

Un portrait sociologique de l'islam en Europe

Omero Marongiu-Perria

PID_00172209



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction	5
1. Rappel sur la méthodologie de recherche en sociologie	7
1.1. Quelques fondamentaux de la sociologie des religions	9
1.1.1. La tradition sociologique et le fait religieux	9
1.1.2. La définition sociologique de la religion	10
1.2. La spécificité de l'objet islam en question	13
2. Laïcités et rapports au religieux dans les pays européens	16
2.1. Les laïcités européennes	16
2.1.1. Des laïcités convergentes dans des histoires et des traditions religieuses différentes	16
2.1.2. Principaux aspects des laïcités européennes	19
2.2. Les musulmans dans les principaux pays européens	23
2.2.1. De la difficulté à comptabiliser le nombre de musulmans	24
2.2.2. Les musulmans en Europe au plan sociodémographique	28
2.2.3. Les musulmans au plan des principales organisations	34
2.2.4. Les lieux de culte musulman en Europe	39
3. Les modes de régulation de l'islam	42
3.1. L'islam en Europe, une dialectique national-local assez problématique	42
3.2. Exemples de modes de régulation de l'islam	43
3.2.1. Allemagne	43
3.2.2. Royaume-Uni	44
3.2.3. Belgique	46
3.2.4. Italie	48
3.2.5. Espagne	50
3.2.6. France	52
Résumé	56

Introduction

Ce module du cours de « Sociologie des musulmans en Europe » présente quelques aspects de la présence musulmane dans six pays européens, en articulation avec les déclinaisons de la laïcité dans ces pays.

Nous soulignons d'emblée pour l'étudiant que ce module n'est ni un cours de sociologie politique, ni un cours d'épistémologie sur l'histoire des laïcités européennes. On n'y trouvera donc aucune présentation détaillée de l'histoire et de l'évolution des tendances de l'islamisme contemporain. Il existe toute une littérature sur le sujet, que l'étudiant pourra par ailleurs consulter, mais qui n'entre pas dans l'objet du module. De même, notre but n'est pas de déterminer s'il existe une forme achevée ou non de laïcité, ou encore s'il existe un modèle plus performant que d'autres dans les rapports entre États européens et musulmans.

Nous insistons également sur le fait que le module a une vocation synthétique, l'étudiant n'y trouvera donc pas de présentation détaillée de l'actualité des musulmans dans les pays présentés, même si cette actualité sera mobilisée pour illustrer les grandes tendances dans les modes de régulation de l'islam.

Le cours met en perspective la **situation de l'islam dans six pays européens**, au regard de leur **histoire migratoire** et de leur **rapport à la laïcité**. Si chaque pays possède son histoire spécifique, l'étudiant aura cependant l'occasion de se familiariser avec l'exercice de typologisation, qui représente l'un des aspects majeurs de l'analyse sociologique. C'est dans cette optique que nous commençons avec une présentation de quelques aspects fondamentaux de la recherche sociologique et de la manière dont les sociologues abordent le fait religieux. Puis nous présentons une synthèse des questions relatives à la laïcité, à l'organisation et aux modes de régulation de l'islam sous la forme de typologies. Cela donne à l'étudiant à la fois une vue d'ensemble rapide, l'aidant à mémoriser plus efficacement le contenu de ces parties, mais également un premier regard critique sur la manière dont la sociologie permet de développer une démarche analytique du fait social.

Il est donc absolument fondamental que l'étudiant prenne le temps de consulter les ouvrages indiqués dans la bibliographie, et plus précisément le *Manuel de recherche en sciences sociales*, qui représente un ouvrage incontournable en prévision du mémoire que l'étudiant devra réaliser.

Référence bibliographique

Raymond Quivy et Luc Van Campenhout (2006, 1^{ère} édition 1995). *Manuel de recherche en sciences sociales*. Paris : Dunod.

Signalons également que ce module, par le fait qu'il donne une vue globale sur les aspects globaux de l'islam européen, prépare l'étudiant à l'analyse approfondie des formes de religiosité chez les musulmans et à la critique de l'approche des politologues du fait social islamique, qui sera l'objet du module « Le rapport à l'islam des musulmans européens ».

Nous avons choisi, dans ce cours, de présenter le rapport à l'islam en **France**, au **Royaume-Uni**, en **Allemagne**, en **Belgique**, en **Italie** et en **Espagne**. Un choix possède toujours une part d'arbitraire, et nous aurions pu englober dans le cours un ou plusieurs pays d'Europe du Nord ou des Balkans. Cela pourrait être intéressant dans une perspective comparative plus globale, mais nous avons préféré nous limiter à ces six pays pour le fait que :

- La France et le Royaume-Uni, qui sont deux pays de traditions culturelles très différentes, ont connu un rapport colonial à l'islam. Il était donc intéressant de mettre en perspective ces deux types de rapport coloniaux, au prisme de conceptions très différentes de la laïcité et de la notion de « communauté ».
- L'Allemagne et la Belgique, pays connaissant un système politique fédéral, n'ont pas connu d'histoire coloniale à proprement parler. Leur rapport à l'islam est consécutif aux accords passés avec les pays d'islam fournisseurs de main d'œuvre. Nous avons donc choisi de mettre en perspective les situations de ces deux pays.
- L'Italie et l'Espagne, pour leur part, sont des pays d'immigration beaucoup plus récente, en tout cas dans sa dimension massive. Ils ont connu une évolution très rapide ces dernières années, parfois brutale, dans leur rapport avec l'islam et les musulmans. Ils illustrent donc, d'un certain sens, les nouvelles problématiques identitaires des pays européens, et les politiques d'égalité et de promotion de la citoyenneté, sur fond de capacité à prendre en compte l'islam et les musulmans.

Au delà de cette première ébauche de catégorisation, le module donne à l'étudiant les éléments de grandes tendances dans la façon dont ces pays régulent les questions liées à l'islam.

1. Rappel sur la méthodologie de recherche en sociologie

Dans le cadre de la préparation de leurs travaux de recherches (mémoire), nous aurons l'occasion d'approfondir avec les étudiants la démarche de recherche sociologique. Il est cependant absolument impératif qu'ils consultent les deux ouvrages suivants, inscrits à la liste bibliographique :

- *Éléments de sociologie*, d'Henri Mendras. Il s'agit là d'un grand classique incontournable de la sociologie. Henri Mendras y restitue la science sociale dans son objet, ses champs d'investigation et sa démarche.
- *Manuel de recherche en sciences sociales*, de Raymond Quivy et Luc Van Campenhoudt. Les deux auteurs passent en revue l'ensemble de la démarche de recherche sociologique dans un style pédagogique et didactique très efficace.

L'étudiant devra toujours garder à l'esprit que la sociologie est avant tout une science empirique, elle cherche donc à confronter des points de vue, des considérations subjectives ou des hypothèses à la réalité observée. Pour cela, il est indispensable que le sociologue ait une relation concrète avec un terrain d'enquête, sur une question suffisamment aboutie pour être l'objet d'une analyse concrète.

La dimension d'*a priori* n'est donc qu'une étape introductive de la démarche du sociologue, qui tente de construire un protocole de recherche scientifique afin de dépasser les spéculations du sens commun.

Pour Quivy et Van Campenhoudt, la démarche de recherche en sociologie est constituée de sept étapes, qui sont :

- La question de départ.
- L'exploration.
- La construction d'une problématique.
- La construction d'un modèle d'analyse.
- L'observation.
- L'analyse des informations.

- Les conclusions.

Chaque étape nécessite une explication détaillée, et nous aurons l'occasion d'exposer ces éléments à la lumière d'enquêtes de terrain qui seront présentées aux étudiants.

Pour rester concis, disons simplement ici que les étudiants sont souvent confrontés à deux problèmes majeurs au regard de la démarche sociologique. Le premier est la difficulté à comprendre la différence entre une question de départ et une problématique sociologique. Pour faire très simple, disons que :

« La problématique est l'approche ou la perspective théorique qu'on décide d'adopter pour traiter le problème posé par la question de départ [...]. La problématique fait donc le lien entre un objet d'étude et des ressources théoriques que l'on pense adéquates pour l'étudier. »

Raymond Quivy et Luc Van Campenhout (2006). *Manuel de recherche en sciences sociales*. Paris : Dunod (p. 75).

C'est pour cela que, d'emblée, le sociologue doit inscrire sa démarche de recherche dans un champ balisé de la discipline, qui va lui permettre de mobiliser un vocabulaire, des concepts, un cadre théorique et méthodologique adéquat. C'est ce qui permettra également à ses pairs de porter un jugement critique sur la pertinence des analyses qu'il apportera au sujet du phénomène étudié.

Le deuxième problème réside dans la difficulté à comprendre le sens et la démarche de construction du cadre d'analyse sociologique. Là encore, nous aurons l'occasion d'y revenir plus en détail. Mais nous pouvons d'ores et déjà insister auprès des étudiants sur le fait que, à l'instar d'autres disciplines, la sociologie repose sur une volonté de donner une lecture décentrée et objectivée de la réalité. Pour cela, le sociologue a l'habitude d'élaborer des typologies qui lui permettent de découper cette réalité en des sous-ensembles qui en facilitent la compréhension, notamment pour comprendre les relations de causes à effet dans de nombreux champs de la vie sociale.

On peut prendre un exemple très simple pour illustrer la façon dont le sociologue aborde certaines réalités, celui de l'appartenance à l'islam. Dans une perspective théologique, est musulman la personne qui prononce l'attestation de foi, qui adhère aux piliers de la croyance considérés comme fondamentaux et qui, selon certaines écoles théologiques, met en pratique les piliers fondamentaux comme la prière et le jeûne. Pour le sociologue, il ne peut pas y avoir de définition *a priori* de ce qu'est un musulman. Ainsi, pour lui est musulman avant tout la personne qui se considère comme telle, indépendamment de son adhésion ou non aux canons de l'orthodoxie religieuse. De plus, pour le sociologue, si la foi est insondable, les comportements religieux peuvent par contre être analysés sous différents angles de la sociologie des religions, de la sociologie de l'ethnicité ou encore de la sociologie politique.

Nous allons voir tout de suite plusieurs typologies qui nous amèneront à discuter des modalités de la production de la connaissance en sociologie. L'étudiant aura donc suffisamment de ressources méthodologiques pour penser la production de son propre travail de recherche.

1.1. Quelques fondamentaux de la sociologie des religions

1.1.1. La tradition sociologique et le fait religieux

Une maturation lente de la discipline

Il existe un lien très fort entre la sociologie et la religion¹, dans la mesure où la naissance de la discipline est constitutive d'une forte interrogation sur le devenir d'une société en pleine sécularisation. Aussi, l'évolution de la société industrielle et les changements induits sur la façon de penser le lien social vont être au centre de l'investigation des pères fondateurs de la discipline.

⁽¹⁾**Religion** : Du latin *religio*, « scrupule », qui renvoie au respect scrupuleux des rites par crainte des forces surnaturelles. Dans ce sens, la religion est « un ensemble déterminé de croyances et de dogmes définissant le rapport de l'homme avec le sacré » (Grand Larousse de la langue française).

On emploie également deux autres étymologies. Du latin *re-ligare*, « re-joindre » ou « relier », dans le sens du lien qu'entretient l'homme avec le divin, mais également avec ses semblables. Une seconde étymologie viendrait du latin *relegere*, « relire » ou « reprendre », par opposition à *neglegentia*, « négligence ».

Certains auteurs développeront une critique du fait religieux dans une véritable perspective idéologique, à savoir la nécessité de fonder un nouvel ordre social sur la base d'une morale qui ne soit plus puisée à l'aune du discours des institutions religieuses. Jusqu'au milieu du XX^e siècle, le poids de l'approche marxiste sera important dans les sciences sociales, et nombre de sociologues seront persuadés du déclin inéluctable de la religion.

Cependant, Jean-Paul Willaime mentionne deux éléments qui vont jouer un rôle majeur dans le développement de la sociologie :

- La possibilité de développer un véritable savoir sécularisé sur la société, et donc sur les faits sociaux et sur la religion elle-même.
- « L'institutionnalisation de lieux d'élaboration de savoirs indépendants sur la religion ».

Cependant, il faudra un certain temps pour que la discipline acquiert son autonomie et passe d'une approche de « sociologie religieuse », dominée par les études conduites dans les milieux chrétiens dans une perspective de ré-évangélisation de la société, à une véritable sociologie des religions.

Référence bibliographique

Jean-Paul Willaime (1995). *Sociologie des religions*. Paris : PUF, « Que sais-je ? ».

Les champs d'investigation de la sociologie des religions

La sociologie des religions s'intéresse à plusieurs champs d'investigation, que nous listons ci-dessous de façon rapide :

- Le rapport à la pratique religieuse.
- Les formes de religiosité radicale.
- Les mutations contemporaines du croire.

Chacun de ces champs a fait l'objet d'une littérature assez florissante, mais au final la connaissance sociologique sur le fait religieux musulman, dans ses aspects intimes et ses modes de sociabilité dans les différents pays européens, reste très pauvre à l'heure actuelle.

1.1.2. La définition sociologique de la religion

Emile Durkheim, père fondateur de la discipline en France, affirme :

« Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. »

Emile Durkheim (1985). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : PUF [septième édition] (p. 65).

Depuis l'époque durkheimienne, la sociologie des religions a connu différentes périodes, à travers lesquelles elle a mûri son propre rapport à l'objet. Deux définitions contemporaines contribuent, à notre sens, à baliser le champ d'investigation pour une définition de la religion. Dans une volonté de dépasser les approches substantiviste (définir la religion pour ce qu'elle est) et fonctionnaliste (définir la religion par ce qu'elle fait), Danièle Hervieu-Léger insiste sur l'inscription dans une « lignée croyante ». Elle introduit la notion de « filiation », qui renvoie directement à celle de « mémoire », à travers laquelle se construit la référence « originelle » du groupe et assure ainsi sa cohésion. La religion devient ici :

« Un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière. »

Danièle Hervieu-Léger (1993). *La religion pour mémoire*. Paris : Éd. du Cerf (p. 119).

Pour éviter l'un des écueils principaux induit par une telle définition, qui laisserait supposer que le religieux puisse être décelé, de façon diffuse, au sein de toute communauté organisée, Danièle Hervieu-Léger considère que trois éléments sont absolument nécessaires pour qu'on puisse parler de religion. Ce sont :

« L'expression d'un croire, la mémoire d'une continuité, la référence légitimatrice à une version autorisée de cette mémoire. »

Danièle Hervieu-Léger (1993). *La religion pour mémoire*. Paris : Éd. du Cerf (p. 142).

Dans le prolongement de l'approche wébérienne, et en complément du précédent apport, Jean-Paul Willaime, quant à lui, y ajoute la dimension sociale et communautaire de la religion, qu'il met en rapport avec la notion de « charisme ». La religion est alors définie comme :

« Une communication symbolique régulière par rites et croyances se rapportant à un charisme fondateur et générant une filiation. »

Jean-Paul Willaime (1995). *Sociologie des religions*. Paris : PUF, « Que sais-je ? » (p. 124).

Par son rôle fédérateur, le culte, ou rituel, organise les rapports au sein de la communauté, et « met en jeu un charisme² fondateur » ne se limitant pas à son incarnation dans un personnage particulier qui serait la référence centrale de la communauté, mais définit un univers de sens qui va s'imposer par l'exercice d'une domination spirituelle.

⁽²⁾Au sens wébérien du terme.

Ces deux définitions nous sont d'une utilité particulière pour l'appréhension du fait religieux et, plus particulièrement, du fait islamique, dans la mesure où elles ouvrent la voie à de multiples interrogations ainsi qu'à des pistes d'investigation dont au moins trois, à notre sens, ne peuvent être complètement dissociées dans une recherche :

- La première touche aux mécanismes de **production de la « référence » religieuse**. Elle suppose la formation et la pérennisation, avec toutes les transformations, les relectures, les inventions et les « oublis » qu'elle introduit, d'un univers de sens qui exerce un pouvoir de coercition sur les fidèles.
- La seconde renvoie aux **modes de structuration de la communauté des croyants**. Une même référence peut produire différentes formes de regroupements, dont chacun produit un univers de représentation par lequel il définit des critères d'adhésion et des formes de solidarité entre ses membres.
- La troisième, enfin, est liée à la **subjectivité de l'être**, aux manières dont l'acteur manifeste son affiliation au credo et son appartenance au groupe. En effet, l'exercice d'une domination charismatique ne doit pas occulter le travail d'élaboration individuel par lequel l'acteur affirme à la fois son lien avec le groupe et son autonomie.

Dans une société où le primat du choix individuel s'est largement imposé aux différents systèmes religieux, ces trois niveaux entretiennent des relations d'interdépendance étroite, et une étude sur l'un d'eux ne peut faire l'économie d'une esquisse des deux autres. Parler de rapport au religieux chez des indivi-

dus se réclamant d'une religion particulière conduit ainsi le chercheur à approfondir les mécanismes par lesquels le sujet construit son rapport aux « ancêtres » mais aussi, à l'inverse, comment fonctionne la désaffiliation religieuse, ou encore les processus de reconstruction par lesquels le sujet va passer d'un système religieux à un autre.

Ces processus peuvent également être englobés dans la question, plus vaste, de l'évolution générale d'une société où les recompositions religieuses tendent à prendre le pas sur la rationalisation qui était l'une des caractéristiques majeures de la « modernité ». Que l'on qualifie cette nouvelle époque de « post-moderne » ou d'« ultramoderne » (Willaime³), le réinvestissement religieux indique bien le passage de la définition de soi par la projection dans l'utopie séculière unificatrice, autour de thèmes porteurs, caractéristiques de la société moderne et détachés de l'empreinte de la tradition, à une définition de soi par la reconstitution d'un passé et l'inscription dans une lignée croyante.

C'est ce que Jean-Paul Willaime qualifie de passage de la « certitude moderniste » à l'« incertitude ultramoderne ». Les idéaux d'il y a quelques décennies n'unifient plus. Selon Willaime :

« Dans une telle situation, le religieux tend à être réinvesti comme lieu de mémoire au niveau sociétal et individuel (comme s'il s'agissait de répondre à la déstructuration des espaces et des temps) et comme pourvoyeur d'identités collectives et individuelles, de fêtes et de rites. »

Jean-Paul Willaime (1995). *Sociologie des religions*. Paris : PUF, « Que sais-je ? » (p. 106).

Dans nos recherches sur les trajectoires scolaires et socioprofessionnelles des filles musulmanes portant le voile en France (Marongiu-Perria⁴), nous avons pu observer la pertinence d'une telle approche, qui illustre parfaitement l'articulation entre ces différents niveaux, et les processus de recombinaison identitaires qui ont cours chez les jeunes musulmans. Nous avons suivi notamment la voie esquissée par les auteurs de *Le foulard et la République*, qui affirment que l'absence de repères, fruit de l'individualisme croissant, ou du « doute ayant cours dans la société moderne », les oblige à se « bricoler » une identité afin d'achever leur intégration sous forme personnalisée.

Nilüfer Göle, pour sa part, considère que le voile est à la fois le symbole de la quête de mémoire et d'identité de filles à la recherche de repères stables, et le symbole de la résistance au monde moderne de la transparence, qui pousse au dévoilement du domaine de l'intime. Le cas des filles voilées n'est pas spécifique, et le constat fait à leur sujet peut aisément être élargi. En affirmant son appartenance à l'islam, le musulman, dans la diversité de ses rapports à l'islam, manifeste à la fois son désir de reconnaissance dans une société où il s'inscrit, en règle générale, en tant qu'acteur à part entière. Dans le même temps, il effectue un travail de mémoire par lequel il s'inscrit dans le prolon-

⁽³⁾Jean-Paul Willaime (1995). *Sociologie des religions*. Paris : PUF, « Que sais-je ? » (p. 104).]

⁽⁴⁾Omero Marongiu-Perria (1996). *Logiques voilées : comment des jeunes filles musulmanes perçoivent leur évolution au sein de la société française*. Lille : mémoire de D.E.A.]

Référence bibliographique

Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar (1995). *Le foulard et la République*. Paris : La Découverte (p. 51).

Référence bibliographique

Nilüfer Göle (1993). *Musulmanes et modernes, voile et civilisation en Turquie*. Paris : La Découverte.

gement d'une origine qui n'est pas autochtone, d'une migration qu'il n'a pas connue, d'une communauté idéale aux contours flous, et il opère des choix dans la multiplicité des références religieuses qui s'offrent à lui.

En effet, derrière la profession de foi musulmane, selon laquelle « il ne peut exister de divinité en dehors de Dieu, l'Unique et sans associés, et Muhammad est son serviteur et Messenger ultime », se cache une multitude d'interprétations qui orientent les choix individuels et conditionnent les types de relations entre les individus se réclamant des différentes communautés ou mouvements religieux présents dans l'Hexagone.

1.2. La spécificité de l'objet islam en question

Si elle se refuse à empiéter sur le terrain de la théologie, l'étude sociologique concernant le rapport au religieux ne peut pas faire l'économie de quelques définitions préliminaires, afin de poser correctement les contours et les limites de la tâche qu'elle s'est assignée. Deux termes sont couramment usités pour rendre compte du système de croyances et de pratiques chez les musulmans :

1) Le mot *islam* renvoie à l'idée de soumission responsable à la volonté divine, mais également de paix. En ce sens, le *moslim* (musulman) est l'individu qui acquiesce aux cinq piliers⁵ fondamentaux de l'islam, preuve de sa confiance à Dieu, et à travers lesquels il entre dans un état de « paix » intérieure, par son détachement du caractère matériel et éphémère de ce bas monde.

⁽⁵⁾Ce sont, respectivement, la *shahâda*, profession de foi selon laquelle « il n'existe de divinité en dehors de Dieu, l'Unique » ; la *çalât*, office quotidien célébré par le croyant cinq fois par jour ; le *siyâm*, jeûne effectué durant le mois de ramadan ; la *zakât*, impôt social purificateur correspondant à 2,5 % des revenus thésaurisés au cours de l'année, et le *Hadj*, pèlerinage qui doit être effectué une fois durant la vie, pour tout musulman en ayant la capacité physique et matérielle.

2) Le terme *dîn*, en général traduit en langue française par « religion », est un terme polysémique qui exprime à la fois la soumission au Créateur – en ce sens il est l'équivalent de *islam* – mais également la dette contractée envers Dieu, et la rétribution au jour dernier, en vertu de laquelle Dieu récompensera ou châtiara ses créatures.

Les deux vocables ne sont donc pas des synonymes au sens strict du terme « religion ». Ils se rapportent à la vie terrestre, mais aussi à la rétribution des actes dans l'au-delà, et englobent l'idée d'un rapport direct et particulier de l'homme à Dieu, sans l'entremise de représentants d'un clergé institué, et ne distinguant pas d'emblée un domaine sacré qui serait distinct du monde profane. Concernant la transcription du mot *dîn* en français, Louis Gardet, après en avoir mentionné les différentes acceptions, adopte une attitude prudente : « Il convient, certes, de traduire ici *dîn* par " religion ", mais sans oublier l'idée de créance due à Dieu qu'il connote ».

Référence bibliographique

Louis Gardet. *Encyclopédie de l'islam*, article sur le vocable « dîn ».

Dans cette perspective, la signification première du terme « religion », utilisé pour désigner l'islam, rendrait compte de sa volonté à régir l'ensemble de la vie du croyant. Afin de « rembourser » la dette inhérente à sa venue à l'existence, le croyant soumis devrait alors, en principe, se conformer aux prescriptions divines, jusque dans les détails de sa vie quotidienne. C'est en ce sens que certains islamologues soulignent l'aspect extrêmement normatif de l'islam, à l'instar de Jean-Paul Charnay, qui le qualifie de « système totalisant » :

« Sociologiquement et théologiquement, l'Islam se constitue en système totalisant. Il affirme sa vocation à englober l'intégralité de l'existence individuelle et collective. [...] Comment en effet cerner les dimensions du phénomène « religieux » dans une civilisation où droit et légalité, morale et dogme, comportements individuels et intergroupaux, relations sociales et régime politique constituent un ensemble théologico-éthico-normatif unique, et dans une religion n'exigeant de ses adeptes que le respect de quelques observances psycho-sociologiques bien définies [...] conjuguées à quelques interdictions absolues [...] vivifiées par la célébration de quelques grandes fêtes de l'année musulmane, et défendues, s'il le faut, par une obligation pesant sur l'ensemble de la communauté : le *jihad* (guerre sainte). D'autant plus que l'Islam, religion abstraite refoulant, par refus de l'idolâtrie, les représentations et les symboles anthropomorphiques ou zoomorphiques, fussent-ils simplement esthétiques, n'a pas institutionnalisé certains des attributs les plus voyants des religions organisées : sacerdoce, cléricature, cycle liturgique, pouvoir sacramentaire. »

Jean-Paul Charnay (1994). *Sociologie religieuse de l'Islam*. Paris : Hachette Pluriel (pp. 11-15).

L'idée développée dans le propos de Charnay est celle de la spécificité de l'islam⁶ : système normatif autrement complexe et non sécularisé, il ne supporterait pas la distinction entre les sphères temporelle et spirituelle, rendant inopératoires les outils conceptuels de la sociologie religieuse, aussi bien pour définir le système religieux lui-même que pour mesurer le degré d'observance culturelle chez les fidèles. L'une des solutions résiderait dans l'élaboration d'une sociologie religieuse spécifique, qui aborderait le fait islamique avec des concepts nouveaux.

⁽⁶⁾D'autres politologues corroborent cette idée de spécificité de l'islam, d'où résulterait la difficulté, chez les musulmans, à adopter des comportements sécularisés dans leur rapport aux sociétés occidentales où ils se sont installés. Cf. notamment Felice Dassetto et Albert Bastenier (1990), « Sciences sociales et islam transplanté. Concepts et méthodes. Questions à partir d'expérience de recherche », dans Bruno Etienne, *L'islam en France*, Paris : CNRS, ainsi que Felice Dassetto (1996), *La construction de l'islam européen, approche socio-anthropologique*, Paris : L'Harmattan.

À l'opposé de cette lecture, d'autres chercheurs considèrent que l'argument de la spécificité ne résiste pas à l'analyse. C'est particulièrement le cas de Leïla Babès, qui estime la proposition comme relevant d'un pur fantasme. Selon elle, la complexité du système de croyances qui s'offre au chercheur n'est pas l'apanage de l'islam, et la difficulté à mesurer le niveau d'adhésion sur une échelle de croyances et de pratiques constitue un exercice relevant d'une difficulté équivalente quelle que soit la religion analysée. Aussi, à l'instar du christianisme, l'observance culturelle chez les musulmans peut aussi bien être le signe d'une adhésion profonde que le reflet d'une simple solidarité de groupe. De même, l'affirmation de l'absence de sécularisation en islam pose problème,

Référence bibliographique

Leïla Babès (1997). *L'islam positif, la religion des jeunes musulmans de France*. Paris : Les Éditions de l'Atelier.

dans la mesure où elle laisse supposer que le processus en question serait une caractéristique propre au catholicisme, et non transposable aux autres religions.

Si, dans le fond, les données historiques et théologiques pourraient à la limite confirmer l'hypothèse, celle-ci indique bien, dans sa forme, les lacunes qui demeurent dans la perception d'une réalité avec une grille d'analyse taillée pour mesurer l'évolution spécifique du catholicisme contemporain. Le problème renvoie ici au sens même accolé au vocable de sécularisation, utilisé le plus souvent pour rendre compte de la déperdition supposée du religieux, alors que les études de sociologie religieuse ont réorienté le concept dans le sens d'une mutation dans le rapport au croire, et non plus dans sa disparition. Enfin, l'appréhension de l'islam en termes d'« étrangeté » le confine, en définitive, dans le monde de l'altérité. Partant de là, l'observance religieuse des musulmans en terre occidentale est perçue sous l'angle de la dérogation, ou de la concession, obligée, par rapport à l'emprise totalisante du dispositif normatif, résultat de la « transplantation⁷ » hors du territoire de l'islam. Cette approche sous-entend que le rapport au culte en terre musulmane aurait un caractère uniforme, avec un assujettissement total des croyants à un ensemble de règles intangibles régissant leurs actes.

Pour notre part, nous souscrivons aux critiques formulées par Leïla Babès, en y ajoutant le fait que les considérations sur la volonté totalisante du système normatif islamique ne signifient aucunement qu'il ne puisse exister de domaines distincts en islam, ou que chaque attitude de la vie du croyant soit forcément dotée d'un caractère métaphysique, ou encore que le pouvoir politique n'aurait de marge de manœuvre en dehors de la référence intangible aux textes sacrés. Les données historiques indiquent bien que les théologiens musulmans ont, dès les premiers temps de l'expansion islamique, élaboré des catégories servant à repérer ce qui, dans la vie de l'individu, relevait d'un domaine culturel spécifique. De même, au plan politique, la gestion des affaires publiques s'est toujours plus ou moins émancipée de la référence directe aux textes religieux, en tout cas de la coercition des détenteurs des lectures légitimes des textes sacrés.

Ce travail de comparaison nous enjoint à faire preuve de prudence dans la définition du concept même de religion, qui ne peut faire l'économie d'une compréhension des modes de fonctionnement intrinsèques des systèmes étudiés, au risque de tomber dans une lecture extrêmement réductrice ou biaisée des réalités que les termes employés devraient en principe recouvrir, comme l'affirme à juste titre Jean-Paul Willaime :

« D'autre part, la religion se manifestant de façon extrêmement diverse, une définition doit chercher à subsumer sous un même concept la variété phénoménale du religieux, c'est-à-dire convenir à l'analyse des différentes religions existantes et ne pas être unilatéralement dépendante d'une religion donnée (par exemple du christianisme). »

Jean-Paul Willaime (1995). *Sociologie des religions*. Paris : PUF, « Que sais-je ? » (p. 114).

⁽⁷⁾Le terme est de Felice Dassetto, qui l'emploie à plusieurs reprises dans ses écrits.

Voir aussi

La notion de « sécularisation » fera l'objet d'une présentation détaillée dans le chapitre « Considérations sur la sécularisation ».

2. Laïcités et rapports au religieux dans les pays européens

2.1. Les laïcités européennes

On a l'habitude de présenter la France comme l'unique pays laïque d'Europe, ou en tout cas le seul ayant trouvé la forme la plus achevée de la laïcité⁸. Pour Jean Baubérot, il existe une pluralité des formes de la laïcité, et la laïcité française elle-même est en partie issue d'emprunts, de même que certains de ses aspects ont été exportés vers d'autres pays.

⁽⁸⁾ **Laïcité** : Du grec *Laos*, « le peuple ». Il est employé rarement chez les grecs. On le trouve dans *L'Odyssée* où il signifie indistinctement « la foule » ou « la masse ». L'étymologie latine *Laicus* possède un sens voisin. Ce sont les auteurs chrétiens de la fin de l'Antiquité qui emploient les termes de *Laïkos* et *Klêrikos* pour marquer l'opposition et la complémentarité entre le peuple des croyants et les clercs chargés d'une mission. On parle alors de « laïc » (avec un « c » à la fin du mot) et de « clerc ».

C'est par la suite que les deux termes vont être investis d'un sens politique. Le « laïque » (avec « que » à la fin du mot) devient partisan de la laïcité, qu'il soit croyant ou non. Le mot « laïcité » apparaît en France au milieu du XIX^e siècle pour désigner, donc plus précisément, un système politique qui n'est pas circonscrit à la France.

2.1.1. Des laïcités convergentes dans des histoires et des traditions religieuses différentes

Les éléments fondamentaux du « processus général de laïcisation » selon Jean Baubérot

Alors, pourquoi existe-t-il tant de discours contradictoires sur la laïcité et son caractère effectif ou non dans les pays de l'Europe occidentale ? Pour Jean Baubérot, il est possible de rassembler les formes de laïcité dans un processus général de laïcisation qui se caractérise par quatre choses principales :

- 1) La **dissociation entre citoyenneté et appartenance religieuse**, qui fait que l'on peut être citoyen de son pays sans partager forcément la même religion, ni même professer une quelconque appartenance ou croyance religieuse.
- 2) La **neutralité de l'État vis à vis des institutions religieuses**, et la séparation entre les deux entités, dans le sens où l'État n'est plus assujéti à l'emprise du religieux.
- 3) L'**aspect facultatif de la religion** en tant qu'instance de socialisation. Cet aspect se vérifie à la fois dans les pays ayant gardé une Église⁹ d'État et dans les pays où les institutions religieuses conservent des missions de service public.

Référence bibliographique

Jean Baubérot (2005). *Histoire de la laïcité en France*. Paris : PUF, « Que sais-je ? ».

⁽⁹⁾ **Église** : Du grec *Ekklesia*, terme passé dans le latin *Ecclesia*, qui devint par la suite *Eclesia*, « assemblée », au sens de l' « assemblée des fidèles », terme employé par les grecs chrétiens. Au VI^e siècle après JC, il prend le sens de « maison du culte », terme donné auparavant à la « basilique ».

Dans le cours, nous employons le terme « Église », avec un « é » majuscule, pour désigner l'institution de gestion du culte dans un pays laïque. C'est dans ce sens que l'on parle des rapports d'un État avec l'Église catholique ou avec l'Église musulmane, ou du fait que des fédérations musulmanes peuvent obtenir le statut d'Église. La déclinaison pratique pour l'obtention de ce statut peut être différente en fonction du pays : loi de 1905 en France, corporation de droit public en Allemagne, etc.

4) La perte de la dimension religieuse de l'identité nationale.

Partant de là, on peut à la fois considérer les pays européens comme laïques, et :

« La laïcité française peut se définir par un objectif spécifique : articuler la liberté de conscience (et de ses conséquences : droit de croire et de ne pas croire, pluralisme des cultes) et la liberté de penser (et de son implication : démarche critique face à tout système dogmatique et totalisant). »

Jean Baubérot (2005). *Histoire de la laïcité en France*. Paris : PUF, « Que sais-je ? » (p. 117).

Il existe cependant trois principaux courants en France au regard de la laïcité :

- Un courant que l'on peut qualifier de la « laïcité ouverte » qui privilégie la liberté de conscience et la libre pratique de la religion. Il englobe la plupart des organisations religieuses.
- Un courant qui ambitionne d'articuler la liberté de penser et la liberté de conscience. Ses membres étaient en grande majorité réservés face à la loi du 15 mars 2004 sur le port des insignes religieux à l'école. Il englobe les grandes organisations laïques.
- Un courant qui privilégie la liberté de penser et considère l'école comme l'instance menant à l'exercice de la raison libre. Ses membres ont une véritable phobie vis-à-vis du communautarisme, et ils mettent en exergue les Lumières. Pour eux, le religieux doit être renvoyé dans la sphère de la conscience.

Selon que l'on adopte l'une ou l'autre de ces postures, le regard sur la réalité des autres pays européens sera alors très différent, mais dans tous les cas, il est nécessaire de ne pas porter un regard ringard et anachronique sur les autres États européens. À titre d'exemple, l'Italie et l'Espagne sont aujourd'hui bien loin de l'image caricaturale que l'on peut avoir, de l'extérieur, sur la réalité des rapports entre la société et les institutions religieuses.

Points de convergence et de divergence dans les rapports entre États et Églises en Europe

Il existe trois points de convergence selon Silvio Ferrari, qui caractérise un modèle laïque européen occidental :

Références bibliographiques

Silvio Ferrari (1997). *Diritto e religione in Europa occidentale* (Droit et religion en Europe occidentale). Bologna : il Mulino.

Silvio Ferrari et **A. Bradney** (éditeurs) (2000). *Islam and European Legal Systems*. Dartmouth : Ashgate.

Silvio Ferrari (2008). *Introduzione al diritto comparato delle religioni* (Introduction au droit comparé des religions). Bologna : il Mulino.

- La protection des droits individuels de liberté religieuse.
- L'incompétence de l'État en matière religieuse.
- La collaboration « sélective » entre l'État et les confessions religieuses, à travers leurs institutions.

Cependant, ces convergences s'inscrivent dans des traditions religieuses, des cultures, des histoires politiques et migratoires différentes. C'est dans ce sens que l'on peut également établir des typologies des formes de laïcité dans les pays européens. Nous en présentons ci-dessous deux exemples :

Une typologie des laïcités en fonction des traditions religieuses

Guy Haarscher distingue les pays de la façon suivante :

Référence bibliographique

Guy Haarscher (1996). *La laïcité*. Paris : PUF « Que sais-je ? ».

- Les pays de tradition catholique, comme la Belgique, l'Espagne ou l'Italie, ont connu un processus de laïcisation impulsé par l'État, à l'instar de la France.
- Les pays de tradition protestante, comme la Grande-Bretagne ou le Danemark, ont plutôt connu un processus de sécularisation générale de la société.
- Les pays multiconfessionnels, comme les Pays-Bas ou l'Allemagne, dans lesquels le caractère multiconfessionnel de la société a mené à des compromis sans que le combat se focalise sur un adversaire unique.
- Les pays où la religion est traditionnellement intégrée à l'identité nationale, comme la Grèce et l'Irlande. Pour ces deux pays, la religion a été vécue comme un élément de l'identité nationale face à ennemi extérieur perçu comme « impérialiste ».

Une typologie basée sur le droit

Francis Messner distingue :

Référence bibliographique

Francis Messner et **Magalie Flores-Lonjou** (2007). *Les lieux de culte en France et en Europe. Statuts, pratiques, fonctions*. Louvain : Peeters, coll. « Law and Religion Studies ».

- Le système de droit conventionnel, qui englobe les pays concordataires et ceux ayant signés des « ententes » avec les institutions religieuses. La logique sous-jacente est

celle du partenariat entre les États et les confessions religieuses. C'est le cas de l'Allemagne, dont la constitution permet la reconnaissance aux institutions religieuses du statut de « corporations de droit public », mais également de l'Italie et de l'Espagne.

- Le système des Églises nationales et des cultes reconnus, qui concerne des pays apparemment assez différents comme le Royaume-Uni ou la Belgique. Ce système se caractérise, au final, par une position institutionnelle privilégiée mais une faible autonomie des cultes vis-à-vis de l'État. Cette configuration s'inscrit dans des histoires spécifiques, comme la Réforme au Danemark, qui a une Église d'État, un conflit majeur en Grande-Bretagne ou le culte anglican est « établi » par l'autorité royale. La Belgique elle-même, par son système de reconnaissance des cultes, entre dans cette seconde catégorie. Ayant refusé la logique d'une séparation stricte entre l'État et les confessions religieuses, la reconnaissance passe par une démarche spécifique qui ouvre aux confessions concernées un certain nombre de droits, financiers notamment.
- Le système d'absence de statut des cultes concerne principalement la France et les Pays-Bas. Selon Messner, même si la France affirme une séparation stricte, il existe cependant en droit français des dispositions pouvant être qualifiées de « législation culturelle » ou « droit des religions », même si leur application est très restreinte en comparaison des deux autres formes susmentionnées. Les Pays-Bas, de leur côté, ont inscrit le principe de séparation dans la Constitution de 1848. D'un point de vue historique, trois « piliers » (protestant, catholique et humaniste-socialiste) ont été institués au début du XX^e siècle, mais la révision constitutionnelle de 1983 a supprimé toute référence aux communautés religieuses. Là encore, des dispositions particulières existent : ainsi, si les ministres du culte ne sont plus salariés par l'État, une dotation annuelle existe au profit des Églises ayant signé un accord avec l'État.

2.1.2. Principaux aspects des laïcités européennes

Les éléments présentés ci-dessous sont une déclinaison pratique des considérations vues au point précédent. Ils donnent à l'étudiant une vue d'ensemble des rapports entre État et institutions religieuses dans plusieurs pays européens. Cela lui permet de comprendre rapidement la particularité des histoires locales, et le prépare à aborder plus en profondeur les questions spécifiques que pose la présence musulmane dans ces pays. Nous insistons cependant sur le fait que ces éléments ne le dispensent aucunement de la lecture des ouvrages inscrits dans la bibliographie.

Allemagne

Les modalités des relations entre État et Églises (principalement catholique et protestante) se situent dans le cadre spécifique du fédéralisme où se côtoient une Loi fondamentale faisant référence de façon explicite à Dieu, et les constitutions des *Länder*, ou régions, qui bénéficient de nombreuses prérogatives. Aussi, si l'on peut considérer aujourd'hui l'Allemagne comme un pays très nettement sécularisé, avec la non reconnaissance d'une Église d'État et presque un tiers de la population se déclarant sans confession religieuse, on constate cependant que le caractère institutionnel du rôle social des Églises est toujours très présent, dans quatre champs : médical, social, éducatif et fiscal.

C'est dans la période consécutive à la deuxième guerre mondiale que le rôle des Églises progressera de façon significative, l'État leur confiant une véritable mission de service public. Dans le prolongement de la constitution de Weimar qui avait, parallèlement à la suppression de la notion d'Église d'État, octroyé des dispositions favorables au christianisme, la république fédérale de 1949

leur permettra de se constituer en « corporations de droit public » et de lever un impôt ecclésiastique avec l'appui de l'État. Les *Länder*, de leur côté, possèdent une liberté d'action assez large dans les domaines de l'éducation, de la culture et des questions relatives à la pratique religieuse. C'est au niveau régional que se règlent par exemple les modalités de l'enseignement de la religion à l'école, ainsi que l'édification des lieux de culte et, de façon plus générale, les différents aspects de la visibilité publique de l'appartenance confessionnelle, avec des disparités entre les *Länder* au détriment de certaines confessions religieuses, musulmane notamment.

Royaume-Uni

Le Royaume-Uni vit une situation très spécifique dans le rapport entre l'État et les confessions religieuses. En Angleterre, l'Église anglicane est réputée « établie », dans le sens où, historiquement, le Roi représente le chef de cette Église. Cependant, il ne s'agit pas d'une Église d'État comme c'est le cas au Danemark. En Écosse, l'Église protestante presbytérienne est reconnue depuis 1921 comme Église officielle (*Church of Scotland Act*). Cependant, elle n'a pas non plus le statut d'Église d'État, et ne jouit pas de prérogatives particulières. Enfin, en Irlande et au Pays de Galles, il n'existe plus d'Église établie. Au niveau politique, l'histoire spécifique du Royaume-Uni a donné une forme particulière à la Chambre des Lords, qui compte 26 représentants de l'Église anglicane. En retour, celle-ci est soumise à un contrôle de l'État via le parlement, et elle ne bénéficie d'aucun privilège particulier. La loi sur le blasphème, étendue à l'ensemble des Églises chrétiennes, n'a pas englobé les musulmans, et elle a été abolie en 2008 par décision de la Chambre des Lords.

Il est à noter qu'à partir de 1966, la promotion de la différence culturelle va entraîner une légitimation très importante de l'appartenance culturelle et ethnique par rapport à l'appartenance religieuse. C'est dans ce sens que certains attributs, considérés comme relevant de l'appartenance religieuse dans d'autres pays, sont reconnus en Grande-Bretagne dans leur dimension culturelle (par exemple le turban des Sikhs). Cependant, l'évolution des lois sur les relations « raciales » et les discriminations vont faire évoluer la perception des questions religieuses. À titre d'exemple, depuis 1998 les écoles de toutes les confessions religieuses sont subventionnées par l'État, de même qu'il existe un enseignement religieux dans les écoles publiques, pour lequel les représentants locaux des confessions religieuses sont associés.

Belgique

Le fédéralisme belge se traduit par l'existence de « piliers ». Cela signifie que l'État reconnaît six confessions religieuses : le catholicisme, le protestantisme, l'anglicanisme, l'orthodoxie, le judaïsme, et l'islam, ainsi que le pilier humaniste. Ce dernier est reconnu au même titre que les religions, et il est organisé par le Conseil central des Communautés philosophiques non confessionnelles de Belgique. L'ensemble des piliers reconnus reçoit des subventions de l'État,

notamment pour la rémunération des professeurs de religion dans le cadre scolaire, ainsi que des officiers du culte et des édifices culturels. Les dotations sont réparties au niveau régional, puis local, les municipalités ayant la charge des dépenses pour les questions relatives aux cultes.

Italie

En 1929, les « Accords de Latran » conclus entre Mussolini et le Pape font du catholicisme la religion de l'État italien. Cependant, si la constitution de 1948 a incorporé ces accords, elle déclare l'État et l'Église comme deux entités indépendantes et souveraines. En 1984, un nouveau Concordat est signé, qui abolit définitivement la notion de catholicisme comme religion d'État, tout en mentionnant l'importance de celui-ci dans l'histoire nationale. Depuis les années 1980, un système d'« Ententes » (*Intesa/e*) permet le développement d'accords entre l'État et les associations culturelles non catholiques. L'enseignement du catholicisme est toujours dispensé dans les écoles publiques.

Espagne

L'État espagnol affirme sa neutralité vis-à-vis des confessions religieuses. La Constitution de 1978, consécutive à l'abolition du régime dictatorial, proclame la séparation de l'État et des Églises. Deux ans plus tard, la loi organique de 1980 entérine les dispositions de la constitution et proclame la liberté religieuse. Les associations culturelles disposent alors d'une reconnaissance spécifique, sous réserve d'être enregistrées auprès de l'État. Au delà de cela, la Constitution octroie la possibilité à l'État espagnol d'établir des liens de coopération avec les Églises, les foies ou les communautés religieuses enregistrées dès lors que leur « influence » dans la société espagnole est reconnue par leurs actions ou par leur nombre de fidèles. Cette disposition peut s'avérer assez subjective et se révéler discriminatoire à l'encontre de certaines communautés. De plus, dans tous les grands événements nationaux, l'Église catholique jouit d'un traitement préférentiel par la présence unique de représentants du culte catholique.

L'histoire spécifique de la France

Pour Jean Baubérot, la laïcisation de la société française est un processus qui résulte pour partie de l'action du pouvoir politique, souvent en conflit avec les institutions religieuses, mais qui a pour finalité l'obtention par tous des mêmes droits fondamentaux, indépendamment de toute appartenance religieuse. Il distingue pour la France **trois seuils de laïcisation**, correspondant à trois époques :

- Le premier seuil correspond à la période couvrant la Révolution et l'Empire (1789-1870).

- Le second seuil correspond à la période allant de la laïcisation de l'école à la Séparation, il s'étend jusqu'au début des années 1970.
- Le troisième seuil correspond à l'époque actuelle.

Le **premier seuil de laïcisation** correspond à un cadre général où l'État n'assume plus le « salut » des français, pour s'occuper uniquement de leurs affaires terrestres. Pour Baubérot, cela renvoie à trois choses :

- La fragmentation institutionnelle : la religion n'est plus porteuse d'un sens concernant tous les aspects de la vie.
- La reconnaissance de la légitimité sociale de la religion : elle est la source de la morale qui permet le vivre ensemble.
- La reconnaissance du pluralisme des cultes.

Le **second seuil de laïcisation** englobe trois choses pour les religions et la vie sociale :

- La dissociation institutionnelle : la religion doit prendre socialement la forme associative, mais elle peut prendre part à la vie de la cité en formulant des propositions de sens dans l'espace public.
- L'absence de légitimité sociale institutionnelle : il existe désormais différentes instances de socialisation, la religion en est une parmi d'autres, on ne statue donc plus sur son rôle positif ou négatif.
- La liberté de conscience et de culte : elle fait désormais partie des libertés publiques, sans distinction.

Le **troisième seuil de laïcisation** est une période de sécularisation qui aboutit à une déstructuration du symbolique. Elle s'achemine vers une crise de la notion de « progrès », la fin des grandes utopies politiques, et la culture de l'immédiat. Elle se caractérise alors par trois choses :

- Un processus de « désinstitutionnalisation » : c'est un rapport consumériste au religieux, ou encore la multiplication des revendications religieuses spécifiques à l'intérieur même des institutions du culte.
- Une crise de la socialisation morale : c'est le repli sur la réalisation de soi et le rapport consumériste à l'environnement.
- Une nouvelle donne pluraliste : c'est la déstructuration de la séparation entre le religieux et le non religieux, ou encore le « croire sans appartenir » (Grace Davie).

2.2. Les musulmans dans les principaux pays européens

La présence des musulmans dans les pays de l'Europe occidentale est le fruit d'histoires anciennes et spécifiques. Pour cerner le phénomène dans sa globalité, il faut tenir compte des éléments suivants :

- Deux pays, la France et le Royaume-Uni, entretiennent une relation particulière à l'islam par leur histoire coloniale.
- L'Allemagne et la Belgique n'ont, pour leur part, jamais eu de tradition coloniale à proprement parler. La présence de musulmans sur leur sol est consécutive à des accords avec les pays fournisseurs de main d'œuvre durant les Trente glorieuses.
- L'Italie et Espagne sont des pays d'immigration relativement récente.
- Dans chacun des pays mentionnés, l'islam procède encore largement d'une dimension migratoire, et il existe une dominante au plan ethnico-national chez les musulmans : Turcs en Allemagne, Indo-pakistanaïens au Royaume-Uni, Maghrébins en France, Marocains en Belgique, en Espagne et en Italie.

Nous présentons dans cette partie quelques caractéristiques principales des populations musulmanes dans chacun de ces six pays.

Sources

Les chiffres présentés, relatifs au nombre de musulmans, à leurs caractéristiques sociodémographiques, ainsi qu'à leur structuration associative et au plan du culte proviennent de diverses monographies et études globales conduites à l'échelle européenne. Nous re prenons notamment les données issues :

1) D'une recherche-action européenne, conduite entre 2002 et 2004 et intitulée *Cultes et cohésion sociale. Construction de la participation sociale dans la différence religieuse : les communautés musulmanes locales en Europe*. Cette recherche-action, portée par l'IRFAM (Belgique) et dont nous avons eu en charge la partie française, a été soutenue par la commission européenne – DG de l'emploi et des affaires sociales – dans le cadre du Programme européen de lutte contre la discrimination et pour les droits sociaux fondamentaux et la société civile (art. 13 du traité de l'Union). Deux ouvrages ont été publiés, dirigés par Ural Manço, Altay Manço et Spyros Amoranitis.

2) D'une recherche européenne conduite en 2009 sur la situation des mosquées en

Europe, dirigée par le Pr. Stefano Allievi, et à laquelle nous avons collaboré pour la partie française. Cette étude a été publiée fin 2009 sous le titre *Conflicts over mosques in Europe. Policies issues and Trends*.

L'étudiant trouvera également une très bonne présentation synthétique de la situation des musulmans dans différents pays européens dans le site web d'Euro-Islam.

Références bibliographiques

Ural Manço, éditeur (2004). *Reconnaissance et discrimination. Présence de l'islam en Europe occidentale et en Amérique du Nord*. Paris : L'Harmattan.

Altay Manço et Spyros Amoranitis (2005). *Reconnaissance de l'islam dans les communes d'Europe. Actions contre les discriminations religieuses*. Paris : L'Harmattan.

2.2.1. De la difficulté à comptabiliser le nombre de musulmans

Des estimations imprécises

La comptabilisation des musulmans fait l'objet de nombreux débats chez les spécialistes de l'islam, d'autant plus que la littérature journalistique et les discours politiques ont tendance à en donner des interprétations parfois assez extravagantes.

Les estimations oscillent entre 11 et 15 millions de musulmans, ce qui représente déjà une amplitude considérable. L'exercice est plus facile pour les monographies de terrain, qui partent sur une base qualitative, ou pour les questionnaires en face à face, car ils se basent avant tout sur les déclarations d'appartenance des personnes interrogées.

Mais, dès lors qu'on passe à un niveau plus global, la question est plus difficile à résoudre, car elle nécessite de faire des choix arbitraires. Va-t-on comptabiliser les musulmans *a priori* ou *a posteriori*, sur une base ethnico-nationale et culturelle ou sur l'adhésion à une échelle d'appartenance établie par l'orthodoxie. Et dans ce dernier cas, quelle lecture théologique fera autorité ? Même pour un pays, comme la Grande-Bretagne, qui autorise les statistiques ethniques, la difficulté n'est pas aisée.

Cependant, il faut bien s'atteler à l'exercice, quand bien même il souffrira d'un certain degré d'imprécision. Nous en donnons un exemple par rapport au cas français. Nous le présentons en mobilisant toute une série de données quantitatives, en les comparant avec les estimations qui relèvent le plus souvent de la littérature journalistique. L'exercice est assez facilement transposable aux diverses réalités européennes.

Présentation d'un cas concret : compter les musulmans en France

Quel est le nombre de musulmans en France ? L'interdiction, en France, d'effectuer des recensements sur la base de l'appartenance religieuse n'est certainement pas étrangère à l'imprécision des chiffres fournis, dont l'amplitude est encore considérable à l'heure actuelle, allant de trois millions et demi à six millions d'individus. En 1989, Bruno Etienne avait déjà soulevé la difficulté à produire des chiffres reflétant l'état réel de cette population, compte tenu de la diversité des sources de comptabilisation des populations immigrées, et de l'appartenance à l'islam supposée d'une partie d'entre eux. Le caractère hétérogène de ces chiffres apparaît en tout cas nettement dans la littérature sur l'islam puisque, si Bruno Etienne, se basant sur les données du recensement de 1982, estimait le nombre de musulmans autour de deux millions et demi d'individus, on pouvait lire, sous la plume d'Henri Tincq, en 1994, que « les musulmans étaient trois millions en 1985 ». Trois ans plus tard, *Le Monde Poche* nous présentait une estimation de 6,5 % de musulmans sur les 57,8 millions

d'habitants en France, ce qui correspondait à l'époque à 3 757 000 individus. Quant à Alain Boyer, il penchait en 1998 vers un nombre de 4 155 000 musulmans.

Références bibliographiques

Bruno Etienne (1989). *La France et l'islam*. Paris : Hachette. On trouvera les considérations sur la production des chiffres dans l'introduction (pp. 45-53) et aux chapitres III et IV.

Henri Tincq (1994, 13 octobre). « Un islam " sociologique ". Plus de 3 millions de musulmans vivent en France ». *Le Monde, dossiers et documents*, « L'islam aujourd'hui », n° 251, février 1997. Le chiffre est donné sans aucune référence.

Paul Balta (1997, 1^{ère} éd. 1995). *L'islam*. Paris : Le Monde Poche (pp. 179-188). Les chiffres donnés ne sont pas référencés, et s'ils correspondaient à une estimation en 1995, ils indiqueraient une variation très faible du nombre de musulmans sur le sol français entre 1985 et 1995, ce qui est peu plausible, compte tenu de l'évolution de cette population.

Alain Boyer (1998). *L'islam en France*. Paris : PUF.

Les tentatives d'affiner au plus près les estimations se heurtent à quelques difficultés récurrentes, que le Haut Conseil à l'Intégration n'a pas manqué de rappeler dans son rapport en date de novembre 2000, concernant notamment l'estimation des harkis et de leurs descendants, des enfants et petits-enfants d'immigrés ayant acquis la nationalité française, des français convertis à l'islam et des musulmans originaires des DOM-TOM. Dans leur ouvrage consacré à la présentation des caractéristiques de l'immigration en France, Jacques Voisard et Christiane Ducastelle ont bien résumé les causes majeures de l'amplitude parfois problématique des chiffres avancés :

Référence bibliographique

Le rapport du Haut Conseil à l'Intégration *Islam dans la République* (2000, novembre) est cité dans le *Diagnostic régional des lieux de culte musulman*, conduit par D'un Monde à l'Autre, centre de ressources régional situé à Tourcoing, janvier 2001, non publié.

« Les polémiques autour du nombre d'étrangers présents en France sont nombreuses, et les chiffres les plus divers sont quelques fois avancés. On ne soulignera jamais assez combien les incertitudes liées aux statistiques existantes facilitent de tels comportements. Deux sources officielles permettent d'appréhender numériquement la population étrangère. Ce sont le recensement général de la population, effectué tous les sept ans par les services de l'Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE), et le recensement juridique des étrangers, réalisé chaque année par le ministère de l'Intérieur. En 1982, l'INSEE a pu dénombrer 3 680 100 étrangers présents en France. Le ministère de l'Intérieur a recensé, lui, 4 223 928 étrangers autorisés à séjourner sur le territoire français en 1982, et 4 459 196 en 1986. L'écart entre les deux statistiques est important. Il s'explique par la nature même des deux démarches et par leurs imperfections. L'INSEE compte des personnes physiques, présentes sur le territoire métropolitain. La nature du recensement est toutefois source d'imprécisions. L'étranger est celui qui se déclare tel et non celui qui l'est au regard de la loi. Certes, la connaissance de sa propre nationalité est généralement simple pour le primo-immigrant. Elle l'est moins pour ses enfants. [...] Le ministère de l'Intérieur recense, lui, des documents. Il comptabilise les titres de séjours, en cours de validité, délivrés aux ressortissants étrangers, auxquels il ajoute leurs enfants de moins de seize ans. La population concernée est donc la population autorisée à séjourner en France. [...] Seuls sont pris en compte les départs qui s'inscrivent dans une procédure d'aide au retour, qui contraint toujours l'étranger à remettre son titre de séjour. Le nombre d'enfants présents sur le sol français est, lui, aussi, entaché d'incertitudes puisque seuls sont systématiquement enregistrés les enfants qui arrivent en France dans le cadre du regroupement familial. Les enfants nés en France ne sont pris en compte qu'à partir de la déclaration des parents. »

Jacques Voisard et Christiane Ducastelle (1990, 1^{ère} édition 1988 chez Calmann-Lévy). *La question immigrée*. Paris : Seuil Le Point (pp. 19-21).

Malgré ces imperfections, les données quantitatives publiées demeurent la source principale sur laquelle va s'appuyer le chercheur en sciences sociales dans son approche du fait migratoire et dans les domaines de recherche connexes. Le tableau suivant, issu du dernier recensement de l'INSEE conduit en 1999, indique le nombre d'étrangers résidant en France, originaires de trois pays du Maghreb et de la Turquie :

	Total	Nbre. de ménages	Nbre. de pers./ménage
Algérie	777 332	219 009	3,51
Maroc	663 731	165 716	4
Tunisie	224 096	59 666	3,8
Turquie	262 652	62 700	4,2
Total	1 927 811	507 091	3,8

Si les étrangers d'origine algérienne demeurent les plus nombreux migrants venus de pays à population majoritairement musulmane, ces résultats appellent d'emblée plusieurs commentaires. Le premier tient dans la méthodologie de recueil des données. En se basant sur les déclarations des chefs de famille, les enquêteurs ne peuvent forcément pas mesurer l'écart entre l'attestation d'appartenance nationale et les situations concrètes, notamment des enfants, au regard de la nationalité française. De plus, la présentation par nationalité occulte les disparités ethniques qui peuvent avoir cours au sein d'une même entité nationale, comme c'est le cas pour le Maroc, l'Algérie, ou encore les pays d'Afrique noire. On peut citer également l'absence de détail de la rubrique « autres étrangers », qui représente, en 1999, 805 166 personnes, soit 18,63 % des 4 323 008 étrangers comptabilisés par l'INSEE à la même date.

Ces considérations avaient été soulevées par Bruno Etienne lors de son essai de comptabilisation de la population musulmane en France, sur la base des données du recensement de 1982 :

« Ces tableaux appellent de nombreuses remarques. L'aspect linguistique n'apparaît pas ici alors qu'il est fondamental. La moitié des Marocains et un tiers des Algériens sont berbérophones. Le reste n'est pas, par opposition, classable dans les " arabophones " si l'on tient compte des Turcs et des diglossies entre arabes dialectal, moderne et classique : bien peu sont lettrés en arabe... Autre exemple sur l'imperfection de ces tableaux. L'absence des Asiatiques et l'imprécision sur la religion des Africains qui sont pourtant plus de 200 000 en France dont certains, il est vrai, ont la nationalité française d'une façon ou d'une autre. Il faut noter au passage l'absurdité des catégories aussi vagues que " asiatique "... également comme certaines catégories changent en cours de route... La législation concernant les modalités d'acquisition de la nationalité française ayant largement été modifiée depuis la seconde guerre mondiale, puis avec et après l'indépendance de l'Algérie, fait que certains " immigrés " ont acquis la nationalité française entre deux recensements... En fait, les musulmans originaires d'Algérie et qui sont " français " représentent environ 5 à 700 000 : les harkis et leurs enfants nés depuis 1962. »

Bruno Etienne (1989). *La France et l'islam*. Paris : Hachette (pp. 81-82).

Pour notre part, profitant de l'expérience et des remarques judicieuses de l'auteur, nous avons voulu mesurer le décalage entre les différents résultats présentés par l'INSEE. Si l'on tient compte non plus du simple statut d'étranger, mais du lieu de naissance à l'étranger, on trouve effectivement un nombre plus important de personnes nées en dehors de l'espace hexagonal. Le tableau suivant indique le nombre de personnes nées à l'étranger, selon la nationalité :

	Algérie	Maroc	Tunisie	Turquie	Total
Français de naissance	670 966	188 462	139 052	3 405	1 559 715
Français par acquisition	156 856	133 405	80 987	26 759	1 554 939
Etrangers	418 884	387 654	120 713	149 228	2 753 588
Total	1 246 706	709 521	340 752	179 392	5 868 242

Source : Recensement de la population 1999

Si l'on s'en tient aux seuls pays du Maghreb, on obtient les résultats suivants :

	Total Maghreb	Total
Français de naissance	998 480	1 559 715
Français par acquisition	371 248	1 554 939
Etrangers	927 251	2 753 588
Total	2 296 979	5 868 242

Source : Recensement de la population 1999

L'amplitude des chiffres est importante, puisqu'on trouve un décalage sensiblement équivalent à celui évoqué par Bruno Etienne pour les données du recensement de 1982, concernant essentiellement la population algérienne. Ainsi, en 1999, la population étrangère issue des trois pays du Maghreb était de 1 665 159 individus, dont 777 332 algériens, alors que les chiffres, rapportés au lieu de naissance, indiquaient quasiment 2 300 000 personnes nées au Maghreb, qu'elles aient acquis ou non la nationalité française, dont 1 246 706 personnes nées en Algérie. Le décalage est de 631 820 personnes, dont 469 374 personnes d'origine algérienne, ce qui correspond à peu près à l'estimation des

harkis et de leurs descendants. Ceci vaut pour les populations issues des pays du Maghreb, auxquelles on pourrait rajouter les personnes originaires de Turquie ou encore de la Vallée du fleuve Sénégal.

Au delà de ces imprécisions, la proportion de personnes issues du Maghreb est largement majoritaire. Cela est due à l'histoire coloniale de la France, et l'on trouve le même schéma pour la Grande-Bretagne, avec sa dominante vindo-pakistanaise. Reste à mettre le chiffre en relation avec l'adhésion effective à l'islam, ce qui relève d'un exercice tout aussi difficile.

Quid de l'observance culturelle des musulmans ?

Les chiffres que nous avons mentionnés présentent les contours assez flous d'une population musulmane dont les pratiques culturelles et culturelles méritent des études qualitatives approfondies, au delà de la simple connaissance des aires de provenance de ces musulmans. En France, les monographies qualitatives ainsi que les sondages d'opinions indiquent que, si les immigrés en provenance des pays d'islam gardent une large adhésion religieuse, près de deux enfants sur dix de familles musulmanes ne se déclarent plus musulmans, voire plus croyants du tout. Au plan de la pratique, le ramadan semble être beaucoup plus suivi que la prière quotidienne. Ce rapport assez distant avec la pratique religieuse se retrouve dans les sondages conduits dans les autres pays européens. À titre d'exemple, une étude de l'université de Bruxelles conduite en 2005 indiquait qu'environ 10 % d'un échantillon de personnes musulmanes se déclaraient « pratiquantes ». Cela dénote une tendance globale vers la sécularisation des comportements religieux chez les musulmans. Les musulmans sont des citoyens comme les autres, qui cherchent seulement à exprimer leur multiple appartenance, parfois de manière critique.

Voir aussi

Nous analyserons en profondeur le processus de sécularisation des musulmans dans le module « Le rapport à l'islam des musulmans européens ».

2.2.2. Les musulmans en Europe au plan sociodémographique

Ceci étant dit, nous présentons ci-dessous les principales caractéristiques des populations musulmanes dans les six pays que nous avons choisis. Nous insistons sur le fait que l'emploi du terme « musulmans » ne peut pas être interprété seulement dans le sens large de « personne issue d'une famille venue d'un pays d'islam », indépendamment de l'adhésion effective de ces personnes au credo musulman, car la majorité sont aujourd'hui nés en Europe et de nationalités européennes. L'islam est devenu une partie de la culture de l'Occident, mais son traitement fait croire que c'est un corps étranger.

Allemagne

La période consécutive à la seconde guerre mondiale se caractérise, en Allemagne, par une activité économique intense et l'afflux important de travailleurs étrangers, en réponse à la carence de main d'œuvre nationale. Jusqu'au début des années 1960, les Italiens représentent les ressortissants étrangers les plus nombreux. Cependant, à partir de 1963, et suite aux accords pas-

sés entre l'État allemand et plusieurs pays fournisseurs de main d'œuvre, les Turcs arrivent en grand nombre et, en 1972, ils dépassent les Italiens (426 000) et les Yougoslaves (475 000) avec près de 512 000 individus présents sur le sol allemand. L'arrêt officiel de l'immigration de travail, à la suite du choc pétrolier de 1973, n'aura qu'un effet partiel sur l'évolution d'une population immigrée qui s'enracine durablement dans le pays d'accueil par le biais du regroupement familial. Aujourd'hui, parmi les pays européens, l'Allemagne accueille la plus grande population musulmane sur son sol, après la France. Les populations venues des pays d'islam y sont en effet estimées à quelques 3 millions de personnes, avec une très large dominante turque (70 %). Les autres proviennent de Bosnie-Herzégovine (167 000), Iran (82 000), Maroc (80 000), Afghanistan (66 000), puis des autres pays du Maghreb, du Proche-Orient du Pakistan et de l'Indonésie mais dans une proportion beaucoup moindre. À noter que, malgré leur proportion très faible, les populations afghane et kurde d'Allemagne sont les plus importantes en Europe.

Le taux de chômage des populations musulmanes est environ deux fois supérieur à celui des Allemands, et les Turcs sont dans la situation la plus précaire au niveau de l'emploi. Dans certaines régions, le taux de chômage des plus jeunes peut atteindre 30 %. Si cette situation peut en partie être attribuée à la discrimination dont souffrent les musulmans en Allemagne, elle s'explique également par la faible qualification professionnelle de ceux-ci, et notamment un taux d'échec scolaire plus important. Les jeunes immigrés en provenance de pays d'islam occupent le plus souvent les emplois subalternes ou à faible qualification.

Royaume-Uni

Le recensement effectué en Grande-Bretagne au cours de l'année 2001 introduit pour la première fois une question sur l'appartenance religieuse des personnes interrogées. Cette demande, soutenue par les différentes organisations religieuses du pays, et se basant directement sur les déclarations d'appartenance ou non à une confession, donne une image globale du paysage religieux du Royaume-Uni, où le nombre de musulmans seraient d'environ 1,5 millions d'individus, soit 2,7 % de la population totale. Le profil majoritaire de ces musulmans est assez spécifique, au regard notamment de la France, dans la mesure où près des trois-quarts sont originaires du sous-continent indien – Pakistanais, mais également Indiens et Bangladais –, les autres se répartissant surtout entre musulmans moyen-orientaux, Chypriotes, Iraniens et Africains anglophones. Depuis quelques années, on assiste également à l'installation de personnes venues du Maghreb, essentiellement dans le secteur des professions libérales.

L'image qu'offre l'islam anglais est, de prime abord, celle d'une religion fortement ancrée dans la vie sociale, économique et politique du pays, reflétant ainsi l'ouverture multiculturelle supposée accorder à l'identité religieuse un

espace de visibilité beaucoup plus accru que dans d'autres États européens. La réalité est cependant teintée de quelques nuances importantes que nous verrons tout de suite.

Le Royaume-Uni, depuis l'époque impériale, et plus précisément depuis le début du XIX^e siècle, a toujours accueilli sur son sol des populations immigrées venues du Yémen et des pays asiatiques. Mais c'est à partir des années 1960 et de la mise en place de restrictions à l'immigration que les flux vont s'accroître, en provenance de zones rurales de l'Asie connues à la fois pour leur richesse et pour leur tradition d'émigration. Aujourd'hui, la moitié de ces musulmans asiatiques vivent dans la périphérie de Londres, les autres se répartissent dans quelques grandes zones industrielles comme Manchester, Birmingham ou Bradford, au nord de l'Angleterre. Les conditions d'installation de ces migrants dans des zones industrielles en déclin et les fortes concentrations ethniques ont été un facteur de tension et de ségrégation assez visible, accentuant le phénomène d'identification ethnique et religieux et une logique de développement communautaire.

Il faut souligner également que les regroupements spatiaux des communautés immigrées ont été à l'origine de l'élection de nombreux musulmans à l'échelle locale, ce qui représente une donnée importante dans un pays très décentralisé où les collectivités disposent de pouvoirs étendus. Les statistiques effectuées auprès des jeunes d'origine pakistanaise et bangladaise indiquent cependant qu'ils souffrent d'un taux de chômage de près de deux fois supérieur à celui de leur classe d'âge ; pour les jeunes de 16 à 24 ans les statistiques de 2004 font apparaître un taux de chômage de 28 %, pour une moyenne nationale de 11 %, alors que les hommes musulmans en général connaissent à la même époque un taux de chômage de 13 % pour une moyenne nationale de 4 %. Les pratiques discriminatoires, le sentiment de ségrégation et l'actualité médiatique focalisée sur l'islam contribuent certainement à une identification, chez certains d'entre eux, à l'islam comme vecteur de protestation vis-à-vis de la société environnante. Cet islam de protestation vient se superposer à des modes de vie ethno-communautaires déjà bien ancrés dans la tradition britannique.

Belgique

En 2002, la population musulmane de Belgique est estimée à environ 416 000 personnes, soit 4 % de la population totale. Elle est constituée, dans la quasi totalité des cas, par des personnes issues de l'immigration ouvrière. L'installation massive de familles d'immigrés originaires de pays d'islam méditerranéens date de la décennie 1968-78. Cette population accuse une forte concentration géographique. Les deux tiers de celle-ci vit sur le territoire de 12 municipalités sur les 589 que compte le pays. Notamment, dans certaines municipalités de la région bruxelloise, habitent environ 162 000 musulmans, soit 39 % du total, ce qui représente 16,5 % de la population régionale. La population musulmane est en croissance puisqu'elle est jeune, avec 35 % de personnes de moins de 18 ans. Elle connaît une natalité plus forte que dans la population

autochtone et l'arrivée de personnes des pays d'origine continue par voie de mariages. Les personnes de nationalité ou d'origine marocaine vivant en Belgique se chiffrent à 229 000 personnes. Les personnes de nationalité ou d'origine turque sont 130 000. La moitié des musulmans possède aujourd'hui la nationalité belge.

Les musulmans forment, à l'heure actuelle, la dernière vague d'immigration ouvrière organisée. Leur arrivée coïncide avec la fin d'une période de croissance économique et de plein emploi ; leur installation se produit dans une période marquée par l'incertitude économique et la montée du chômage. C'est là une spécificité importante de cette immigration. Les pratiques d'orientation scolaire sélectives, l'infraqualification professionnelle qui en résulte, et les taux d'échec témoignent de leur vulnérabilité scolaire. À la fin des années 90, la moitié des élèves d'origine maghrébine et turque suivaient leur scolarité secondaire dans l'enseignement technique et professionnel, qui est, dans de nombreux cas, un enseignement de relégation. Les pratiques de discrimination à l'embauche, la précarité des emplois non qualifiés qu'ils occupent le plus souvent, et les taux de chômage élevés attestent de leur vulnérabilité sur le marché du travail. En 1999, le taux de chômage parmi les travailleurs de nationalités marocaine et turque était de 38 % alors que le taux de chômage était de 7,4 % dans la population active de nationalité belge.

L'amélioration de sa situation socioéconomique est la toute première préoccupation de la population musulmane de Belgique. Les musulmans sont aussi en situation de fragilité sociale. Leurs modes de vie, que l'on suppose différents, sont souvent dépréciés. De nos jours encore, et plus encore depuis le 11 septembre 2001, le regard des Belges sur l'islam et les musulmans est souvent empreint de préjugés et de peurs. Aux yeux de beaucoup de responsables politiques et de professionnels du monde éducatif, socioculturel, médiatique juridique et policier, les musulmans apparaissent souvent comme des personnes incapables d'être les acteurs de leur émancipation : ils sont sous la domination de l'obscurantisme religieux et d'une communauté opprimente. La différence culturelle des musulmans semble souffrir d'une stigmatisation qui, en retour, sert de justification à leur exclusion sociale.

Italie

Statistiquement, l'hétérogénéité des origines nationales des musulmans, en Italie, est une réalité. Les chiffres des permis de séjour, les seuls disponibles pour définir la présence immigrée, n'aident pas à définir une population musulmane qui comprend une partie importante de résidents irréguliers, mais aussi de naturalisés, de mineurs ou des italiens convertis. Les données d'une estimation de la Fondation Migrants/Caritas estiment au début des années 2000, à 488 300 le nombre de musulmans légalement présents en Italie, dont plus de la moitié est constitué de Marocains et d'Albanais (32 % et 29,5 %). En 2007, la même fondation indiquait que, sur les 3 700 000 étrangers vivant légalement en Italie, environ 1 200 000 provenaient de pays d'islam (soit plus

de 32 % de l'ensemble des étrangers). On comptait alors 172 000 Albanais, 172 000 Marocains, près de 63 000 Tunisiens, 26 000 ressortissants d'Afrique sous-saharienne, et près de 70 000 indo-pakistanaïens.

Dans les années 1980, l'immigration résulte d'une arrivée de population essentiellement masculine en provenance du Maghreb, de l'Afrique noire et du sous-continent indien, alors que dans les années 1990 on a assisté à l'arrivée de familles qui ont rejoint les travailleurs. Aujourd'hui la population immigrée musulmane voit ses composantes par sexe et par âge s'équilibrer progressivement. La stabilisation progressive des familles originaires des pays musulmans est illustrée par la présence toujours croissante de conjoints et de mineurs originaires de ces pays. Les données relatives aux permis de séjour montrent que, dans les trois premiers groupes nationaux musulmans (Maroc, Albanie et Tunisie), environ un permis de séjour sur trois résulte du regroupement familial. Le poids statistique des mineurs s'exprime plutôt à travers les taux de présence dans les écoles, puisqu'ils n'apparaissent pas sur le permis de séjour de leurs parents. Pour l'année scolaire 2001/02, les élèves étrangers étaient au nombre de 181 800, soit 2,4 % de la population scolaire. Parmi ces élèves, on trouve 32 300 Albanais (18 % des élèves étrangers), 28 100 Marocains (15 %) et 4 200 Tunisiens (2 %).

Si certains immigrés musulmans travaillent dans des secteurs hautement qualifiés, la majorité est employée dans les secteurs de l'industrie et du bâtiment, avec également une forte proportion dans les emplois saisonniers. Dans son rapport de 2005, Médecins sans frontières mentionnait les conditions de vie très précaires de ces travailleurs saisonniers, soumis à des conditions de travail s'apparentant à une véritable exploitation.

Espagne

La population musulmane d'Espagne, estimée approximativement à un demi-million de personnes à l'aube des années 2000, compte désormais près de 1 200 000 personnes, soit 2,5 % de la population totale. Il s'agit avant tout de Marocains, qui sont plus de 800 000. Leur font suite une composante africaine subsaharienne, essentiellement sénégalaise (5 %), d'Algérie (5,4 %), du Pakistan (4,8 %) et du Nigéria (3,7 %). Une partie non négligeable des musulmans immigrés se trouve en situation irrégulière. Une proportion de 9,5 % des musulmans aurait été naturalisée en 2000 (soit entre 45 et 48 000 personnes). D'après des données officielles plus récentes (*Informe del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, 2002), entre 1991 et 2001, près de 28 000 personnes originaires du monde musulman (dont une moitié de personnes d'origine marocaine) ont acquis la naturalisation. Les personnes qui ont reçues cette naturalisation étaient originaires des pays suivants : Maroc, Algérie, Liban, Syrie, Sénégal, Territoires palestiniens, Egypte, Iran, Pakistan. Selon certaines estimations de l'année 2002, les moins de 18 ans constitueraient près du quart (24 %) de l'ensemble de la population musulmane d'Espagne.

Au plan de la répartition géographique, on peut noter qu'un quart des musulmans se concentrent en Catalogne, plus de 11 % sont installés en Andalousie (surtout à Grenade, Cordoue ou Séville en ce qui concerne les néo-musulmans espagnols) et près de 8 % dans la région madrilène. La majeure partie des musulmans vivent dans les grandes villes (Barcelone, Madrid, Valence, Séville...) ou dans des localités urbaines de plus petite taille. Dans les deux cas, cela leur permet une meilleure stabilisation à long terme, avec une chance plus élevée de procéder au regroupement familial. L'installation en ville a permis de mettre en place une structure communautaire comprenant des associations, des mosquées et des magasins.

En revanche, il existe une autre partie des musulmans, principalement des maghrébins, qui se trouve en milieu rural dans le secteur agricole à la recherche d'emplois saisonniers. Dans ce cas-ci, leurs conditions d'emploi ne leur permettent pas toujours une installation permanente. Quant aux Sénégalais, ils se concentrent dans les villes où ils s'occupent de vente ambulante. On les retrouve aussi dans des zones rurales où ils travaillent comme ouvriers agricoles. Cette population, moins sédentarisée que la population maghrébine, connaît un nombre plus réduit de cas de regroupement familial. Le phénomène migratoire sénégalais et la vie des communautés expatriées sont pour une large part organisés avec l'appui des confréries mourides, dont l'agence principale se trouve dans la ville sainte de Tuba au Sénégal. Le contact des Sénégalais avec le reste de l'islam immigré reste assez superficiel. Ils sont parfois stigmatisés par les musulmans maghrébins à cause de leurs pratiques religieuses hétérodoxes (avec une interprétation plus flexible des préceptes islamiques) et de leur différence culturelle.

France

Des pays européens, la France regroupe le nombre le plus important de musulmans sur son territoire, que ce soit en nombre d'individus ou en pourcentage de la population totale. Nous avons déjà vu les difficultés inhérentes à la comptabilisation exacte de ceux-ci, qui seraient aux alentours de 5 millions de personnes.

Ces dernières années, plusieurs études ont mis en évidence que, malgré une réussite scolaire globalement alignée sur le reste de la population, les personnes issues de familles musulmanes sont beaucoup plus exposées au chômage et aux emplois précaires. Une étude de l'Institut National des Etudes Statistiques et Economiques a démontré que, de manière générale, les personnes issues de l'immigration connaissent des taux de chômage beaucoup plus importants que la moyenne de la population française.

2.2.3. Les musulmans au plan des principales organisations

Typologie des organisations

Il existe une multitude d'associations musulmanes dans les différents pays européens, que ce soit au plan cultuel ou culturel. Les organisations regroupées sous la forme fédérative s'inscrivent dans une logique de représentativité de groupe, que ce soit dans une logique d'organisation interne du culte musulman ou de dialogue/négociation avec les autorités, depuis l'échelle locale jusqu'à l'échelle nationale.

D'une façon générale, on retrouve dans chaque pays une panoplie de fédérations que l'on peut distinguer de la façon suivante :

- En fonction de leur relation aux États dont les musulmans immigrés sont ressortissants. C'est le cas des Grandes mosquées ou fédérations qui sont directement en lien avec les autorités consulaires des pays d'origine ou qui disposent de relais diplomatiques importants. C'est dans ce sens que nous parlons plus bas d' « islam étatique ».
- En fonction de leur appartenance à une mouvance islamique particulière, comme les Frères Musulmans, le Milli Görüs, le Tabligh ou encore le Salafisme.
- En fonction de leur appartenance confrérique : c'est plus souvent le cas d'associations turques ou africaines.

Cependant, au-delà de ces divergences, à l'échelle locale, c'est la dimension ethnico-nationale qui prime le plus souvent dans les modes de relation qu'entretiennent les musulmans entre eux ainsi qu'avec l'environnement. Reste que la majorité des citoyens musulmans en Europe n'est pas membre de ces associations, et se conduit en individus autonomes, même s'ils recherchent le sens du partage de valeurs communes. Cela signifie que la capacité à s'intégrer est importante

Allemagne

Il n'existe pas de représentation centrale unifiée des musulmans en Allemagne. On compte six principales organisations. Quatre d'entre elles sont de grandes fédérations qui se situent dans une logique assez concurrentielle. Ce sont :

- L'Union islamique turque pour les affaires religieuses (DTB). Liée à l'État turc, elle est l'une des plus grandes organisations représentatives des musulmans en Allemagne. C'est d'ailleurs elle qui a dominé les relations entre l'État allemand et les musulmans depuis le début de l'immigration turque vers l'Allemagne.

- Le Conseil central des musulmans. Fondé en 1994, il représente le principal concurrent du DTB. Il est considéré, sans preuve tangible, comme étant affilié aux Frères Musulmans d'Égypte et soutenu par la Ligue Islamique Mondiale. Il aurait sous sa tutelle environ 400 mosquées et salles de prière. À noter que, récemment, le Conseil central a publié une Charte sur les relations entre musulmans et l'État, qui reconnaît pleinement la constitution allemande.
- L'Union des centres culturels islamiques. Fondée en 1973, elle représente la troisième plus importante organisation musulmane d'Allemagne. Elle est affiliée au mouvement soufi turc Süleymanici. Son influence s'étendrait sur environ 250 salles de prières.
- La communauté islamique Milli Görüs. Fondée en 1985, elle est issue de la mouvance islamiste turque. Etendant son influence sur environ 500 salles de prières, c'est également un rival important du DTB, qui est en tout cas perçue par l'opinion publique allemande comme le représentant de l'islamisme en Allemagne.

Les deux dernières fédérations sont issues de la volonté des principales organisations musulmanes de se doter d'instances représentatives pouvant négocier à une échelle globale avec l'État fédéral allemand. Ce sont :

- Le Conseil islamique, qui a été fondé en 1986 et est composé de 23 organisations membres. Il représenterait environ 140 000 musulmans de diverses nationalités. Il est cependant largement dominé par le Milli Görüs.
- La Coordination des Conseils des Musulmans, créée en 2007 par les trois autres grandes fédérations musulmanes. Elle vise un niveau de représentativité très large, en aspirant à un niveau de reconnaissance par les autorités allemandes similaire à celui des catholiques et des protestants.

Il est à noter qu'au niveau local, de nombreuses organisations musulmanes entretiennent des liens avec les autorités, en participant notamment à l'enseignement religieux au sein des établissements scolaires.

Royaume-Uni

Le pays connaît une diversité d'organisations musulmanes, dont environ 70 % se sont fédérées en 1997 en Conseil Musulman Britannique. C'est la principale instance représentative des musulmans du pays, à ce jour, avec un réseau de près de 400 organisations.

Parallèlement au Conseil Musulman Britannique, il existe plusieurs autres organisations qui jouaient un rôle dans l'islam britannique :

- Le Forum contre l'islamophobie et le racisme, fondé après le 11 septembre 2001.
- Le Comité Musulman pour les Affaires Publiques, créé en 1944, englobe la grande mosquée de Londres.
- La Fédération des sociétés d'étudiants musulmans, organise des activités en direction des étudiants musulmans du Royaume Uni et d'Irlande.

À noter également que le Secours Islamique International a été fondé à Birmingham en 1984.

Belgique

L'islam belge, reconnu en 1974 par l'État, s'est doté d'une instance représentative en 1998, sous le nom d'Exécutif des Musulmans de Belgique. Celui-ci illustre les antagonismes entre les deux principales populations musulmanes du pays, à savoir les Marocains et les Turcs. Cependant, jusqu'à présent, le Centre islamique de Bruxelles, financé par l'Arabie saoudite via la Ligue islamique Mondiale, joue le rôle d'interlocuteur privilégié de l'État belge.

On trouve, comme principales organisations musulmanes belges :

- Le Centre Islamique de Bruxelles, qui abrite la Grande mosquée de Bruxelles, construite avec l'appui de l'Arabie Saoudite en 1968, et dont les frais de fonctionnement sont pris en charge par la Ligue Islamique Mondiale. Il est considéré comme la voix de l'islam étatique.
- La Ligue des Musulmans de Belgique, devenue en 2008 la Ligue Islamique Interculturelle de Belgique, qui fédère plusieurs associations sur le territoire belge, est membre de la Fédération des Organisations islamiques en Europe, considérée comme proche des Frères Musulmans.
- Le Centre al Boukhari, qui dirige une mosquée à Bruxelles, est considéré comme le vecteur d'un discours rigoriste et d'une pratique religieuse radicale.

Parallèlement à l'organisation du culte, plusieurs autres mouvements impliqués dans le champ politique belge se revendiquent une dimension « musulmane ».

Italie

Il existe en Italie trois grandes fédérations musulmanes :

- Le Centre Culturel Islamique d'Italie, fondé dans les années 1970. Gérant l'une des plus grandes mosquées d'Europe, il est considéré comme le relais de l'islam institutionnel ou étatique. En 1974, il a été la dernière organi-

sation à obtenir le statut de corporation religieuse, et il dispose de représentants diplomatiques auprès de l'État italien et du Vatican.

- L'Union des Communautés et des Organisations Islamiques en Italie. Créée en 1990, elle est considérée comme proche des Frères Musulmans, et elle affirme fédérer de 80 à 90 % des associations et lieux de culte musulman du pays.
- L'Association des Musulmans Italiens, qui a pour spécificité de représenter les Italiens convertis à l'islam.

Il est également à noter la création, en 2005, de la Ligue Islamique Anti-diffamation, par un panel d'acteurs très variés : intellectuels, professionnels de différents champs d'emploi, etc. Le but de la Ligue est de combattre les manifestations de racisme antimusulman qui se sont nettement développées ces dernières années en Italie.

Espagne

L'islam espagnol se caractérise par certaines spécificités historiques. Dès la promulgation, par le régime franquiste, de la loi sur la liberté religieuse en 1967, l'Association Musulmane de Melilla fut créée en 1968, et en 1971 ce fut la Za-wiya musulmane Mohamadia-Mahoma à Ceuta. Plusieurs associations furent ainsi créées, dans les années 1960 et 1970, par des étudiants musulmans présents en Espagne, dont les deux plus importantes seront :

- La Jamaat Ahmadiya pour l'islam en Espagne. Celle-ci fait partie du groupe musulman Ahmadiyya, qui n'est pas reconnu par les autres tendances du sunnisme comme faisant partie de l'orthodoxie musulmane.
- L'Association des musulmans d'Espagne.

Leur suivra la création, à la fin de la décennie 1970, de la Communauté Musulmane d'Espagne. Aussi, dès la promulgation en 1980 de la loi sur la liberté religieuse, de nombreux immigrés créeront une association pour la gestion du culte musulman. De son côté, l'État espagnol envisagera, dès l'époque, de signer une entente avec une instance représentative du culte musulman, à l'instar de ce qui avait été mis en pratique pour les autres cultes. Deux associations nationales ont été créées à cette fin par les musulmans dans les années 1980 :

- La Fédération Espagnole des Entités Religieuses Islamiques, composée à l'origine de neuf associations culturelles musulmanes.
- L'Union des Communautés Islamiques d'Espagne.

Dans la volonté de créer un interlocuteur unique avec les autorités espagnoles, les deux entités se fédéreront par la suite sous le nom de Commission Islamique d'Espagne, qui perdure jusqu'à ce jour.

Parallèlement, plusieurs associations locales et régionales ne reconnaissant pas le leadership de la CIE se développent au cours des années 1990 et 2000. En 2006, la Plateforme des fédérations Islamiques d'Espagne est créée.

France

L'islam de France, à l'instar des autres pays européens, reflète la réalité de groupes très diversifié. Depuis 2003, le Conseil Français du Culte Musulman est l'instance représentative de l'islam de France, censé représenter l'interlocuteur de l'État pour les questions relatives à la pratique du culte musulman. Le CFCM a regroupé la plupart des grandes fédérations musulmanes, mais i vit actuellement une crise majeure.

Les principales fédérations musulmanes de l'Hexagone sont :

- La Grande mosquée de Paris, qui entretient des liens étroits avec l'État algérien.
- La Fédération Nationale des Musulmans de France (FNMF), qui est devenue en 2008 le Rassemblement des Musulmans de France, est liée aux autorités marocaines.
- Le Comité de coordination des musulmans Turcs de France (CCMTF) représente l'islam officiel turc.
- Les deux associations Foi et Pratique et Tabligh et Da'wa, malgré leurs antagonismes, sont une émanation du groupe de prédication Tabligh.
- L'Union des Organisations Islamiques de France (UOIF) se situe dans la mouvance des Frères Musulmans.
- Le groupe Milli Görüs est lié aux islamistes turcs.
- La Fédération Française des Associations Islamiques d'Afrique, des Comores et des Antilles s'inscrit dans ce registre. Elle tente de fédérer des associations assez hétérogènes qui doivent reconnaître El Hadj Moussa Touré comme le « guide suprême ».

Au-delà des divergences de tendances doctrinales des grandes fédérations musulmanes, à l'échelle locale c'est la dimension ethnico-nationale qui prime le plus souvent dans les relations qu'entretiennent les musulmans entre eux ainsi qu'avec l'environnement.

2.2.4. Les lieux de culte musulman en Europe

Typologie des lieux de culte

Plusieurs chercheurs français ont tenté d'élaborer des typologies des lieux de culte musulman. Ahmed Boubekur et Hervé Paris en ont construit une sur un critère essentiellement géographique, en fonction du lieu d'implantation :

Référence bibliographique

Ahmed Boubekur et Hervé Paris (2004, juin). « Les lieux communautaires de l'islam de France entre discrimination et dynamiques collectives », rapport au FASILD cité par Bernard Godard et Sylvie Taussig (2007), *Les musulmans en France* ; Paris : Robert Laffont (p. 102).

- Dans les quartiers périphériques des grands centres urbains, ils constatent une multitude de lieux de culte de petite taille, implantés dans de multiples sous-quartiers.
- Dans les quartiers populaires des villes moyennes, les musulmans privilégient un lieu de culte de taille moyenne, plutôt bien équipé.
- Dans les quartiers à HLM de taille moyenne isolés dans les banlieues excentrées, on trouve le plus souvent un seul lieu de culte assez sommaire.
- Dans les quartiers anciens insérés en ville : une ou plusieurs mosquées de taille moyenne proches les unes des autres, bien équipées.
- Dans les villes moyennes de banlieue : une mosquée unique, de moyenne ou grande taille, bien équipée.

Bernard Godard et Sylvie Taussig proposent quant à eux une typologie en trois catégories :

- Les grandes mosquées, ou mosquées cathédrales, et les mosquées « de friche ».
- Les mosquées pavillons.
- Les petits lieux de culte et les lieux précaires.

D'autres types de regroupement des mosquées pourraient être effectués, en croyant la taille et la fonctionnalité du lieu. On assiste notamment au développement des centres culturels et culturels musulmans qui accueillent des activités très diverses à côté de la pratique du culte *stricto sensu*. De ce point de vue, les communautés musulmanes locales partagent avec d'autres communautés religieuses la même idée de polyvalence des lieux de culte, qui ne sont pas uniquement destinés à la célébration de la prière, mais également

Référence bibliographique

Bernard Godard et Sylvie Taussig (2007), *Les musulmans en France*. Paris : Robert Laffont (p. 103).

à la conduite d'activités d'apprentissage de la religion et de la culture, ainsi qu'au regroupement communautaire à différents moments de la vie et lors des grandes fêtes annuelles.

Présentation des lieux de culte par pays

- **Allemagne.** Elle partage, avec la France le nombre de plus important de mosquées et de salles de prière. Elle comptabiliserait, au total, environ 2 500 lieux de culte musulman, avec 140 mosquées dotées d'un dôme et d'un minaret.
- **Royaume-Uni.** Il y existe environ 500 mosquées, enregistrées officiellement, qui paient une taxe sur les bénéfices ainsi que le droit de procéder à la validation des cérémonies de mariage.
- **Belgique.** Elle accueille environ 350 mosquées, qui peuvent être distinguées selon le critère ethnico-national. Ce sont pour la plupart des bâtiments d'allure discrète rénovés et/ou transformés. Seules quelques mosquées ont une architecture spécifique.
- **Italie.** Il y a environ 200 lieux de culte musulman en Italie, qui sont pour la plupart affiliées à l'UCCOII, et trois grandes mosquées indépendantes (Milan, Rome et Catania). La mosquée de Rome est directement contrôlée par les ambassadeurs musulmans auprès du Vatican.
- **Espagne.** Le nombre de lieux de culte musulman enregistrés en Espagne est passé de 235 en 2004 à près de 650 en 2008. Cela est consécutif de la volonté des musulmans d'accéder à une normalisation des relations avec l'État en officialisant l'existence de lieux ayant, auparavant, une existence informelle. La plupart de ces lieux de culte sont de petite taille, situés dans du bâti assez vétuste. Seules quatre mosquées sont des bâtiments construits : deux à Madrid, une à Valence et une dernière à Grenade. Différents projets en cours devraient aboutir dans les années à venir.
- **France.** Il existe actuellement plus de 2 000 lieux de culte musulman, modestes salles de prière, sur le territoire français. Ces lieux de culte sont situés dans les principales agglomérations françaises et suivent l'histoire de l'implantation des immigrations en provenance des pays d'islam, avec une sectorisation ethnico-nationale très visible. Par exemple, il n'est pas rare d'observer, dans les anciens bassins miniers et industriels du Nord, de l'Est et du Sud-Est de la France, des lieux de culte à dominante marocaine, algérienne ou turque. Ces dernières années ont vu ce que l'on peut qualifier de « passage de l'islam des caves à l'islam des usines désaffectées », avec une multiplication des projets de grandes mosquées dans des friches industrielles souvent assez dégradées (Marongiu-Perria¹⁰).

⁽¹⁰⁾Omero Marongiu-Perria (2005, février). « Le financement des mosquées en France, état des lieux ». *Actes du 4ème colloque de la Fondation Res Publica, Islam de France : où en est-on ?*

S'il existait en l'an 2000 à peine une dizaine de grandes mosquées érigées spécifiquement pour la pratique du culte, on dénombre aujourd'hui une centaine de projets de construction, de relocalisation ou de réhabilitation de mosquées, qui transforment le paysage culturel musulman français à une vitesse rapide. C'est un droit démocratique que de pouvoir pratiquer son culte.

3. Les modes de régulation de l'islam

3.1. L'islam en Europe, une dialectique national-local assez problématique

Depuis le début des années 2000, plusieurs recherches et recherches-actions européennes ont abordé les questions relatives à la présence musulmane en Europe, parfois sous l'angle des conditions d'exercice du culte, ou des conditions d'intégration socioprofessionnelle des musulmans, ou encore sous l'angle des discriminations. D'autres types d'études abordent les questions des rapports entre musulmans et sociétés européennes sous un angle essentiellement sociopolitique, soit en se focalisant sur l'évolution des tendances européennes de l'islamisme contemporain, soit en analysant les nouveaux phénomènes de leadership communautaire, ou encore l'évolution politique des musulmans d'Europe.

Nous avons eu l'occasion de discuter des difficultés à aborder certains phénomènes sous un angle « musulman » ou « islamique ». Il n'en demeure pas moins que l'évolution de la présence musulmane dans les pays de l'Europe occidentale est conditionnée par plusieurs éléments, lesquels dessinent les contours d'une tendance globale que l'on peut résumer, sans aucune ambition d'exhaustivité, de la façon suivante :

- La présence des communautés musulmanes d'Europe sont le fruit d'histoires nationales des pays d'installation et d'histoires migratoires spécifiques.
- L'islam d'Europe se caractérise par un éclatement des musulmans en une multitude de sous-ensembles, où la dimension ethnique et nationale dispute largement, à l'échelle locale, les appartenances idéologiques.
- Les différents États européens considèrent la nécessité d'organiser les musulmans, parfois de manière très directive, afin d'avoir en face d'eux un unique interlocuteur représentatif de l'islam au plan national. Cela les conduit à gérer les questions relatives à l'islam sous un angle essentiellement sécuritaire et dérogeant même parfois aux dispositions de séparation entre l'État et les institutions culturelles.
- Les grands enjeux de l'islam européen se manifestent principalement, de notre point de vue, à l'échelle locale, et ce sont les responsables politiques locaux qui jouent un rôle central dans la « normalisation » des relations entre les musulmans et la société.

- Les études réalisées dans les différents pays européens indiquent que, quels que soient les contextes nationaux, la question de l'égalité de traitement ne va pas de soi pour les populations ayant des pratiques culturelles et religieuses islamiques. Cela interroge directement les politiques nationales de lutte contre les discriminations. Il est important de souligner que les valeurs communes entre les trois religions monothéistes sont plus importantes que leur différence, c'est cela que des extrémistes ou xénophobes veulent occulter.

Une précision à l'attention de l'étudiant : nous ne nous attardons pas ici sur la présentation des grandes tendances de l'islamisme contemporain, ni sur la présentation détaillée des événements de l'actualité des différents pays européens au regard de l'islam. L'objectif du chapitre suivant est de dresser les contours des tendances générales.

3.2. Exemples de modes de régulation de l'islam

3.2.1. Allemagne

Le dynamisme des Turcs, chez lesquels l'appartenance religieuse est concomitante à une appartenance nationale très forte, va se traduire, surtout à partir des années 1980, par la création de nombreuses infrastructures culturelles et communautaires, lesquelles vont mettre en question un *modus vivendi* entre État et Églises datant de plusieurs décennies. La création, puis la structuration des associations musulmanes va se faire parallèlement à l'installation des immigrés Turcs. Avec le regroupement familial et l'arrivée des nouvelles générations, la création d'infrastructures culturelles va s'amplifier dès la fin des années 1970. Deux groupes sont à l'origine de cette émergence : les associations liées aux groupes politico-religieux turcs, et plus particulièrement le Milli Görüs, et les associations membres des confréries soufies turques. C'est seulement au milieu des années 1980 que l'État turc s'implante progressivement sur le terrain culturel à travers un organisme, le Diyanet, chargé d'encadrer les lieux de culte et de mandater les imams venus de Turquie. Ces trois entités dessinent les contours d'un islam turc d'Allemagne très fortement marqué par sa dimension ethnico-nationale.

Cela va bien entendu avoir une incidence directe sur la visibilité progressive de l'islam en Allemagne, qui sera conditionnée par deux facteurs : la préoccupation sécuritaire des autorités allemandes et la juridicisation des rapports entre les associations musulmanes et les pouvoirs publics allemands. Si le premier aspect trouve sa source dans la nature des associations et la trame de fond internationale, le second est relatif à la multiplication, depuis le milieu des années 1980, des litiges liés à l'expression publique de l'appartenance religieuse musulmane. De ce côté, les musulmans semblent avoir bien compris la réalité des enjeux à l'échelle locale, notamment dans la construction des lieux de culte et l'enseignement de l'islam à l'école, en s'adaptant aux configurations

spécifiques des différents *Länder*. Mais les accords avec les pouvoirs publics locaux ont trouvé certaines limites pour les autres aspects de la visibilité religieuse et se sont soldées parfois par des actions devant les tribunaux.

Au plan de la reconnaissance des droits individuels des musulmans à l'échelle locale, les litiges occasionnés par les revendications concernant la pratique culturelle sur le lieu de travail ou la tenue vestimentaire des jeunes filles à l'école ont abouti le plus souvent à une issue favorable pour les musulmans. Par contre, au plan de la reconnaissance de leurs droits collectifs les associations musulmanes peinent, jusqu'à présent, à obtenir le statut de corporations de droit public, ou encore la reconnaissance du statut de communautés religieuses à l'échelle locale. La raison évoquée par les autorités est relative à l'éclatement des associations musulmanes et à leur manque de capacité à unifier leurs revendications. Cependant, derrière ce refus, se profilent plusieurs interrogations sur le devenir de la place des Églises dans la société allemande. La reconnaissance progressive, aux associations musulmanes, de droits similaires aux corporations de droit public chrétiennes vient en fait questionner la cohésion d'un modèle de rapport entre l'État et les Églises, fondé sur l'octroi à ces dernières d'une mission de service public appuyée par l'aide de l'État.

La chute du mur de Berlin et la réunification allemande, l'évolution des jurisprudences des tribunaux – qui ont pointé le caractère discriminatoire de certains avantages accordés à l'Église catholique (présence de crucifix dans les écoles par exemples) ou émettant l'idée d'introduire un cours d'étude des religions et des mouvements de pensée en remplacement du cours de religion –, puis la réforme du code de la nationalité représentent autant d'interrogations sur le modèle de cohésion national et sur l'identité allemande. La Charte islamique des musulmans d'Allemagne du mois de février 2002 prend acte du questionnement en proposant des jalons de ce qui pourrait représenter une identité islamique européenne et une participation citoyenne des musulmans d'Allemagne.

3.2.2. Royaume-Uni

L'islam au prisme de l'expérience multiculturelle

L'expérience multiculturelle, et également multiconfessionnelle, est installée depuis l'époque impériale, mais surtout depuis que, sur fond de l'existence d'une Église d'État, le culte catholique a été intégré dans la vie publique anglaise, non sans heurts ni tensions. L'intégration des communautés ethniques et nationales de confession musulmane, venues des pays membres du Commonwealth, n'a ainsi pas été considérée par la société britannique comme relevant d'une démarche spécifique, d'autant plus que la distinction entre le citoyen – personne jouissant des mêmes droits et devoirs que les nationaux – et

le national – celui qui a acquis la nationalité du pays – permet, dans l'absolu, aux immigrés de posséder le passeport britannique, de voter et d'être éligibles dès lors qu'ils se reconnaissent en qualité de sujets de la Reine.

La prise en compte du caractère multiculturel du pays a été institutionnalisée en 1966, lorsque le gouvernement britannique a fait officiellement la promotion de la différence culturelle. Cette posture des autorités possède un caractère bien spécifique dans la mesure où l'enjeu se situe dans la légitimation de l'appartenance ethnique et culturelle dans le champ social. En d'autres termes, ce n'est pas le caractère culturel d'une association qui fonde sa légitimité à négocier la visibilité de son appartenance à l'islam, comme cela est le cas en France, mais bien sa dimension ethnique, la posant d'emblée comme représentante d'une communauté immigrée.

Les répercussions, en termes de discrimination, ont été sujettes à plusieurs polémiques. C'est ainsi que la Commission Officielle pour l'Égalité a accepté de prendre en compte les pratiques spécifiques de certaines communautés ethniques, et la loi sur les relations entre les races, votée en 2000, interdit par exemple les pratiques discriminatoires à l'encontre des juifs et des sikhs, reconnus comme minorités culturelles, mais pas envers les musulmans, non reconnus sur la base de spécificités culturelles.

D'un autre côté, au plan strictement confessionnel, les prérogatives qui étaient accordées au culte anglican, et plus particulièrement la loi sur le blasphème, ne concernaient pas les autres religions présentes dans le pays qui se trouvaient, de ce fait, lésées, jusqu'à l'abolition récente de la loi sur le blasphème. Toute la question sera de savoir dans quel sens global évoluera le dispositif juridique britannique puisque, à l'instar des autres pays européens, la Grande-Bretagne a transposé dans son droit national, à la fin de l'année 2003, les directives européennes visant à lutter contre la discrimination religieuse.

De la reconnaissance multiculturelle à la lutte contre les discriminations

D'une façon générale, le sentiment de méfiance vis-à-vis de l'islam est assez diffus au sein de l'opinion publique britannique. Il convient de rappeler, à ce sujet, que l'islam a surgit sur le devant de la scène publique de façon assez brutale lors de l'« affaire Rushdie ». À cela s'ajoute les tensions croissantes, au cours de la décennie 1990, entre la Grande-Bretagne et certains pays d'islam, dues aux prises de position du gouvernement largement favorables à la stratégie des États-Unis. Ce fond de tension contribue à alimenter la suspicion sur les demandes à caractère confessionnel qui se sont multipliées depuis quelques années.

Depuis le début des années 1980, les musulmans de Grande-Bretagne ont cependant obtenu la reconnaissance de plusieurs dispositions d'ordre culturel, surtout dans le domaine de l'éducation. À l'issue de négociations, aux niveaux

local et national, les musulmans participent au contenu de l'enseignement religieux que reçoivent leurs enfants à l'école publique, ces derniers y bénéficiant également de repas halals, et ils ont obtenu le droit, en 1998, d'édifier des écoles confessionnelles bénéficiant de fonds publics. Le port du voile et de tenues vestimentaires spécifiques est accepté, sous réserve de ne pas déroger aux principes de l'uniforme scolaire.

À l'heure actuelle, outre l'absence de reconnaissance officielle du Conseil des Musulmans Britanniques, qui n'en demeure pas moins un interlocuteur incontournable pour les pouvoirs publics, les musulmans se heurtent à des difficultés au sujet des lieux de culte. Certes, le nombre des infrastructures du culte a sensiblement augmenté depuis quelques décennies, passant de moins de 10 mosquées en 1961 à plus de 500 aujourd'hui. Mais les refus de dossiers de mosquées sont plus importants que ceux concernant d'autres communautés religieuses. La raison se trouve en grande partie liée aux règles d'urbanisme interdisant le changement d'affectation des maisons d'habitation, obligeant les musulmans à élaborer des projets de grande ampleur – achat de bâtiments commerciaux ou industriels, ou encore de bâtiments publics – là où les fidèles désireraient de simples lieux de culte de proximité.

Soulignons enfin qu'il n'y a pas de principes généraux sanctionnant les dispositions négociées avec les collectivités locales. Aussi, l'évolution du pays vers une plus grande centralisation et une diminution des pouvoirs accordés aux maires, puis les tensions existants dans d'autres pays ont fait craindre aux musulmans britanniques une perte de certaines prérogatives négociées. Ils souhaitent donc que la loi contre les discriminations sanctionne le *modus vivendi* actuel tout en l'améliorant. La loi ira certainement dans ce sens, mais les effets pervers de la ségrégation spatiale et ethnique mettront certainement du temps à être résorbés.

3.2.3. Belgique

Le processus de reconnaissance culte islamique en Belgique

Le processus de reconnaissance culte islamique en Belgique n'est pas encore achevé, malgré une reconnaissance officielle du temporel de ce culte dès 1974. La mise en place d'un Exécutif des musulmans en mai 1999 n'a pas mis un point final à cette quête de reconnaissance. Comme pratiquants, les musulmans ne jouissent pas encore de droits identiques à ceux qui sont accordés aux membres des autres cultes reconnus. Alors que les textes légaux existent, il persiste dans certaines matières nombre d'attitudes qui s'opposent à l'expression de la liberté de conscience et de culte des musulmans. D'importants dossiers attendent :

- La reconnaissance d'une partie au moins des mosquées de Belgique, ainsi que leur subsidiation par les pouvoirs publics. À partir de 2002, le gouvernement belge souhaitait accorder cette reconnaissance à un premier

groupe de 75 mosquées. Un budget de 3,19 millions d'euros avait été prévu à cet effet (pour les émoluments des 75 imams qui seront ainsi nommés). Le dossier est en attente pour la quasi-totalité des mosquées à l'heure actuelle.

- L'intervention des Régions (Flandre, Wallonie, Bruxelles) dans l'entretien des mosquées reconnues, ainsi que l'exemption de ces bâtiments du pré-compte immobilier.
- La définition du statut professionnel des 630 professeurs de religion islamique en activité et dont certains sont déjà à la retraite. La nomination d'un corps de quatre inspecteurs (néerlandophones et francophones) est intervenue au début de 2003.
- La nomination et la rétribution des conseillers (« aumôniers ») islamiques en milieu hospitalier ou pénitencier (actuellement ces conseillers sont au nombre de 15).
- La création d'un enseignement de théologie islamique de niveau supérieur afin de former les enseignants du cours de religion islamique, les imams et les conseillers religieux (une expérience officielle de formation de professeurs de cours de religion islamique existe dans l'enseignement néerlandophone).
- La création de nouvelles parcelles musulmanes dans les cimetières communaux afin d'accroître les possibilités d'inhumation de défunts musulmans.

Dans le blocage de la reconnaissance du culte islamique, les responsabilités sont certainement partagées entre les pouvoirs publics et les représentants des musulmans, qui se sont souvent entre-déchirés. L'histoire de l'institutionnalisation de l'islam en Belgique se résume en une quête obstinée de l'instauration d'un organe chef de culte légitime et représentatif. Paradoxalement, les pouvoirs publics ont longtemps été incapables d'imaginer des solutions qui impliquent directement les musulmans du pays, à l'exclusion des représentations diplomatiques de pays musulmans influents. Il est vrai que certains politiciens ont agi dans l'ignorance des réalités du terrain. Ils ont craint l'électorat. Ils ont aussi été perméables à l'influence des médias, volontiers alarmistes pendant longtemps au sujet de l'islam et des musulmans. L'islam est resté durant plus d'un quart de siècle, et reste encore aujourd'hui dans une large mesure, un culte reconnu sans communautés locales agréées, ni représentation officielle. L'exemple significatif des blocages dans le dialogue entre l'État belge et l'Exécutif des Musulmans de Belgique (EMB) remonte à 2008.

La volonté récurrente de l'État de ne pas voir de musulmans « fondamentalistes » au sein de l'organe représentatif l'a en effet amené à intervenir directement dans les processus électoraux successifs. Aussi, après de multiples dissen-

sions internes au sein de l'EMB, entre Marocains et Turcs, ces derniers prennent la tête de l'Exécutif en 2005, à l'issue d'élections qui seront en partie boycottées par les électeurs musulmans. Parallèlement, le gouvernement belge interviendra directement pour que certaines personnes musulmanes élues, mais inscrites sur une liste noire des « musulmans sensibles », en soient écartées. Aussi, alors que les tensions au sein de l'Exécutif se multiplient à l'époque, l'EMB peine à formuler des demandes cohérentes à l'État belge. Au début de l'année 2008, le Ministère de la justice belge confirmera la décision de dissolution de l'EMB. La raison officiellement invoquée est que celui-ci ne représente plus de manière adéquate les musulmans de Belgique, mais d'importants problèmes de gestion de la dotation de l'État sont également médiatisés.

3.2.4. Italie

La lente construction d'un islam italien

Par rapport à l'évolution du « cycle migratoire musulman » dans les pays européens, en Italie l'évolution rapide des conditions de vie des migrants et la stabilisation précoce des immigrés ont permis la mise en place de dynamiques politiques et à l'islam d'affirmer une certaine présence publique dans un temps relativement court. Cependant, le processus de construction de « l'islam italien » est loin d'être accompli. Tout d'abord, les clivages internes qui caractérisent la communauté des fidèles musulmans ne permettent pas de mettre au point une représentation qui puisse satisfaire tous les acteurs. La multiplicité des pratiques islamiques dans le monde se confirme dans la situation italienne ; la population musulmane se différencie par ses origines nationales, ethniques et culturelles, en fonction de son appartenance à différentes traditions et courants islamiques, ou encore sur base des différentes perceptions de l'appartenance et des manières de se positionner par rapport au fait religieux.

Il faut toutefois remarquer que l'activisme politique ne concerne qu'une minorité du public des quelques 200 mosquées existantes sur le territoire italien. Ces centres ont connu, au cours des années 1990, une évolution remarquable dans leur nombre et leur public par rapport à la lente progression de la décennie précédente. L'importance de ces centres se révèle en particulier à l'occasion des fêtes religieuses et spécifiquement durant le mois de ramadan, quand ils deviennent le lieu de référence d'une appartenance sociale outre que religieuse. Mais, au-delà de la quantité du public habituel de ces lieux, des observateurs ont mis en évidence la fonction sociale et politique des mosquées, qui a permis la transformation de l'islam caché de la clandestinité migratoire vers l'islam visible dans l'espace public.

Les mosquées sont également au centre de polémiques majeures, car elles constituent un enjeu stratégique de valeurs autour duquel s'expriment, d'une part, l'affirmation d'un groupe et, d'autre part, les réactions du contexte dans lequel les mosquées s'insèrent sous des formes variées. En outre, la stabilisation des lieux de culte, par la création et le développement de réseaux com-

munautaires locaux, a produit les conditions nécessaires au développement d'un entrepreneuriat capable de gérer un service essentiel pour la communauté : par exemple les boucheries halal, les boutiques de téléphonie publique qui vendent aussi des articles d'artisanat traditionnel, les librairies islamiques.

Reconnaissance du culte

Au plan juridique, la reconnaissance institutionnelle du culte islamique doit théoriquement passer, en Italie, par la signature d'un accord spécifique entre l'État et les représentants du culte, comme il en ressort de la Constitution de 1948. Différentes organisations musulmanes ont effectivement présenté, au début des années 1990, plusieurs propositions d'accord avec l'État italien, mais aucun progrès n'a été enregistré depuis. L'un des blocages est certainement la fragmentation des groupes qui aspirent à être les représentants des musulmans. Quant aux institutions publiques, il faut mettre en évidence leurs difficultés à interagir avec les minorités en général, et à s'émanciper par rapport au culte catholique afin de se positionner comme le garant d'une société multiculturelle et multiconfessionnelle.

Faute d'accord officiel au niveau national, certains besoins liés à la pratique de l'islam se négocient au niveau des municipalités ou des entreprises. Ces expériences témoignent de la possibilité de négocier des espaces de cohabitation entre travail, ou enseignement, et pratique religieuse, sans la ratification d'un accord formel avec l'État ou la modification la législation actuelle. Au contraire, on peut considérer qu'actuellement, vu les difficultés d'une position unitaire des organisations musulmanes, il faudrait privilégier le dialogue et les concertations au niveau local. C'est sur le plan culturel que l'expression des musulmans dans l'espace public suscite le plus grand nombre de réactions, parce qu'elle questionne le devenir d'une société en voie de sécularisation qui, sans préparation, doit s'interroger sur la défense de ses racines culturelles catholiques.

Un exemple emblématique a été le débat récent, en novembre 2003, sur l'opportunité de garder le crucifix dans les salles de classe, objet d'anciennes polémiques entre les défenseurs de la laïcité totale des institutions publiques, qui représentent un État laïc, et les défenseurs de la spécificité catholique et chrétienne de la culture italienne. Mais, en Italie, la « question islamique » ne représente que l'une des facettes d'une problématique plus générale, à savoir l'absence d'analyse et de définition d'un modèle propre d'intégration des immigrés. Tous les immigrés, quelle que soit leur origine, sont confrontés au chômage, au manque de logement à prix modiques, aux difficultés d'accès aux services publics, aux discriminations institutionnelles favorisées par le pouvoir discrétionnaire des fonctionnaires, etc. Mais ces problèmes sociaux pourraient s'exacerber dans un climat généralisé de préjugés à l'égard des populations musulmanes censées être « inassimilables », porteuses de valeurs et de coutumes incompatibles avec celles de l'Italie. Cette perception négative, que remonte à un passé moyenâgeux, ancré dans la mémoire collective, que l'on

retrouve même dans les proverbes, qui est aujourd'hui actualisée et renforcée par les médias qui consacrent leurs espaces aux polémiques suscitées par les musulmans d'Italie au détriment d'une meilleure connaissance de leurs pratiques sociales et culturelles.

3.2.5. Espagne

La liberté de culte commence à s'installer après le Concile Vatican II, en pleine ère franquiste. Elle devient, en 1978, un droit garanti par la Constitution démocratique. La liberté de religion s'installe en Espagne à une époque où s'amorce, avec le mouvement de 1968, le déclin de la pratique religieuse chrétienne et la profonde crise des idées et des pratiques de la gauche « conventionnelle » (socialiste et communiste). Partout en Europe, des gens partent à la recherche d'autres spiritualités au-delà du catholicisme ou du protestantisme. Sur ce plan, l'Espagne possède un passé historique caractéristique dont la trace islamique peut être retrouvée dans le pays, principalement en Andalousie où vont être créées, grâce aux convertis au départ, les premières communautés musulmanes espagnoles, d'abord à caractère mystique ou soufi, et s'organiser les premiers oratoires (lieux de culte de taille restreinte), puis les mosquées et les associations à double objet culturel et cultuel.

Si aujourd'hui les lieux de prière musulmans sont nombreux, ils restent discrets dans les tissus urbains afin de ne pas attirer une éventuelle hostilité venant du voisinage. Les petites mosquées ne présentent bien souvent aucun signe distinctif extérieur. La discrétion des lieux de cultes et l'incertitude quant à leur nombre exact sont des faits symptomatiques qui donnent une idée générale du niveau de la reconnaissance institutionnelle de culte islamique en Espagne. Ces associations islamiques apparaissent de façon disparate et sont presque toujours formées autour d'un lieu de culte. Elles ne sont pas vraiment des acteurs publics légitimés par les autorités locales. Elles agissent plutôt pour réguler la vie des musulmans et représenter leurs intérêts face aux administrations régionales ou municipales et face aux élus locaux. Elles cherchent tant bien que mal à faire valoir leurs droits à l'exercice du culte islamique. Certaines de ces associations interviennent également lors de conflits, d'ordre xénophobes ou islamophobes, provoqués par la présence d'immigrés musulmans dans certains villages et quartiers des villes espagnoles.

C'est en 1992 que les choses changent officiellement avec « l'accord de coopération » entre le gouvernement de Madrid et les représentants musulmans. Les autorités publiques forcent l'entente entre les deux fédérations concurrentes constituées à cet effet, la *Federación de Entidades Religiosas Islámicas de España* (FEERI) et la *Unión de Comunidades Islámicas de España* (UCIDE), ce qui aboutit à la création du véritable organe fédératif : la *Comisión Islámica de España* (CIE), qui sera dorénavant chargée de l'organisation du culte islamique en Espagne.

La Commission est officiellement reconnue comme le représentant valide de la population musulmane et compétente dans toutes les matières concernant la pratique de la religion islamique. En même temps, elle devient responsable du bon déroulement des activités du culte, notamment : la reconnaissance des communautés locales et le contrôle de leurs activités ; la formation initiale et la désignation des imams, des professeurs de cours de religion islamique et des conseillers moraux islamiques dans l'armée, dans les milieux hospitalier et pénitencier ; la mise au point du programme et du matériel didactique du cours de religion islamique ; la certification de la viande halal, débitée selon le rite islamique ; la reconnaissance du mariage religieux célébré par les ministres du culte désignés par la CIE, à condition qu'il soit préalablement signalé à l'état civil, etc.

La Commission est ainsi chargée de contrôler et superviser la création et l'aménagement des nouvelles associations musulmanes en les consignant dans le registre des entités religieuses de la Direction générale des Affaires religieuses du Ministère de la Justice. Elle pourra dès lors organiser des collectes publiques ou recevoir des donations afin de garantir, en partie, son autofinancement. Comme toute autre association sans but lucratif, elle est également bénéficiaire de certaines déductions fiscales sur les biens immobiliers et les revenus. La CIE obtient également le droit de participer à la conservation et à la gestion du patrimoine historique hispano-musulman.

À partir de 1996, les rapports entre la Commission et l'État se sont rompus sans que soit accomplie la reconnaissance institutionnelle. Cela est dû, en partie, à une mauvaise entente entre les deux fédérations formatrices du CIE et aussi au manque de volonté politique de respecter la convention. Selon l'accord, les personnes désignées par la CIE et employées au service du culte islamique en tant qu'imams, enseignants ou conseillers moraux devaient bénéficier du régime général de la sécurité sociale, ce qui ne s'est pas réalisé. Ce ralentissement du processus d'institutionnalisation du culte islamique est accentué par l'arrivée au pouvoir en 1995 du Parti populaire (la droite) de José María Aznar, proche de l'Église catholique.

D'autres dossiers importants attendent leur dénouement : les conseillers moraux militaires, hospitaliers et pénitenciers pouvaient théoriquement recevoir des financements des institutions correspondantes, mais la CIE était tenue de négocier avec elles. Ces dossiers sont également au point mort aujourd'hui. Cet accord reconnaît, en principe, les fêtes musulmanes pour autant qu'un accord préalable existe entre les représentants officiels des musulmans et l'employeur ou le corps enseignant (dans le cas des professeurs). C'est ainsi que le travail ou l'enseignement peuvent être interrompus pour la prière du vendredi et les jours de fête islamiques, de même que la journée de travail peut être raccourcie pendant le mois de ramadan. L'application effective de ces principes est quasi inexistante.

Dans le courant de la même année, le Ministère de l'Éducation nationale a signé un accord avec la CIE en vue de procéder à l'organisation et au financement des enseignants de cours de religion islamique à partir du mois de septembre 1997. Un programme de cours de religion islamique (*Curriculum de l'enseignement islamique dans les centres éducatifs publics et concertés*) fut établi par la CIE après des mois de discussions internes. Mais les dissensions entre les deux fédérations formant la CIE en ce qui concerne le choix des enseignants n'a pas permis la mise en pratique de cet accord. Le projet entier fut suspendu avec l'arrêt des relations entre la CIE et le gouvernement. Même si, actuellement, quelques expériences scolaires existent en dehors de l'horaire officiel, l'enseignement de la religion islamique est organisé dans les mosquées sur le modèle de l'école coranique traditionnelle.

Face aux blocages internes et externes, la dynamique des contacts avec les administrations publiques s'oriente davantage vers le niveau municipal et les élus locaux, ces derniers gardant un certain nombre de compétences, notamment l'obligation de réserver un espace aux musulmans qui le réclameraient à travers la demande d'une communauté locale reconnue. En effet, les musulmans ont droit à procéder aux rites funéraires islamiques dans les cimetières municipaux. Dans un certain nombre de localités, les pouvoirs locaux ont accordé un espace aux musulmans (Barcelone, Grenade, Malaga). On assiste dès lors à un glissement des relations entre les organisations musulmanes et l'État vers une relation entre ces organismes et les pouvoirs locaux. Il arrive parfois que certains pouvoirs municipaux assument un rôle de « médiateur » entre les musulmans et les administrations publiques ou l'État central ou encore les gouvernements régionaux des Communautés autonomes.

3.2.6. France

La France est un pays de contrastes : par son histoire migratoire et son passé colonial, elle entretient avec l'islam et les musulmans une relation très spécifique parmi les pays de l'Europe occidentale. De plus, elle accueille sur son sol les plus grandes communautés juives, bouddhistes et musulmanes, en proportion de la population totale. Fort d'une longue tradition d'accueil des migrants, le pays compte aujourd'hui 5,7 % d'étrangers et près de 10 % d'immigrés et de personnes issues de familles immigrées. Si l'on remonte à la génération des grands-parents, près de 23 % de la population française est concernée par une histoire migratoire. Les musulmans représentent donc indéniablement une composante importante de ce paysage global, même si leur nombre est toujours difficile à estimer compte tenu de l'interdiction en France d'effectuer des recensements sur la base de l'appartenance religieuse.

Au plan du droit, les associations cultuelles possèdent des droits et des obligations spécifiques contenues dans la loi du 9 décembre 1905, encore appelée « Loi de séparation des Églises et de l'État ». C'est une loi de compromis visant à organiser la manifestation publique du culte, avec l'affirmation du principe de neutralité absolue de l'État vis à vis des cultes. Cependant, le bâti culturel

antérieur à 1905, essentiellement catholique, est à la charge de l'autorité publique qui en assure l'entretien et en accorde la libre jouissance à titre gratuit aux associations cultuelles, pour des raisons historiques spécifiques. À côté des presque 40 000 édifices du culte catholique, les quelques 2 200 mosquées et salles de prière peuvent donc apparaître comme relativement peu nombreuses. Pourtant, rapporté au nombre de musulmans respectueux des offices communautaires, le chiffre place la France en tête des pays européens. Aussi, s'il existait en l'an 2000 à peine une dizaine de grandes mosquées érigées spécifiquement pour la pratique du culte, on dénombre aujourd'hui pas moins de plusieurs centaines de projets de construction, de relocalisation ou de réhabilitation de mosquées, qui transforment le paysage culturel musulman à une vitesse très rapide, avec au moins une centaine de lieux de culte musulman dotés d'un minaret. Un point fait cependant question, à savoir le nombre important de lieux de culte relégués dans des zones industrielles, ou en tout cas loin des zones d'habitat, ce qui confine encore parfois l'islam local dans des espaces de non-visibilité.

Une représentativité encore fragile

Dans ce paysage islamique français très contrasté, les questions liées à la représentativité culturelle sont récurrentes depuis près de trente ans. De ce point de vue, l'islam de France reflète, quelque part, la réalité d'un monde musulman aux antagonismes multiples, pris dans des stratégies de groupes et des calculs étatiques assez complexes. De son côté, le gouvernement a joué un rôle très directif ces dernières années dans l'émergence comme dans le fonctionnement du Conseil Français du Culte Musulman (CFCM). Installé en 2003, la composition actuelle du CFCM reflète la stratégie subtile de l'État visant à trouver un équilibre entre les différentes sensibilités nationales et idéologiques de l'islam de France. À tous les niveaux des instances du CFCM, on trouve à la fois des membres élus et des membres cooptés. S'y ajoutent des personnes qualifiées censées représenter la dimension culturelle de l'islam, et compenser le manque de parité hommes-femmes au sein de l'instance représentative. Le bureau exécutif, quant à lui, résulte d'une négociation préalable pour répartition équitable des postes entre les principales fédérations musulmanes.

Les Conseils Régionaux du Culte Musulman ont un fonctionnement moins directif et ils sont dotés de commissions travaillant sur les principaux dossiers relatifs à la pratique du culte musulman au niveau régional. Lors de la dernière élection, la prédominance du RMF (Rassemblement des *Musulmans* de France) a entériné le leadership du Maroc sur l'islam de France, ce qui a provoqué des velléités récurrentes avec la mosquée de Paris.

La visibilité de l'islam fait toujours peur

D'une manière globale, on peut toutefois affirmer que les questions relatives à la pratique du culte musulman sont assez bien régulées en France, et ne font plus l'objet de débats nationaux passionnés. Le CFCM a pu faire avancer par

exemple les dossiers relatifs aux mosquées, aux regroupements de sépultures musulmanes dans les cimetières, aux services d'aumônerie et aux repas halals dans l'armée sans polémiques majeures. Mais la visibilité croissante de l'appartenance à l'islam, parfois exprimée de façon radicale par certains musulmans, provoque de multiples tensions au sein de l'opinion publique. Celles-ci vont atteindre un premier pic majeur en 2003, après quinze ans de débats acharnés sur le port du voile à l'école, considéré par certains laïques comme l'étendard d'un islam agressif et hégémonique qu'il faut absolument éradiquer. Le 15 mars 2004, le parlement vote une loi qui interdit expressément le port « dans les écoles, les collèges et les lycées publics, [...] de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse ». Le vote de cette loi a été l'objet de nombreuses controverses en France.

Dans le camp laïque, elle représente un rempart contre l'intrusion d'un prosélytisme religieux rétrograde dans les espaces publics. Pour les partisans d'une laïcité ouverte comme pour de nombreux musulmans, cette loi représente une atteinte grave à la liberté de choix et au pluralisme d'une société dont les combats anticléricaux relèvent d'un passé révolu. Si elle a été perçue comme visant directement le port du voile, la loi du 15 mars s'inscrit pourtant dans tout un ensemble de chartes qui incitent les services publics de l'État à prendre en compte les attentes et les demandes confessionnelles des usagers et des personnes accueillies en établissement, sous réserve que celles-ci ne portent pas atteinte au fonctionnement des services concernés. Cette multiplication des chartes et lois apparaît assez contradictoire, dans la mesure où les premières poussent à une prise en compte accrue des demandes à caractère religieux alors même que les secondes visent à les refréner. Au final, c'est tout un chacun qui est renvoyé à sa propre interprétation des limites à fixer à la liberté d'expression religieuse dans tous les espaces de la vie sociale, avec son lot d'arbitraire.

Mais il est cependant indéniable que l'on assiste ces dernières années en France à une augmentation de la visibilité d'un islam radical, dont le voile intégral ne représente qu'un aspect. Certes, cette adhésion à une pratique radicale demeure, en nombre, très périphérique, mais elle s'est soldée par la multiplication de conflits dans les écoles, les hôpitaux et les différents services publics de l'État. Ceux-ci vont aboutir à une nouvelle mission parlementaire d'information sur le port du voile intégral, en 2009, dont les conclusions récentes penchent vers son interdiction dans l'ensemble des services publics et dans les transports en commun. Derrière cette interdiction, une double idée se profile : la première est relative à l'identification des individus dans les espaces publics, et la seconde renvoie à l'idée d'émancipation de la femme. Mais à force de multiplier les dispositifs coercitifs pour des phénomènes très minoritaires, l'État français donne l'impression de prendre les musulmans comme exutoire aux différentes peurs diffuses. De plus, depuis le vote de la loi du 15 mars 2004, on assiste à la prolifération d'un discours ouvertement raciste et islamophobe dans la classe politique, alors même qu'il demeurait auparavant confiné essentiellement dans les partis d'extrême droite. Les citoyens européens de confession musulmane ont besoin de reconnaissance et de justice sociale

pour contribuer au progrès général de la société, c'est possible. Les préjugés et les instrumentalisations de leurs singularités portent atteinte à la cohésion sociale.

Résumé

Ce module a dressé un cadre rapide de la méthodologie de recherche en sociologie et des fondements théoriques de la sociologie des religions. Puis il a donné une vue d'ensemble des laïcités européennes et il a dressé le portrait sociologique des musulmans à plusieurs plans. Enfin, il a donné les grandes perspectives concernant les modes de régulation de l'islam

Le chapitre « Rappel sur la méthodologie de recherche en sociologie » a donné les repères fondamentaux de la méthode en sociologie et des outils de la sociologie des religions, partant du principe que la majorité des étudiants n'y est pas coutumière. Les éléments ont été présentés de manière simplifiée, à l'aide de supports pédagogiques conçus pour faciliter la compréhension de l'articulation entre la théorie et la pratique sociologique.

Le chapitre « Laïcités et rapports au religieux dans les pays européens » a été dominé par une approche sociohistorique et juridique des laïcités européennes, avec une mise en perspective du cas français. Nous avons étudié les applications contemporaines du principe de laïcité, du national au local, en présentant les éléments de comparaison de différents pays européens.

Finalement, dans le chapitre « Les modes de régulation de l'islam » nous avons dessiné quelques grandes tendances, en indiquant quelques aspects fondamentaux de la dialectique national-local dans le rapport des musulmans à la société.