un comportement radical ?

Essayant de faire la part des choses entre les affaires internationales et les familles musulmanes dont ils s'occupent, les professionnels en première ligne sur le terrain s'interrogent et s'inquiètent de cette utilisation du religieux, d'autant plus qu'ils manquent d'éléments pour identifier les acteurs et évaluer ce qui sous-tend leurs discours<sup>4</sup>.

130

### *Les enjeux de l'ouverture à la problématique du fait religieux*

Dans le contexte actuel, s'ouvrir à la problématique du fait religieux apparaît indispensable pour remplir les missions éducatives auprès de la jeunesse, et ce à plusieurs niveaux.

#### *La protection des jeunes vis-à-vis de mouvements radicaux*

Sans être forcément tous dangereux pour la société, les mouvements radicaux le sont pour les jeunes qu'ils enferment dans des dogmes, les coupant ainsi de la réalité. L'islam n'est pas un concept uni et monolithique, il est à la base d'une quantité de mouvements différents, donnant lieu à des idéologies diverses. Il s'agit donc de donner aux professionnels les moyens d'identifier les acteurs individuels et associatifs en contact avec les jeunes et d'éviter les amalgames.

....

(4) Les travaux réalisés par la commission « Laïcité et Islam » de la Ligue de l'enseignement, le dernier rapport, *L'islam dans la République*, du Haut Conseil à l'intégration et le processus de consultation lancé par le ministre de l'Intérieur qui a débouché sur la création du CFCM démontrent que le débat sur l'intégration de l'islam en France concerne tous les acteurs politiques et sociaux.

## *La protection des jeunes vis-à-vis des discriminations*

Dans un climat de crispations respectives accentuées par le contexte international et le traumatisme du 11 septembre 2001, une représentation figée d'un « islam par essence archaïque et dangereux » peut cultiver une hostilité vis-à-vis de toute manifestation religieuse. Or la suspicion constante d'intégrisme peut mener des jeunes à intérioriser le stigmate et à le revendiquer en tant que valeur constitutive, passant du « délinquant présumé » à « l'intégriste présumé ». Par ailleurs, la non-reconnaissance de leur appartenance religieuse peut également les conduire à la surenchère. Il s'agit alors de permettre aux professionnels de l'éducatif d'acquérir assez de repères pour être en capacité d'affiner leur diagnostic sur les relations que les jeunes entretiennent avec le religieux et de les accompagner dans un travail de structuration d'identité qui ne se décline plus selon un modèle unique.

## *La réinsertion des jeunes*

Un certain nombre de jeunes prennent conscience que chacun des protagonistes – parents, institutions – a une représentation arrêtée de l'autre. Les enfants font alliance avec chaque système de représentation à tour de rôle, qu'ils alimentent d'images toutes faites, pour échapper ainsi aux injonctions des deux parties, se créant un espace à part. Les débats publics qui tournent autour d'une idée de choix entre l'islam, assimilé à l'archaïsme, et l'Occident, facteur de liberté et de progrès, renforcent ce processus. Il s'agit donc de permettre aux professionnels de sortir de cette représentation bipolaire en identifiant les différents paramètres qui sont à l'origine de la radicalité.

## *Contourner « l'écran religieux »*

Les regards croisés interdisciplinaires et interinstitutionnels qui ont analysé les situations rencontrées sur leurs terrains respectifs sont riches d'enseignements. Leur apport fondamental consiste à montrer combien il est important de contourner « l'écran religieux » mis en place par le jeune. Appréhender le comportement de ce dernier comme

le simple résultat d'une religion enfermerait le diagnostic dans le registre théologique et les empêcherait d'y prendre place. Les professionnels laïques, garants de la neutralité républicaine, quelles que soient leurs propres convictions, ne peuvent devenir « juges de consciences ». Leur mission professionnelle consiste à faire « prendre conscience » au jeune, par lui-même, pour qu'il fasse des choix.

Autrement dit, si le jeune utilise le religieux comme « écran », la meilleure position face à cet obstacle consiste à le considérer comme un simple symptôme, afin d'atteindre l'individu qui est derrière. Pour l'aider à sortir du discours sectaire qui fait autorité sur lui, les participants à cette recherche-action insistent pour que le professionnel trouve un moyen de remettre le garçon ou la fille dans une position de sujet. Le déstabiliser dans ses certitudes, introduire une faille dans la vision du monde dans laquelle il est enfermé... Quelle que soit la méthode utilisée, l'objectif visé est d'introduire la subjectivité afin que chaque jeune se mette à penser par lui-même, démarche préalable à toute perspective d'autonomie.

Cette posture, qui refuse de considérer le comportement du jeune comme le « produit » de sa religion, présente deux avantages majeurs.

- Premièrement, elle permet de s'étonner du comportement d'un jeune. Par exemple, un refus de communication avec les femmes n'est plus appréhendé comme « l'application de l'islam » mais le renvoie à ses choix. C'est *lui* qui choisit de devenir ce type de musulman. C'est *lui* qui choisit de comprendre sa religion ainsi. Si l'adulte est étonné, c'est qu'il existe d'autres façons d'être musulman. Cela interroge les certitudes du jeune. L'étonnement de l'adulte l'oblige alors à élaborer une pensée sur ce qu'il voulait présenter comme un automatisme.
- Deuxièmement, cette posture permet aux professionnels d'utiliser leurs grilles de lecture habituelles. Car les débats retranscrits le prouvent : les disciplines nécessaires pour approfondir ces thématiques et s'outiller contre le radicalisme ne relèvent pas de la théologie, mais bien des sciences sociales et humaines habituellement utilisées lors des formations des professionnels de l'éducation : place

dans la famille, relation au père, à la mère, aux pairs, situation socio-économique, vie du quartier, accès à la culture, scolarité, etc.

À défaut, s'arrêter au niveau du symptôme, réduire un comportement à sa plus simple expression sans tenter de décrypter la demande sous-jacente, appréhender son comportement comme si c'était le simple « résultat de l'islam », ne permet pas seulement de faire l'économie des analyses historiques, sociales et économiques, cela *alimente aussi les idéologies de rupture*. Construire un mode explicatif du comportement des jeunes par « leur appartenance à l'islam » débouche forcément sur un raisonnement qui repose sur des explications toutes faites et enferme toujours – en utilisant l'analogie – des individus dans un groupe. Cela entraîne des significations prédéterminées et enlève aux personnes la liberté fondamentale de se définir librement, en miroir des discours extrémistes.

## *Des connaissances de droit commun*

133

Quelles sortes de connaissances faut-il pour décrypter des comportements « de type religieux » ? Comment introduire une approche plurielle dans l'analyse de situations complexes et promouvoir des mécanismes sociaux reposant sur l'émergence d'un consensus de valeurs partagées ?

Un débat s'est développé au sein des groupes sur les éléments nécessaires pour appréhender cette problématique qui apparaît sous une « forme religieuse » : le professionnel doit-il être formé à la *connaissance* du fait religieux, au contenu des fondements des religions ? D'un côté, les travailleurs sociaux craignent de tomber dans les travers du « culturalisme ». De nombreuses études ont démontré comment l'identité culturelle peut devenir une identité prescrite, définie à l'avance, par l'intermédiaire de laquelle on définit l'autre en le réduisant à l'état d'objet au lieu de le percevoir comme un sujet porteur d'une histoire spécifique. « Se former à l'islam » – au-delà du débat que cette formule peut susciter – présente le danger de reproduire le même fonctionnement sous le biais du religieux. Appréhender le comportement des jeunes « à travers leur

appartenance à l'islam » ne pourrait permettre un travail de subjectivation puisque cela amènerait les professionnels à ne plus utiliser leur grille de lecture habituelle (histoire de la famille, traumatisme de la petite enfance, place et rôle des uns et des autres, conditions de vie, etc.), la cause du comportement étant identifiée *a priori*...

D'un autre côté, les travailleurs sociaux relèvent qu'ils se sentent démunis face à un comportement ou à un discours qui fait référence à l'islam. Le manque de formation sur ce sujet les place dans une situation où ils se retrouvent face à eux-mêmes et se positionnent selon leur propre idéologie, affectivité, histoire, dans un climat de complète insécurité internationale. Ils manquent d'éléments pour distinguer ce qui relève du dysfonctionnement d'une famille de ce qui relève de ses repères religieux ou culturels. Cette déstabilisation de l'adulte peut ouvrir la porte à la surenchère des jeunes.

Pour analyser les cas présentés tout au long de la recherche-action, les professionnels participant aux groupes de réflexion se sont concentrés sur le contenu et la fonction des discours, notamment sur leurs contenus implicites : étude des productions imaginaires, des figures symboliques, des récits fondateurs, du registre d'expression et de l'imagerie utilisés par les prédicateurs radicaux mais aussi les autres interlocuteurs des jeunes au sein de la société, afin de rentrer dans leurs univers de référence et de comprendre comment faire des ponts. Les compétences mobilisées doivent être celles liées aux sciences sociales et humaines.

## De meilleures conditions institutionnelles pour aider les professionnels : créer des espaces institutionnels de « négociation<sup>5</sup> »

Nous avons vu que, pour garder sa légitimité, le professionnel doit refuser tout débat théologique et garder une posture éducative. C'est le seul moyen pour contourner l'aspect religieux mobilisé par le jeune et pour déconstruire le concept de « personnalité islamique intangible » mis en

....

(5) L'emploi du terme « négociation » a provoqué un débat entre les membres des groupes. Il a finalement été décidé de le garder puisque, à partir du moment où un jeune active la référence musulmane dans un champ public, il va être amené à opérer des choix. Et ce sont les professionnels qui définissent les limites des possibilités de ces choix, en garantissant ainsi l'intérêt général et collectif.

avant pour justifier ou revendiquer certains comportements. Quelles sont les conditions institutionnelles pour que le professionnel ne cristallise pas sur le « symptôme » – demande explicite du jeune – et accède à la demande implicite, au signifié ? L'enjeu est bien de rester professionnel dans une situation où le jeune met en avant quelque chose qui déborde les compétences acquises en formation initiale.

Les discussions menées au cours de cette recherche-action entre les interlocuteurs membres de différentes institutions débouchent sur une convergence : *la distanciation de l'adulte apparaît comme fondamentale pour évaluer le contenu, le sens du comportement du jeune et sa fonction*. La distanciation – également appelée « neutralité bienveillante » par les psychologues, selon le concept de Winnicott – est un paramètre de base du travail éducatif, mais l'expérience prouve qu'elle est fréquemment évincée face à une mobilisation religieuse. Les membres du groupe remarquent, à travers l'échange de leurs pratiques, qu'il leur arrive parfois de ne pas appliquer leurs grilles de lecture habituelles et qu'ils risquent alors *de passer à côté de la vraie question en la réduisant à un aspect théologique* (cas d'une adolescente non musulmane qui utilise la référence musulmane pour trouver une place sécurisante au sein des autres membres du groupe de jeunes). La distanciation est tout aussi fondamentale pour ne pas, à l'inverse, transformer une demande de type religieux en problème psychique pour le jeune (cas de l'adolescent enfant de couple mixte qui renverse son assiette parce qu'on l'oblige à manger du porc).

La création d'un espace de négociation pour les professionnels d'une institution apparaît comme une solution qui permettrait de se préserver de toute sorte d'imposition, dans un sens ou dans un autre (obliger le jeune à manger de la viande non *halla* ou imposer de manger de la viande *halla* à tout le monde !). Il permettrait à l'adulte de dire : « Je vais saisir cette instance et nous réfléchirons tous ensemble pour trouver une solution satisfaisante », ce qui laisse la possibilité de vérifier qu'il n'y a pas une demande implicite derrière la demande explicite, en permettant un vrai débat et une réflexion qui laisse d'autre choix qu'une

simple réponse codifiée d'un adulte acculé à devoir dire « oui » ou « non », sans rien pouvoir traiter au niveau du sens.

L'espace de négociation devient une instance régulatrice et se constitue avec des instances régulatrices, ce qui permet de sortir des positions idéologiques et personnelles en instaurant un cadre qui permette un débat démocratique. Cela se joue sur ces questions mais pourrait aussi se jouer sur d'autres types de questions qui déstabilisent également le professionnel.

Pour des raisons de fond (le contenu de la demande adressée à l'institution) ou pour des raisons de forme (la famille élabore mal sa demande parce qu'elle maîtrise mal le français), certaines demandes sont perçues comme non légitimes (ainsi, prendre l'arabe comme deuxième langue est perçu comme un handicap pour la scolarité de l'enfant, alors que prendre le polonais est considéré comme une richesse dans son parcours). L'appréciation de la légitimité contient une dimension personnelle, d'où la nécessité d'une base légale. Mais la base légale ne règle pas tout car, sur la même base légale, une demande peut être légitimée ou délégitimée en fonction de la personne qui la formule. La neutralité du professionnel doit donc être réévaluée en fonction de cette nouvelle donne socio-culturelle. Car l'espace de négociation ne sera jamais opérationnel si ce professionnel a intériorisé des positions de principe qui l'amènent à refuser la négociation (par exemple, le refus de manger de la viande « non *hallal* » est souvent vécu comme de la subversion). Autre exemple, dans une école primaire, une femme de service peut obliger un musulman à finir son assiette de veau parce que « ce n'est pas du porc », alors que les autres enfants peuvent seulement goûter, etc.)

Il y a des cas où l'espace de négociation existe mais se heurte à une volonté de ne pas le faire fonctionner. Le professionnel fait un blocage, dans des domaines où la loi et la règle permettent la négociation, parce qu'il a une position de principe intransigeante, due à ses propres filtres subjectifs. Lorsqu'il y a un vide juridique (exemple du conseiller principal d'éducation qui ne sait pas comment traiter les absences liées à l'Aïd), les questions qui relèvent



de la politique générale de l'établissement renvoient encore plus à l'arbitraire de chacun, et du coup la sanction peut également devenir arbitraire.

Dès lors qu'une institution instaure une instance démocratique pour élaborer les questions, il faut donc « baliser » ce type d'espace du côté de la légalité tout en évitant de tomber dans du légalisme, qui cache un arbitraire. Pour cela, l'appui sur un référentiel commun transversal, laïque – comme la Convention des droits de l'homme ou celle des droits de l'enfant – pourrait permettre de travailler et de dépasser les représentations des uns et des autres – représentations de soi et de l'autre.

## Conclusion

Proposer aux jeunes des éléments de compréhension leur permettant de trouver le sens de leur vie et de se projeter dans l'avenir est fondamental. L'autonomie, c'est gérer ses différentes appartenances ; et non le contraire, avoir des appartenances qui vous gèrent. Seule l'inscription dans leur histoire peut les y aider, comme pour tout un chacun. La question centrale ne se situe pas au niveau d'une problématique de culture, de religion ou de droit à la différence, mais dans l'acceptation de découvrir, de parler, d'analyser les particularismes dus à l'histoire de la colonisation, à la transplantation de la famille, à l'exclusion, à la religion, à la laïcité, à la discrimination...

Comment le jeune pourrait-il se soustraire à des déterminations sans les reconnaître, les connaître et les analyser ? Aider les jeunes à prendre conscience des interactions au cœur desquelles ils se trouvent, puis à les comprendre, demande aux interlocuteurs sociaux et politiques d'effectuer le même cheminement, en se questionnant sur leurs propres concepts familiaux et sociaux, mais aussi professionnels et institutionnels, qui définissent et orientent leurs rapports avec le monde. Assumer sa propre histoire est un préalable pour pouvoir aider les jeunes à se réapproprier la leur, dans l'objectif de construire ensemble un avenir commun.

### ■ Dounia BOUZAR

*chargée d'études à la Protection judiciaire de la jeunesse (PJJ),  
auditrice à Institut des hautes études de défense nationale (IHEDN)*

## BIBLIOGRAPHIE

- BIRNBAUM (P.), 1998, *La France imaginée. Déclin des rêves unitaires?* Paris, Gallimard.
- BOUZAR (D.) (dir.), 2006, *Quelle éducation face au radicalisme religieux?*, Paris, Dunod.
- CITRON (S.), 1987, *Le mythe national. L'histoire de France en question*, Paris, éd. Ouvrières.
- DEBRAY (R.), 2002, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Paris, Odile Jacob.
- HERVIEU-LÉGER (D.), 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, éd. du Cerf.
- NORA (P.), 1994, « Le lien de la mémoire », in *Le Débat*, n° 78, janvier-février, p. 191.
- ROY (O.), 2006, « Le "born again" et son univers fondamentaliste », in BOUZAR (D.) (dir.), *Quelle éducation face au radicalisme religieux?*, Dunod.
- SAGEMAN (M.), 2005, *Le vrai visage des terroristes. Psychologie et sociologie des acteurs du djihad*, Paris, Denoël.

*La Belgique est un État neutre, reconnaissant et finançant les cultes dont, depuis 1974, le culte musulman. Néanmoins, la reconnaissance complète de la religion musulmane est, à ce jour, toujours en voie d'achèvement et cette situation a des conséquences au niveau local. En effet, les communes doivent gérer toute une série de pratiques concrètes de la manifestation du culte musulman sur leur territoire. Certaines communes ont dès lors mis en place des concertations avec le secteur associatif musulman afin de résoudre les problèmes rencontrés. Cependant, ces concertations peuvent aboutir à des résultats bien différents d'une commune à l'autre.*

# La gestion locale de l'islam à Bruxelles\*

par Corinne TORREKENS

139

DOSSIER

**A** la différence de l'État français, l'État belge, puissance coloniale africaine, n'a pas eu de contacts avec l'islam lors de la période coloniale. La présence musulmane en Belgique est issue du mouvement migratoire que les autorités fédérales belges ont suscité en signant, dans les années 1960, un accord migratoire avec le Maroc et la Turquie. En quelques décennies, les populations musulmanes vont développer un impressionnant tissu associatif et commercial qui, par un certain nombre de marqueurs identitaires (panneaux signalant les mosquées, minarets, calligraphies arabes et traductions phonétiques sur les vitrines des commerçants, etc.), va visibiliser la présence musulmane aux yeux de la population « autochtone » et des autorités publiques. Étant donné les lacunes du processus de reconnaissance officielle de l'islam au niveau national (fédéral) et en l'absence de décisions ou de lois prises au niveau

••••(\*) Travaux de recherche financés par la région de Bruxelles-Capitale.

national et régional, c'est très souvent l'échelon de base du système politique belge, à savoir les communes, qui est sollicitée afin de gérer un ensemble de situations concrètes engendrées par la pratique de l'islam sur leur territoire. Dans cet article, notre objectif est, à partir de l'exemple de trois communes bruxelloises, de décrire et de comparer les méthodes locales de gestion de l'islam. En utilisant les informations obtenues dans les entretiens que nous avons réalisés entre 2004 et 2006 avec, d'une part, un certain nombre d'élus communaux et, d'autre part, plusieurs présidents de mosquée appartenant à des origines nationales différentes (turque, marocaine, albanaise), nous tâcherons de montrer comment et pourquoi les partenariats communes/mosquées se sont mis en place et quels sont leurs enjeux. La première partie de l'article introduit brièvement le contexte politique de la Belgique ainsi que le système de relations entre l'Église et l'État belge, autant d'éléments qui permettent de mieux comprendre les enjeux liés à la reconnaissance officielle de l'islam ainsi que ses errements actuels. La deuxième partie présente le contexte particulier de la région bruxelloise ainsi que la situation et l'organisation des populations musulmanes en son sein. Enfin, la troisième partie aborde, empiriquement, les concertations mises en place par les municipalités de Schaerbeek, Molenbeek et Saint-Josse afin de gérer l'expression publique de l'islam sur leur territoire.

## Le système politique belge et les relations Église/État en Belgique

### Le principe de neutralité

La Belgique est un État fédéral divisé en trois communautés (flamande, française et germanophone), en trois régions (flamande, wallonne et de Bruxelles-Capitale) et en dix provinces, les entités fédérées disposant d'un certain

nombre de compétences. Du point de vue de la religiosité, la Belgique est, à l'instar de la France, un pays de tradition et de culture catholiques. Mais, à la différence de la France, la Belgique n'est pas à proprement parler un État laïc : c'est un État dont le système de relations avec les Églises s'appuie sur le principe de neutralité. Ce système est issu de l'histoire précoce de la Belgique dont une partie importante de la vie politique s'axe, dans un premier temps du moins, sur le clivage philosophique opposant les catholiques aux anticléricaux. En effet, alors qu'en 1828 (soit deux ans avant l'indépendance du pays), les libéraux et les catholiques choisissent de s'unir pour se débarrasser de la tutelle hollandaise, les conflits entre tenants des positions proches de l'Église catholique et partisans de la séparation de l'Église et de l'État s'exacerbent au fur et à mesure de la consolidation de l'existence de la Belgique sur le plan international [Delwit, 2003, p. 15]. Le système de relations Églises/État qui découla de cet affrontement est un compromis entre les deux camps : la religion catholique perdit son statut de religion d'État et le mariage civil devint obligatoire. Cependant, les biens du clergé ayant été confisqués lors de l'occupation française, la prise en charge par l'État de la rémunération des ministres du culte fut maintenue. En Belgique donc, l'État intervient pour, conformément à la Constitution, assurer à chacun la liberté de choisir – ou de ne pas choisir – une religion ainsi que celle de participer – ou de ne pas participer – aux manifestations de culte. La séparation entre l'Église et l'État peut donc être considérée comme une « *séparation mitigée* » [Coenen, 2002, p.3]. En réalité, la Constitution interdit à l'État (l'interdiction valant également pour les entités fédérées), d'intervenir dans la nomination et l'installation des ministres des cultes, c'est-à-dire dans les affaires spirituelles du culte, alors qu'il lui revient de soutenir financièrement ce qui concerne l'aspect temporel des cultes reconnus, étant donné l'utilité sociale que ceux-ci représentent. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre le principe de neutralité prévalant dans le système de relations entre les autorités étatiques et les cultes reconnus : les premières ne peuvent s'ingérer dans les affaires des seconds, tout en finançant leurs activités temporelles.

## Les cultes reconnus en Belgique

Aucun critère n'est défini par la loi en ce qui concerne la reconnaissance d'un culte. Cependant, les différents ministres de la Justice<sup>1</sup> ont, lors de différentes interpellations parlementaires, considéré que pour être reconnu, un culte devait réunir un nombre suffisant de fidèles, être structuré, être installé dans le pays depuis une période relativement longue, présenter un intérêt social et n'avoir aucune activité contraire à l'ordre public [Husson, 2003, p.1]. La reconnaissance officielle d'un culte entraîne des avantages financiers et organisationnels importants, tels que la prise en charge par l'État du réseau d'enseignement confessionnel, des traitements et des pensions des ministres du culte, des aumôniers et des professeurs de religion, ainsi que l'organisation des cours de religion dans l'enseignement officiel<sup>2</sup>. Elle implique également la reconnaissance des communautés religieuses locales<sup>3</sup>, qui peuvent dès lors bénéficier de fonds publics pour les travaux d'entretien et de rénovation. En outre, les communes sont contraintes de prendre en charge les déficits des communautés religieuses locales du culte catholique et des organes correspondants pour les cultes protestant, israélite et anglican ainsi que le logement des ministres de ces cultes. En ce qui concerne les cultes orthodoxe et islamique, ce sont les provinces qui ont pour mission de prendre ces frais en charge [Sägesser, 2000, p.6-7]. Enfin, les bâtiments destinés à l'exercice d'un culte sont exonérés d'impôts. Outre la laïcité organisée<sup>4</sup>, six cultes sont actuellement reconnus en Belgique, à savoir les cultes catholique, protestant, israélite, anglican, musulman et orthodoxe. La reconnaissance des cultes catholique, protestant et israélite découle d'actes antérieurs à l'indépendance de l'État belge, respectés au moment de la promulgation de la nouvelle Constitution. L'Église anglicane a été reconnue en 1870, l'islam en 1974 et l'Église orthodoxe en 1985. Depuis 1993, la laïcité organisée est désormais également reconnue comme l'une des composantes idéologiques de la société et ce au même titre que les différentes confessions.

Globalement, les dépenses publiques consacrées aux cultes atteignent environ un demi-milliard d'euros, le culte

....

(1) En Belgique, à la différence de la France, c'est le ministre de la Justice qui est compétent en matière de reconnaissance des cultes.

....

(2) La Belgique est caractérisée par l'existence de deux réseaux d'enseignement : un réseau « officiel » qui pourrait s'apparenter aux écoles publiques françaises et un réseau dit « libre » qui est, en fait, confessionnel, majoritairement catholique, et qui est, comme le réseau officiel, financé par l'État. À la différence de la France, les cours de religion ou de morale ont lieu pendant les heures de cours.

....

(3) L'expression « communautés religieuses locales » renvoie aux unités de base d'organisation d'un culte. Il s'agit des églises dans le cas du culte catholique, des temples dans celui du culte protestant, des synagogues dans le cas du judaïsme et bien évidemment des mosquées dans celui de l'islam.

....

(4) Parce qu'elle considérait qu'elle correspondait aux critères de reconnaissance d'un culte, la laïcité organisée a demandé sa reconnaissance afin d'être à égalité avec les autres cultes reconnus en 1993. La laïcité organisée peut être définie comme une communauté non confessionnelle, reconnue et organisée par la loi et qui s'adresse « à ceux qui ne participent pas à un culte quelconque, qui ne veulent pas établir dans leurs conceptions de vie un rapport privilégié avec une divinité, et qui, dès lors, veulent organiser en excluant toute référence aux cultes certaines manifestations de la vie qui d'ordinaire sont réglées par une religion » [rapport parlementaire cité dans Sägesser, 2000, p.11].

catholique percevant traditionnellement environ 80 % de cette somme, le mouvement laïque 13 %, les cultes protestant et musulman percevant chacun un peu plus de 3 % de la somme, les autres cultes se partageant le reste [Husson, 2000, p. 79]. Cette répartition des finances publiques est largement critiquée comme ne correspondant plus à la réalité sociale et religieuse du pays. En effet, même si le niveau d'intensité religieuse est difficile à mesurer, il semblerait que si 72 % des Belges se déclaraient catholiques au début des années 1980, ils ne sont plus que 57 % à le faire à la fin des années 1990 [*id.*, p. 84]. Par ailleurs, l'islam représenterait la deuxième religion du pays avec entre 250 000 et 400 000 personnes d'origine musulmane, c'est-à-dire issues d'un pays musulman (ayant la nationalité belge ou celle d'un pays où l'islam est la religion dominante), soit environ 3 à 4 % de la population belge. À nouveau, il ne s'agit que d'une estimation assez générale, ces chiffres reprenant indifféremment les personnes issues des minorités religieuses (assyriennes de nationalité turque ou coptes de nationalité égyptienne, par exemple) ou encore les personnes non pratiquantes ou laïques. Les protestants arriveraient en troisième position avec environ 100 000 fidèles, suivis du judaïsme (40 000 fidèles) et de l'orthodoxie (50 000 fidèles) [Sägesser, 2000, p. 20]. Enfin, la laïcité, en tant que mouvement philosophique officiellement reconnu, représenterait, sur la base du pourcentage d'élèves suivant le cours de morale non confessionnelle et à défaut d'autres indicateurs, environ 15 % de la population [Husson, 2000, p. 88].

## La reconnaissance de l'islam

La Belgique est le premier pays européen à avoir officiellement reconnu l'islam. Cette reconnaissance a abouti, en 1974, dans un contexte particulier : celui de la crise économique et pétrolière des années 1970. Il est probable que ce furent des considérations économiques et diplomatiques qui motivèrent cette décision plutôt qu'un véritable intérêt pour les conditions de vie pratiques des musulmans en Belgique [Panafit, 1997, p. 255]. La gestion du dossier « islam » fut, par ailleurs, confiée au Centre islamique et

culturel de Belgique, dont le directeur n'est autre que l'ambassadeur d'Arabie saoudite. En fait, la question de ce qu'on appelle « l'organe chef de culte<sup>5</sup> », même si elle n'apparaît pas explicitement dans la loi de 1974 [*ibid.*], sera au cœur du processus d'institutionnalisation de l'islam, les autorités se centrant sur la question de la représentativité de cet organe, appelé à devenir leur interlocuteur officiel. L'appellation « organe chef de culte » est propre au droit belge et reste difficile à circonscrire, surtout dans le cas de la religion musulmane où il n'existe pas à proprement parler de structure cléricale hiérarchique qui soit universellement acceptée, comme l'Église dans le cas du catholicisme [Renaerts, Manço, 2000, p. 83]. Un nombre important de difficultés liées à la désignation d'un tel organe, devant tenir compte à la fois des clivages politiques belges (parité de membres néerlandophones et francophones) et de ceux propres aux différentes composantes de la population musulmane (convertis, chiites, sunnites, Turcs, Marocains, etc.), apparaîtront à plusieurs reprises dans le processus de reconnaissance. En effet, pour des motifs sécuritaires évidents mais rarement définis, la condition de la représentativité fut imposée aux musulmans plus qu'à toute autre confession reconnue, et faute d'organe chef de culte jugé représentatif, les musulmans seront, jusqu'en 1996, placés devant l'impossibilité de compter sur une intervention financière des pouvoirs publics [Manço, Kanmaz, 2004, p. 97].

Un organe représentatif, l'Exécutif des musulmans de Belgique, sera finalement élu en 1998 et renouvelé en 2005, à la suite d'une procédure de contrôle de sécurité de ses membres élus, menée par les autorités belges. Cependant, malgré l'existence, désormais, d'un organe chef de culte reconnu, le processus d'institutionnalisation de l'islam, à savoir l'ensemble des mesures concrètes (notamment financières) à prendre afin que cette reconnaissance soit effective, est toujours lacunaire. En effet, l'Exécutif dispose toujours de compétences et de moyens limités et un certain nombre de questions importantes n'ont toujours pas été résolues. C'est le cas, par exemple, de la reconnaissance et de la rémunération des imams ou encore de la reconnaissance des communautés locales

....

(5) La demande de reconnaissance doit être introduite par l'instance représentative du culte en question. Ce dernier doit donc s'être constitué d'une manière ou d'une autre sous la forme d'une instance centralisée. L'expression « organe chef de culte » est devenue l'appellation usuelle de cette instance représentative qui est l'interlocuteur de l'État en matière de gestion du temporel du culte [Sägesser, 2000, p. 11]. Pour l'islam, c'est l'Exécutif des Musulmans de Belgique qui remplit cette fonction. Il peut être considéré comme l'équivalent belge du Conseil français du culte musulman (CFCM).



(c'est-à-dire des mosquées). De plus, en phase avec la nature complexe du système politique belge, certaines compétences relatives aux cultes ont été régionalisées en 2001 [Coenen, 2002, p. 1]. C'est le cas notamment de la reconnaissance des communautés locales. Dans le cas de la religion musulmane, il revient donc désormais à chaque région de reconnaître les mosquées existant sur son territoire. Il en résulte un certain nombre de distorsions entre les trois régions : la région flamande a avancé relativement vite et a adopté, fin 2005, un arrêté établissant les critères de reconnaissance des communautés religieuses locales, alors que la région wallonne ainsi que la région bruxelloise peinent à aboutir à une reconnaissance, des textes législatifs n'ayant pas encore été adoptés jusqu'à ce jour.

## Structuration des communautés musulmanes et situation des mosquées à Bruxelles

### Une population concentrée dans certains quartiers

Bruxelles, subdivisée en 19 communes, est une ville « moyenne », voire, à l'échelle de certaines villes européennes, une « petite » ville ne comptant qu'environ un million d'habitants. Le nombre d'étrangers est assez élevé (26 %) <sup>6</sup>, ce qui s'explique notamment par la présence des institutions européennes et d'institutions internationales comme l'OTAN. Les statistiques nationales ne comportant aucun item quant à l'affiliation religieuse de la population, il est difficile d'avoir une idée précise du nombre de musulmans vivant en Belgique, et *a fortiori* à Bruxelles. La population musulmane bruxelloise est estimée à approximativement 160 000 personnes, soit 39 % du total des musulmans du pays et près de 17 % de la population bruxelloise totale, ces taux faisant de Bruxelles « une des villes les plus musulmanes

....

(6) Source : *Populations et ménages. Population étrangère au 01.01.2003*, Bruxelles, Institut national de statistique, 2003.

du monde occidental » [Manço, Kanmaz, 2004, p. 86]. Plus de 70 % des musulmans bruxellois seraient marocains ou d'origine marocaine et 20 % seraient turcs ou d'origine turque, les 10 % restants représenteraient les Albanais, les Pakistanais, les Égyptiens ainsi que les différentes nationalités ou origines maghrébines (Tunisie, Algérie, etc.).

Ces populations sont extrêmement concentrées dans certaines communes de la région bruxelloise et, à l'intérieur de celles-ci, dans certains quartiers. En effet, près de 75 % de la population ayant la nationalité d'un pays où l'islam est la religion dominante<sup>7</sup> habite dans cinq seulement des dix-neuf communes bruxelloises, faisant partie des communes les plus pauvres de la région, c'est-à-dire dont le revenu moyen est inférieur à la moyenne de la région<sup>8</sup>. Cette concentration de la population musulmane à Bruxelles tient d'abord à l'histoire migratoire elle-même : une migration de travail avec une installation des migrants dans certains quartiers de l'espace urbain. Les travailleurs immigrés se sont installés à l'origine à proximité de leur lieu de travail (notamment dans le secteur de la construction pour Bruxelles) ou ont émigré vers la ville lors de la crise économique. La répartition actuelle des populations musulmanes est donc, à l'échelle régionale, la mémoire du rôle économique de l'immigration maghrébine et turque [Kesteloot *et al.*, 1997, p.27]. La concentration des populations musulmanes à Bruxelles tient ensuite à la structuration socio-spatiale et résidentielle de Bruxelles en tant qu'entité urbaine. En effet, les migrants musulmans ont investi les zones urbaines d'habitat populaire aux coûts abordables et, à Bruxelles, ces quartiers se situent au centre de la ville. Les quartiers populaires ne se situent donc pas en banlieue de la ville comme cela peut être le cas pour certaines villes françaises, par exemple, la banlieue bruxelloise étant plutôt peuplée par les classes moyennes et aisées. Cette structuration spatiale est elle-même la conséquence d'éléments historiques divisant la ville en une partie « haute » et favorisée et une partie « basse », plus populaire, et déterminant ainsi la localisation des groupes sociaux. La concentration des populations musulmanes en région bruxelloise correspond en troisième lieu à des évolutions économiques qui ont eu lieu dans les années 1960 et 1970. La croissance économique

....

(7) Turquie, Maroc, Tunisie, Algérie, Pakistan. Source : *Populations et ménages. Population étrangère au 01.01.2003*, Bruxelles, Institut national de statistique, 2003.

....

(8) Source : *Revenus 2001*, Bruxelles, Institut national de statistique, 2003.

des années 1960 a permis une nette amélioration du niveau de vie de certains groupes sociaux. Cette embellie économique a favorisé leur ascension sociale, ce qui leur a permis d'occuper de nouveaux espaces urbains. De plus, l'État belge menant au cours de la même période une politique d'accession à la propriété, de nombreuses familles vont quitter la ville pour construire dans des quartiers périphériques où les prix des terrains se trouvent désormais à leur portée [*id.*, 1997, p. 34]. Or, l'écrasante majorité des familles musulmanes fait partie des catégories de population dont les conditions socio-économiques plus précaires bloquent toute possibilité de mobilité spatiale. Elles sont donc demeurées dans ces quartiers même lorsque l'emploi a progressivement déserté ces zones de première insertion [Alaluf, 1993, p. 1]. Les plus vieux quartiers du centre urbain bruxellois ont ainsi été progressivement abandonnés par les classes supérieures et par une partie de la classe ouvrière, laquelle se trouvait dans des conditions lui permettant d'aspirer à un meilleur cadre de vie, pour être investis par les populations immigrées et les classes sociales populaires incapables de suivre le mouvement de suburbanisation [Kesteloot, 1990, p. 171]. La crise économique des années 1970 va ensuite avoir pour effet de consolider la présence des familles musulmanes dans ces quartiers. Et cette tendance se trouvera renforcée par l'accroissement du nombre de propriétaires parmi les familles musulmanes [Kesteloot *et al.*, 1997, p. 37]. Enfin, ces zones de concentration des immigrés musulmans et de leurs familles sont également les témoins des discriminations vécues par ces populations sur le marché du logement ainsi que des réseaux de solidarité maintenus ou créés dans ces espaces. C'est actuellement dans ces anciens quartiers ouvriers du XIX<sup>e</sup>, encerclant le centre d'affaires par l'ouest et formant ce que l'on appelle couramment le « croissant » ou la « banane », que l'on trouve les plus fortes concentrations de familles musulmanes.

## Un dynamisme associatif

En quelques années, les populations musulmanes bruxelloises ont créé un tissu associatif dense et diversifié. L'appartenance à l'islam s'est ainsi explicitée dans des

«*formes visibles et organisées*» [Dassetto, 1997, p.22]. L'exigence de transmission religieuse aux enfants, la fonction identitaire et sociale que ce secteur associatif remplit dans une situation post-migratoire pouvant être vécue comme difficile ainsi que le besoin de retrouver un statut plus valorisant pour les pères souvent confrontés à des situations de précarité socio-économique expliquent, entre autres, l'émergence de ce dynamisme associatif. Ce réseau associatif vise à combler le manque d'infrastructures mises en place par les pouvoirs publics et à reconstruire une vie sociale commune en célébrant notamment les fêtes nationales et religieuses [Ouali, 2004, p.305]. Les moyens financiers sont d'ailleurs très largement collectés auprès des fidèles, à Bruxelles, ailleurs en Belgique et parfois même en Europe – le financement provenant d'États tiers ou d'organisations islamiques restant relativement limité [Dassetto, 1997, p.23].

Ce réseau d'associations est toutefois traversé par un certain nombre de fractures. On peut répertorier trois clivages essentiels. La *division ethno-nationale* constitue le premier de ceux-là. En effet, les premières associations de migrants musulmans se sont constituées sur une base ethno-nationale et ces différences subsistent aujourd'hui. Il y a des mosquées turques, des mosquées marocaines, pakistanaïses, etc. Il n'existe aucune mosquée dont le public est réellement «mixte». Avec l'arrivée de migrants musulmans pakistanais, égyptiens, tunisiens, etc., cette frontière ethno-nationale tend de plus en plus à se transformer en un *clivage linguistique*. On assiste alors à la distinction entre mosquées arabophones et mosquées turcophones. Ce clivage est renforcé par le fait qu'un grand nombre d'imams proviennent soit des pays d'origine, soit de pays tiers. Très souvent, ils ne maîtrisent que très peu l'une des deux langues régionales (le français et le néerlandais). En conséquence, l'écrasante majorité des *khutba* (sermons) sont donnés soit en arabe, soit en turec, etc. Seules les grandes mosquées, dont le public est plus large et composé de jeunes et de convertis ne maîtrisant pas nécessairement l'arabe, prévoient éventuellement des prêches dans deux langues (français et arabe, par exemple) ou une traduction.

Enfin, il existe également un *clivage religieux* qui correspond à la distinction entre les sunnites et les shi'ites. Ce clivage peut être considéré comme secondaire, dans la mesure où le rite sunnite est majoritairement pratiqué en Belgique, les shi'ites étant peu nombreux ; cependant ce clivage religieux représente une ligne de démarcation supplémentaire dans le paysage de l'islam bruxellois. Ces clivages empêchent traditionnellement les collaborations entre les différentes tendances présentes au sein de l'islam bruxellois : les shi'ites et les sunnites s'ignorent, les Marocains et les Turcs ne collaborent que rarement, etc. Certaines occasions permettent la rencontre – c'est le cas notamment des réunions de l'Exécutif des musulmans – et certaines associations tentent de passer outre ces clivages et de créer des collaborations, mais celles-ci restent très partielles [Torrekens, 2005a, p. 55-56].

## De l'indifférence à la concertation en passant par l'hostilité : les cas de trois communes bruxelloises

On l'a vu, les lacunes du processus d'institutionnalisation de l'islam impliquent une reconnaissance « bancale » de la religion musulmane, officiellement reconnue mais ne disposant pas des moyens (notamment financiers) de sa reconnaissance. Cette situation a des conséquences au niveau local. En effet, devant la lenteur du processus au niveau fédéral et régional, ce sont les communes qui doivent gérer toute une série d'aspects concrets de la manifestation du culte musulman dans l'espace public. Les mosquées présentant, comparées aux autres formes associatives, culturelles ou politiques « ethniques », la plus forte capacité d'organisation et d'orientation [Dassetto, 1997, p. 29], elles sont devenues les représentantes des populations musulmanes locales auprès des autorités communales. Cela est d'autant

plus intéressant à Bruxelles que certaines communes bruxelloises se sont illustrées, au cours des années 1980, par des pratiques et discours discriminatoires envers les immigrés de manière générale et envers les musulmans en particulier. Ce sont en effet certains bourgmestres bruxellois qui furent à l'origine d'un débat sur l'islam, aux accents dramatiques [Panafit, 1997, p. 261]. La représentation dominante de l'immigration se réduisait, à l'époque, à la religion, l'islam étant associé à des termes radicaux et disqualifiants, ce type de discours donnant lieu à un véritable « *racisme institutionnel* » [Rea, 1999, p. 543 et 702] et à des pratiques discriminantes comme l'interdiction d'organiser les cours de religion musulmane dans les écoles publiques (alors que la loi sur les cultes reconnus l'impose) ou encore le refus d'inscrire des étrangers non européens sur le registre de la population.

En quelques années, les communes incriminées ont donc largement changé leur fusil d'épaule. Parmi les facteurs pouvant expliquer cette évolution, on compte l'élection de nouvelles élites politiques à la tête des communes, ainsi que l'accès à la nationalité d'un nombre important de musulmans qui sont devenus de ce fait des électeurs avec lesquels les partis et les élus doivent désormais compter : les électeurs « immigrés » composent dans certains quartiers une part importante, voire la majorité, de l'électorat. Mais le renouveau de la concertation au niveau local a également pour origine les émeutes urbaines qui éclatèrent dans certaines communes bruxelloises en 1991. Les politiques sociales mises en place par la suite auront pour priorité politique le développement local, le local étant présenté comme le lieu idéal d'appréhension et d'analyse des phénomènes sociaux [*id.*, p. 895].

Les trois communes qui ont servi de base empirique à notre recherche font partie des cinq communes bruxelloises dans lesquelles est concentrée la population musulmane et dans lesquelles des mesures de refus d'inscription d'étrangers visant particulièrement les musulmans ont été prises. Les premiers cas de refus d'inscription sont venus de la commune de Saint-Josse [*id.*, p. 568]. Saint-Josse est la plus petite commune de la région (23 000 habitants). À la fin des années 1990, la commune comptait le plus

.....

(9) Turquie, Maroc, Tunisie, Algérie, Pakistan. Source : *Populations et ménages. Population étrangère au 01.01.2003*, Bruxelles, Institut national de statistique, 2003.

haut taux de présence de population non belge [Dassetto, 1991, p.8]. Elle compte aujourd'hui trois mosquées de taille moyenne : deux turques et une marocaine. Notre deuxième commune d'investigation, Molenbeek, peut être considérée comme une commune de taille moyenne (environ 80 000 habitants) et compte, selon nos propres estimations, une quinzaine de mosquées et d'associations musulmanes. Il y a proportionnellement presque autant de Marocains et de personnes d'origine marocaine à Saint-Josse ou à Schaerbeek qu'à Molenbeek, mais cette dernière a été marquée par cette présence marocaine (à tout le moins jusqu'à la fin des années 1980) alors que dans les deux autres communes, l'entreprenariat turc a davantage façonné le paysage urbain [Kesteloot, 2005, p.53]. C'est sans nul doute à Schaerbeek que la virulence à l'égard des étrangers et des musulmans a été la plus forte, sous l'égide de son ancien bourgmestre Roger Nols. Schaerbeek est l'une des plus grandes communes de la région et compte approximativement 110 000 habitants. Selon nos estimations, le nombre de personnes ayant la nationalité d'un pays musulman (Turquie, Tunisie, Pakistan, Maroc, Égypte) est de 11 à 12 % pour Schaerbeek et Molenbeek, et de 17 % pour Saint-Josse<sup>9</sup>. Dans la mesure où il faut ajouter à ces chiffres les musulmans ayant obtenu la nationalité belge, les pourcentages sont très probablement bien plus élevés. Le nombre de musulmans vivant à Schaerbeek est ainsi par exemple estimé à 30 000 personnes soit 29 % de la population [Manço, Kanmaz, 2002, p.82].

## Origine de la concertation autorités communales – mosquées

Alors que le but, affiché à la fois par les élus et les présidents de mosquées, des concertations entre les communes et les mosquées est le dialogue, la concertation en elle-même a bien souvent démarré à la suite de tensions et/ou de conflits résultant de deux ordres de phénomènes : les uns liés à la pratique concrète du culte musulman dans l'espace public et les autres à des événements dramatiques de la scène internationale mais aussi locale. Ainsi, à Schaerbeek,

c'est une situation dramatique qui a enclenché la première expérience de co-gestion : le 7 mai 2002, un homme de 79 ans, sympathisant du Vlaams Belang (parti d'extrême droite néerlandophone), abat un couple de Marocains en présence de leurs cinq enfants et blesse deux d'entre eux. L'organisation des funérailles sera l'occasion d'une première forme de collaboration entre les associations musulmanes, désireuses de trouver un endroit digne permettant à la foule de se rassembler et à l'émotion populaire de s'exprimer, et la commune, désireuse que toutes les mesures de sécurité soient prises afin d'éviter un accident ou de nouveaux débordements. Faute de temps et d'un autre endroit permettant de satisfaire les différentes attentes, c'est finalement le parc communal qui accueillera les obsèques en présence de la famille et des représentants de la commune, cette dernière assurant un certain encadrement logistique. Une autre dimension viendra renforcer les partenariats entre la commune et les mosquées, et ce, dans le cadre de dialogues œcuméniques entre les différents cultes de la commune : il s'agit des tensions résultant du conflit israélo-palestinien et de la présence de plusieurs synagogues (et donc de la célébration des grandes fêtes juives) dans un quartier aujourd'hui majoritairement musulman. Enfin, plusieurs raisons liées à l'organisation de la fête du sacrifice ou encore à l'obtention des permis de rénovation des mosquées pousseront la commune à développer un partenariat actif avec les mosquées présentes sur son territoire.

On retrouve à Molenbeek et à Saint-Josse la même volonté de prévenir le conflit même si celui-ci a une coloration différente : internationale à Saint-Josse et locale à Molenbeek. À Saint-Josse, c'est l'actualité médiatique qui a suivi les différents attentats terroristes perpétrés aux États-Unis et en Europe qui a éveillé l'intérêt des élus communaux pour une concertation plus régulière avec les mosquées. À Molenbeek, il s'agit de tensions locales, émergeant surtout lors du mois du ramadan, qui ont poussé le bourgmestre à entamer un long travail de concertation et de dialogue avec les mosquées. En effet, étant donné la forte concentration des commerces ethniques dans certains



quartiers voire dans certaines rues de la commune, une série de problèmes (de circulation, de foule, de stationnement, etc.) apparaissaient peu de temps avant la rupture du jeûne. Il en résultait des tensions latentes entre la population et la police communale. Le bourgmestre entreprit de consulter les mosquées et un plan particulier de mobilité fut adopté et est désormais mis en œuvre chaque année durant toute la période du ramadan. À l'instar de ce qui s'est passé à Schaerbeek, on retrouve, à Saint-Josse et à Molenbeek, les mêmes complications issues de l'organisation de la fête du sacrifice, qui ont amené les autorités communales à rencontrer les mosquées.

## La forme de la relation

C'est très probablement la commune de Molenbeek qui s'est lancée le plus tôt (à savoir au début des années 1990), et sous l'égide de son bourgmestre, dans la concertation avec les mosquées [Torrekens, 2005b, p. 64]. Dès son arrivée à la tête de la commune, le bourgmestre, Philippe Moureaux, a entamé une série de démarches visant à mieux connaître le milieu associatif musulman de la commune et à collaborer avec lui, notamment en visitant les mosquées lors du ramadan. Ces visites se sont maintenues, le bourgmestre étant très présent lors des événements organisés par les mosquées (portes-ouvertes, conférences, expositions, etc.). Mais surtout, le bourgmestre a pris l'initiative de mettre sur pied (sur la base de ce qui existe pour les autres cultes reconnus, notamment catholique) un organe informel, appelé le Conseil consultatif des mosquées, qui réunit les 14 principales mosquées de la commune (9 mosquées marocaines, 2 pakistanaïses, 1 turque, 1 bosniaque et 1 africaine). Le premier président a été nommé par tirage au sort, et depuis, la présidence change tous les ans. Les autorités communales ont aidé le Conseil à trouver un local dans le centre local d'aide aux entreprises de la commune. Réuni, à l'origine, à l'initiative de la commune pour régler les problèmes posés par l'organisation de la fête du sacrifice et du ramadan et répercuter les informations quant à l'adresse du lieu d'abattage agréé, de la procédure d'inscription, du prix, etc.,

le Conseil a pris une certaine autonomie par rapport à la commune et n'attend plus d'être invité par celle-ci pour réunir ses membres et discuter des problèmes rencontrés. Depuis quelques années, il s'est vu octroyer un subside s'élevant à 35 000 euros, dont les deux tiers sont répartis entre les mosquées membres du Conseil, le tiers restant servant à payer les frais de fonctionnement.

Schaerbeek a, quant à elle, débuté plus tardivement son dialogue avec les mosquées de la commune, soit vers la fin des années 1990. Avant de devenir bourgmestre, l'actuel premier magistrat de la commune, Bernard Clerfayt, avait déjà commencé à visiter et à rencontrer les mosquées lors du ramadan. Ses contacts se sont maintenus et se sont surtout formalisés en vue de coorganiser la fête du sacrifice, les autorités communales ne voulant pas d'une association de fait pour gérer l'argent public alloué afin d'organiser la fête du sacrifice, mais une association bénéficiant de la personnalité juridique. Une association des mosquées de Schaerbeek fut créée, fin 2004 – début 2005, les statuts officiels de cette association reprenant la liste des mosquées membres et de leurs présidents, et postulant que l'objectif premier de l'association est d'être l'interlocuteur entre les mosquées et les autorités communales. Cette structuration des mosquées du territoire en un seul organe officiel permet de doter la concertation d'éléments formels. L'association regroupe 9 mosquées : 5 marocaines, 2 turques et 2 albanaises. Elle bénéficie d'un budget de 50 000 euros par an qu'elle a réparti entre ses membres et d'un budget propre pour l'organisation de la fête du sacrifice s'élevant à environ 15 000 euros.

Un important travail de régularisation de la situation des mosquées fut également entrepris sous la direction de l'actuelle équipe communale. En effet, comme dans l'ensemble du pays, les mosquées bruxelloises et, *a fortiori*, schaarbeekoises, se sont ouvertes dans des immeubles n'ayant pas à l'origine pour vocation d'accueillir des équipements d'intérêt collectif (anciens hangars, entrepôts désaffectés, anciens immeubles, maisons transformées, etc.). Dans la grande majorité des cas, aucune demande visant à changer l'affectation du lieu (de commerce en équipement d'intérêt

collectif, par exemple) n'a été introduite par les responsables des mosquées, par ignorance de la réglementation en vigueur sans doute, mais aussi très certainement par peur d'un refus de la part des autorités communales, qui pourrait entraîner la fermeture du lieu. De fait, un certain nombre de mosquées contreviennent au plan d'affectation du sol. Il a donc fallu trouver diverses solutions et dérogations pour rendre légale l'occupation de ces mosquées. Mais surtout, la plupart des mosquées n'accueillent pas seulement un nombre, parfois très important, de pratiquants à certains moments du calendrier musulman mais organisent également des cours d'arabe et d'éducation coranique pour les enfants. Or, beaucoup ne sont pas en conformité avec les normes de sécurité (normes incendies, sorties de secours, etc.). Progressivement, le maire a donc réexaminé les dossiers de ces mosquées qui, sous l'ancienne équipe communale, étaient soit refusés d'office, soit faisaient l'objet de l'octroi de documents sans aucune valeur juridique et administrative. Alors qu'un certain nombre de rénovations avaient été réalisées sans autorisation préalable, les mosquées ont progressivement introduit officiellement leurs demandes de permis d'urbanisme en vue d'effectuer des rénovations, des agrandissements ou des modifications architecturales. Ces dossiers ont renforcé la concertation entre la commune et les mosquées, les discussions de travail permettant d'expliquer les règles d'urbanisme en vigueur, pourquoi certains projets étaient irrecevables, ce qu'il fallait modifier, etc.

C'est ainsi que la commune de Schaerbeek accepta, après une procédure relativement longue et à la suite de l'intervention d'un élu communal auprès de l'administration, qu'un petit minaret soit ajouté à la façade d'une mosquée turque. Le projet initial prévoyant un minaret nettement trop élevé par rapport au règlement régional d'urbanisme (RRU), la région (avec laquelle le permis était discuté en concertation avec la commune) était très réticente. C'est l'architecte de la commune qui proposa un compromis : la hauteur du minaret serait réduite et le minaret en tant que tel serait considéré, pour être conforme aux normes du RRU, comme une enseigne publicitaire lumineuse. Cette

légère contorsion avec les règles urbanistiques permit de trouver un compromis valable pour les deux parties, la solution proposée étant considérée par le responsable de la mosquée comme une marque de reconnaissance de la part de la commune et le bourgmestre étant conscient de l'impact symbolique de cette mesure.

Le cas de Saint-Josse est quelque peu différent. Il n'existe pas, en effet, à Saint-Josse de réel dialogue commun avec les trois mosquées du territoire et encore moins de concertation structurée comme c'est le cas à Molenbeek et à Schaerbeek. Il y a bien évidemment des contacts entre la commune et les mosquées (et avec l'une d'entre elles en particulier) mais ces contacts ne relèvent pas d'une véritable plateforme de dialogue. Deux catégories d'éléments peuvent expliquer cette situation. Il s'agit d'abord de divers facteurs tenant à la structuration et à l'organisation de la population musulmane à Saint-Josse. En effet, les mosquées et les salles de prière sont nettement moins nombreuses à Saint-Josse qu'à Schaerbeek et à Molenbeek (trois contre plus d'une dizaine). Ensuite, la présence de la population turque est relativement plus importante et plus concentrée à Saint-Josse que dans les autres communes. Ainsi, des trois mosquées de la commune, deux sont turques et la troisième est marocaine. Or, ces deux mosquées turques appartiennent soit à des réseaux internationaux, soit à la Diyanet (organe de l'État turc). Elles sont, de ce fait, soit relativement mieux structurées, organisées et subventionnées (dans le cas de la mosquée Diyanet en tout cas) que la mosquée marocaine, soit orientées vers des dynamiques, stratégies et enjeux internationaux bien plus que vers des enjeux locaux. Enfin, la seule mosquée ayant véritablement entamé un dialogue avec la commune, la mosquée marocaine Al-Azhar, est présidée par des hommes issus de la première génération, significativement moins revendicatifs et légèrement méfiants à l'égard des autorités communales et du contrôle que celles-ci pourraient exercer sur les activités de la mosquée, même s'ils n'ont rien à cacher. Ainsi, la seule requête que la mosquée a introduite auprès de la commune est une demande de prêt ou de location de locaux communaux, la mosquée étant trop à l'étroit pour organiser dans de bonnes conditions les cours coraniques donnés aux

enfants. L'autre catégorie de raisons relève de l'organisation de l'équipe communale. Le dossier « culte musulman » a longtemps été aux mains d'un élu communal dont le père a fait partie des fondateurs de la mosquée Al-Azhar. Cet héritage familial lui permet d'interagir avec la seule mosquée présentant de faibles revendications et d'être, par ce biais, le représentant de la commune.

## Conclusion

Les publications scientifiques traitant de l'intégration de l'islam en Europe prennent souvent comme perspective la dimension nationale (et donc macrosociologique) de l'intégration du fait religieux musulman dans l'espace public. La dimension locale (microsociologique) n'a émergé que récemment, le pouvoir communal, son exercice et ses logiques ne semblant pas susciter l'intérêt des analystes de la réalité politique [Dassetto, 1991, p. 7]. Or, si le national ne manque pas d'influer sur le cours des régulations locales du religieux et s'il faut donc se garder de toute « fétichisation » du local pouvant conduire à l'isoler du reste du territoire et à le figer comme un espace en marge des dynamiques sociales [Frégosi, 2001a, p. 21-22], il semble bien qu'aujourd'hui, un certain nombre d'enjeux des modes de régulation de l'islam se situent au niveau des communes. S'il existe une réelle diversité des attentes et des demandes formulées par les populations musulmanes, celles-ci donnent lieu en retour à diverses réponses et actions de la part des autorités locales concernées. Et c'est précisément, nous semble-t-il, l'étude du « local » qui permet de rendre compte de la diversité de la régulation publique d'un même phénomène social et de relever les solutions originales et alternatives mises en place. C'est bien le cas de la gestion communale de l'islam à Bruxelles. En effet, on peut y relever deux tendances : la première peut être considérée comme réactive et désorganisée car elle consiste à réagir aux situations qui se présentent et aux demandes ponctuelles des groupes musulmans sans avoir une ligne directrice claire. C'est la situation qui semble prévaloir à Saint-Josse, la commune privilégiant une stratégie attentiste par rapport

aux éventuelles revendications des mosquées. La deuxième peut être, quant à elle, qualifiée de plus proactive et concertée. On trouve des exemples de cette gestion à Schaerbeek et à Molenbeek, les deux communes ayant vraisemblablement mieux perçu les enjeux électoraux sous-jacents à la satisfaction des demandes des mosquées. Cela étant, il existe des différences importantes d'ordre formel dans les concertations mises en place dans les deux communes. En effet, même si la concertation avec les mosquées existe depuis plusieurs années à Molenbeek et se révèle plus récente à Schaerbeek, cette dernière est allée plus loin dans le caractère formel du mode de concertation, la commune négociant avec un organe officiel, alors que la plateforme mise en place à Molenbeek reste un outil de gestion plus informel.

On le voit, si ces concertations font bel et bien partie des processus sociaux qui concourent à la pérennisation et à la légitimation sociale de la présence musulmane au sein de l'espace public local, contribuant à l'enracinement de l'islam dans l'environnement local et à sa banalisation [Frégosi, 2001b, p.94], elles donnent néanmoins lieu à des résultats fort différents, voire même assez disparates en termes d'inclusion des musulmans au sein de l'espace politique local. En effet, les communes mettent en œuvre des dispositions pratiques au gré de leurs enjeux propres qui obéissent souvent moins à des clivages partisans et idéologiques qu'aux options personnelles des élus, souvent largement dépendantes à la fois de la conjoncture électorale et du climat local [Frégosi, 2001a, p.21]. Or, les éléments qui caractérisent le mode de concertation sont importants, non seulement parce qu'ils participent d'une certaine forme de reconnaissance ou non de l'identité musulmane au sein de l'espace public local, mais aussi et surtout parce qu'ils influent sur le sentiment de représentativité et de légitimité affiché par les associations musulmanes concernées et sur la structuration interne du tissu associatif musulman.

#### ■ Corinne TORREKENS

*chercheuse au GERME (Groupe d'étude sur l'ethnicité, le racisme, les migrations et l'exclusion), Université libre de Bruxelles*

## BIBLIOGRAPHIE

ALALUF (M.), 1993, *Les immigrés dans la ville. Trajectoires migratoires et espaces résidentiels, programme de recherche en sciences sociales, étude de l'immigration*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, Institut de Sociologie.

COENEN (A.), 2002, *La régionalisation du temporel des cultes reconnus*, Union des villes et communes de Wallonie, en ligne : <http://www.uvcw.be/articles/3,26,2,0,161.htm>.

DASSETTO (F.), 1990, « Visibilisation de l'islam dans l'espace public », in BASTENIER (A.), DASSETTO (F.), *Immigrations et nouveaux pluralismes. Une confrontation des sociétés*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Université, p. 179-207.

DASSETTO (F.), 1991, *Immigrés et communes, équilibres difficiles. Le cas de Saint-Josse-ten-Noode*, Louvain-la-Neuve, Academia, coll. « Sybidi Papers ».

DASSETTO (F.), 1997, « Islam en Belgique et en Europe : facettes et questions » in DASSETTO (F.), *Facettes de l'islam belge*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, p. 17-34.

DELWIT (P.), 2003, *Composition, décomposition et recomposition du paysage politique en Belgique*, Bruxelles, Labor.

FRÉGOSI (F.), 2001a, « Les régulations locales du pluralisme religieux : éléments de problématique », in FRÉGOSI (F.), WILLAIME (J.-P.), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fides, p. 11-26.

FRÉGOSI (F.), 2001b, « "Droit de cité" de l'islam et politiques municipales : analyse comparée entre Strasbourg et Mulhouse », in FRÉGOSI (F.), WILLAIME (J.-P.), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fides.

HUSSON (J.-F.), 2000, « Le financement public des cultes, de la laïcité et des cours philosophiques », *Courrier hebdomadaire du CRISP*, n° 1703-1704.

HUSSON (J.-F.), 2003, *Reconnaissance des cultes, Union des villes et communes de Wallonie*, en ligne : <http://www.uvcw.be/articles/3,8,2,0,160.htm>.

KESTELOOT (C.), 1990, « L'écologie sociale et la répartition territoriale des étrangers », in BASTENIER (A.), DASSETTO (F.), *Immigrations et nouveaux pluralismes. Une confrontation des sociétés*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Université, p. 157-178.

KESTELOOT (C.), 2005, « L'immigration à Molenbeek », *Les Cahiers de la Fonderie*, n° 33, p. 53-58.

KESTELOOT (C.), PELEMAN (K.), ROESEMIS (T.), 1997, « Terres d'exil en Belgique », in COENEN (M.-T) et al., *La Belgique et ses immigrés. Les politiques manquées*, Bruxelles, De Boeck Université, p. 27-43.

MANÇO (U.), 2004, « Musulmans et islam en Occident : révélateurs des limites du pluralisme culturel démocratique ? », in MANÇO (U.), *Reconnaissance et discrimination. Présence de l'islam en Europe occidentale et en Amérique du Nord*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Compétences interculturelles », p. 13-34.

## BIBLIOGRAPHIE

MANÇO (U.), KANMAZ (M.), 2002, «De la pathologie au traitement. La gestion municipale de l'islam et des musulmans de Belgique», *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 33, p. 57-88.

MANÇO (U.), KANMAZ (M.), 2004, «Intégration des musulmans et reconnaissance du culte islamique : un essai de bilan », in MANÇO (U.), *Reconnaissance et discrimination. Présence de l'islam en Europe occidentale et en Amérique du Nord*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Compétences interculturelles », p. 85-115.

OUALI (N.), 2004, «Le mouvement associatif marocain de Belgique : quelques repères», in OUALI (N.), *Trajectoires et dynamiques migratoires de l'immigration marocaine de Belgique*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, p. 303-325.

PANAFIT (L.), 1997, «Les problématiques de l'institutionnalisation de l'islam en Belgique (1965-1996) », in DASSETTO (F.), *Facettes de l'islam belge*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, p. 253-269.

REA (A.), 1999, *Immigration, Etat et citoyenneté : la formation de la politique d'intégration des immigrés de la Belgique*, thèse de doctorat, Université libre de Bruxelles, faculté des sciences sociales, politiques et économiques.

RENAERTS (M.), MANÇO (U.), 2000, «Lente institutionnalisation de l'islam et persistance d'inégalités face aux autres cultes reconnus», in MANÇO (U.), *Voix et voies musulmanes de Belgique*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, p. 83-106.

SÄGESSER (C.), COOREBYTER (V.de), 2000, «Cultes et laïcités en Belgique», *Dossiers du CRISP*, n° 51.

TORREKENS (C.), 2005a, «L'islam dans la capitale européenne : vers l'émergence d'un islam européen?», *Emigrations et Voyages*, vol.I, p. 47-69. En ligne : <http://www.ulb.ac.be/socio/germe/documentsenligne/islamcapitaleeurop%E9enne.pdf>

TORREKENS (C.), 2005b, «Molenbeek : avant-garde bruxelloise de la gestion de la diversité religieuse», *Les Cahiers de la fonderie*, n° 33, p. 62-66. En ligne : <http://www.ulb.ac.be/socio/germe/documentsenligne/Molenbeek.pdf>



Cet article a pour objectif d'expliciter le contexte et les conditions d'apparition de la « polémique des mosquées » et de montrer comment celle-ci s'est développée dans différentes villes allemandes. Après un retour sur l'histoire de l'islam en Allemagne – plus particulièrement la question des minorités islamiques arrivées dans le cadre de l'immigration de l'après-Seconde Guerre mondiale –, la « polémique » est analysée, à partir d'exemples très différents, sous l'angle des réactions des institutions politiques, de l'islamophobie en général et du discours de sécurité.

# La « Moscheenstreit » : la polémique autour des mosquées dans les villes allemandes

par Frank ECKARDT

**E**n Allemagne, la cohabitation de religions différentes est un phénomène que l'on observe principalement dans les villes, plus précisément dans les grandes villes comme Francfort, Munich, Stuttgart, Hambourg et les villes du bassin de la Ruhr. Ces villes ont été et sont encore, depuis les années 1960, des pôles d'attraction pour les grands groupes d'immigrants. C'est par ce biais que les villes allemandes se sont retrouvées, pour la première fois dans l'histoire moderne, confrontées à l'islam. Ces dernières années, la construction de mosquées a engendré un certain nombre de conflits locaux. Cet article a pour objectif d'expliciter le contexte et les conditions d'apparition de la « polémique des mosquées » et de montrer comment celle-ci s'est développée au sein des différentes villes allemandes. Nous procéderons tout d'abord

à une rétrospective de l'histoire de l'islam en Allemagne. Nous soulèverons avant tout la question des minorités islamiques qui se sont établies en Allemagne dans le cadre de l'immigration de l'après-Seconde Guerre mondiale, même si la rencontre de l'Allemagne avec l'islam remonte en fait à beaucoup plus longtemps.

La polémique souvent très violente entourant la construction des mosquées islamiques dans les villes allemandes prend des formes très diverses et soulève donc de nombreuses questions. Pourquoi cette polémique en arrive-t-elle, dans quelques villes, à l'expression d'un racisme explicite alors que dans d'autres villes, une réalisation consensuelle des projets est possible? Nous voudrions examiner ici quelques hypothèses. Dans quelle mesure la politique d'intégration générale de l'Allemagne et le rôle d'acteurs locaux sont-ils décisifs? Quelle relation y a-t-il entre les conflits locaux et l'islamophobie ambiante et le discours sur la sécurité? Le contexte de la «*Moscheenstreit*» (polémique autour des mosquées) allemand sera donc décrit en tenant compte des relations particulières que l'Allemagne entretient avec l'islam, du point de vue de la politique d'intégration et de la politique de sécurité.

Nous nous proposons de présenter, dans un premier temps, l'intégration globale des minorités islamiques, pour ensuite nous intéresser aux spécificités locales. En ce qui concerne le niveau local, il apparaît nécessaire de préciser préalablement le rôle que jouent les villes dans l'intégration de l'islam, puisque c'est là que les conflits prennent place. L'intégration des musulmans se trouve en effet occultée par la prédominance du discours sur la sécurité qui, suite aux attentats terroristes, s'est développé en Allemagne comme en France.

## L'islam en Allemagne

En 1961, 15 000 musulmans seulement en moyenne vivaient en Allemagne. Quarante ans plus tard, on en comptait plus de 3,2 millions dont plus d'un demi-million possédant la nationalité allemande. Suite à la vague d'immigration des années 1960 grâce au phénomène des

« travailleurs immigrés » (*Gastarbeiter*), l'islam est devenu la deuxième religion en Allemagne [Şen, Aydin, 2002]. Au fil de cette immigration, l'islam a connu une certaine hétérogénéisation. Celle-ci a été accentuée par l'arrivée de musulmans non tures. C'est la raison pour laquelle on ne trouve pas en Allemagne d'organisation de l'islam, mais plutôt un paysage chamarré d'institutions.

Si la vie islamique a été, jusque dans les années 1980, principalement marquée par des musulmans originaires de Turquie (et dans une moindre mesure de Yougoslavie), l'Allemagne est devenue, au plus tard à la fin du conflit Est-Ouest, le lieu de résidence de groupes de musulmans plus importants, d'origine asiatique, arabe et africaine. Aujourd'hui comme hier, la communauté turque représente néanmoins la plus grande part de la religion islamique en Allemagne (75 % des musulmans sont tures). Il en résulte que l'islam, en Allemagne, est affecté de façon importante par les changements sociaux qui touchent la Turquie. C'est apparu de façon particulièrement évidente, lors de la réislamisation de la République turque à la fin des années 1990, à travers le renforcement des débats qui s'ensuivit, en Allemagne, au sujet des coutumes turques, notamment le port du voile. Le caractère laïc de la République turque avait empêché jusque-là des débats comparables à ceux qui ont eu lieu bien avant en France ou aux Pays-Bas. Des chercheurs ont observé par ailleurs que l'attraction pour le fondamentalisme islamique a augmenté, chez certains groupes de jeunes, au cours des années 1990 [Heitmeyer *et al.*, 1997].

Parallèlement, les « travailleurs immigrés » tures, de par la spécificité de la position qu'ils occupent au sein de la société, ont eux aussi fortement influencé la vie islamique en Allemagne. Il faut tout d'abord prendre en considération le fait que ces immigrés étaient, dans un premier temps, de jeunes hommes qui s'installaient en Allemagne suite au traité de coopération de 1963. Ils vivaient isolés, à l'écart de la population allemande et gardaient l'espoir que leur séjour à l'étranger ne serait que provisoire. Du fait du blocage de l'immigration en 1973, ils furent plus ou moins contraints de choisir entre retourner dans leur famille en Turquie ou faire venir leurs proches en Allemagne.

En général, ils optèrent pour la deuxième possibilité. L'islam vit ainsi sa position dans la société évoluer. Dans beaucoup de domaines, on dut prendre en compte les attentes des musulmans, réfléchir à leurs exigences. Cela entraîna l'apparition, en Allemagne, d'une infrastructure islamique complexe et très étendue et contribua plus particulièrement à l'émergence dans le pays d'une culture turco-islamique. Cette dernière prend la forme aujourd'hui de communautés de mosquées, d'organisations et de confédérations, d'écoles séparées et d'établissements d'éducation préscolaire. Les journaux et les programmes de télévision locaux sont aussi des composants de la culture turco-islamique. La communication est également pratiquée de façon intensive par le biais d'Internet. L'Union turco-musulmane de l'institution pour la religion (DITIB) représente plus de 800 associations turco-musulmanes locales parmi lesquelles on trouve des associations parentales et sportives. La DITIB fut fondée en 1982 et défend une position laïque vis-à-vis de la question de la religion dans la politique et la société. Elle a été créée en réaction au fondamentalisme croissant des musulmans turs en Allemagne. Elle entretient des contacts étroits avec le consulat ture et organise de la sorte la rémunération des imams en Allemagne par l'État ture. La communauté islamique Milli Görüş (CIMG), qui s'étend depuis Cologne sur toute l'Europe, constitue le deuxième plus grand groupement de musulmans turs en Allemagne. Elle organise de nombreuses activités religieuses, culturelles et sociales pour les musulmans turs, parmi lesquelles figurent notamment les pèlerinages à La Mecque et les obsèques en Turquie. La CIMG possède sa propre académie, lieu de débats intellectuels sur l'islam et de formation des chefs religieux («*imane*»), ainsi qu'un internat islamique. Se fondant sur les relations de différents de ses membres avec des groupements fondamentalistes et en raison d'une lecture de l'islam plus radicale, la Direction allemande de la sécurité du territoire (*Verfassungsschutz*) a répertorié la CIMG comme partiellement antisémite et garde cette dernière sous observation. Après le 11 septembre, au cours d'un débat public, il fut même question d'une éventuelle interdiction de l'organisation.

# L'islam et le discours sur la sécurité

Après les attentats terroristes de New York, puis ceux de Madrid et de Londres, la question de l'intégration de l'islam dans la société allemande s'est fortement amalgamée aux questions de sécurité. Bien que les chefs des groupements islamiques dominants, tel le Conseil général des musulmans, se soient clairement distanciés du terrorisme après les attentats du 11 septembre, leurs représentants ont fait l'objet de menaces et ont été victimes d'autres manifestations d'hostilité. Toutefois, les attaques menées contre les institutions islamiques et les mosquées sont plutôt des exceptions et ne sont pas comparables aux attentats anti-islamiques enregistrés aux Pays-Bas et en Angleterre. Cela semble notamment dû au fait que l'Allemagne n'a pas pris part activement à la guerre en Irak et que la population allemande n'a pas été rassemblée autour de l'image consensuelle d'un ennemi commun [Gast, 2002]. Le fait que les attentats sur le World Trade Center et le Pentagone aient été en partie planifiés à Hambourg et que certains de leurs auteurs aient vécu dans cette ville en toute tranquillité n'a pas non plus altéré le caractère relativement pacifique de la cohabitation avec les musulmans.

Malgré les réactions plutôt modérées de la population immédiatement après les attentats, de nombreux observateurs ont pu constater une dégradation de l'opinion générale envers les musulmans. On peut qualifier cette dernière de suspicion générale ayant tendance à ramener, d'une façon ou d'une autre, tout comportement, toute manifestation islamique aux attentats terroristes. À plusieurs endroits, on a utilisé le terme de «fondamentalisme» pour décrire cette stigmatisation. Cette suspicion globale a été soutenue sur le plan politique par les «*Sicherheitspakete 1 und 2*»<sup>1</sup>, ensemble de textes juridiques destinés à régler la coordination entre les différents services de la sûreté et de la police et étendant les pouvoirs de ceux-ci en matière de recherche de terroristes.

....  
(1) Littéralement «paquets de sécurité».

Les mesures répressives prévues dans ces textes étaient certes déjà présentes dans les débats politiques avant les attentats, mais leur mise en place par les institutions législatives a connu une forte accélération à partir de ce moment-là. C'est avant tout la peur de l'éventuelle présence d'autres « cellules dormantes » qui s'est propagée. Ce terme désigne les musulmans qui, à l'instar des terroristes hambourgeois, vivent sans attirer l'attention et planifient en secret pendant des années des actes criminels. C'est notamment au sein des milieux estudiantins que l'on a supposé la présence de « cellules dormantes » et c'est pour cette raison que de nombreux étudiants musulmans furent soumis à divers interrogatoires. La police a ordonné aux universités de lui remettre des listes des étudiants musulmans. Au cours des contrôles, que l'on peut qualifier d'intensifs, les étudiants furent interrogés sur l'utilisation de leur carte de crédit, sur leurs déplacements et leurs moyens de subsistance. Les réponses apportées à ces questions furent ensuite vérifiées auprès des employeurs, des institutions de crédit et d'autres contacts. La police allemande a utilisé une forme élaborée de la méthode de recherche systématique (par fichiers informatisés) qui avait été développée dans le cadre du terrorisme de la RAF. Elle entraînait « musulman » et « financièrement indépendant » comme critères de recherche mais, dans l'ensemble, l'enquête policière n'a rien donné. La sphère économique, en particulier, a refusé de collaborer : 200 seulement des 4 000 entreprises concernées ont participé à la procédure. Les investigations ont dépassé, en termes de temps investi, toutes les enquêtes menées auparavant. Environ 10 000 musulmans furent interrogés et surveillés de la façon décrite plus haut sans qu'en ressorte la moindre présomption de culpabilité.

La plus grande recherche jusqu'à nos jours menée dans l'histoire de la République fédérale d'Allemagne fut accompagnée d'un débat médiatique continu sur le rapport de l'islam à la violence et sur d'autres thèmes analogues. Comme l'ont montré certaines analyses des médias [Hafez, 2002], une perception sélective de l'islam s'était développée dans les médias allemands avant même le déroulement des attentats. Cette perception sélective se base

sur une focalisation sur l'islam « politique » qui représente l'islam plus comme une idéologie que comme une religion. Les courants fondamentalistes sont surreprésentés dans les articles et les émissions, alors que les formes plus sécularisées et plus réformatrices de l'islam, ainsi que les formes traditionnelles, y sont à peine prises en compte. Plus de la moitié des rapports sur l'islam présentent un lien avec la violence [*ibid.*]. Les formes non violentes de l'islam sont moins évoquées. En outre, fondamentalisme, violence et islam sont représentés médiatiquement sous une forme qui ne laisse pas transparaître le contexte. On ne doit cependant pas réduire les médias allemands à la fonction de « faiseurs d'opinion » dirigés contre l'islam. Dans toutes les revues et les programmes de télévision, on peut trouver des rapports à l'islam qui ne représentent pas cette religion comme violente en tant que telle. Mais ils restent sélectifs dans leur choix des thèmes traités, « islam et force » par exemple. Ces représentations plus nuancées n'empêchent néanmoins pas le fait que les musulmans soient considérés de façon de plus en plus négative. Au contraire, une réserve « éclairée » s'est répandue à l'encontre des musulmans, que l'expert de la violence Wilhelm Heitmeyer qualifie d'« islamophobie ». Les importants travaux de recherches qu'il a menés aboutissent au constat suivant : le rejet de l'islam se développerait comme une forme d'« hétérophobie » comparable à l'aversion manifestée envers les personnes sans domicile fixe et les groupes marginaux. En Allemagne, des années 1980 jusqu'au 11 septembre, les opinions xénophobes ont été en recul constant. Les analyses de l'Institut de Bielefeld, qui se consacre à l'étude des conflits et qui est dirigé par Heitmeyer, révèlent que les attentats ou leur représentation dans les médias ne sont pas directement responsables de l'islamophobie émergente. En revanche, on peut déduire de grandes enquêtes sociologiques qu'il existe des rapports avec des changements sociaux tels que l'augmentation de l'insécurité et de l'anomie. On ne peut donc pas expliquer le rejet des musulmans par les seuls phénomènes de xénophobie et d'antisémitisme. Il faut plutôt concevoir cette forme d'hostilité comme le renforcement de positions dont se servent les groupes sociaux établis pour

se défendre contre les nouveaux arrivants. La désintégration sociale et l'absence d'une culture de la reconnaissance sont considérées comme causes de l'islamophobie [Endrikat *et al.*, 2002].

## Islam et intégration

Bien que l'Allemagne ait été, tout au long de son histoire, confrontée à de grandes vagues d'immigration, on constate aujourd'hui encore l'absence d'une véritable reconnaissance de ce phénomène [Meier-Braun, 2002]. La nécessité de se pencher sur la question de l'intégration des immigrants a été plus volontiers considérée dans le discours politique comme une nécessité d'ordre économique (en référence à l'évolution démographique). Ainsi, sous le gouvernement de Schröder, la commission Süßmuth, composée de représentants de divers groupes sociaux (économie, science, églises, etc.), a proposé de contrôler l'immigration au moyen d'un système à points qui permettrait de déterminer et de recruter les migrants représentant pour l'Allemagne un atout économique [Bundesministerium des Innern, 2001]. L'image de l'informaticien indien hautement spécialisé s'est faite de plus en plus prégnante et c'est ainsi que s'est mise en place une hiérarchie des travailleurs étrangers dans laquelle le travailleur immigré turco-islamique et ses enfants ne figuraient plus au centre du discours sur l'intégration.

L'Allemagne ne se présente pas au sens strict en tant que pays laïc comme la France. En dépit de la séparation fondamentale entre l'État et l'Église, les églises possèdent, dans nombre de domaines sociaux, une position privilégiée. L'uniformisation au niveau national, qui a eu lieu cette année, de diverses réglementations prises au niveau des *Länder* concernant l'intégration des étrangers a apporté une clarification des critères d'intégration. Le principe de la politique d'intégration allemande apparaît plus clairement : l'intégration légale est conçue comme la résultante d'une adaptation sociale et culturelle à la société existante. L'Allemagne présente en définitive, avec sa conception culturaliste de la citoyenneté reposant sur des lois datant



de l'empereur Guillaume II, une position qui la distingue des autres pays de l'Europe de l'Ouest. Cela apparaît d'autant plus clairement que l'intégration est considérée comme une condition pour participer à la vie politique, mais pas pour l'obtention des droits sociaux. En résumé, on peut définir le modèle d'intégration allemand comme un système motivé par la participation économique et sociale [Heckmann, 2004]. Cela représentait pour les migrants une perspective attrayante et ces derniers, compte tenu de la puissance économique durable de l'Allemagne, considéraient l'absence de droits politiques comme acceptable. Mais lorsque l'économie allemande commença, à partir des années 1970, à évoluer vers des postes de plus en plus liés au secteur des services et vers des conditions de travail plus flexibles, la situation tourna au désavantage des migrants. Des justifications culturelles vinrent appuyer l'exclusion des « autres » de la société majoritaire allemande [Habermas, 1996]. C'est pourquoi, dans les années 1990, la question de la reconnaissance culturelle devint de plus en plus importante pour les Turcs musulmans. Certains thèmes de discorde (port du voile, abattage public, mariages forcés) prirent, de par leur médiatisation, des proportions excessives si bien qu'on n'accorde plus aux rapports sociaux ordinaires la considération qu'ils méritent. Depuis le 11 septembre, la suspicion générale contre les groupes islamiques répand de plus en plus fortement l'idée que ces groupes ne sont pas véritablement intégrés dans la société allemande mais qu'ils vivent dans une « société parallèle », plus ancrée dans la patrie turque qu'en Allemagne. L'image simpliste et facile à retenir de modes de vie « parallèles » opposant en tous points les Allemands et les Turcs, qui ne partageraient alors véritablement rien de commun, a fortement marqué le discours intellectuel jusque dans la sphère des sciences sociales et dans des magazines comme *Der Spiegel*<sup>2</sup>.

.....  
 (2) Hebdomadaire de  
 bonne qualité journalis-  
 tique, comparable au  
*Nouvel Observateur*.

Des enquêtes empiriques viennent cependant contrer ce type de discours et indiquent au contraire que l'intégration de l'islam et des Turcs en Allemagne est un processus beaucoup plus complexe et diversifié et que l'image de sociétés parallèles n'est pas appropriée [Salentin, 2004]. Les Turcs allemands sont en même temps des Allemands

tures qui vivent dans un espace transnational dans lequel les transitions entre les cultures et les sociétés se révèlent contradictoires, mais également continues et souples [Ostergaard-Nielsen, 2003]. Ils sont confrontés à la nécessité de définir leur propre identité et, pour cela, se servent principalement de constructions hybrides dans lesquelles des éléments des deux sociétés se retrouvent dans une position d'équilibre labile [Dayioğlu-Yücel, 2005]. Ces procédés complexes de négociation de l'identité propre se présentent comme le résultat de la socialisation de la deuxième et de la troisième génération, cette socialisation allant de pair avec bien des mécanismes d'exclusion mais aussi avec des offres d'intégration [Aksu, 2004 ; Kaymakç1, 2003].

Les difficultés visibles rencontrées par les jeunes musulmans grandissant en Allemagne ont suscité au cours des dernières années une critique accrue envers le manque d'engagement du monde politique. Les descriptions saisissantes de milieux et de la retraditionalisation qui s'opère en Allemagne au sein de quelques familles islamiques furent considérées comme l'échec du multiculturalisme allemand [Inci, 2005]. La pratique du mariage forcé, en particulier [Ayse, 2005 ; Kelek, 2005], a déclenché une critique féministe mais a aussi engendré des jugements généralisés contre l'islam. Le phénomène du « crime d'honneur » fut lui aussi présenté comme la preuve de l'échec de l'intégration de tout un groupe de population dans la société allemande. On omet cependant dans la discussion publique le fait que ni le mariage forcé ni le « crime d'honneur » ne constituent des pratiques islamiques. Comme le prouvent des études empiriques [Straßburger, 2003], la grande majorité des familles turco-islamiques ne reposent pas sur des mariages forcés, et le désir de trouver un partenaire allemand échoue plutôt du côté allemand. Quant au nombre de « crimes d'honneur », l'Office fédéral de la police criminelle a établi des statistiques. D'après ces dernières, on répertorierait dans les dix dernières années environ trente actes délictueux dans cette catégorie aux contours encore peu définis ([www.bka.de](http://www.bka.de)).

L'intégration des Turcs musulmans aboutit, en revanche, à une cohabitation plutôt pacifique. Il règne dans certains domaines, en particulier le domaine culturel, une acceptation

croissante ainsi que de l'intérêt pour « l'autre ». Ce phénomène s'observe clairement à la lumière du nombre croissant d'écrivains, de cinéastes, d'acteurs, de présentateurs, de politiciens et aussi d'hommes d'affaires germano-turcs qui ne renient pas leur double identité et représentent ainsi de bons modèles pour les jeunes musulmans, opposant au fondamentalisme une autre image [Demuth, 2004].

## L'intégration de l'islam par les villes

.....

(3) Économie des oncles.

C'est dans les grandes villes que l'on observe le plus un phénomène de normalisation de la vie islamique, turque en particulier, au sein de la société allemande. L'infrastructure islamique et la « *Onkel-Ökonomie*<sup>3</sup> » turque (petites épiceries de légumes, agences de voyage, cafés, etc.) font désormais, presque naturellement, partie intégrante du paysage de nombreux quartiers. Les villes allemandes se caractérisent, aujourd'hui comme hier, par une faible ségrégation sociale et ethnique. Bien que l'on entende toujours ici et là parler de ghettos (dans quelques médias peu sérieux), on ne peut pas véritablement parler d'une concentration préoccupante de certains groupes dans les grandes villes. Cela ne revient en aucun cas à nier l'existence de répartitions inégalitaires qui connaissent même, selon quelques experts, une certaine hausse. Mais les indices modérés de ségrégation témoignent d'une situation peu alarmante par rapport à la moyenne européenne. Les choses se présentent un peu différemment à l'échelle des rues et des plus petits quartiers, où l'on trouve parfois une concentration considérable de musulmans. Ce phénomène n'a cependant jamais atteint, dans quelque ville allemande que ce soit, des proportions assimilables à des parties entières de ville, quoi qu'on ait pu dire de certains quartiers, comme Berlin-Kreuzberg [Gesemann, 2001]. La mystification dont font l'objet ces quartiers multiculturels a des répercussions sur la population : elle apprécie, certes, ces endroits pour sortir le soir mais n'aimerait pas y vivre. D'après des sondages menés auprès de la population, près d'une personne sur deux n'aimerait

pas emménager dans un quartier à majorité musulmane et refuserait la construction de mosquées et l'appel à la prière islamique, l'*Ezan*. La justification donnée à ces réponses est que ces constructions correspondraient à une extension secrète du pouvoir des pays islamiques, comme l'Égypte par exemple [Heitmeyer, 2003, p. 229].

Le rapport politique que les villes entretiennent avec l'islam est étroitement lié à la politique locale concernant les immigrés en général. Bien que le niveau national définisse les lois et les mesures les plus importantes de la politique d'intégration sans tenir compte des particularités locales, il s'avère que les villes allemandes possèdent une certaine marge d'action. Elles disposent en effet du « droit général de s'auto-administrer ». Ce droit est profondément ancré dans la Constitution allemande (art. 28, paragr. 2). On déplore toutefois, au cours des deux dernières décennies, un certain glissement de l'habilitation à la prise de décision en faveur du gouvernement du *Land* et du gouvernement fédéral, au détriment des municipalités. Cela s'est traduit essentiellement par un report sur les villes des charges relatives aux dépenses sociales ; un report tel que celles qui sont particulièrement touchées par le chômage et la pauvreté se sont retrouvées seules pour assumer un lourd fardeau financier. Le débat sur la redéfinition des relations financières entre les villes, les pays et l'État-nation est ainsi, depuis des années, un thème central de la politique allemande [Jungfer, 2005].

Dans la mesure où la politique d'intégration des musulmans s'inscrit dans le cadre de la politique sociale générale, ces changements au sein de l'architecture politique de l'État allemand ont inévitablement réduit la marge d'action dont disposent les sphères locales. Beaucoup de villes ont mené, dès le premier jour d'arrivée des travailleurs immigrés, une politique d'intégration qui ne disait pas son nom : les services particuliers proposés par les villes, tels le passeport social, la garderie d'enfants ou les cours destinés aux femmes, ont fini par représenter un domaine d'intégration important en raison du nombre considérable de musulmans qui y avaient recours. Cette politique d'intégration fut menée essentiellement dans les villes industrielles classiques ; comme elle était « masquée », elle ne fut pas rejetée par

la population allemande pauvre qui aurait pu se sentir discriminée par une politique d'intégration spécifique aux immigrés. Il fallut attendre les années 1990 pour que des politiques d'intégration locales soient ouvertement formulées et se préoccupent activement de structurer la diversité culturelle, et en particulier de répondre aux besoins islamiques. À ce niveau, la ville de Francfort fait figure de pionnière avec ses services municipaux multiculturels et sa politique de modération des conflits. D'autres grandes villes comme Stuttgart, Munich et Berlin ont de la même manière adopté une position positive et un comportement coopératif envers les communautés islamiques. Il faut toutefois souligner ici que cette politique a également été légitimée par les impératifs de la globalisation. Ces villes, qui sont dépendantes des exportations et qui disposent dans leurs entreprises d'un important effectif international de travailleurs, ont besoin d'un environnement cosmopolite comme atout de localisation, afin d'éviter les délocalisations des entreprises. La situation se présente différemment dans les villes de l'Est, où l'on ne trouve pas de grands groupes de musulmans et où le taux d'étrangers s'élève à 2 % en moyenne [Uzar, 2006]. Par ailleurs, dans ces villes, la menace raciste et néonazie est plus forte à l'encontre des groupes islamiques, ainsi qu'envers tous les autres groupes ethniques. La politique locale a manifestement des difficultés, ne serait-ce qu'à prendre en compte la situation des musulmans et à leur offrir au quotidien la même protection que celle dont bénéficient les Allemands. Bien que certaines villes Est-allemandes comme Dresde se soient également prononcées pour une intégration politique positive, l'ordre du jour politique s'y caractérise en premier lieu par une stratégie défensive visant à une acceptation générale [Eckardt, 2006].

## La « polémique » autour des mosquées

La plupart des mosquées en Allemagne trouvent place dans d'anciens hangars, dans des supermarchés, sur des terrains appartenant à des entreprises et dans des

ateliers ou des lieux d'habitat transformés. Ces mosquées « de l'arrière-cour », que l'on estime à peu près à 2000, passent la plupart du temps inaperçues pour qui ignore leur existence. Toutefois, le changement qui s'est opéré dans l'esprit de la plupart des musulmans turcs, leur décision de rester en Allemagne, a accru le besoin d'avoir des mosquées visibles. C'est alors qu'apparaissent de nombreuses difficultés, notamment financières et juridiques. Il s'agit tout d'abord de trouver un terrain approprié. Déjà à ce niveau, la nécessité de créer suffisamment de places de parking limite considérablement le choix des surfaces et bâtiments disponibles. Un des points les plus discutés est celui du trafic automobile régulier qu'entraînerait la fréquentation régulière de la mosquée et qui serait ressenti comme une nuisance, en particulier dans les quartiers résidentiels à majorité non musulmane. Les bureaux municipaux de gestion de l'environnement et d'aménagement du territoire conseillent donc souvent aux communautés islamiques de construire leur mosquée à l'extérieur des secteurs résidentiels. Cela entraîne à nouveau des effets paradoxaux car la mosquée, de par sa situation excentrée à l'entrée des villes, qui peut être ressentie comme une forme de mise à distance, devient nettement plus visible dans le paysage urbain. La mosquée de la petite ville de Marl constitue ici un exemple classique : située directement à l'entrée de l'autoroute, elle est désormais devenue le point de repère, voire l'emblème de la ville.

Cette visibilité de la mosquée dans sa forme classique – coupole et minaret – constitue en réalité le véritable enjeu des conflits locaux. C'est en particulier la hauteur du minaret (par comparaison à celle des églises) comme symbole de hiérarchisation des religions qui constitue l'objet de grandes discussions. Le rejet par la population allemande s'explique aussi, au-delà des raisons psychologiques, par des motifs très matériels. On redoute la dévaluation des biens immobiliers situés aux alentours, voire une perte financière dans le cas d'un propriétaire qui viendrait à vendre sa maison.

Les mosquées en elles-mêmes sont presque exclusivement financées par la communauté islamique locale. Dans certains

cas, la DITIB propose des crédits intéressants. Ce n'est que dans des cas exceptionnels, à l'exemple de la petite ville de Arhaus, que les villes contribuent à la construction d'une mosquée.

L'appel à la prière (*Ezan*) constitue un autre point particulièrement débattu. Ce fut le point de départ du premier conflit concernant les mosquées en Allemagne. Un prêtre protestant avait mené à Duisburg une campagne qui fit beaucoup parler d'elle. Elle était dirigée contre la communauté islamique qui souhaitait laisser retentir l'*Ezan* publiquement. Cette campagne aboutit cependant à l'inverse de l'effet recherché : dans beaucoup de villes, l'appel à la prière fut reconnu publiquement et autorisé. À Dortmund, le *muezzin* a le droit, avant chaque prière du vendredi, d'appeler les croyants de toutes les mosquées à prier. À Dillenburg, ce rituel peut même être répété trois fois par jour. Dans beaucoup de villes, une limite relative à la protection antibruit a été arrêtée (70 décibels). D'un point de vue juridique, les mosquées ont une position « inférieure » à celle des églises chrétiennes, si on compare le cri du *muezzin* musulman avec le retentissement des cloches chrétiennes. Cela est dû au fait que la religion musulmane n'est pas reconnue. Il manque pour cela l'existence de traités étatiques comparables à ceux qui lient la République fédérale d'Allemagne à l'Église catholique et protestante, ou encore à la communauté juive. De ce fait, les décisions prises en fonction de la loi de protection contre des émissions acoustiques sont plus rigoureuses. Cette loi n'est pas la même pour les églises. Il existe cependant une lecture alternative de la loi que beaucoup de *Stadtbaudezernenten*<sup>4</sup> ont adoptée. Cette nouvelle interprétation autorise l'*Ezan* et le justifie en s'appuyant sur la liberté d'exercice de religion garantie par la Constitution.

Dans certaines villes, on a vu apparaître, souvent à la suite de projets importants et de longue haleine, des mosquées plus grandes. L'action commune de plusieurs acteurs issus de la communauté islamique, d'associations de dialogue christo-islamique, de politiciens et d'urbanistes engagés, appuyée par une opinion publique locale libérale s'est avérée la plupart du temps concluante. On peut citer la

....

(4) Chargés de mission en matière d'urbanisme, ils sont chargés de prendre une décision, au nom de la ville, sur les projets privés de construction.

mosquée de Mannheim (2 500 places de prière) ou encore celle du Nouveau Centre à Francfort (3 000 places) parmi les résultats les plus impressionnants de négociations menées autour de « tables rondes ». On a même construit à Gladbeck un centre de prière commun christo-islamique.

Les exemples qui vont suivre illustrent au contraire quelques cas où le projet n'a pu être conduit avec succès ni mené à terme. Ces exemples montrent que la construction de mosquées peut refléter les conflits existant dans la société et offrir à ces derniers une possibilité d'expression. Il faut tenir compte ici de l'intérêt suprarégional porté à ces conflits locaux et de l'implication partielle d'acteurs suprarégionaux. Il existe de nombreux conflits au sujet des mosquées, qui restent en partie inobservés. Nous nous contenterons de présenter ici les conflits qui furent, du moins en partie, pris en considération à l'échelle de l'Allemagne tout entière. Les trois exemples ont été choisis pour différentes raisons : Cologne représente une ville ouest-allemande, Schüchtern une petite ville, et l'exemple de Berlin est intéressant en tant que premier cas est-allemand.

176

## L'exemple de Cologne

La ville rhénane est communément reconnue pour sa position cosmopolite et son heureuse nature, pour son ouverture sur le monde et son caractère libéral. Considérée, tout comme Berlin, comme La Mecque des homosexuels, reconnue avec Mayence comme capitale du carnaval, la ville de Cologne a presque toujours été dirigée par les sociaux-démocrates et a connu jusqu'ici peu de problèmes avec l'extrême droite. La situation n'a pas changé à ceci près que le parti populiste « Pro Köln » a recueilli lors des dernières élections municipales un résultat non négligeable correspondant à 5 % des voix, alors qu'il était de notoriété publique que ce parti est dirigé par d'anciens néonazis.

En 2001, tous les partis décidèrent que Cologne se devait de posséder une mosquée représentative. S'ensuivit une



recherche intense destinée à déterminer le lieu approprié et les instances porteuses du projet. On trouva finalement un terrain dans le quartier d'Ehrenfeld et la DITIB, dont le siège se situe à Cologne, fut sélectionnée parmi neuf autres organisations islamiques comme institution porteuse. Environ 100 000 musulmans vivent à Cologne et plus de 80 % d'entre eux sont liés d'une façon ou d'une autre avec la DITIB. Selon une stratégie du compromis qui avait obtenu un grand succès dans d'autres villes, on organisa un concours d'architecture. Le jury fut composé non seulement de représentants de l'association, mais également d'urbanistes, de la directrice du service chrétien de construction d'églises et d'élus du conseil municipal. Le projet finalement retenu fut celui de l'architecte spécialisée dans la construction d'églises la plus renommée d'Allemagne. À partir de ce moment-là, Pro Köln orchestra la révolte contre la réalisation du projet de construction. Toutes les fractions du conseil municipal prirent clairement position contre la campagne de dénigrement populiste et anti-islamique, mais au sein de la population, l'étincelle avait mis le feu aux poudres.

Les réunions d'information organisées dans les églises pour appeler à plus de compréhension envers les requêtes des musulmans se déroulent sous la protection massive de la police. Des menaces de mort anonymes deviennent le lot quotidien des politiciens sympathisant avec l'islam (*Frankfurter Rundschau*, 18 mai 2006). Pour défendre son argumentation, Pro Köln se sert de la suspicion générale contre l'islam en tant que menace sécuritaire et affirme, sans aucune preuve, que cette grande mosquée deviendra le refuge des terroristes.

À côté de cela, les opposants au projet de construction expriment des ressentiments d'ordre général et attisent délibérément la peur à l'égard des musulmans. Les extrémistes de droite obtiennent, grâce à une pétition, le soutien de 3 000 citoyens ainsi que le blocage temporaire du projet en déposant à chaque occasion des plaintes officielles, par exemple en soulignant le fait que la mosquée se situe dans l'aire d'approche de l'aéroport et qu'elle va donc nuire au trafic aérien.

Il apparaît cependant peu vraisemblable que la construction d'un lieu de prière destiné à 1 200 croyants se trouve bloquée par cette campagne. Le *Land* de Rhénanie du Nordrhein-Westphalie ainsi que l'Union européenne ont accepté d'apporter une aide financière au projet.

## L'exemple de Schüchtern

«Je me bats simplement pour ma croyance, comme d'autres le font.» Ainsi Rainer Egner, de Bürgerinitiative<sup>5</sup>, justifie-t-il son opposition à la construction de la mosquée de Schüchtern (*Die Zeit*, 9 juin 2004). Schüchtern est une petite ville de 18 000 habitants située dans la zone Main-Kinzig, entre la ville cosmopolite de Francfort et la ville conservatrice et catholique de Fulda. L'engagement de l'association anti-mosquée prit en 2004 des proportions surprenantes. Outre les plus de 2 500 signatures récoltées, l'association s'investit activement pour obtenir l'aide de supposés «experts» et étayer ainsi son argumentation. Dans ce village plutôt traditionnel, l'argumentation religieuse transmise grâce à l'aide du parti chrétien fondamentaliste «le Centre chrétien» connut un vif succès. La population prit soin de se protéger contre l'idéologisation d'extrême droite et lorsque le parti d'extrême droite «Les Républicains» voulut participer à la protestation contre la mosquée, l'association refusa. Elle obtint en revanche le soutien du centre social de la ville. Une militante des Verts s'engagea parce qu'elle considérait l'islam comme fondamentalement hostile aux femmes et incompatible avec les acquis du féminisme. Un sociologue fut convié et attira l'attention sur le lien prétendument inévitable entre l'islam et la violence. Les représentants de la CDU, qui siègent dans l'opposition au conseil municipal, reconnurent ouvertement ne pas s'être renseignés en détail sur la communauté Ahmadiyya, laquelle souhaitait construire la mosquée à Schüchtern. Ils accusèrent toutefois sans hésiter celle-ci d'avoir une activité proche du terrorisme. Finalement, après deux ans de querelles au sujet de ce projet de construction de mosquée, celui-ci fut approuvé de justesse lors d'un référendum par

....

(5) «Initiative citoyenne», organisation de mouvement social.

une petite majorité de la population de Schüchtern. L'office d'urbanisme modifia le plan de construction local afin de réaliser les travaux dans une ancienne zone industrielle, et non dans le cœur traditionnel de la ville. En fin de compte, on constate que le conflit s'explique en grande partie par un manque de communication du côté de la communauté islamique. Les représentants de l'Ahmadiyya n'ont pas essayé de convaincre qui que ce soit du bien-fondé de leur requête avant de déposer leur demande, de façon à échapper à toute discussion. En outre, l'intervention souvent polémique du chef de la communauté a finalement rendu impossible toute discussion avec les citoyens et les politiciens (*Frankfurter Rundschau*, 26 mars 2002). Il faut également constater que si l'église protestante a soutenu le projet, ce ne fut pas le cas de l'église catholique, assurément plus influente à Schüchtern. Cette dernière s'est tenue plutôt à l'écart. Quant aux acteurs politiques locaux, ils ne se sentirent pas obligés de prendre position dans ce conflit pour tenter de le désenvenimer.

## L'exemple de Berlin

Près de 200 000 musulmans vivent dans la capitale allemande. La majorité sont d'origine turque et ont immigré à Berlin au cours des quarante dernières années [Jonker, Kapphan, 1999]. Les musulmans turs sont très majoritairement concentrés dans la partie ouest de la ville tandis que l'Est reste jusqu'à présent relativement peu habité par les musulmans. Avec la longue présence des musulmans dans la partie ouest, des organisations islamiques et des liens avec les milieux politiques berlinois se sont mis en place. Les groupes islamiques arrivés plus tard, pour la plupart non turs, connaissent quelques difficultés à trouver leur place dans ces structures préétablies. Un forum sur l'islam qui s'est tenu à Berlin l'année dernière à la demande du sénat municipal s'efforce toutefois de favoriser une meilleure intégration politique et sociale de l'ensemble des groupements islamiques.

La communauté Ahmadiyya, originaire du Pakistan, éprouve également des difficultés. En tant que première communauté religieuse islamique de l'Est de l'Allemagne, elle souhaite à présent construire une petite mosquée, destinée à accueillir environ 400 fidèles. Elle avait d'abord essayé de trouver un emplacement dans quatre autres quartiers de Berlin, sans succès, en grande partie à cause des coûts financiers. Elle a fini par trouver dans le quartier de Pankow, situé à Berlin-Est, un ancien terrain industriel à un prix favorable. Une mosquée dotée d'un minaret de 12 mètres doit donc s'y construire d'ici 2007. Le maire du quartier concerné, membre du parti de gauche (ex-PDS), a accordé le permis de construire. Il a examiné le projet exclusivement sous les aspects relatifs au droit de construction et s'est pour le reste appuyé sur le droit fondamental au libre exercice de la religion dont dispose l'auteur de la requête.

180

Contrairement aux 70 chantiers de mosquées menés à terme jusque-là à l'Ouest [*Frankfurter Rundschau*, 26 mars 2002], le projet de Pankow a donné lieu à une agitation publique et politique considérable. Une réunion de citoyens organisée aux fins d'information a dû être interrompue par la police pour des raisons de sécurité. Au lieu des 350 visiteurs attendus, ce sont 1 200 citoyens et activistes d'extrême droite qui se déplacèrent. Les représentants de la politique locale et des communautés islamiques furent l'objet de menaces. L'objectif de l'événement, qui consistait à faire passer un message de compréhension pour la construction de la mosquée, échoua. Par la suite, la construction de la mosquée devint un débat politique pour tout Berlin et attira l'attention des médias nationaux. Une initiative citoyenne se mit en place contre la construction de la mosquée tout en gardant ses distances vis-à-vis des protestations organisées au même moment par le parti d'extrême droite, le NPD. Celui-ci, par une manifestation de skinheads, des prospectus et d'autres actions, argumentant toujours de façon ouvertement raciste, avait mis en garde contre le phénomène de « *surreprésentation des étrangers* » [Bassermann, 2006]. L'initiative citoyenne fonde, elle, son mouvement de protestation sur d'autres arguments.

Elle part du principe qu'il n'y a pas de musulmans à Pankow et parvient ainsi à la conclusion qu'on devrait construire la mosquée à l'endroit où vivent les Ahmadiyyas. L'initiative citoyenne et l'imam de la communauté religieuse ont également essayé de s'entendre et de discuter, mais sans parvenir à balayer les angoisses assez diffuses de la population de Pankow. Les musulmans demeuraient trop étrangers et les préjugés d'ensemble à leur rencontre bien trop forts. Le maire de Pankow a refusé d'organiser le référendum proposé par l'initiative citoyenne sous prétexte de non-conformité à la Constitution [*Der Tagesspiegel*, 23 mai 2006].

La polémique autour de la mosquée de Pankow prit une forte dimension politique lorsque Friedbert Pflüger, le candidat de la CDU en lice pour les élections municipales de l'automne dernier, s'est à son tour prononcé contre la construction de la mosquée. Selon ses propos, les Ahmadiyyas constitueraient une secte islamique non autorisée. Il les a comparés aux témoins de Jéhovah. Le Bureau de défense de la Constitution à Berlin a confirmé au contraire que ce groupe islamique n'est pas considéré comme enclin à la violence ni comme hostile à la Constitution. On a appris également que c'est un politicien de la CDU proche du Milli Görüş qui a poussé Pflüger à faire cette déclaration. Pflüger semble n'avoir aucune chance contre le candidat sortant, le populaire maire social-démocrate de Berlin, Klaus Wowereit. La CDU a, tout particulièrement à l'Est, peu d'électeurs et on peut donc également envisager la prise de position de Pflüger comme une tactique électorale.

Les politiciens qui interviennent en faveur des étrangers et des musulmans dans l'Est de Berlin vivent sous la menace permanente des partisans de l'extrême droite, de leurs coups de téléphone anonymes et de multiples provocations. La grave agression dont a été victime le porte-parole de l'intégration politique du parti de gauche à Berlin-Est a lancé un débat dans toute l'Allemagne. La question est de savoir si l'on doit déjà parler dans Berlin-Est, comme c'est le cas dans certaines villes américaines, de « *no go areas* » (endroits où les étrangers, les gens de gauche, les Allemands de l'Ouest ne se trouvent pas en sécurité, en raison de la

violence de l'extrême droite sévissant aux alentours). La construction de la mosquée à Pankow devra se dérouler sous une surveillance policière permanente.

## Conclusion

On ne peut pas réduire la polémique sur les mosquées dans les villes allemandes à une simple manifestation de xénophobie et de racisme. Ces éléments sont certes présents et virulents dans les débats. Mais les exemples indiquent clairement que c'est tout d'abord l'encadrement politique et social de ces sentiments qui, soit laisse la xénophobie latente se manifester, soit la réfrène. À ce niveau, l'atmosphère générale joue un rôle important. Cette dernière a eu, à travers le discours sur la sécurité consécutif aux attentats terroristes, des répercussions plutôt négatives sur le rapport de la population à l'islam. Il s'avère cependant, d'après certaines enquêtes, qu'on ne peut pas véritablement parler d'une position hostile à l'islam au sein de la population allemande. Dans plusieurs régions, la cohabitation se passe de façon relativement harmonieuse. Souvent, ce sont les églises chrétiennes en particulier qui jettent des ponts vers l'islam. L'empressement des communautés islamiques à engager le dialogue avec les chrétiens a des effets positifs en ce qui concerne les requêtes des musulmans, telles les constructions de mosquées. La plupart du temps, les politiciens ne peuvent pas remplir ce rôle d'intégration de la même façon car ils doivent s'efforcer d'obtenir l'approbation générale de la population, que ce soit sur leur personne ou sur leur politique. Apparemment, beaucoup de citoyens se retrouvent, par la construction des mosquées, face à une complexité sociale à laquelle ils préfèrent ne pas être confrontés dans leur environnement direct. Les protestations des citoyens contre la construction mettent en évidence le sentiment d'inquiétude générale qui domine les thèmes majeurs comme l'émancipation des femmes, la liberté des religions, la sécularisation, l'individualisation, la politique familiale et l'inégalité culturelle. Les réponses apportées par l'extrême

droite ne sont néanmoins pas considérées comme une aide potentielle et ont tendance à être rejetées. D'un point de vue positif, les initiatives citoyennes contre la construction des mosquées offrent la possibilité de discuter des inquiétudes diffuses et de les dissoudre. D'un point de vue négatif, elles permettent la propagation des idées xénophobes et d'extrême droite. C'est l'action des acteurs locaux qui détermine la direction que prennent alors les choses.

■ **Frank ECKARDT**

*professeur de sociologie à la Bauhaus-Universität, Weimar*

B I B L I O G R A P H I E

AKSU (D.), 2004, *Zur Sozialisation der zweiten Generation türkischer Migranten in Deutschland*.

AYSE, 2005, *Mich hat keiner gefragt: zur Ehe gezwungen -eine Türkin in Deutschland erzählt*, München, Blanvalet.

BASSERMANN (L.), 2006, *Brandstifter unter sich. Weiter rassistische Stimmungsmache gegen Moscheebau in Berlin-Pankow*, in *Junge Welt*, 11 April.

Bundesministerium des Innern (ministère fédéral de l'Intérieur), 2001, *Zuwanderung ; 2 ; Empfehlungen der Süßmuth-Kommission und erste Reaktionen, Positionspapiere aus Kirchen und Wohlfahrtsverbänden zu Migration, Integration und Asyl*.

DAYIOĞLU-YÜCEL (Y.), 2005, *Von der Gastarbeit zur Identitätsarbeit: Integritätsverhandlungen in türkisch-deutschen Texten von fienocak, Özdamar, Ağlaoğlu und der Online-Community vaybee!* Göttingen, Universitätsverlag.

DERMUTH (A.-K.), 2004, *Das Problem der kulturellen Identität in den Filmen des deutsch-türkischen Regisseurs Fatih Akin*, Hamburg.

ECKARDT (F.), 2006, « Gestion de la diversité et politique municipale : le cas allemand » in JOUVE (B.), GAGNON (A.-D.) (éd.), *Les métropoles au défi de la diversité culturelle*, Grenoble, p. 159-176.

ENDRIKAT (K.), SCHAEFER (D.), MANSEL (J.), HEITMEYER (W.), 2002, « Soziale Desintegration. Die riskanten Folgen negativer Anerkennungsbilanzen », in HEITMEYER (W.) (eds), *Deutsche Zustände*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 37-58.

GAST (W.), 2002, « Anhaltende Beklemmung, 12 Monate nach dem 11. September », in HEITMEYER (W.) (eds), *Deutsche Zustände*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 230-238.

GESEMANN (F.), 2001, *Migration und Integration in Berlin: wissenschaftliche Analysen und politische Perspektiven*, Opladen, Leske + Budrich.

HABERMAS, (J.), 1996, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

HAFEZ (K.), 2002, *Deutschland -Einwanderungsland : zum Zustand der öffentlichen Debattenkultur*, Erfurt, Der Ausländerbeauftragte der Thüringer Landesregierung.

HECKMANN (F.), 2004, « Integrationsweisen europäischer Gesellschaften : Erfolge, nationale Besonderheiten, Konvergenzen », in BADE (K. J.), BOMMES (M.), MÜNZ (R.) (eds). *Migrationsreport 2004. Fakten - Analysen - Perspektiven*, Frankfurt a. M./New York, Campus, p. 203-224.

HEITMEYER (W.) (eds), 2002, *Deutsche Zustände*, Frankfurt, Suhrkamp.

HEITMEYER (W.), MÜLLER (H.), SCHRÖDER (H.), 1997, *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*, Frankfurt, Suhrkamp.

INCI (Y.), 2005, *Erstickt an euren Lügen: eine Türkin in Deutschland erzählt*, München, Piper.

JONKER (G.), KAPPHAN (A.), 1998, *Moscheen und islamisches Leben in Berlin*, Die Ausländerbeauftragte des Senats von Berlin, Berlin.

JUNGER (K.), 2005, *Die Stadt in der Krise: ein Manifest für starke Kommunen*, Bonn, Bundeszentrale für Politische Bildung.

KAYMAKCI (S.), 2003, *Türkische Jugendliche in Deutschland: zwischen den Stühlen oder auf den Stühlen?; zur Identitätsentwicklung türkischer Migrantenjugendlicher*.

KELEK (N.), 2005, *Die fremde Braut: ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, Köln, Kiepenheuer & Witsch.

MEIER-BRAUN (K.-H.), 2002, *Deutschland, Einwanderungsland*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

OSTERGAARD-NIELSEN (E.), 2003, *Transnational Politics. Turks and Kurds in Germany*, London/New York, Routledge.

SALENTIN (K.), 2004, « Ziehen sich Migranten in ethnische Kolonien zurück? » in BADE (K. J.), BOMMES (M.), MÜNZ (R.) (eds). *Migrationsreport, Fakten - Analysen - Perspektiven*, Frankfurt a. M./New York, Campus, p. 97-116.

ŞEN (F.), AYDIN (H.), 2002, *Islam in Deutschland*, München, Beck.

STRÄßBURGER (G.), 2003, *Heiratsverhalten und Partnerwahl im Einwanderungskontext: Eheschließungen der zweiten Migrantengeneration türkischer Herkunft*, Würzburg, Ergon.

UZAR (F.), 2006, « Strangers in Weimar », in ECKARDT (F.), KARWINSKA (A.) (eds), *Krakow and Weimar*, Marburg, Tectum, p. 173-188.



*Deuxième religion dans la plupart des États membres de l'Union européenne, la présence stabilisée de l'islam (comme culte, culture, croyance) engendre de nombreux débats publics qui, s'ils prennent des formes et des tonalités très différentes selon les contextes, n'en restent pas moins liés à la réaffirmation des régimes de citoyenneté et à la redéfinition des logiques de cohésion sociale. Ce texte revient sur la diversité des politiques européennes dans l'interaction avec les citoyens musulmans et sur la façon dont l'arène juridique devient le lieu de la négociation des termes du pluralisme en Europe.*

# Passions sociales et raisons juridiques : politiques de l'islam en Europe

par Valérie AMIRAUX

**O**n estime le nombre de musulmans vivant dans les frontières actuelles de l'Union européenne (UE) à près de 15 millions de personnes. Anciennement considérée comme relevant de l'agenda colonial dans certains des États membres de l'UE, la présence de musulmans est ensuite devenue une problématique migratoire<sup>1</sup>, avant d'être plus récemment thématisée comme enjeu de sécurité (lutte contre

.... (1) Les populations musulmanes, dont on dit communément qu'elles représentent la deuxième religion dans la plupart des pays membres de l'Union européenne élargie, incarnent une religion « jeune » : la dynamique démographique et l'augmentation du nombre des fidèles sont une conséquence directe de l'arrivée en Europe de mouvements migratoires issus des sociétés musulmanes, notamment à partir de la fin des années 1950. Chacun des vingt-cinq États membres de l'Union européenne présente une population musulmane dont la proportion et les origines sont très variables. À titre indicatif, en France, les musulmans représenteraient 7 % de l'ensemble de la population nationale, 3 % en Allemagne, 3,7 % en Grèce, 0,7 % en Espagne, 0,5 % en Norvège, 0,04 % en Pologne [Maréchal et al., 2003].

le terrorisme et la radicalisation) et encadrée par le traitement juridique des cultes. L'islam, religion et/ou culture, continue en Europe de faire l'expérience d'une asymétrie de traitement par rapport à d'autres religions (christianisme, judaïsme), en partie liée au caractère récent de la discussion engagée avec ses représentants, mais aussi en raison de la surdétermination politique du sujet et de son internationalisation comme menace globale. Quels sont les clichés qui illustrent le mieux les controverses publiques autour de l'islam dans des contextes aussi différents que l'Allemagne, la France, la Grande-Bretagne et l'Italie ? Ils représentent à n'en pas douter des visages féminins de tous âges, voilés pour la plupart, des mosquées en voie de construction ou de destruction, des locaux associatifs en piteux état, des imams haranguant les foules, des scènes de prières collectives en pleine rue, des piles de livres incendiées devant des représentations consulaires. L'iconographie reste peu ou prou la même d'un territoire à l'autre, et les représentations stéréotypées procèdent à la fois du refoulement, d'un deuil impossible de fantasmes coloniaux, d'imaginaires politiques enracinés dans une écriture partielle de l'histoire, de conflits passés jamais explicités, de mémoires sélectives, donnant aujourd'hui la pénible impression d'opinions publiques européennes au spectacle d'oppositions frontales et inéluctables entre valeurs et cultures issues de matrices ennemies, qui plus est convaincues de l'impossibilité de s'entendre.

À lire les travaux conduits en sciences sociales depuis une vingtaine d'années sur les populations musulmanes résidant en Europe, il semble que chacun des quatre contextes envisagés dans ce texte a été, à des moments distincts selon la chronologie de la migration de populations issues de sociétés musulmanes, confronté à des problématiques identiques qui ne s'intéressent que très marginalement à des problématiques théologiques. Les questionnements adressés par les musulmans aux autorités publiques concernent en priorité les modalités pratiques d'exercice du culte. Parmi les plus médiatisées de ces requêtes, en tout cas celles produisant quasi systématiquement de vives polémiques, on trouve la construction de lieux de culte

(mosquées) ou la formation des imams et son financement. La visibilité de pratiques individuelles, comme la possibilité pour certaines femmes musulmanes de porter le foulard dans l'espace public, est une autre source de controverses publiques dans l'Europe post-chrétienne [Casanova, 2005]. Dans l'ensemble, les autorités locales compétentes ont plutôt adopté des conduites guidées par un pragmatisme tout autant soucieux de maintenir l'ordre public que de satisfaire, dans le cadre d'une égalité de principe, les populations musulmanes. Partant de cas d'épreuves communes dans l'interaction de différents États membres de l'UE avec les populations musulmanes, ce texte invite à réfléchir aux différences de traitement de celles-ci. Il s'ouvre sur la difficulté à penser les populations croyantes dans une Europe sécularisée : comment parler de populations croyantes invisibles aux statistiques ? Un panorama des termes dans lesquels s'énoncent les relations entre État et religion permet, dans un deuxième temps, de mieux exposer les différents cadrages juridiques dans lequel se conçoivent les réponses aux demandes spécifiques des musulmans.

## Comment parler de populations que l'on ne connaît pas ?

Depuis une dizaine d'années, l'identification religieuse des musulmans est devenue plus explicite dans l'espace public, qu'elle leur soit assignée ou qu'ils la revendiquent. Cette plus grande visibilité n'est aucunement synonyme de retour du religieux ou d'intensification des pratiques. Aucun indicateur ne permet en effet de la quantifier avec précision. Il semble toutefois que, d'un côté, les populations musulmanes énoncent leur appartenance confessionnelle comme un marqueur non plus exclusivement religieux et relevant du privé, mais culturel et légitime dans les espaces politiques dont elles sont citoyennes. C'est le cas au Royaume-Uni, mais aussi dans le contexte français ou

allemand. De l'autre, la visibilité des marqueurs religieux, comme le port du foulard, interroge les régimes de sécularité historiquement constitués en Europe. Ces éléments s'articulent avec une attention plus soutenue et intense des médias pour les populations musulmanes depuis les événements de septembre 2001. Ce regard constant sur les musulmans ne se limite pas à produire des réductions essentialistes du type « derrière tout musulman se cache un terroriste », mais s'arrête aussi sur les pratiques rituelles (le ramadan, les prières du vendredi), ou se focalise sur certains signes manifestant la croyance (le voile islamique), sur la formation religieuse (les imams en France et en Allemagne), les écoles religieuses privées et leur financement (en Grande-Bretagne), sur la construction de lieux de culte (en Italie). En outre, s'est peu à peu naturalisée, routinisée l'identification par l'islam d'un ensemble de populations que l'on pourrait schématiquement désigner comme celles des « enfants de migrants ». En Allemagne, en France, en Italie, en Grande-Bretagne, on parle de musulmans pour désigner indifféremment des Turcs de la première génération, des adolescents citoyens français dont les grands-parents sont venus d'Algérie, des clandestins albanais, des jeunes hommes barbus habillés de vêtements traditionnels et des jeunes filles voilées. Cette visibilité sociale et médiatique, stigmatisée par certaines formations politiques, nous y reviendrons, contraste avec l'invisibilité statistique de ces mêmes populations.

188

## Une difficulté commune en Europe : compter les musulmans

Paradoxalement, on sait à la fois peu et beaucoup de ces populations musulmanes qui vivent en Europe. Beaucoup, au regard de la littérature en sciences sociales qui, depuis les années 1970 dans certains pays (France, Grande-Bretagne) ou la fin des années 1980 (Italie, Allemagne), s'est intéressée à de multiples aspects de la vie des musulmans en contexte non musulman [Amiriaux, 2004a]. Peu, au regard des voix qui s'expriment comme

leaders, souvent les mêmes, sans que ne soit véritablement posée la question de leur légitimité à parler « au nom des musulmans ». La diversité des possibilités de se dire musulman et de vivre comme tel à quelques figures de représentants est d'autant plus problématique qu'il n'y a de communauté musulmane dans aucun des contextes européens sujets de cet article. En Grande-Bretagne, le projet multiculturaliste et la pertinence politique d'une définition ethnique de l'appartenance à un groupe expliquent pour partie cette absence. De fait, différentes associations de jeunes musulmans se sont, en particulier depuis l'affaire Rushdie, engagées sur la voie de la valorisation d'une catégorie « musulman » pour faire valoir l'inadéquation entre les catégories usuelles des politiques publiques britanniques (couleur, ethnicité) et les problématiques et revendications particulières des musulmans. En France, aucune des spéculations sur une possible réaction en masse des musulmans lors de la rentrée scolaire suivant le vote de la loi de mars 2004 sur l'interdiction des signes ostensibles ne s'est concrétisée. En Italie ou en Allemagne, les dissensions internes au leadership associatif sont pour partie responsables des lenteurs à trouver une forme collégiale de représentation du culte musulman pour dialoguer avec les autorités étatiques.

Sur le plan quantitatif, on estime (plus qu'on ne connaît) le nombre de musulmans vivant en Europe à une quinzaine de millions. Nonobstant les trajectoires historiques et les chronologies migratoires distinctes, les façons de déterminer qui est catégorisé comme musulman en Europe reposent dans l'ensemble des États membres sur l'origine des premiers migrants. Est donc considéré comme musulman tout individu (de deuxième ou troisième génération) descendant d'une lignée de migrants issus de sociétés dites musulmanes, de la Turquie au Maroc en passant par le Sénégal ou le Pakistan. Cette référence à l'ascendance n'est évidemment pas sans poser problème dans des espaces politiques où, études démographiques et sociologiques à l'appui, il est dorénavant impensable de parler de transmission automatique d'une conviction religieuse de parents à enfants, qui plus est dans des contextes sécularisés<sup>2</sup>. Les bouleversements liés à la migration, les changements d'une génération à

....  
 (2) Le terme de sécularisation renvoie au processus par lequel les autorités religieuses (sous une forme institutionnelle dans certains cas) se désengagent de l'administration politique (donc également culturelle) d'une société. Cette dissociation des institutions politiques et religieuses prend différentes formes selon les contextes. L'individu citoyen n'a plus (ou ne devrait plus avoir) à dire ce en quoi il croit pour être considéré comme un acteur politique de droit. La sécularisation n'est en rien synonyme de disparition du religieux.

l'autre, le fait que l'on puisse se convertir ou choisir de ne pas croire, le lien plus ou moins distant à la religiosité, les variations dans l'intensité de la spiritualité, de la pratique, autant d'indicateurs qui sont exclus de la comptabilité statistique des musulmans dits « d'origine ». Il y a en fait comme une fatalité à naître, vivre et mourir musulman, dans une Europe qui fait pourtant du choix individuel de ne pas croire ou de changer de religion au cours d'une même vie un aspect inaliénable des droits de l'homme et de la liberté de conscience.

Dans les quatre pays qui servent de support empirique à ce texte, l'islam est la seconde religion. Les musulmans seraient près de 5 millions en France, autour de 600 000 en Italie, 3 millions en Allemagne. L'ensemble de ces chiffres, à l'exception notable du cas britannique depuis le recensement de 2001 (1,6 million de musulmans), est élaboré sur la base de l'ascendance nationale des migrants. En l'état actuel de la connaissance statistique, on présume donc que quelqu'un est de confession musulmane plus qu'on ne le vérifie. La méconnaissance statistique n'est pas totalement étrangère au processus de cumul de stigmates sur les populations issues de l'immigration musulmane, dont la culture et la foi restent associées au conservatisme des valeurs, au communautarisme, à la pauvreté économique et culturelle. Pourtant, comme le montre une enquête récente sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque, ceux-ci ne « croient » par davantage que d'autres, et la proportion des « sans religion » y est équivalente à d'autres populations d'origine et de confession différente (autour de 20 %). L'étude montre par ailleurs à quel point l'affiliation religieuse évolue à mesure de l'inscription des familles issues des migrations dans la société française, et connaît une baisse brutale chez les deuxième générations. En outre, l'appartenance à l'islam transcende les frontières scolaires et n'est en rien corrélée au niveau d'études [Brouard, Tiberj, 2005].

Comment mieux appréhender le lien du musulman à cette origine supposée ? Comment approcher le degré d'engagement religieux des individus ? Comment évaluer son importance dans la vie du citoyen ? Son incidence

sur le politique? Qu'est-ce qui fait le religieux : la pratique, l'origine, certaines valeurs? En France, l'identification du musulman (comme celle de croyants d'autres confessions) est avant tout associée à une pratique religieuse identifiable, localisée dans un lieu de culte (salle de prière, mosquée). En Italie et en Allemagne, un travail sur la fiscalité permet de chiffrer le nombre de fidèles cotisant pour des communautés religieuses déclarées comme telles (ce qui n'est pour l'heure pas le cas des musulmans). Seule la Grande-Bretagne donne depuis 2001 la possibilité à un individu de déclarer sa confession dans les formulaires de recensement. Lorsqu'il est question d'identification des croyants par la pratique, dans les sondages d'opinion par exemple, la question discriminante porte presque toujours sur la fréquentation plus ou moins régulière d'un lieu de culte, indépendamment du fait que la majorité de ces sites en Europe ne dispose par exemple pas d'une salle pour les femmes, et que cette comptabilité exclut donc, *a priori*, une partie importante de la population musulmane. Elle reste dominante en l'absence d'indicateurs transversaux permettant de comparer les pratiques entre différents groupes de croyants. Par extension, certaines évaluations s'appuient aussi sur la participation à la vie associative. Là encore, les quatre contextes nationaux offrent une situation relativement identique : les populations musulmanes s'organisent dès les premiers flux migratoires en associations de droit commun. On présuppose donc que le lien du musulman à sa communauté d'appartenance doit nécessairement être formulé dans un cadre identifié, déclaré, cultuel ou culturel, perdant de vue l'intime, le privé, le non-dit, l'invisible. Croyance et pratique ne sont pourtant pas superposables.

## Les perspectives de catégorisation confessionnelle

À l'heure où se mettent en place des institutions centralisant les dispositifs de lutte contre les discriminations (Haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité [HALDE] en France, et la Commission for Equality

on Human Rights [CECR] au Royaume-Uni), une réflexion s'impose sur les moyens éventuels de repérer l'évolution des formes de discrimination dont les populations musulmanes sont plus spécifiquement victimes. Dans leurs travaux sur le traitement des prisonniers musulmans en prison et les effets de modèles aussi contrastés que ceux proposés par les politiques d'intégration française et britannique, Beckford, Joly et Khosrokhavar [2005] ne cessent de rappeler cette distinction entre le républicanisme français, indifférent aux différences ethniques, et la reconnaissance des identités communautaires des individus citoyens britanniques dans le traitement des prisonniers musulmans. Ils soulignent l'utilité d'un cadre administratif pour penser et énoncer la diversité qui, même en privilégiant l'ethnique sur le religieux dans le contexte britannique, fait cruellement défaut dans les prisons françaises. Les catégories confessionnelles pourraient donc avoir une utilité dans un contexte où leur seule évocation suffit à réveiller des engagements aussi passionnés que lors de la controverse sur le foulard ?

192

La relation dialectique entre hétéro et autodésignation/assignation identitaire (catégories programmées vs réclamées) reflète la dynamique des interactions entre institutions, autorités publiques et individus citoyens. La catégorie « musulman », qui s'est banalisée dans le discours public, ne recouvre qu'imparfaitement la diversité économique, culturelle, ethnique, sociale, voire confessionnelle des populations qui sont supposées la constituer. Mais elle n'en permet pas moins, à condition de reposer sur des critères fins de constitution, d'affiner la connaissance des populations nationales, pour autant qu'elle s'articule au recueil d'autres manières de mettre en liste les différences culturelles et ethniques. Race, ethnicité, croyances, termes usuels dans le contexte britannique (on y parle du paradigme des « *race relations* » – qui inclut, entre autres, ethnicité et couleur *i.e. blackness*, et plus précisément à propos des musulmans de communautés/minorités ethniques), restent marginaux mais potentiellement mobilisables si associés à la notion de minorité en Allemagne ou en Italie. Ils demeurent en revanche totalement inconcevables en France où la notion de reconnaissance de minorités ou de communautés



ressortit de la menace à l'intégrité de la République [Amiriaux, Simon, 2006]. Pourtant, la rigidité de ce modèle semble s'infléchir, et on envisage aujourd'hui de tester les catégorisations de type anglo-saxon (race, ethnicité, religion) pour évaluer les poches de discrimination et officialiser le fait que *«les modes de repérage des problèmes sociaux déployés par les institutions locales et nationales font de plus en plus appel aux registres ethniques et communautaires, drapés dans un discours républicain. Sous couvert de l'universalisme abstrait, les autorités publiques développent des lectures culturalistes qui contribuent à une "maghrébinisation", à une "africanisation" – on dirait aujourd'hui à une "islamisation" – des dysfonctionnements de la société française»* [Geisser, 2005, p. 22].

Au Royaume-Uni, le recensement de 2001 a introduit une question optionnelle (toutes les autres sont obligatoires) sur l'appartenance confessionnelle en Angleterre, au Pays de Galles et en Irlande<sup>3</sup>, en sus de la question sur l'appartenance à un groupe ethnique présente dans le recensement depuis 1991 et reformatée en 2001 [Stavo-Debaugé, 2004]. La question sur la religion est conçue comme un moyen d'affiner une connaissance des populations par l'entrée ethnique, même si les neuf catégories proposées (bouddhiste, chrétien, hindou, juif, musulman, sikh, autre religion, sans religion et religion non déclarée) ne permettent au final qu'une appréhension très floue. Ainsi, la catégorie «chrétiens» n'est-elle pas désagrégée entre plusieurs confessions tandis que la même année la catégorie «white» a été décomposée, offrant la possibilité de se dire *White British*, *White Irish* ou de tout autre *White background*. Au terme de l'analyse des résultats, le chiffre de 1,6 million de musulmans est avancé, soit 3 % de la population totale<sup>4</sup>. Plus que le nombre, l'intérêt des autorités britanniques s'est porté sur la prévalence de l'identification religieuse sur l'identification ethnique parmi les musulmans [OSI, 2005] et sur la nécessité de ne pas utiliser ethnicité et religion comme variables identitaires interchangeables dans la mise en œuvre des politiques publiques de lutte contre la discrimination [O'Beirne, 2004, p. 8]. Ainsi, dans le *Home Office Citizenship Survey* de 2001, à la question : «*Si vous aviez*

....

(3) Les consultations publiques qui ont précédé l'introduction de cette nouvelle question n'ont pas conduit à la poser en Écosse.

....

(4) À leurs côtés, 42 millions se sont déclarés chrétiens, 559 000 hindous, 336 000 sikhs, 267 000 juifs, 152 000 bouddhistes, 179 000 d'autres confessions. 13,6 millions se sont déclarés sans religion ou n'en ont pas déclaré.

à vous décrire, quels éléments [15 au total, indiquant la famille, le travail, le niveau d'éducation, la nationalité, la sexualité, etc.] de cette liste vous paraîtraient importants?<sup>5</sup>», la religion (20 %) arrive neuvième, devant la couleur de la peau (treizième avec 11 %) ou l'appartenance à un groupe ethnique ou culturel particulier (douzième avec 13 %). Cette prééminence de la religion dans la définition de soi varie selon les groupes ethniques (17 % des *White* déclarent la religion importante, contre 44 % des *Black* et 61 % des *Asians*) et selon l'appartenance confessionnelle (les juifs la citent en premier, devant la famille ; les musulmans, sikhs et hindous la placent en deuxième derrière la famille, les chrétiens en septième position ; les bouddhistes en troisième derrière le travail et la famille)<sup>5</sup>.

....

(5) L'ensemble des résultats de cette enquête du Home Office est présenté dans O'Brien [2004].

## Des termes et des réponses divergents pour des questions similaires ?

194

Les juristes distinguent deux grandes traditions européennes dans la définition juridique de la religion. L'expérience française représente ce qu'ils appellent la tendance restrictive, c'est-à-dire une limitation du religieux au rituel. Dans ce dispositif, la notion centrale est celle de culte entendu comme « *ce que dans chaque commune la population attend de son pasteur selon la tradition ancestrale. Inutile de chercher une définition. Chacun comprenait sans phrase de quoi il s'agissait : les cérémonies, certes, mais aussi les ministres pour les célébrer, leur logement (presbytère) et leur formation (séminaire), l'autorité épiscopale qui gouverne (avec sa cathédrale, son chapitre et son évêché), sans oublier le prône, la prédication, le catéchisme, la visite des malades, le réconfort des mourants et ce qu'un bon curé doit à ses paroissiens. Le culte, c'était la vie diocésaine et paroissiale dont le clergé séculier avait la charge, ou son équivalent chez les protestants et chez les juifs* » [Poulat, 2003, p.139]. À l'opposé, une conception plus large du religieux prendra en considération les implications non religieuses du religieux [Messner et al., 2003, p. 27].

La notion de culte, centrale en droit français, reste limitative, alors que la religion ne l'est pas. Le culte englobe les expressions institutionnalisées, laissant à part tout ce qui renvoie au culturel. Il ne recouvre pas les mêmes réalités que la confession (*confessione*) en Italie, la communauté/société religieuse (*Relionsgemeinschaft*) ou corporation de droit public (*Körperschaft des öffentlichen Rechts*) en Allemagne, ou encore les religions et communautés de croyance (*Faith communities*) en Grande-Bretagne. Sur l'ensemble de ces territoires, l'islam entre dans la législation des cultes à plusieurs niveaux, soit par le statut associatif, soit par la passation d'accords (l'*intesa* ouverte aux confessions autres que catholiques en Italie depuis février 1984), soit par l'obtention d'un statut juridique ouvrant à des droits et prérogatives spécifiques (en Allemagne). La qualification d'une religion pour l'obtention des dits statuts pour l'Allemagne et l'Italie obéit à des critères dissemblables selon les contextes [Amiriaux, 2004b]. Certains groupes religieux sont considérés comme communautés religieuses dans un territoire donné, comme sectes dans un autre<sup>6</sup>. Ainsi, tandis qu'en Allemagne, l'athéisme, considéré comme une conception de l'univers, bénéficie de la même protection par les lois constitutionnelles que les collectivités religieuses, l'Union des athées n'a jamais, en France, obtenu du Conseil d'État le droit d'accéder au statut d'association cultuelle au motif que, prônant que Dieu est un mythe, ce regroupement ne sert aucun culte [Messner *et al.*, 2004, p. 31-32].

Les régimes de séparation ne fonctionnent pas davantage à l'identique d'un pays à l'autre. Au Royaume-Uni, le système d'Église nationale établie permet en principe aux autorités étatiques d'intervenir dans le religieux. Dans les États dits de type concordataire comme l'Allemagne et l'Italie, la séparation existe bien (les domaines de compétence sont séparés, l'autodétermination des églises et la non-ingérence des États affirmées), mais des formes de collaboration ne sont pas exclues, en particulier en matière fiscale. Dès lors, la signification donnée à la neutralité dans le service public ou à l'égalité entre les cultes n'emprunte pas les mêmes sentiers. Les termes du débat public sur le religieux et la nature des émotions soulevées permettent

....

(6) La situation des sectes en France reste unique en Europe et l'inscription de certains groupes islamiques dissidents à cet agenda n'est pas à exclure. Cf. Hervieu-Léger [2001] et le rapport de Asma Jahangir, rapporteure spéciale de l'ONU [2006].

toutefois de distinguer entre des pays que la sécularisation n'a pas uniformisés d'un territoire à l'autre. Tous les contextes sont donc confrontés à des requêtes similaires, quoique à des moments distincts, mais tous ne répondent pas de la même manière. Ainsi, une fois remis leur rapport sur l'état de la laïcité en France, les membres de la commission Stasi ont-ils suggéré d'inscrire au calendrier officiel des jours de congé liés à d'autres confessions que les seules célébrations catholiques, sans succès. En Grande-Bretagne, il est possible de demander à jurer sur le Coran plutôt que sur la Bible dans les tribunaux, l'*Aïd el kebîr* est célébré chaque année à la Chambre des Communes.

Les difficultés de définition et de saisie juridique des problématiques religieuses soulevées par la présence stabilisée de populations musulmanes sont-elles pour autant l'exclusive de l'islam? La difficulté par exemple à discriminer entre ce qui relève du cultuel et ce qui procède du culturel ne peut-elle être étendue à d'autres croyances? Dans le cas de populations issues de mouvements migratoires et se référant à des formes d'identification de type ethnique, la distinction entre ethnique et religieux n'est ainsi pas toujours évidente. Le contexte britannique illustre à de multiples niveaux ce dilemme et la complexité pour qui veut tenter de saisir par des catégories fixes des identités en mouvement. Dans le régime du *Race Relations Act* qui fixe depuis 1976 <sup>7</sup> les principes de la protection des minorités ethniques et encadre les actions de lutte contre les discriminations raciales et ethniques, le facteur religieux n'intervient pas explicitement. Pourtant, sikhs et juifs, reconnus groupes ethniques, sont protégés par les dispositions du *Race Relations Act* en matière de discrimination religieuse, tandis que les musulmans ne le sont pas. Si les institutions religieuses occupent des places variables dans l'espace public, le régime de citoyenneté et la notion de cohésion sociale s'articulent à des grammaires de l'ethnicité diamétralement opposées. Les notions d'accommodement des différences ethniques et religieuses se déclinent dès lors de façon distincte.

....  
(7) Reformaté dans le  
*Equality Act* de 2006.

# Des dispositifs nationaux de régulation du religieux

Le droit des cultes et des religions est un droit national, l'Union européenne n'ayant aucune compétence et aucune ligne politique en la matière. Si les décisions se prennent aux niveaux local et national, cela ne signifie cependant aucunement que le fait religieux et les libertés qui lui sont liées ne sont pas portés à l'agenda européen, notamment par voie juridique et de directives. Les identités religieuses individuelles et collectives s'inscrivent donc dans un contexte politique et juridique national, amplifié par l'intervention d'autres échelles de compétence. Si la vie des musulmans en Europe subit les effets des crises internationales (11 septembre, guerre en Irak, conflit moyen-oriental, terrorisme islamiste) dont les conséquences s'observent par exemple dans l'intensification des mesures sécuritaires autour des lieux de culte, de contrôle plus serré de représentants de l'autorité religieuse, elle s'appuie aussi sur de nouvelles ressources juridiques européennes et nationales en termes de défense de droits et promotion de leurs intérêts. Un bon exemple est la transposition dans les droits nationaux de la directive dite Emploi<sup>8</sup>, notamment en matière de discrimination religieuse, ou encore des effets des dispositifs mis en place pour lutter contre le terrorisme, et des pratiques de *profiling* ou *targeting* de certains groupes de population qui s'ensuivent.

.....

(8) Directive relative à l'égalité en matière d'emploi, 2000/78/CE. Elle met en œuvre l'égalité de traitement, indépendamment de la religion ou des convictions, d'un handicap, de l'âge ou de l'orientation sexuelle, en ce qui concerne l'emploi, la formation, l'appartenance et la participation à des organisations de travailleurs et d'employeurs.

197

## Politique et religion, État et Églises

La nécessité de penser séparément l'islam d'un côté et les musulmans de l'autre tient à l'architecture normative en matière de régulation du religieux en Europe. L'individu croyant et l'ensemble des droits relatifs à la protection des convictions religieuses se distinguent de tout ce qui relève du culte et des rites, de tout ce qui touche aux formes d'organisation des groupements religieux et de leur soutien. Juridiquement, rien ne permet de dire que le traitement de l'islam doit différer de celui d'autres religions. De même,

l'ensemble des pays européens adhèrent à des principes communs (liberté, égalité, neutralité) dans la relation des autorités politiques aux sphères religieuses, sans que cela donne pour autant toujours lieu à des accommodements identiques. Dans son étude sur les prisonniers musulmans en France, F. Khosrokhavar [2005] note par exemple à quel point le principe de laïcité, supposé rendre possible l'égalité entre les cultes, pèse sur le quotidien des prisonniers et n'est pas sans produire des effets négatifs. Ainsi, le trop faible nombre d'aumôniers par rapport au nombre de prisonniers musulmans, la marginalisation du rôle des rares imams autorisés à leur rendre visite laissent un vide propice au développement en milieu carcéral de discours plus radicaux et à des pratiques d'endoctrinement d'autant plus aisées à mettre en œuvre par des leaders informels que la religiosité des musulmans emprisonnés n'apparaît pas comme une priorité pour l'administration pénitentiaire. Certains aspects de la pratique religieuse (prier, se conformer aux restrictions alimentaires, maintenir l'hygiène corporelle) sont également difficiles à respecter, entretenant chez les prisonniers musulmans le sentiment de l'irrespect de leur confession et accroissant de fait la popularité d'une offre « extrémiste » au sein des prisons. Plus qu'une islamophobie, c'est d'une « *musulmanophobie* » [Halliday, 1999] que la laïcité se rend complice.

La stigmatisation de l'islam est en outre portée désormais, non seulement par un discours médiatique, mais de plus en plus explicitement par un discours politique qui s'affiche comme antimusulman sans se cacher. C'est une autre dynamique présente dans l'ensemble des États de l'UE et qui découle pour partie des événements du 11 septembre, même si dans bien des cas elle était déjà latente. Revenons à l'Italie, pour étudier comment s'est transformé et durci ce discours public sur l'islam. En novembre 2000, plusieurs représentants du diocèse de Bologne se sont explicitement investis sur le terrain de la dénonciation des méfaits attribués à la présence de musulmans en Italie. L'artisan de cette initiative, le cardinal Giacomo Biffi, publie régulièrement ses diatribes contre l'islam et les musulmans dans la presse nationale italienne.

....

(9) La Ligue du Nord est un parti politique italien, créé en 1991 à partir d'un groupuscule dénommé Ligue lombarde. Ce parti fut membre de la coalition de gouvernement de 2001 à 2006, pour la deuxième fois de son histoire, bien qu'au niveau national ses voix représentent moins de 4 % des suffrages exprimés. Son discours est xénophobe, non seulement vis-à-vis des étrangers (cf. la loi Bossi-Fini, très restrictive), mais également à l'égard des Italiens de Rome et du Sud de l'Italie, considérés comme une charge pesant sur l'économie du Nord de l'Italie.

....

(10) Biffi explique dans un document de novembre 2000 l'impossible comparaison entre catholicisme et islam.

....

(11) *Bild*, 4 décembre 2004.

....

(12) Ces questions concernent les crimes d'honneur, les attentats du 11 septembre, l'égalité entre hommes et femmes, l'homosexualité.

Il y déplore l'accueil de migrants musulmans et prône la sélection de candidats « intégrables » pour la migration. Ces prises de position font directement écho aux propos tenus par les membres de la Ligue du Nord<sup>9</sup>, proposant par exemple l'introduction de questionnaires permettant de sélectionner les candidats au séjour en Italie. Relayant des représentations historiques du musulman comme ennemi menaçant, ce type de discours contribue efficacement à une croyance généralisée en une incompatibilité spécifique entre islam et démocratie, dans la majorité des cas à l'appui de ce qu'on peut qualifier de légendes urbaines. Attention : s'il ne s'agit pas de nier l'existence de problèmes spécifiques (la violence conjugale, l'autoritarisme, le terrorisme), il s'agit ici d'en « décoloniser » la représentation communément admise. Comme le souligne Olivier Roy [2005, p. 21], « *il n'y a pas de cause à effet entre un dogme et un comportement* ». De fait, dans le contexte italien, l'opération produite par le discours islamophobe des autorités catholiques revalorise et justifie un certain nombre de catégorisations entre bon et mauvais, faux et juste, loyal et traître, qui revalorisent l'appartenance confessionnelle dans la vie publique<sup>10</sup>. En décembre 2004, Otto Schily, ministre de l'Intérieur allemand de la coalition Verts-SPD, avait déclaré que les musulmans faisaient preuve de peu d'efforts pour s'intégrer, en plus des difficultés liées à des « *traditions incompatibles avec nos valeurs et nos lois* »<sup>11</sup>. Un discours politique de stigmatisation de l'islam et des musulmans est ainsi porté par des élus, des décideurs politiques actifs aux responsabilités importantes, non sans conséquence sur le plan administratif. Depuis janvier 2006, le *Land* de Bade Wurtemberg dans le sud de l'Allemagne a inauguré une procédure spécifique très contestée dans l'accès à la nationalité des étrangers de confession musulmane. Le ministère de l'Intérieur du *Land* a introduit, en cas de doute du fonctionnaire chargé du dossier de naturalisation, la possibilité d'approfondir l'entretien auquel sont soumis tous les candidats à la naturalisation et de recourir à une série de trente questions destinées à éliminer les soupçons pesant sur la personne de culture musulmane<sup>12</sup>.

# Une Europe non consensuelle

Tout comme il n'existe pas de politique européenne en matière religieuse, il n'existe pas davantage en Europe de consensus sur la façon dont État et religions doivent s'entendre quant à la politique à conduire sur l'islam et les musulmans. La question du port de signes religieux dans les écoles publiques, qui se pose par exemple dans l'ensemble des contextes européens, suscite des réactions différentes et des réponses tout aussi contrastées, qu'elle concerne des usagères ou des agents de l'Éducation nationale. Si les mêmes droits fondamentaux sont en jeu<sup>13</sup>, les propositions des États vont de l'interdiction pure et simple dans le cas français<sup>14</sup>, à la simple polémique médiatique comme en Italie. L'Allemagne n'a pas de législation fédérale en ce domaine, mais certains *Länder*, à la suite de la décision de la Cour constitutionnelle de Karlsruhe en septembre 2003<sup>15</sup>, ont légiféré dans le sens d'une interdiction du foulard dans la fonction publique, quelquefois au-delà du seul domaine de l'éducation. En Grande-Bretagne, le port du foulard n'est pas thématiqué<sup>16</sup>. L'est par contre celui du *djilbab*<sup>17</sup> depuis la médiatique affaire défendue par Cherry Blair, épouse du Premier ministre. Scolarisée depuis 2000 dans un lycée de Luton au nord-est de Londres où près de 80 % des élèves sont musulmans, Shabina Begum porte le *djilbab* depuis la rentrée 2002, contrevenant ainsi au règlement interne de l'établissement, par ailleurs pourtant particulièrement ouvert au port de vêtements indiquant l'appartenance confessionnelle des élèves. Déboutée en juin 2004 en première instance, S. Begum fait appel et obtient gain de cause devant la cour d'appel de Londres en mars 2005. Saisie par l'établissement incriminé, la Chambre des Lords tranche en juin 2005 en faveur de ce dernier, niant la violation de l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme<sup>18</sup> et celle du droit à l'instruction. Les opinions exprimées dans l'argumentation des Lords sont intéressantes à plusieurs titres dans le contexte britannique et à l'échelle européenne. Elles s'ouvrent sur un rappel du caractère particulier de l'affaire par Lord Bingham of Cornhill (« *this case concerns a*

♦♦♦♦

(13) Liberté de religion, d'expression, droit à l'instruction des enfants, neutralité de l'État, droits des femmes entre autres.

♦♦♦♦

(14) Loi 2004-228 du 15 mars 2004.

♦♦♦♦

(15) *Bundesverfassungsgericht*, 2 BvR 1436/02, 24 septembre 2003.

♦♦♦♦

(16) Le présent article a été rédigé avant les déclarations du leader de la Chambre des Communes Jack Stray.

♦♦♦♦

(17) Le *djilbab* est un voile qui se porte sur les vêtements, à l'extérieur de la maison. Il laisse voir le visage, mais descend jusqu'au genou. Il est plus couvrant que le *hijab*.

♦♦♦♦

(18) Article 9 sur la liberté de pensée, de conscience et de religion :

« 1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites ».

« 2. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui. »



.....

(19) Lord Bingham of Cornhill, *Opinions of the Lords of Appeal*, 2006, UKHL 15, §34.

*particular pupil and a particular school in a particular place at a particular time*») et par une affirmation du même : le Parlement ne peut être sommé de décider si une école britannique doit ou ne doit pas accepter un élève portant des vêtements islamiques. Plus loin, Lord Bingham of Cornhill s'appuie sur l'argumentation de la Cour européenne des droits de l'homme dans l'arrêt *Sahin c. Turquie* : les droits mentionnés au titre de l'article 9 de la Convention ne sont pas absolus et peuvent, dans certains cas, être limités. L'autorité des responsables de l'établissement est totalement soutenue par Lord Bingham of Cornhill qui souligne à quel point ceux-ci, conscients de la diversité ethnique et confessionnelle des élèves, sont parvenus à élaborer un règlement et à s'entendre sur des uniformes permettant à chacun d'arborer les signes de son appartenance religieuse (turbans, foulards entre autres) « *in an inclusive, unthreatening and uncompetitive way*<sup>19</sup> ». C'est donc dans la double perspective du respect de la décision de la direction du lycée inscrite dans une promotion active du multiculturalisme et de la protection des droits et des libertés des autres que la plaignante est déboutée.

201

## Jugements politiques sur des choix religieux

La controverse publique autour du port du foulard, périodiquement réactivée en France depuis 1989, mais tout aussi présente dans d'autres contextes moins réactifs, culmine en 2003-2004 et se solde par le vote massif en faveur d'une loi interdisant le port de signes religieux ostensibles dans les écoles publiques. La crise apparaît *a posteriori* comme une épreuve questionnant la manière d'être d'une société, la représentation qu'elle donne d'elle-même et de ses idéaux. Emmanuel Terray [2004] analyse le foulard comme un substitut aux vrais problèmes sociaux en France (difficulté d'intégration, inégalité entre hommes et femmes) et explique ainsi le caractère désincarné des débats : on a peu parlé des élèves concernées par le port du foulard, elles n'ont pas été auditionnées par les différentes commissions

(Stasi et parlementaires). Notons par ailleurs que, dans l'ensemble des pays concernés, le débat public sur le foulard se tient loin des discussions en termes de droits de l'enfant [Brems, 2006]. Pourtant, précise la rapporteure spéciale des Nations unies, si la loi de mars 2004 se justifie par sa vocation à protéger l'autonomie des mineurs risquant de devoir porter le voile ou tout autre signe religieux, « *cette loi prive de leurs droits les mineurs qui ont choisi en toute liberté de porter un signe religieux à l'école par conviction religieuse* » [Jahangir, 2006, p.2]. En France, le discours s'est maintenu dans « *la sphère éthérée des grands principes* » [Terry, 2004, p.112]. Collectivement, l'ensemble de la société française a débattu, confronté des attachements à des valeurs et des principes. Les élèves musulmanes qui sont le point de départ des affaires du foulard (le port du foulard comme action individuelle) deviennent les accusées d'une affaire dans laquelle le crime est pratiquement un abus de confiance : des citoyennes françaises actent leur distinction par le port d'un signe dont le sens n'est pas culturellement inscrit dans l'histoire nationale. Cette passion dans le débat français, « l'hystérie », pour reprendre le terme d'E.Terry, contraste avec la relative placidité d'autres contextes européens qui ont su organiser des accommodements de certains règlements comme au Royaume-Uni, ou bien clairement distinguer entre élèves portant le foulard et agents du service public comme en Allemagne<sup>20</sup>. Il y est même possible de demander une exemption de cours d'éducation physique et sportive depuis un jugement de 1993<sup>21</sup>. Dans sa décision sur l'affaire Ludin en septembre 2003, la Cour constitutionnelle allemande explique qu'une interdiction du foulard pour les enseignantes est constitutionnelle si elle est motivée par la préservation de valeurs constitutionnelles et soutenue par un fondement légal précis. Mais elle ne retient pas l'argumentation des juridictions précédemment mobilisées défendant à la requérante de porter son foulard au motif que la liberté religieuse individuelle est soumise au devoir de neutralité, de manière à protéger la liberté religieuse des parents et des enfants.

La disparité des régimes en matière de culte et les variations dans la définition des troubles à l'ordre public

....

(20) À l'instar d'E.Terry, W.Schiffauer [2006] parle de « *panique morale* » pour décrire l'atmosphère du débat sur l'islam en Allemagne. Un niveau croissant d'hostilité vis-à-vis des musulmans s'observe notamment en réaction au changement dans le statut civique des populations issues de l'immigration turque, cumulé avec l'obtention de la reconnaissance d'un certain nombre de droits.

....

(21) *Bundesverwaltungsgericht*, 25/98/93 ; InfAuslR1994, 59.

♦♦♦♦

(22) CEDH, arrêt du 10 novembre 2005, §98.

♦♦♦♦

(23) Le texte de l'arrêt évoque les risques liés aux mouvements fondamentalistes, la nécessité de soutenir une mixité confessionnelle, privilégiant l'aspect sociétal de la question posée par la plaignante par rapport aux intérêts individuels de celle-ci. Il n'est, par exemple, à aucun moment du texte de l'arrêt question de l'égalité des sexes et des droits des femmes, aspect pourtant central des discussions engagées sur ce même sujet dans l'Union européenne.

♦♦♦♦

(24) L'avis de la CEDH est en total décalage avec la position du Comité des droits de l'homme des Nations unies dans l'affaire *Rahon Hudiyberganova c. Ouzbekistan*, 931/2000, du 18 janvier 2005. Celui-ci fait en effet droit à la requête d'une étudiante exclue de l'Institut d'État pour les langues orientales de Tachkent au motif de son port du foulard. La violation de l'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion) est affirmée. Le Comité, à la différence de la CEDH, passe outre la marge nationale d'appréciation et ne traite pas le foulard de l'étudiante comme un signe politique.

♦♦♦♦

(25) Baroness Hale of Richmond, *Opinions of the Lords of Appeal*, 2006, UKHL 15, §96.

deviennent dans certains cas un argument juridique pour justifier de la limitation du droit à porter le foulard par exemple. La Cour européenne des droits de l'homme (CEDH) s'est ainsi rangée aux avis des États confrontés à des demandes de port du foulard dans l'espace éducatif, qu'il s'agisse d'une institutrice voilée dans une école primaire (*Dahlab c. Suisse* en 2001) ou d'une étudiante voilée interdite d'université (*Leyla Sahin c. Turquie* en 2005). Aux yeux de la CEDH, la liberté religieuse n'est pas absolue et le port du foulard peut être restreint, voire interdit s'il « nuit à l'objectif visé de protection des droits et libertés d'autrui, de l'ordre et la sécurité publique »<sup>22</sup>. Consciente des différences entre États, la CEDH reste prudente et confirme jusqu'à présent les positions des autorités nationales. La CEDH estime dans cet arrêt qu'il n'y a pas violation de l'article 9 de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Dans l'affaire *Sahin c. Turquie*, la Cour insiste sur les spécificités du contexte turc pour soutenir la décision du président d'université de restreindre le port du foulard dans l'enceinte de son établissement<sup>23</sup>. Les décisions successives des juridictions turques sont ainsi validées et l'ingérence dans la liberté religieuse individuelle de M<sup>lle</sup> Sahin, qui est reconnue, est légitimée par la préservation de l'ordre public, sans que la laïcité de l'État ou sa neutralité ne soit remise en cause [Bribosia, Rorive, 2004, p. 956]. Au risque de caricaturer, on peut parler à propos de l'arrêt *Sahin* d'une lecture politique par la CEDH du sens du port du foulard qui, replacée dans le contexte non musulman de l'Union européenne, perd de sa pertinence, n'en déplaie au législateur français<sup>24</sup>. Relisant les opinions exprimées par les Lords britanniques contre le port du *djilbab* par S. Begum, Baroness Hale of Richmond précise qu'en aucun cas l'argumentation de féministes occidentales, convaincues que le foulard est un symbole de l'oppression de celle qui choisit de le porter, ne peut être retenue pour justifier de son interdiction<sup>25</sup>.

Cette intensité toute particulière des discussions publiques sur l'islam est également liée à une pluralisation croissante des sociétés sur le plan confessionnel et à une pluralisation croissante au sein d'un même groupe de

croissants. La relativisation réciproque des vérités religieuses [Lamine, 2004] s'applique d'ailleurs tout autant en « interne », au niveau de la définition des normes (dans le cas des musulmans : qu'est-ce qui est licite, qu'est-ce qui ne l'est pas ?) et de qui fait autorité (l'État ou l'imam ?). Les mises en scène publiques de cette pluralité religieuse procèdent souvent de la mise en situation artificielle d'égalité des religions « minoritaires » avec la religion majoritaire [Lamine, 2004]. Il devient donc aussi impératif de replacer les discussions publiques sur le fait religieux islamique dans la perspective d'une concurrence reformulée entre monothéismes dans une Europe post-chrétienne [Casanova, 2005] ou « sourde à Dieu », pour reprendre les termes employés par Benoît XVI dans son discours controversé du 12 septembre 2006. Sur ce dernier point, le monothéisme confessionnel de l'Italie en fait un terrain particulièrement réceptif aux polémiques sur la construction de mosquées. Considérées comme le lieu d'élaboration de l'altérité culturelle, de la menace à la sécurité du territoire (de façon similaire à ce qui se joue en Allemagne), les mosquées sont les cibles privilégiées du discours sécuritaire sur la menace<sup>26</sup>.

Juridiquement, l'édification d'une mosquée dans les villes européennes ne rencontre aucun obstacle. Politiquement, cela reste un sujet extrêmement sensible dans la plupart des contextes, avec des pics d'hostilité dans les pays ayant une expérience récente de la migration musulmane. En Italie, la visibilité des lieux de culte islamique reste sujet à polémique et, depuis la fin des années 1990, la Ligue du Nord s'est faite l'artisan d'une hostilité régionaliste aux projets de construction de mosquées. Au cours du mois d'octobre 2000, le projet de mosquée dans la ville de Lodi (41 300 habitants) a retenu l'attention des médias et, de problématique locale, est devenu en quelques semaines une controverse nationale au point d'être considérée comme l'équivalent structurel des affaires du foulard françaises [Saint-Blancat, Schmidt di Friedberg, 2005, p. 1086]<sup>27</sup>. Un mouvement de résistance au projet se met en place à différents niveaux – administratif (enquête publique sur le prix du terrain) et social (plainte

....

(26) Dans d'autres contextes, les imams ont subi les mêmes traitements comme agents d'insécurité.

....

(27) Lors de la campagne des législatives de 2005, la Ligue a fait de la lutte contre les mosquées un de ses chevaux de bataille. Sur un tract diffusé à Florence, on pouvait ainsi lire : « *Non à la construction d'une grande mosquée à Florence ! [...] Défendons notre sécurité, les valeurs de notre civilisation, nos racines chrétiennes et la beauté d'une ville de la Renaissance.* »

••••

(28) Pour des détails sur cette polémique, et notamment sur toute la ritualisation autour du souillage (urine sur le terrain de construction) puis de la purification du terrain (sa bénédiction par un prêtre), on se reportera à Saint-Blancat, Schmidt di Friedberg [2005].

••••

(29) Pour une réponse systématique aux propos d'O. Fallaci dans ses différents pamphlets, cf. Allievi [2006].

déposée par des riverains auprès du tribunal administratif) –, savamment orchestré par la Ligue du Nord, le point d'orgue étant l'organisation d'une marche symbolique sur la ville de Lodi le 15 octobre 2000. S'ensuivent des pétitions et un appel à un référendum local<sup>28</sup>. L'affaire se conclut par une décision du maire de pacifier les esprits en allouant aux musulmans locaux un terrain excentré dans une ville voisine de Lodi. Dans le paysage italien, la controverse de la mosquée de Lodi s'inscrit dans un débat public dominé par un discours de stigmatisation des musulmans alimenté notamment par les propos de personnages publics aussi différents que le cardinal Biffi, le politiste Giovanni Sartori ou la journaliste récemment décédée Oriana Fallaci<sup>29</sup>.

## Conclusion

La présence stabilisée de l'islam rouvre la discussion sur la place du religieux dans les espaces publics sécularisés, mais le paradigme de la sécularisation n'explique pas tout. Les analyses de sciences sociales sur les musulmans en Europe ont ainsi pris acte d'un certain nombre de points : les identités comme construits sociaux, situées dans l'espace et dans le temps, se modifiant au cours des interactions sociales et d'une trajectoire biographique, la diversité des profils de croyants, la dissociation entre ce sujet et les problématiques strictement migratoires (l'islam n'est plus seulement une religion d'étrangers), la non-exceptionnalité de l'islam dans le paysage confessionnel européen. Mais l'écart entre l'état des connaissances sur l'islam, la banalisation d'un certain nombre d'hypothèses et de paradigmes (féminisme islamique, pluralité des identifications religieuses, etc.) et la réaction épidermique des opinions publiques européennes ne cesse de se creuser.

Concernant le traitement de l'islam par les pouvoirs publics en Europe, on peut discerner deux tendances dominantes, la définition du traitement juste et équitable de l'islam et des musulmans variant considérablement d'un pays à l'autre. La première, dont la France est une bonne illustration, consiste à se concentrer sur les pratiques pour

en soutenir certaines (favoriser la construction de mosquées, l'instruction religieuse dans les écoles publiques, la formation des imams) et en prohiber d'autres (le port du foulard), conduisant ainsi à une gestion pragmatique réticente à affronter les problématiques plus larges (comment articuler politique des différences et égalité?). La seconde, que le contexte britannique représente, tente d'intégrer l'islam et les populations musulmanes dans les réflexions sur la citoyenneté et la cohésion des sociétés. Italie et Allemagne se situent en quelque sorte à mi-chemin entre les extrêmes français et britanniques. Dans les deux cas, une tendance se confirme : des conflits longtemps énoncés en termes politiques et sociaux s'articulent aujourd'hui à des discussions en termes juridiques. Dans des contextes sécularisés, le fait que des individus formulent par exemple des revendications de justice sociale en se positionnant comme musulmans n'est pas sans heurter les cultures politiques et créer de fortes tensions entre des questions d'inégalités et de reconnaissance. L'UE est globalement confrontée à des problèmes similaires (réglementer l'abattage rituel, organiser des carrés musulmans dans les cimetières, permettre l'ouverture des lieux de cultes, etc.) sans que cela n'entraîne d'élaboration commune de réponses communautaires sur ces enjeux. Seule sur le plan juridique, une jurisprudence existe sur les droits fondamentaux en matière religieuse qui, à terme, pourrait constituer un premier patrimoine européen de réponses dans ce registre. On se heurte ici encore très abruptement à des effets de contexte, des effets de trajectoires historiques et des difficultés à penser l'expérience coloniale qui, face à l'islam, se traduisent par une conflictualité culturelle ancrée dans l'idée que les musulmans sont un cas à part.

■ **Valérie AMIRAUX**

*sociologue, chargée de recherche au CNRS,  
Marie Curie Fellow au RSCAS*

## BIBLIOGRAPHIE

- ALLIEVI (S.), 2006, *Niente di personale*, Signora Fallaci, Reggio Emilia, Aliberti editore.
- AMIRAUX (V.), 2004a, « Expertises, savoir et politique. La constitution de l'islam comme problème public en France et en Allemagne », in ZIMMERMANN (B.) (dir.), *Les sciences sociales à l'épreuve de l'action*, Paris, EHESS, p. 209-245.
- AMIRAUX (V.), 2004b, « Les musulmans dans l'espace politique européen : la délicate expérience du pluralisme confessionnel », *Vingtième siècle*, avril-juin, n° 82, p. 119-130.
- AMIRAUX (V.), SIMON (P.), 2006, « There are no Minorities Here. Cultures of Scholarship and Public Debate on Immigrants and Integration in France », *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 47 (3-4), p. 191-215.
- BECKFORD (J.), JOLY (D.), KHOSROKHAVAR (F.), 2005, *Muslims in Prison. Challenge and Change in Britain and France*, NY, Palgrave Macmillan, 301 p.
- BREMS (E.), 2006, « Above Children's Heads. The Headscarf Controversy in European Schools from the Perspective of Children's Rights », *The International Journal of Children's Rights*, n° 14, p. 119-136.
- BRIBOSIA (E.), RORIVE (I.), 2004, « Le voile à l'école : une Europe divisée », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, n° 60, p. 951-983.
- BROUARD (S.), TIBERJ (V.), 2005, *Français comme les autres ?*, Paris, Sciences Po.
- CASANOVA (J.), 2005, « Religion, Secular Identities and European Integration », in BYRNES (T.), KATZENSTEIN (P.) (eds), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 65-92.
- FETZER (J.), SOPER (C.), 2005, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GEISSER (V.), 2005, « Ethnicité républicaine versus République ethnique », *Mouvements*, n° 38, mars-avril, p. 19-25.
- HALLIDAY (F.), 1999, « Islamophobia reconsidered », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, n° 5, p. 892-902.
- HERVIEU-LÉGER (D.), 2001, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.
- JAHANGIR (A.), 2006, *Droits civils et politiques, notamment la question de l'intolérance religieuse*, (additif mission en France), rapport, Commission des droits de l'Homme, ONU, mars.
- MARÉCHAL (B.), ALLIEVI (S.), DASSETTO (F.), NIELSEN (J.), 2003, *Muslims in the enlarged Europe: religion and society*, Leiden, Brill.
- MESSNER (F.), PREVOST (P.-H.), WOERHLING (J.-M.), 2003, *Traité de droit français des religions*, Paris, Litec/Juris Classeur.
- O'BIERNE (M.), 2004, *Religion in England and Wales. Findings from the 2001 Home Office Citizenship Survey*, Home Office Research, Developments and Statistics Directorate.
- OPEN SOCIETY INSTITUTE, 2005, *Muslims in the UK: Policies for Engaged Citizens*, Budapest, OSI/EUMAP (accessible sur [www.eumap.org](http://www.eumap.org)).
- POULAT (E.), 2003, *Notre laïcité publique*, Paris, Berg international.

## BIBLIOGRAPHIE

- ROY (O.), 2005, *La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock.
- SAINT-BLANCAT (C.), SCHMIDT di FRIEDBERG (O.), 2005, «Why are Mosques a Problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, n° 6, p. 1083-1104.
- SCHIFFAUER (W.), 2006, «Enemies within the gates. The debate about the citizenship of Muslims in Germany», in MODOOD (T.), TRIANDAFYLIDOU (A.), ZAPATA-BARRERO (R.) (eds), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship*, Londres, Routledge, p. 94-116.
- SCHMIDT di FRIEDBERG (O.), 2002, «Being Muslim in the Italian Public Sphere: Islamic Organizations in Turin and Trieste», in W.A.R. SHADID, P.S. van KONINGSVELD (dir.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven, Peeters, p. 87-106.
- STAVO-DEBAUGE (J.), 2004, «Étude comparative de la collecte des données visant à mesurer l'étendue et l'impact de la discrimination dans certains pays. (Projet Medis) Rapport final Angleterre», Commission européenne, DG Emploi et affaires sociales.
- TERRAY (E.), 2004, «L'hystérie politique», in NORDMANN (C.) (dir.), *Le foulard islamique en questions*, Paris, éd. Amsterdam.



## La Mosquée et l'Institut musulman de Paris Origines, enjeux, controverses

par Elkbir ATOUF

Comme le souligne une note officielle, la fondation d'une mosquée à Paris résulte d'un projet lointain remontant à un traité signé le 28 mai 1767 entre le roi de France Louis XV et le sultan du Maroc Mohamed Ben Abdallah<sup>1</sup>. Ce projet n'est pourtant relancé qu'en 1895, à l'initiative du « Comité de l'Afrique française avec l'appui du prince d'Arenberg et de Jules Cambon<sup>2</sup> ». Sa réalisation impliquait un effort financier considérable qui dépassait notablement le bon vouloir et les moyens de ce comité. C'est pourquoi il fallu encore attendre les circonstances particulières de l'engagement des musulmans « coloniaux », notamment les Africains ayant « montré une indéfectible loyauté pendant la guerre (1914-1918)<sup>3</sup> », pour que le gouvernement de la République le reprit à son compte. Sur la proposition de la Commission interministérielle des affaires musulmanes et avec l'accord des ministres intéressés (Affaires étrangères, Intérieur, Colonies et Finances), le Parlement votera la loi du

19 août 1920<sup>4</sup>. Par cette loi, il confiera à la Société des Habous et des Lieux Saints de l'Islam le soin d'assurer l'exécution d'un dessein prévoyant une subvention de 500 000 francs pour des constructions dont les devis étaient estimés au total à plus de 9 millions de dépenses<sup>5</sup>.

Régie par le droit musulman et se fixant pour objectif principal l'encadrement et l'organisation du pèlerinage à la Mecque des « coloniaux » musulmans sous la domination française, la Société des Habous et des Lieux Saints de l'Islam a été fondée à Alger le 16 février 1917. Dirigée par Kaddour Ben Ghabrit, elle comprenait alors « 210 notables musulmans environ, soit : une centaine d'Algériens, 70 Marocains et 40 Tunisiens<sup>6</sup> ». Désigné comme rapporteur du projet de loi relatif à la Mosquée et à l'Institut musulman de Paris, Édouard Herriot avait prévu de faire appel aux souscriptions des musulmans par son intermédiaire. Adoptée en 1921, une loi de finances autorisera l'édification de ces deux

••• (1) Note de Kaddour Ben Ghabrit (futur directeur de la Mosquée de Paris) au ministre des Affaires étrangères, 16 décembre 1938, Archives du Quai d'Orsay (AQO), Série Afrique (1918/1940), Affaires musulmanes, K-102-I. 14.

(2) *Id.*

(3) Cf. l'annexe du procès-verbal de la séance du 30 janvier 1920 de la Chambre des députés.

(4) *Journal officiel* du 21 août 1920.

(5) Projet de loi n° 254, Chambre des députés, session du 27 janvier 1920.

(6) Note anonyme, 12 novembre 1920, AQO, K-102-I. 13.

bâtiments sur un terrain d'environ 6000 mètres carré cédé à cette « Société » par la ville de Paris<sup>7</sup>.

Cet article se propose de retracer les principaux enjeux ayant entouré la création et le fonctionnement de la Mosquée et de l'Institut musulman de Paris, en insistant particulièrement sur les aspects suivants, qui sont généralement méconnus : leurs modes de financement, les motifs à l'origine de leur fondation et les types de controverses auxquels ils ont pu donner lieu.

## La question du financement

Haj Abdelkader (Kaddour) Ben Ghabrit est né en 1873 à Tlemcen en Algérie. Ainsi que le précise une note anonyme du Quai d'Orsay : « *Après de solides études, il utilisa son intelligence, sa facilité d'assimilation et son activité au service de la France... [qui] lui valurent rapidement l'estime de ses chefs*<sup>8</sup>. » Il ne se distingue pourtant véritablement que pendant la crise marocaine (1906-1912) et commence alors une nouvelle carrière : il est nommé en tant qu'interprète et collaborateur d'Eugène Regnault, ministre de France à Tanger. Ben Ghabrit parvient notamment à convaincre le nouveau sultan de l'époque, Moulay Hafid, de signer le traité de Fès en 1912<sup>9</sup>. Forte de sa longue expérience coloniale, en plaçant son homme de confiance auprès de Moulay Hafid, la France ne s'est pas trompée pour défendre

ses intérêts. C'est pourquoi le premier Résident général à Rabat (1912-1925), Louis Hubert Gonzalve Lyautey, qui avait pu juger à la tâche Ben Ghabrit, le nomma, dès son arrivée au Maroc, chef du protocole du sultan. Dans cette fonction, il a pu continuer, tant auprès du sultan Moulay Hafid qu'ensuite auprès de Moulay Youssef, à servir les intérêts français au Maroc. En récompense des nombreux services rendus à l'impérialisme français, Ben Ghabrit s'est vu décerner la Légion d'honneur et le titre de ministre Plénipotentiaire honoraire. Par la suite, il sera nommé au poste de directeur de la Mosquée et de l'Institut de Paris qu'il occupera de 1921 jusqu'à son décès le 23 juin 1954<sup>10</sup>. Autrement dit, Ben Ghabrit a régné sur la direction de la Mosquée de Paris pendant trente-trois ans, période durant laquelle il a recouru à des moyens plus que douteux pour construire et gérer cette institution.

## Des ressources mobilisées par la contrainte

Dès l'origine, les pouvoirs publics savaient donc que les subventions municipales et étatiques ne suffiraient pas à assurer la construction de l'œuvre envisagée. C'est pourquoi la Société des Habous et des Lieux Saints de l'Islam et son président Ben Ghabrit vont jouer un rôle de premier plan pour faire appel aux souscriptions auprès des musulmans du monde entier et collecter d'énormes sommes d'argent à l'aide de procédés ne laissant que peu de choix aux

•••• (7) Ce terrain était situé sur l'emplacement de l'ancien hôpital de la Pitié (place du Puits dans le V<sup>e</sup> arrondissement). Cf. notamment sur ce point Joanny Ray, 1937, *Les Marocains en France* (première thèse de doctorat consacrée à l'immigration marocaine), Paris, éd. Maurice Lavergne, p. 356.

(8) Note anonyme « au sujet de Ben Ghabrit », non datée (probablement rédigée au milieu des années 1920), AQO, K-102. 14.

(9) « On peut dire que c'est en grande partie grâce à lui que le Sultan, tiraillé de tous côtés, indécis sur la décision à prendre, accepte, en fin de compte, les propositions qu'était chargé de lui présenter M. Regnault au nom du gouvernement français, et signe le traité de Protectorat » [id.].

(10) Cf. note du 25 juin 1954 rédigée par François Mitterrand (alors ministre de l'Intérieur) au ministre des Affaires étrangères, AQO, Série Maroc, M-52-5-V. 187.

populations concernées. Pour la seule année 1921, les résultats des souscriptions organisées en Afrique du Nord sont les suivants: l'Algérie, le Maroc et la Tunisie versent respectivement 100 000, 50 000 et 30 000 francs<sup>11</sup>. L'opération sera renouvelée pour le Maroc et la Tunisie, au moins une fois en 1922. Mais toutes ces contributions demeurent modestes eu égard aux sommes qui vont être prélevées directement sur le terrain, en particulier au Maroc. En effet, Ben Ghabrit y a organisé minutieusement des souscriptions afin d'obliger les tribus à financer une mosquée qui ne les intéresse guère. Ces souscriptions sont orchestrées avec la bénédiction des autorités coloniales du Protectorat et la complicité des hommes forts du Makhzen de l'époque: le pacha de Marrakech Thami El Glaoui, le caïd Goundafi, le cadî Mtougui, etc.

L'organisation de ces collectes est loin d'être un modèle de transparence. Ben Ghabrit et ses collaborateurs recourent à l'intimidation afin d'obliger les Marocains à verser de lourdes contributions. Ainsi, à propos de la ville de Fès, *Le Populaire* du 2 janvier 1922 révèle que les forces auxiliaires furent lancées à travers la ville pour inciter les populations locales à payer en les menaçant. Et ce quotidien de résumer alors ainsi la situation dans cette ville: «*Payez pour la Mosquée de Paris, ou venez vous expliquer devant le représentant du sultan.*» Le représentant du sultan n'étant autre que Ben Ghabrit, lequel renouvellera ce type d'opérations de souscription forcée plusieurs fois sur l'ensemble du territoire du Maroc colonial.

## Le Maroc, acteur décisif malgré les réticences de Lyautey

Résident général à Rabat entre 1912 et 1925, Lyautey s'avère sceptique sur cette question impopulaire (cf. le document de quatre pages reproduit ci-après). Favorable à la création d'une mosquée plus simple et moins onéreuse à l'heure où le Maroc traversait une crise économique grave, il désapprouvait les méthodes utilisées par Ben Ghabrit. Surtout, l'édification d'une mosquée au cœur de Paris représentait à ses yeux un péril politique et social non négligeable.

Dans ces conditions, on comprend mieux sa position qui renvoie d'abord à une motivation idéologique et politique. En effet, le pouvoir colonial craignait que la Mosquée de Paris ne devienne en métropole un foyer de diffusion d'idéaux de liberté au sein de la communauté des coloniaux immigrés.

Quoi qu'il en soit, le Maroc colonial pas encore «pacifié» a joué un rôle majeur dans l'érection de la Mosquée et de l'Institut musulman de Paris. Au 10 janvier 1922, les seules «collectes» atteignaient 3 838 000 francs<sup>12</sup>. Cette somme représentait plus de 45 % de l'actif réalisé pour la fondation de la Mosquée et de l'Institut musulman de Paris, évaluée à 8 436 500 francs au 1<sup>er</sup> mars 1922<sup>13</sup>. Ces subventions et les souscriptions n'ont d'ailleurs pas cessé, même après la fin de la construction de la Mosquée et de l'Institut musulman de Paris. À titre d'exemple, le budget de l'année 1927 atteignait la somme totale de 922 381 francs

••• (11) Note intitulée «Questions relatives à la Mosquée de Paris» adressée par Ben Ghabrit au ministre des Affaires étrangères, 27 novembre 1921, AQO, Série Afrique (1918/1940), Affaires musulmanes, K-102-I. 13.

(12) Note de K. Ben Ghabrit à l'attention du ministre des Affaires étrangères, 10 janvier 1922, AQO, Série Afrique (1918/1940), Affaires musulmanes, K-102-I. 11. Cf. aussi Joanny Ray [*ibid.*].

(13) Note relative à la Mosquée de Paris adressée par Ben Ghabrit au ministre des Affaires étrangères, 3 mars 1922, AQO, Série Afrique (1918/1940), Affaires musulmanes, K-102-I. 13 et J. Ray [*id.*, p. 356-357].

Lettre adressée par Lyautey au président du Conseil, ministre des Affaires étrangères, 24 mai 1922.  
AQO, Série Afrique (1918/1940), Affaires musulmanes, K-102-I. 11.

242

Palais, le 24 MAI 1922

Résidence Générale  
de la République Française  
au Maroc, Rabat

LE MARÉCHAL DE FRANCE LYAUTEY,  
COMMISSAIRE JOINT GÉNÉRAL DE LA RÉPUBLIQUE  
FRANÇAISE AU MAROC,  
Série K-102-I. 11

Direction  
des Affaires Politiques et  
Commerciales.

AFRIQUE

à SON EXCELLENCE MONSIEUR LE PRÉSIDENT DU  
CONSEIL, MINISTRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES

P A R I S

Visite de M. BEN GHABRIT  
au Maroc  
-----  
Mosquée  
-----  
Institut Musulman  
-----

Je viens de recevoir la visite de M. BEN  
GHABRIT. Nos entretiens ont porté naturellement sur le  
projet de construction à Paris d'une Mosquée et d'un  
Institut musulman, dont M. BEN GHABRIT poursuit la  
réalisation avec une inlassable ardeur.

Il a convenu avec moi que les expressions dont  
on se sert aujourd'hui chaque fois qu'on parle de ce  
projet dépassent la pensée première qui l'avait inspiré.

En effet, vers la fin de la guerre, la France et  
surtout Paris ont éprouvé le légitime besoin de faire un  
geste de reconnaissance à l'adresse des soldats musul-  
mans tombés glorieusement pour la France. On se souvient  
encore avec émotion dans les faubourgs parisiens des  
belles Divisions composées en majeure partie de tirail-  
leurs algériens et marocains qui, dans les derniers  
jours d'Août 1914, traversèrent d'un pas alerte la capi-  
tale, de jour et de nuit, pour aller sur les bords de la  
Marne recevoir le choc de la ruée allemande qu'elles  
arrêtèrent net. Il venait tout naturellement à l'esprit

d'honorer la mémoire de ces braves par la construction d'un monument qui rappellât leur religion à laquelle ils avaient la réputation d'être rigoureusement fidèles - d'où l'idée de la Mosquée, que Paris ne possède pas encore.

Mais, on peut bien le dire aujourd'hui, on craignit qu'en demandant aux Chambres le vote de crédits pour la construction de cette Mosquée, l'idée religieuse ne soulevât à cette époque des protestations au sein du Parlement et on crut habile de présenter un projet de création d'Institut musulman qui, inspiré du même sentiment de reconnaissance et de générosité envers nos sujets, ne froissât ni les opinions, ni les convictions des partis politiques en France.

Or, dans la réalité, c'est dans l'accouplement de ces mots Mosquée et Institut musulman, que réside le danger.

Je ne crois pas au danger d'une Mosquée à Paris. Ce sera un édifice public facile à surveiller. Il est vraisemblable que les Musulmans ne le fréquenteront pas beaucoup pour bien des raisons dont la première est qu'il ne sera pas construit en territoire d'Islam et qu'étant, en somme, l'oeuvre des infidèles, il portera toujours aux yeux des intransigeants les stigmates de son origine. Cependant, s'il est de structure élégante, il pourra être l'objet d'une curiosité flatteuse pour l'amour propre des Musulmans qui visiteront Paris. Et puis, Paris et la France auront fait le geste qu'ils voulaient faire!!!

Au contraire, la création d'un Institut musulman comporte de véritables périls qu'à mon sens nous ne sommes pas encore en mesure à Paris d'affronter ni d'éviter. En lisant tout récemment les derniers procès-

verbaux.....



verbaux de séances de la Commission interministérielle des affaires musulmanes que le Département veut bien me communiquer, j'ai constaté que cette Assemblée se préoccupait à juste titre du problème de l'enseignement indigène. Elle a bien voulu convoquer et entendre il y a quelques mois M. HARDY, Directeur Général de l'Enseignement au Maroc. Elle a recueilli des informations sur l'instruction donnée à l'Université d'El Azhar. Elle s'est même demandé s'il n'y aurait pas lieu d'attirer à Paris quelques professeurs es-sciences coraniques.

Si c'est en prévision de la création de l'Institut musulman que la Commission interministérielle agite ces questions, je me verrais dans l'obligation de maintenir toutes les réserves que j'ai eu déjà l'occasion de vous exposer en matière d'enseignement musulman, en ce qui concerne le Maroc!

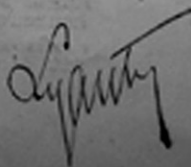
Pour ma part, je ne crois pas que nous ayons déjà trouvé dans nos possessions de l'Afrique du Nord la bonne formule de cet enseignement. Nous voyons, en effet, en Tunisie, que les élèves formés dans les Collèges créés par nos soins ou à notre instigation sont les plus chauds partisans de l'indépendance ou du séparatisme. Il n'est pas non plus exagéré de dire que nos méthodes d'enseignement indigène en Algérie n'ont pas toujours donné de bons résultats.

Reste le Maroc qui se présente dans des conditions toutes spéciales, qui a un passé brillant, qui a eu ses savants, qui possède une Université, la Karaouïyn, aujourd'hui déchu de son ancienne splendeur, mais encore prestigieuse, et qui, si elle revivait, pourrait heureusement concurrencer El Azhar où il nous est interdit d'avoir le moindre droit de regard. Et puis, il y a  
au Maroc.....

au Maroc un Sultan dont la collaboration nous est et nous sera particulièrement précieuse pour donner aux jeunes générations un enseignement dont on ne puisse discuter l'orthodoxie.

C'est avec tous ces éléments favorables, mais délicats et qu'il ne faut ni ternir ni fausser, que j'aborde, au Maroc, le problème de l'enseignement. Si, dès maintenant, un courant doit se créer vers un Institut musulman siégeant à Paris, il est de mon devoir de prévenir le Gouvernement du danger qu'il peut y avoir à livrer à toutes les influences mondiales et sociales qui se concentrent dans la Capitale des jeunes musulmans marocains dont je m'efforce d'ouvrir l'esprit au progrès en les faisant évoluer dans le jeu normal de leur religion, de leurs traditions familiales et des institutions de leur pays.

Je demande donc instamment que l'idée et les mots de "création d'un Institut musulman à Paris" soient biffés des projets approuvés par le Gouvernement et qu'on se contente de la construction d'une Mosquée, qui répond au seul besoin véritable de reconnaissance envers les soldats musulmans que la France ait éprouvé, ainsi qu'il est ressorti nettement de tous les discours prononcés à l'occasion de la pose de la première pierre de cet édifice à Paris. J'ajoute que le projet à réaliser ainsi n'en sera que moins coûteux, ce qui n'est pas non plus une considération à négliger par les temps d'épreuves économiques que nous traversons et que les Marocains ressentent tout particulièrement dans cette année de récolte médiocre, de crise commerciale et de vie chère ./.



(officiellement reconnue comme recettes <sup>14</sup>) dont 205 945 francs provenaient du Maroc (115 945 francs en tant que « souscription » et 90 000 francs en tant que subvention) alors que l'ensemble des subventions et versements en provenance des autres pays musulmans ne dépassaient pas ce montant. En effet, pour la même année, les subventions de la Syrie, de la Tunisie, de l'Algérie et de l'Égypte s'élevaient respectivement à 100 000 francs, 50 000 francs, 48 293 francs et 15 257 francs <sup>15</sup>. La contribution du Maroc à cette Mosquée ne s'est d'ailleurs pas limitée à ces dons financiers très importants. Le pays a fourni une grande partie des matériaux : « Les tuiles et les "Zellij" proviennent de Fès [...], des artisans de Meknès et de Fès ont fait toutes les décorations <sup>16</sup> », sans compter « les 23 802 kg de carreaux

de faïence [...] provenant du Pavillon du Maroc <sup>17</sup> ». Ajoutons à cela « les tapis au nombre de 54 représentant une superficie de 528 mètres carrés, et une valeur de 79 594 francs [...], qui sont un don personnel du sultan du Maroc à la Mosquée de Paris <sup>18</sup> ». De la sorte, le Maroc et les Marocains ont indéniablement contribué à la fondation et l'institutionnalisation de la Mosquée et de l'Institut musulman de Paris, dont la construction a duré plus de quatre ans, du 1<sup>er</sup> mai 1922 au 15 juillet 1926. (cf. l'esquisse et le Plan d'ensemble de la Mosquée de Paris, reproduits ci-contre).

D'autre part, il convient de noter que l'inauguration de la Mosquée de Paris s'est déroulée, le 15 juillet 1926, en présence de Moulay Youssef, le sultan du Maroc, et de Gaston Doumergue, Président de la

*Mosquée de Paris, esquisse de l'architecte, 1921. AQO, Série Afrique (1918/1940), Affaires musulmanes, K-102-I. 11.*

Source : [http://www.diplomatie.gouv.fr/archives/dossiers/patrimoine2003/paris\\_1.html](http://www.diplomatie.gouv.fr/archives/dossiers/patrimoine2003/paris_1.html)



•••• (14) Note relative au budget de la Mosquée de Paris en 1927 adressée par Ben Ghabrit au ministre des Affaires étrangères, 31 décembre 1927, AQO (Affaires musulmanes) K-102-I-V. 14, *op. cit.*

(15) *Id.*

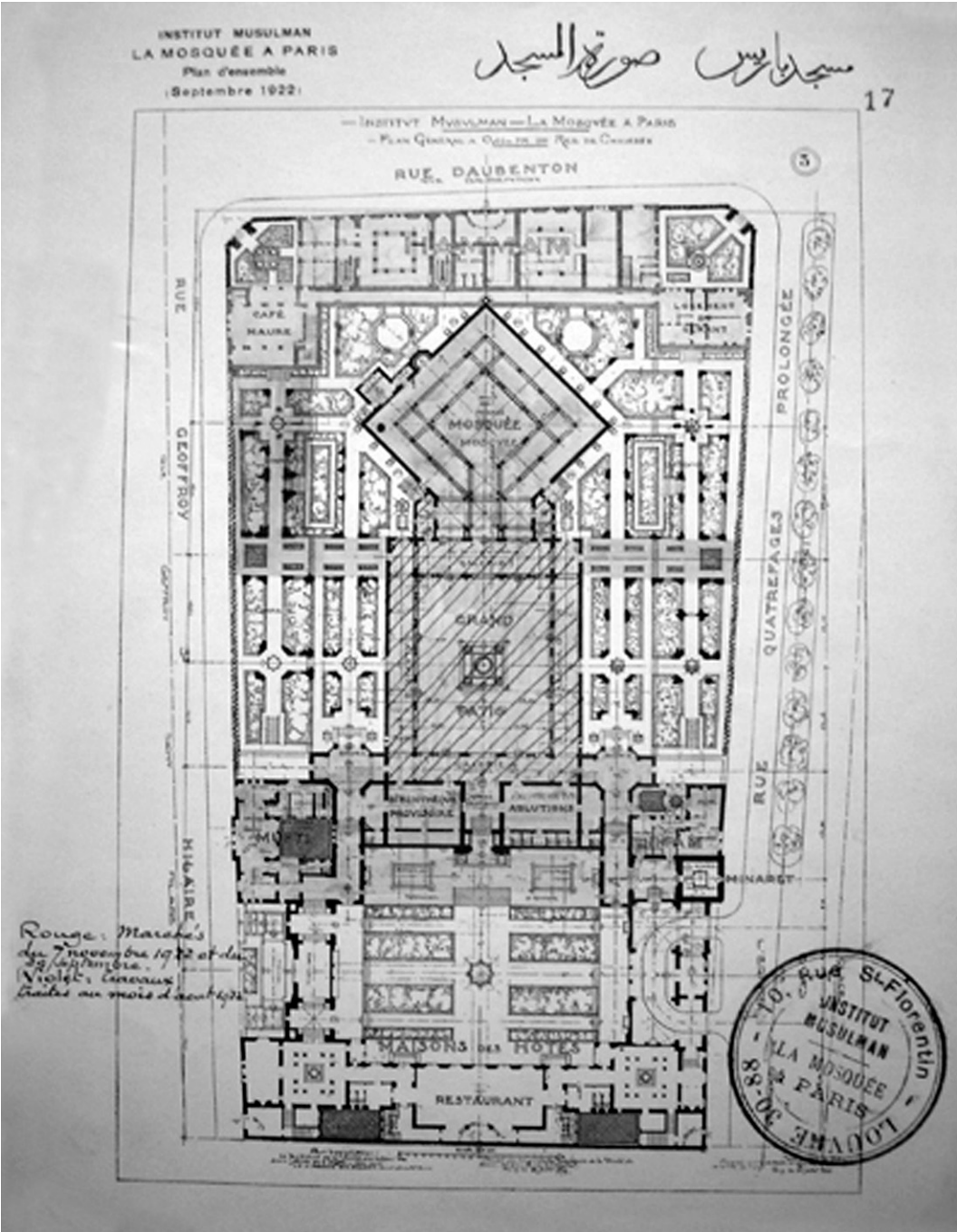
(16) Note de Ben Ghabrit au ministre des Affaires étrangères, 15 février 1924, AQO, Série Afrique (1918/1940), Affaires musulmanes, K-102-I. 13.

(17) Lettre de Ben Ghabrit au ministre des Affaires étrangères, 27 juillet 1923, AQO, *ibid.*

(18) Note de Ben Ghabrit au ministre des Affaires étrangères, 25 juillet 1925, AQO, *ibid.*



Plan d'ensemble de la Mosquée de Paris, septembre 1922. AQO, Série Afrique (1918/1940), Affaires musulmanes, K-102-I. 12.



République française<sup>19</sup>. À cet égard, il faut se demander pourquoi et comment la Mosquée de Paris fut l'objet d'un tel intérêt de la part à la fois de la France colonisatrice et du Maroc makhzénien et colonial?

## Pourquoi une mosquée à Paris ?

### Discours officiels et objectifs officieux

La version officielle justifiant la fondation de la Mosquée et de l'Institut musulman de Paris est ainsi exposée en 1920 par le président du Conseil Alexandre Millerand devant la Chambre des députés : « *La France a déjà témoigné par de nombreux actes la reconnaissance qu'elle éprouve pour ses fils musulmans qui ont montré une indéniable loyauté pendant la guerre [de 1914-1918] et ont accouru dans un magnifique élan à la défense de la Patrie. Il conviendrait de marquer à nouveau ce sentiment en facilitant l'exécution d'un projet souhaité par les musulmans français et protégés français de fonder à Paris un Institut musulman où ils se retrouveraient dans un cadre en harmonie avec leur tradition et leur civilisation. [...] Alors que des mosquées existent dans la plupart des grandes capitales de l'Europe, il n'en existe aucune à Paris, au grand étonnement des musulmans cultivés qui visitent notre pays. [...] Une telle œuvre ne peut avoir de succès que si l'initiative en est prise et si l'exécution en est dirigée par les musulmans*<sup>20</sup>. » Rapporteur devant la

commission parlementaire sur la Mosquée de Paris, Herriot tient sensiblement les mêmes propos, tout en insistant plus spécifiquement sur l'argument suivant : « *Il peut paraître fâcheux que la France puissance musulmane qui, je crois, a près de 20 millions de sujets de confession musulmane, ne puisse pas leur offrir, quand ils viennent à Paris, un lieu où ils puissent pratiquer librement leur culte*<sup>21</sup> ». Mais comment cela a-t-il été possible dans un État laïcisé depuis 1905 ?

Un autre extrait du discours prononcé par Herriot livre un premier élément de réponse : « *Il faut que l'État n'intervienne pas directement dans l'attribution des mosquées. Il existe une Société des Habous et des Lieux Saints de l'Islam. Tous ceux qui se sont occupés du monde musulman la connaissent. C'est à cette Société que sera dévolue l'administration de la Mosquée et l'Institut musulman*<sup>22</sup>. » Cependant, Herriot ne précise pas alors pour quelles raisons et de quelle manière Ben Ghabrit a été nommé responsable de la société des Habous, puis de la Mosquée de Paris. En réalité, ce dernier a été imposé à la direction de cette « institution musulmane » pour que son contrôle n'échappe pas aux pouvoirs publics. Au-delà des motivations philanthropiques officiellement mises en avant, il ne faut donc pas négliger la dimension politique de cette entreprise renvoyant à la défense des intérêts de l'empire français dans le monde musulman à une période où la concurrence était rude avec les autres puissances impérialistes. C'est, par exemple, aussi en 1922 que l'Allemagne commence la construction d'une grande mosquée en plein Berlin<sup>23</sup>. En réalité, la France cherchait ainsi à atteindre au moins trois objectifs majeurs.

•••• (19) Pour une synthèse des discours prononcés le jour de cette inauguration, cf. *l'Afrique française*, juillet 1926, p. 376-377.

(20) Chambre des députés, séance du 30 janvier 1920.

(21) *Id.*

(22) Chambre des députés, séance du 1<sup>er</sup> juillet 1920.

(23) L'Allemagne visait surtout la « récupération » politique de la Turquie (en tant que puissance musulmane), sans oublier les tentatives africaines, notamment au Maroc et en Tunisie.

Tout d'abord, utiliser l'œuvre de la Mosquée de Paris comme instrument politique et idéologique au sein du monde musulman pour s'assurer le soutien et la fidélité de ce dernier. Détourner ensuite l'attention des populations musulmanes immigrées sur ce qui se passait dans les colonies françaises, notamment les guerres de « pacification ». Enfin, chercher à contrarier les mouvements nationalistes soumis à la colonisation française (une grande partie de l'Afrique, la Syrie et le Liban, etc.) qui mobilisaient l'islam comme « idéologie ciment » contre l'envahisseur infidèle.

## L'impact de la guerre du Rif

Quant au rôle majeur joué par le Maroc et le Makhzen dans la fondation de la Mosquée de Paris, il s'explique en grande partie par « la guerre du Rif » (1921-1926). Ce soulèvement populaire, qui a marqué les esprits collectifs à l'époque, compte parmi les premières révoltes nationalistes ayant menacé sérieusement la présence et l'avenir des deux protectorats français et espagnol au Maroc. Depuis 1921, la revendication exprimée par Mohamed Ibn Abd El Krim d'instituer une « République rifaine musulmane indépendante » ne compromettait pas uniquement les intérêts franco-espagnols : elle remettait aussi en cause la légitimité du sultan du Maroc. Car Ibn Abd El Krim ne prônait pas le « *jihad* » comme un marabout conformiste, mais comme un vrai « *mojahid* », un homme de terrain doté d'une grande expérience militaire et capable d'utiliser l'islam en tant qu'idéologie nationaliste. Selon lui, il convenait de lutter contre l'occupant et contre le Makhzen symbolisé par le sultan Moulay Youssef qui avait perdu toute crédibilité du fait de sa collaboration avec les colonisateurs chrétiens.

La dimension symbolique de l'existence, même éphémère, de la « République du Rif » a donc contraint le sultan du Maroc à se relégitimer à travers la Mosquée de Paris : d'où sa générosité et sa présence lors des cérémonies d'inauguration de cet édifice. On peut voir dans sa démarche une véritable tentative de marquer les frontières entre deux conceptions idéologiques de l'islam : un islam officiel, réactionnaire et conservateur, endoctriné par Lyautey (se servant sans doute de l'expérience algérienne), et donc rendu plus « docile » et plus « coopératif », opposé à « l'islam de Ibn Abd El Krim », moderne, combatif et nationaliste.

## Un objet de vives polémiques

« Qui colonise désormais ? »  
et « Les mains rouges  
du sang de nos frères  
musulmans »

Si Charles Maurras condamnera dans *L'Action française* l'inauguration de la Mosquée de Paris (cf. le document reproduit page 220), le premier meeting de l'Étoile Nord-Africaine (ENA) en date du 14 juillet 1926 s'est aussi transformé en un « procès » contre cette même manifestation. (cf. le document reproduit page 221).

En atteste un tract (bilingue : arabe/français) distribué quatre jours avant sa tenue dans lequel on peut lire : « *Le grand héros musulman Ibn Abd El Krim est interné [...] l'Emir Khaled est en exil [...] le code de l'indigénat nous écrase. [...] Pour couvrir tous ces crimes, une sinistre comédie se prépare. On va inaugurer la Mosquée réclame. Les pantins, le sultan Moulay*

## II. La mosquée

Quelques rues du centre de Paris sont égayés par les très belles robes de nos visiteurs marocains. Il y en a de vertes, il y en a de roses, il y en a de toutes les nuances. Certains de ces majestueux enfants du désert apparaîtraient « vêtus de probité candide et de lin blanc » si leur visage basané et presque noir ne faisaient songer au barbouillage infernal. Que leurs consciences soient couleur de robe ou couleur de peau, leurs costumes restent enviables: notre ami Eugène Marsan m'est témoin que le plus négligent des hommes serait capable des frais de toilette qui aboutiraient à ces magnifiques *cappa magna*, à ces manteaux brodés de lune et de soleil. Notre Garde républicaine elle-même, si bien casquée, guêtrée et culottée soit-elle, cède, il me semble, à la splendeur diaprée de nos hôtes orientaux.

Toute cette couleur dâment reconnue, il n'est pas moins vrai que nous sommes probablement en train de faire une grosse sottise. Cette mosquée en plein Paris ne me dit rien de bon. Il n'y a peut-être pas de réveil de l'Islam, auquel cas tout ce que je dis ne tient pas et tout ce que l'on fait se trouve être aussi la plus vaine des choses. Mais, s'il y a un réveil de l'Islam, et je ne crois pas que l'on en puisse douter, un trophée de la foi coranique sur cette coline Sainte-Geneviève où enseignèrent tous les plus grands docteurs de la chrétienté antislamique représente plus qu'une offense à notre passé : une menace pour notre avenir. On pouvait accorder à l'Islam, chez lui, toutes les garanties et tous les respects. Bonaparte pouvait se déchausser dans la mosquée, et le maréchal Lyautey user des plus éloquentes figures pour affirmer la fraternité de tous les croyants : c'étaient choses lointaines, affaires d'Afrique ou d'Asie. Mais en France, chez les Protecteurs et chez les Vainqueurs, du simple point de vue politique, la construction officielle de la mosquée et surtout son inauguration en grande pompe républicaine, exprime quelque chose qui ressemble à une pénétration de notre pays et à sa prise de possession par nos sujets ou nos protégés. Ceux-ci la tiendront inmanquablement pour un obscur aveu de faiblesse. Quelqu'un me disait hier : — Qui colonise désormais ? Qui est colonisé ? Eux ou nous ?

J'aperçois, de ci de là, tel sourire supérieur. J'entends, je lis telles déclarations sur l'égalité des cultes et des races. On sera sage de ne pas les laisser propager trop loin d'ici par des hauts parleurs trop puissants. Le conquérant trop attentif à la foi du conquis est un conquérant qui ne dure guère.

Nous venons de transgresser les justes bornes de la tolérance, du respect et de l'amitié. Nous venons de commettre le crime d'excès. Fasse le ciel que nous n'ayons pas à le payer avant peu et que les nobles races auxquelles nous avons dû un concours si précieux ne soient jamais grisées par leur sentiment de notre faiblesse.

Youssef et le bey Si Mohamed El Habib vont banqueter avec les Lyautey, les Saint, les Steeg, etc. [...] Les uns et les autres ont encore les mains rouges du sang de nos frères musulmans. Nous devons démasquer le jeu de la France impérialiste et fléchir les souverains traîtres à leurs peuples<sup>24</sup>»

Leader et fondateur de l'ENA (en 1926, avec l'aide des communistes français), Messali Haj sera amené à affirmer à propos de la Mosquée et de Ben Ghabrit: « Le lieu et l'homme n'inspirent que la plus grande méfiance<sup>25</sup> » De son côté, M. H. El Ouazzani (un des premiers Marocains responsables du mouvement étudiant nord-africain) fustigera également les agissements de Ben Ghabrit et la politique de gestion de la Mosquée de Paris<sup>26</sup>. En avril 1927, le conseiller municipal de Paris Robert Bos n'hésitera pas, lui aussi, à les condamner dans une motion écrite adressée au préfet de la Seine et au préfet de Police de Paris. Les critiques qu'il formulera alors seront d'ailleurs notamment reprises dans un article publié dans le journal *Petit Matin* du 30 avril 1927 (cf. l'article reproduit page suivante). Certaines d'entre elles amènent à se poser la question des activités réelles de la Mosquée et l'Institut musulman de Paris.

## Une coquille vide ?

En plus des activités culturelles, la Mosquée de Paris avait en charge: « *L'inhumation des musulmans décédés et qui sont sans*

.... (24) Tract conservé aux AQO, Série Afrique (1918/1940), Affaires musulmanes, K-102-I. 13.

(25) Note de Pozzo Di Borgo au ministre de l'Intérieur, 1<sup>er</sup> février 1935, AQO, id. Ancien chef de bureau à la direction des Affaires chérifiennes, Pozzo di Borgo est engagé, en mars 1931, en qualité d'agent chargé du contrôle et de « la protection des immigrés marocains à Paris et dans le département de la Seine et Oise ». Il espionnait le milieu étudiant nord-africain et particulièrement les jeunes étudiants marocains du quartier Latin.

(26) Cf. la note de Pozzo Di Borgo au ministre des Affaires étrangères, 1<sup>er</sup> mars 1934, AQO, id.



# La Mosquée de Paris

## Ce qu'elle est - Ce qu'elle devrait être

Depuis bientôt trois ans, dans le calme quartier qui s'étend entre le Jardin des Plantes et le boulevard Saint-Marcel, la mosquée de Paris érige son minaret émaillé d'azur, et ses architectures linéaires, éclatantes de blancheur.

Ai-je besoin de rappeler quels principes généraux, en même temps que de haute politique, présideront à l'édification de ce monument, lequel, au cœur de la reine des capitales du monde, devait être le foyer de l'islamisme en France, cette grande puissance musulmane.

On voulait ce foyer à la taille du symbole qu'il personnifiait, et la Société des Habous des Lieux-Saints, qui en prit l'initiative, décida d'en faire un chef-d'œuvre d'architecture musulmane.

Ce but a été pleinement atteint, et il faut reconnaître que bien des mosquées qui parent nos grandes cités musulmanes doivent envier le sanctuaire islamique de Paris.

Ce travail, qui a duré plus de quatre ans, a coûté, me dit-on, plus de huit millions.

Huit millions qui ont été donnés à fonds perdus par nos budgets de l'Algérie, du Maroc, de la Tunisie, sans compter les collectivités musulmanes.

Il semblait que ce travail, issu d'un sacrifice financier fort important, dût déterminer parmi les musulmans domiciliés en France, et en particulier à Paris, où ils sont fort nombreux, un intérêt correspondant à l'effort fait en leur faveur.

Or, de conversations privées que j'eus, à différentes reprises, dans ces milieux, il ressortit nettement que les Musulmans, les Africains du Nord de Paris, demeuraient indifférents à l'existence de la mosquée, bien mieux, qu'ils semblaient vouloir l'ignorer systématiquement.

D'une enquête à laquelle je me suis personnellement livré, il y a quelques semaines, afin d'établir les raisons de cette abstention, il m'a semblé se dégager les points suivants : ce coin de terre d'islam à Paris se compose de deux parties bien distinctes : 1. la mosquée proprement dite; 2. l'institut musulman, comprenant un restaurant, un hammam, une bibliothèque.

Or, les musulmans pratiquants n'aiment pas prier dans une mosquée accessible aux chrétiens, et celle-là se visite quotidiennement, moyennant une redevance, comme un simple monument public. Comment, dès lors, délimiter le musulman européenisé, qui y a libre accès, et le « roumi » qui doit payer sa curiosité ?

D'autre part, le restaurant, créé au début pour les seuls musulmans, a été concédé à un habile traiteur qui tente, par tous les moyens, de le transformer en restaurant à la mode.

Ce « Chez Brahim » vous a une petite saveur d'hôtellerie, et le simple « sidi » qui traîne ses babouches sur l'asphalte parisien ne peut évidemment s'offrir le repas à 25 francs par tête, boisson non comprise, chez Brahim.

Cet hôte trop modeste est donc remplacé par des couples parfois équivoques, snobs entichés d'un orientalisme de music-hall, qui absorbent des mixtures indigestes, ostensiblement avec délices. Il y a quelques mois, la cave de « Chez Brahim » récélait des vins que n'aurait pas désavoué un fin traiteur parisien. Mais, à la suite d'incidents provoqués par les excès de quelques poétesses que ce breuvage antimusulman faisait « visionner », et sur lesquels nous préférons tirer un voile pudique, celui-ci fut interdit. Les hôtes de Brahim en sont donc réduits à dissimuler, comme de vulgaires citoyens américains, un « litre de rouge » dans leurs vêtements.

Mais Brahim veut, paraît-il, faire mieux. Pour répondre aux exigences de sa « clientèle » qui ne se contente plus de ses modestes repas à 25 francs, il entend créer un restaurant select, beaucoup plus cher, où on ne verra naturellement jamais aucun musulman, car les musulmans riches qui vivent à Paris ne cherchent nullement à se replonger dans leur milieu originel : ils préfèrent nos grands restaurants, nos rôtisseries, Montmartre et Montparnasse.

Était-il donc besoin, pour en arriver à cet orientalisme purement mercantile — l'oubliais-je de dire qu'on vend des tapis et divers objets de collection dans le restaurant — de faire des souscriptions parmi les musulmans et de leur prendre huit millions qui eussent été mieux employés à améliorer notamment les conditions d'hygiène chez les Arabes ?

On ne veut pas, paraît-il, créer de dispensaire musulman à la mosquée de Paris, ce n'est pas assez appétissant pour les visiteurs. On aime mieux en faire un souk permanent.

Je me demande alors si l'on n'aurait pas mieux fait de faire appel, pour ce Magic-City oriental, à un barnum quelconque qui l'aurait exploité. Les frères Volterra, ces virtuoses tunisiens de l'exhibition, me paraissent tout à fait qualifiés pour cela, et l'on n'aurait pas eu besoin de « taper » et les budgets et les particuliers en Afrique du Nord.

Je me permets de poser nettement la question à Ben Ghabrit, qui en fut l'animateur.

Et je réclame, pour les musulmans qui veulent prier tranquillement entre eux, une petite mosquée modeste et sans prétentions architecturales dans un quartier inconnu où les sultans les plus somptueux du monde n'enverraient pas de riches présents : des murs nus et blancs.

Des nattes rugueuses à terre, et surtout pas de roumis.

La mosquée est faite pour le recueillement des musulmans, et non pour satisfaire la curiosité malsaine des clients de l'Agence Cook et des snobs.

Georges-G. JOUTEL.

ressources. Elle a, chaque année, à intervenir auprès des différentes administrations publiques pour des sépultures et des accidents mortels de Marocains<sup>27</sup>. » Elle devait aussi s'occuper des mariages des musulmans. Malheureusement, aucun chiffre n'est disponible pour la période d'avant 1945, ce qui constitue un indice supplémentaire de la gestion pour le moins opaque de ce lieu. Quant au nombre de visiteurs que pouvait contenir la Mosquée, il est difficile à déterminer avec exactitude. On sait toutefois que la salle de prière «*peut recevoir un millier de personnes assises; le grand patio de la Mosquée 3 000 personnes debout, sans parler de la salle de conférence, de la bibliothèque, de la cour d'honneur qui peuvent également recevoir un grand nombre de visiteurs*<sup>28</sup> ». Selon une note officielle datée de 1930, l'ensemble constitué par l'Institut musulman et la Mosquée de Paris recevaient «*50 000 visiteurs étrangers par an. Le nombre des musulmans qui fréquentent la Mosquée est très variable. Cependant, les cérémonies religieuses de l'année groupent [...] de nombreux fidèles, environ 2 000 à 3 000 par cérémonie*<sup>29</sup> ». Malgré la présence de ces fidèles qui sont pour la plupart issus d'Afrique du Nord, la fréquentation de la Mosquée de Paris est donc globalement limitée. Elle est considérée comme faible par rapport aux grands moyens utilisés pour fonder cet établissement. Ce phénomène peut s'expliquer par l'éloignement géographique de la plupart des travailleurs musulmans, mais aussi par le fait que les migrants nord-africains avaient une attitude de méfiance vis-à-vis d'une «*institution publique*» facile à surveiller.

D'un autre côté, l'Institut musulman ne justifiait aucunement son appellation

dans la mesure où l'on ne trouve aucune trace d'activités dignes d'une telle structure. D'ailleurs, François Mitterrand lui-même dressera ce constat : «*En fait, l'Institut est tombé en sommeil et, depuis 1939, on ne peut déceler aucune activité quelconque de cette fondation*<sup>30</sup>. » En réalité, même avant cette date, l'activité de l'Institut était réduite au strict minimum. Y étaient cependant assurés trois fois par semaine des cours de français et d'alphabétisation pour les immigrés nord-africains et musulmans illettrés.

La construction, la gestion et la direction de la Mosquée de Paris ont aussi suscité beaucoup de critiques au sein d'une opinion publique parisienne très divisée sur l'intérêt et l'utilité d'un lieu de culte musulman au cœur de la capitale. Cette Mosquée rendait l'espace musulman plus visible encore, physiquement et socialement, pour une opinion publique parisienne ayant une image très négative des Nord-Africains, «*porteurs de maladies héréditaires et contagieuses*», comme on le disait à l'époque. C'est sous la pression de cette opinion que les pouvoirs publics initieront une médicalisation tout à fait particulière pour les immigrés nord-africains de Paris et sa région. Pour faire face au danger sanitaire et social supposé, le conseil municipal de Paris décidera la création d'une autre institution spéciale pour les musulmans nord-africains, dont on estimait qu'ils étaient dotés d'une culture, de traditions et de «*maladies spécifiques*» justifiant ainsi leur séparation. L'Hôpital franco-musulman de Bobigny sera inauguré le 22 mars 1935.

#### ■ Elkbir ATOUF

docteur en histoire sociale contemporaine

•••• (27) Joanny Ray [1937, p. 357].

(28) Note de Ben Ghabrit au ministre des Affaires étrangères, 10 février 1930, AQO, Série Afrique (1918/40), Affaires musulmanes, K-102-I. 14.

(29) Note du 10 février 1930, op. cit.

(30) op. cit.

À travers des cas d'étude choisis parmi les principales régions productrices de drogues illicites au monde (Afghanistan, Afrique de l'Ouest, Birmanie, Bolivie, Colombie, Maroc et Pérou), cet article brosse un panorama mondial dans l'objectif de mieux comprendre comment ces productions peuvent soit favoriser l'émergence de conflits, soit faciliter leur prolongation ou, à l'inverse, prévenir certaines crises. Ce sont ainsi les relations complexes qu'entretiennent l'économie agricole des drogues illicites et les conflictualités qui sont analysées dans le contexte déterminant du sous-développement et de la mondialisation.

# Production agricole de drogues illicites et conflictualités intra-étatiques : dimensions économiques et stratégiques\*

par Pierre-Arnaud CHOUVY, Laurent LANIEL

**S**i, de par son caractère illicite, la production agricole de drogues peut certes affecter la sécurité internationale, surtout à travers la violence armée qu'elle suscite et l'utilisation des profits qui en résultent (financement de groupes armés, d'organisations criminelles, voire d'organisations terroristes), il n'en reste pas moins important de dépasser la seule dimension sécuritaire et d'envisager la globalité du phénomène,

.... (\*) Cet article fait suite à la conférence « Production de drogue et stabilité des États » organisée par les auteurs, le Secrétariat général de la Défense nationale (SGDN) et le Centre d'études et de recherches internationales (CERI), le 6 octobre 2005 à Paris. Un rapport bilingue portant le même titre a été rédigé par les auteurs et produit par le SGDN et le CERI à la suite de cette conférence; cet article s'en inspire largement (le rapport peut être consulté sur le site de l'INHES ainsi que sur les sites <http://www.geopium.org> et <http://laniel.free.fr> où est également disponible la liste des participants à la conférence).

depuis les causes du recours à l'économie des drogues illicites, jusqu'aux effets mêmes des réponses qui y sont apportées.

À travers des cas d'étude choisis parmi les principales régions productrices de drogues illicites (Afghanistan, Afrique de l'Ouest, Birmanie, Bolivie, Colombie, Maroc et Pérou), cet article brosse un panorama mondial dans l'objectif de mieux comprendre comment ce type de production peut favoriser l'émergence de conflits, faciliter leur prolongation ou, au contraire, prévenir certaines crises. Ces trois questions interrogent donc les liens qui unissent l'économie agricole des drogues illicites et les conflictualités dans le contexte déterminant du sous-développement et, *a fortiori*, de la mondialisation.

## La diversité des conditions locales du recours à l'économie des drogues illicites

224

Dans ces pays, les régions principalement concernées par la culture du pavot à opium, de la coca ou du cannabis souffrent de déficits alimentaires plus ou moins graves et ne bénéficient parfois pas (région wa de Birmanie) ou plus (destructions des canaux d'irrigation en Afghanistan) de techniques d'irrigation ou des moyens de les mettre en œuvre. Dans le Rif, au Maroc, la tendance à la monoculture du cannabis, véritable manne économique dans cette région fragile écologiquement, a poussé au délaissement progressif de l'agriculture vivrière, avec tous les effets pervers que cela provoque.

Mais au-delà de ces facteurs proprement liés aux modes d'exploitation agricole, le recours à l'économie des drogues illicites est également encouragé par les spécificités mêmes du marché de ces produits, que ce soit à l'échelle locale, nationale ou internationale. En effet, rappelons qu'en règle générale les prix à la ferme de l'opium, de la coca et du cannabis sont de loin supérieurs à ceux des productions



agricoles vivrières (blé, riz, orge, maïs, yucca, igname) ou même de rente (cacao, café, thé, bananes, canne à sucre, agrumes, etc.). Celles-ci ne permettent de toute façon pas, dans les contextes de sous-développement qui sont ceux de ces régions, de garantir l'autosuffisance alimentaire des populations concernées. De plus, l'opium et les dérivés du cannabis que sont le haschich et la marijuana se conservent bien et longtemps, à la différence d'autres productions agricoles; ils peuvent donc être stockés par les paysans et constituer une forme d'épargne souvent vitale. La coca, en revanche, perd rapidement l'essentiel de ses substances actives, une fois cueillie. Elle doit donc être rapidement transformée en sulfate, ou «pâte de coca» (le produit intermédiaire à partir duquel est ensuite raffiné le chlorhydrate de cocaïne) par un processus chimique élémentaire, la plupart du temps mis en œuvre par les cultivateurs eux-mêmes. De la sorte, ces derniers s'insèrent plus avant dans l'économie illicite dont ils sont, donc, un peu plus dépendants. En outre, la coca (contrairement au sulfate et au chlorhydrate de cocaïne) n'est pas, en Bolivie et au Pérou, une denrée illicite dans la mesure où elle donne lieu à des usages licites fortement valorisés par les sociétés andines en général, et joue un rôle fondamental dans la culture des peuples autochtones (Quechua et Aymara, majoritairement). Ce statut ambigu de la coca, denrée à la fois licite et illicite, rend plus complexes encore les enjeux qui entourent sa culture en Bolivie et au Pérou [TNI, 2006].

L'opium, la coca et le cannabis ont aussi la particularité, en tant que productions illicites fortement valorisées et recherchées, de donner à de nombreux paysans accès au crédit, comme en Afghanistan par exemple, où le système *salaam* veut que l'opium puisse être acheté par les négociants une ou deux années à l'avance, ou que les paysans puissent littéralement emprunter en prévision des récoltes à venir. À l'échelle mondiale, le marché des drogues illicites possède un attribut supplémentaire facilitant sa pérennisation, voire sa croissance: l'offre y est élastique alors que la demande est, elle, largement inélastique.

# La diversité et la complexité des impacts du recours à l'économie des drogues illicites

Les impacts du recours à l'économie des drogues illicites sont extrêmement divers et présentent une grande complexité. Les conséquences environnementales ou sanitaires figurent ainsi en bonne place parmi les dimensions négatives de ce recours : dégradations accélérées des couvertures forestières (abattis, brûlis) et des potentiels pédologiques (épuisement et lessivage des sols, en Bolivie, au Maroc et au Pérou notamment) ; pollution des sols et cours d'eau (par rejet des produits chimiques servant à produire héroïne, sulfate et chlorhydrate de cocaïne) ; développement de la consommation d'opium et/ou d'héroïne, de sulfate ou de chlorhydrate de cocaïne, et de marijuana avec celui de la toxicomanie et de la diffusion du VIH-sida par le biais de l'injection par voie intraveineuse dans des conditions d'abandon sanitaire et de persécution des usagers (Afrique de l'Ouest, Birmanie). Les politiques de suppression forcée par aspersion de désherbants chimiques ont également des effets sanitaires néfastes sur les populations, le bétail et les produits agricoles licites. De manière plus générale, ces épandages vont à l'encontre de la protection de l'environnement. L'utilisation de défoliants biologiques (mycoherbicides), qui sont déjà à l'essai, risque d'avoir des conséquences encore plus négatives.

D'un point de vue sociopolitique, les impacts et les conséquences du recours à l'économie des drogues illicites ne sont pas moins importants. Ainsi, en Afghanistan et en Birmanie, l'opium est devenu, du nerf de la guerre, l'un de ses enjeux principaux, conditionnant donc le développement économique à l'obtention de la paix, et *vice versa* [Chouvy, 2002]. En Bolivie, le dur conflit social qui a longtemps opposé les producteurs indiens de coca au gouvernement créole de La Paz, soutenu par Washington, ne relève pas seulement de questions agroéconomiques mais aussi de problèmes socioéconomiques, ethniques et géopolitiques.

Au Maroc, les contentieux historiques entre les Berbères de la région du Rif et l'État sont pour beaucoup dans leur délaissement par celui-ci et dans la tolérance de la production illicite de cannabis qui y a cours. En Afrique de l'Ouest, en revanche, il semblerait que la culture du cannabis constitue avant tout une réponse sociopolitique des élites locales à des blocages structurels (épuisement des réserves forestières) affectant principalement des cultures d'exportation licites parmi les principales de la région que sont le cacao et le café [OGD, 1998]. La production cannabique contribuerait ainsi au maintien d'un *statu quo* tant au Maroc qu'en Afrique de l'Ouest.

À quelles conditions, et dans quelle mesure, l'économie des drogues illicites permet-elle alors la perpétuation ou la prévention des conflits lorsque le développement économique ou la survie de certaines populations est en jeu ? Quels sont donc les impacts de la production agricole de drogues illicites selon que les pays producteurs connaissent des situations de conflit ou non ? L'économie des drogues illicites sert-elle forcément la pérennisation de conflits ou peut-elle aussi maintenir certains équilibres politico-économiques fragiles ?

## L'opium dans les transitions des économies de guerre aux économies de paix en Asie

### Guerre et production de drogues : une relation symbiotique ?

En Asie, la paix et les conflits au sein de certains États ont été affectés, parfois même conditionnés, par l'existence de productions agricoles illicites et du trafic auquel elles ont donné lieu. Mais, du fait de pertes de contrôle politico-territorial, les conflits de certains États ont aussi permis et encouragé le développement de ces mêmes productions agricoles et trafics. Ainsi, des effets de système significatifs ont longtemps existé entre les économies de guérilla et de

guerre civile, d'une part, et celles qui procèdent d'activités illicites, d'autre part. Les économies de guerre et les économies de la drogue ont une longue histoire commune, en Asie et ailleurs [McCoy, 2003].

De fait, en Birmanie comme en Afghanistan, l'économie de l'opium a permis de financer en partie les efforts de guerre de certaines factions en conflit. Mais, si l'opium a été l'un des nerfs de la guerre pour les guérillas birmanes et afghanes, il a ensuite souvent tendu à en devenir l'un des enjeux. Les fortes synergies qui ont existé entre économie de guerre civile et économie de la drogue ont donc logiquement obéré les potentiels de développement politique et économique des deux pays. En effet, en plus d'avoir permis et même favorisé la prolongation des conflits et d'y avoir rendu plus difficile encore toute résolution de leurs crises, la «synergie» conflit/drogue a posé les fondations de la criminalisation des économies de paix de ces pays, compromettant donc potentiellement la stabilité de leurs États.

228

À travers ses liens avec l'économie de la guerre, l'économie de l'opium a donc eu un effet déstabilisateur certain dans l'histoire récente de l'Afghanistan et de la Birmanie. Mais si l'économie de l'opium a viabilisé la perpétuation des conflits afghans et birmans, elle ne les a toutefois pas causés et les crises politico-territoriales et économiques actuelles des deux pays n'en procèdent pas non plus, en tout cas pas directement. L'économie de l'opium n'a d'ailleurs pas seulement fourni un financement plus ou moins important à certains belligérants; elle a aussi permis à une partie de la paysannerie des deux pays de survivre tant bien que mal lors de longues périodes de dépression économique.

## Reconstruire l'État en supprimant l'opium ?

L'Afghanistan et la Birmanie effectuent désormais tous deux de lentes et fragiles transitions vers des économies de paix. Ils doivent faire face aux nombreux et pesants héritages de leurs conflits respectifs, dont leur production d'opium, leur profond sous-développement et une grande pauvreté, particulièrement dans les zones rurales. Malgré

les différences significatives qui les séparent, les deux pays présentent donc certains points communs. Deux nous intéressent particulièrement : leurs productions d'opium et leurs fragiles et relatives situations de paix.

Les projets de suppression accélérée de l'économie de l'opium, en gestation ou en cours, qui risquent de compromettre la sécurité alimentaire des producteurs, constituent la principale similitude entre les deux pays. En Afghanistan, où une paix fragile et une sécurité relative autorisent la lente reconstruction de l'État, et en Birmanie, où les cessez-le-feu entre la junte et les armées rebelles se sont multipliés au cours de la dernière décennie, la question est désormais de savoir si l'économie de l'opium menace les transitions amorcées de déstabilisation. Le problème est, d'ailleurs, plus complexe puisqu'il s'agit aussi de savoir si les solutions consistant à éradiquer le pavot à opium ou à en interdire brusquement la culture ne sont pas, elles-mêmes, porteuses de conflictualité économique, sociale et politique. L'instauration d'un régime démocratique, même imparfait, contraste, en Afghanistan, avec le maintien, voire le renforcement, en Birmanie, d'un régime militaire et dictatorial, ce qui se traduit par une perception différente de la menace représentée par l'économie de l'opium. En Afghanistan, la menace majeure résiderait *a priori* dans l'économie de l'opium et dans sa capacité de financement de la résistance talibane et de l'insécurité, voire du terrorisme international, mais aussi dans la corruption d'État qu'elle génère et, surtout, aggrave. En Birmanie, où les conflits locaux perdurent depuis l'accès à l'indépendance en 1948, la menace majeure est davantage d'ordre politico-militaire et la xénophobie ainsi que l'isolationnisme de la junte au pouvoir pourraient remettre en question le maintien des cessez-le-feu qu'elle a passés avec les groupes ethniques de la périphérie du pays. La détérioration des relations entre la junte et la *United Wa State Army* (UWSA, groupe armé autonomiste issu de l'ethnie wa) remettrait ainsi vraisemblablement en jeu le processus en cours et quelque peu brutal de suppression de la production d'opium que l'UWSA a lancé dans la région qu'elle contrôle et qui était encore très récemment la source de l'essentiel de l'opium birman [Chouvy, 2005b].

Mais au-delà de cette différence, les velléités et les modalités de suppression de l'économie de l'opium représentent un nouveau point commun aux deux pays, qu'elles soient initiées ou imposées par les organisations internationales et les pays donateurs comme en Afghanistan ou, comme en Birmanie, par la junte et certains groupes autonomistes. Dès lors que l'économie de l'opium contribue jusqu'à un tiers de l'économie afghane, l'une des moins développées qui soient, et qu'elle assure la survie de populations paysannes afghanes et birmanes parmi les plus pauvres, on peut redouter que des projets accélérés de suppression de l'opium constituent un risque sérieux de déstabilisation, sinon des États concernés, du moins de la construction de leurs économies de paix [Chouvy, 2005a]. Un tel risque est particulièrement important en Afghanistan où la population et son gouvernement doivent s'efforcer de sortir durablement de plus de vingt ans de guerre et de longues et complexes divisions partisans, mais aussi d'une situation économique parmi les pires de la planète.

Si, en Afghanistan, l'économie de l'opium permet d'alimenter une large corruption de l'État central et des autorités provinciales et de procurer des ressources à des acteurs opposés à la construction étatique actuelle, elle ne saurait toutefois être tenue pour cause ni de cette corruption ni de ces oppositions à la construction de l'État. Tout comme l'économie de l'opium a pu procéder des conflits afghans, elle est désormais pérennisée par le profond sous-développement du pays : elle est une conséquence de la crise politico-économique afghane. S'il y a donc un défi à relever en Afghanistan, outre celui de pérenniser la paix, c'est celui du développement économique, les deux objectifs étant bien sûr indissociables.

## Les risques d'une éradication forcée sans contrepartie économique

Les risques présentés par les récentes expériences de suppression de la production d'opium menées en Birmanie ne sont pas absents en Afghanistan, même si, bien sûr, la situation birmane diffère de l'afghane sur plusieurs points.

D'une part, l'enjeu étatique n'y est pas la reconstruction de l'État mais la fragilité de celui qui est en place et l'illégitimité de ceux qui sont à sa tête. D'autre part, le gouvernement militaire a, pendant des années, tacitement autorisé certains groupes ethniques autonomistes à recourir à la production et au trafic d'opiacés, dans le cadre des cessez-le-feu qu'il a conclus avec eux. En Birmanie, l'opium a pesé lourd, en termes stratégiques, dans la balance des négociations locales. La récente et importante réduction de la production, opérée dans un contexte de crise au sein de la junte, présente un sérieux risque de déstabilisation économique, sociale et politique, dès lors que la conduite des programmes de suppression est loin d'avoir été suffisamment préparée ou même accompagnée par des programmes de développement assurant des revenus alternatifs aux paysanneries concernées.

La crise humanitaire qui a déjà frappé la région du Kokang, et qui menace désormais la région wa, procède directement des interdictions visant la production d'opium que les groupes ethniques locaux et leurs armées (respectivement MNDA et UWSA) ont proclamés. Bien que le comité central wa ait prévu d'interdire la culture du pavot dès 1990 et ait mis en place trois plans quinquennaux de développement qui ont quelque peu amélioré la santé publique, l'enseignement, les infrastructures et la production agricole [Milsom, 2005], des centaines de milliers de paysans continuent de faire face aux déficits pécuniaires et vivriers que l'interdit a causés. En effet, l'isolement tant géographique que politique des régions considérées, aggravé sinon expliqué par le statut d'État paria de la Birmanie, n'y a permis au départ que très peu d'interventions internationales susceptibles de contrebalancer le double déficit qui va désormais se manifester de façon croissante : déficit structurel en riz et déficit pécuniaire interdisant tout achat de riz, donc toute soudure [Chouvy, 2005b].

Dans de tels contextes, les programmes d'élimination de l'opium par interdit et/ou par éradication, qui sont mis en place de façon précipitée et sans contrepartie économique suffisante, constituent une menace sécuritaire, dès lors qu'ils peuvent générer un conflit économique, social et, *a fortiori*,

politique. La production d'opium, en Afghanistan et en Birmanie, n'est désormais plus, avant tout, une question de sécurité militaire mais clairement une problématique de sécurité alimentaire et, donc, économique. L'histoire de la « guerre contre la drogue », en Asie comme en Amérique latine, montre clairement, comme l'a souligné le dernier rapport de la Banque mondiale sur l'Afghanistan [World Bank, 2004], qu'interdiction et éradication du pavot à opium sont contre-productives lorsqu'elles ne sont pas précédées par la mise en place de programmes de développement autorisant la substitution d'une économie à une autre et de certains modes de vie à d'autres [Mansfield, 2006].

Cela étant, les trente années de réduction de la production d'opium en Thaïlande illustrent, dans une certaine mesure, les succès qui peuvent être obtenus de façon durable dans ce domaine et dont l'Afghanistan pourrait s'inspirer. Même si les résultats thaïlandais ne sont pas parfaits et qu'ils ont prêté, comme certaines méthodes et moyens employés, à controverse, force est de constater que la production commerciale d'opium à grande échelle a été durablement supprimée du royaume. Ce succès est dû en grande partie au fait que le monarque thaïlandais a, d'emblée, placé les cultures de substitution et le développement intégré des hautes terres du pays comme préliminaire à toute suppression forcée du pavot. De fait, les premières introductions de cultures de substitution dans les zones de production d'opium ont pris place au début des années 1970, avant que des projets de développement rural intégré ne prennent la relève au cours de la décennie 1980 et que le développement alternatif participatif suive, dans les années 1990, chaque phase tirant des leçons des erreurs commises précédemment et cherchant à en corriger les effets pervers. Il est ici particulièrement intéressant de noter que ce n'est qu'en 1984 que les autorités thaïlandaises ont commencé à recourir à l'éradication forcée, une fois que les programmes et projets de développement furent largement engagés [Renard, 2001]. Le cas thaïlandais a donc montré, comme celui du Pakistan, où la production a été quasiment supprimée mais dans des conditions différentes, qu'une production illégale d'opium peut être durablement éliminée dans une région donnée lorsque des mesures de développement



appropriées et conséquentes sont appliquées plusieurs années *avant* de recourir à la répression. Une leçon qui n'a, à l'évidence, pas été entendue au Laos, où la suppression accélérée de la production d'opium, durant les dernières années, a placé une grande partie de la paysannerie de l'opium dans une situation économique et sanitaire des plus problématiques, et où un regain de culture du pavot a pris place en 2006.

Certes, les résultats thaïlandais et pakistanais ne sont, en tout état de cause, que des succès relatifs dès lors que la baisse de leurs productions d'opium respectives a été compensée, aux échelles régionale et mondiale, par des hausses sur le territoire de certains de leurs voisins, tout particulièrement la Birmanie et l'Afghanistan. Bien que connu et prévisible, ce phénomène de « vases communicants » n'est jamais pris en considération lors de la mise en place de programmes de réduction des productions agricoles de drogues illicites et vient souvent s'ajouter, en tant qu'effet pervers, à ceux qui sont provoqués par les suppressions trop rapides. En effet, en plus de placer les populations productrices dans des situations de grave insécurité alimentaire, la répression de ces activités agricoles provoque des hausses systématiques des prix d'achat à la ferme et rend l'activité de production d'autant plus attrayante. En outre, en phase de transition d'économies de guerre vers des économies de paix, suppression et éradication précipitées et sans contreparties économiques portent en elles les germes d'une contestation sociale potentiellement délétère.

L'éradication sans contrepartie présente, par ailleurs, de nombreux autres risques et induit de multiples effets pervers, tel un report sur la contrebande, le commerce des armes et les « économies de prédation » : trafic de personnes, prostitution, trafic de bois, d'espèces protégées, d'antiquités, etc. Elle est donc potentiellement productrice de conflit, alors qu'elle permet rarement de supprimer ou d'enrayer durablement l'activité visée, car elle ne s'attaque pas aux causes économiques du recours à la production agricole de drogues illicites. Elle ne fait au contraire qu'accentuer ces causes puisqu'elle aggrave la pauvreté et le sous-développement de pays et de populations productrices parmi les plus démunies de la planète.

# Le cannabis en Afrique : une alternative au développement ?

## Un impératif de production plus économique que stratégique

Bien que les superficies cultivées en cannabis soient vraisemblablement importantes en Afrique au sud du Sahara, que le continent soit le plus pauvre de la planète et que son histoire post-coloniale ait été marquée par une recrudescence de conflits armés de diverses natures, les connaissances relatives à l'économie du cannabis y sont, pour le moins, parcellaires. Une étude du Programme des Nations unies pour le contrôle international des drogues (PNUCID) affirmait en 1999 : *« Il existe peu d'informations fiables sur l'extension de la culture du cannabis [dans le monde]. Bien que le cannabis soit la drogue illicite la plus consommée, les connaissances précises concernant les quantités produites sont bien plus limitées que pour d'autres plantes à drogue »* [UNDCP, 1999]. C'est d'ailleurs probablement sur la situation africaine qu'existent les plus grandes lacunes, car on dispose de très peu d'études de terrain sur la production illicite de cannabis au sud du Sahara. Historiquement, les cultures de pavot à opium et de coca ont été beaucoup plus fréquemment et profondément analysées dans la littérature mondiale que celles du cannabis, si bien que c'est sur l'Asie et l'Amérique du Sud que se focalisent l'attention des organismes antidrogue et les projets de développement alternatifs des agences de coopération.

Toutefois, sur la base des analyses existantes, on peut, de façon provocatrice mais pertinente, se représenter la production de cannabis en Afrique, en particulier en Afrique de l'Ouest, comme une possible « alternative au développement », l'économie du cannabis permettant à nombre de paysans africains de pallier le sous-développement auquel ils sont confrontés depuis des décennies. L'économie du cannabis serait garante d'un *statu quo* socioéconomique. Malgré le manque de sources, il est

possible d'estimer que la production illicite de cannabis en Afrique subsaharienne a connu une forte hausse au cours des vingt-cinq dernières années, c'est-à-dire depuis la mise en place des programmes d'ajustement structurel (PAS). Cette augmentation a accompagné la dégradation des contextes économiques africains qui a stimulé à la fois l'offre et la demande de cannabis. La chute des prix des matières premières agricoles, les politiques de libéralisation des filières, couplées à des blocages écologiques, ont provoqué une chute, souvent brutale, des revenus de nombre d'acteurs du secteur agricole mais aussi du commerce et des transports. Les caisses des États, ainsi que les agents de l'État qui « taxent » de manière illégale mais habituelle les activités économiques, ont également souffert d'une perte de revenus du fait de la crise du secteur agricole.

Les capacités d'adaptation du cannabis à des milieux écologiques très variés et même à des terres dégradées ou pauvres ont permis de valoriser des espaces devenus peu propices à d'autres cultures. Compte tenu de ces « performances », l'intégration du cannabis dans les systèmes de production est moins soumise aux critères agroéconomies qui les régissent : accès à la terre, au capital et au travail. Moins onéreuse à mettre en œuvre, la culture du cannabis est donc accessible à une très large gamme de paysans et semble s'imposer, dans les conditions actuelles, comme une culture alternative de première importance en Afrique de l'Ouest, mais aussi en Afrique centrale et en Afrique australe.

Globalement, la production du cannabis en Afrique répondrait à des impératifs économiques bien plus que stratégiques, dès lors que le cannabis ne sert que très rarement au financement de conflits armés, à la différence de ce qui a pu avoir lieu en Afghanistan et en Birmanie avec l'opium, et de ce qui persiste en Colombie avec la coca. Le cannabis tient certes une place dans les conflits africains mais vraisemblablement moins en tant que ressource financière qu'en tant que produit de consommation permettant de doper les combattants [Perez, Laniel, 2004, p. 132-135]. En Afrique subsaharienne, le cannabis serait ainsi avant tout le symptôme de déséquilibres économiques, politiques

et écologiques, et non la cause de tels troubles. En d'autres termes, le développement de cette culture serait davantage une conséquence des problèmes du continent que l'un de leurs facteurs causaux.

## Cannabis dans le Rif : les limites du *statu quo*

La question des liens entre production de cannabis et absence de conflit armé se pose aussi en Afrique du Nord, au Maroc, où la première enquête du Bureau des Nations unies sur les drogues et la criminalité (UNODC) a été menée en 2003 dans la région septentrionale du Rif, ancien protectorat espagnol qui borde la Méditerranée. Ainsi, l'agence onusienne confirmait, tout en la rendant publique, l'ampleur de la culture de cannabis au Maroc puisqu'elle estimait qu'au moins 130 000 hectares de cannabis y avaient été cultivés en 2003 [UNODC, 2003, p. 15], c'est-à-dire autant que de pavot à opium en Afghanistan en 2004 [UNODC, 2004, p. 1]. On peut ainsi poser la question du rôle et de la place du cannabis dans le contexte marocain en des termes très similaires à ceux concernant l'Afrique subsaharienne en s'interrogeant sur la façon dont la culture du cannabis est garante d'un certain *statu quo* et sur les conséquences économiques et sociales de l'échec vraisemblablement inévitable, à terme, d'un tel système [Chouvy, 2005c].

Le Rif est l'une des régions les plus pauvres du Maroc, la densité de population y est trois fois plus élevée que dans le reste du pays et sa croissance démographique est l'une des plus fortes. Les conditions naturelles y sont telles que la population majoritairement rurale peut difficilement développer une agriculture vivrière et commerciale suffisante, de sorte que la culture du cannabis permet de subvenir à ses besoins élémentaires. Le développement économique du Rif n'ayant jamais figuré parmi les priorités de l'État marocain, le cannabis y est devenu l'activité économique principale : 75 % des villages, soit 96 000 familles ou 800 000 personnes, y ayant recours d'après l'ONU. Le cannabis a permis, jusqu'à présent, de fixer une grande partie de

la population dans la région mais aussi d'en modérer le ressentiment tant économique que politique.

Aujourd'hui, avec le Rif, le Maroc est le premier producteur au monde de haschich, drogue illicite essentiellement exportée vers le marché européen, notamment la France. L'économie et, *a fortiori*, l'équilibre socioéconomique mais aussi politique du Rif dépendent de cette production, ce qui pose un problème de taille tant à l'État marocain qu'à l'Union européenne, puisque la production et la consommation de haschich sont illégales au Maroc et dans la plupart des pays de l'UE. Après la première enquête des Nations unies sur le cannabis au Maroc, l'État marocain, longtemps tolérant à l'égard d'une production qui lui permettait de pallier son incapacité ou son manque de volonté politique à gérer le développement du Rif, peut difficilement ignorer plus longtemps les problèmes économiques et sociaux de cette région. De même, l'UE et ses membres devront désormais agir face à un phénomène dont on a peine à croire qu'ils ignoraient l'ampleur... De surcroît, la surexploitation du milieu par une population croissant rapidement présente un sérieux risque de crise écologique et donc, à terme, dans ce contexte essentiellement agricole, de grave crise économique et sociale, ou même politique.

La tolérance de cette activité illégale procède certes en partie du contexte culturel et politique de la région, les révoltes passées des Berbères du Rif donnant encore aujourd'hui du poids aux revendications qu'ils font de leur droit à cultiver le cannabis, droit qu'ils estiment avoir acquis grâce à ces rébellions (1921/1926 ; 1954 ; 1984) et en guise de réponse au profond sous-développement de leur région. Mais cette tolérance s'explique aussi par le caractère explosif que l'application effective d'une prohibition du cannabis aurait en termes économiques et sociaux dans la région et dans le pays, voire sur l'autre rive, toute proche, de la Méditerranée. L'économie agricole du cannabis régule en effet de façon importante l'emploi dans le Rif, surtout pour les jeunes paysans. Poussés par la pauvreté, quittant les espaces les moins pourvus en terre et en eau ou les villages soumis à des contrôles répétés, ils émigrent vers les régions demandeuses de main-d'œuvre. La culture du

cannabis, elle, qui s'accommode de terres ingrates et même non irriguées, permet de limiter l'émigration de la population du Rif en assurant sa subsistance.

Cette culture, pour illégale qu'elle soit, procède donc du *statu quo* qui, depuis l'accès à l'indépendance marocaine, existe entre l'État et les villages du Rif, sa tolérance par les autorités constituant une alternative à un sous-développement contre lequel elles n'agissent pas, d'une part, et une garantie de paix sociale et politique, d'autre part. On peut raisonnablement estimer que le cannabis a permis de stabiliser l'économie d'une région en marge du développement national. Cependant, les montagnes et vallées rifaines restent confrontées à la grande fragilité de leur équilibre écologique, à la perte des savoir-faire agricoles traditionnels et à la pression internationale qui demande l'élimination des plantes à drogues. Désormais, le Maroc devrait logiquement s'attacher à réduire les cultures de cannabis dans le Rif et leur trouver une alternative viable et durable, sinon parce que cette culture est illégale et que les pressions internationales vont aller croissant, du moins car l'équilibre écologico-économique de la région est menacé à court terme, l'augmentation de la population et la division foncière qu'elle implique ne semblant pouvoir s'accommoder de la disponibilité limitée des terres cultivables et de leur rapide et profonde dégradation. Le défi du cannabis du Rif est donc celui du développement économique durable d'une des régions les plus pauvres du pays dont la stabilité socio-économique est menacée.

L'Afrique tout entière est donc concernée par l'économie du cannabis et les alternatives au développement ou les réponses au sous-développement qu'elle a constituées du Maroc à l'Afrique du Sud. Procédant clairement des inégalités socioéconomiques et du sous-développement, l'économie du cannabis pose deux problèmes de taille au continent africain : un problème écologique et un problème légal que seules des mesures politiques et économiques adaptées permettront de résoudre sans que les crises profondes de ces économies ne débouchent sur des conflictualités sinon majeures, du moins fortement déstabilisatrices.

# Coca en Amérique du Sud : palliatif du sous-développement sur fond de conflictualité sociopolitique

## Productions légale et illicite

La coca n'est pas la seule « plante à drogue » cultivée en Amérique du Sud, mais elle est celle qui donne lieu aux questionnements les plus forts en termes de conflictualité, étant donné l'ampleur et l'intensité des mobilisations qu'elle suscite. Ni le cannabis, pourtant produit à très grande échelle au Brésil et au Paraguay (et dans des proportions souvent moindres dans les autres pays sud-américains), ni même le pavot à opium cultivé en Colombie et au Pérou, ne cristallisent autant de polémiques et de conflits, ni ne donnent lieu à autant de revendications.

Encore faut-il préciser qu'en termes de relations entre coca et stabilité étatique, les situations des trois pays andins – Bolivie, Colombie, Pérou –, bien que semblables par certains aspects, diffèrent actuellement sur deux points cruciaux. Premièrement, en Bolivie et au Pérou, il existe une production légale de coca relativement importante. Celle-ci, de même que les transformations et la commercialisation des feuilles, est soumise à des mesures de contrôle étatique assez strictes. Malgré l'existence de quelques « passerelles », cette production licite est historiquement, géographiquement et socialement séparée du reste de la production de feuilles, dite « excédentaire » (car dépassant les quotas fixés par les législations nationales) qui est, à ce titre, visée par les programmes gouvernementaux d'éradication. En Colombie, certains groupes indiens cultivent de la coca dont ils consomment eux-mêmes les feuilles, et ces activités sont tolérées par les autorités. Rarement évoquée parce qu'extrêmement marginale, cette production traditionnelle n'a rien de comparable avec le

gros de la production colombienne de feuilles de coca (même si, là encore, il existe des ponts). Alimentant les laboratoires de cocaïne, cette dernière est taxée « d'illicite » et ciblée par l'éradication. Deuxièmement, seule la Colombie, de loin le premier producteur mondial de feuilles de coca, connaît depuis des décennies un conflit armé sur son territoire, sur lequel la production de coca et le trafic de cocaïne ont un impact, notamment parce qu'ils financent les belligérants. L'évolution de ce conflit peut avoir un impact sur les productions agricoles illicites en Colombie même, mais aussi, du fait des « vases communicants » déjà évoqués, en Bolivie et au Pérou.

## La coca : ressource économique et levier politique ?

Les sources et les enjeux du conflit colombien, sur lequel nous reviendrons, nous ramènent toutefois à une problématique commune aux trois pays : le contrôle du territoire et des ressources, licites et illicites, qui en sont issues. La paix au sein de ces trois États a pu être affectée par l'existence d'une production illicite de coca. Néanmoins, celle-ci a lieu précisément sur des territoires où ces États, bien qu'étant nominalement souverains, ont été, et restent le plus souvent, concrètement absents. Bien plus, ces zones périphériques, autrefois réputées « vierges » (mais en fait peuplées d'Indiens), situées sur les contreforts orientaux des Andes – les pentes amazoniennes de la Cordillère, où l'on cultive la coca depuis deux mille ans au moins – et dans les plaines qui les prolongent, ont été rebaptisées « frontières agricoles » par les gouvernements des années 1970. Des dizaines de milliers de migrants internes s'y sont installés entre les années 1980 et 1990. En Colombie, ces migrants fuyaient la violence sévissant autour du foncier dans leur région d'origine du fait de l'absence de réforme agraire dans un contexte de forte concentration de la propriété terrienne. Ils ont trouvé refuge dans les départements amazoniens du Sud profond : Caquetá, Guaviare, Putumayo, Vaupés et, plus récemment, Nariño. Au Pérou, ils espéraient échapper aux ravages du



chômage et de l'inflation galopante, fruits de la « crise de la dette », en gagnant la *Selva Alta* (Haute forêt), où ils furent parfois victimes du Sentier lumineux. Enfin, en Bolivie, la crise de la dette et l'ajustement structurel ont engendré la fermeture des mines d'étain, premier employeur du pays, et la migration en masse vers la plaine amazonienne du Tropique de Cochabamba, dite « Chapare », des anciens mineurs reconvertis en *cocaleros* (cultivateurs de coca). La pauvreté endémique qui sévit depuis des décennies dans de nombreuses zones rurales du pays continue à alimenter les migrations vers le Chapare.

Le peuplement somme toute récent de ces fronts pionniers amazoniens a ainsi été encouragé, peu ou prou, par les trois États, pour qui il a joué le rôle de « soupape ». Pouvait ainsi s'épancher un « trop plein » de population que l'économie formelle (et informelle urbaine) ne parvenait pas (ou plus) à intégrer, et qui aurait sans doute fini par provoquer des troubles politiques s'il n'avait pu ainsi s'évacuer, du moins temporairement. Soupape que lesdits États se sont, par la suite, empressés d'oublier. En effet, les infrastructures de développement et les équipements (routes, électricité, adduction d'eau, écoles, dispensaires, etc.) promis par les gouvernements ne se sont jamais matérialisés. Dès lors, les seules cultures de rente possibles dans ces zones sont celles qui sont illicites. La coca, en particulier, qui est facilement transportable sous forme de « pâte de coca » (ou sulfate), et dont le prix permet de rémunérer le travail et les investissements réalisés par les producteurs.

C'est donc globalement la préexistence d'un sous-développement économique en Bolivie et au Pérou, doublé d'un conflit armé en Colombie, qui explique, dans une large mesure, le développement de la culture de la coca depuis les années 1980. Culture qui contribue certes à perpétuer et le sous-développement (dont elle a même permis, un temps, de pallier certains effets) et le conflit armé qui aggrave le sous-développement mais sans en être la cause.

## Le facteur américain

Toutefois, ce n'est pas ce diagnostic qui prévaut au sein des gouvernements andins, et moins encore à Washington

pour qui les plantations illicites sont avant tout un facteur majeur d'instabilité dans les Andes et une menace pour la sécurité nationale des États-Unis. À cet égard, la plupart des gouvernements andins ont subordonné depuis vingt ans leurs politiques, en particulier en matière de drogues, mais aussi d'économie et de commerce, aux souhaits états-uniens. Une telle soumission s'explique, au moins en partie, par la posture intransigeante, voire intimidante, adoptée par Washington vis-à-vis de son « pré carré » latino-américain. En effet, les États-Unis considéreraient désormais qu'existe « *un lien causal entre l'instabilité en n'importe quel point de l'hémisphère [occidentale] et une menace à la sécurité des États-Unis* », et se disent prêts à contrer « *les menaces non territorialisées émanant de gouvernements, et d'acteurs politiques régionaux "hostiles" ou "disruptifs"* » [Manwaring, 2001, p. 5]. Les intérêts américains ne sont pas forcément conformes à ceux de tous les secteurs des sociétés andines. En particulier, les récents traités de libre-échange que les États-Unis ont signés ou qu'ils souhaitent signer avec les pays andins pourraient bien s'avérer des facteurs de conflit, par exemple s'ils conduisent au remplacement de certaines productions agricoles nationales (céréalières, notamment) par des importations de produits subventionnés américains<sup>1</sup>.

Des programmes d'éradication forcée des champs de coca fonctionnent en Colombie et au Pérou, tandis qu'en Bolivie la suppression est désormais effectuée en concertation avec les cultivateurs dans le cadre d'une politique dont la dénomination officielle est « rationalisation de la culture de coca ». C'est le programme mis en œuvre dans le Sud colombien dans le cadre du Plan Colombie (et des programmes qui lui ont succédé depuis qu'il a pris fin en septembre 2005, tel le Plan Patriota) qui, par son volet militaire, implique la forme la plus immédiate de conflictualité. Il s'est en effet accompagné d'une offensive militaire (et paramilitaire<sup>2</sup>) sans précédent, destinée à reprendre le contrôle du territoire à la guérilla des Forces armées révolutionnaires de Colombie (FARC) qui ont lancé une contre-offensive. Mais tandis que l'armée colombienne est effectivement parvenue à asseoir son autorité sur des secteurs où la guérilla faisait auparavant la loi, le reste de

♦♦♦♦

(1) Le 28 juin 2006, le Parlement péruvien a ratifié le Traité de libre-échange signé avec les États-Unis en décembre 2005, en dépit des protestations des syndicats et de certains patrons péruviens, notamment du secteur agricole. Cet accord prévoit l'élimination immédiate des droits de douanes sur 80 % des importations en provenance des États-Unis et la disparition de toute barrière douanière aux importations américaines d'ici dix ans. Un traité de libre-échange très similaire a été signé, le 6 février 2006, entre les États-Unis et la Colombie et est en cours de ratification [Jackson, 2006]. Officiellement, la Bolivie continue actuellement (août 2006) de négocier un traité de libre-échange avec les États-Unis et tente d'obtenir des conditions plus favorables que ses voisins andins.

♦♦♦♦

(2) Sur l'offensive paramilitaire dans le Sud colombien à partir de 1999 et ses conséquences sur la production de coca et de cocaïne, cf. Jansson [2005]. Cet article est tiré du dossier du n° 59 des *Cahiers de la sécurité* consacré à la problématique colombienne, sous le titre « Drogue et antidrogue en Colombie. Production et trafic illicites, conflit armé, interventions étatiques ».

l'appareil d'État échoue à s'implanter dans ces régions reculées. Et s'il est relativement aisé d'occuper militairement un territoire, le gouverner est une tout autre affaire. Cela suppose la mobilisation de ressources civiles légitimes ainsi qu'une véritable volonté politique, ces deux conditions étant, en l'occurrence, loin d'être remplies [Isacson, 2005]. Il en résulte que l'État n'est incarné, pour les habitants de ces zones – où il a été historiquement absent –, que sous la forme d'un groupe armé *de plus*, c'est-à-dire sans légitimité plus forte que les autres. Ce même État est, en outre, responsable de la destruction des champs de coca (principale source de revenu monétaire des populations locales) au moyen d'aspersions aériennes d'herbicide qui détruisent parfois également les cultures vivrières. Parallèlement, les programmes de développement alternatifs censés pallier les effets de la disparition des plantations illicites s'avèrent très insuffisants. L'aspersion aérienne, mesure d'inspiration américaine mise en œuvre par des compagnies américaines sous contrat avec le Pentagone, délégitime l'État colombien car elle affaiblit la démocratie et les droits de l'homme de par sa posture autoritaire, et mine la souveraineté nationale par l'intervention ouverte et sans contrainte des États-Unis dans les affaires colombiennes. Le paradoxe ironique est ici que cette perte de légitimité et de souveraineté est justifiée par un discours sur la gouvernance, la stabilité et l'ordre. L'autre ironie paradoxale, c'est que le Plan Colombie et ses successeurs n'ont pas permis de réduction significative des surfaces plantées en coca. Au contraire, les dernières données disponibles indiquent leur augmentation, ainsi que leur dispersion sur l'ensemble du territoire colombien<sup>3</sup>.

....

(3) Les superficies plantées en coca en Colombie seraient ainsi passées de 80 000 hectares en 2004 à 86 000 ha en 2005 (soit 8 % d'augmentation), alors même que les superficies aspergées d'herbicide ont augmenté de 2 % en 2005 (136 550 ha en 2004 contre 138 775 ha en 2005) et que 31 285 ha de cocaïers ont été supprimés manuellement (contre 25 89 ha en 2004) [UNODC, 2006c, p. 6]. La coca était cultivée dans 12 des 32 départements colombiens en 1999, contre 23 en 2005 [*id.*, p. 7].

## Les paysanneries criminalisées s'organisent : les mouvements *cocaleros*

Les programmes d'éradication forcée appliqués au Pérou et en Bolivie n'ont officiellement pas eu recours à des produits chimiques aux effets mal connus, mais ils ont été mis en œuvre manuellement par des unités militaires ou policières paramilitarisées dont le concept et souvent le financement proviennent, eux aussi, directement de

Washington. Introduits dans les années 1990, ils ont été suivis de réduction des superficies plantées en coca dans les deux pays (alors qu'elles augmentaient en Colombie), mais rien n'indique que cette diminution sera durable à long terme. Cette incertitude est notamment due au fait que la réduction a été obtenue au prix de nombreux et violents affrontements avec des *cocaleros* de mieux en mieux organisés. En Bolivie, les organisations des cultivateurs de coca «licite» et «excédentaire», marquées par une longue expérience de syndicalisme et de corporatisme héritée de la «révolution» de 1952, sont particulièrement bien structurées. Les *cocaleros* ont montré qu'ils pouvaient résister à l'éradication et faire valoir leurs revendications, serait-ce au prix de leur liberté et parfois de leurs vies [Spedding, 2004]. Sur fond de grand mécontentement social, ethnique et politique, ainsi que de graves difficultés économiques dans le pays le plus pauvre du continent, les *cocaleros* boliviens sont parvenus à bâtir autour d'eux une vaste coalition politique : le Mouvement vers le socialisme (*Movimiento al socialismo* – MAS). Le MAS a gagné les élections générales de janvier 2006 et a vu son leader, Evo Morales Aima, un cultivateur de coca aymara, accéder à la présidence d'un pays majoritairement indien mais jusque-là gouverné par des créoles blancs ou métis. La plate-forme politique du MAS, nationaliste et indianiste, allie rejet de «l'impérialisme américain» et de ses politiques «néolibérales» et construction d'une identité indienne moderne. Le symbole de cette identité n'est autre que la feuille de coca, dont Morales entend désormais légaliser entièrement la culture et en faire l'une des composantes de sa stratégie économique et politique : le «développement avec coca» (*desarrollo con coca*). Afin d'empêcher son utilisation pour la fabrication de cocaïne, il souhaite confier le contrôle de la production aux syndicats *cocaleros*. Dans ce cadre, le président rêve de réformer la législation internationale interdisant le commerce de la feuille de coca hors des frontières de la Bolivie pour permettre à son pays d'en exporter à l'étranger. Cette stratégie est risquée, car les États-Unis sont résolument opposés aux options nationalistes du MAS et plus encore à toute légalisation de la coca. En outre, d'autres facteurs géostratégiques pourraient

venir peser sur le conflit boliviano-américain de la coca. La nationalisation des hydrocarbures boliviens effectuée en mai 2006 par Morales, bien qu'affectant principalement des entreprises espagnoles et brésiliennes, n'est pas du goût de Washington, pas plus que le rapprochement diplomatique et économique entre La Paz, La Havane et Caracas (siège du régime bolivarianiste d'Hugo Chávez, honni à Washington). Evo Morales espère notamment que Cuba et le Venezuela seront les premiers importateurs licites de coca bolivienne, s'il parvient à en légaliser le commerce international.

Au Pérou, les 50 000 cultivateurs de coca de la *Selva Alta* restent, en matière d'organisation, encore assez loin derrière leurs homologues boliviens, chez qui ils cherchent soutien et inspiration. Le potentiel de violence tient ici au fait que nombre de ces cultivateurs ont pris part aux *rondas campesinas*, ces milices rurales mises sur pied par l'armée péruvienne afin de lutter contre le Sentier lumineux au cours des années 1990. Les *cocaleros* péruviens entretiennent ainsi une rancœur tenace contre cet État qui, hier, les enrôlait contre son ennemi maoïste mais qui, aujourd'hui, éradique leurs champs de coca. Le blocage des routes et les manifestations qu'ils organisent périodiquement pour demander que cesse l'éradication leur permettent parfois de rappeler qu'ils ont conservé certaines des armes que l'État avait distribuées aux milices.

En Colombie, le mouvement *cocalero* qui s'était formé dans le Sud du pays à la fin des années 1990 n'existe plus, victime de la guerre civile. Impuissants à empêcher la récupération par les FARC de ses revendications, exprimées notamment lors de fortes mobilisations en 1999, la plupart de ses leaders ont fui la région, ont été emprisonnés par les autorités ou assassinés par les paramilitaires [Ramírez, 2001]. Désormais, la production de coca est en Colombie presque entièrement encadrée par des groupes armés.

## Quel bilan de vingt-cinq ans de « guerre contre la drogue » en Colombie ?

Après vingt-cinq ans de nombreux et infructueux programmes d'éradication et de développement alternatif,

les superficies plantées en coca n'ont, à peu de chose près, jamais été aussi importantes, et les paysans qui en vivent, aussi nombreux. Le conflit colombien n'a pas pris fin, mais redoublé d'intensité. Il s'est transformé en une guerre à trois camps, dont deux au moins – les mouvements de guérilla rurale et les paramilitaires qui les combattent – se financent en « taxant » la production de coca (et de pavot) et le trafic de cocaïne, lorsqu'ils n'en sont pas tout simplement les organisateurs. Les revenus illicites y alimentent également une corruption historiquement très répandue parmi les forces militaires et policières (comme en Bolivie et au Pérou). La Colombie reste aujourd'hui, et de loin, le premier producteur mondial de feuilles de coca et de cocaïne. Mais qu'en est-il de sa conflictualité ? Les négociations récentes entre les paramilitaires (c'est-à-dire le belligérant le plus impliqué dans le trafic de drogue) et le gouvernement Uribe ont abouti à l'adoption d'une loi dite de « justice et paix ». Cette loi doit permettre la démobilisation des miliciens d'extrême droite. Ce processus marque peut-être le début d'une transition entre économie de guerre et économie de paix dans les régions de Colombie les plus affectées par le conflit (dont celles du Sud du pays où est produite la majorité de la coca) et donc l'avènement d'une certaine forme de stabilité. Mais la loi semble entériner le pouvoir politique *de facto* que des « seigneurs de la guerre » paramilitaires ont conquis dans certaines provinces colombiennes et conforter leur pouvoir économique. Ce dernier est souvent fondé sur la concentration de la propriété et du revenu agraires ainsi que sur les trafics (dont la cocaïne) et la prédation. De sorte qu'il faudrait admettre que cette nouvelle stabilité – qui ne saurait encore se nommer « paix » car les guérillas n'ont pas désarmé (cf. *supra*) – est bâtie sur l'impunité octroyée à de petits fiefs autoritaires régionaux vivant d'une économie de trafic et de prédation [Duncan, 2005].

De même qu'il n'est pas certain qu'une telle forme de « stabilité illégitime » soit durable politiquement, car elle fait taire mais ne résout en rien les revendications qui sont à l'origine du conflit, il est douteux que le modèle de « développement » qu'elle promeut le soit : l'exploitation

de rentes trafiquantes et la prédation des ressources naturelles, en connexion avec le marché mondial.

## Quelles relations entre production de drogue et conflictualités intra-étatiques ?

Les pays étudiés sont pour la plupart les premiers producteurs mondiaux des matières premières agricoles (opium, coca et cannabis) permettant la fabrication des trois familles de drogues illicites d'origine naturelle les plus consommées au monde : héroïne ; cocaïne et crack ; marijuana et haschisch. Bien que très divers, tous sont des pays en développement et parmi les plus pauvres de la planète. Leurs gouvernements respectifs sont signataires des principales conventions internationales en matière de drogue et, à ce titre, mettent en œuvre, selon les moyens dont ils disposent, des politiques de lutte contre les productions illicites ayant cours sur leurs territoires. Ils sont, en outre, récipiendaires de programmes d'aide bilatéraux et multilatéraux destinés à la formation et à l'équipement de leurs forces de sécurité en matière de lutte antidrogue. Ces pays s'insèrent donc au sein d'un double réseau mondialisé fonctionnant à la fois pour, par et contre les drogues illicites : le marché transnational des marchandises illicites et l'appareil militaro-sécuritaire international en effectuant la répression.

Pourtant, les pays et régions considérés se différencient par le fait qu'ils connaissent des conflits armés ou de relatives paix sociales, leurs stabilités internes étant diversement affectées ou prolongées par le recours de certaines parties de leurs paysanneries à la production de drogues illicites. Il est évident que, depuis les années 1980 au moins, la production agricole de drogues joue un rôle primordial dans ces régions marquées par des crises agricoles, sociales, économiques, voire identitaires

qui donnent, ou pourraient donner, lieu à des violences ou à de véritables conflits armés.

Mais il est tout aussi évident que ce recours n'a pas eu le même impact partout. En Afghanistan et en Birmanie, l'opium, un temps devenu l'un des enjeux principaux des conflits qu'il avait nourris, pose maintenant la question de la survie de populations pauvres qui sont confrontées à ce que la construction de la paix implique : la suppression, au risque du conflit, d'économies qui leur ont été imposées et dont elles dépendent désormais. En Bolivie et au Pérou, c'est la pérennité des cultures de coca, au Maroc, de cannabis, et donc du mode de vie des dizaines de milliers de familles qui y travaillent, qui est l'enjeu de conflits dont l'intensité semble dépendre, au moins partiellement, des stratégies adoptées pour les faire disparaître (éradication forcée et concertée et cultures de substitution). En Afrique de l'Ouest, enfin, le recours au cannabis apparaît comme une réponse efficace à des blocages, essentiellement fonciers (épuisement des réserves forestières) et écologiques (salinisation des terres, avancées du désert, érosion due aux activités humaines, etc.), menaçant une paix sociale basée en grande partie sur les cultures de rente.

Les denrées agricoles que sont l'opium, la coca et le cannabis pèsent lourd dans les balances de négociations locales, en termes politiques, économiques, et même géopolitiques : dans l'attente du développement du pays, la stabilité, certes fragile, de l'Afghanistan dépend à première vue du maintien des ressources et revenus de la production d'opium. Il en va de même en Bolivie, où un conflit entre le nouveau gouvernement qui défend désormais les intérêts *cocaleros* – « rationalisation », « développement avec coca » – et les États-Unis – « éradication » – change la donne mais conserve sa conflictualité. Au Pérou, les négociations entre les groupes de cultivateurs de coca et le nouveau gouvernement d'Alan García, vainqueur des élections générales de mai 2006, ont fait quelques progrès. Les *cocaleros*, jusqu'ici criminalisés, sont sortis renforcés du scrutin qui a permis à deux des principales dirigeantes de leur mouvement de devenir députées d'opposition. Elles entendent désormais promouvoir au Pérou une politique de la coca



semblable à celle d'Evo Morales, une proposition à laquelle le gouvernement García, à l'inverse de ses prédécesseurs, semble prêter une oreille attentive. Toutefois, l'issue du conflit sociopolitique péruvien de la coca reste plus que jamais incertaine [Cabieses *et al.*, 2005]. En Birmanie, la junte au pouvoir a tacitement autorisé la production et le commerce de l'opium à certaines des armées rebelles avec lesquelles elle a signé des cessez-le-feu, là aussi fragiles et pour le moins temporaires. Au Maroc, le maintien de l'équilibre sociopolitique et économique dans la région majoritairement berbère du Rif est également dû en partie à la tolérance par l'État de la culture du cannabis qui y a cours et qui s'est considérablement développée lors des dernières années. En Afrique de l'Ouest, enfin, les cultures de cannabis permettent aussi d'atténuer la crise, mais en soutenant les monocultures d'exportation, elles aussi en crise.

Certes, les cultures de rapport illicites sont en général infiniment plus rentables que les cultures vivrières (riz, blé, orge, maïs, pomme de terre, haricots, igname, yucca, etc.) ou même que les (autres) productions de rente réalisables (safran, hévéa, thé, fruits, cacao, café, palme, agrumes, etc.), et il est tentant d'expliquer qu'on y ait recours par ce seul critère économique. Mais les productions agricoles illicites prolifèrent particulièrement dans les contextes de conflit armé (Afghanistan, Birmanie, Colombie) ou de crise sociopolitique ouverte ou latente (Afrique subsaharienne, Bolivie, Maroc, Pérou). Elles ne relèvent donc pas uniquement, ni peut-être même principalement, de problématiques économiques mais procèdent bien de contextes politiques marqués par des rapports de force et des relations de pouvoir complexes, souvent transnationalisés [Chouvy, Laniel, 2004].

À travers le jeu des différents acteurs nationaux et internationaux et la configuration des relations de pouvoir autour du territoire et de ses productions illicites, mais aussi par celles-ci, ce sont de véritables dimensions géopolitiques que l'économie des drogues illicites prend dans des contextes politico-territoriaux aussi différents que ceux de l'Asie centrale et du Sud-Est, de l'Amérique andine, du Maghreb et de l'Afrique de l'Ouest. Ainsi, les instrumentations multiples auxquelles donne lieu le recours à l'économie des

drogues par les acteurs de ces configurations de pouvoir permettraient, selon les contextes, de prolonger des conflits, de générer des situations conflictuelles ou, à l'inverse, de maintenir une relative paix sociale.

Mais les contextes et les enjeux du recours à l'économie des drogues illicites dans les pays concernés ne sont pas seulement géopolitiques, de sorte que leur étude requiert la prise en compte de facteurs supplémentaires. En effet, si l'on peut raisonnablement estimer que ce sont clairement des contextes politico-territoriaux conflictuels qui y ont permis l'émergence et le développement de productions agricoles illicites à ces échelles<sup>4</sup>, il va sans dire que les niveaux de développement et les contextes environnementaux des pays et des régions concernés sont aussi déterminants. On comprend dès lors que les enjeux internationaux des drogues illicites dépassent largement la seule problématique sécuritaire, ou à tout le moins qu'il convient de les envisager dans le cadre d'un concept de sécurité plus vaste, incluant notamment, outre un aspect sanitaire évident, la sécurité alimentaire et ce qu'on pourrait qualifier de «sécurité environnementale» ou «écologique». Loin d'être du ressort exclusif des États producteurs de drogues illicites, ces derniers concepts s'insèrent, eux aussi, dans une problématique de relations internationales.

Ce panorama de la production agricole de drogues illicites ne serait pas complet sans évoquer la «guerre contre la drogue», initiée au début des années 1970 par l'administration Nixon, qui affecte et peut même compromettre directement la stabilité des États concernés. En effet, depuis plus d'un quart de siècle, la politique américaine a maintenu comme objectif principal des efforts antidrogue internationaux de réduire l'offre de drogue dans les pays producteurs. Le recours aux campagnes d'éradication a ainsi été généralisé, sur tous les continents, quels que soient les contextes et en dépit des conséquences contre-productives et des effets pervers engendrés. Trente ans de «guerre» ont ainsi accompagné l'accroissement des superficies cultivées en coca et en pavot mais aussi, si le seul exemple du Maroc devait être considéré, en cannabis. Et, malgré un coût total estimé à 150 milliards de dollars

....

(4) En 2005 : 25 400 hectares en Bolivie, 48 200 ha au Pérou, 63 400 ha en Birmanie, 104 000 ha en Afghanistan et, réalité moins connue et décriée, 120 500 ha au Maroc (2004) [UNODC, 2006b, p. 9 ; 2006d, p. 6 ; 2005b, p. 1 ; 2006a, p. 39 ; 2005a, p. 13 ; respectivement].

[McCoy, 2004, p.26], elle n'a pas seulement échoué à réduire les superficies cultivées et les quantités produites, mais a aussi déplacé et dispersé les cultures dans l'espace mondial, tout en contribuant largement à la militarisation de certains contextes agricoles de production.

■ **Pierre-Arnaud CHOUVY**

géographe, chargé de recherche, CNRS

**Laurent LANIEL**

chargé de recherche, INHES

BIBLIOGRAPHIE

CABIESES (H.), CÁCERES (B.), RUMRILL (R.), SOBERÓN (R.), 2005, *Hablan los diablos. Amazonía, coca y narcotráfico en el Perú*, Quito, TNI/ABLA YALA/MLAL, juillet.

CHOUVY (P.-A.), 2002, *Les territoires de l'opium. Conflits et trafics du Triangle d'Or et du Croissant d'Or*, Genève, Olizane.

CHOUVY (P.-A.), 2005a, «The dangers of opium eradication in Asia», *Jane's Intelligence Review*, vol. 17, n° 1, janvier, p. 26-27.

CHOUVY (P.-A.), 2005b, «Opium et danger de crise humanitaire dans le Triangle d'Or», *Questions internationales*, n° 11, janvier-février, p. 100-107.

CHOUVY (P.-A.), 2005c, «Morocco said to produce nearly half of the world's hashish supply», *Jane's Intelligence Review*, vol. 17, n° 11, novembre, p. 32-35.

CHOUVY (P.-A.), LANIEL (L.), 2004, «De la géopolitique des drogues illicites», *Hérodote*, «Géopolitique des drogues illicites», n° 112, 1<sup>er</sup> trimestre, p. 7-26.

DUNCAN (G.), 2005, «Les seigneurs de la guerre à la conquête des villes de Colombie», *Les Cahiers de la sécurité*, n° 59, 4<sup>e</sup> trimestre, p. 63-86.

ISACSON (A.), 2005, «Le Plan Colombie : bilan négatif», *Les Cahiers de la sécurité*, n° 59, 4<sup>e</sup> trimestre, p. 169-192.

JACKSON (J.), 2006, *Trade Agreements: Impacts on the US Economy*, Congressional Research Service, Library of Congress, Washington, 1<sup>er</sup> juin.

JANSSON (O.), 2005, «L'impact des politiques paramilitaires sur la production de cocaïne», *Les Cahiers de la sécurité*, n° 59, 4<sup>e</sup> trimestre, p. 87-106.

MANSFIELD, (D.), 2006, *Exploring the "Shades of Grey": An Assessment of the Factors Influencing Decisions to Cultivate Opium Poppy in 2005-2006*, Londres, A Report for the Afghan Drugs Inter Departmental Unit of the UK Government.

## BIBLIOGRAPHIE

MANWARING (M.), 2001, *U.S. Security Policy in the Western Hemisphere: Why Colombia, Why Now, and What is to be Done?*, U.S. Army College, Strategic Studies Institute, Carlisle Barracks, cité in RAMÍREZ (2005).

MCCOY (A.), 2003, *The Politics of Heroin. CIA complicity in the global drug trade*, New York, Lawrence Hill Books (1972).

MCCOY, (A.), 2004, «The stimulus of prohibition : a critical history of the global narcotics trade», in STEINBERG (M.), HOBBS (J.) MATHEWSON (K.), *Dangerous harvests. Drug plants and the transformation of indigenous landscapes*, Oxford, Oxford University Press, p. 24-111.

MILSOM (J.), 2005, «The Long Road Out of Drugs: The Case of the Wa», in JELSMAN (M.), KRAMER (T.), VERVEST (P.), *Trouble in the Triangle. Opium and Conflict in Burma*, Bangkok, Silkworm Books, p. 61-100.

OGD (Observatoire géopolitique des drogues), 1998, *Culture du cannabis en Afrique de l'Ouest: réponse à la crise des agricultures*, Paris, OGD.

PEREZ (P.), LANIEL (L.), 2004, « Croissance et... croissance de l'économie du cannabis en Afrique subsaharienne (1980-2000) », *Hérodote*, « Géopolitique des drogues illicites », n° 112, 1<sup>er</sup> trimestre, p. 122-138.

RAMÍREZ (M.C.), 2001, *Entre la guerrilla y el estado: identidad y ciudadanía en el movimiento de los cocaleros del Putumayo*, Bogotá, ICANH-Colciencias.

RAMÍREZ (M. C.), 2005, «Counter-narcotics Strategy in Colombia: Strengthening the Rule of Law or Delegitimizing the State?», conférence *U.S. Colombia Policy at the Crossroads. Recent Experience and Future Challenges*, Yale, Yale Law School, 25-26 février.

RENARD (R.), 2001, *Opium Reduction in Thailand 1970-2000. A Thirty-Year Journey*, Bangkok, UNDCP & Silkworm Books.

SPEEDING (A.), 2004, *Kawsachun Coca. Economía campesina cocalera en los Yungas y el Chapare*, La Paz, Fundación PIEB, octobre.

TNI (Transnational Institute), 2006, *Coca yes, cocaine no? Legal options for the coca leaf*, Amsterdam, Drugs and Conflict debate paper, mai (<http://www.tni.org/reports/drugs/debate13.pdf>).

UNDCP (United Nations Drug Control Program), 1999, *Cannabis as an illicit narcotic crop : a review of the global situation of cannabis consumption, trafficking and production*, Research Section, Policy Development and Analysis Branch, United Nations International Drug Control Programme, Vienne, ([http://www.unodc.org/unodc/en/bulletin/bulletin\\_1997-01-01\\_1\\_page004.html](http://www.unodc.org/unodc/en/bulletin/bulletin_1997-01-01_1_page004.html)).

UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime), 2003, *Maroc. Enquête sur le cannabis 2003*, décembre ([http://www.unodc.org/pdf/publications/morocco\\_cannabis\\_survey\\_2003\\_fr.pdf](http://www.unodc.org/pdf/publications/morocco_cannabis_survey_2003_fr.pdf)).

UNODC , 2004, *Afghanistan. Opium Survey 2004*, novembre ([http://www.unodc.org/pdf/afg/afghanistan\\_opium\\_survey\\_2004.pdf](http://www.unodc.org/pdf/afg/afghanistan_opium_survey_2004.pdf)).

UNODC , 2005a, *Maroc. Enquête sur le cannabis 2004*, mai, ([http://www.unodc.org/pdf/research/Morocco\\_survey\\_2004.pdf](http://www.unodc.org/pdf/research/Morocco_survey_2004.pdf)).

UNODC , 2005b, *Myanmar. Opium Survey 2005*, novembre ([http://www.unodc.org/pdf/Myanmar\\_opium-survey-2005.pdf](http://www.unodc.org/pdf/Myanmar_opium-survey-2005.pdf)).

## BIBLIOGRAPHIE

UNODC , 2006a, *Afghanistan. Opium Rapid Assessment Survey*, février, ([http://www.unodc.org/pdf/research/Afg\\_RAS\\_2006.pdf](http://www.unodc.org/pdf/research/Afg_RAS_2006.pdf)).

UNODC , 2006b, *Bolivia. Coca Cultivation Survey*, juin, ([http://www.unodc.org/pdf/andean/Bolivia\\_coca\\_survey\\_2005\\_eng.pdf](http://www.unodc.org/pdf/andean/Bolivia_coca_survey_2005_eng.pdf)).

UNODC , 2006c, *Colombia. Coca cultivation survey for 2005*, juin, ([http://www.unodc.org/pdf/andean/Colombia\\_coca\\_survey\\_2005\\_eng.pdf](http://www.unodc.org/pdf/andean/Colombia_coca_survey_2005_eng.pdf)).

UNODC , 2006d, *Peru. Coca Cultivation Survey*, juin, ([http://www.unodc.org/pdf/andean/Peru\\_coca\\_survey\\_2005.pdf](http://www.unodc.org/pdf/andean/Peru_coca_survey_2005.pdf)).

World Bank, 2004, *Afghanistan. State Building, Sustaining Growth, and Reducing Poverty*, A Country Economic Report, Washington, 9 septembre.



*Lors de recherches menées sur le travail d'enquête judiciaire (conditions d'élucidation des homicides par les enquêteurs de police judiciaire et pratique des auditions et interrogatoires), les auteurs ont, d'une part, recueilli le discours des professionnels, d'autre part, étudié leurs pratiques à travers les dossiers d'enquêtes criminelles et l'observation de situations de travail. Tandis que le premier valorise la police scientifique et technique et les qualifications professionnelles, les secondes révèlent le poids toujours dominant du renseignement humain et des compétences relationnelles. Les auteurs montrent ainsi que, malgré sa dévalorisation dans le discours de l'institution policière elle-même, la recherche des aveux continue à se situer au cœur du métier. Ces résultats sont discutés à l'aune des concepts de position sociale, de qualification et de compétence.*

# Renseignement humain et recherche des aveux

## Les compétences relationnelles des enquêteurs de police judiciaire

*par Laurent MUCCHIELLI, Sylvie CLÉMENT*

**A**u sein des organisations policières, l'activité de police judiciaire est l'idéal type qui désigne une des fonctions qui leur est confiée et des unités spécialisées dans son traitement. Elle s'inscrit dans un double mouvement : constater les infractions (c'est-à-dire les qualifier, leur donner un sens au regard de la loi) et rassembler des preuves afin d'en trouver les auteurs (travail d'administration de la preuve). L'action de ces unités est déclenchée selon des modes divers et variés : sur réquisition d'un magistrat, sur dénonciation, sur un flagrant délit, par la découverte d'un

élément « matériel » (cadavre, arme de crime...) ou encore par initiative de l'enquêteur. On peut identifier trois grands types de configurations : un auteur mais pas de fait, un fait mais pas d'auteur et une preuve mais pas de fait ou d'auteur. Le rôle de l'enquêteur sera alors d'établir et/ou de rechercher un lien de causalité à partir d'éléments (ou indices) dont il dispose de manière immédiate (sur une scène de crime par exemple) ou différée (recueillis lors des investigations postérieures à la découverte d'un fait délictueux). Il n'est en effet qu'un maillon de la chaîne pénale : son rôle est d'apporter les preuves au magistrat instructeur à travers une démonstration de culpabilité/non-culpabilité qu'il va construire, pour reprendre la terminologie de Ericson [1981]. Ce sont par exemple les témoignages, les constatations, la découverte de l'arme du crime, l'analyse de données (écoutes téléphoniques, fichiers judiciaires), etc. De manière schématique, on peut distinguer deux phases dans une enquête judiciaire : la découverte du fait délictueux (instantanée) et une période plus ou moins longue et dynamique de recherche d'indices (*a posteriori*) qui se déroule dans un effet de miroir de la première phase (les investigations seront orientées à partir des hypothèses émises grâce aux premières constatations).

Au terme d'une série de recherches complémentaires (cf. encadré p.282), un écart assez considérable est apparu entre le discours tenu par les professionnels sur leur pratique et son objectivation par les chercheurs. Tandis que le premier valorise les compétences techniques et une forme de qualification professionnelle, les recherches mettent en évidence le caractère central de compétences relationnelles acquises à travers l'expérience, permettant ainsi de contribuer à des questionnements récurrents dans la recherche en sociologie du travail [Dubar, 1996]. Derrière ces deux visages de la « technique » policière, se profilent en fait deux modèles professionnels complémentaires qu'il conviendra d'éclairer et de questionner tout au long de cet article : le premier met l'accent sur une *qualification* à caractère symbolique et destinée au regard externe à la profession (première partie). Le second relève d'un modèle de *compétence* à caractère relationnel et interne à



l'organisation (seconde partie), qui prend pleinement son sens dans la situation d'interrogatoire (troisième partie).

## La technique comme qualification symbolique : le recueil des discours

Le discours des enquêteurs de police judiciaire rencontrés valorise constamment la technicité et la qualification professionnelle. Ce discours peut être analysé du point de vue de leur position sociale. Il peut ensuite être interprété dans la fonction qu'il remplit au sein de l'organisation policière.

### Qualification, professionnalisme et rôle social

Les interlocuteurs rencontrés lors de ces recherches sont tout d'abord des personnels de gendarmerie ou de police, spécialisés dans l'enquête criminelle et organisés en unités spécialisées<sup>1</sup> : ils disposent d'une licence exclusive d'exercer ce métier, celle « d'officier de police judiciaire » (acquise par le passage d'un diplôme sanctionnant deux années de formation). Par ailleurs, ces services ne sont saisis par le procureur de la République que lorsque l'enquête ne paraît pas pouvoir être résolue immédiatement par leurs collègues d'une brigade de gendarmerie ou d'un commissariat de police<sup>2</sup>. Enfin, dernier attribut organisationnel, ces unités sont souvent organisées en sous-segments, selon les formes de délinquance traitées : les stupéfiants, les atteintes aux biens, les atteintes aux personnes, les mineurs, etc. Cette seconde forme de spécialisation est expliquée par la nécessité d'être de plus en plus « pointu » face à une délinquance qui évolue constamment.

Cette position objective des enquêteurs de police judiciaire n'est pas sans conséquences sur les discours analysés qui ne constituent pas une simple rationalisation de la pratique mais procèdent aussi d'une autre logique, celle d'une légitimation de leur place et de leur qualité de professionnels.

.....

(1) Les brigades et sections de recherche côté gendarmerie, les brigades criminelles côté policier.

.....

(2) Cela exclut en principe les affaires (majoritaires) dans lesquelles l'auteur ne tente aucune dissimulation de son crime et est immédiatement interpellé.

Elle renvoie alors inversement le fonctionnaire de base vers une posture d'«amateurisme» ou d'ignorance dans ce domaine :

*«Oh, les homicides, c'est clair, tout se joue au début, dans les premières constatations. Le problème, c'est que parfois nous ne sommes pas appelés tout de suite par les brigades qui n'ont pas soupçonné un meurtre et qui n'ont donc pas relevé tous les indices. Alors, des fois, c'est perdu d'avance et on n'y arrivera jamais»* (conversation informelle avec un adjudant de gendarmerie).

Toutefois, cette posture ne se limite pas à un positionnement interne à la profession. Elle se situe au cœur d'une représentation partagée et intériorisée de ce qui constitue le cœur du métier, sa noblesse ou son prestige<sup>3</sup>. Dans le discours des enquêteurs de police judiciaire, ce sont ainsi les éléments techniques et scientifiques qui sont mis en avant dans le processus de résolution d'une enquête. Leur travail, et celui de leurs auxiliaires de la police scientifique, de la médecine et de l'identité judiciaire, sur le lieu initial de la «scène de crime», est présenté comme la base de toute l'enquête criminelle et le cœur du travail d'élucidation. La recherche des empreintes digitales, et désormais des empreintes génétiques, le relevé de toutes les traces matérielles, au besoin à l'aide de machines sophistiquées détectant ce que l'œil nu ne voit pas (par exemple des traces de sang lessivées sur une moquette ou sur un mur), l'usage des fichiers (d'empreintes, de véhicules volés, de personnes déjà suspectées), la balistique, etc., tout cet appareillage participe en réalité de la qualification même de «professionnel» dans le discours de l'enquêteur sur sa propre activité. Il est le socle qui va permettre cette revendication de «professionnalisme» étendue à l'ensemble d'un corps de métier (en l'occurrence ici la gendarmerie) comme le souligne cet extrait d'entretien :

*«Quels sont les éléments les plus importants selon vous dans l'enquête criminelle ?*

*Pour moi, les constatations initiales, la scène du crime, c'est 50 % du travail. Aujourd'hui, c'est devenu absolument essentiel. Après l'affaire du petit Grégory, qui a été un électrochoc, on s'est rendu compte que, par méconnaissance, on pouvait commettre des erreurs et ne pas pouvoir aboutir*

....

(3) On pourrait, à bien des égards, mobiliser ici un certain nombre de concepts clefs (position, classement, capital symbolique) de la théorie sociologique de Pierre Bourdieu [1979]. Nous reviendrons par ailleurs en conclusion sur le débat entre «qualification» et «compétence».

♦♦♦♦

(4) Ce discours correspond de surcroît à une réelle évolution organisationnelle de la gendarmerie en matière de police scientifique et technique, à la suite notamment de cette célèbre affaire du « petit Grégory » (qui débuta en 1984 et fut l'objet de nombreux rebondissements dans les années suivantes). En 1987, fut ainsi créée la section technique d'investigation criminelle à Rosny-sous-Bois, qui deviendra en 1990 l'Institut de recherche criminelle de la Gendarmerie nationale [Matelly, 2002].

♦♦♦♦

(5) Ce terme désigne l'examen visuel effectué sur une scène de crime : disposition du corps, éléments matériels retrouvés à proximité, traces d'effraction, marques sur le corps... Ce sont très souvent les premiers actes effectués par les personnels spécialisés en la matière, les « techniciens en investigation criminelle ». Ils permettent, pour reprendre l'expression utilisée par les enquêteurs, de « fixer » une scène de crime, c'est-à-dire de matérialiser des indices relevés par le biais de photographies, croquis ou procès-verbal.

*alors qu'on savait très bien qui était l'auteur. Depuis ça, on fait très attention, on a compris qu'il fallait protéger la scène de crime, ne pas "polluer" les lieux, établir strictement le périmètre de sécurité, etc., afin de recueillir le maximum d'indices et d'éléments sur la victime, sur les conditions de la mort et sur le ou les auteurs » (entretien avec un maréchal des logis-chef)<sup>4</sup>.*

Le discours des officiers de police renvoie la même importance de la dimension technique du métier qui constitue le cœur du travail d'élucidation : l'investigation sur la scène de crime (appelée aussi « constatations initiales<sup>5</sup> »). Ainsi, à la même question, cet enquêteur répond-il :

*« En premier, les constatations. C'est là où il y a le travail en collaboration avec l'identité judiciaire. C'est là qu'on recueille en principe le plus d'éléments, tout ce qui est empreintes, recherche d'ADN, d'objets appartenant à l'auteur. Par exemple, on se trouve dans une scène de crime qui s'est passée dans une cuisine, on voit qu'il y a deux verres, donc il y avait une deuxième personne. Cela permet d'avoir pratiquement tous les premiers éléments sur lesquels vous pouvez travailler pour imaginer ce qui s'est passé. Par exemple, s'il y a des giclures de sang sur un mur, vous pouvez imaginer qu'il y a eu lutte. Les constatations sont vraiment la base. Après, il y a l'enquête de voisinage. [...] Ensuite il y a les témoins, ceux qui peuvent faire un portrait-robot, situer un créneau horaire, tous les témoins directs ou indirects des faits » (entretien avec un lieutenant de police).*

On voit même ici que le dernier élément (les déclarations des témoins) est lui-même rabattu vers des éléments techniques (portrait-robot du criminel, datation des faits) dont seuls les professionnels ont la maîtrise. Au sein de la profession, cette qualification de « professionnel » est donc axée autour de la maîtrise de la technique.

Mais il est intéressant d'observer aussi la façon dont cette qualification et cette représentation de soi se constituent (là aussi par une distinction valorisante) en externe, dans le rapport social qui situe cette profession parmi les autres unités. C'est ce qui semble transparaître dans l'extrait suivant :

*« Si vous aviez un jeune gendarme qui s'interroge sur le fait de savoir s'il va demander ou non à travailler un jour en section de recherches parce qu'il est intéressé par les enquêtes criminelles, vous lui diriez quoi ? »*

[...] Et puis je lui dirais qu'ici il y a des bons côtés : la liberté de travail (vous gérez votre dossier, vous êtes maître de la conduite même si vous avez des comptes à rendre) dès que vous avez la confiance de votre hiérarchie. C'est souvent valorisant. Par exemple, quand on vous demande : "Et vous, vous faites quoi dans la vie ?" Souvent, les gendarmes ils ont une gêne. En général, c'est inutile car les gens trouvent ça bien. Et puis quand je précise le métier à la section, les gens sont vraiment intéressés. Alors on est un peu fiers. Surtout qu'on n'attend pas ça des gendarmes, on pense que c'est les policiers qui font les enquêtes criminelles. Et puis, vous vous consacrez à une affaire, vous ne faites pas comme une brigade : un jour la route, un jour une enquête, un jour le planton, un jour le convoi de ceci, etc. Vous êtes aussi maître de votre temps, sauf bien sûr au début de l'enquête» (entretien avec un adjudant de gendarmerie).

On voit ici comment l'enquêteur situe sa profession par rapport aux autres unités et souligne à la fois les attributs sociaux de la profession et les avantages pratiques de son exercice. Le cœur de cette représentation consiste à valoriser les capacités réflexives et l'autonomie de décision, ce qui situe clairement ce professionnel dans le monde des cadres, alors même qu'il s'agit ici de la gendarmerie, soit d'une organisation militaire très strictement hiérarchisée. Cette marge de liberté individuelle ne peut du reste échapper à l'observateur car elle se marque dans le vêtement. Le fait est banal chez les policiers où le corps des officiers (et *a fortiori* des commissaires et hauts fonctionnaires) travaille en civil, mais il est exceptionnel chez les gendarmes. Ces enquêteurs des sections de recherche sont en réalité, tous niveaux de hiérarchie confondus, les seuls gendarmes que nous avons rencontrés qui, bien souvent – le fait n'est pas non plus systématique, il ne s'agit donc pas d'une règle mais bien d'une possibilité, d'un espace de liberté<sup>6</sup> –, ne portent pas l'uniforme en service. Cette marque de distinction par l'individuation nous semble importante, même si elle ne signifie nullement une véritable autonomie dans l'exercice du métier, du fait du poids de la hiérarchie et de l'importance du travail en équipe dans l'enquête criminelle.

....

(6) Celui-ci est cependant encadré, car une instruction vient réglementer, chez les gendarmes, le port de la tenue civile dans l'exercice des fonctions de police judiciaire (instruction n° 11.900 du 11-05-1987). La question du port de la tenue civile pour les unités de police judiciaire fait d'ailleurs l'objet d'un débat interne important, cf. Clément [2003].

## La fonction symbolique de la qualification : une police judiciaire infaillible ?

On peut s'interroger sur le rôle joué par cette valorisation de la qualification dans l'organisation de la profession. Le premier paradoxe tient au fait que les personnels rencontrés sont loin d'être ceux qui manipulent les techniques les plus sophistiquées pour l'analyse d'une scène de crime : ce sont les « auxiliaires » du crime qui s'en chargent (laboratoires de police technique et scientifique, techniciens en investigation criminelle, services d'identité judiciaire). En effet, derrière le métier d'enquêteur se trouve une multitude de tâches pas toujours exercées par l'enquêteur lui-même : c'est le cas des constatations (souvent effectuées par des personnels spécialisés), parfois d'auditions (réalisées par d'autres collègues), mais également pour des analyses spécifiques (menées par des laboratoires de police technique). L'enquête judiciaire est une œuvre souvent collective. La qualification est alors ce qui permet de rassembler des segments professionnels (experts, techniciens en investigation criminelle, etc.) autour d'une mission identique : elle fédère.

Néanmoins, une explication plus pertinente semble se trouver à la fois dans l'histoire de la mission de police judiciaire et par là même sa place dans l'édifice organisationnel. En effet, ce sont les grandes affaires criminelles qui ont amené les hommes politiques à s'interroger sur les organisations policières et leurs missions avec comme question récurrente : comment être plus efficace ? [Euloge, 1985 ; Brouillet, 2004]. C'est également ce paradigme de l'efficacité qui amènera, au XIX<sup>e</sup> siècle, avec A. Bertillon, l'émergence de la police technique et scientifique [Ginzburg, 1989]. Les développements de ces nouvelles méthodes de travail s'inscrivent dans la volonté de développer une police propre et sûre, c'est-à-dire infaillible [Berlière, 1993]. Elles permettaient en outre de contribuer à faire oublier les méthodes de travail douteuses de certains enquêteurs [Luc, 2003]. Progressivement, une véritable modification de l'image s'opère : Sherlock Holmes et sa fidèle loupe font place au technicien en gants blancs manipulant des

éprouvettes. Deux types d'individualités opposées émergent alors : le profane et l'expert. Le développement de la police technique et scientifique devient le symbole fédérateur d'une profession et en même temps l'assise de sa fiabilité : l'erreur n'est pas admise. La technique rend ainsi crédibles et infaillibles les indices et explications avancés de manière « scientifique » : même le détail le plus invisible est dévoilé, contribuant ainsi à combler les limites humaines de l'enquêteur. Elle devient un art de la trace qui consiste à « faire avouer », malgré elle, une scène de crime. Elle donne enfin l'illusion d'une forme de perfection dans la preuve qui semble être parfois relativisée et recontextualisée au sein même des laboratoires de police technique (cf. les exemples cités par Dulong [2005, p.259-278]). Reste que la technique permet à l'enquêteur d'élargir son champ de contrôle : elle lui donne des possibilités d'analyse qu'il ne peut humainement pas posséder. Elle lui est donc nécessaire.

Cette symbolique est importante et joue un rôle externe non négligeable. Comme le soulignait Ericson [1981], l'éternel problème des institutions policières consiste à gagner leur légitimité et leur acceptation au sein de la société. Dans ce contexte, la police judiciaire, considérée comme la partie la moins visible de l'activité policière avec le renseignement, a mis du temps à être reconnue en tant que discipline dans le champ politico-médiatique, car elle est le symbole d'une résistance culturelle à tout ce qui relève du secret. Or, la résolution du crime est d'une importance capitale pour l'image de la police : elle est le fondement de l'évaluation de l'efficacité de son intervention dans la société. Ainsi l'auteur conclut-il sur le rôle que joue cette technique : *« Organizations facing a difficult or impossible mandate must establish ways of manipulating appearances in order to perpetuate the image that they are doing what it is that people think they do. In the policing business, much is made of crime and the presumed capability of dealing with it through specialized techniques of criminal investigation and law enforcement »* [id., p.240].

Le premier visage de la « technique » policière se compose ainsi d'un discours sur la qualification comme ciment d'une profession et comme vecteur externe de l'image

d'une organisation efficace. C'est la dimension macro-sociologique de l'objet d'étude : elle illustre la manière dont l'organisation policière se montre au regard extérieur (la société). Elle est complétée par une seconde acception de la notion de technique, davantage micro-sociologique, et axée sur les compétences relationnelles des enquêteurs, laquelle révèle une hiérarchie inversée des facteurs de réussite d'une enquête judiciaire.

## L'analyse des pratiques : vers un second visage de la « technique » ?

Le constat est banal pour un sociologue, mais à l'heure où l'ouverture d'un vaste marché de l'expertise en matière de sécurité a produit des diagnostics de valeur très inégale [Mucchielli, 2001, p.26 *sqq.*], il importe de souligner combien le recueil d'un discours professionnel ne doit jamais être séparé de l'observation fine des pratiques des agents concernés. En l'espèce, l'analyse des pratiques à travers le dépouillement de dossiers d'enquête d'affaires élucidées et non élucidées conduit à inverser la hiérarchie des trois éléments dégagée par les professionnels (l'investigation sur la scène de crime, l'enquête de voisinage et la recherche des témoins). Si ces éléments sont parfois successifs dans le temps (dans les situations où l'auteur du crime ne s'est pas directement ou indirectement livré lui-même), leur importance respective dans la résolution des affaires se présente en réalité dans l'ordre inverse. En effet, que les constatations initiales soient toujours une priorité temporelle (c'est par là que l'on commence) et qu'elles fournissent généralement les constats établissant la matérialité des faits, ne signifie pas qu'elles fournissent des éléments de preuve à charge contre une personne en particulier, donc qu'elles soient décisives dans l'élucidation de l'affaire. C'est ce que montre d'abord le dépouillement des affaires élucidées dans l'échantillon des procès

d'assises. De la comparaison du rôle respectif des trois facteurs évoqués (les preuves matérielles trouvées sur la scène de crime, les éléments recueillis à travers l'enquête de voisinage et enfin les témoins directs du crime) ainsi que d'autres facteurs comme les éléments matériels recueillis au cours d'investigations complémentaires lors de l'enquête (perquisitions, contrôles bancaires, relevés ou écoutes téléphoniques, recoupements avec d'autres affaires, dénonciations signées ou anonymes, confessions tardives de l'auteur ou d'un des auteurs), ressort le constat de la prépondérance massive de ce que nous appellerons les « éléments humains » de l'enquête criminelle (informations données par les témoins et par l'enquête de voisinage), par opposition aux « éléments matériels » (constatations initiales et par les investigations matérielles en cours d'enquête).

## Des éléments matériels dont l'importance est à relativiser

264

Au vu des dossiers d'affaires, d'homicides jugés (cf. encadré p. 282), ce n'est que dans environ 7 % des affaires que le travail sur la scène de crime initiale a permis de récolter des preuves permettant d'inculper un ou des auteurs qui, sans cela, n'auraient pas pu être démasqués<sup>7</sup>. Cette remarque ne signifie pas que les constatations initiales n'étaient pas importantes, mais qu'elles ont joué un rôle secondaire dans l'identification du coupable, venant simplement apporter les preuves matérielles du scénario reconstruit par ailleurs, à partir des éléments humains. Cette règle générale posée, il faut cependant apporter un complément important qui la tempère un peu. Les constatations initiales retrouvent en effet, dans certains cas, une grande importance si l'on complexifie la question initiale en ces termes : « *Outre les aveux du ou des auteurs, quels éléments ont permis leur mise en accusation au terme de l'instruction, sous le chef d'accusation finalement retenu ?* » La donnée supplémentaire à prendre en considération est la suivante : si dans l'immense majorité des cas les auteurs ne contestent pas les coups mortels qu'ils ont

....

(7) Insistons bien sur le fait que l'on s'intéresse ici aux facteurs déterminants de l'élucidation.



....

(8) Tandis que les « *violences ayant entraîné la mort sans intention de la donner* » sont passibles de quinze ans de réclusion criminelle (article 222-7 du Code pénal), le fait de « *donner la mort volontairement à autrui constitue un meurtre* » et est passible de trente ans de réclusion criminelle (article 121-7).

portés, leur défense va souvent consister à nier l'intention de donner la mort. C'est donc la qualification pénale qui est ici en jeu et qui est loin d'être négligeable compte tenu de la lourdeur des peines sanctionnant respectivement le meurtre et les « *coups et blessures volontaires ayant entraîné la mort sans intention de la donner*<sup>8</sup> ». On comprend aisément l'intérêt de la ligne de défense d'un accusé conseillé par son avocat. Dès lors, certaines constatations initiales (par exemple, en termes balistiques, le fonctionnement de l'arme, le nombre de coups, leur direction, la configuration exacte des lieux, la distance et la position des corps, etc.) peuvent se révéler parfois essentielles pour évaluer l'intention de donner la mort.

Le même raisonnement vaut pour l'autre dimension de ce que nous appelons les éléments matériels : les investigations techniques qui ont lieu au cours de l'enquête indépendamment de l'enquête de voisinage. Celles-ci ont joué un rôle primordial dans l'enquête dans environ 11 % des cas, chiffre déjà plus élevé que celui des constatations initiales. La gamme des moyens que les enquêteurs peuvent déployer est ici assez vaste, depuis l'utilisation de tous les fichiers disponibles jusqu'aux écoutes téléphoniques, en passant par toutes les saisies et vérifications autorisées dans le cadre des perquisitions. Ces éléments peuvent s'avérer déterminants dans les cas où l'auteur des coups mortels tente d'échapper à la justice en dissimulant sa responsabilité. Lorsque les constatations initiales ne fournissent aucune preuve déterminante, l'auteur présumé peut être confondu par ses relevés et ses conversations téléphoniques, son compte en banque, des objets ou d'autres indices retrouvés chez lui ou dans sa voiture, des preuves de sa présence à tel endroit et à telle heure (ticket de péage ou de parking, relevé de paiement par carte bancaire, enregistrement vidéo), etc. Toutefois, l'on voit que, à nouveau, des indices véritablement déterminants n'ont été obtenus par ce moyen que dans une affaire sur dix. Là n'est donc pas l'essentiel, avec toutefois une réserve équivalente à celle énoncée à propos des constatations initiales : le rôle éventuel de ces investigations pour établir non pas la culpabilité d'un auteur mais le chef d'inculpation exact. À nouveau,

l'exemple du changement de qualification entre le meurtre et les coups mortels pourrait être évoqué. D'autres exemples sont plus nets encore, s'agissant cette fois de prouver non seulement le meurtre volontaire, mais encore la préméditation, ce qui constitue également un changement de qualification pénale et de peine encourue<sup>9</sup>. Les meurtres prémédités (ou assassinats) sont rarissimes dans notre échantillon. Il s'agit de quelques règlements de compte entre délinquants et de quelques affaires familiales. Dans ce dernier cas de figure, la preuve de l'achat d'une arme quelques jours avant le meurtre constitue par exemple un élément déterminant recueilli au cours des investigations techniques.

....

(9) Tandis que, nous l'avons vu, le meurtre est passible de trente ans de réclusion criminelle, « le meurtre commis avec préméditation constitue un assassinat. Il est puni de la réclusion criminelle à perpétuité » (article 121-7).

## Les éléments humains

Les éléments matériels peuvent fournir une série de données objectives : un cadavre, une façon de tuer, un lieu et une date, un scénario probable de passage à l'acte, etc. Mais comment trouver l'auteur s'il ne se présente pas spontanément ? Les empreintes digitales relevées sur la scène de crime et dont un fichier livrerait immédiatement le propriétaire sont un cas d'école dont nous n'avons pas trouvé trace dans les dossiers, ni entendu parler dans nos entretiens, nous le présumons donc rarissime (il y a, en matière d'homicide, très peu de récidive). Le cas des empreintes génétiques est en partie différent, ces éléments peuvent s'avérer déterminants dans certains cas particuliers : les homicides liés à des agressions sexuelles commis dans des relations de proximité et les meurtres-violés en série. Mais, en France, ces situations sont rarissimes dans l'ensemble des homicides. Et puis si ces preuves sont relevées sur les lieux du crime et si elles peuvent permettre souvent de vérifier plus tard la culpabilité d'un individu interpellé, comment donc savoir qui suspecter et interpellé si rien ne désigne immédiatement et nommément une ou plusieurs personnes ? Il faut, pour cela, entrer dans la dimension *relationnelle* de l'affaire, partir de la victime et de son entourage, interroger le voisinage, les sociabilités, les collègues de travail, sur ce qui a été vu, entendu, ce jour-là et les précédents, sur qui était la victime, qui elle

fréquentait, etc. Alors, progressivement, les pistes se dégagent, les hypothèses se forment, les enquêteurs peuvent supposer des raisons (et commencer ainsi à répondre à la question classique mais toujours aussi fondamentale : « À qui profite le crime ? »), imaginer des enchaînements de faits, vérifier minutieusement chacune de ces pistes et, au bout du compte, suspecter un ou plusieurs individus qui feront l'objet du maximum d'investigations jusqu'à ce que le faisceau d'indices semble suffisamment probant pour amener la décision d'interpellation, la garde à vue et les interrogatoires.

Ces éléments humains sont donc dans bien des cas ceux qui ressortent de l'enquête de voisinage. C'est ce que montre l'examen des conditions d'élucidation pour les affaires jugées : c'est d'abord la présence de témoins qui a été déterminante. L'élément qui arrivait en dernier dans le discours des professionnels se retrouve en réalité en premier au terme de l'examen des dossiers. Dans environ 45 % des cas, soit dans près d'une affaire sur deux, les enquêteurs ont bénéficié du concours immédiat ou quasi immédiat de témoins oculaires directs ou, très rarement, de témoins indirects (nous qualifions de témoin indirect celui qui reçoit la visite ou le coup de téléphone de l'auteur qui vient de commettre le crime et le confesse à cette personne). Ensuite, dans environ un tiers des cas, ce sont les témoignages et les informations recueillis dans le cadre de l'enquête de voisinage qui ont apporté des éléments décisifs dans l'orientation de l'enquête et l'identification du ou des coupables. Ajoutons à cela le fait que, dans environ 5 % des affaires, c'est une dénonciation (anonyme ou pas) qui a mis les enquêteurs sur la piste de l'auteur présumé et concluons que, *plus de huit fois sur dix, c'est en somme l'entourage de l'auteur et/ou de la victime, l'assistance ou bien la rumeur publique qui a guidé les enquêteurs vers l'(les) auteur(s) des homicides*. C'est là un élément majeur, dont le poids pourrait paraître étonnant si on ne connaissait pas par ailleurs la relation de proximité (conjugale, familiale, de voisinage, de travail ou d'affaires) qui relie, également dans plus de 80 % des cas, auteurs et victimes [Mucchielli, 2002] ainsi que les histoires et les contextes rarement anonymes dans lesquels surviennent les homicides.

Ce premier grand constat invite déjà à réfléchir sur l'écart entre le discours et la pratique des professionnels de l'enquête de police judiciaire. Si ces derniers ne les évoquent jamais en tant que telles, leurs *compétences relationnelles* et leurs capacités à obtenir du renseignement humain par le contact direct avec la population semblent particulièrement importantes. Nous approchons alors le second visage de la technique, établi sur le modèle de la *compétence*, moins connu en dehors de la profession et qui fait référence aux savoirs mobilisés dans l'exercice concret du métier. Il est lié au travail de contact que peut établir l'enquêteur avec la famille de la victime et/ou de l'auteur, les témoins, les connaissances directes ou indirectes de la victime, etc. Avant de s'interroger sur la fonction que remplit ce second modèle, il convient d'en cerner le contenu. Pour cela, la seconde série de données, récoltée cette fois directement auprès des professionnels de la police judiciaire et associée à des entretiens approfondis réalisés *après* l'étude des dossiers sur lesquels ils travaillaient au moment de la recherche, a permis de découvrir un aspect déterminant de cette compétence, sur lequel ils ont été longuement interrogés : la recherche des aveux.

## Compétences particulières des enquêteurs : l'exemple de la recherche des aveux

Ici se présente de façon plus saisissante encore une contradiction apparente entre les discours et les pratiques. Dans leur discours, les enquêteurs évoquent assez facilement mais relativisent d'emblée le rôle des aveux et l'importance qu'ils pourraient avoir dans l'ensemble de l'enquête. L'argument classique est le caractère rétractable des aveux au cours de l'instruction, donc sa grande fragilité en tant que preuve dans la procédure pénale<sup>10</sup>. Les enquêteurs rencontrés sur le terrain n'ont pas dérogé à la règle :

*« Et pour vous, les aveux, ça reste important ou non ? »*

*Ben, ce qu'il ne faut pas faire, c'est baser tout sur les aveux.*

....

(10) Le fait est, par ailleurs, que, depuis la réforme du Code de procédure pénale de 1958, l'aveu n'a plus de valeur probante spéciale en droit [Matsopoulou, 1996, p. 713].

*Ça, c'est très mauvais. Surtout que si le gars revient dessus sur les conseils de son avocat, c'est fichu. Le but du jeu, c'est de coincer le gars même s'il n'avoue pas»* (entretien avec un adjudant de gendarmerie).

Un enquêteur va même, dans un premier mouvement, jusqu'à dire que «*si on les a, c'est bien, sinon, ce n'est pas très grave*». Les discours officiels sur la professionnalisation et l'importance des techniques poussent également dans le sens de la dévalorisation des aveux, opposant de nouveau modernité et archaïsme, expert et profane. En témoigne par exemple cet extrait de la très officielle *Revue de la gendarmerie nationale*, en ouverture d'un numéro spécial consacré à la police scientifique et technique :

*«Recherché à tout prix autrefois, l'aveu était considéré comme la preuve par excellence. De nos jours, ce n'est qu'une preuve parmi les autres, détrônée par l'indice, le fait est qu'il s'agit d'une preuve fragile, même si la pratique continue à lui attribuer une importance excessive<sup>11</sup>».*

....

(11) SREI (Direction générale de la Gendarmerie nationale), «*La preuve mise à l'épreuve : l'indice, fondement des enquêtes judiciaires*», in Collectif [1996, p. 7].

Mais cette «*importance excessive*», que l'institution enregistre en même temps qu'elle la critique, est-elle simplement liée à l'ancienneté des habitudes et à la lenteur à les modifier ? À nouveau, l'observation des pratiques suggère que la question est singulièrement plus complexe.

269

## La place déterminante des aveux dans l'enquête de police judiciaire

En réalité, dans les dossiers et dans l'observation du déroulement d'une enquête, les aveux semblent l'issue obligée voire la condition *sine qua non* de la clôture du dossier. Ainsi, dans l'échantillon d'affaires jugées aux assises, ils sont présents dans plus de 99 % des cas (seule une exception confirme la règle), qu'il s'agisse d'aveux spontanés du ou des auteurs (dans les deux tiers des cas) ou bien d'aveux obtenus par les enquêteurs au cours de l'enquête (dans le tiers restant). Tout se passe donc comme si, tandis que les enquêteurs disent spontanément ne pas attacher beaucoup d'importance à l'aveu (par opposition aux preuves matérielles, aux témoignages, etc.), ce dernier était en réalité l'aboutissement recherché et nécessaire de l'enquête. Au moins

quatre types de raisons peuvent permettre de résoudre cette contradiction apparente.

1. La première raison, en ordre d'importance, est aussi la plus simple et la plus classiquement dénoncée par l'institution judiciaire et par les hiérarchies policière et gendarmique. C'est la situation dans laquelle l'aveu a en réalité pour fonction de compenser l'insuffisance grave des preuves matérielles dans la stratégie des enquêteurs [Baldwin, 1993]. Que ces derniers aient déjà recueilli des indices nourrissant de fortes présomptions sur un ou plusieurs suspects, ou bien qu'une personne se dénonce elle-même, le risque est ici de voir l'aveu se substituer au reste des investigations et accroître fortement la possibilité d'erreur judiciaire. Reste que, lorsque les indices matériels, *a fortiori* les preuves quelconques, font véritablement défaut, l'aveu apparaît nécessairement comme un pis-aller.

2. La situation est très différente lorsque les enquêteurs disposent d'indices matériels certes non « nominatifs » mais qui sont autant d'éléments de vérification de la véracité d'un récit criminel. L'aveu permet alors d'obtenir des détails permettant de reconstituer pleinement les faits et d'ordonner ainsi l'ensemble des indices et des preuves recueillis au cours de l'enquête, ainsi que de se protéger contre le risque de l'erreur sur la personne (même si ce risque est limité dans le cas particulier des homicides, cf. encadré). En ce sens, ce gendarme nous déclare :

*« L'aveu est important pour nous car il permet de "fermer des portes". Si l'auteur avoue, on vérifie tout ce qu'il dit, et si tout est concordant, alors cela nous permet de fermer les autres hypothèses. En cela, c'est très important »* (entretien avec un maréchal des logis-chef).

Ainsi, l'aveu permet véritablement de clôturer l'enquête. Pour les policiers et les gendarmes, il constitue logiquement un aboutissement sur le fond (la résolution de l'énigme qui leur était posée), mais aussi sur la forme (la réussite de leur travail de police judiciaire préparant dans les meilleures conditions possibles la suite du processus pénal, de l'inculpation jusqu'au procès), qu'ils ne doivent jamais perdre de vue – et que leur supérieur hiérarchique voire le magistrat instructeur leur rappellera au besoin<sup>12</sup>. Comme le

....

(12) Ainsi, on peut dire que l'aveu a les mêmes fonctions de mise en intelligibilité à la fois des faits et de l'action pénale tout au long du travail d'instruction des magistrats [Macchi, 2001].

.....

(13) Cf. Mucchielli [2002; 2004].

.....

(14) Cette situation spécifique a été abondamment commentée en psychanalyse à partir notamment de la théorie de Théodore Reik [1973] – disciple de Freud – sur le «besoin d'avouer». Il n'est toutefois pas nécessaire d'adhérer à la théorie psychanalytique qui sous-tend cette conceptualisation pour entretenir le constat empirique de l'existence fréquente, chez les auteurs de la mort d'un proche, d'un remords ou d'une culpabilité plus ou moins latents. Cela est bien connu des enquêteurs et, dans les années 1970 encore, ces derniers pouvaient officiellement en faire état [Riquet, 2004, p. 93].

.....

(15) Zauberman [1997, p. 345] évoque «une sorte de rite de soumission». Dulong et Marandin [2001, p. 159 sqq.] insistent à leur tour sur cette dimension de l'interrogatoire en mobilisant les analyses de Garfinkel [1966] sur les rites sociaux de dégradation et de Goffman [1974] sur les rites d'interaction.

.....

(16) Cela se vérifie tous les jours dans la société contemporaine car les radios et télévisions accordent – comme jadis les journaux populaires – une très grande place aux chroniques policières et judiciaires, en particulier dans les affaires de crimes de sang. L'on sait combien cette publicité est forte et combien la simple mise en examen suffit généralement à désigner la ou les personnes visées comme coupables aux yeux de «l'opinion publique».

remarque justement Lévy [1987, p. 93], il faut aussi garder en mémoire le fait que *«les policiers sont convaincus qu'il [l'aveu] ne peut intervenir qu'au cours de la phase policière et qu'après, il est trop tard»*, et que, dès lors, *«les précisions qu'apporte l'aveu sur le déroulement des faits, les indices supplémentaires qu'il permet de recueillir sont autant d'obstacles à une rétractation ultérieure»*.

### Place singulière de l'aveu dans l'homicide<sup>13</sup>

La spécificité de l'homicide tient à la forte interconnaissance qui lie généralement auteur(s) et victime(s), à l'importance de la compréhension des mobiles pour la résolution de l'énigme de fond que constitue l'homicide, et enfin à la forte charge émotionnelle que comportent généralement les affaires, et qui n'est pas sans effet sur l'état psychologique des auteurs<sup>14</sup> et souvent aussi sur celui des enquêteurs eux-mêmes qui ne se comportent pas nécessairement ici comme face à d'autres types de criminels. Cette spécificité de l'homicide transforme quelque peu la situation classique de l'interrogatoire et la relation entre l'interrogé et l'interrogateur, en ce qu'elle est classiquement, dans le cadre pénal, un rapport de force, une relation de domination qui produit une humiliation dont le coupable sur le point d'être démasqué tente de se protéger non seulement par anticipation rationnelle des risques qu'il encourt, mais aussi par nécessité de protéger son image et de «sauver la face<sup>15</sup>». Cette dimension est beaucoup moins présente dans le cas qui nous occupe, voire disparaît totalement dans la plupart des situations, dans la mesure où, nous l'avons vu, l'aveu n'est plus à obtenir au terme d'un long et délicat processus: il est donné d'emblée par des auteurs qui semblent parfois comme écrasés par le poids psychique du geste irréparable qu'ils viennent de commettre.

3. Au-delà du simple aspect procédural, l'aveu permet plus profondément la mise en cohérence à la fois du crime et de l'ensemble du travail des enquêteurs, cette synthèse produisant au final la révélation et la désignation du coupable à l'attention du corps social<sup>16</sup>. Il est donc particulièrement producteur de sens. Comme l'a écrit justement R. Dulong [2001, p. 10-11], en des termes durkheimiens pleinement adaptés ici: *«L'aveu provoque la satisfaction, il confère à la configuration des faits une intelligibilité surpassant ce qu'on obtient par la démonstration, il est en excès par rapport à la somme des éléments probants qu'il peut confirmer. Si l'on ajoute son caractère autoréférentiel, au moins sous la forme de la confession, récit en première personne, il est index sui et veri. Sa vérité se donnerait alors, non par la médiation d'une inférence, comme dans*

le cas de la preuve, mais directement et immédiatement comme évidence. » De là, le rapprochement que fait l'auteur : *« L'aveu récupère une part de l'évidence du flagrant délit, il lui fait écho [...]. L'aveu, à l'instar du flagrant délit, ne satisfait pas seulement la soif d'intelligibilité de l'événement : en plus de rendre public le délit, il permet de désigner son coupable. Autrement dit, l'aveu remplit deux attentes distinctes : le désir de savoir, qui meut la pratique investigatrice, se double du besoin social d'identifier la personne qui endossera la responsabilité du délit et recevra la sanction prévue [...]. La vérité de l'aveu est donc surdéterminée par la nécessité sociale que toute infraction aux règles trouve une réponse en termes de châtement. »*

4. Une dernière raison, la plus importante, peut être recherchée sur un plan non plus matériel et pénal, mais davantage symbolique et non moins efficace. Elle permet de mettre l'accent sur le rôle joué par ce second visage de la technique policière, essentiellement interne : la compétence relationnelle.

Quoi qu'ils en disent de prime abord et malgré la valorisation très forte de la technologie (dont on a vu le rôle dans la qualification même de « professionnel »), l'aveu demeure aussi au cœur des pratiques et des représentations des enquêteurs de police judiciaire, parce qu'il renvoie à – ou, mieux encore, parce qu'il récompense – une compétence participant d'une représentation sociale très valorisée de leur métier, contribuant à la définition même de ce métier<sup>17</sup>. Les qualités personnelles de tel ou tel enquêteur sont d'ailleurs souvent mises en avant comme gage de succès dans la situation d'audition :

*« L'audition, c'est du théâtre : il faut être sûr de soi. Il faut être relax et serein. Il faut aussi avoir du bon sens et être logique. Enfin, il faut avoir aussi une certaine psychologie naturelle, et de l'intuition »* (entretien avec un enquêteur de section de recherches).

*« En police judiciaire, il faut être un peu psy : écouter les gens, ne pas trop parler et prendre du recul. Il y a aussi le caractère humain »* (entretien avec un enquêteur de brigade de recherches).

L'obtention des aveux manifeste l'excellence policière car, dans ce domaine, c'est l'individu en tant que tel qui

....

(17) Pour illustrer une fois de plus le caractère classique de ces constats, rappelons par exemple après Lévy [1987] un texte datant d'il y a plus d'un demi-siècle, bien avant l'avènement du cinéma et de la télévision de masse [Lambert, 1952, p. 706-707]. Ce théoricien de la police judiciaire écrivait déjà que, avec les progrès de la technique, l'aveu n'était plus qu'« un des éléments de conviction parmi d'autres » et qu'il ne fallait pas tout miser dessus. Mais il précisait aussitôt que cela restait pourtant le couronnement et donc le but final de l'enquête, valorisé comme tel au sein de la profession : *« Dans nos services, le brillant commissaire judiciaire est celui qui non seulement identifie les auteurs des crimes et des délits, mais encore les confond par son art de les faire avouer. L'aveu est donc le succès même du policier. »*



....

(18) Cette réputation peut tenir à la personne du suspect ou bien au groupe social auquel il appartient : ainsi le cas des manouches dans l'imaginaire gendarmique [Zauberman, 1998, p. 427].

devient l'acteur, celui qui met en œuvre des savoirs bien particuliers. Il est en quelque sorte « réhabilité » dans un système qui privilégie, nous l'avons vu précédemment, le volet technique : l'enquêteur redevient acteur du processus. Ainsi, les aveux sont-ils souvent désignés sous l'expression « la cerise sur le gâteau ». La résistance et la réputation de « dureté » du suspect ne font alors que renforcer la « performance » de l'enquêteur<sup>18</sup>. La compétence dont ce dernier témoigne alors, c'est ce « flair », cette habileté psychologique et langagière, cette clairvoyance, cette intelligence, qui permet au policier d'acculer le suspect jusqu'à le « faire craquer ».

Cette représentation sociale, c'est celle du « grand flic », représentation qui, non seulement, fonctionne au sein de la profession mais, plus encore, structure profondément toute la société française à travers un véritable imaginaire social inculqué aux individus dès leur plus jeune âge. L'importance sans cesse renouvelée et toujours aussi déterminante de cet imaginaire policier se vérifie tous les jours, génération après génération, dans la littérature (de la bande dessinée au roman policier), au cinéma et à la télévision. Du commissaire Maigret de Georges Simenon au commissaire Adamsberg de Fred Vargas, les romanciers français contemporains ne tarissent pas d'idées pour imaginer, dans une répétition continue, ces fins limiers, véritables génies policiers, seuls capables de confondre – sans recourir à la force – l'assassin qui tentait de dissimuler son crime.

## Les compétences relationnelles des enquêteurs

....

(19) Pour la différence entre une audition et un interrogatoire, cf. Clément [2003].

L'interrogatoire<sup>19</sup> d'un suspect d'homicide constitue un huis clos non ordinaire, non seulement dans la vie sociale, mais aussi dans la vie policière. Après avoir rappelé les éléments communs de ce type d'interrogatoire, on s'interrogera par conséquent sur les spécificités propres aux affaires d'homicides et sur la notion de compétence relationnelle.

Certes, le cadre pénal est commun à tout interrogatoire de ce type et, par ailleurs, les techniques d'interrogatoire

constituent des jeux de rôle, des stratégies et des stratagèmes «*dont des générations de policiers ont pu éprouver la valeur empirique*» [Lévy, 1987, p.80]. De fait, la plupart des techniques développées ci-dessous sont fort anciennes (cf. par exemple Chaumeil [1953]). Au cours des entretiens, nous avons retrouvé encore la plupart de ces stratagèmes : la constitution du fameux duo du bon et du méchant (dont l'usage est en réalité très pragmatique), la confrontation aux preuves, aux photos, aux témoignages réels ou supposés des autres suspects, la stratégie du «*donnant-donnant*» (tu me donnes une information, je te donne quelque chose en échange), la technique du bluff, de la déstabilisation, voire de l'épreuve de force (stratégie réputée dangereuse si l'on n'a pas réellement de preuves derrière et si le suspect s'en aperçoit). Quant aux jeux de rôle – que nous pourrions appeler aussi des *registres de postures interrogatives* –, une recherche récente menée sur la pratique des auditions et interrogatoires [Clément, 2003, p.93] en recense au moins trois : le comédien (qui change de registre pour déstabiliser le suspect), le tacticien (qui amène le suspect à l'endroit voulu sans que ce dernier s'en aperçoive et en ne lui laissant plus aucune échappatoire), le combattant (qui engage en effet un véritable «*combat psychologique*», une épreuve de force, avec le suspect<sup>20</sup>). Au total, c'est donc un jeu plus ou moins subtil, et plus ou moins risqué, mais dans lequel l'enquêteur se sent pleinement légitime pour les raisons déjà analysées.

On peut dire ici que, «*dans le cadre du rapport de force qui structure la situation d'interrogatoire, l'aveu manifeste l'excellence de la technique policière. Cette capitulation de la personne interrogée, par son incidence sur la destinée pénale de cette dernière et de l'affaire dans son ensemble, confirme aux yeux des policiers l'efficacité de leurs techniques et du même coup les légitime*» [Lévy, 1987, p.93]. On peut dire aussi qu'«*un principe inspire l'ensemble de ce savoir-faire : conserver tout au long de l'interrogatoire la maîtrise de la situation, c'est-à-dire de l'interaction imposée à l'interrogé*» [*id.*, p.80]. Retrouvant là encore des observations anciennes [Irving, Hilgendorf, 1980], la même recherche [Clément, 2003, p.93] note aussi que «*les personnels rencontrés ont l'habitude de parler de*

....

(20) Il ne s'agit pas ici d'un usage émotionnel de la violence visant à punir et humilier une personne, mais d'un usage stratégique, d'une violence calculée et orientée vers un but précis : l'obtention des aveux complets, c'est-à-dire la capitulation volontaire du suspect (cf. note 15). Il s'agit donc d'une violence maîtrisée. Zauberman [1997, p.343] parle d'une «*mise en inconfort physique*», ajoutons «*et psychologique*».

*l'audition comme d'un combat*» qui se prépare à l'avance et qui mobilise toute l'énergie mentale et les savoir-faire des enquêteurs: «*adaptabilité, communication, écoute, réceptivité, patience, logique, gestion du stress, etc.*» C'est de surcroît une interaction à l'issue toujours incertaine, comme le résume bien ce gendarme: «*L'audition, on sait comment ça commence mais on sait rarement comment ça finit*» (cité par Clément [2004b, p. 59]).

Au cours des entretiens, amenés par les sociologues à parler du «vécu» autant que du déroulement précis des interrogatoires, les enquêteurs rencontrés insistent tous sur le «*relationnel*», la «*relation humaine*» – la «*relation de confiance*», nous ont même dit certains gendarmes – qu'ils vont établir avec le meurtrier présumé pour l'amener finalement à «*soulager sa conscience*», nous a dit explicitement l'un d'entre eux<sup>21</sup>. L'extrait d'entretien qui suit illustre un processus qui nous semble général et souligne de diverses manières la proximité qui s'établit entre l'enquêteur (ici un sous-officier de gendarmerie expérimenté) et l'auteur de ce crime si particulier qu'est généralement l'homicide :

....

(21) Parfois en l'assurant par ailleurs que la justice sera moins sévère avec lui s'il reconnaît les faits, ce qui peut être compris comme un stratagème mais qui est également manifestement vécu, chez certains enquêteurs et dans certaines situations, comme une authentique volonté d'atténuer les souffrances de la personne qu'ils interrogent.

*«Mais pour vous, les aveux, ça reste important ou non ?*

*La plupart des gens comprennent à un moment qu'ils sont coincés et qu'ils ont intérêt à avouer, y compris pour avoir une peine moins dure. Chez les meurtriers, on a quelqu'un en face qui sait ce qu'il a fait, et il aura besoin de s'expliquer un jour. Il y a là une relation humaine qui s'établit. En fait, pour certains, le seul moment où il s'est expliqué complètement, c'est devant vous pendant la garde à vue. Il y a une relation de confiance. On bouffe un sandwich et il va en bouffer un aussi. S'il veut se reposer, moi je le laisse là sur la chaise, je ne le mets pas en cellule. [...] Et puis vous, vous livrez un peu aussi, vous êtes humain, quoi. Et c'est important (c'est pour ça que c'est fatigant aussi). Moi, je leur dis toujours la vérité, je leur dis qu'à la fin ils sauront ce qu'on a contre eux, ce qui les attend, etc. Tout est clair. Et si le gars voit que vous avez les preuves, il va parler. Ça les surprend parce que l'image de la garde à vue c'est qu'on va se faire frapper, etc. Les gens croient ça souvent quand ils arrivent. C'est très différent avec les braqueurs, les gros dealers. Pourquoi ?*

*Ben, les gars ils ne disent rien, en général; on a moins*

*d'éléments, les gens se taisent. Donc ce n'est pas du tout la même relation. Et puis ils sont tordus au départ, c'est des mecs qui vivent dans la délinquance, ils connaissent le système, ils connaissent les interrogatoires, souvent ils ont déjà fait de la prison* » (entretien avec un adjudant).

De même, dans l'extrait suivant, derrière la revendication d'un des registres classiques de postures interrogatives professionnelles listées précédemment, on voit poindre cette spécificité, ce caractère « plus humain », est-on tenté d'écrire, du crime d'homicide :

*« La recherche de l'aveu est un travail un peu psychologique. On essaye de déstabiliser la personne en lui montrant qu'on connaît bien sa situation, sa vie, qu'on comprend ses raisons, etc. C'est un peu un jeu de poker, on abat ses cartes les unes après les autres, en essayant d'amener peu à peu la personne à l'évidence. Et cela fonctionne généralement assez bien. En fait, dans les homicides, c'est particulier, les gens parlent, s'expliquent. Je n'ai, pour ma part, pratiquement jamais rencontré de personnes qui nient tout en bloc contre l'évidence »* (entretien avec un maréchal des logis-chef).

Enfin, l'observation de situations d'interrogatoires [Clément, 2003] confirme la relation de proximité qui s'établit avec la personne interrogée, d'autant plus que l'interrogatoire intervient souvent en fin de parcours, lorsque l'ensemble des investigations menées confirme un ou plusieurs auteurs. Cette configuration crée une injonction paradoxale importante : celle de la distanciation/proximité, à l'image de ces extraits d'entretien :

*« Parfois, il faut savoir faire des deals pour pouvoir obtenir la confiance »* (enquêteur de brigade de recherches).

*« Le moment clef, c'est lorsque la complicité s'installe entre l'enquêteur et la personne entendue. C'est ce qui fait que l'on ressent lorsque l'audition va bien se passer »* (enquêteur de brigade de recherches).

La dimension relationnelle de la situation d'interrogatoire permet de l'envisager sous l'angle d'une interaction dynamique : en fonction du type d'infraction et du type de personne entendue, la relation entre l'enquêteur et la personne interrogée évolue sur plusieurs registres émotionnels (pleurs, intimidations, violence physique ou verbale, silences, cris, etc.). Il faut souligner ici que

l'interrogatoire ne s'inscrit pas toujours dans une relation univoque de domination de l'enquêteur sur la personne interrogée : l'observation montre que le contraire est également vrai (un suspect qui menace l'enquêteur de représailles contre sa famille, un suspect qui a des informations et ne souhaite pas les donner et le fait savoir, ou encore une autre situation dans laquelle le suspect devient violent verbalement). D'autres types de rationalités peuvent intervenir pendant une situation d'interrogatoire ou d'audition (témoin, victime) : la victime se situe dans le registre de la plainte et de la compassion (favorisant l'empathie), le témoin dans la coopération/non-coopération (pouvant orienter de manière positive ou non les recherches, établir de faux témoignages). Au final, un jeu très subtil s'opère à chaque interrogatoire et exige de l'enquêteur une capacité d'ajustement relationnel importante. On est même parfois tenté de parler de bricolage, tant les situations sont susceptibles de se retourner de manière inattendue. La négociation semble être le terme le plus approprié : chaque acteur négocie ses ressources (une cigarette, une information, une pause, un informateur...) pour aboutir à une situation qui convient à chacun. Elle transparaît enfin dans le langage quotidien des enquêteurs : travailler quelqu'un, faire tomber, fermer/ouvrir des portes, mettre à table, habiller, chiquer...

## Des compétences relationnelles individualisées et réparties au sein du groupe d'enquêteurs

En définitive, c'est donc bien tout un savoir-faire totalement informel et qui « ne s'apprend pas à l'école », qui amène parfois aussi les groupes d'enquêteurs à réfléchir au choix de celui ou ceux d'entre eux qui mèneront tel ou tel interrogatoire en fonction de leur personnalité et de celle du ou des suspects. Le principe général est énoncé sans difficulté :

*« La personnalité, on en tient compte. On en parle entre nous. On se dit, vu le gars, c'est tel enquêteur qui va mener l'interrogatoire car il l'impressionnera plus »* (entretien avec un adjudant).

En réalité, le phénomène de recherche d'adaptation entre la personnalité de l'enquêteur et celle dont il a la charge n'est pas isolé au sein des pratiques policières. Comme nous l'avons déjà constaté [Clément, 2003, p. 94], *«à tous les stades de l'audition, le langage, les techniques et stratégies doivent s'adapter aux spécificités de chaque interlocuteur ou de la situation: faiblesse de l'enfant, suggestibilité du témoin ou souffrance de la victime»*. Toutefois, ce principe général rencontre en pratique une limite humaine évidente. Les personnalités ne sont pas extensibles ou interchangeables à l'envi. Plutôt que d'essayer d'être habile dans une multiplicité de rôles, les groupes d'enquêteurs de police judiciaire essayent de tirer parti des différentes ressources humaines qu'ils comportent. Par exemple, dans les affaires d'agressions sexuelles, surtout sur mineurs, il est assez courant chez les policiers et les gendarmes de désigner un enquêteur de sexe féminin, lorsque la ressource existe. Le fait nous a été confirmé dans l'enquête auprès des policiers de la brigade criminelle. À la section de recherches, l'absence de femmes (au moment de la recherche) n'empêche nullement le même processus de spécialisation psychologique de s'opérer. Ainsi ce gendarme aux cheveux grisonnants et à l'allure de grand-père, qui parle et se déplace doucement – tout en dévisageant discrètement son interlocuteur –, nous livre-t-il ce témoignage :

*«Vous êtes dans ce boulot depuis combien de temps ?*

*Depuis 1996. Je suis spécialiste des "affaires merdiques". [...]*  
*Une autre affaire : un dossier d'homicide que prend la police et que je récupère après trois semaines. Une femme tuée dans son appartement avec sur les lieux une amie, la grand-mère et les deux filles de 4 et 6 ans. La police pense que c'est le concubin, un toxico, car ils s'étaient disputés très gravement la veille, que c'est son arme et qu'il y a ses empreintes sur l'arme. Pour la police, c'est clair. Tout est contre lui. Mais l'auteur nie, il n'était pas là. La juge a donc un doute. Et les petites filles n'ont pas été interrogées avec toutes les précautions requises. La juge voulait donc que les policiers vérifient l'emploi du temps très précis du gars en interrogeant tous les voisins, etc. Et les flics ne voulaient pas en entendre parler. Et aujourd'hui encore, ils m'ont insulté au*

début du procès d'assises... En fait on découvrira que le concubin était en train de menacer la femme avec le pistolet, mais il le pose sur la table et c'est la gamine de 6 ans qui le prend, le manipule et le coup part, elle tue sa mère. Je l'ai appris en interrogeant la petite de 4 ans que personne n'avait entendue. La grande sœur confirmera. Et tout a été confirmé par les expertises balistiques [la trajectoire de la balle].

La psychologie de l'interrogatoire, ça compte? Vous en discutez beaucoup entre vous?

Oui. Avec la petite, c'était une relation personnalisée. Moi, je m'occupe plus souvent des enfants. D'autres sont plus bourrus, brutaux, on ne leur donnera pas des enfants» (entretien avec un maréchal des logis-chef).

Ces précisions confirment l'importance de la notion de compétence annoncée plus haut. Elle pourrait être qualifiée en un sens de «psychologique» dans la mesure où elle s'articule sur les personnalités<sup>22</sup>. Mais puisqu'il s'agit ici d'objectiver les ressorts d'une interaction, la notion de «*compétence relationnelle*», proposée par Philip Milburn pour rendre compte du travail des avocats et des médiateurs en justice, nous semble également pleinement adaptée à notre objet. Nous pouvons dire que, pour les enquêteurs de police judiciaire comme pour d'autres professionnels, «*le contact personnalisé avec le public constitue un aspect essentiel pour l'accomplissement de leurs objectifs, la maîtrise de l'interaction apparaît comme le creuset de la compétence*» [Milburn, 2002, p.47]. Il est d'ailleurs courant d'entendre les enquêteurs parler des prévenus en utilisant le vocable de «client», inscrivant pleinement cette compétence relationnelle dans une interaction avant tout humaine.

Ici aussi, «*la position dominante du praticien dans la relation [...] tient ainsi dans la maîtrise de la matrice de la relation : il connaît le scénario caché de la situation en cours (la relation professionnelle) mais aussi les clefs de la situation passée (les faits litigieux) et de la situation à venir (le procès [...])*» [id., p.62]. La différence la plus notable réside dans le caractère aléatoire du succès d'une interaction dans laquelle le public subit la situation et peut, dans une certaine mesure, qu'il soit de bonne ou de

.....

(22) Encore une fois, il est intéressant de constater que, dans les années 1970 encore, la doctrine officielle de la gendarmerie insistait beaucoup sur la psychologie à propos de l'aveu [Riquet, 2004]. Ce langage est aujourd'hui proscrit, mais le fait demeure.

mauvaise foi, y résister pour tenter d'échapper à son issue. L'interaction est en ce sens structurellement conflictuelle. Et les compétences relationnelles des professionnels n'en sont que plus décisives.

## Conclusion

Au terme de ces recherches, nous pouvons peut-être nourrir aussi le débat sur les différences entre le modèle de la « *qualification* » et celui de la « *compétence* » (cf. Dubar [1996] pour la problématique générale et Monjardet [1987] pour l'analyse appliquée à la partie la moins qualifiée de la profession policière). Si l'on perçoit bien, à la lecture de ces travaux, quels sont les enjeux internes aux organisations que recouvre cette opposition entre les deux modèles, on doit aussi rappeler la limite de cette opposition, son caractère théorique voire rhétorique du point de vue des pratiques. En effet, parce qu'ils ne se définissent pas comme l'étude d'une organisation, mais visent à comprendre comment les professionnels concernés réalisent concrètement les missions qui leur sont confiées, les travaux que nous avons menés soulignent la coexistence pleine et entière de la qualification et de la compétence. La compétence vient compléter l'action de la technique : si cette dernière permet de mettre en lumière un lien, seuls les entretiens judiciaires (auditions et interrogatoires) permettent de l'expliquer, de lui donner du sens. On se trouve ici dans la subtile distinction établie dans le vocabulaire anglo-saxon entre *evidence* (mise à jour d'un lien, d'une évidence par des preuves matérielles) et *knowledge* (établir des connaissances, expliquer par la démarche intellectuelle). Toutefois, la compétence reste une référence interne car elle est peu compatible avec les normes sociales de jugement du travail judiciaire (qui doit être technique et par là infaillible, car rappelons-le, l'erreur n'est pas admise).

Nos recherches recueillent bien un *discours sur la qualification* dont nous avons essayé d'objectiver les ressorts. Mais en arrivant à l'observation des *pratiques*, elles ont permis de constater qu'au sein même des



branches les plus qualifiées et les plus technicisées d'une profession, le « cœur du métier » consiste en une *compétence* qui ne se distingue en rien de la définition proposée pour les branches moins qualifiées : « *Les maîtres mots de cette acception de la compétence policière sont ainsi les qualités individuelles et le terrain : apprentissage, expérience, ancienneté. Ce qui s'acquiert progressivement, c'est une série de recettes qui, cumulées, donnent à leurs praticiens la maîtrise d'un art : sûreté des tours de main au service de qualités innées* » [Monjardet, 1987, p. 49]. On peut ainsi se demander au final si cette opposition entre qualification et compétence est véritablement utile à une sociologie de l'action et si elle ne devrait pas plutôt être réservée à la sociologie des organisations.

Au final, la qualification permet de produire, lorsque c'est le cas, de l'*evidence*, et la compétence, du *knowledge*. Le premier permet de donner au public, à la société, l'image d'une organisation professionnelle et performante : il s'agit de la profession telle qu'elle se montre au regard extérieur. Le second est le modèle professionnel qui met en avant des compétences relationnelles nécessaires pour produire (*via* le procès-verbal) la dimension narrative et explicative de l'enquête judiciaire : il s'agit du pôle qui ne se révèle qu'à l'observation des situations de travail, le métier tel qu'il est vraiment.

Enfin, et pour donner le dernier mot aux professionnels, on peut souligner que les constats réalisés dans cette recherche sont aussi ceux qu'ils font dans leur expérience et ce qui les amène à souligner certaines carences de leur formation. Au terme d'une précédente recherche [Clément 2004, p. 38], nous avons montré ainsi que la demande de formation continue émanant des gendarmes concerne surtout « *les dimensions humaines (psychologie, communication, etc.)* ». Là comme ailleurs, mais peut-être plus qu'ailleurs, les professionnels soulignent que la formation juridique et technique ne leur suffit pas pour être opérationnels sur le terrain et que le métier s'apprend essentiellement au contact des anciens : « *Actuellement, l'audition est une pratique professionnelle qui s'apprend sur le tas, au fil de l'expérience, et qui nécessite beaucoup*

*de temps: en fonction des personnes interviewées, celui-ci varie entre un minimum d'un an et demi à trois ans» [id., p.55]. En ce sens, professionnels et chercheurs sont d'accord pour constater un certain hiatus séparant les qualifications enseignées théoriquement dans les écoles et les savoir-faire permettant d'être réellement performants dans l'exercice du métier. Le partage d'expérience avec les pairs dans de fortes dynamiques de groupe permet aux enquêteurs de police judiciaire de pallier ces carences initiales et d'acquérir rapidement ces savoir-faire. Mais on peut se demander ce qu'il en est dans des corps professionnels (comme les enseignants ou certains travailleurs sociaux) où ces savoir-faire ne sont pas moins fondamentaux, mais où ce partage et cette dynamique existent moins.*

# ■ Laurent MUCCHIELLI

*sociologue et historien, directeur du CESDIP (UMR 8183)*

**Sylvie CLÉMENT**

*sociologue, doctorante au CESDIP*

L'analyse sociologique présentée dans cet article s'appuie sur trois séries de données empiriques.

La première est issue du dépouillement de 102 affaires jugées dans une cour d'assises de la région parisienne dans les années 1990, pour des homicides commis entre 1987 et 1996 dans le ressort de cette juridiction. Aucune sélection n'a été réalisée: l'étude a pris en compte la totalité des dossiers dans la période, tels qu'ils sont conservés aux archives locales de la cour d'appel<sup>23</sup>. À travers ces dossiers, nous avons reconstitué la nature et les circonstances du crime, mais aussi le mode d'information ou de saisie de la police, donc les conditions du déclenchement des enquêtes.

La seconde série de données a été récoltée lors de deux séjours dans des services de police spécialisés, réalisés en 2003. Le premier séjour – et le plus approfondi – a eu lieu dans la cellule «homicides» d'une section de recherches de la Gendarmerie nationale, où nous avons pu à la fois consulter l'intégralité des dossiers d'affaires non élucidées à ce jour et nous entretenir longuement avec les enquêteurs, à la fois de ces affaires et de l'ensemble de leur métier. Ce travail du côté des gendarmes a été complété par la consultation de dossiers plus anciens d'affaires non élucidées (remontant jusqu'à 1994) et conservés dans des brigades de recherches. Le second séjour s'est déroulé dans une brigade criminelle de la Police nationale, pour y réaliser également quelques études de dossiers et entretiens. Au total, cette recherche auprès des enquêteurs de police judiciaire s'appuie sur l'analyse de 21 dossiers

.....

(23) Cf. le détail de la méthodologie dans Mucchielli [2004].

...

♦♦♦♦

(24) Mener une recherche sociologique sur le terrain policier ne va pas de soi. Au-delà des obstacles de type idéologique rappelés par Monjardet [1985], le sociologue rencontre toujours une certaine culture du secret analysée par Chauvenet et Orlic [1985]. À cet égard, le mode d'entrée sur le terrain et l'attitude concrète du chercheur durant le séjour sur le terrain sont des facteurs déterminants du résultat (les succès comme les échecs) de sa recherche [Mucchielli, 2005].

♦♦♦♦

(25) Ces observations *in situ* ont été grandement facilitées par le fait que Sylvie Clément est officier de gendarmerie et travaille au sein d'un service d'études de cette institution.

...

criminels et sur des entretiens approfondis réalisés avec 9 enquêteurs en activité, complétés par des conversations informelles préalables ou postérieures aux situations formalisées d'entretien, ainsi qu'avec 2 autres professionnels occupant des fonctions d'encadrement à un haut niveau hiérarchique au moment de l'entretien, mais ayant été enquêteurs en matière criminelle quelques années auparavant<sup>24</sup>.

La dernière série de données mobilisées est composée de près d'une centaine d'entretiens et observations *in situ* menés dans une dizaine de services de gendarmerie (sections de recherches, brigades de recherches et brigades territoriales) dans le cadre d'une thèse de sociologie sur le métier d'enquêteur centrée plus particulièrement sur la pratique professionnelle des auditions et interrogatoires [Clément, 2003 ; 2004]<sup>25</sup>.

## BIBLIOGRAPHIE

BALDWIN (J.), 1993, « Police interview techniques: establishing truth or proof », *British Journal of Criminology*, n° 3, p. 325-352.

BERLIÈRE (J. M.), 1993, « Police réelle et police fictive », *Romantismes*, n° 79, p. 73-90.

BOURDIEU (P.), 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.

BROUILLET (P.), 2004, *De la maréchaussée à la gendarmerie, histoire et patrimoine*, Maisons-Alfort, Service historique de la gendarmerie nationale.

CHAUMEIL (J.-M.), 1953, *La police judiciaire*, Paris, Sirey.

CHAUVENET (A.), ORLIC (F.), 1985, « Interroger la police », *Sociologie du travail*, n° 27, 4<sup>e</sup> trimestre, p. 453-467.

CLÉMENT (S.), 2003, « Terra incognita : la pratique des auditions et interrogatoires », *Revue de la Gendarmerie nationale*, 4<sup>e</sup> trimestre, p. 90-95.

CLÉMENT (S.), 2004, *L'entretien judiciaire. Approche sociologique*, Paris, Centre de prospective de la Gendarmerie nationale.

COLLECTIF, 1986, *L'aveu en matière pénale*, Paris, École nationale de la magistrature (promotion 1986).

COLLECTIF, 1996, « La police scientifique et technique », *Revue de la gendarmerie nationale*, hors-série, 3<sup>e</sup> trimestre.

DUBAR (C.), 1996, « La sociologie du travail face à la qualification et à la compétence », *Sociologie du travail*, n° 2, p. 179-193.

DULONG (R.), 1998, *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, Éditions de l'EHESS.

## BIBLIOGRAPHIE

- DULONG (R.), 2001, Présentation, in DULONG (R.) (dir.), *L'aveu. Histoire, sociologie, philosophie*, Paris, PUF, p. 7-15.
- DULONG (R.), MARANDIN (J.-M.), 2001, « Analyse des dimensions constitutives de l'aveu en réponse à une accusation », in DULONG (R.) (dir.), *L'aveu. Histoire, sociologie, philosophie*, Paris, PUF, p. 135-179.
- DULONG (R.), 2005, « La rationalité spécifique de la police technique », *Revue internationale de criminologie et de police technique et scientifique*, Genève.
- EULOGE (G.A.), 1985, *Histoire de la police et de la gendarmerie des origines à 1940*, Paris, Plon.
- ERICSON (R.V.), 1981, *Making crime, a study of detective work*, Toronto.
- GARFINKEL (H.), 1966, « Conditions of successful degradation ceremonies », *American Journal of Sociology*, n° 61, p. 240-249.
- GOFFMAN (E.), 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit (traduction française).
- GINZBURG (C.), 1989, *Mythes, emblèmes, traces, morphologie et histoire*, Paris, Flammarion.
- IRVING (B.), HILGENDORF (L.), 1980, *Police interrogation : the psychological approach*, London, Home Office (research study n° 1 for the Royal commission on criminal procedure).
- LAMBERT (L.), 1952, *Traité théorique et pratique de la police judiciaire*, Lyon, Desvignes, 3<sup>e</sup> édition.
- LÉVY (R.), 1987, *Du suspect au coupable : le travail de police judiciaire*, Paris-Genève, Méridiens Klincksieck-Médecine et Hygiène.
- LUC (J.N.) (dir.), 2003, « Figures de gendarmes », *Sociétés et représentations*, CREDHESS, n° 16.
- MACCHI (O.), 2001, « Le fait d'avouer comme récit et comme événement de l'enquête criminelle », in DULONG (R.) (dir.), *L'aveu. Histoire, sociologie, philosophie*, Paris, PUF, p. 181-221.
- MATELTY (J.-H.), 2002, *Gendarmerie et crimes de sang*, Paris, L'Harmattan.
- MATSPOULOU (H.), 1996, *Les enquêtes de police*, Paris, LGDJ.
- MILBURN (Ph.), 2002, « La compétence relationnelle : maîtrise de l'interaction et légitimité professionnelle », *Revue française de sociologie*, n° 43, 1<sup>er</sup> trimestre, p. 47-72.
- MONJARDET (D.), 1985, « Police et sociologie : questions croisées », *Déviance et société*, n° 9, 4<sup>e</sup> trimestre, p. 297-311.
- MONJARDET (D.), 1987, « Compétence et qualification comme principes d'analyse de l'action policière », *Sociologie du travail*, n° 1, p. 47-58.
- MUCCHIELLI (L.), 2001, *Violences et insécurité. Fantômes et réalités dans le débat français*, Paris, La Découverte.
- MUCCHIELLI (L.), 2002, « Recherches sur les homicides : auteurs et victimes », *Questions pénales*, n° 14, 1<sup>er</sup> trimestre, p. 1-4.
- MUCCHIELLI (L.), 2004, « Les caractéristiques démographiques et sociales des meurtriers et de leurs victimes. Une étude dans la région parisienne des années 1990 », *Population*, n° 59, 2<sup>e</sup> trimestre, p. 203-232.

## BIBLIOGRAPHIE

MUCCHIELLI (L.), 2005, *L'élucidation des homicides. Contribution à la sociologie du travail de police judiciaire*, Guyancourt, CESDIP, coll. « Études et données pénales », n° 97 (ce rapport est consultable sur le site : [www.cesdip.com](http://www.cesdip.com)).

REIK (Th.), 1973 (1925), *Le besoin d'avouer. Psychanalyse du crime et du châtement*, Paris, Payot (trad. française).

RIQUET Capitaine, 2004 (1975), « L'aveu », *Revue de la gendarmerie nationale*, n° 213, p. 93-96.

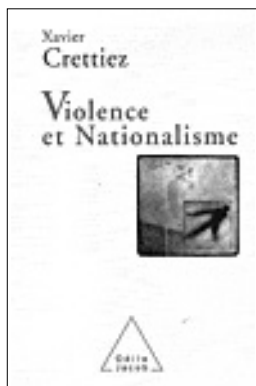
ROUSSEAU (N.), 1983, *La problématique de l'aveu*, thèse de l'université de Toulouse-le-Mirail.

ZAUBERMAN (R.), 1997, « Le traitement des vols et cambriolages par la Gendarmerie nationale en France », *Déviance et société*, n° 21, 4<sup>e</sup> trimestre, p. 323-363.

ZAUBERMAN (R.), 1998, « Gendarmerie et gens du voyage en région parisienne », *Cahiers internationaux de sociologie*, cv, p. 415-452.



## NOTES BIBLIOGRAPHIQUES



**Xavier CRETTEZ**

*Violence et nationalisme*

2006, Paris, Odile Jacob, 384 p.

Cet ouvrage s'interroge sur les logiques qui, au nom de principes nationalistes, motivent le recours à la violence dans l'espace politique contemporain. Quels sont les ressorts justifiant l'apparition de mouvements nationalistes violents ? Quels sont les desseins des hommes et des femmes qui usent de cette violence ? Que représente le nationalisme dans leurs motivations ? Quelle est la place de la violence dans ce « mécanisme » ? Est-ce un moyen ? Un mode d'expression ? Un atavisme inéluctable ?

En s'intéressant aux liens qui unissent les nationalismes et la violence, Xavier Crettiez, professeur de science politique à l'université de Versailles-Saint-Quentin, nous invite à considérer un paradoxe contemporain : alors que la violence est très largement non seulement combattue, mais surtout régulièrement condamnée, celle-ci continue de dominer l'intérêt des médias,

validant l'idée d'un passage de guerres interétatiques classiques à de nouveaux conflits à dominantes identitaires. En effet, les conflits qui prennent forme de nos jours concernent davantage les communautés internes aux États-nations que les États traditionnels entre eux. En s'ancrant définitivement dans des luttes de pouvoir au sein d'États nationaux plus ou moins constitués, ces conflits témoignent des difficultés à promouvoir des référents identitaires et nationaux/nationalistes univoques. Sur ce point, l'auteur fait, à juste titre, le lien avec une littérature spécialisée sur l'histoire des processus de construction nationale (Gellner, Deutsch, Tilly, Hobsbawm...) : violence et nationalisme, violence et guerre sont des notions inextricables puisqu'elles ont toujours constitué le ferment unificateur des États-nations. Violence et nationalisme sont même devenus des termes indissociables dans le

schéma des relations internationales qui nous gouvernent. Or, actuellement, cette violence caractéristique n'apparaît plus uniquement entre ces États dûment constitués : violence et nationalisme s'associent pour lutter au cœur des États. Quelles sont alors, aujourd'hui, les dynamiques qui permettent de comprendre une telle orientation ?

Face à un sujet à la fois aussi précis et vaste, associant la violence, au sens large, et le nationalisme, dans une acception également plurielle (les nationalismes étatiques, civiques, culturels...), X. Crettiez s'intéresse, dans une première partie, aux éléments constitutifs d'un recours à la violence à des fins de construction nationale et insiste sur les aspects idéologiques et les motivations individuelles. Soulignant l'aspect offensif des idéologies nationalistes, il distingue les différents invariants perceptibles dans les idéologies nationalistes basque, corse, khmer ou encore républicaine. L'auteur poursuit son analyse en se focalisant sur les justifications morales qui expliquent le passage à l'acte violent. Relevant le rôle de l'individu dans cette dialectique, il l'appréhende à la lumière de celui joué par d'autres individus ou par une communauté souvent réifiée. Sa démarche permet au lecteur de faire le point sur les motivations psychologiques des individus qui font, à un moment donné, le choix de la violence nationaliste. Même si le lecteur pourra regretter qu'il ne soit pas fait davantage référence à certains contextes géographiques (latino-américains en particulier), il trouvera ici des pistes d'interprétation largement concluantes.

Dans la seconde partie, X. Crettiez s'arrête sur la rationalité de la violence nationaliste en partant de ses acteurs. Sa recherche des liens entre entrepreneurs nationalistes et violence ainsi que l'accent mis sur les effets de groupe (isolement, clandestinité, impunité...)

lui permettent de mieux cerner la justification et la légitimité que l'on peut trouver dans l'usage de la violence. Le positionnement social, la fonction politique, le déplacement de certaines normes morales, l'impunité offerte pour admettre de tels actes, etc., peuvent conduire à la levée des inhibitions les plus prégnantes. Évidemment, chaque société autorise différents degrés d'acceptation de la violence, et le recours à la violence n'induit pas la même tolérance d'un endroit à l'autre, d'un État à un autre.

La dernière partie de l'ouvrage affine ces interprétations. Elle s'arrête plus particulièrement sur les contextes qui façonnent les cultures de la violence et produisent cette sexualisation de la violence pouvant être interprétée comme une revanche ultime d'une nation sur une autre. D'autre part, les destinataires de la violence nationaliste font l'objet d'une attention particulière, car ce sont bien les contextes étatiques et nationaux qui structurent des mobilisations propres aux violences nationalistes. La violence n'apparaît que pour répondre à *«une souffrance et une colère qui puisent dans les frustrations collectives [où] la violence est alors pensée comme la réponse la plus adéquate à une situation d'injustice, de mépris ou de répression»* (p. 291). Elle constitue un mode de revendication face à un pouvoir considéré comme sourd par ses plus virulents contestataires. Ainsi, les degrés d'expression de la violence sont tout naturellement tributaires des différents espaces stato-nationaux, et certains contextes autoritaires font apparaître l'accès aux armes comme nécessaire et stratégiquement opportun. En insistant sur cette notion relativiste, à la fois dans l'expression de la violence et dans les opportunités que celle-ci peut offrir en termes de finalité, l'auteur met en perspective les invariants propres aux différents conflits qui ont été présentés



tout au long de l'ouvrage. Il invite à discerner les structures d'opportunités d'actions qui expliquent le recours à la violence et à le comprendre dans sa dialectique culturelle et contextuelle.

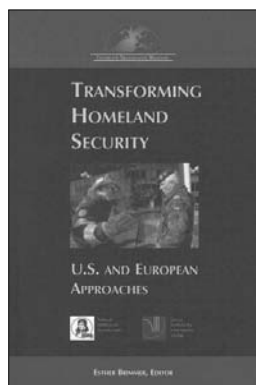
Outre la clarté de sa rédaction, *Violence et nationalisme* propose un travail intéressant de synthèse sur le lien entre violence et nationalisme. Avant toute chose, il cherche à donner à comprendre, sans jamais tomber dans le jugement inquisiteur et normatif ni dans l'ostracisme académique. Les exemples choisis pour illustrer le propos gardent leur spécificité propre tout en ayant des vertus

généralisantes rapidement intelligibles pour le lecteur. Ce faisant, ils offrent de stimulantes pistes interprétatives utiles pour observer des occurrences susceptibles d'être identifiées ailleurs. Par une analyse rigoureuse de conflits contemporains majeurs (Corse, Pays basque, Irlande du Nord, Proche-Orient, Balkans...), X. Crettiez présente un éventail convaincant des raisons, des expressions et des mécanismes de la violence nationaliste qui peuvent être largement mobilisés dans d'autres configurations localisées.

■ **Jean-Marie IZQUIERDO**

chercheur associé au CERVIL-Sciences Po,  
Bordeaux





**Ouvrage collectif sous la direction de D. Hamilton,  
Esther BRIMMER, editor**

*Transforming Homeland Security – US and European Approaches*, 2006, Washington, D.C., Center for Transatlantic Relations, SAIS – John Hopkins University/Politisch-Militarische Gesellschaft/Danish Institute for International Studies, 177 p.

Cet ouvrage, publié au début de l'année, réunit les contributions de douze chercheurs dont trois américains et neuf européens sous la direction de Daniel Hamilton, directeur du Center for International Relations, Paul H. Nitze School of Advanced International Studies, John Hopkins University. Il a été réalisé en collaboration avec la Politisch-Militarische Gesellschaft et le Danish Institute for International Studies.

La coopération transatlantique en matière de sécurité globale y est présentée comme une nécessité. Selon les auteurs, seule cette coopération permettra aux nations occidentales de relever les défis qu'elles doivent affronter dans ce domaine à un moment où chacun cherche sa voie. Elle est indispensable si l'on veut parvenir à des efforts globaux plus larges qui s'imposent dans le monde d'aujourd'hui. Il y a certes un début de coopération entre Américains et Européens. Mais elle reste parcellaire. Plusieurs obstacles doivent être surmontés pour aller plus avant. Les auteurs, qui plaident pour une approche systématique et de grande ampleur, font plusieurs propositions à cet égard.

## Les acquis

Européens et Américains n'ont pas attendu le 11 septembre pour travailler ensemble. Ils l'avaient fait dans le cadre du G7 et de l'OCDE pour combattre le crime organisé, en particulier dans le domaine financier. Il existait donc déjà là une base solide. Depuis le 11 septembre, de nombreux accords ont été passés entre les États-Unis et l'Union européenne (sécurité des frontières, transport aérien, coopération en matière de renseignement, partenariat public-privé pour la sécurité des transports, etc.). En outre, les États-Unis ne sont pas étrangers à l'approfondissement de l'Union européenne dans certains domaines qu'ils ont vivement encouragés (mandat d'arrêt européen, création d'Eurojust, par exemple). Ils ont aussi, contrairement à la perception d'unilatéralisme que l'on peut avoir les concernant, accepté, dans certains cas, l'idée de réciprocité (traités d'extradition mutuelle et d'assistance légale; PNR – *Transfer Passenger Name Record Data*; CSI – *Container Security Initiative*) et adopté au moins une fois un standard européen (protection des données et vie privée).

## Les obstacles

Les obstacles à la coopération transatlantique sont au nombre de six.

1. Il n'existe pas de définition commune entre Américains et Européens de ce que l'on entend par « *Homeland Security* ». Pour Washington, il s'agit de mener la « guerre contre la terreur ». L'ouragan Katrina a certes dévoilé les faiblesses de cette approche, mais les autorités américaines sauront-elles en tirer les conclusions ? Les Européens mettent, eux, l'accent sur la gestion civile des crises et sur les procédures légales en l'absence d'une doctrine clairement définie.

2. Les Américains sont beaucoup plus sensibles à la menace terroriste. Ils ont vécu un traumatisme le 11 septembre 2001. Les Européens, qui connaissent depuis longtemps ce type de menaces, gardent plus leurs distances malgré les récents attentats de Madrid et de Londres.

3. Pour les uns, la problématique relève des notions de guerre et de paix. Pour les autres, des notions de crime et de justice.

4. Pour les Américains, le terrorisme se combat essentiellement à l'extérieur, même si des efforts sont déployés à l'intérieur. Les méthodes en marge de la loi utilisées dans ce combat (Guantanamo, Abu Ghraib) compliquent, l'ouvrage le souligne, la relation transatlantique.

5. Ni les Américains ni les Européens ne sont parvenus pour l'instant à s'organiser convenablement sur le plan institutionnel pour faire face aux nouvelles menaces. Cette situation rend le dialogue entre les deux difficile.

6. Il en est de même des divergences politiques apparues depuis 2001 entre eux sur l'Irak.

## Les orientations suggérées

### 1. Comprendre ce que nous protégeons

Dans nos sociétés, le mot clé est l'interdépendance des réseaux financiers, informatiques, des chaînes d'approvisionnement à flux tendu, etc. C'est cela que nous devons protéger contre les actions terroristes, les mouvements sociaux (grève des camionneurs en 2000 en Grande-Bretagne) et les désastres naturels. Pour ce faire, il faut intégrer l'élément « sécurité » dans le fonctionnement des systèmes ; repérer les vulnérabilités et tenter d'y remédier ; anticiper et prévenir pour éviter d'éventuels effets de cascade.

### 2. Nous appuyer sur des concepts capables de « transformer » les choses

Devant la complexité des risques, des missions, des difficultés de la coordination, et aussi de la gestion des conséquences des désastres, nous avons besoin de concepts compréhensifs, englobants. Ainsi, les pays scandinaves ont développé le concept de « défense totale » où la société venait en appui de l'armée pour défendre le territoire en temps de guerre. Le concept, plus récent, de « sécurité sociétale », également d'origine scandinave, repose sur l'idée d'une mobilisation de toute la société, mais en temps de paix et pour faire face à l'ensemble des risques et menaces. Au lieu que les forces sociétales viennent en appui aux militaires, comme dans le cas de la « défense totale », ce sont désormais ces derniers qui sont mobilisables dans le cadre d'une réponse globale en cas de rupture majeure. Le secteur privé est également sollicité. Les Britanniques parlent, eux, de « résilience » dans une approche similaire. Enfin, un expert allemand suggère de s'inspirer du concept de « transformation » développé pour améliorer l'efficacité des forces armées de manière à s'appuyer sur un processus englobant toutes les parties prenantes

avec pour but la recherche d'une efficacité maximale.

### 3. *Bâtir un réseau qui contourne les rigidités bureaucratiques et le système hiérarchique*

Les structures traditionnelles ne sont pas suffisantes pour s'attaquer aux problèmes. Elles sont construites de manière verticale, ce qui rend difficile la communication horizontale. Il convient donc de les compléter par la mise en place de réseaux informels. Les gouvernements ne sont certes pas restés inactifs à cet égard sur le plan national comme sur le plan international (GAFI, groupe d'Egmont, groupe de Lyon). Mais la plupart des administrations continuent à être structurées de manière classique alors que certaines forces armées ou une bonne partie du secteur privé ont abandonné les hiérarchies verticales pour des modèles organisationnels souples plus adaptés aux nouveaux défis. Il faut donc aller plus loin, s'organiser différemment, mieux relier les acteurs étatiques aux acteurs non étatiques.

### 4. *Intégrer les militaires dans les réponses aux crises*

Leur degré d'utilisation varie beaucoup selon les États. Pour certains experts, il convient de les associer systématiquement à toutes les phases du processus (scénarios, objectifs, opérations). Pour d'autres, on ne doit faire appel à eux que pour des crises majeures. Le débat est en tout cas ouvert aux États-Unis comme conséquence directe de la mauvaise gestion par les autorités américaines de la réponse à Katrina, alors que le département du *Homeland Security* ne dispose toujours pas de plans d'utilisation de l'armée en cas de catastrophes naturelles ou provoquées. Pour les uns, qui estiment nécessaire de modifier le «*Posse Comitatus Act*», l'armée pourrait intervenir au cas où la Garde nationale ne pourrait pas faire face. Pour d'autres, cette dernière devrait

être équipée d'unités spéciales chargées de la défense civile. Enfin, des partenariats existent entre les Gardes nationales de certains États et des pays européens dans le cas de situations traditionnelles d'urgence. Ces partenariats devraient pouvoir être étendus à des situations de catastrophes de grande ampleur.

### 5. *Transformer les relations public-privé*

Au cours des dernières années, les gouvernements ont été progressivement privés des leviers traditionnels dont ils disposaient sur l'économie en raison de l'extension des privatisations, du recours généralisé à la sous-traitance effectuée souvent dans des pays tiers, et enfin de l'utilisation des technologies digitales. Cette évolution s'est faite alors que les risques et menaces s'accroissent, contraignant les gouvernements et le secteur privé à coopérer pour y faire face. La recherche d'une bonne entente entre ces deux secteurs, complémentaires, se poursuit à cet égard un peu partout. Les obstacles sont d'ordre culturel et financier. Là aussi, un dialogue transatlantique est souhaitable.

### 6. *Ne pas détruire ce que l'on cherche à protéger*

Il y a trente ans, le groupe terroriste Baader-Meinhoff avait cherché à provoquer les autorités allemandes : il voulait les obliger à adopter des mesures extrêmes, antidémocratiques. La législation antiterroriste adoptée est cependant restée équilibrée. Nous affrontons le même défi aujourd'hui. Mais cette fois, les États-Unis s'en sortent mal (Patriot Act, Abu Ghraib, Guantanamo). L'appui judiciaire des autres nations dans cette lutte ne leur sera acquis que s'ils respectent les valeurs de nos sociétés et n'agissent que dans le strict cadre des procédures légales définies. Les États-Unis et l'Europe auraient au demeurant intérêt à ouvrir un dialogue sur la manière de concilier sécurité et libertés. En outre, si

des nations démocratiques ne savent pas comment s'y prendre à cet égard, à quoi doit-on s'attendre dans des pays qui n'ont pas nos traditions? Enfin, les États-Unis doivent réaliser les ravages causés par leurs manquements dans des pays qu'ils souhaitent faire évoluer vers la démocratie.

### 7. Transformer les institutions et les mécanismes

Plusieurs axes sont proposés :

- une coopération États-Unis-Union européenne qu'il serait souhaitable de voir s'étendre au fur et à mesure que cette dernière se dote de compétences nouvelles (infrastructures critiques, sécurité sanitaire, etc.). Un dialogue accru pourrait au demeurant être envisagé immédiatement en matière de frontières et de transport. La relation entre santé publique et sécurité nationale est également un sujet de première importance qu'il conviendrait d'étudier en commun. En outre, chacun pourrait informer l'autre avant de prendre de décisions en matière de sécurité. Enfin, une action coordonnée pourrait être utilement définie en faveur des pays tiers ;

- un rôle accru de l'OTAN est également suggéré (planification des capacités civilo-militaires ; réforme du secteur de la sécurité ; partage d'informations ; réponse aux catastrophes de nature civile, etc.). Il y va de sa crédibilité. Comment en effet cette organisation pourrait-elle se justifier si nous assistions à des attaques terroristes au moyen d'armes de destruction massive sur le territoire qu'elle est censée protéger ?

- le « Partenariat pour la paix » pourrait, selon les auteurs, permettre une alchimie intéressante puisqu'il réunit des pays neutres, comme la Suède ou la Finlande, qui offrent des concepts novateurs comme celui de « sécurité sociétale » et des pays d'Asie centrale où la défense avancée, la réforme du secteur de la sécurité et la mise

en place de mesures préventives contre le danger de l'utilisation d'armes de destruction massive est plus nécessaire qu'ailleurs. Les coopérations de la Russie et de l'Ukraine pourraient être également sollicitées dans ce cadre ;

- enfin, D. Hamilton avance l'idée d'une « sécurité sociétale transatlantique », sorte de parapluie couvrant cet ensemble d'institutions et disposant en outre de structures communes. Ainsi : un nouveau forum de dialogue ; un comité conjoint OTAN-Union européenne destiné à recenser les capacités mobilisables en matière de *Homeland Security* ; un comité chargé de l'élaboration des doctrines et de l'expérimentation qui regrouperait le commandement allié chargé de la transformation, la cellule de planification civilo-militaire de l'état-major européen, etc.

Cette publication complète avantageusement celle publiée, à la fin de l'an dernier, toujours par D. Hamilton, sous le titre *Protecting the Homeland: European Approaches to Societal Security – Implications for the United States*<sup>1</sup>. Au-delà de l'orientation politique et institutionnelle que l'on y trouve, que l'on peut ou non partager, un point est certain : la coopération euro-atlantique en matière de sécurité reste, sous une forme ou sous une autre, une nécessité dans ce domaine comme dans tant d'autres.

Techniquement, cet ouvrage est par ailleurs doublement intéressant. Il ouvre tout d'abord, on l'a vu, de nombreuses pistes de réflexion pour l'action. Celles-ci sont certes valables au niveau euro-atlantique mais également transposables dans d'autres contextes. Il apporte ensuite des indications concrètes sur l'état de la question de part et d'autre de l'Atlantique.

Concernant les États-Unis, le bilan dressé est plutôt préoccupant. Certes, des progrès ont été enregistrés depuis le 11 septembre

•••• (1) Cf. *Les Cahiers de la sécurité*, 2006, n° 61, 2<sup>e</sup> trimestre, p. 225-229.

2001. Il y a cependant un décalage entre la stratégie professée, d'une part, la politique suivie et les crédits alloués, d'autre part. Le Congrès l'a clairement constaté. La sécurité interne ne constitue toujours pas, aux yeux de l'Administration, la priorité qu'elle devrait être. Celle-ci préfère privilégier dans les faits la lutte contre le terrorisme sur les terrains extérieurs. Il en résulte notamment que les fonds consacrés à la sécurité interne sont insuffisants. On dépense en Irak en six semaines le budget annuel du département chargé du *Homeland Security*. Les insuffisances et les échecs sont donc nombreux. Les frontières restent poreuses. Les passagers qui rentrent aux États-Unis par la voie aérienne, seule à être contrôlée par les moyens modernes mis en place, ne représentent que 3 % des entrées annuelles sur le territoire. Le contrôle des bagages reste inadéquat. Seuls 5 % des conteneurs sont examinés dans les ports, faute de moyens. La Coast Guard ne dispose que de bâtiments anciens. Les primo-intervenants ne peuvent toujours pas communiquer entre eux partout sur le territoire. Le secteur privé ne se prend pas véritablement en charge. En outre, le département chargé du *Homeland Security* n'est pas parvenu à faire la synthèse des vingt-deux agences qu'il avait pour mission d'intégrer en son sein. Sécurité nationale et *Homeland Security* sont traités par deux conseils fédéraux distincts. Le FBI résiste au changement. Enfin, le *Nuclear Threat Reduction Program* destiné à sécuriser l'arsenal nucléaire russe pour empêcher les vols ou une utilisation

impropre, et donc très important pour la sécurité des États-Unis, n'aura atteint ses objectifs, au rythme actuel, qu'en 2022, faute d'y mettre les moyens. Plusieurs autres exemples de dysfonctionnements ou d'échecs sont cités dans l'ouvrage.

Celui-ci dresse par ailleurs un tableau très utile des initiatives prises depuis 2004 en matière de sécurité interne au niveau de l'Union européenne. Il permet en effet de s'y retrouver quelque peu dans une matière généralement touffue et opaque. Les initiatives principales mentionnées à cet égard sont les suivantes : plan d'action révisé en matière de lutte contre le terrorisme, qui sera mis à jour tous les six mois ; programme-cadre intitulé « Contribution de la politique européenne de sécurité et de défense à la lutte contre le terrorisme » ; programme de La Haye (amélioration du contrôle des frontières ; accroissement des capacités de l'Union en matière de lutte contre le terrorisme et le crime transfrontalier ; gestion des crises à dimension transfrontalière à l'intérieur de l'Union) ; clause de solidarité ; création de Frontex. Plusieurs autres programmes ont été également adoptés, destinés notamment à la protection des infrastructures critiques. En outre, l'accent est mis sur la manière dont l'Union cherche à trouver un équilibre entre sécurité et libertés à travers un dialogue entre Conseil et Parlement. Enfin, de nombreuses propositions destinées à renforcer le lien transatlantique, qu'il est difficile de résumer ici, sont faites dans cette très riche publication.

■ **Richard NARICH**

ministre plénipotentiaire,  
conseiller du directeur de l'INHES

## « Risquer ma vie ? » Une campagne de sécurité routière à destination des collégiens

« Dans la rue, pas toujours facile de supporter "l'autre"! L'automobiliste reproche au motard de slalomer entre les voitures; ce dernier accuse le piéton de traverser n'importe comment; piéton qui, quant à lui, se plaint du cycliste qui emprunte les trottoirs. Des griefs à n'en plus finir! » Et pourtant, apprendre à partager la route est un premier acte de citoyenneté.

Le Comité interministériel à la sécurité routière a entériné le thème « la sécurité routière en agglomération » pour la semaine nationale de sécurité routière qui se déroulera du 16 au 23 octobre 2006. Les résultats des précédentes campagnes sont encourageants puisque, pour la quatrième année consécutive, la France enregistre une diminution du nombre de décès liés aux accidents de la route. Pourtant, la mortalité des utilisateurs de deux-roues a encore augmenté de 2,5 % entre 2004 et 2005. En 2006, « c'est de loin le moyen de transport le plus dangereux », conclut une nouvelle fois la Sécurité routière.

Afin de prévenir le risque routier par la mobilisation des partenaires et le développement de nouvelles approches, le Comité

interministériel à la sécurité routière a mis en place un certain nombre de mesures depuis trois ans afin d'impliquer et d'associer l'ensemble des acteurs pour créer une synergie d'actions, améliorer les connaissances et faire évoluer durablement les comportements.

Désormais, la sécurité routière sera partie intégrante des objectifs de prévention de la délinquance et des objectifs de lutte locale contre l'insécurité.

### Renforcer l'éducation routière auprès des jeunes : la route reste la première cause de leur mortalité

Pour la quatrième année consécutive, le nombre de tués sur les routes françaises a diminué en 2005 : avec 5 318 décès, la France enregistre une diminution de 5 % par rapport à l'année précédente. Cette amélioration ne justifie pas un allègement des sanctions pour les petites infractions ; le ministre des Transports précise que « c'est



la politique de fermeté que nous avons mise en œuvre qui a permis d'obtenir ces résultats». À ce titre, il annonce le déploiement de 400 nouveaux radars automatiques au second semestre 2006. Des aménagements au système de permis à points sont envisagés et le délai nécessaire pour récupérer les points perdus après une infraction, actuellement de trois ans, pourrait être revu.

Un constat reste alarmant : les jeunes de 15-24 ans représentent 28 % des tués sur la route. Cette dernière reste la première cause de mortalité chez les jeunes de 15-24 ans, 48 % des décès concernent les garçons de 15-24 ans. Les conducteurs novices âgés ont beaucoup moins d'accidents que les conducteurs novices jeunes. Les risques de décès la nuit et le week-end sont plus importants chez les jeunes de 18 à 24 ans que pour l'ensemble de la population : 60 % (contre 45 % pour l'ensemble de la population) la nuit ; 41 % (contre 32 %) le week-end<sup>1</sup>.

Les conducteurs de motocyclettes, puis de cyclomoteurs, constituent la catégorie de tués la plus représentée. Les jeunes sont en première ligne : 45 % des tués à cyclomoteur ont entre 15 et 19 ans. Un véhicule à deux roues motorisé, compte tenu de son poids léger, de son absence d'habitacle, est un engin dangereux à conduire. Le conducteur est bien plus vulnérable que n'importe quel autre. Les chiffres démontrent la gravité de la situation : pour 1 million de véhicules à deux roues, 481 personnes sont tuées, contre 107 en véhicule de tourisme. 25 % des conducteurs de deux-roues motorisés, qui ont un accident mortel, ont un taux d'alcoolémie positif.

Pour conduire un cyclomoteur à partir de 14 ans, une formation aboutissant à la délivrance d'un brevet de sécurité routière (BSR) est obligatoire. Avant de s'inscrire à

un stage d'initiation à la conduite, le jeune conducteur doit préalablement posséder l'attestation scolaire de sécurité routière (ASSR). Cette attestation est délivrée par les établissements scolaires après un examen passé en classe de 5<sup>e</sup> ou niveau équivalent. Des supports pédagogiques plus modernes et donc plus proches de la réalité, notamment des supports d'épreuves, sont envoyés aux collèges.

## La lutte contre l'insécurité routière est l'affaire de tous

C'est bien sûr celle de l'État, et notamment l'Éducation nationale, mais pas seulement : sont également concernées les collectivités locales, les assurances, les entreprises, les associations... une multitude d'acteurs locaux.

### Mieux impliquer les enseignants

La sécurité routière peut largement être traitée dans toutes les disciplines scolaires, notamment en éducation civique, éducation physique, sciences de la vie et de la terre, etc. De manière à ce que cette approche ne soit pas diffuse, il s'agit aujourd'hui de préciser le contenu des messages dans les programmes scolaires tout en s'appuyant sur les corps d'inspection de l'Éducation nationale pour évaluer l'éducation routière au collège. L'objectif de cette mesure est de renforcer le continuum éducatif et de conforter le rôle de l'école dans l'éducation routière avec une meilleure implication des enseignants, une adéquation des contenus à enseigner, une modernisation des outils pédagogiques, et une réelle implication des corps d'inspection. Des supports pédagogiques plus modernes et donc plus proches

•••• (1) Sources : Observatoire national interministériel de sécurité routière, *Les grandes données de l'accidentologie*, 2006. Site : <http://www.securiteroutiere.equipement.gouv.fr>

de la réalité, notamment des supports d'épreuves, seront envoyés. Une évaluation des connaissances acquises par les jeunes dans le système éducatif sera réalisée.

### *Agir sur la formation et l'information pour faire émerger une culture de sécurité routière et impliquer tous les acteurs*

Les services de la préfecture de Police, ceux de la Direction de l'ordre public et de la circulation (DOPC) et de la Direction de la police urbaine de proximité (DPUP), le Service de prévention, d'étude et d'orientation antidélinquance (SPEOAD) qui agit pour la prévention des conduites addictives, proposeront, pour la semaine nationale de la sécurité routière, un foisonnement d'événements et d'animations. Les mairies d'arrondissement de Paris proposeront des ateliers pour enfants et seniors. Les mairies, les écoles de conduite et des associations partenaires, comme l'Union féminine civique et sociale (UFCS) se sont jointes comme partenaires à la campagne de prévention.

## Risquer ma vie... ou celle des autres ? Quand apprendre à partager la route relève d'un acte citoyen, chacun a encore à apprendre

L'Union féminine civique et sociale manifeste sa volonté de continuer à s'engager aux côtés des pouvoirs publics pour contribuer à l'amélioration de la situation. Engagée depuis trente ans dans la sécurité routière, l'UFCS, en partenariat avec la MAE (Mutuelle accident élèves), et avec le

soutien de la Direction de la sécurité et de la circulation routière (ministère des Transports), a réalisé une exposition, « Risquer ma vie ? », destinée à sensibiliser les jeunes aux risques encourus en cyclomoteur. L'UFCS tient à faire respecter les règles existantes, notamment pour les infractions relatives aux principaux facteurs de l'insécurité routière (alcool, vitesse, ceinture). Huit grands panneaux colorés exposent les consignes et précautions incontournables : ne pas trafiquer son deux-roues, bien choisir son casque et la tenue homologuée, respecter son contrat d'assurance, rouler de façon réglementaire, anticiper et réagir, ne jamais rouler sous l'emprise de cannabis, d'alcool... Sur chacun des panneaux figurent divers slogans dissuasifs : « En 2 roues, 1 décès sur 3 est dû à l'alcool », « Somnolence, état second, tes réflexes diminuent de moitié dès deux bières », « Jamais de casque récupéré ou acheté d'occasion », « Tes risques augmentent avec la vitesse »... Un guide pédagogique destiné aux animateurs et aux professeurs commente l'exposition pour faciliter leur rôle d'éducateur à la route et à la sécurité routière.

Parce qu'apprendre à partager la route est le premier pas vers l'apprentissage de la citoyenneté, l'Union féminine civique et sociale s'engage, en partenariat avec la préfecture de Police, auprès des jeunes Parisiens. Menée dans 28 collèges parisiens, publics et privés, l'action touchera directement près de 5 000 jeunes et leur famille, et indirectement plus de 20 000 élèves parisiens. L'exposition sera présentée aux classes de 5<sup>e</sup> pendant la semaine de la sécurité routière, du 16 au 23 octobre 2006.

L'UFCS s'est engagée à faire circuler cette exposition sur une durée de huit ans environ, tant que les dispositions légales à respecter ne la rendront pas obsolète, dans toute la France, dans les collèges et lycées, mais

aussi en milieu extrascolaire, foyers, centres sociaux, MJC, etc.

Colette Lagarde, déléguée locale de l'Union féminine civique et sociale de Vesoul explique comment, à la demande du conseiller principal d'éducation, l'équipe locale de l'UFCS de Vesoul est intervenue dans un lycée professionnel auprès d'adolescents qui devaient passer leur brevet de sécurité routière: « *L'exposition est restée installée pendant dix jours, puis nous avons passé une heure et demie avec les jeunes pour commenter chacun des huit panneaux. Afin de stimuler les adolescents lors de*

*l'exposition pour favoriser un échange plus dynamique à propos des problèmes de sécurité, nous avons décidé d'établir un questionnaire qui souligne les points-clés abordés par chacun des panneaux. Nous envisageons également de contacter d'autres lycées, associations, mairies, missions locales, ainsi que la préfecture, dans l'optique de la semaine "sécurité routière" prévue en octobre prochain. »*

Dans un centre aéré de Tremblay, l'exposition a été présentée à des enfants âgés de 8 à 15 ans, qui ont eu à répondre à un quiz ludique et instructif sur la sécurité routière.

■ **Claire MARIN**

*chargée de la communication  
et des relations de presse, UFCS*

L'Union féminine civique et sociale a été créée en 1925, afin que femmes et hommes bénéficient des mêmes droits et construisent ensemble une société démocratique plus juste, où chacun pourrait exercer librement et de façon responsable son rôle de citoyen.

Ses domaines d'action sont les suivants: l'égalité femmes - hommes, le civisme, l'insertion sociale et professionnelle, et la défense des consommateurs.

L'UFCS est une association loi 1901, reconnue d'utilité publique en 1947, agréée éducation populaire en 1959, organisation de consommateurs en 1961, organisme de formation en 1976 et organisme de protection de l'environnement en 1978.

Trente ans de prévention en sécurité routière.

1975: 1<sup>re</sup> campagne d'information dans les établissements scolaires avant l'entrée en vigueur du port obligatoire du casque hors agglomération.

1982: l'UFCS devient membre de la commission de normalisation des casques à l'AFNOR et exige des contrôles et études sur leur fabrication.

1984: l'UFCS lance sa seconde campagne « Casquez-vous bien, casquez-vous sûr » et organise une centaine d'expositions auprès du grand public.

1991: nouvelle exposition et 3<sup>e</sup> campagne « J'achète un casque moto, je circule avec assurance ».

1995: l'UFCS, en partenariat avec la MAE, mène sa 4<sup>e</sup> campagne.

2006: toujours avec la MAE, l'UFCS lance sa 5<sup>e</sup> campagne « Risquer ma vie? », pour la sécurité des deux-roues moteur.

Retrouvez les informations relatives à l'UFCS et à son action sur [www.ufcs.org](http://www.ufcs.org)



## ABSTRACTS

### **PUBLIC RECOGNITION OF ISLAM IN FRANCE: BETWEEN LOCAL ADMINISTRATION AND A COMMUNITY BASED ON A COMMON EXPERIENCE**

*by Ahmed BOUBEKER*

It is at the local level that one must set the real stakes concerning forms of renewal and public management of Islam in France. In spite of the vulnerability of this experience, this is an attempt to explore how the parameters of the recognition of Moslem worship have been transformed. Firstly, from the point of view of public intervention and the municipal management of Moslem diversity. Then by reference to the different figures of the construction of a community based on a common experience within Islam in France itself.

### **ISLAM AND LOCAL PROTAGONISTS: BETWEEN UNCERTAINTY AND RECOURSE TO PUBLIC AUTHORITY**

*by Claire de GALEMBERT*

Due to the organizational chaos of Islam in France, the authorities find that they have a responsibility towards decision and control. The local administration of Islam remains, however, marred by a lack of continuity and by ambivalent attitudes – a situation which is a result of the normative uncertainty of local protagonists. Lacking stabilized indicators, the latter swing from a reluctance to tackle this dangerous brief and a tendency to use Islam as a tool for social control. This indecisiveness is not creating favourable conditions for stabilised relations with a shifting islamic ground.

### **LOCAL ISLAM IN FRANCE: CAPACITY TO NEGOTIATE STILL LIMITED**

*by Omero MARONGIU*

It is from their local roots that Moslem congregations can best negotiate their visibility. Yet an effective dialogue between Moslem congregations and local authorities requires from both sides the ability to consider their own modes of organization and ideology critically whilst creating, in keeping with the provisions of the French law of separation between Church and State, the necessary conditions for a relationship free from passion.

### **CONTRASTING OBSERVATIONS ON THE ADMINISTRATIVE CONTROL OF ISLAM AT THE LOCAL LEVEL**

*by Franck FRÉGOSI*

After decades of suspicion and sometimes reactions of downright refusal towards Moslem communities, at present a large number of local councillors wish at any cost to work towards the creation of Moslem places of worship in their municipality. This political realism has nothing to do with chance. Far from being merely the logical result of their objectively taking into account the worshipping needs of their Moslem constituents, these various initiatives have been grounded upon contrasting considerations (electoral vote-catching, a pragmatic promotion of ethnic diversity, security reasons...). They illustrate a will to allow a pacified practice of Islam as much as an attempt to define the outlines of a standardized Islam, eg: a made-to-measure type of Islam which would fulfill the expectations of councillors more than always reflect the expectations and the day-to-day reality of Moslem worshippers.

### **TURKISH ISLAM IN ALSACE-MOSELLE: ISOLATION AND INTERACTIONS**

*by Samim AKÇÖNÜL*

The region of Alsace-Moselle, as a result of its location and its legal specificity regarding the administration of worship is of major

interest for researchers working on religious assemblies attended by immigrants from Turkey. These form a tight community through several national and transnational networks and gradually have become major actors in the religious life of the region while keeping strong links with Turkey. However, because of persistent rivalries between networks and the lack of interest they show for local politics, Turkish congregations in the region remain on the fringe.

### **EXPERTS ON YOUNG PEOPLE FACING RADICAL MOSLEM TALK**

*by Dounia BOUZAR*

Faced with young persons who invoke religion in order to be “self excluding” or “excluding of others”, how can those who speak with them tackle the situation? How can the latter relate to the former in spite of the religious screen they put up between them? What type of educational framework can be offered in order to defuse this process of radicalization? Why and how is radical talk accepted as an authority by same young people? This article attempts to distinguish between what pertains to freedom of thought and the freedom to worship (guaranteed by the French law of 1905) and what is a symptom of dysfunctional behaviour, thereby understanding its workings.

### **ADMINISTRATION OF ISLAM AT LOCAL LEVEL IN BRUSSELS**

*by Corinne TORREKENS*

Belgium is a neutral state which recognizes and finances worship including Moslem worship since 1974. Nevertheless, the complete recognition of Islam is still, to this date, on the way to being completed and this situation has consequences at local level. Indeed, municipalities have to manage a wide range of concrete Moslem practices in their area. Some municipalities have already consulted with civil associations in order to solve problems. However, these consultations can lead to very different results from one municipality to another.

### **“MOSCHEENSTREIT”: THE CONTROVERSY SURROUNDING MOSQUES IN GERMAN TOWNS**

*by Frank ECKARDT*

This article aims to clarify the context and the conditions under which “the controversy of the mosques” emerged and to show how it developed in various German towns. After looking back on the history of Islam in Germany, especially the issue of Moslem minorities that arrived in the country after WWII, this paper draws on very different examples in order to analyse the “controversy” from the angle of the reaction of political institutions, islamophobia in general and the discourse on security.

### **SOCIAL PASSIONS AND JUDICIAL REASONS POLICIES REGARDING ISLAM IN EUROPE**

*by Valérie AMIRAUX*

The second religion in most member states in the EU, the stabilized presence of Islam (as a form of worship, a culture, a belief) leads to numerous public debates which, though they may look and sound differently according to their context, nevertheless remain linked to a redefinition of what creates social cohesion. This text reconsiders the variety of policies in Europe when interacting with Moslem citizens and the way in which the judicial arena becomes a place where to negotiate the terms of pluralism in Europe.

### **AGRICULTURAL PRODUCTION OF ILLICIT DRUGS AND CONFLICTS WITHIN STATES**

*by Pierre-Arnaud CHOUVY, Laurent LANIEL*

Through case studies selected among the world’s main producer areas of illicit drugs (Afghanistan, Bolivia, Burma, Colombia, Morocco, Peru, and West Africa), this paper depicts the global situation in an effort to elicit how agricultural drug production may foster the emergence of conflicts, help prolong them, or conversely, prevent crises. The paper thereby analyses the complex relations between the agricultural illicit drug economy and social-political conflicts in the

all-important context of underdevelopment and globalisation.

**GATHERING INFORMATION FROM HUMAN  
SOURCES AND SEEKING CONFESSIONS**

**The ability to relate of criminal  
investigation officers**

*by Laurent MUCCHIELLI, Sylvie CLÉMENT*

In the course of research on the work of criminal investigations (the conditions under which criminal investigation officers elucidate homicides and deal with the examination of witnesses and the questioning of suspects) the authors have, on the one hand, collected

what professionals say and, on the other hand, examined the way they operate by looking at criminal investigation files and observing how things happen in the workplace. The former values scientific and technical policing as well as professional qualifications, the latter reveal that information gathered from human sources and the ability to relate continues to carry more weight. The authors show that, in spite of the lack of value attached officially to it by the police institution itself, seeking confessions remains at the core of the profession. These results are discussed in the light of the concepts of social position, qualifications and competence.





## ONT CONTRIBUÉ

**Samim AKGÖNÜL** est historien et politologue. Il travaille au laboratoire PRISME du CNRS et est chargé de cours à l'université Marc Bloch-Strasbourg 2. Ses travaux portent sur les minorités religieuses. Principales publications : *Une communauté, deux États : la minorité turcomusulmane de Thrace occidentale, Istanbul* (Isis, 1999); *Les Grecs de Turquie : processus d'extinction d'une minorité de l'âge de l'État nation à l'âge de la mondialisation*, Louvain-la-Neuve (Academia Bruylant, 2005); *Le Patriarcat grec orthodoxe, de l'isolement à l'internationalisation*, Paris (Maisonneuve et Marose, 2006); *Religions de Turquie, religions des Turcs : nouveaux acteurs dans l'Europe élargie*, Paris (L'Harmattan, 2006).  
e-mail : [akgonul@umb.u-strasbg.fr](mailto:akgonul@umb.u-strasbg.fr)

**Valérie AMIRAUX** est sociologue, chargée de recherche au CNRS, rattachée au CURAPP à l'université d'Amiens. Elle séjourne actuellement comme Marie Curie Fellow au Centre Robert Schuman de l'Institut universitaire européen de Florence. Elle est l'auteure de : *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie. Parcours militants et expériences religieuses*, Paris (L'Harmattan, coll. « Logiques politiques », 2001); *Politics of Visibilities. Young Muslims in European Public Spaces* (en collaboration avec Gerdien Jonker) (Bielefeld, Transcript, 2006); *Musulmanes, musulmans au Caire, à Téhéran, Istanbul, Paris, Dakar, Marseille* (avec Olivier Royà) (Indigène, 2004).  
e-mail : [amiraux@iue.it](mailto:amiraux@iue.it)

**Elkbir ATOUF** est docteur en histoire sociale contemporaine. Il est l'auteur d'une thèse intitulée *Les Marocains en France de 1910 à 1965, l'histoire d'une immigration programmée*, soutenue à l'université de Perpignan en décembre 2002. Il a également rédigé une vingtaine d'articles consacrés au processus socio-historique de l'immigration.  
e-mail : [kebir36@hotmail.com](mailto:kebir36@hotmail.com)

**Ahmed BOUBEKER** est sociologue et maître de conférences à l'université de Metz, laboratoire ERASE 2L2S. Il travaille depuis 25 ans sur la question des migrations et des populations héritières de l'immigration. Il a publié plusieurs ouvrages, dont *Familles de l'intégration*, Stock (1999), *Les mondes de l'ethnicité* (Balland, 2003).  
e-mail : [a.boubeker@wanadoo.fr](mailto:a.boubeker@wanadoo.fr)

**Dounia BOUZAR**, ancienne éducatrice, termine une thèse sur l'islamisme en France. Elle est actuellement chargée d'études à la Protection judiciaire de la jeunesse. En janvier 2004, elle a démissionné du CFCM où elle siégeait en tant que « personnalité qualifiée ». Depuis 2006, elle est auditrice auprès de l'Institut des hautes études de défense nationale (IHEDN). Dernières publications : *Quelle éducation face au radicalisme religieux ?* (Dunod, 2006), résultats d'une recherche-action réalisée avec une cinquantaine de professionnels de la jeunesse; *Ca suffit !* (Denoel, édition Indigène, 2005); *Monsieur Islam n'existe pas. Pour une désislamisation des*



débats (Hachette, 2004), synthèse d'une recherche sur les associations musulmanes menée pour l'IHESI.

e-mail: [dounia.bouzar@wanadoo.fr](mailto:dounia.bouzar@wanadoo.fr)

**Sylvie CLÉMENT** est sociologue et doctorante au Centre de recherches sociologiques sur le droit et les institutions pénales (CESDIP). Elle conduit une thèse de sociologie sur les auditions et interrogatoires de police judiciaire. Elle travaille au Centre de prospective de la gendarmerie comme chargée d'études. Elle est l'auteure de plusieurs articles sur la gendarmerie et d'un ouvrage intitulé *Vivre en caserne à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, l'exemple de la gendarmerie* (L'Harmattan, 2003).

e-mail: [slyclement@voila.fr](mailto:slyclement@voila.fr)

**Pierre-Arnaud CHOUVY** est géographe, chargé de recherche au CNRS (UMR 8586 PRODIG).

Ses travaux portent sur la géopolitique des drogues, principalement en Asie. Il produit [www.geopium.org](http://www.geopium.org), site Web qui réunit l'essentiel de ses publications.

e-mail: [pachouvy@wanadoo.fr](mailto:pachouvy@wanadoo.fr)

**Frank ECKARDT**, docteur en science politique, est professeur de sociologie à la Bauhaus-Universität Weimar. Il travaille sur les problématiques urbaines à l'Institut d'urbanisme européen. Il dirige actuellement deux projets de recherche européens : «Mediacity» et «Future Urban Research in Europe». Dernier ouvrage paru : *Soziologie der Stadt* (Bielefeld, 2004).

e-mail: [eckardt6@tiger.scc.uni-weimar.de](mailto:eckardt6@tiger.scc.uni-weimar.de)

**Franck FRÉGOSI**, docteur en science politique, est chargé de recherche au CNRS (UMR 7012 PRISME – Université Robert Schuman de Strasbourg), chargé de cours et directeur du Master «Religion et société» à l'Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence. Ses thèmes de recherche sont : l'institutionnalisation de l'islam en France et en Europe, les modes contemporains d'affirmation de l'islam en France, la formation des cadres religieux musulmans, les rapports

entre islam et sécularisation. Dernier ouvrage paru : (dir.) *Lectures contemporaines du droit islamique. Europe, Monde arabe*, Strasbourg (Presses Universitaires de Strasbourg, 2004). À paraître en 2007 : *Penser l'islam dans la laïcité*, Paris (Fayard).

e-mail: [franck.fregosi@libertysurf.fr](mailto:franck.fregosi@libertysurf.fr)

**Claire de GALEMBERT** est chargée de recherche au CNRS à l'Institut des sciences sociales du politique (UMR 8166) dont elle est la directrice-adjointe. Ses recherches se focalisent sur la religion comme objet de politique publique et plus particulièrement sur la régulation publique de l'islam.

e-mail: [galembert@gapp.ens-cachan.fr](mailto:galembert@gapp.ens-cachan.fr)

**Laurent LANIEL** est actuellement chargé de recherche à l'INHES. Il a été chargé d'étude à l'Observatoire géopolitique des drogues (OGD) entre 1995 et 2000, consultant et membre du réseau MOST-drogues de l'UNESCO entre 1997 et 2002, et coauteur du rapport final *Drugs, Globalization and Criminalization*, UNESCO, Paris, 2002. Doctorant en sociologie à l'EHESS (CIRPES), il est également auteur et traducteur de divers articles relatifs au trafic de drogues et à sa répression.

e-mail: [laurent.laniel@interieur.gouv.fr](mailto:laurent.laniel@interieur.gouv.fr)

**Omero MARONGIU-PERRIA**, docteur en sociologie, est chercheur associé au groupe Sociétés, religions, laïcités (GSRL/IRESO-EPHE). Ses travaux portent sur l'immigration, les relations interethniques et les religions (Maghreb, islam). Après avoir été chargé d'études et de projets au centre de ressources régional «D'un monde à l'autre», en faveur de l'intégration et de l'égalité des chances en Nord-Pas-de-Calais (2001-2005), il est actuellement directeur du Centre d'action pour la diversité (CAD), Tourcoing, spécialisé dans l'action publique et la gestion de la diversité. Dernières publications : «Pratiques religieuses et négociation, repères sociologiques», in Bouzar (D.) (dir.), *Quelle éducation face au radicalisme religieux ?* (Dunod, 2006) ; «Collectivités locales

et associations culturelles: faut-il réviser la loi de 1905? L'exemple des édifices cultuels musulmans», *Migrations-Société*, n°96, novembre-décembre 2004.

e-mail: [launedda@yahoo.fr](mailto:launedda@yahoo.fr)

**Laurent MUCCHIELLI** est sociologue et historien des sciences, chargé de recherches au CNRS, enseignant à l'université Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines et directeur du Centre de recherches sociologiques sur le droit et les institutions pénales (CESDIP, UMR 8183). Ses recherches portent sur les violences interpersonnelles (homicides, coups et blessures, viols collectifs), sur les politiques de sécurité et de prévention ainsi que sur les émeutes urbaines. Il est notam-

ment l'auteur de *Violences et insécurité. Fantômes et réalités dans le débat français* (La Découverte, 2002). Il a codirigé *Crime et sécurité: un état des savoirs* (La Découverte, 2002) ainsi que *Quand les banlieues brûlent. Retour sur les émeutes de novembre 2005* (La Découverte, 2006).

e-mail: [mucchielli@cesdip.com](mailto:mucchielli@cesdip.com)

**Corinne TORREKENS** est licenciée en science politique et chercheuse au GERME (Groupe d'étude sur l'ethnicité, le racisme, les migrations et l'exclusion, Université libre de Bruxelles). Elle prépare une thèse de doctorat sur « La visibilité de l'islam au sein de l'espace public ».

e-mail: [corinne.torrekens@ulb.ac.be](mailto:corinne.torrekens@ulb.ac.be).



Retrouvez l'ensemble de nos publications sur :

[www.inhes.interieur.gouv.fr](http://www.inhes.interieur.gouv.fr)

## INSTITUT NATIONAL DES HAUTES ETUDES DE SECURITE

### Formation

*Espace auditeurs*

### Recherche

### Les publications

*Les Cahiers de la sécurité, Etudes et recherches, La Sécurité aujourd'hui*

### Centre de documentation

*Le fonds documentaire, en 2006, est constitué de 18 000 notices composées  
d'ouvrages, de mémoires et de thèses, d'études et recherches,  
de dossiers de formation, d'articles de périodiques*

### Les manifestations

*Organismes concernés, date et contenu pédagogique*

### Observatoire national de la délinquance

DANS UN ESPRIT D'OUVERTURE EUROPÉENNE ET INTERNATIONALE...



INSTITUT NATIONAL  
DES HAUTES ETUDES  
DE SECURITE

#### ANTICIPER

LES ÉVOLUTIONS ET ÉCLAIRER LA DÉCISION PUBLIQUE

#### APPROFONDIR

LA CONNAISSANCE DE LA RÉALITÉ

#### ANALYSER

LES MENACES

#### CONCEVOIR

DES OUTILS PRATIQUES D'ACTION POUR LES ACTEURS DE LA SÉCURITÉ

#### SENSIBILISER ET FORMER

**FAVORISER LES RENCONTRES ET PARTENARIATS PLURIDISCIPLINAIRES**

- N° 61** Villes en sécurité, sécurité en ville, 2<sup>e</sup> trimestre 2005
- N° 60** Violence(s) au féminin. Femmes délinquantes, femmes violentes, femmes déviantes, 1<sup>er</sup> trimestre 2006
- N° 59** Drogues et antidrogue en Colombie, 4<sup>e</sup> trimestre 2005
- N° 58** Polices et « policing » de la route, 3<sup>e</sup> trimestre 2005
- N° 57** Incivilités dans les espaces publics et commerciaux, 2<sup>e</sup> trimestre 2005
- N° 56** Police et identification. Enjeux, pratiques, techniques, 1<sup>er</sup> trimestre 2005
- N° 55** Reconstruire la sécurité après le 11 septembre, 1<sup>er</sup> trimestre 2004
- N° 54** Bonnes pratiques. Introduction au pragmatisme anglo-saxon, 4<sup>e</sup> trimestre 2003
- N° 53** Évaluer la police ?, 3<sup>e</sup> trimestre 2003
- N° 52** Les coulisses de la mondialisation, 2<sup>e</sup> trimestre 2003
- N° 51** Sécurité et démocratie, 1<sup>er</sup> trimestre 2003
- N° 50** Dynamiques locales. La sécurité à l'épreuve du territoire, 4<sup>e</sup> trimestre 2002
- N° 49** Quartiers sensibles ici et ailleurs, 3<sup>e</sup> trimestre 2002
- N° 48** À chacun son métier ! Professionnels en mutation, 2<sup>e</sup> trimestre 2002
- N° 47** Penser la violence. La violence est-elle intelligible ?, 1<sup>er</sup> trimestre 2002
- N° 46** Police et recherches. La commande publique, espace de médiation, 4<sup>e</sup> trimestre 2001
- N° 45** Le temps des minorités ? Visibilité sociale, visibilité institutionnelle, 3<sup>e</sup> trimestre 2001
- N° 44** Corruption dans la police ? De l'opacité à la reconnaissance, 2<sup>e</sup> trimestre 2001
- N° 43** Urbanisme et sécurité, Vers un projet urbain ?, 1<sup>er</sup> trimestre 2001
- N° 42** Jeunes sans foi ni loi ? Retour sur la délinquance des mineurs, 4<sup>e</sup> trimestre 2000
- N° 41** Polices post communistes. Une transformation inachevée ?, 3<sup>e</sup> trimestre 2000
- N° 40** Les emplois jeunes. La sécurité au prix de l'insertion, 2<sup>e</sup> trimestre 2000
- N° 39** Les dilemmes de la proximité. Des polices d'Europe en chantier, 1<sup>er</sup> trimestre 2000
- N° 38** Risque et Démocratie, 4<sup>e</sup> trimestre 1999
- N° 37** Un débat raisonné ? Retour sur dix ans de sécurité intérieure, 3<sup>e</sup> trimestre 1999
- N° 36** Noir, gris, blanc. Les contrastes de la criminalité économique, 2<sup>e</sup> trimestre 1999
- N° 35** Le lien familial, 1<sup>er</sup> trimestre 1999
- N° 34** Risque et information, 4<sup>e</sup> trimestre 1998
- N° 33** Les partages de la sécurité, 3<sup>e</sup> trimestre 1998
- N° 32** Drogue. Du bon usage des politiques publiques, 2<sup>e</sup> trimestre 1998

- N° 31 Prisons en société, 1<sup>er</sup> trimestre 1998
- N° 30 Le renseignement, 4<sup>e</sup> trimestre 1997
- N° 29 Un péril «jeunes» ?, 3<sup>e</sup> trimestre 1997
- N° 28 Violences en famille, 2<sup>e</sup> trimestre 1997
- N° 27 Maintien de l'ordre, 1<sup>er</sup> trimestre 1997
- N° 26 Football, ombres au spectacle, 4<sup>e</sup> trimestre 1996
- N° 25 Routes, espace incertain, 3<sup>e</sup> trimestre 1996
- N° 24 Entreprise et sécurité, 2<sup>e</sup> trimestre 1996
- N° 23 Délinquances quotidiennes, 1<sup>er</sup> trimestre 1996
- N° 22 Les métiers de l'urgence, 4<sup>e</sup> trimestre 1995
- N° 21 Les technologies de sécurité, 3<sup>e</sup> trimestre 1995
- N° 20 Médias et violence, 2<sup>e</sup> trimestre 1995
- N° 19 Sécurité sans frontières, 1<sup>er</sup> trimestre 1995
- N° 18 Le nouveau Code pénal, 4<sup>e</sup> trimestre 1994
- N° 17 Ordre public et histoire, 3<sup>e</sup> trimestre 1994
- N° 16 Collectivités locales et sécurité, 2<sup>e</sup> trimestre 1994
- N° 15 La violence à l'école, 1<sup>er</sup> trimestre 1994
- N° 14 Systèmes de police comparés et coopération (II), août-octobre 1993
- N° 13 Systèmes de police comparés, et coopération (I), mai-juillet 1993
- N° 12 Police et médias, février-avril 1993
- N° 11 Gendarmeries et polices à statut militaire, novembre 1992-janvier 1993
- N° 10 La sécurité des réseaux, août-octobre 1992
- N° 9 La police de l'environnement, mai-juillet 1992
- N° 8 Police et démocratie à l'Est, février-avril 1992
- N° 7 Polices en Europe, novembre 1991-janvier 1992
- N° 6 La gestion de crise, août-octobre 1991
- N° 5 Jeunesse et sécurité, mai-juillet 1991
- N° 4 La mesure de la délinquance, février-avril 1991
- N° 3 Le marché de la sécurité privée, novembre 1990-janvier 1991
- N° 2 L'offre publique de sécurité, juillet-septembre 1990
- N° 1 Les Français et l'insécurité, avril-juin 1990

Cette collection, créée en 1996, publie quelques-unes des études et recherches commandées ou réalisées par l'INHER avec l'objectif de faire connaître au grand public des travaux inédits sur des sujets de société concernant la sécurité. Pour étendre la diffusion et l'accessibilité, cette collection est désormais diffusée sur CD rom pour les numéros publiés à partir de novembre 2004. ISSN : 1263-0837

- **Les violences urbaines : comment prévoir et gérer les crises dans les quartiers sensibles ?**  
*Jean-Paul GRÉMY, février 1996, 31 p., 6,10 € – ISBN : 2-11-089471-7*
- **Intelligence économique : objectifs et politiques d'information**  
*Guy BARON (dir.), avril 1996, 31 p., 6,10 € – ISBN : 2-11-089473-3*
- **La sécurité dans les espaces publics : Huit études de cas sur des équipements ouverts au public**  
*André MIDOL, juin 1996, 143 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-089475-X (épuisé)*
- **Grands équipements urbains et sécurité : comment réaliser et contrôler les études de sécurité publique prévues par l'article 11 de la LOPS du 21 janvier 1995**  
*Alain BAUER, René BRÉGEON, février 1997, 75 p. (coll.), 11,43 € – ISBN : 2-11-089477-6*
- **La pédophilie**, Catherine MONTIEL, Renaud FILLIEULE, mai 1997, 79 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-089472-5 (épuisé)
- **Police, État et société des années 1930 aux années 1960 : essai bibliographique**  
*Marie VOGEL, Jean-Marc BERLIÈRE, mai 1997, 143 p., numéro gratuit – ISBN : 2-11-089479-2*
- **Les Français et la sécurité : trois sondages réalisés en 1996 sur l'insécurité et ses remèdes**  
*Jean-Paul GRÉMY, octobre 1997, 157 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-089474-1*
- **Sécurité et ruralité : enquête sur l'action de la Gendarmerie dans les campagnes françaises**  
*François DIEU, Novembre 1997, 189 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-089476-8*
- **Anticiper et gérer les violences urbaines**  
*Michel AUBOUIN, Michel-François DELANNOY, Jean-Paul GRÉMY, avril 1998, 32 p., 6,10 € – ISBN : 2-11-089480-6*
- **Les aspirations des Français en matière de sécurité. Leur évolution entre 1990 et 1998 selon les enquêtes du CREDOC**  
*Jean-Paul GRÉMY, décembre 1998, 86 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-090327-9*
- **La scène de crime de A à Z, du prélèvement à l'identification**  
*Christian DOUTREMÉPUICH (sous la dir.), octobre 1999, 100 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-090329-5*
- **La dynamique des emplois dans la sécurité**  
*Pierre SIMULA, novembre 1999, 118 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-090330-9*
- **Espace et sécurité dans les quartiers d'habitat social. Bilan de deux études sur site Sarcelles-Lochères et les quartiers nord d'Aulnay-sous-Bois**  
*Paul LANDAEUR, Danielle DELHOME, février 2000, 78 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-090331-7*
- **Autorité et immigration, les vecteurs de l'autorité et leurs transformations dans les populations immigrées ou issues de l'immigration**  
*Collectif IHESI, juin 2000, 145 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-090332-5*
- **Les enjeux de la légalisation et de la mise en œuvre de l'enregistrement audiovisuel de l'audition des mineurs victimes**  
*Carole MARIAGE-CORNALI, juillet 2000, 61 p., 11,43 € – ISBN 2-11-090331-7*
- **Les discriminations ethniques dans la société française**  
*Patrick SIMON, novembre 2000, 58 p., 6,10 € – ISBN : 2-11-090335-X*
- **Délinquants mis en cause par la police**  
*Laetitia DILLIES, décembre 2000, 210 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-090334-1*
- **Mesurer la délinquance à partir du témoignage des victimes**  
*Jean-Paul GRÉMY, janvier 2001, 256 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-091872-1*
- **La lutte contre le recyclage de l'argent du crime organisé**  
*Dominique GARABOL, Bernard GRAVET, février 2001, 88 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-091874-8*

- **La sécurité des grands rassemblements sportifs et culturels**  
*Frédéric DIAZ, mars 2001, 200 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-090336-8*
- **Violences urbaines. Angleterre, Belgique et Espagne: un état des lieux**  
*Julie LE QUANG SANG, Hugues Olivier HUBERT, William GENIEYS, mars 2001, 164 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-091876-4*
- **Les savoir-faire en police de proximité**  
*Sophie TIÉVANT, avril 2001, 96 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-091874-8*
- **Cartographie et analyse spatiale de la délinquance. Actes de l'atelier de cartographie**  
*Collectif, juillet 2001, 132 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-091880-2*
- **Délinquances économiques et financières transnationales et globalisation. Analyses et mesures du phénomène**  
*Jean CARTIER-BRESSON, Christelle JOSSELINE, Stephano MANACORDA, juillet 2001, 134 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-091875-6*
- **Les délinquances économiques et financières transnationales: Analyse de l'action menée par les institutions internationales spécialisées dans la prévention et la répression des DEFT**  
*Pierre KOPP, septembre 2001, 61 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-091873-X*
- **Création et développements d'un service de police nationale: Le cas des Brigades Régionales d'Enquête et de Coordination (BREC) de la Police Judiciaire**  
*Anne WUILLEUMIER, septembre 2001, 104 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-091877-2*
- **Les formes contemporaines d'esclavage dans six pays de l'Union Européenne**  
*Georgina VAZ CABRAL, janvier 2002, 120 p. – Gratuit (frais de port uniquement) – ISBN : 2-11-091879-9*
- **L'impact de la vidéosurveillance sur la sécurité dans les espaces publics et les établissements privés recevant du public**  
*Dominique PECAUD, février 2002, 96 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-091881-0*
- **Intercommunalité et sécurité. Une approche comparative de trois agglomérations**  
*Tanguy LE GOFF, avril 2002, 114 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-092841-7*
- **Lexique des termes de police. Anglais-français / français-anglais**  
*Jean-Claude SALOMON, juin 2002, 164 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-092842-5*
- **La lutte contre la criminalité économique en Europe. Bilan de connaissances en Suisse, aux Pays-Bas et au Royaume-Uni**  
*Nicolas QUELOZ, Cyrille FIJNAUT, Michaël LEVI, octobre 2002, 244 p., 11,43 € – ISBN 2-11-092843-3*
- **Vidéosurveillance et prévention de la criminalité. L'impact des dispositifs dans les espaces urbains en Grande-Bretagne**  
*Eric HEILMANN, Marie-Noëlle MORNET, avril 2003, 87 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-092847-6*
- **Existe-t-il des systèmes locaux de sécurité ?**  
*Catherine GORGEON, avril 2003, 116 p., 11,43 € – ISBN : 2-11-092849-2*
- **La traite des mineurs non accompagnés dans l'Union européenne.**  
*Document rédigé intégralement en français et en anglais  
IHESI-OIM, décembre 2002, 110 p, Gratuit (frais de port uniquement)*
- **Les agents locaux de médiation sociale en quête d'identité**  
*Jacques FAGET, juin 2003, 203 p., 11,43 € – ISBN 2-11-092848-4*
- **Le « proxénétisme » de la drogue**  
*Aurélien DE ANDRADE, juillet 2003, 123 p., 11,43 € – ISBN 2-11-092850-6*
- **L'intelligence économique est-elle une stratégie étatique de transfert aux acteurs privés: Actes du colloque du 25 mars 2003, juillet 2003, 110 p., 7 € – ISBN 2-11-094031-X**
- **Les pratiques de sécurité locale dans la Russie post-soviétique**  
*Anne LE HUÉROU, août 2003, 180 p., 11,43 € – ISBN 2-11-094030-1*
- **La protection de l'information comme enjeu de sécurité**  
*Alain AUMONIER, Damien BRUTÉ DE RÉMUR, août 2003, 58 p., 11,43 € – ISBN 2-11-094032-8*





### Classes-relais: le pari de l'éducation pour lutter contre la délinquance



Nicole Chambron, Marie-Laure Gibaud, mai 2005,  
92 p., 10€ - ISBN : 2-11-094037-9

Les classes-relais sont un dispositif relativement nouveau, mis en place par l'Éducation nationale avec le concours de la Protection judiciaire de la jeunesse, pour tenter de remédier au décrochage scolaire. La recherche du Centre européen de recherche et de formation (CERF) nous propose une réflexion peu menée jusque-là en examinant en quoi ce dispositif contribue à la prévention de la délinquance. Combinant étude documentaire et entretiens avec divers protagonistes, ce travail réunit une quantité appréciable d'informations sur une démarche appelée à prendre de l'ampleur.

### Travailler avec la police de proximité La pratique du partenariat par les acteurs de la société locale



Sophie Tiévant, avril 2005, 74 p., 10€  
- ISBN : 2-11-094036-0

Qui dit police de proximité dit partenariat. Quelles sont, concrètement les difficultés rencontrées par les acteurs de la société locale en matière d'insécurité? Quelles attentes ont-ils vis-à-vis de la police de proximité? Comment travaillent-ils avec elle? Avec quels bénéfices? Quelles sont les conditions nécessaires à l'établissement de ces collaborations ainsi qu'à leur efficacité sur les situations traitées? Telles sont les questions auxquelles cette étude s'efforce de répondre à partir de l'examen de dix situations (quatre établissements scolaires, deux organismes HLM, une société de transport, un club de prévention, un hypermarché et un établissement hôtelier) en vue de mieux organiser l'intelligence collective et, par là même, d'optimiser le fonctionnement de la police de proximité.

### Nouvelles formes migratoires Les frontières des réseaux des économies souterraines et les frontières nationales dans l'espace Schengen



Alain Tarrus, Olivier Bernet, avril 2005, 52 p., 10€  
- ISBN : 2-11-094035-2

Depuis 1985, Alain Tarrus et son équipe observent des collectifs de migrants entrepreneurs de l'économie souterraine qui ont peu à peu déployé un dispositif commercial international à partir du quartier de

Belsunce à Marseille. Leur étude des « territoires circulatoires », supports de « cosmopolitismes nouveaux », générant une « capacité nouvelle d'être d'ici, de là-bas, d'ici et de là-bas à la fois » qui remplace la vieille opposition entre être d'ici ou de là-bas, prend appui ici sur des observations menées à partir de l'Andalousie.

### Douane et coproduction de sécurité L'administration des douanes françaises dans le champ de la sécurité intérieure



Bruno Domingo, avril 2005, 256 p., 10€  
- ISBN : 2-11-094033-6

La douane assume-t-elle des missions de sécurité intérieure? Comment s'effectuent les partages et la division du travail de sécurité entre douane, police et justice? Comment les politiques de sécurité nationales ou européennes se sont-elles saisies de l'outil douane? Sans prétendre à l'exhaustivité, cette étude vise à rendre compte de ces relations qui interrogent les frontières du champ de la sécurité et celles de la sphère pénale, et permettent de mieux comprendre comment se construit la gouvernance publique de la sécurité aujourd'hui.

### L'analyse socio-économique du blanchiment L'exemple des capitaux illicites russes en France et dans d'autres pays occidentaux



Anton Oleinik, Natalia Aparina,  
Karine Clément, Evgenia Gvozdeva,  
Alexandr Kashturov, Mikhail Minin, avril 2005,  
134 p., 10€ - ISBN : 2-11-094034-4

Le travail qu'Anton Oleinik, économiste et sociologue moscovite, consacre aux opérateurs russes de blanchiment est doublement original. D'une part, il informe sur le contexte institutionnel particulier qui encadre les activités économiques et commerciales en Russie post-soviétique, sur ce qui différencie entrepreneurs « légaux » et « criminels ». D'autre part, il tente de créer un outil (un « détecteur de mensonges » sociologique, selon ses termes), permettant aux banques de mieux connaître leurs clients.

La sociologie peut-elle contribuer à la connaissance des pratiques économiques illicites? Si oui, quelles sont les méthodes les plus adaptées? Comment envisager d'obtenir des résultats ayant une utilité sociale? Cette recherche présente un intérêt considérable pour ceux qui s'interrogent sur la manière d'approcher la délinquance économique et financière.

Commande: Service communication - Tél.: 01.55.84.53.38 Fax: 01.55.84.54.26

Participation aux frais de facturation et de port en sus: renseignements: communication.inhes@interieur.gouv.fr

Chèque à l'ordre du Régisseur de recettes de l'INHES

Coordination: service communication. Diffusé par l'INHES