

**Julien Talpin, Julien O’Miel, Frank Frégosi (dir.) –
*L’islam et la cité. Engagements musulmans dans
les quartiers populaires***

Emilie El Khoury

Émulations – Revue de sciences sociales
2021, Comptes rendus critiques, En ligne.

Article disponible à l’adresse suivante

<https://ojs.uclouvain.be/index.php/emulations/article/view/ecrelkhoury>

Pour citer cet article

Emilie El Khoury, « Julien Talpin, Julien O’Miel, Frank Frégosi (dir.) – L’islam et la cité. Engagements musulmans dans les quartiers populaires », *Émulations*, en ligne. Mise en ligne le 25 juin 2021.
DOI : 10.14428/emulations.cr.095

Distribution électronique : Université catholique de Louvain (Belgique) : ojs.uclouvain.be

© Cet article est mis à disposition selon les termes de la Licence *Creative Commons Attribution, Pas d’Utilisation Commerciale 4.0 International*. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Éditeur : Émulations – Revue de sciences sociales / Presses universitaires de Louvain
<https://ojs.uclouvain.be/index.php/emulations>

ISSN électronique : 1784-5734

Julien Talpin, Julien O'Miel, Frank Frégosi (dir.) – *L'islam et la cité. Engagements musulmans dans les quartiers populaires*

Emilie El Khoury¹

Recensé : Julien Talpin, Julien O'Miel, Frank Frégosi (éd.), *L'islam et la cité. Engagements musulmans dans les quartiers populaires*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2017, 282 p.

En mai 2017, est publié l'ouvrage collectif « *L'islam et la cité. Engagements musulmans dans les quartiers populaires* » sous la direction de Julien Talpin, Julien O'Miel et Frank Frégosi, qui avait bien été écrit avant les attentats terroristes commis par des adhérents à la cause de Daesh² à Paris en 2016. Cet ouvrage met en exergue la question de la mobilisation sociale et politique de musulmans installés en France mais aussi en Belgique. Les auteurs soulignent que le but de leur ouvrage n'est pas de faire polémique mais de comprendre si l'islam a un rôle dans la participation civique de français, et de belges, de confession musulmane ou non (p. 15).

Dans l'introduction de l'ouvrage, les auteurs soulignent à demi-mot le fait que des personnes de confession musulmane s'investissant dans la société française peuvent être mal vues par certains citoyens français³. Les auteurs expliquent que l'islam peut être vu comme une « menace » pour la « laïcité » pour certains français intellectuels⁴ qui exigent le confinement des appartenances religieuses, et ils ont eu gain de cause avec la loi de mars 2004. Une peur latente de voir émerger une « nouvelle laïcité » à place de celle qui est en place et, de surcroît, l'émergence d'un « communautarisme » à consonance religieuse (p. 16) se fait sentir en France selon les auteurs. Quinze ans après la loi de mars 2004, les mêmes peurs sont dénoncées ainsi que les violences associées à l'islam, notamment à cause des actes terroristes commis par des personnes s'identifiant comme musulmanes tels les adhérents à Daesh. Les auteurs insistent sur le fait

¹ Doctorante et chargée de cours en anthropologie à l'Université Laval (Québec, Canada) coordinatrice du projet MiCA (Muslims in Canada Archives/Les archives des musulmans et musulmanes au Canada).

² Daesh est une dénomination de l'organisation « État islamique » qui émergea en 2011 en Irak et en Syrie. Celle-ci est l'auteur de nombreux attentats dans le monde entier comme en France et en Belgique par exemple.

³ Ils ne sont pas énoncés par les auteurs.

⁴ Idem.

que leur ouvrage se concentre uniquement sur : « [...] les pratiques légales et non-violentes – très largement majoritaires – nous cherchons à étudier le rapport ordinaire à l’islam et à comprendre s’il favorise la participation civique et politique, et ce faisant l’intégration sociale des acteurs » (p. 16). De ce fait, les auteurs vont mettre en exergue les mouvements de participation de personnes utilisant l’islam comme facteur mobilisant l’engagement citoyen français (p.17). Les auteurs soulignent cependant que tous les projets politico-sociaux faits par des personnes de confession musulmane ne sont pas tous « progressistes » mais qu’il en existe, et c’est ce que les collaborateurs de ce livre ont tenté d’esquisser (p. 17).

Avant de passer au propos même de l’ouvrage, qui est la « mobilisation citoyenne des personnes de confession musulmane », les auteurs insistent sur l’hétérogénéité du référent islamique accordé aux mobilisations faites par des personnes de confession musulmane. Par « hétérogénéité », les auteurs entendent les différents courants d’obédiences traversant l’islam, mais aussi par le fait qu’il faille prendre en compte l’existence de citoyens français de confession musulmane né musulmans et/ou devenus musulmans au cours de leur vie (ex : convertis) ou encore celle de personnes de confession musulmane n’ayant pas la nationalité française installées en France. Les auteurs soulignent que le point commun entre ce facteur « islamique » et toutes ces personnes est qu’elles ont tendance à faire partie des classes les plus défavorisées et donc de vivre une « expérience minoritaire » commune (p. 33). Les auteurs insistent sur le fait qu’ils veulent saisir cette hétérogénéité islamique d’une manière qualitative, et non de manière quantitative, au travers des vécus personnels pour mieux saisir ses tenants et aboutissants. L’étude de Fuchs dans le premier chapitre (p. 61-84) se centre sur des individus engagés plutôt que sur des groupes organisationnels pour remédier au manque d’études faites sur les mobilisations individuelles de musulmans français ou/et de musulmans de toutes origines installés en France

Les études basées sur des données qualitatives impliquant la confession musulmane sont rarissimes⁵ (p. 18). À cet effet, les auteurs reprennent quelques rares éléments d’enquêtes qualitatives. Trois points principaux sont repris que je synthétise de la sorte : (1) les personnes de confession musulmane accordent plus d’importance à leur religion dans leur vie journalière que d’autres croyants (p.19) ; (2) l’« [...] islam est un référent d’identification pour les jeunes descendants de l’immigration postcoloniale » (p.19) ; (3) les personnes de confession musulmane proviennent des classes défavorisées et non politisées. Avec ce troisième point, les auteurs émettent l’hypothèse que l’islam : « [...] pourrait consister un recours pour les politiser » (p. 20). En énonçant cette hypothèse, les auteurs expliquent leurs idées en faisant une rétrospective des années 1980 où les classes défavorisées françaises avaient un « réel » représentant encadrant leurs luttes et leurs droits : le Parti communiste. Sans idéaliser le Parti communiste français, les auteurs soulignent qu’il faut admettre qu’il a permis de créer une nouvelle identité française : « la classe ouvrière », non divisée et représentative de toutes personnes se

⁵ Ces études sont référencées par les auteurs.

reconnaissant dans la classe défavorisée et/ou ayant de la sympathie pour elle (p. 21). Aujourd'hui, les personnes appartenant à la classe défavorisée manquent d'unification d'intérêts communs. Les personnes les plus fragilisées, qui étaient autrefois les plus à même de se mobiliser, le sont le moins aujourd'hui (p. 21).

Parallèlement à ce manque de mobilisation des défavorisés, certaines personnes de confession musulmane font émerger un « nouveau registre d'affirmation collective » (p. 22) en proposant la religion islamique comme un facteur mobilisateur à un engagement socio-politique dans la société. Cependant, il existe peu de mobilisations visibles et audibles de personnes de confession musulmane et/ou se revendiquant musulmane dans l'espace public français (p. 23). Les auteurs se demandent si cette non-visibilité apparente et cette non-audibilité de la mobilisation musulmane française serait due à trois facteurs que je synthétise ainsi : (1) leur appartenances sociale, (2) les stigmates liés à l'islam ou (3) une certaine répression des pouvoirs publics français empêchant les personnes de confession musulmane de se mobiliser (p. 23). De ce fait, les auteurs émettent l'hypothèse du faible bruit de ces mobilisations musulmanes citoyennes par le fait que l'islam est dépeint comme un « problème public » en France.

La direction de l'ouvrage souligne quatre points qui pourraient avoir un impact sur la visibilité et l'apparition de mobilisation française musulmane citoyenne.

Le premier est le manque de ressources juridiques, comme le fait que les étrangers n'aient pas le droit de vote (p. 44). Le quatrième chapitre écrit par Asal (p. 137-164) aborde ce point avec une ethnographie approfondie sur la mobilisation en France contre l'islamophobie. Asal souligne que le recours au droit pour se mobiliser est perçu par des musulmans français comme une « arme » politique et citoyenne. Elle souligne aussi que les mobilisations juridiques dénonçant l'islamophobie sont inscrites dans un débat plus profond que seulement la dénonciation d'actes haineux contre une religion et ses adhérents, ces mobilisations dénonçant aussi implicitement la fragilité des personnes vivant dans des quartiers défavorisés et victimes de racisme discriminatoire (p. 164). Le manque d'une culture de hiérarchie dans le cas des musulmans sunnites spécifiquement est repéré par les auteurs tels que Pingaud au cinquième chapitre (p. 85-109) qui souligne à travers son ethnographie dans une banlieue parisienne que des mobilisations musulmanes locales existent, mais que le principe même de mobilisation n'est pas partagé et que les mobilisations dépendent largement de l'investissement (ex. : financiers, matériels et en temps) des individus. Ces initiatives ne sont pas religieuses et ne sont pas faites au nom de l'islam, mais les personnes à leur initiative sont généralement de confession musulmane (sunnite) et elles sont : « attelé[es] à la propagation de la religion, par le culte ou par l'enseignement » (p. 87). Pingaud souligne que le thème de la valorisation de la « citoyenneté » française ressort de toutes les initiatives musulmanes locales parisiennes à sa connaissance (p. 108). Enfin, les associations culturelles

ne bénéficient pas de ressources financières et/ou matérielles de l'État à l'instar du système belge qui l'octroie aux cultes reconnus par l'État⁶.

Le deuxième point sont les structures des opportunités politiques et discursives que les personnes de confession musulmane peuvent saisir. Les auteurs émettent l'idée que cela dépend de la volonté de la mobilisation, mais aussi du contexte national qui permet sa réalisation. Le texte de Torrekens (chapitre 7, p. 231-256) l'explique. Je m'attarde plus amplement sur l'étude belge de Torrekens parce qu'elle propose des points non énoncés dans les autres chapitres axés spécifiquement sur des études de cas françaises. Torrekens souligne qu'en 2012, d'après un rapport de l'organe fédéral belge de lutte contre les discriminations (le Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme), s'observe une hausse de 25 % de signalements d'actes discriminatoires en lien avec l'appartenance religieuse, dont 80 % de ces 25 % seraient des signalements d'actes islamophobes (p. 231). L'auteure souligne que la même année, une loi contre l'interdiction du voile intégral sur la voie publique en Belgique, a été émise (p. 231). Cette interdiction ne peut s'expliquer que comme un moment presque idéal-typique de politique symbolique ou d'enjeux de substitution où l'objectif n'est pas tant l'interdiction d'un comportement que le signal envoyé à l'opinion publique s'inscrivant dans un cadre restrictif plus large face à l'immigration en général (durcissement des conditions d'accès à la nationalité belge et au regroupement familial, etc.) et à l'égard de l'islam en particulier. En effet, depuis 1989, une série de polémiques a émergé et concerne notamment la nourriture halal, l'abattage rituel et le port du foulard à l'école et la fonction publique (p. 232).

C'est dans ce contexte de 2012 qu'émergent des mobilisations citoyennes musulmanes en Belgique francophone (p. 232). Torrekens (2017) rappelle que contrairement à la France, dès les années 1990, il n'est pas rare de voir un individu de confession musulmane engagé dans le paysage politique belge : « Toutes les formations politiques démocratiques, sauf l'extrême-droite, se sont plus ou moins vite ouvertes aux "candidats de la diversité" » (p. 236). Les candidats et/ou élus musulmans sont considérés par les partis traditionnels politiques (ex. : Parti socialiste) comme des référents, des « passeurs » d'idées qui peuvent mobiliser un électeurat de confession musulmane plus apte à suivre une personne de confession musulmane selon le parti en question d'après les auteurs (p. 236). Cependant, les élus et/ou candidats politiques musulmans belges se distancent normalement de sujets trop « sensibles » (ex. : la souffrance animale dans les abattages rituels, etc.) par peur de se voir catégorisés de faire du « communautar-

⁶ Depuis 1946, la Constitution française décide que la France ne reconnaît ni subventionne aucun culte. Cependant, tout édifice du domaine de l'État peut bénéficier d'aides publiques. Ce régime ne s'applique pas sur la totalité des départements outre-mer (ex. : Guadeloupe, Martinique, Mayotte et Réunion), ainsi que sur trois départements (ex. : Haut-Rhin, du Bas-Rhin et de la Moselle) de la France métropolitaine (Sénat Français 2021).

risme » par leur parti (p. 237). Torrekens explique ce comportement par le fait que certains candidats musulmans qui avaient mis en avant leur confession musulmane n'ont jamais été élus, leurs idées sont rarement prises en compte ou ils rencontrent énormément de difficultés dans le parcours de vie politique (p. 237-242). Torrekens soulève deux façons de réagir par ces potentiel candidats musulmans et/ou élus musulmans en théorisant ses idées par le triptyque (*exit*, *voice* et *loyalty*) de Hirschman (1995). Par « *loyalty* », elle comprend la loyauté des candidats et/ou élus musulmans aux idées des partis traditionnels belges. Par « *exit* », elle comprend la mobilisation musulmane comme un acte de distanciation qui peut se décliner de deux façons : le premier est de se détacher de partis traditionnels et de créer le sien, et le second est de rester dans un parti traditionnel, mais de ne pas affirmer son islamité en s'en détachant publiquement. Enfin, par « *voice* », elle comprend le fait que des personnes musulmanes s'engagent en politique dans des partis traditionnels ou dans les leurs, tout en agissant en lien avec leur islamité et en la revendiquant comme facteur mobilisateur de leur acte citoyen. L'auteur termine en disant qu'il est indéniable qu'il y ait des nouvelles contributions de mobilisation musulmane qui agissent pour conscientiser l'opinion musulmane et non musulmane et pas exclusivement en période électorale (p. 254).

Le troisième point est de vérifier si les discriminations subies, dues à une islamité supposée, sont en lien avec l'engagement d'une mobilisation citoyenne (p. 49), ce que fait Piettre dans le cinquième chapitre (p. 165-203) en tentant de vérifier ce point à travers son ethnographie localisée par la redécouverte de la religion islamique.

Enfin, le quatrième point est de vérifier que toutes formes de discrimination n'impliquent pas nécessairement un engagement citoyen. Beaugé, dans le troisième chapitre (p. 111-135), aborde cet aspect de non-mobilisation citoyenne de personnes de confession musulmane bien qu'elles subissent de la discrimination. Marlière, dans le sixième chapitre (p. 205-224), aborde une ethnographie basée spécifiquement sur un seul français se définissant salafi⁷ et vivant « une rupture définitive avec la France et le reste de la population » (p. 229).

À mon sens, cet ouvrage est un recueil novateur dans le sens où chaque auteur met en avant la perception de citoyen européen de confession musulmane, ce qui est rare de nos jours puisqu'il y a encore une tendance lourde dans les milieux médiatiques et académiques à *parler pour* les personnes de confession musulmane et non *avec* elles (Abu-Lughod, 2013). On y apprend aussi les différents recours de mobilisations groupales et/ou individuelles citoyennes musulmanes françaises et belges. Les auteurs ont pu passer sur les quatre points signalés qu'ils saisissent à travers les différentes ethno-

⁷ Je précise que l'auteur ne définit pas de façon détaillée ce qu'est le « salafisme ». Ce terme désigne un courant d'obédience sunnite qui propose de revenir aux sources d'un « islam originel » des premiers temps de l'islam appliqué au 7^e siècle (Rougier, 2008 : 3). Les salafistes sont les adeptes du salafisme. Le courant salafiste se divise en trois courants à savoir le courant majoritaire dit le salafisme quiétiste, puis le salafisme politique et, enfin, le salafisme jihadiste (Mouline, 2017 : 60). L'auteur ne précise pas le courant salafiste de son interlocuteur.

graphies et études de terrain exposées. Cependant, il me semble que les auteurs effleurent aussi sur des sujets très sérieux tels que la laïcité, pour ne citer que celui-ci, en exposant l'idée de façon furtive qu'il y aurait une « nouvelle laïcité ». À mon sens, un lien aurait pu être établi avec les travaux de Maclure et Taylor (2010), de Baubérot (2014) et de De Coorebyter (2014) pour ne citer que ceux-là. Aussi, les auteurs parlent d'une fabrication d'un « problème musulman » sans le définir davantage. Enfin, l'originalité de cet ouvrage réside dans le recours à l'ethnographie, mais son déroulement méthodologique n'est pas particulièrement explicité à mon sens, notamment en ce qui concerne l'approche avec les participants, qui n'est pas définie dans la plupart des chapitres.

Bibliographie

- ABU-LUGHOD L. (2013), *Do Muslim Women need saving?*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- BAUBÉROT J. (2004), *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte.
- DE COOREBYTER V. (2014), « La neutralité n'est pas neutre ! » in D. CABIAUX et al. (dir.), *Neutralité et faits religieux. Quelles interactions dans les services publics ?*, Louvain-La-Neuve, Academia (« Islams en changement »), p.19-42.
- HIRSCHMAN A. O. (1995), *Défection et prise de parole*. Théorie et applications, Paris, Fayard.
- MACLURE J., TAYLOR C. (dir.) (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal.
- MOULINE N. (2017), « Le djihadisme à la recherche du Califat perdu », in S. MERVIN et N. MOULINE (dir.), *Islams politiques : courants, doctrines et idéologies*, Paris, Éditions CNRS.
- ROUGIER B. (2008), *Qu'est-ce le salafisme ?*, Paris, Presses Universitaires de France.
- SENAT FRANÇAIS (2021), *Le financement des communautés*, En ligne, consulté le 3 janvier 2020. URL : <https://www.senat.fr/lc/lc93/lc930.html>.