



HAL
open science

“ Trouve ta mosquée ” : formation d’une “ communauté de projet ” par l’édification de lieux de culte musulmans visibles en Ile-de-France, préalable d’une communauté élargie dans l’espace public français ?

Pauline Burtin

► **To cite this version:**

Pauline Burtin. “ Trouve ta mosquée ” : formation d’une “ communauté de projet ” par l’édification de lieux de culte musulmans visibles en Ile-de-France, préalable d’une communauté élargie dans l’espace public français ?. Géographie. 2013. dumas-01135055

HAL Id: dumas-01135055

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01135055v1>

Submitted on 24 Mar 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Mémoire de master 2
Juin 2013

Sous la direction de
Louis DUPONT

« Trouve ta mosquée » : formation d'une « communauté de projet » par l'édification de lieux de culte musulmans visibles en Ile-de-France, préalable d'une communauté élargie dans l'espace public français?

Pauline BURTIN



“Build a Masjid and Run 4 Your Mosque”, vitrine d'un commerce musulman, quartier de Whitechapel, Londres, mai 2013, PB



Université Paris-Sorbonne
UFR de Géographie et Aménagement
Master Culture, Politique, Patrimoine

Remerciements

Je tiens à remercier M. Yacine Laoudi, M. Hamza, M. Bastien Duchesne, M. Baddre-Eddine Bentaïb et M. M'Hammed Henniche pour leur disponibilité et leur gentillesse lors des entretiens. Une reconnaissance particulière va à M. Amine Naït-Daoud pour le contact londonien qu'il m'a donné ainsi que pour l'intensité de l'entretien que nous avons eu et qui fut à l'origine de nombreuses réflexions tant sur le plan personnel que du point de vue de la recherche. Je remercie aussi toutes les personnes dont les noms sont restés inconnus mais qui ont apporté, parfois au détour d'une rue ou dans un tram, des éléments nécessaires à la compréhension du sujet.

Je remercie Louis Dupont dont l'écoute et les conseils orientent toujours justement les flots d'informations qu'on lui livre. Je remercie Isabelle, Nicolas, Kate and Lucy pour l'accueil très chaleureux à Londres et les discussions sur le sujet. Je remercie Dominique, William, Julia et Julien pour les relectures, l'envoi d'articles et les corrections. Un clin d'œil aux camarades Candelaria, Camille et Shéhérazade. Je remercie Jean Gabriel.

Sommaire

Introduction.....	5
PARTIE I : PRESENTATION METHODOLOGIQUE DE L'OBJET D'ETUDE	10
Chapitre 1 : Positionnement dans le champ disciplinaire géographique	11
I. Géographie culturelle et approches de la culture	11
II. Géographie et religion, géographie des religions.....	16
III. Géographie des lieux de culte de religions minoritaires.....	25
Chapitre 2 : Le contexte français de la diversité culturelle : le cas de l'islam.....	30
I. L'approche des cultures dans le contexte idéologique et politique français.....	30
II. L'islam en France, entre polémiques institutionnelles et réactions identitaires : quel climat de réception des lieux de culte musulmans ?	32
Chapitre 3 : Méthodologie d'enquête et contextualisation du fait musulman.....	40
I. Typologie des lieux de culte musulmans en Ile-de-France : point de départ aux méthodes, terrain et problématisation de recherche.....	40
II. Problématisation, justification du terrain et méthodes de recherche.....	54
PARTIE II : ETUDE DU CAS FRANCILIEN DANS L'APPARITION DE MOSQUEES VISIBLES ET FORMATION D'UNE COMMUNAUTE DE PROJET MUSULMANE LOCALE.....	60
Chapitre 1 : Les nouvelles mosquées, centralités géographique et symbolique ?.....	62
I. Centralité géographique en question : la localisation multiscalaire, une cohérence entre population et territoire ?.....	62
II. Centralité symbolique : les fonctions et rôles de la mosquée, de la mosquée au centre multifonctionnel.....	73
Chapitre 2 : Des fidèles aux bénévoles : acteurs et mise en action des mosquées récentes, amorce ou consolidation d'une construction de l'oumma locale.....	86
I. Répartition et redistribution des rôles.....	86
II. La communauté locale de projet, contributions financières et partage de savoir faire : éléments d'observation extérieure et discours sur elle-même.....	91
PARTIE III : AMORCE D'UNE COMMUNAUTE DE CROYANTS ELARGIE : PRINCIPE DE RECONNAISSANCE ET FORMATION D'UN GROUPE - ACTEUR SOCIAL VISIBLE DANS L'ESPACE PUBLIC FRANÇAIS ?.....	103
Chapitre 1 : Détour heuristique outre-manche : les enseignements d'une comparaison londonienne	105
I. Le contexte idéologique du multiculturalisme en Grande Bretagne.....	105
II. Intégration des mosquées dans l'espace urbain londonien.....	110
Chapitre 2 : Diversité culturelle : visibilité et reconnaissance du groupe musulman dans l'espace public français.....	122
I. Dissemblances par rapport au cas français : temporalités et structuration multiscalaire des communautés musulmanes londoniennes et/ou britanniques.....	122
II. La diversité culturelle et le traitement de la « différence » : des concepts à contextualiser.....	127
III. Reconnaissance et visibilité de la population musulmane dans l'espace public : visibilité différentielle et signification symbolique de l'apparition de mosquées architecturées.....	137
Chapitre 3 : Nouvelles communautés dans l'espace et au sein de la société : l'exemple d'une possible structuration des fidèles musulmans.....	143
I. Tentative et limites de l'extension des communautés locales de projet à une communauté élargie de musulmans : la question de la représentation dans l'espace public.....	143
II. Recompositions sociales et spatiales dialectiques par l'appréhension de la différence : interactions créatrices entre les groupes et la société dans la renégociation du pouvoir d'action et de représentation.....	160
Conclusion.....	171

Jamais depuis la Réforme et les Lumières la lutte à propos du sens général des choses et des croyances qui le fondent n'a été aussi ouverte, aussi large et aussi aiguë.

Clifford Geertz, « La religion, sujet d'avenir », Conférence Cadis, 4 mai 2006

Introduction

Si les occurrences de l'islam dans l'actualité sont abondantes, les mosquées font plus rarement leur apparition. Ces derniers mois, certains événements les ont mises en avant. L'occupation du chantier de la mosquée de Poitiers par le groupe d'extrême droite Génération identitaire, le 22 octobre 2012, a largement fait état des indignations de la classe politique. Par ailleurs, les inaugurations successives des mosquées de Cergy (95) et de Strasbourg (67), en juillet et en septembre 2012, ont permis au Ministre de l'Intérieur, Manuel Valls, d'énoncer les positions du gouvernement sur l'Islam de France et sur les salafistes ou autres groupes « défiant la République »¹. Ce fut l'occasion d'exhorter les musulmans à s'organiser afin de pouvoir traiter avec l'Etat des « vrais problèmes » que sont le financement des lieux de culte, la formation des imams et la gestion du pèlerinage. La réception des édifications de mosquées n'est donc jamais loin d'une réaction affective sur un mode identitaire agressif – comme en témoignent également les profanations, les croix gammées et les têtes de porc retrouvées aux abords des mosquées- ni d'une prise en main ou d'une prise de parole du politique qui, par là, affirme sa présence dans les affaires religieuses – ici musulmanes. Dans ces cas-ci, seul le contexte national est convoqué mais dans d'autres situations, la construction d'une mosquée est un acte symbolique fort dans la posture qu'adopte à son encontre un gouvernement en place. Aux Etats-Unis, la mosquée de *Ground Zero* a pu servir de tribune géopolitique : le projet de construction de cette mosquée, là où sont tombées les *Twin Towers* le 11 septembre 2001 à New York, a fait prendre au président Barack Obama un risque politique. Son soutien au projet, face à une opinion publique américaine défavorable à 68%, participe de sa volonté de se rapprocher du monde musulman. Sa politique étrangère se trouve territorialisée dans un « haut-lieu » de l'histoire américaine et lui fait contrevenir aux positions de la société civile. D'un point de vue plus culturel, une série télévisée canadienne « Little mosque on the prairie » a été traduite et diffusée en France de 2007 à 2012. Elle met en scène la vie quotidienne d'une communauté musulmane dans une petite ville du Saskatchewan. La relation à la différence est dans ce cas bien moins vertical (politique) qu'horizontal (culturel) puisqu'elle expose un exemple de cohabitation interculturelle « par le bas ». Ces deux dimensions se croisent pourtant dans le contexte canadien puisque depuis 1982 les gouvernements mènent des politiques officiellement « multiculturalistes ». Ici, la religion est le prisme des relations interculturelles. Quelles qu'en soient les approches, les discours et leur forme, la présence de mosquée suscite des réactions bien lointaines d'une simple d'édification de lieux de culte répondant à un unique besoin de place : elle est tour à tour le symbole d'un « rêve d'un islam de France universaliste »², d' « une invasion »³, ou synonyme d'un

¹Propos tenus par Manuel Valls <http://www.france24.com/fr/20120927-inauguration-grande-mosquee-strasbourg-manuel-valls-islam-france-musulmans>

² *Ibid.*

³ <http://ripostelaique.com/il-y-a-trop-de-mosquees-en-france.html>

« sentiment d'appartenance totale et définitive à la communauté nationale »⁴. Les mosquées apparaissent donc comme un support recevant un contenu variable selon les situations d'énonciation. Face à cette multiplicité de voix, l'objet de la recherche est de sonder ce que représentent les mosquées pour les premiers bénéficiaires, les fidèles musulmans. L'introduction est l'occasion de retracer le cheminement méthodologique qui permet de passer d'une posture personnelle à une posture scientifique dans l'appréhension d'un objet d'étude. La définition du sujet est issue de la convergence d'un intérêt et d'un contexte. La lecture d'un chapitre sur l'espace sacré dans *Le sacré et le profane* (Gallimard, Paris, 1965) de Mircea Eliade a fait naître un goût particulier pour ce qui avait trait aux lieux de la transcendance. Après avoir envisagé dans un premier temps d'étudier la notion de monde dans ses représentations contemporaines, puis après avoir souhaité analyser les modalités du cosmopolitisme franc maçon qui permettait de réunir à la fois l'idée de monde et celle d'un sacré dévolu à la connaissance, l'islam s'est imposé. Le sujet et le terrain ne sont venus qu'*a posteriori*. L'intérêt pour une région, l'Asie centrale, a engagé des recherches sur le fait religieux centrasiatique, les pèlerinages ou certaines villes saintes (Osh et Turkestan) ont constitué de potentiels sujets. Par la suite, les questions de langue ainsi que des engagements professionnels ou personnels ont dissuadé cette orientation. J'ai donc cherché des lieux de culte en région parisienne et il se trouve qu'à Bussy-Saint-Georges (77), se construit un quartier « multiconfessionnel ». Profitant d'un vaste chantier d'aménagement urbain, le maire a voulu « globaliser les demandes des communautés »⁵ en réunissant dans un même quartier deux pagodes bouddhistes, une synagogue et une mosquée. L'article précise « Hormis quelques voix d'extrême droite opposées à la mosquée, le projet n'a pas rencontré de contestation », le choix de la religion était dès lors tout trouvé : l'islam est l'occasion de croiser la dimension religieuse avec un contexte national qui lui est pour le moins défavorable. La une de l'hebdomadaire *Le Point* « Cet islam sans gêne » du 1^{er} novembre 2012 n'a fait que conforter les prémices de cette orientation. Jean-Luc Piveteau, géographe suisse, soulève la question de la posture du chercheur vis-à-vis de la religion selon l'ambivalence propre aux questionnements méthodologiques généraux : faut-il rester à distance d'une religion pour que soit garanti un caractère scientifique aux thèses formulées ou faut-il être à l'intérieur et en connivence avec le thème étudié pour en avoir une meilleure compréhension ? Cette dialectique qui oppose *insider* et *outsider* ne semble pas faire l'objet d'un choix de la part du chercheur puisqu'il est affaire de foi et que l'on ne choisit pas une transcendance par un simple jeu de circonstances. Il s'agit plutôt d'une posture « subie » qui ferait une différence d'approche entre un observateur croyant et un autre non-croyant. Dans mon cas, la posture de l'*outsider* est adoptée *de fait*. Il semble alors que la démarche est plus d'*aller vers* plutôt que de *sortir de* : aucun engagement préalable, si ce n'est un intérêt vague et latent, ne prédisposait une connaissance *a priori* du sujet. Les entretiens ont été des convergences de ces deux mouvements pour que puissent

⁴Selon Saïd Aalla, le président de l'association de la Mosquée de Strasbourg, http://www.lemonde.fr/societe/article/2012/09/27/manuel-valls-inaugure-la-grande-mosquee-de-strasbourg_1766261_3224.html

⁵ http://www.saphirnews.com/Bienvenue-Place-des-religions_a13553.html

échanger les interrogés et l'interrogatrice. Cet exercice a mis en exergue les schémas de pensée dont je faisais part et que seule une discussion avec l'*Autre* peut souligner (par exemple, l'usage d'un certain vocabulaire classificatoire plaqué sur une réalité globalisante). Mais les échanges ont aussi fait émerger les discours et les narrations mis en œuvre par les personnes interrogées pour présenter les projets de mosquées et les fidèles qui en font part. Plus qu'un simple échange factuel sur des lieux de culte, ce sont des visions du monde qui communiquaient. La posture de l'*outsider* est, dans le rapport à l'altérité voire à l'inégalité, nullement synonyme d'extériorité. Au contraire, elle ne peut que mieux faire ressortir les différences de traitement lorsque l'on est incluse dans un face à face qui fait surgir l'*identique* en termes de droits mais la *différence* dans leur accès. L'anthropologue Clifford Geertz note à propos des catégories d'analyse que « L'étude de la religion, à présent que [s'est évanouie] toute perspective de la voir disparaître à court terme, et sans doute jamais, de la scène mondiale, est ou devrait s'opérer à partir, comme on dit, du "point de vue de l'indigène". Et pour cela nous avons besoin, [...] d'une combinaison d'analyses phénoménologiques, à même de nous mettre en contact avec les subjectivités humaines en jeu, avec ce que les croyants pensent et ressentent vraiment, et d'analyses herméneutiques, capables de mettre au jour et de décrire les cadres d'interprétation au travers desquels ils comprennent et jugent les actes et les événements »⁶. Même si la recherche ne porte pas essentiellement sur les « cadres d'interprétation », ceux-ci innervent l'étude en termes de discours. Une fois la posture personnelle davantage précisée, il est possible de retracer brièvement les bifurcations du sujet afin d'en poser les enjeux tels qu'ils sont apparus au cours de l'étude. Les bifurcations ont d'ailleurs été des étapes d'approfondissement permettant de donner un sens au sujet. Au départ, je pensais étudier la visibilité des mosquées en Ile-de-France mais mis à part le constat d'une montée en visibilité des lieux de culte musulmans qui sortent progressivement des « caves » ou des locaux associatifs pour prendre, au grand jour, la forme de mosquée, peu d'éléments nouveaux s'ajoutaient à ce qui avait déjà pu être montré. La relation aux municipalités avait déjà été étudiée par la sociologie et la science politique et mon intérêt n'allait pas dans cette direction. Le groupe de fidèles par contre attirait mon attention. En parallèle, comme des lectures sur la diversité culturelle et le multiculturalisme abordaient les notions de droits des groupes et de communautés, et que les fidèles se considéraient comme faisant partie d'une *oumma*, une communauté de croyants, la question du groupe, de sa structuration et de ses représentations fut la piste que prit la recherche. Cette question se trouve mise en tension par deux contextes différents : un cadre institutionnel et idéologique, la République française, pour qui l'existence de groupe –qui plus est de groupes culturels- n'entraîne aucune reconnaissance spécifique, et un contexte de modernité avancée ou postmodernité qui met au premier plan les revendications identitaires et le principe de reconnaissance des différences. La présence de mosquées s'est donc trouvée à mi chemin entre ces deux contextes d'identification tout comme l'a été la population qui se reconnaît dedans. Les entrées privilégiées par le sujet sont les lieux et le groupe. En termes de lieux, la recherche a été circonscrite à l'Ile-de-France et n'a fait intervenir dans les entretiens que des associations

⁶ C. Geertz, « La religion, sujet d'avenir » Conférence CADIS, 4 mai 2006.

de la proche couronne de Paris. Les entretiens avec des responsables d'associations des mosquées d'Aulnay-sous-Bois, de Clamart, de Vigneux sur Seine, d'Asnières sont venus compléter une série d'observations réalisées sur les mosquées de Bagnolet, de Saint-Denis, de Saint-Ouen et dans le 19^{ème} arrondissement de Paris. En termes de population, il ne s'agit pas des musulmans en général, de nombreux auteurs ont souligné la grande diversité d'identification à l'islam⁷, il s'agit ici des fidèles, de ceux qui pratiquent l'islam de manière quotidienne et qui, dans le cas qui nous intéresse, se rendent à la mosquée. Le terrain a aussi consisté à contacter des personnes se rattachant aux mosquées de manière indirecte. C'est le cas d'associations comme l'Union des Associations Musulmanes de Seine Saint Denis ou de personnes dont l'occupation se lie aux mosquées comme M. Bentaïb à l'origine du site de recension de mosquées, trouvetamosquee.fr. L'espace virtuel a également constitué un champ d'analyse privilégié dans la mesure où les sites des mosquées exposent la manière dont les associations présentent leur projet. L'enjeu est donc de questionner comment et sous quelles formes un groupe se constitue par les espaces qu'il investit dans la tension conjuguée de deux contextes divergents. La première étape de la recherche se situe dans la connaissance préalable du fait religieux, notamment en géographie, et dans le contexte général du fait musulman. Ces situations permettent par la suite d'exposer les choix méthodologiques concernant l'étude de cas et la réalisation d'une typologie de mosquées selon des critères de visibilité. Ayant dégagé quels types de lieux de culte sont spécifiquement à l'étude, une deuxième partie entend analyser les mosquées dans leur environnement proche, dans leur cadre urbain et dans leurs fonctions. Ainsi, il peut se préciser ce que les mosquées sont et ce que les fidèles veulent qu'elles soient en convoquant la notion de discours. Celle-ci trace un trait d'union entre les mosquées et la population qui en est à l'origine. Le thème d'une « communauté de projet » fait l'objet d'une hypothèse à vérifier. Si à une certaine échelle, la structuration d'un groupe peut prendre des formes « communautaires », le passage à l'échelle supérieure questionne cette classification. Les notions de visibilité, de reconnaissance et leur corollaire, la représentation, permettent non pas d'invalider mais de nuancer l'usage du terme de « communauté » car si le groupe des fidèles semblent être au début d'une structuration au sein de l'espace public français, la notion-même de « communauté » fait l'objet de métamorphose dans un contexte de modernité qui transforme tant les phénomènes que les concepts les décrivant. Une comparaison avec les mosquées londoniennes et leurs fidèles permet de préciser les spécificités du cas français. Cette analyse n'est pas de même ampleur que celle qui concerne l'espace francilien : une semaine à Londres a surtout privilégié l'observation des différentes inscriptions territoriales et visibilités des mosquées au sein de leur environnement proche. Le nombre et l'ancienneté de certaines mosquées ont tendu à différencier la présence et l'intégration de ces lieux de culte à la ville. L'organisation sociologique des fidèles et leur appartenance à ce que l'on appelle « communauté » en Grande-Bretagne sont elles aussi tout à fait distinctes du cas français, on ne peut dès lors faire l'économie d'une comparaison des systèmes politiques

⁷ F. Frégosi « L'islam en France : un islam minoritaire dans un espace sécularisé et laïque » sur <http://eduscol.education.fr/cid46659/l-islam-en-france%C2%A0-un-islam-minoritaire-dans-un-espace-secularise-et-laïque.html>

et idéologiques qui prévalent dans chacune des situations. Le rapport que chaque système lie avec la « différence » et la place qu'il lui laisse sont des éléments nécessaires à l'appréhension et à la compréhension des mosquées dans leur réception, dans leur nature et dans les discours qui leur sont rattachés. Ainsi, les thématiques de diversité culturelle et de reconnaissance des groupes au sein d'un Etat sont envisagées dans la tension qu'elles opèrent dans un cadre républicain universaliste d'occultation des particularités. La conjonction de la citoyenneté et de la différence culturelle chez une part non négligeable de la population française tend à donner une place plus importante aux revendications culturelles ou religieuses de celle-ci dans l'espace public et physique français. Les moyens dont la population dispose, par l'intermédiaire de réseaux de solidarité ou de réseaux virtuels ou d'investissements associatif et/ou financier, donne une réelle capacité d'action aux groupes qui prennent en main la reconnaissance à laquelle ils aspirent.

PARTIE I : PRESENTATION METHODOLOGIQUE DE L'OBJET D'ETUDE

La première partie permet de situer la recherche dans un savoir pré existant ainsi que de présenter le point de vue et la méthode adoptés par l'étude de cas. De nombreux chercheurs ont élaboré des approches qui ont suscité et nourri le sujet ; c'est effectivement en découvrant la littérature sur les lieux de culte que le sujet a pu se définir de manière plus précise, soit en négatif, soit en continuité avec ce qui avait été écrit. Les allers-retours entre le terrain et les analyses des chercheurs permettent une fertilité croisée car chacune des parties améliore la compréhension de l'autre qui finalement aboutit à la formalisation du sujet. La première situation concerne la discipline à laquelle cette étude appartient, la géographie. L'orientation au sein de celle-ci est l'analyse culturelle, et le thème recouvert est la géographie des religions. Les lieux de culte représentent l'interface du sujet. Le deuxième chapitre entend contextualiser le fait musulman dans l'approche de la diversité culturelle à la française. Dans un contexte républicain de non reconnaissance des particularités culturelles des individus, édifier une mosquée représente un geste symbolique fort qui ne peut être découplé du contexte dans lequel il se trouve. Le contexte se pose à la fois en termes institutionnels et constitutionnels, mais aussi en termes d'opinion publique et du traitement médiatique du fait musulman aujourd'hui. Il s'agit avant tout de cerner le contexte de réception de ces projets, et celui-ci, dans notre cas, se trouve avoir une importance considérable dans la possibilité ou non de construire un édifice religieux. Un troisième chapitre propose, quant à lui, de caractériser le fait musulman de l'intérieur, en termes de population, de répartition spatiale, de sociologie. C'est dans l'examen de ces conditions que les lieux de culte musulmans font l'objet d'une analyse particulière. Ceux-ci ont une histoire particulière et leur existence peut se traduire en termes de surface et de visibilité. Nous avons choisi de répartir les lieux de culte musulmans selon leur visibilité par une typologie qui a permis d'orienter le sujet. Au terme de cette classification, deux catégories se retrouvent au cœur de l'étude de cas : les mosquées architecturées et les projets à venir. Une fois ciblés, ces types font l'objet d'une méthodologie de recherche, à savoir une stratégie, qui permet de produire de la connaissance située à partir des choix que l'on s'attache à justifier.

Les mosquées, même si elles décrivent des phénomènes culturels, politiques et sociaux, peuvent être rattachées à l'étude du religieux. Cette dernière dimension appartient à l'analyse culturelle dans la mesure où l'on essaie de comprendre quels signes renvoient l'inscription territoriale et visible de ces lieux de culte au sein d'un espace et d'une société. Les mosquées sont alors comprises dans un jeu de signifiants et de signifiés dont l'étude cherche à en découvrir un sens parmi d'autres. De manière inductive, la situation du sujet dans le champ de la géographie commence par étudier l'approche culturelle, la géographie culturelle, la géographie des religions et finalement la géographie des lieux de culte minoritaires dont les mosquées font partie.

I. Géographie culturelle et approches de la culture

Comme cette étude aborde la notion de religion et que celle-ci participe de la culture d'un groupe, il est possible d'aborder la manière dont elle a été traitée par les disciplines qui en ont fait le cœur de leur recherche. La géographie est allée chercher dans de nombreuses autres disciplines afin d'en nourrir son approche. Il faut pourtant avoir à l'esprit que la géographie culturelle n'est pas une branche de la géographie, mais bel et bien un thème transversal qui englobe toutes les approches. Comme la géographie historique, la géographie culturelle est une lecture et non un savoir au contenu établi et fixé.

A. Penser la culture et ses difficultés

La notion de culture est abordée par bon nombre de disciplines parmi lesquelles on trouve l'anthropologie, l'ethnologie, l'histoire, la psychologie, la sociologie et la géographie. Chacune propose sa définition, tant est si bien qu'en 1952, les chercheurs en dénombrèrent 300 différentes⁸. Il est possible de sélectionner trois définitions provenant soit du champ universitaire soit d'institutions internationales. Bien qu'elles se recoupent partiellement, elles donnent un éclairage différent selon la situation de l'énoncé. L'Unesco, l'organisation internationale des Nations Unies se rapportant à la promotion des sciences, de l'éducation et des cultures, lors de la Conférence mondiale de Mexico (1982), en propose une définition technique et générale qui se concentre davantage sur les composantes qui la constituent que sur ses raisons d'être : « La culture est l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les systèmes de valeur, les traditions et les croyances. » Sous un angle certainement plus spirituel et philosophique, Mircea Eliade assimile la culture à un mode d'être au sein de l'univers qui répondrait aux interrogations essentielles et ontologiques de l'homme : « Il serait vain d'ignorer que presque toutes les philosophies et les idéologies contemporaines reconnaissent que le mode d'être spécifique de l'homme dans l'univers, le force à être un créateur de culture, c'est-à-dire, de langage, d'institution, de techniques,

⁸ R. Cresswell, *Éléments d'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 1975 cité par N. Garabaghi dans *Les espaces de la diversité*, Karthala, Paris, 2010.

d'art, etc.⁹ » Si la première n'émet aucune relation entre les parties qui la constituent et que la deuxième aborde la culture dans sa dimension existentielle, celle de Lévi-Strauss fait communiquer les parties avec le tout dans son approche structuraliste : « Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, et plus encore, les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres¹⁰ ». La culture apparaît à plusieurs niveaux de réalité dans cette approche-ci : des systèmes symboliques premiers traduisent des réalités physique et sociale ; puis des systèmes symboliques seconds font correspondre et communiquer ces derniers systèmes symboliques entre eux. Dans les termes que Barthes a utilisés pour décrire la « modernité avancée¹¹ », on se trouve dans des lectures à la fois verticale et horizontale des signes : un signifiant renvoie à une réalité sociale ou physique (un signifié) quand ce même signifiant renvoie également à une valeur symbolique, culturelle qui par là même opère des distinctions dans un champ social. Ces multiples définitions et approches de la culture ont informé la manière dont l'a envisagée la géographie.

En géographie, dans *Géographie culturelle*¹², Paul Claval suit l'approche d'Yves Michaud en proposant six traits caractéristiques et constitutifs de la culture¹³. Elle est une médiation entre les hommes et la nature qui passe par un ensemble d'artefacts, de techniques, de savoir-faire et de connaissances. Elle est un héritage qui se transmet et s'échange ; tout comme une expérience du présent et une projection dans le futur. De l'influence de ces différentes temporalités, elle est en changement constant et en évolution dynamique. La culture est aussi un ensemble de signes constitué de mots et d'images articulés dans des discours et des mises en scène. Les signifiants et signifiés, dans le vocabulaire de Barthes, conjuguent dans un même système de significations les actes, les représentations et leur réalité. Dans ce rapport aux signes, la culture est aussi un facteur de différenciation sociale : d'un point de vue individuel, tous ne partagent pas le même héritage, ni ne l'intériorisent ni ne s'en servent de la même manière. La culture n'est pas non plus un tout uniforme à l'échelle du groupe : des cultures dominantes peuvent être contrebalancées par des cultures autres, minoritaires, dissidentes, des contre-cultures et des mouvements de révolte. Plus spécifiquement en géographie, P. Claval note que l'entrée par le paysage peut représenter un tableau, certes lacunaire, de ce qu'une culture investit dans son espace au fil du temps. Les héritages et les inerties pèsent néanmoins très lourd dans cette approche, et certaines dimensions culturelles, principalement immatérielles et projectives, demeurent des aspects bien souvent latents et invisibles. Mis à part ce que le champ de la culture recouvre, J. Bonnemaïson¹⁴ en a proposé une structure interne. Quatre

⁹ M. Eliade, *La Nostalgie des origines*. Méthodologie et histoire des religions, Collection Folio essais, 1971.

¹⁰ M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, recueil de textes, préface de Claude Lévi-Strauss, PUF, 1950.

¹¹ R. Barthes, *Mythologies*, Seuil, 1957.

¹² P. Claval, *Géographie culturelle. Une nouvelle approche des sociétés et des milieux*, Armand Colin, 2012.

¹³ Y. Michaud, (sous la dir.) *Qu'est-ce que la culture ?*, Paris, Odile Jacob, 2001.

¹⁴ J. Bonnemaïson, *La géographie culturelle*, CTHS, Paris, 2001.

niveaux se distinguent et s'emboîtent : en premier lieu, les traits culturels, c'est-à-dire les éléments culturels discernables les plus simples, constituent un deuxième ensemble, un ensemble culturel. Les cultures intègrent différents complexes culturels dans un système global, et les civilisations, à une échelle plus fine, réunissent différentes cultures dans un même ensemble. L'auteur précise la nature de la culture comme étant un processus en cinq moments : la découverte, l'invention, l'innovation, l'évolution et la diffusion. Ces structurations et ces manières d'aborder la culture ont été et sont toujours sujettes à débat, elles ont d'ailleurs engendré une remise en question des savoirs et de la manière de les produire.

Le « tournant culturel » des années 1980 et 1990 prend ses sources à la fois dans l'interprétation américaine de la *French Theory*, dont Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Lévi-Strauss et bien d'autres sont les représentants ; tout comme dans la thèse d'Edward Saïd, véritable fer de lance postcolonial, qui expose le rapport biaisé que les sciences occidentales entretiennent avec le monde oriental. Les catégories d'analyse, autant que les disciplines elles-mêmes, apparaissent comme des savoirs situés, c'est-à-dire produits par un système culturel de référence qui s'objective de manière abusive dans un supposé universalisme. Adeptes de la déconstruction, certaines universités américaines tirent un trait sur les disciplines pour réaménager les départements en *studies* : on voit apparaître les *gender studies*, les *post colonial studies*, les *subaltern studies*, les *African American studies*, et les *cultural studies*. L'étude de la culture est profondément transformée dans la manière dont les scientifiques l'abordent : ils prennent conscience du savoir culturellement situé qu'ils produisent et certains vont même jusqu'à affirmer qu'il est impossible de l'étudier et mettent un terme à leurs pratiques. L'anthropologue américain Clifford Geertz présente comment les scientifiques sont avant tout des auteurs qui cherchent à restituer l'expérience qu'ils ont vécu *là-bas* par différents procédés afin de rendre réel et vraisemblable ce qu'ils reconstruisent *ici*¹⁵ (une fois rentré dans leur contexte universitaire). Cette analyse montre à quel point les études anthropologiques parlent autant de la culture étudiée que de la culture qui l'étudie. Lévi-Strauss, comme E. Saïd et C. Geertz, met l'accent sur les risques d'une rencontre interculturelle biaisée par l'« ethnocentrisme » qui ferait d'un savoir situé, en l'occurrence occidental, la mesure de toutes choses dans un rapport hiérarchique de valeurs. Les sciences humaines et sociales ont dès lors gagné en réflexivité et en humilité dans la manière d'aborder les cultures : C. Geertz propose une « anthropologie interprétative » qui délaisse la recherche expérimentale de lois pour élaborer une science interprétative de sens. Les cultures ne s'apprehendent dès lors qu'à travers leur contexte, et la définition de celle-ci peut devenir aussi multiple qu'il y a de cas et de scientifiques. A ce propos, dans son *Essai géographique*¹⁶ sur le multiculturalisme, Louis Dupont, géographe culturel, se refuse de donner une définition qui en fixerait le sens. Cette conception de la géographie a fait de la culture un de ses domaines de recherche qu'il est possible de tracer à grands traits.

¹⁵ C. Geertz, *Ici et Là-bas, l'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié 1996.

¹⁶ L. Dupont, *Le multiculturalisme. Essai géographique sur la « différence » et la diversité culturelle dans les sociétés modernes*, HDR, décembre 2008.

B. Une géographie culturelle : approche épistémologique de la culture dans l'histoire de la géographie

Le choix du sujet et la manière de l'aborder s'avèrent être le résultat d'une évolution au sein de la discipline, tant dans l'importance que revêt le thème de la culture que de l'approche de celle-ci. Il est possible de rendre compte de cette évolution afin de situer l'étude que l'on fournit ici. Ces éléments sont repris de la *Géographie culturelle* de Paul Claval.

Les débuts du XIX^{ème} voient naître des études sur le folklore, c'est-à-dire les traditions populaires, qu'il soit dans un premier temps immatériel (chant, contes, légendes, etc.), puis matériel, avec un intérêt croissant pour les outils et les techniques employés en milieu rural. Hors des frontières de l'Europe, les ethnographes découvrent d'autres peuples qui posent la nécessité d'aborder le thème de la culture. Celle-ci obtient une place dans la géographie allemande grâce à F. Ratzel (1844-1904) qui fonde les termes de « géographie culturelle » et de « géographie humaine ». Il étudie la répartition des hommes sur la Terre et ses causes ainsi que les influences de la nature sur le corps et l'esprit humains. Il forme une échelle d'adaptation allant des *Naturvölker* (les peuples de la nature) qui ne maîtrisent pas leur environnement aux *Kulturvölker* (les peuples de culture) qui ont développé des agricultures complexes. La culture est selon lui un facteur discriminant des peuples dans leur relation à l'environnement. L'approche reste éminemment matérielle (par les techniques), mais avec Otto Schlüter, la culture devient une manière de concevoir et de transformer le paysage. Il propose la *Landschaftkunde*, la science du paysage. Autour des années 1910, les géographes allemands ont mis à jour et défini des faits de culture. La géographie américaine et l'école de Berkeley sous l'égide de Carl O. Sauer définissent les fondements de la géographie culturelle. Ce dernier reprend les géographes allemands pour ce qui est de la dimension matérielle de la culture comme ensemble d'artefacts qui ont une portée sur le monde extérieur, mais il ajoute que la culture permet de modifier l'environnement, de le rendre moins hostile et plus productif. Il propose la notion de *cultural landscape* qu'il décrit comme suit : « The cultural landscape is fashioned from a natural landscape by a cultural group. Culture is the agent, the natural area is the medium, the cultural landscape is the result¹⁷ ». La culture est dès lors un facteur déterminant dans l'approche de l'espace.

En France, Paul Vidal de la Blache approche la culture par les « genres de vie » qui comprennent toujours en premier lieu des artefacts mais aussi toutes une série de façons d'habiter, de façons de faire et des habitudes. Il y a dès lors une place pour le groupe et les sociabilités, qui révèlent des traits sociaux et une différenciation spatiale. Les disciples de Vidal de la Blache approfondissent ses approches, notamment Jean Brunhes (1869-1930) par les ouvrages *La Géographie humaine* (1909), *La Géographie humaine de la France* (1920-22) et la *Géographie de l'histoire* (1921). Son collaborateur Pierre Deffontaines, en charge d'une collection de géographie humaine chez Gallimard, aborde les relations des hommes avec différents milieux. Il fait office de passeur entre les géographies allemandes et américaines et la discipline française.

¹⁷ C. Sauer, *The Morphology of Landscape*. University of California Publications in Geography, 1925, « Le paysage culturel est façonné à partir du paysage naturel par un groupe culturel. La culture est un agent, l'aire naturelle est un médium, le paysage culturel en est le résultat. »

D'autres géographes de renom s'inscrivent dans ces courants : Albert Demangeon, Pierre Gourou, Roger Dion, Xavier de Planhol. Bien que la culture obtienne une place grandissante au sein de la géographie humaine comme de la géographie en général, elle ne se constitue pas encore en branche disciplinaire.

Le monde de l'après-guerre et des années 1950 et 1960 impose un renouveau disciplinaire : les genres de vie apparaissent dépassés et inadaptés dans l'étude des milieux urbanisés et industrialisés, d'autant plus que la mécanisation des campagnes standardise les paysages et les genres de vie. Si l'uniformisation s'installe en France, elle s'avère aussi réelle à l'extérieur des frontières : la mondialisation s'accélère aux abords des années 1970. Les géographes se penchent alors non plus sur les techniques de plus en plus uniformes mais sur les représentations et les imaginaires de groupes. Si la Nouvelle Géographie étudie en priorité les distributions, les répartitions spatiales et les réseaux en formalisant des systèmes et des logiques auxquels répondraient les lieux, elle aborde aussi une dimension culturelle par l'analyse de la distance et des systèmes relationnels entre différents acteurs. Cette dimension restant tout de même minime, les réactions à son encontre font ressortir le rôle que jouent les perceptions et les représentations dans l'appréhension de l'espace. Des géographes comme Armand Frémont (*La région, espace vécu*, 1976), la redécouverte d'Eric Dardel (*L'Homme et la Terre. Nature de la réalité géographique*, 1952) et des géographes phénoménologues comme Yi-Fu Tuan (*Topophilia*, 1974) remettent d'actualité une approche humaniste en réaction à la Nouvelle Géographie.

Les années 1980 voient réapparaître la géographie culturelle par l'intermédiaire des pays anglo-saxons, notamment avec des figures comme Denis Cosgrove en Angleterre, Jim Duncan et Peter Jackson aux Etats-Unis. Ils lancent la *New Cultural Geography* spécifiquement intéressée par le thème de la postmodernité. En France, le thème des représentations trouve un fort écho auprès de Bernard Debarbieux avec le concept de « haut-lieu », de J. Bonnemaïson dans son étude des mythes vanuatans en lien avec l'espace, ou de Augustin Berque dans son analyse de l'espace japonais. Ce dernier s'intéresse aussi aux paysages, autre thème alors en vogue et partagé par Alain Roger et Jean-Robert Pitte entre autres. L'ethnogéographie, la géographie historique et l'approche littéraire sont autant de thèmes approfondis aux alentours des années 1980-1990. Avec le « tournant culturel » préalablement défini, « on découvre que tous les savoirs géographiques ont une dimension culturelle : ils sont relatifs à une époque, un lieu ou à une aire » affirme Paul Claval dans la *Géographie culturelle* ; les différentes sous-disciplines de la géographie communiquent et se fécondent les unes les autres. Le terme de *géographie culturelle* perd dès lors de son sens si celui-ci implique un champ propre, Paul Claval préfère parler d'*approche culturelle* afin d'en qualifier l'apport spécifique à un thème.

Les thèmes présentés ci dessus sont aujourd'hui toujours étudiés, les différentes *studies*, bien que limitées en France, abordent ces thèmes sous leur savoir critique de déconstruction ; d'autres thématiques sont (re)découvertes par les géographes qui analysent désormais les représentations, l'imaginaire, l'identité, le religieux, le paysage, le genre, les âges, le local et le global, les espaces domestiques, les manifestations culturelles, les arts et le corps. Parmi ces thèmes, Nicholas Entrikin remarque dans son

article « Lieu » du *Dictionnaire de la Géographie et de l'espace des sociétés* (2003) que la question identitaire qui était traditionnellement du ressort de la psychologie (qui suis-je ?) et de la sociologie (qui sommes-nous ?) est devenue centrale en géographie. Elle fait partie de cette recherche puisque celle-ci se focalise sur un groupe, les musulmans d'Ile-de-France, qui projettent des discours et des représentations sur l'espace et dans la société à la fois sur eux-mêmes et sur les autres par l'intermédiaire de l'édification de mosquées. Comme le remarque Fabienne Cavallé, « Notre identité sociale apparaît toujours en premier lieu dans et par l'espace¹⁸ ». Ici elle semble passer par le canal de la religion et du lieu de culte.

II. Géographie et religion, géographie des religions

Il est possible dans un premier temps de considérer les liens entre l'espace et le sacré afin de déboucher, dans un deuxième temps, sur l'analyse de ces liens par la géographie. Si la religion est un objet d'étude, elle a aussi pu être un élément du contexte vis-à-vis duquel les sciences en général ont été amenées à se positionner.

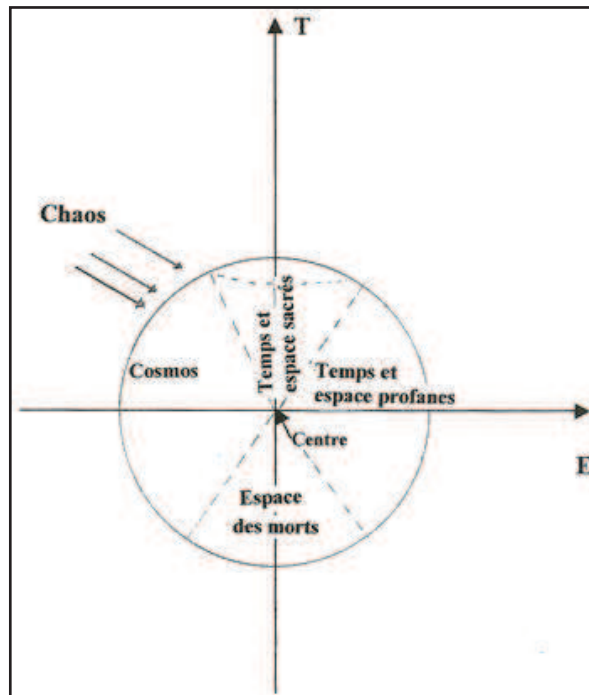
A. Espace et architecture du sacré : l'espace de la mosquée

Entreprendre d'étudier les mosquées en Ile-de-France s'ancre en géographie culturelle, mais plus précisément dans le rapport que la géographie établit avec les religions qui sont elles-mêmes des composantes culturelles. C'est par l'historien des religions Mircea Eliade que la notion d'espace sacré a été particulièrement fouillée, celui-ci a mis au cœur de ses analyses¹⁹ la « fondation du Monde » qui différencie l'espace sacré, c'est-à-dire *réel* pour l'Homme croyant du reste indifférencié. Ce qui institue cette différenciation est nommé *hiérophanie*, c'est-à-dire l'apparition du sacré. Celle-ci révèle une réalité absolue qui constitue un « point fixe » autour duquel peut s'orienter une communauté : une fois doté ontologiquement, cet espace devient le « Centre du Monde » et par la suite peut se déployer ce Monde autour du pilier originel. La figure 1 ci-dessous représente la thèse de Mircea Eliade. Dans une étendue amorphe, la communauté n'aurait pas de raison d'être quelque part plutôt qu'ailleurs. L'espace sacré devient l'espace de l'ouverture vers le sacré, c'est-à-dire le lieu de la transcendance et de la communication avec les dieux. Il est un intermédiaire, un sas entre le monde profane que l'on quitte et le monde sacré auquel on aspire. Il constitue un « ailleurs », et comme le résume Paul Claval : « L'espace que fréquentent les Hommes ne se limite jamais à celui que l'observation révèle : il s'accompagne de doubles auxquels on prête volontiers des vertus et des charmes supérieurs à ceux de l'environnement familial. » Ce lieu de culte, qui constitue un « ailleurs » spirituel, accueille dans l'étude de Mircea Eliade une théophanie c'est à dire l'apparition d'un dieu. Ses manifestations constituent des signes qui sont en mesure de différencier l'espace et de couper court à sa relativité, ils ne procèdent pas de choix humains mais suivent des injonctions supérieures.

¹⁸ F. Cavallé, *L'expérience de l'expropriation, appropriation et expropriation de l'espace*, ADEF, 2000.

¹⁹ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, « Idées », 1965 ; rééd. « Folio essais », 1987.

Figure 1 : Croquis d'une topographie du sacré



Source : Sanja Boskovic *Les Cahiers du Mimmoc*, 2006
 « Le temps et l'espace - de la conscience mythique à la conscience phénoménologique »

Dans le cas des mosquées, les fidèles élèvent leur lieu de transcendance et différencient ainsi l'espace dans lequel ils vivent : l'institution d'une mosquée donne lieu à une géographie différentielle entre les lieux profanes et le lieu de culte dans lequel a lieu la communication divine. L'origine divine de ces lieux, la définition d'un « point fixe », est écrite et prescrite dans le Coran (Sourate 24 – Verset 36) : « Des maisons qu'Allah a permis que l'on élève, et où Son Nom est invoqué... » Ce verset expose ce lien transcendant puisque c'est sur l'impulsion divine que se construisent les lieux où l'on rend grâce à l'existence d'Allah. Les mosquées font donc partie de ces « centres du Monde » : elles sont « la reproduction terrestre d'un modèle transcendant », elles contiennent le Monde et le représente. Elles sanctifient le Monde par leur présence et le contiennent en même temps. Le Prophète renchérit : « Celui qui construit une mosquée consacrée à Allah, Allah lui accordera une maison au Paradis », le lieu de culte appelle ainsi une rétribution divine personnelle accordée au fidèle et engage la communication spirituelle directe entre le fidèle et Dieu.

Dans sa géographie culturelle, Paul Claval note : « Le fidèle doit s'abstraire du monde et se recueillir pour méditer sur le principe des choses, sur les forces qui modèlent le monde, sur les dieux, les génies et les esprits qui le peuplent, sur le dieu qui l'a créé et sur la Raison qui le guide. Pour s'adresser au Seigneur et aux divinités auxquels il croit, le fidèle interrompt le cours de son existence ordinaire et donne une structure religieuse ou philosophique à la durée qu'il vit. Il désire ne pas être distrait dans la réflexion qu'il entreprend ou dans la prière qu'il prononce, ce qui le pousse à chercher le calme, la solitude. » La

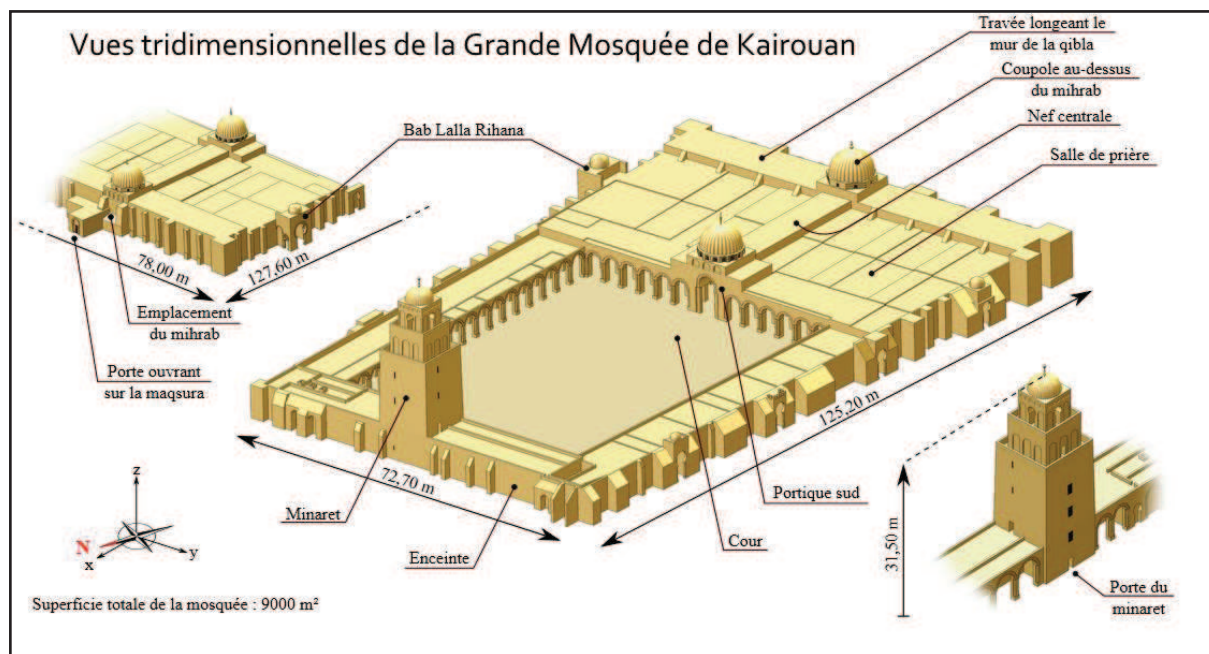
distinction des espaces est aussi une distinction de temporalité dans la conception du fidèle, les lieux de culte proposent une autre espèce d'espace-temps qui coupe tant le dehors que l'ordinaire (au sens de quotidien).

Il est d'ailleurs possible de préciser la nature de l'objet dont il est question dans cette recherche d'un point de vue symbolique et architectural, c'est-à-dire de revenir à l'objet dans son rapport premier à l'espace en tant qu'il établit une coupure ontologique dans l'espace indéterminé et la manière dont il le fait. Ce lieu de culte trouve sa forme dans un ensemble culturel, historique, artistique et rituel dont l'existence renvoie à un ensemble de mythes et de symboles. Marie-Hélène Bayle de l'Institut européen en sciences des religions (IESR) revient sur son origine dans l'article « Qu'est ce qu'une mosquée ? »²⁰. La mosquée en arabe se dit *masjid* c'est-à-dire « lieu de prosternation », elle accueille le rituel de la prière qui fait partie des cinq piliers de l'islam. La première mosquée n'était rien d'autre que la maison du prophète Muhammad : « Il s'agissait d'une grande cour carrée, flanquée sur l'un des côtés de plusieurs pièces en enfilade correspondant aux espaces privés de Muhammad ; des feuilles de palmiers bordaient deux autres côtés, procurant ainsi de l'ombre aux fidèles. » Cette configuration architecturale a servi de modèle aux mosquées construites subséquemment : la mosquée de Damas (706-715) construite sur ordre du calife Al-Wâlid le reprend (un espace ouvert, un espace couvert), le transforme (la cour est bordée de galeries, elle est décorée sous l'influence de l'art byzantin et sassanide qui donne un art islamique dans le métissage) et le diffuse. Le décor comprend tant l'écriture calligraphique que des formes abstraites et géométriques qui, reproductibles à l'infini, représentent l'infinité du divin. Bien qu'aucune interdiction de représentation figurative ne soit présente dans le Coran, celle-ci n'a pas de raison d'être dans le lieu de prosternation car, dans la religion musulmane, Dieu est omniprésent et ne revêt pas de forme particulière. L'édification de mosquées est un « geste fort » et une « œuvre pie » : à cette occasion, les plus grands artistes, architectes et calligraphes sont invités à mettre leur savoir-faire au service du culte. Les mosquées sont alors de véritables chefs-d'œuvre comme en témoignent la Mosquée du Vendredi à Ispahan (XI^{ème} siècle), la Mosquée des Omeyyades à Cordoue (785-987), la Mosquée de Kairouan (836-875), la Mosquée d'Ibn Tulun au Caire. Mises à part la cour centrale et la salle de prière, la mosquée est orientée à l'aide d'un mur – la *qibla* – qui indique la direction sacrée de la Mecque, « centre du monde » par excellence. Les fidèles se tournent dans cette direction pour prier, et cette orientation a conditionné la forme de la salle de prière en développant la largeur par rapport à la longueur. Au VIII^{ème} siècle, apparaît une niche dans le mur *qibla*, appelée *mihrâb*, qui représente symboliquement la présence du prophète et renforce la direction sacrée. Le *minbar* quant à lui représente la « chaire à prêcher », c'est là que se dresse l'imam pour prononcer le sermon (*khutba*) composée d'une explication d'un passage du Coran et d'un ensemble d'indications sur la vie de la communauté de fidèles (procédure pour le pèlerinage à la Mecque par exemple). Finalement, l'élément le plus visible et caractéristique d'une mosquée est le minaret. *Manâra* en arabe signifie « endroit où brûle un feu, où il y a de la lumière », il permet au *muezzin* de faire l'appel à la prière mais

²⁰ M-H. Bayle, « Qu'est-ce qu'une mosquée ? », *iesr.ephe.sorbonne.fr/docannexe/file/4102/Bayle_Mosquee.pdf*.

comme le note MH Bayle, ils sont parfois trop hauts pour que la voix humaine puisse se faire entendre. Cela renseigne sur la valeur symbolique de ce marqueur spatial qui affirme la présence de l'islam dans une ville ou un pays, tout en établissant une communication transcendante entre les fidèles, leur temple (dans le vocabulaire de Mircea Eliade) et la divinité. Dans la figure ci-dessous, la mosquée de Kairouan est représentée en trois dimensions et fait ressortir les éléments caractéristiques d'une mosquée.

Figure 2: Plan de la mosquée de Kairouan, modèle architectural



Source : http://fr.wikipedia.org/wiki/Grande_Mosqu%C3%A9e_de_Kairouan

D'autres éléments architecturaux sont présents : la salle d'ablution permet aux fidèles d'accomplir leurs prières dans la pureté, et les coupoles rendent visibles la *qibla* tant à l'intérieur à l'extérieur. Bien que du temps du Prophète, femmes et hommes étaient mélangés dans la salle de prière, depuis le XI^{ème} siècle, la salle de prière est séparée en deux parties genrées. Au Moyen Age, la mosquée était composée de multiples salles adjacentes qui accueillait une école coranique où était dispensé un enseignement théologique (*madrassas*), un hôpital, voire selon les cas un hammam, une bibliothèque, des reliques de saints. Elle pouvait servir de tribunal comme de refuge aux mendiants, aux étrangers ou aux étudiants. Ce lieu était pénétré par les affaires de la cité et l'on y fêtait les fêtes religieuses de l'*Aïd al-fitr* et de l'*Aïd al-kébir*. Aujourd'hui, ses fonctions sont toujours multiples bien qu'elles aient changées de contenu : elle peut accueillir des cours d'alphabétisation, d'arabe, de calligraphie, des aides aux populations pauvres et des aides administratives, etc. La religion, tant dans la vision du monde qu'elle propose que dans l'organisation spatiale et visuelle du lieu de culte, est un objet éminemment géographique qui cependant, du moins dans les débuts de la discipline, n'a pas été un objet d'étude privilégié.

B. Géographie et religions : d'un rapport ambigu à l'engouement actuel

Les liens entre l'espace et le religieux n'ont pas été traités d'emblée par la géographie et c'est ce que montrent Patrick Garcia et Michel Lussault dans le *Dictionnaire de la Géographie et de l'espace des sociétés*. Dans l'article « Espace et religion »²¹, on apprend que la religion a été dans la géographie « classique » (1880-1950) un objet marginal. Les analyses se limitaient à une géographie religieuse qui consistait à étudier les inscriptions spatiales de la religion dans une approche déterministe des rapports nature/culture. Les auteurs prouvaient, par cet exemple, l'adaptation des sociétés au milieu et aux lois topographiques selon l'hypothèse du « possibilisme »²². La géographie vidalienne, éminemment matérialiste, n'abordait pas la religion comme fait social, elle ne pouvait donc pas participer à expliquer l'espace humain puisque celui-ci ne relevait du social que de manière anecdotique selon cette école de pensée. Paul Vidal de la Blache a donné selon Fabien Venon « un rôle éminent à la géographie dans la démystification du monde »²³. S'il n'exclue pas le fait religieux de la géographie, il lui permet de promouvoir les valeurs de la République quant à la liberté religieuse. Dans une approche positiviste, la religion est un point de repère qui situe la société étudiée dans la marche du progrès ; et d'un point de vue géographique, le degré de complexité de la religion permet à Vidal de la Blache d'évaluer à quel point les sociétés prennent possession de leur milieu. Les auteurs P. Garcia et M. Lussault, expliquent la distance entre la géographie et le religieux par la lecture qu'en a fait Manfred Büttner²⁴ dans son histoire de la géographie : ne pas aborder le religieux serait le corollaire de la formation de la discipline géographique moderne qui aurait trouvé sa nature scientifique dans le rejet du discours religieux. Le champ disciplinaire géographique de la fin du XIXème se trouve donc marqué par la propre histoire de la discipline – et de l'histoire des sciences en général – qui a relégué le religieux en principe négatif de ses propres définition et statut. La modernité cloisonnait les secteurs, et la science se définissait en faux par rapport au religieux.

Les années 1920 ont établi un tournant dans la manière de concevoir les rapports Homme/ Nature suite à l'approche culturelle de Carl O. Sauer. Avec son ouvrage *The Morphology of landscape*, le père fondateur de l'école de géographie culturelle américaine a inversé la logique déterministe des sociétés face à leur environnement en proposant la notion de paysage culturel préalablement définie. Cette approche considérait dès lors le paysage comme une production culturelle et la religion comme un signe d'appartenance à une culture. La religion apparaissait donc comme une des manières d'informer le paysage. Dans cette perspective, l'accent était porté sur la dimension visible et matérielle du fait religieux, trait qui a trouvé une postérité abondante dans de nombreuses études. A la même époque, la sociologie de Max Weber, tout comme l'histoire, apportent une autre dimension : l'étude sociologique et symbolique de la religion montre ses répercussions sur les structures économiques et sociales. Sociologues et historiens

²¹ J. Lévy, M. Lussault, (sous la dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2003.

²² Selon F. Dejean lors de son intervention « Géographie et religion » au séminaire GSRL « Religions et religiosités minoritaires en ultramodernité » 14 février 2008, il est possible de résumer le « possibilisme » par l'expression « la Nature propose et l'Homme dispose ».

²³ F. Venon, « Géographie et religion en France et au Québec », L'Harmattan, Paris, 2011.

²⁴ M. Büttner, *Abhandlung und Quellen zur Geschichte der Geographie und Kosmologie*, F. Schöningh, 1982.

étudient les grandes religions monothéistes, en particulier le christianisme occidental, par des dispositifs de production de la croyance, des rites et des pratiques. Le phénomène religieux sert dès lors de facteur explicatif dans bon nombre d'analyses sociales et politiques : la position du clergé lors de la Révolution française dans la structuration de la vie politique française est, par exemple, analysée par A. Siegfried (1949, 1964) ou encore le rôle de l'éthique protestante dans le développement du capitalisme dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*²⁵ (1910-1920). L'objet religion est étudié par la sociologie dans le postulat d'une réduction de l'emprise de cette forme de production de sens et de liens sociaux face à la progression de la rationalité moderne. Le désenchantement du monde est abordé en premier lieu par Max Weber (*Entzauberung der Welt*) qu'il décrit comme le déclin de la magie et des religions en tant que visions du monde productrices de sens. Il ajoute au constat de la montée de l'athéisme et de l'agnosticisme la crise de sens que produit ce déclin, ce que résume Catherine Colliot-Thélène par : « Le désenchantement du monde [dans l'esprit de Weber], ce n'est pas seulement la négation de l'interférence du surnaturel dans l'ici-bas, mais aussi : la vacance du sens²⁶ ». Bien plus tard Marcel Gauchet, se saisit du thème de la sécularisation en étoyant la notion de « désenchantement » (Gauchet, 1994 cité par P. Garcia).

La géographie des années 1950 ne bénéficie pas d'emblée des apports de la sociologie et de l'histoire, elle reste cantonnée à l'approche du religieux par le paysage dans l'objectif de cerner les caractéristiques durables et originales d'un espace. Deux ouvrages représentent le nouveau tournant des années 1950, autant pionniers qu'héritiers de la géographie classique, *Géographie et religions* de P. Deffontaines (1948 PUF) et *Le monde islamique : essai de géographie religieuse* de X. de Planhol (1957 PUF) reprennent à leur compte la recherche d'invariabilité et de durabilité dans le paysage et le déterminisme qui adjoint les sociétés à s'adapter à leur milieu. Pour autant, certains des chapitres abordent la question de la religion en ville et les auteurs se risquent à prendre de la distance quant à la relation déterministe des sociétés à leur milieu dans le cadre plus anthropisé et artificialisé de la ville. Cette décennie accueille un changement de paradigme en géographie notamment sous l'ampleur grandissante de cet objet géographique qu'est la ville : tout en gardant son héritage, la géographie passe d'une science exclusivement naturelle à une science sociale. Le fait religieux est alors abordé dans ses manifestations socio-spatiales.

Les nouvelles géographies des années 1960 ont abordé le religieux, mais en France, si la géographie du religieux est devenue un champ d'étude, elle n'a pas fait l'objet d'un groupement de chercheurs ou d'une véritable branche disciplinaire. Comme le note F. Dejean dans son intervention, il en est tout autrement en Allemagne où est apparue une véritable géographie des religions dont il existe une section « Arbeitskreis Religionsgeographie » au sein de la société de Géographie ; et aux Etats-Unis, où il existe au sein de l'Association des géographes américains une section « *Geographies of religion and belief systems* ». Les auteurs P. Garcia et M. Lussault notent que dans le monde anglo-saxon, les faits religieux ont participé

²⁵ M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Gallimard, 2004.

²⁶ C. Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, PUF, 1990.

de la géographie culturelle alors qu'en France ils ont été principalement inclus dans la géographie sociale. Selon F. Dejean, cette répartition traduisait le souci d'engagement politique présent chez l'une et chez l'autre dans les années 1970. Trois traits peuvent se distinguer dans cette approche sociale : une homogénéité et une unité dans les problématiques et méthodes employées, la constitution d'un groupe social composé de croyants et les lieux de pratiques comme pôles des espaces religieux, et une analyse des rapports entre l'adhésion religieuse particulière et l'insertion sociale globale dans le contexte d'une sortie des cadres sociaux traditionnels. Ces spécificités de l'approche sociale de la géographie du religieux n'ont pourtant pas cerné les nouvelles expressions du religieux et du sacré comme elles l'ont été par la géographie culturelle anglo-saxonne. Dans les années 1960-1970, cette dernière s'attachait à étudier la distribution de faits religieux dans le découpage des aires et régions culturelles : la dénomination des lieux a servi à préciser une géographie des cultures et leur espace d'extension dans l'héritage direct de la géographie culturelle de Carl O. Sauer et sa définition du paysage culturel. C'est dans la *humanistic geography* que des chercheurs se sont penchés sur la dimension spatiale de l'expérience religieuse : ont alors fleuri des études sur les liens entre la cosmologie et les visions du monde, sur les représentations de l'espace et des paysages ainsi que sur la conception de la nature et du milieu se trouvant au cœur de différentes cultures. En 1979, David Harvey avec son article « Monument and Myth²⁷ » creuse, quant à lui, la dimension politique des bâtiments religieux notamment par l'analyse du Sacré-Cœur de Montmartre comme symbole de domination et instrument de pouvoir symptomatiques d'un retour de l'Église catholique, à la fois dans l'élaboration d'un projet de cohésion nationale après la défaite contre la Prusse mais aussi dans la reprise en main politique de l'ultraconservatisme catholique et des idéaux de restauration monarchiste après la période de la Commune de 1871.

La géographie culturelle française des années 1980 a bénéficié des apports des *cultural studies* dont Paul Claval s'est fait le passeur. Dans le n°2 de la revue *Géographie et Cultures*, Paul Claval signe un texte sur « Le thème de la religion dans les études géographiques » et consacre un développement sur les apports de la sociologie des religions à la géographie : Michel de Certeau (1974) s'est concentré sur les « bricolages peu soucieux de l'orthodoxie et [qui ouvre la voie à] l'affirmation d'une société d'individus »²⁸ et Danièle Hervieu-Léger a renchéri en 1999 avec le phénomène de recomposition du religieux sous forme groupale et/ou individuelle dans une distanciation grandissante avec l'institution héritée. Les champs d'étude des disciplines peuvent aussi se recouper comme le montre l'article de la sociologue Danièle Hervieu-Léger « Space and Religion : new approach to religious spatiality in Modernity »²⁹.

Le tournant culturel des sciences sociales (1990-2000) a mis à jour de nouveaux champs d'étude. Selon F. Dejean deux thèmes apparaissent : dans l'héritage de Foucault, les liens entre culture et pouvoir caractérisés par des relations de domination et de luttes (*cultural wars*), et l'étude de thèmes chers aux *cultural studies* comme l'identité, la communauté, les rapports local/global, etc. D'après l'article du

²⁷ D. Harvey, « Monument and Myth », *Annals of the Association of American Geographers*, vol 69, 1979.

²⁸ M. Certeau et JM Domenach, *Le christianisme éclaté*, Paris, Le Seuil, 1974.

²⁹ *International Journal of Urban and Regional Research*, 2002.

Dictionnaire de la géographie qui lui est dédié, depuis une vingtaine d'années, la géographie culturelle renouvelle ses thèmes de recherche notamment du fait du contexte de fortes migrations internationales, de multiples situations de multiculturalisme en métropoles où « le fait religieux devient un marqueur d'identité de plus en plus flagrant dans l'espace (à travers des lieux et des pratiques d'espaces publics et d'espaces privés, mais aussi à travers d'activités sociales, politiques et économiques explicitement référées à des appartenances religieuses) et revendiqué explicitement par des groupes ». La notion de visibilité, de revendication et de droit à la différence qu'impliquent les sociétés libérales et individualistes (au sens sociologique) font alors émerger de nouvelles approches. Frédéric Dejean les résume en quatre orientations actuelles : la relation entre mutations urbaines et mutations des pratiques religieuses, les *spiritual mappings* et *territorial spirits* comme moyen d'étudier les représentations spatiales et les imaginaires spatiaux, le statut du religieux dans l'espace public et finalement l'articulation entre l'identité religieuse locale et l'appartenance à des réseaux transnationaux. L'étude de ces nouveaux thèmes ne fait que refléter les évolutions actuelles du fait religieux qu'il est possible de caractériser à grands traits.

C. Religion et postmodernité : le fait religieux aujourd'hui

Etudier un phénomène qui a trait au religieux, ici le phénomène de lieux de culte musulmans dans l'espace urbain francilien, s'inscrit dans la situation globale du religieux dans les sociétés contemporaines postmodernes et aux caractéristiques propres de ces sociétés dans leur manière de produire du sens. Il est possible de faire appel au sociologue des religions J-P. Willaime et à la retranscription de sa conférence³⁰ « Les reconfigurations de la religion et de sa critique dans l'hypermodernité contemporaine » pour saisir les recompositions du religieux dans le contexte actuel. Selon lui, la question du devenir des religions a été dominée par le concept de *sécularisation-transfert* qui signifie que « la sécularisation constitue un transfert de propriété ou de tutelle du religieux au séculier ». Ceci revient à considérer que plus de modernité revient à moins de religieux ; en conséquence, les sociologues parlent d'individualisation-privatisation du religieux et d'une perte d'influence de ce domaine sur le reste de la société. Ceci est valable pour les sociétés industrielles des Trente Glorieuses ; or pour l'auteur la société actuelle connaît « une sécularisation de la sécularisation qui est caractéristique de [...] l'ultramodernité : une ultramodernité qui associe hypersécularisation et un certain retour du religieux ». En s'inspirant des travaux d'Anthony Giddens et d'Ulrich Beck, il définit ce dernier concept comme *le mouvement plus l'incertitude* (quand la modernité correspondait au *mouvement plus la certitude*), il précise :

« L'âge ultramoderne de la modernité, c'est le temps d'une modernité désenchantée et problématisée, d'une modernité qui subit le contrecoup de la réflexivité systématique et désacralisante qu'elle a enclenchée : celle-ci n'épargne rien, pas même les enchantements que la modernité a pu produire dans sa phase

³⁰ J-P. Willaime, conférence du 1^{er} février 2008 au Palais de la Musique, Athènes, « Les reconfigurations de la religion et de sa critique dans l'hypermodernité contemporaine ».

conquérante. L'ultramodernité, c'est donc la désabsolutisation de tous les idéaux séculiers qui, dans un rapport critique au religieux, s'étaient érigés en nouvelles certitudes et avaient été de forts vecteurs de mobilisations sociales. Par rapport à la sécularisation comme transfert de sacralisation du religieux à d'autres sphères d'activités (économique, politique, morale) qui correspond particulièrement à la phase de la modernité sécularisatrice, l'ultramodernité apparaît comme une modernité sécularisée où la sécularisation s'applique aux forces sécularisatrices elles-mêmes : les démythologisateurs sont démythologisés. »

Le contexte postmoderne a pris acte des limites de la modernité en tant que source de nouvelles productions de sens fixe comme ont pu le figurer les « progrès » scientifiques, économiques, politiques, moraux, éducatifs. On se trouve dès lors dans une période d'incertitude qui ébranle la validité des supposées vérités passées et laisse le champ ouvert à d'autres manières d'envisager le sens parmi lesquelles se trouve le religieux. Ainsi face au *désenchantement* décrit par Max Weber et Marcel Gauchet, on trouve désormais des ouvrages sur « le réenchantement du monde »³¹. Parmi les voies que prend la production de sens, le religieux apparaît bien plus complexe que ce qu'il avait pu paraître auparavant du fait de la pluralisation des religions en coprésence et de la distinction des sphères d'actions et de pratiques selon les contextes juridiques nationaux quant à la place du religieux au sein de la société en question. L'auteur J-P. Willaime analyse cette ultramodernité selon trois aspects : le religieux dans la dialectique individualisation et mondialisation, les religions comme sous-cultures identitaires, et l'ultramodernité comme renouvellement du religieux. En premier lieu, les individus sont de plus en plus à même de choisir leur religion d'appartenance dans un horizon religieux agrandi par la mondialisation : « Les espaces politiques et sociaux sont de moins en moins assignables à une religion donnée. » Son espace devient tant profane que sacré : le religieux se disperse par les symboles, les figures et les textes qu'il contient du fait des appropriations qu'en font les individus et les différentes sphères collectives (médias, arts, publicité...). En second lieu, les religions peuvent par ailleurs constituer des sous-cultures permettant aux individus de s'orienter dans des sociétés moins certaines de leurs fondements et de leur devenir. L'individu s'inscrit dans un groupe de référence structurant. Ce groupe peut faire naître des tensions au sein d'une société sécularisée et pluraliste en tant qu'il oppose les référents d'appartenance séculiers aux religieux. Il peut prendre des formes contre-culturelles s'il s'oppose à la culture dominante de la société et si les militants en font un objet de contestation – qui plus est transnational s'il s'appuie sur l'existence de réseaux internationaux. Finalement, J-P. Willaime aborde le thème du réaménagement de la place du religieux dans les sociétés modernes et de la manière d'être religieux : les frontières entre croyants et incroyants se brouillent, la distance s'effectue vis-à-vis des institutions religieuses, et les sociabilités religieuses sont plus souples, affinitaires et communautaires qu'auparavant. En plus de ces trois bouleversements

³¹ M. Maffesoli, *Le Réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, Paris, La Table ronde, 2007.

ultramodernes du religieux, l'auteur caractérise ce qui dérange le plus les sociétés ultramodernes : qu'un individu fasse le choix de s'intégrer dans une communauté normative forte. La religion est alors assimilée à une dépendance vis-à-vis d'une transcendance, quand, à l'opposé, la liberté ultramoderne reviendrait prétendument à l'absence de lien social contraignant. C'est notamment le cas dans l'islam où les personnes musulmanes sont parfois présentées comme étant victimes de leur convictions religieuses, par exemple dans les polémiques autour du voile. Ceci est un exemple archétypal du conflit entre la vision d'une modernité émancipatrice et d'une religion rétrograde que l'auteur nomme des *heurts de sensibilité* et des confrontations de *systèmes de sens*.

III. Géographie des lieux de culte de religions minoritaires

Les géographes ont abordé la question des lieux de culte des religions minoritaires depuis une vingtaine d'années : dans cette classification, on retrouve tant les temples protestants, évangéliques et pentecôtistes, que les temples bouddhistes, les synagogues, et les mosquées.

A. Lieux de culte de religions minoritaires : généralités

« Qu'est-ce qu'une idéologie sans un espace auquel elle se réfère, qu'elle décrit, dont elle utilise le vocabulaire et les connexions, dont elle contient le code ? Que serait l'idéologie religieuse (...) si elle ne se basait pas sur des lieux et leur nom : l'église, le confessionnal, l'autel... ? L'idéologie chrétienne a créé des espaces qui assurent sa durée. Plus généralement, ce qu'on appelle idéologie, n'acquiert de consistance qu'en intervenant dans l'espace social, dans sa production, pour y prendre corps. »

Henri Lefèbvre, *La production de l'espace*, 1991.

La citation d'Henri Lefèbvre met l'accent sur la nécessité pour une idéologie d'avoir une assise spatiale et territoriale qui la rend consistante au sein de la société. Si elle prend pour exemple la religion catholique, elle n'en est pas moins vraie pour les religions des groupes minoritaires qui instituent par les lieux de culte tant la religion qu'ils suivent qu'eux-mêmes en tant que tels. Les lieux de culte de religions minoritaires en géographie sont abordés de manière contemporaine dans l'ouvrage *Dieu change en ville*³², dans lequel on trouve l'article « Les nouveaux paysages religieux : regards croisés entre Paris, Montréal et Toronto » de F. Dejean et H. Hoernig. Leur propos est de questionner l'impact des expressions religieuses sur le paysage et en retour d'étudier comment la « condition spatiale » d'un groupe, c'est-à-dire ses modalités d'existence dans l'espace urbain, a des conséquences sur ses propres pratiques. Leur postulat est que l'appropriation de l'espace par les minorités religieuses invite à transformer le rapport qu'ont les villes du Nord avec le religieux au sein de l'espace urbain et de l'espace public. Les variables qu'ils mettent à jour sont institutionnelles, architecturales, spatiales ainsi que relatives aux transports et aux mobilités. Les

³² L. Endelstein, S. Fath & S. Mathieu (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace, immigration*, L'Harmattan, Paris, 2010.

auteurs font appel à la contribution de Peach et Gale³³ qui dressent un schéma-type de quatre étapes pour l'aménagement des lieux de culte de la part de groupes minoritaires : dans un premier temps, les communautés font de légères transformations au sein d'un bâtiment non voué au culte sans demande préalables aux autorités. Les responsables religieux connaissent mal les législations et font face aux réactions et refus des autorités. Dans un deuxième temps, les communautés cherchent des locaux plus vastes, ce qui peut les amener à investir des lieux de culte inutilisés ou des usines. L'étape suivante de la construction de locaux destinés au culte *ad hoc* offre une bifurcation : soit ils sont l'objet d'une marginalisation ou d'un déplacement de situation qui ne les rend pas trop visibles au goût des autorités, soit ils font l'objet d'une politique de mise en valeur lorsque les municipalités mettent en scène l'ouverture culturelle d'une ville comme outil de « marketing urbain ».

Les auteurs de l'article proposent leur propre schéma en quatre étapes où se succèdent une installation temporaire dans un logement individuel ou une salle louée à l'occasion, une phase de recyclage d'un ancien bâtiment puis une nouvelle construction et enfin des extensions quand se diversifient les activités des associations gérantes. La localisation de ces lieux de culte est principalement suburbaine, le parking et la consommation foncière de celui-ci en est un révélateur. Il indique également que les usagers ne font pas forcément partie du quartier d'implantation ; ainsi la logique spatiale de ces lieux est-elle moins territoriale que réticulaire (un passage de la paroisse à la niche). Les croyants s'adaptent au contexte migratoire dans la mesure où les groupes minoritaires n'habitent pas dans les mêmes quartiers (ce que le géographe culturel Wilbur Zelinsky nomme l' « hétérolocalisme »). En ce qui concerne l'architecture, les auteurs distinguent la visibilité, qui renvoie à la perception, de la lisibilité, qui renvoie à l'interprétation, de ces lieux de culte. Ces données inscrivent un lieu de culte de manière durable dans un paysage auquel il va participer, c'est en partie pourquoi les négociations entre la communauté religieuse, les riverains et les municipalités autour des signes extérieurs d'appartenance religieuse peuvent déboucher sur des désaccords. Les auteurs empruntent à H. W. Turner la distinction entre la *domus dei* (le temple) et la *domus ecclesiae* (le centre communautaire)³⁴ pour les fondre désormais dans la notion de « centre plurifonctionnel » où le lieu de culte embrasse tant des activités culturelles que sociales et culturelles.

A Montréal, J. E. Gagnon et A. Germain ont mené une géographie des lieux de culte minoritaires³⁵ qui leur permet de soulever une série d'enjeux issue de leur implantation locale. La multiplicité des lieux de culte active des confrontations de systèmes de valeurs nécessitant des aménagements auxquels participent plusieurs acteurs selon différents intérêts. Les auteurs cherchent à montrer le rôle des dynamiques locales dans les transactions sociales à travers différents contextes municipaux et différentes religions minoritaires. Les synagogues hassidiques, les mosquées et les églises pentecôtistes sont étudiées dans les villes de

³³ C. Peach, R. Gale, "Muslims, Hindus, and Sikhs in the new religious landscape of England", *Geographical Review*, Volume 93, Issue 4, pages 469–490, Octobre 2003.

³⁴ H. W. Turner, *From Temple to Meetinghouse. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, Mouton 1979.

³⁵ J.E. Gagnon et A. Germain, « Espace urbain et religion : esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal », *Cahiers de Géographie du Québec* Volume 46, n° 128, septembre 2002.

Montréal, Outremont, Longueuil, Laval, Pierrefonds et Saint-Laurent. Dans ces différents contextes, les municipalités réagissent soit au cas par cas pour les plus petites soit établissent un cadre de gestion des cultes pour les villes les plus importantes. De manière générale, les enjeux politiques, fiscaux, économiques, de cohabitation et de marquage symbolique du territoire soulèvent des réactions originales et des agencements particuliers selon chaque cas. Elles remarquent pourtant que, dans le cadre d'une société en pleine pluralisation, la gestion de la diversité culturelle relève des villes et d'une régulation locale du « vivre-ensemble ». A ce propos, elles citent le sociologue Yves Grafmeyer : « Par delà l'hétérogénéité des systèmes de valeurs et les multiples points de friction autour desquels peuvent se cristalliser les difficultés de coexistence, [c'est] la commune reconnaissance de la légitimité de chacun à " être là " qui rend possible toute vie urbaine, aussi bien dans les unités de voisinage qu'à l'échelle de la ville.³⁶ »

Dans le cas de Paris, Frédéric Dejean a étudié les églises pentecôtistes selon leurs « régimes de visibilité » reprenant l'expression de Michel Lussault, pour aborder le thème de « multicultural planning », c'est-à-dire la prise en charge institutionnelle des situations de coexistence dans l'aménagement urbain afin de traduire géographiquement une reconnaissance culturelle. Il liste les différents régimes de visibilité pentecôtistes par des campagnes sauvages d'affichage dans certains quartiers et aux abords des églises, des manifestations ponctuelles dans l'espace public (comme la Marche pour Jésus) et finalement des lieux de culte qui témoignent d'une installation durable et concrète d'une communauté religieuse. Pour autant, dans la tradition du protestantisme, les signes extérieurs de religiosité sont absents et les édifices font montre d'une simplicité qui donne au lieu une dimension plus fonctionnelle que sacrée. C'est la communauté rassemblée qui fait émerger le sacré. L'auteur étudie la difficulté d'accès au foncier qui relègue automatiquement en périphérie une construction, quand bien même le culte commence dans des locaux parisiens. Les municipalités posent un deuxième degré de difficulté : les maires usent de leur droit de préemption sur certains terrains pour empêcher les associations religieuses de s'en porter acquéreur, d'autres définissent un Plan local d'urbanisme excluant la construction d'un édifice cultuel. La nécessité d'un parking au nombre de place suffisant est un autre obstacle qui peut faire faillir un projet d'autant plus que la grande majorité des fidèles ne vivent pas à proximité du terrain choisi pour l'édification d'un lieu de culte. F. Dejean avance ces arguments pour expliquer la « précarité spatiale » dans laquelle se trouvent les églises pentecôtistes de région parisienne.

B. Lieux de culte musulmans

L'espace français dans lequel s'ancrent les lieux de culte musulmans porte les stigmates d'une relation particulière qu'a entretenue l'Etat avec les religions par l'entremise d'un cadre juridique et d'une histoire propres. Selon Hervé Vieillard-Baron, le seul géographe à avoir étudié le thème des lieux de culte

³⁶ Y. Grafmeyer, « La coexistence en milieu urbain : échanges, conflits, transactions », *Recherches sociologiques*, 1999 cité par JE Gagnon et A. Germain.

musulmans en France, la place des religions dans l'espace français³⁷ a été déterminée par quatre phénomènes au XXème siècle : la loi de 1905 relative à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, les deux guerres mondiales qui ont mis en jeu les troupes coloniales de confession musulmane, une forte industrialisation des espaces périphériques des villes qui a retardé l'urbanisation des banlieues, et l'arrivée de vagues migratoires d'origine étrangère ou française en provenance des anciennes colonies. Ces nouvelles populations se sont surtout implantées dans les périphéries urbaines et, en conséquence, les religions et le besoin de lieux de culte se sont concentrés là où se trouvaient à la fois des logements locatifs disponibles et un centre communautaire préexistant. L'auteur note que le mouvement de sécularisation n'a pas touché tous les individus migrants de la même manière, et leur appartenance religieuse a été reléguée au second plan. A moindre frais, les foyers de travailleurs ou les sous-sols d'immeubles ont accueilli les prières des populations musulmanes nouvellement arrivées. H. Vieillard-Baron pose alors la question de la place des expressions religieuses : doivent-elles se cantonner à l'intime et à l'espace privé ou au contraire sont-elles porteuses d'un mode d'identification en s'extériorisant sur l'espace urbain ? La dimension religieuse dans cette approche n'est pas dissociée du contexte social et sociologique des populations qui la porte. La montée en visibilité fait écho à des stratégies identitaires de reconnaissance.

Ce thème de la visibilité de l'islam a notamment été abordé par Frédéric Dejean, doctorant en géographie (Université Paris Ouest-Nanterre La Défense) qui réalise sa thèse sur les lieux de culte évangéliques et pentecôtistes, principalement issus de l'immigration dans les communes de Seine-Saint-Denis et dans deux arrondissements de Montréal. Dans l'article « Visibilité et invisibilité des églises évangéliques et pentecôtistes issues de l'immigration : une quête de reconnaissance »³⁸, il établit une comparaison entre les cultes protestant et musulman en émettant l'hypothèse que le premier se trouve actuellement dans la situation par laquelle le second est passé il y a de cela vingt ans. Il présente un ensemble de thèmes qui ont été étudiés de manière plus approfondie par d'autres spécialistes. Les mosquées face aux régulations politiques locales ont particulièrement été analysées par Claire de Galembert, chercheuse au CNRS en sciences politiques, sociologie et droit, dans son étude³⁹ de la mosquée de Mantes-la-Jolie, première ville en France ayant entrepris la construction d'un bâtiment de ce type. Elle montre comment ce projet a pu être investi par la figure du maire et celle du président de l'association musulmane dans une coopération tendue mais effective, et prête une attention particulière à la situation excentrée de la mosquée, symptomatique, selon l'auteure, d'une marginalisation tant du culte que des populations immigrées du bassin industriel de la vallée de la Seine. En sociologie des religions, Jocelyne Césari chercheuse au CNRS a également abordé les mosquées dans son ouvrage *Être musulman en France*

³⁷ H. Vieillard-Baron, « De l'objet visible à la présence ostensible ? L'islam dans les banlieues », *Les Annales de Géographie*, 2004.

³⁸ F. Dejean « Visibilité et invisibilité des églises évangéliques et pentecôtistes issues de l'immigration : une quête de reconnaissance », *Migrinter*, n°4, 2009

³⁹ C. de Galembert « Le « oui » municipal à la mosquée de Mantes-la-Jolie : les faux-semblants de l'hospitalité religieuse », *Villes et hospitalité. Les municipalités et leurs étrangers*. Anne Gotman (dir.) MSH 2004

aujourd'hui⁴⁰ ainsi que dans des publications particulières⁴¹. Elle montre le passage de l'islam de la sphère privée à la sphère publique et le rôle des mosquées dans l'islamisation de l'espace français ou européen selon les résistances auxquels les projets font face. Dans l'ensemble, les arguments avancés sont toujours les mêmes : le bruit, les flux de voitures, l'inadéquation avec le PLU en place, le non-respect des normes de sécurité, etc. Autant d'excuses techniques qui cachent un métadiscours qui assimile l'islam en général à une menace intérieure ou internationale de l'ordre en place⁴².

Franck Frégosi, spécialiste de l'islam en sciences politiques, s'est penché sur les conditions d'exercice du culte musulman, son institutionnalisation, son organisation et sa gestion. Il collabore auprès du Fonds d'action et de soutien pour l'intégration et la lutte contre les discriminations (Fasild) avec l'ouvrage collectif *Les conditions d'exercice du culte musulman en France : analyse comparée à partir d'implantations locales de lieux de culte et de carrés musulmans*⁴³ dans lequel il aborde le thème des mosquées et la visibilité de l'islam dans l'espace français. Finalement, le politologue Gilles Kepel étudie à travers l'exemple de Clichy-sous-Bois et de Montfermeil⁴⁴ la place de la religion auprès des habitants dont la majorité est de confession musulmane. Le projet de Grande Mosquée est analysé précisément dans la mesure où la mosquée est en proie à des difficultés tant institutionnelles que financières et qu'elle reste pour l'heure inachevée bien qu'en fonctionnement.

Afin d'aborder, en géographie, ce que signifie la montée en visibilité de l'islam – par l'exemple des mosquées – dans l'optique d'un examen du traitement de la différence culturelle en France, il est nécessaire d'approfondir le concept de diversité culturelle à travers les avatars qu'elle inclue et de dresser un panorama du fait musulman afin de situer la problématique conceptuelle dans un contexte précis.

⁴⁰ J. Césari, *Être musulman en France aujourd'hui*, Paris, Hachette Littératures, 1997.

⁴¹ J. Cesari, "Mosque Conflicts in European Cities: Introduction" *Journal of Ethnic and Migration Studies* Vol. 31, No. 6, Novembre 2005.

⁴² Voir l'analyse des discours sur l'islam dans les médias français dans le chapitre 2 de cette partie.

⁴³ S. Akgönül, S. Bava, J-M Cros, F. Frégosi, V. Geisser, A. Latreche, F. Messner, A. Petit, *Les conditions d'exercice du culte musulman en France : analyse comparée à partir d'implantations locales de lieux de culte et de carrés musulmans*, FASILD, 2004.

⁴⁴ G. Kepel, *Banlieue de la République. Société, politique et religion à Clichy-sous-Bois et Montfermeil*, Gallimard, Paris, 2012.

Dans ses principes républicains, le cas français aborde la diversité culturelle à l'inverse des exemples anglo-saxons, puisqu'il accorde une reconnaissance minimale aux groupes qui composent la société. L'apparition dans le visible des différences culturelles (et culturelles) d'une société ébranle ce modèle de référence. Ses conceptions de la nation, de l'intégration et de la République participent au plus local à définir la donne dans l'élaboration et la réception d'un projet de mosquée. Partir de la construction idéologique et symbolique d'un Etat semble élémentaire dans la mesure où le phénomène étudié touche en grande partie à ses fondements soit parce qu'il l'ébranle soit qu'il s'y plie.

I. L'approche des cultures dans le contexte idéologique et politique français

Situer l'approche de l'islam en France n'est possible qu'en considérant de plus près comment sont envisagées les différences culturelles au sein du pouvoir et des institutions. Les différences culturelles font l'objet d'un discours particulier dans l'idéologie dominante française. S'il n'est pas possible de réaliser un portrait exact de la diversité en France, les statistiques dites « ethniques » étant interdites, il est possible, par d'autres sources, de dresser un tableau de la diversité religieuse.

A. Le modèle de l'Etat-Nation et les principes républicains français

Le principe de diversité culturelle est pris dans un contexte sociopolitique qui définit et gère cette notion de culture. C'est ainsi qu'interviennent autant le modèle républicain que le modèle de l'Etat-Nation, revenant à faire coïncider une structuration politique (un Etat) et un territoire avec un groupe humain – lequel serait réuni par « un principe spirituel⁴⁵ », selon Ernest Renan. Pour N. Garabaghi⁴⁶, la nation se construit par un dépassement des identités particulières, c'est-à-dire familiales, villageoises, claniques et tribales, afin que ce nouvel échelon qu'est la nation devienne une nouvelle identité collective de référence. La contrepartie de cette allégeance revient à ce que cet Etat-Nation soit un « espace de solidarité matérielle », c'est-à-dire qu'il assure, pour citer Jürgen Habermas, « les conditions de vies sociales, technologiques et écologiques permettant à tous, dans les conditions de l'égalité des chances, de tirer profit des droits civiques également répartis »⁴⁷. L'auteure note que si l'Etat-Nation n'assure pas ces conditions, ce principe spirituel ne constitue plus le ciment d'une société, et ses membres concurrencent ce modèle par d'autres références qui prennent la forme de conflits culturels ou d'affirmations identitaires de certaines communautés culturelles minoritaires et/ou dominées. La nation n'a pour ainsi dire rien de naturel, et les étapes de sa création ont toujours été synonymes de soumission des particularismes et de la diversité culturelle des populations au principe non évident de nation et d'homogénéité culturelle. Le

⁴⁵ E. Renan, *Qu'est ce qu'une nation ?*, 1882, Paris, Editions Mille et une nuits, 1997.

⁴⁶ N. Garabaghi, *Les espaces de la diversité culturelle*, Karthala, 2010.

⁴⁷ J. Habermas, *Après l'Etat-Nation, une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.

mouvement de création de la nation⁴⁸ dans le cas français est multiséculaire bien qu'il y ait eu une accélération notable sous la III^{ème} République. Dans la modernité, elle est en partie liée au modèle républicain. Historiquement, la nation française s'est fondée sur une domination politique et culturelle du territoire dont les outils linguistiques, éducatifs mais aussi administratifs ont eu pour effet d'affaiblir les particularismes régionaux afin d'imposer un cadre institutionnel référent, la République, et un groupe d'appartenance, la nation. Les administrations, l'école (les manuels d'histoire et de géographie sont particulièrement significatifs à ce sujet) et l'armée en sont des canaux normatifs archétypaux qui prennent place au sein d'une politique globale d'assimilation.

Ce rapport historique entre l'Etat et sa population s'est reproduit dans le rapport que l'Etat (et la société) a entretenu avec les immigrés au cours du XX^{ème} siècle. L'impératif de l'intégration passe par l'assimilation de la *culture nationale* et des principes républicains participant ainsi à ce que Gérard Noiriel a nommé le « creuset français »⁴⁹. Le modèle républicain ne conçoit l'existence d'aucun groupe intermédiaire entre l'Etat et l'individu. Il établit que les citoyens sont égaux devant la loi quelle que soit leur origine ethnique, culturelle ou religieuse. Ces différences appartiennent à la sphère privée et sont exclues du domaine public, c'est pourquoi l'Etat français s'est logiquement désengagé en 1905 des affaires de l'Eglise en adoptant la laïcité. Le modèle républicain est ainsi un modèle « universaliste » moderne d'émancipation de l'individu quand le multiculturalisme est un modèle « différentialiste » issu de la postmodernité⁵⁰. La France ne reconnaît ainsi pas l'existence de minorités ou de communautés et ne donne aucune sorte de droits spécifiques à l'une d'entre elles. Le multiculturalisme politique est associé dans les mentalités françaises au communautarisme et à la segmentation du corps social.

N. Garabaghi souligne que la culture peut être définie soit comme un héritage, auquel cas elle s'incarne dans la nation, soit comme un projet incarnée par la société civile. Or si dans un contexte de situation multiculturelle, l'unicité de la culture et son héritage apparaissent comme un mythe et si l'Etat en crise n'est plus en mesure d'assumer ses fonctions de régulation, on touche aux limites d'un modèle d'Etat-Nation fondé sur l'assimilation des différents traits culturels particuliers en une culture dominante. Il semblerait que la reconnaissance des cultures minoritaires puisse contribuer à renégocier les fondements du vivre ensemble d'une société en recomposition référentielle.

B. Portrait actuel de la diversité religieuse en France

Les recherches menées dans le but de dresser un panorama de la diversité culturelle française comportent en elles-mêmes des enseignements : deux thèmes dominants apparaissent, les langues et patrimoines régionaux et le rôle de la France dans la promotion de la diversité culturelle mondiale. Il est

⁴⁸ L. Dupont, «The Cultural Diversity and Modernity: The Conditions of the "Vivre Ensemble"» in A-G. Gagnon, A. Lecours, E. Nootens *Contemporary Majority Nationalism*, McGill-Queens' University Press, 2011.

⁴⁹ G. Noiriel, *Le Creuset français. Histoire de l'immigration (XIX^e – XX^e siècle)*, Paris, Seuil, coll. « L'Univers Historique », 1988, réédité en collection « Points-histoire », Paris, Seuil, 1992.

⁵⁰ N. Miura, « Trois politiques d'intégration dans l'espace francophone », revue *Hermès* n°40, 2004.

alors question des revendications régionales de vivre les particularités, linguistiques surtout, et d'attendre des pouvoirs publics qu'ils prennent le relai par une reconnaissance institutionnelle de leur enseignement. Ou à l'opposé, dans une tradition de puissance culturelle à défendre et dans le sillage des grandes organisations internationales, de promouvoir une diversité culturelle, laquelle apparait en danger sous l'influence de la sphère anglo-saxonne. Les principes républicains d'une France « une et indivisible » se traduisent par une pénurie de sources quant à la quantification et la qualification des groupes culturels composant la société française. Par le biais de la religion, il est plus aisé de dresser un panorama représentatif d'une certaine forme de diversité, une diversité confessionnelle. Selon le rapport de Jean-Pierre Machelon, *Les relations des cultes avec les pouvoirs publics*⁵¹, publié en 2006, le catholicisme serait la confession de 65% des Français en 2006. Bien qu'en baisse, les pratiquants réguliers ont renforcé leur identité en participant à de nouveaux mouvements et de nouvelles communautés. Les agnostiques représentent 25% de la population, mais si un quart de la population ne se retrouve sous aucune religion en particulier, la spiritualité n'en est pas moins présente. L'islam est devenu la deuxième religion de France, ici évalué à 6% de la population, majoritairement d'origine maghrébine, noire africaine et turque. Le protestantisme représente 2% de la population dont les évangéliques et pentecôtistes forment une part de plus en plus importante. Les chrétientés historiques (l'Eglise orthodoxe, l'Eglise apostolique arménienne, les Eglises orientales) représentent 750 000 personnes, quand le judaïsme est marqué par un renouveau des pratiques et des identités auprès des 600 000 juifs. Le bouddhisme concerne 400 000 personnes, et les mouvements religieux atypiques connaissent une forte vitalité, comme les Témoins de Jéhovah, auprès de 140 000 personnes.

II. L'islam en France, entre polémiques institutionnelles et réactions identitaires : quel climat de réception des lieux de culte musulmans ?

L'islam et la population musulmane française fournissent l'occasion d'aborder quelques points sensibles du traitement français de la différence, d'une part parce que c'est une religion et que les amalgames entre irrespect de la laïcité et présence religieuse dans l'espace public sont fréquents, d'autre part parce que c'est une religion exogène qui exacerbe la dimension d'altérité et que l'on aborde des populations qui soit font écho à une histoire chargée et douloureuse entre la France et ses ex-colonies, soit évoquent les contextes migratoires présents qui sont des plus controversés.

⁵¹ J-P Machelon, « Les relations des cultes avec les pouvoirs publics », ministère de l'Intérieur et de l'Aménagement du territoire, 2006. Disponible sur ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/religions-france/panorama-religieux.shtml

A. L'influence du contexte mondial

Dans des sociétés interconnectées, les images de l'« ailleurs » peuvent avoir un impact sur les mentalités de l'« ici ». Le contexte mondial et son traitement médiatique ont des répercussions sur la manière d'appréhender des phénomènes qui participent de plusieurs contextes.

1. Intégrisme et terrorisme dans l'actualité française et internationale, l'entrée des amalgames

Le 11-Septembre n'est certainement pas le premier évènement mettant en scène des extrémistes religieux mais, il est le plus marquant des deux dernières décennies. A sa suite, le gouvernement G.W Bush a durci la politique extérieure américaine, notamment envers les « Rogue States » - les Etats voyous au nombre de sept incluant la Corée du Nord, le Pakistan, l'Irak, l'Iran et la Libye. Etats voyous et « axe du Mal » ont servi d'arrière-fond idéologique aux interventions américaines en Afghanistan et en Irak. La lutte contre l'islamisme a divisé la géopolitique mondiale et s'est soldée par une véritable chasse à l'homme à l'encontre d'Oussama Ben Laden, chef spirituel d'Al-Qaïda, abattu au Pakistan en mai 2011. Suite au 11-Septembre, de nombreux pays furent la cible d'attentats : Madrid, le 11 avril 2004 et Londres, le 21 juillet 2005 pour les pays occidentaux et plusieurs autres pays comme au Maroc, en Egypte, en Inde. Depuis le début des années 2000, le terrorisme international islamiste a contaminé les mentalités jusqu'à déplacer les peurs du terrorisme islamiste à l'islam. Encore dernièrement, l'Affaire Mohammed Merah a remis à jour les actes terroristes : celui-ci a tué sept personnes et en a blessé six auprès d'une école juive à Toulouse et à Montauban.

L'intégrisme religieux est également présent au sein des politiques étrangères : les actualités couvrent les mouvements d'islam politique après les révolutions arabes, évoquant les Frères Musulmans en Egypte ou le mouvement Ennahda en Tunisie. Au Mali, la présence d'intégristes religieux (Al-Qaïda au Maghreb islamique, Ansar Dine et Mujao dont font partie d'anciens combattants de Kadhafi, de touaregs indépendantistes, de trafiquants de drogues et de jeunes sans perspectives)⁵² qui cherchent à appliquer le salafisme et la sharia dans le Nord du pays a suscité une intervention internationale dont l'armée française a fait partie. L'islam occupe l'espace public français dans son dévoiement et son instrumentalisation auxquels procèdent des fanatiques et des extrémistes religieux. Les mentalités, de manière très générale, sont alors enclines à assimiler cette vision de l'islam à l'islam en général et reportent les inquiétudes par déplacement sur les représentants français de cette religion. Il n'en est pas moins vrai qu'en France certains fidèles ou imams soient extrêmement radicaux comme en témoigne l'expulsion de l'imam Mohammed Hammami⁵³ hors de France pour avoir prêché dans la mosquée Omar (11^{ème} arrondissement de Paris) des propos antisémites ou la mort de la femme adultérine. Cet imam appartient au mouvement Tabligh, secte de recruteurs djihadistes des années 1990, qui s'est aujourd'hui atténuée et affiliée au Conseil Français du

⁵² Selon J-Y Moisseron, rédacteur en chef de la revue *Maghreb-Machrek* sur France TV Info

⁵³ <http://www.france24.com/fr/20121031-imam-radical-mosquee-omar-paris-expulse-avoir-valorise-djihad-violent-france-manuel-valls-islam-radical>

Culte Musulman, représentant institutionnel de l'islam français. Si les craintes se focalisent sur l'islam de manière générale, certaines thématiques plus spécifiques rentrent dans la ligne de mire des ces peurs.

2. La « votation » suisse contre les minarets

Le 29 novembre 2009, la Suisse a mis en place une « votation »⁵⁴, c'est-à-dire un scrutin populaire où les citoyens sont appelés à voter sur un ou plusieurs sujets qu'ils se situent au niveau fédéral, cantonal ou communal. Seize personnalités politiques lancent le 1^{er} mai 2007 une initiative populaire pour ajouter un alinéa à la constitution fédérale précisant que « la construction de minarets est interdite ». La « votation » est acceptée à la double majorité : à la fois du peuple (57,7%) et des cantons (19,5 cantons sur 23). Lorsque la polémique éclate 4 ans auparavant, Frédéric Dejean lors du Café géo sur « L'Islam en Europe : invisible, visible, trop visible ? » fait remarquer qu'il n'y avait que deux minarets en Suisse, et que la votation porte sur l'inquiétude de leur multiplication, elle serait une sorte de loi de précaution. L'objet ciblé est le minaret car il apparaît comme éminemment symbolique, ne servant plus à l'appel à la prière. Marquer « gratuitement » le paysage urbain suisse est dès lors vécu comme le signe d'une islamisation de la société qui selon JF Mayer, spécialiste des religions, cité par F. Dejean « mettrait en péril la paix religieuse dans le pays ». Ces peurs se retrouvent sur l'affiche promouvant l'interdiction des minarets où la présence d'une femme en burqa renseigne sur les amalgames que concentre cette votation. Les minarets, ayant la forme de missiles, ne sont qu'une synecdoque des peurs d'islamisation de la société suisse au-delà de son paysage.

Photographie 1 : Une affiche « Oui à l'interdiction des minarets », Gare de Zurich, le 26 octobre 2009



Source : Arnd Wiegmann/Reuters sur rue89.com

⁵⁴ <http://fr.wikipedia.org/wiki/Votation>

B. Les débats français actuels autour de l'islam

La « votation » suisse a traversé les frontières : en 2009, toute la classe politique française s'est positionnée sur le sujet dans la poursuite des polémiques qui avaient accompagné la création du ministère de l'Immigration, de l'Intégration et de l'Identité nationale en 2007. Les réactions françaises de craintes vis-à-vis des manifestations visibles de l'islam se sont surtout concentrées autour des voiles islamiques, de la viande *halal* et des lieux de culte.

1. Un climat de défiance vis-à-vis de l'islam

Dans l'actualité, il est fréquent de rencontrer des articles sur l'islam et les peurs qu'il suscite, les unes du *Point* sur « L'Islam sans gêne » (31/10/2012), « Le spectre islamiste » à propos des Révolutions arabes (février 2011) sont particulièrement éloquentes. C'est aussi le cas de *l'Express* avec « La peur de l'islam », « L'islam contre l'occident » et « Islam, les vérités qui dérangent », « Les convertis d'Allah » de Valeurs actuelles et l'hebdomadaire *Marianne* avec « Pourquoi l'islam fait peur ». Un sondage réalisé par le cabinet Tilder et l'Institut Montaigne⁵⁵ diffusé sur la chaîne parlementaire LCP le 16 avril 2013, donne les évaluations récentes des représentations de l'islam de la part des interrogés. Bien sûr, la validité d'un sondage connaît certaines limites mais elle peut néanmoins être significative. Il apparaît que trois Français sur quatre (73%) ont une image négative de l'islam quand le bouddhisme suscite à 83% une image positive, le protestantisme 76%, le catholicisme 69% et le judaïsme 64%. Vis-à-vis des principes et des lois de la République, 36% pensent l'islam compatible quand un tiers (33%) affirme ne pas bien connaître cette religion. Concernant les pratiques des fidèles, si 77% jugent le pèlerinage à la Mecque compatible avec la vie en société française, seuls 36% estiment la réalisation des cinq prières par jour compatible et 10% par rapport au voile dans l'espace public. Selon les analyses de ces sondages, on peut lire que l'islam est perçu comme une religion de conquête, intolérante et incompatible aux valeurs de la société française. Selon le sondage Ipsos réalisé pour *Le Monde* en janvier 2013, 8 Français sur 10 jugent que cette religion cherche à « imposer son mode de fonctionnement aux autres »⁵⁶. En dix ans, l'image de l'islam s'est fortement dégradée par rapport aux résultats des sondages antérieurs ; les raisons avancées relèvent tant des fantasmes que d'une visibilité accrue qui renforce les craintes par le simple fait d'être désignable dans l'espace public tant physique que communicationnel. Si certaines des demandes sont prises en compte par les pouvoirs publics, comme l'islam dans l'armée, les prisons, les hôpitaux, l'islamophobie, d'autres sont rejetées.

⁵⁵ *Think tank* indépendant

⁵⁶ http://www.lemonde.fr/societe/article/2013/01/24/la-religion-musulmane-fait-l-objet-d-un-profond-rejet-de-la-part-des-francais_1821698_3224.html

2. Le voile et la *burqa* dans l'espace public

Le port du voile fait polémique depuis les années 1990, mais on peut retenir les dernières controverses en date avec la loi de 2004 sur les signes religieux dans les écoles publiques⁵⁷. La loi cible les signes religieux ostensibles comme le voile islamique, la *kippa*, les grandes croix mais tolère les symboles discrets. Les débats opposaient les tenants de la laïcité et des principes républicains aux « libéraux » qui avançaient l'argument de la défense des libertés individuelles. Les premiers y voyaient là un signe de communautarisation voire d'islamisation de la société française quand les musulmans pour la tolérance du voile craignaient de se voir assimilés de force, en devant faire disparaître tout signe de leur référence religieuse ou identitaire. Les manifestations contre la loi ont participé à renforcer un islam français en construction et en autonomisation vis-à-vis des pays d'origine des musulmans de France.

Dans un autre contexte, l'« affaire de la *burqa* » ou du « voile intégral » est un nouvel exemple de polémique autour de l'islam et de ses signes dans l'espace public français. Elle pose plus expressément la question de la place des femmes au sein de certaines lectures de l'islam. De manière factuelle, en juin 2008 le Conseil d'Etat refuse l'acquisition de la nationalité française à une femme marocaine mariée à un Français estimant que sa pratique radicale de la religion s'oppose aux principes républicains français notamment vis-à-vis de l'égalité des sexes. Au printemps 2009, une controverse éclate par rapport au nombre de femmes portant la *burqa* allant de 400 à 1900 selon le ministère de l'Intérieur. En juin, 58 députés demandent à ce que se constitue une « commission d'enquête sur le port de la *burqa* ou du *niqab* sur le territoire national » dans laquelle on peut lire : « La mission a établi un état des lieux du phénomène du port du voile intégral. Elle a estimé unanimement que cette pratique portait atteinte à nos valeurs fondamentales telles qu'elles s'expriment dans notre devise - liberté, égalité, fraternité - et lançait un véritable défi à notre République. » La loi du 20 octobre 2010 interdisant le port du voile intégral est finalement votée et rentre en vigueur le 11 avril 2011. La grille de lecture de ces deux affaires est la même, les lois et commissions portent un accent commun sur la mise en péril des fondements républicains envers lesquels un groupe en particulier manifeste des réticences et trouble un ordre institué. Concernant les hommes, les polémiques sont plus rares, même si l'on en rencontre quelques fois dans la presse autour de la barbe. C'est le cas en 2011 de Kamel Bendjebbour, fonctionnaire à la mairie de Tremblay-en-France (93), qui s'est vu convoqué par un adjoint du maire sous prétexte que « [sa] barbe est taillée de telle sorte qu'elle n'apparaît pas comme une barbe normale... [Son] aspect physique fait qu' [il] n' [est] pas dans la neutralité »⁵⁸. La sanction portée par le conseil de discipline envisageait une révocation avant que le maire réagisse à la disproportion de l'affaire et demande l'annulation du conseil de discipline.

⁵⁷ Loi du 15 mars 2004 « encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics ».

⁵⁸ <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2011/09/07/01016-20110907ARTFIG00627-tremblay-malaise-autour-d-une-barbe-trop-longue.php?cmtpage=0>

3. Polémique sur la viande *halal* et les piscines aux créneaux réservés

En pleine campagne présidentielle de 2012, le thème de la viande *halal* a fait polémique suscitant tant des réactions de la part des politiques qu'auprès de l'opinion publique. Lancées par Marine Le Pen, les accusations portaient sur les abattages rituels, *halal* comme *casher*, dont serait dissimulée la particularité aux consommateurs faute de traçabilité. Le débat s'est ensuite étendu à la demande de viande *halal* dans les cantines scolaires touchant cette fois-ci au principe de laïcité. Dans cette période pré-électorale, les amalgames allaient bon train notamment de la part du ministre de l'Intérieur d'alors, Claude Guéant, qui affirmait que le droit de vote des étrangers pourrait conduire à rendre la nourriture *halal* obligatoire dans les cantines. Intégrer des différences entre les individus au sein des établissements publics est un thème que l'on retrouve avec la polémique sur les créneaux de piscine réservés aux femmes dans une piscine municipale lilloise. Si ces créneaux étaient destinés à toutes les femmes, de fait ce sont surtout des musulmanes qui s'y sont rendu. Cette entreprise a rapidement été taxée de manquements aux principes républicains. Dans le cas des lieux de culte, on se trouve dans une toute autre logique car il n'est pas question de traitement différencié au sein d'un équipement public mais bel et bien d'un bâtiment répondant au besoin de lieu de culte d'une population fidèle. Là aussi, les projets suscitent des réactions plus ou moins violentes provenant en majorité de groupes identitaires au contraire des autres cas qui suscitent davantage de réactions dans les sphères politico-médiatiques.

4. Les lieux de culte, les craintes de l'« islam dans le dur »⁵⁹, les contreparties de la visibilité

Le journal *le Figaro*, dans le contexte de polémique sur la votation suisse pour l'interdiction des minarets, a commandité l'Institut de sondage Ifop à demander l'avis des Français sur l'édification de mosquées⁶⁰. Il est apparu que 41% sont opposés quand 19% sont favorables – 36% sont indifférents et 4% ne se prononcent pas. Plus précisément par rapport au minaret, 46% souhaiteraient l'interdire, 40% l'accepteraient et 14% ne se prononcent pas. Dans les analyses du sondage, l'âge est indifférent lors de la réponse mais les catégories socioprofessionnelles qui prédominent dans le refus de mosquée sont avant tout les ouvriers (65%) et les professions intermédiaires, les artisans et commerçants. Les crispations se notent en majorité dans le Nord-Est et le Sud-Est quand l'Île-de-France apparaît plus sereine sur la question. Il est fréquent dans la presse de lire des encarts sur des protestations d'une population envers un projet de mosquée. C'est par exemple le cas dans un article de *l'Express* sur « la Peur de l'Islam »⁶¹, une association d'habitants se plaint de ne pas avoir été concertée lors de l'allocation d'un local de la mairie aux musulmans de la ville qui nécessitaient un lieu de prière. La revendication NIMBY (*Not In My Back Yard* qui décrit l'opposition des résidents à un projet local d'intérêt général dont ils considèrent qu'ils subiront des nuisances) est manifeste : « Nous ne sommes pas antimusulmans, mais nous ne voulons pas d'une

⁵⁹ Selon l'expression de F. Dejean lors du Café géo « L'Islam en Europe : invisible, visible, trop visible ? » 01/03/10

⁶⁰ <http://www.lefigaro.fr/assets/pdf/Sondage-minaret.pdf>

⁶¹ http://www.lexpress.fr/actualite/societe/la-peur-de-l-islam_1166864.html le 27/09/2012 consulté le 18/04/2013

mosquée juste en face de chez nous! clame Claude Medori, retraitée, présidente de Bien vivre à Garbejaire. Il y aura forcément des nuisances sonores, des fêtes, des attroupements... » L'association a déposé une requête auprès du tribunal administratif pour faire annuler la décision municipale. Le Bloc identitaire⁶² bien présent dans la région a participé aux contestations, leur participation fait changer l'échelle des réticences vis-à-vis de l'islam. Ce dernier est un mouvement politique créé le 6 avril 2003 qui se classe à l'extrême-droite, il promeut le fédéralisme européen et se préoccupe de « la croissance de l'islam en Europe et le caractère désagrégateur du multiculturalisme ». Le sous-groupe « Génération identitaire », créé en 2012, se définit comme une « communauté de combat » qui a prétention à « rassembler les jeunes européens, garçons et filles ». Il s'est fait connaître en occupant le chantier d'une mosquée à Poitiers le 20 octobre 2012. Leurs banderoles se réclamaient de Charles Martel et de la *Reconquista* et demandaient un referendum sur la construction des mosquées ainsi que sur l'immigration.

Photographie 2 : L'occupation du chantier d'une mosquée à Poitiers, le 20/10/2012



Source : AFP sur ledauphine.com

D'autres modes d'action visant les mosquées, de l'ordre de la provocation raciste et islamophobe, sont le plus souvent non revendiqués. Il peut s'agir d'envoi d'enveloppes contenant du porc ou des tranches de jambon que le site Al-Kanz⁶³ a recensé : Meximieux (le 2 février 2013), Limoges (le 27 février 2013), Mulhouse dans deux mosquées différentes (fin février et début mars 2013), Brest (7 mars 2013), Mandelieu-la-Napoule (mars 2013), Nice une association et une mosquée (8 et 16 mars 2013), Aubervilliers (mars 2013), Istres, Montpellier et Tours pour ce même mois. Des têtes de porc ont été retrouvées sur des chantiers à Coulommiers le 15 avril 2013, auparavant en 2012 à Montauban, bien souvent accompagnées de tags islamophobes ou nazis. Certains actes vont jusqu'à profaner une mosquée avec des excréments retrouvés sur les portes comme dans le cas à Limoges le 12 septembre 2012. Les actions menées à

⁶² https://fr.wikipedia.org/wiki/Bloc_identitaire

⁶³ <http://www.al-kanz.org/2013/03/17/enveloppes-porc-mosquees/> consulté le 18/04/2013

l'encontre des mosquées –et des musulmans- sont en hausse de 14,49% au premier semestre 2012 selon l'Observatoire national contre l'islamophobie⁶⁴. Selon Frédéric Dejean dans le Café géo « L'Islam en Europe : invisible, visible, trop visible ? », les mosquées et leur visibilité sont associées à une islamisation de l'espace qui correspondrait à une islamisation de la société. Les opposants à de tels projets font partie de mouvances identitaires qui avancent la fierté de leurs racines et héritages. Or comme les mosquées sont désormais apparentes, la contrepartie de la visibilité en fait des cibles aisées aux attaques extrémistes qui leur projettent des intentions déstabilisatrices de leur propre fragilité identitaire. Le mouvement « Ville contre l'islamisation » constitue un dernier exemple de cristallisation islamophobe à propos des mosquées. Le *sticker* ci-dessous a été trouvé dans le métro parisien au mois de mars 2013, le symbole de la mosquée et de ces minarets exagérément élevés sont barrés d'un trait rouge. Ce mouvement explique sur leur site : « Les mosquées fonctionnent comme catalyseurs de l'islamisation des quartiers urbains, elles insistent, de toute leur autorité au sein de la communauté musulmane, sur l'exigence d'une pratique stricte de l'islam, ce qui contribue à freiner l'intégration de ces minorités musulmanes. ⁶⁵ » Il mène aussi une lutte contre « l'idéologie multiculturelle, selon laquelle les musulmans résidant chez nous pourraient introduire leurs propres valeurs dans la vie publique, ce qui mène *de facto* à l'institutionnalisation de l'islam, [...] contre la reconnaissance des mosquées, l'octroi de subventions aux associations islamiques, aux écoles coraniques et aux mosquées, et de subsides aux imams... » Mises à part les mosquées, l'islam en tant que religion est particulièrement mal perçu dans les mentalités françaises.

Photographie 3 : Un sticker « Stop à l'islamisation » du collectif *Villes contre l'islamisation* dans le métro parisien.



Source : JG. Bernhardt

⁶⁴ <http://www.islamophobie.net/> consulté le 18 avril 2013

⁶⁵ <http://lvci.hautetfort.com/> consulté le 18 avril 2013

Chapitre 3 : Méthodologie d'enquête et contextualisation du fait musulman en France et en Ile-de-France.

La méthodologie d'enquête a pris appui sur une étude préalable de ce que recouvrait le fait musulman : le nombre de musulmans, leur répartition, leur dotation en lieux de culte ont été des éléments quantitatifs nécessaires afin de pouvoir tirer des enseignements qualitatifs de ces données. Après le constat d'un manque évident de places, la typologie des lieux de culte fondée sur le concept de visibilité permet de préciser la volonté actuelle des associations de musulmans dans leur rapport à l'inscription territoriale et visuelle de leur présence.

I. Typologie des lieux de culte musulmans en Ile-de-France : point de départ aux méthodes, terrain et problématisation de recherche

Etudier les lieux de culte musulmans dans les symboles qu'ils peuvent renvoyer au sein de l'espace urbain nécessite de dresser un état des lieux de leur nombre et de leur forme. Il est dès lors possible de caractériser à la fois le besoin en matière du culte, sa satisfaction ou son insatisfaction, mais aussi l'apparition d'un phénomène somme toute assez nouveau, du moins en forte expansion, qui est la construction de mosquées que l'on peut identifier comme telles dans l'espace urbain grâce à des signes et une architecture caractéristiques.

A. Etat des lieux du nombre de musulmans en Ile-de-France et de leurs lieux de culte

Il est de mise de définir, nécessairement de manière approximative par pénurie de source, l'ampleur quantitative de la population musulmane. Une fois établie, il est possible de faire communiquer ces chiffres avec les lieux de culte disponibles.

1. Nombre de musulmans en France, sujet à débat

Dans l'article « De l'objet visible à la présence ostensible ? L'islam dans les banlieues », Hervé Vieillard-Baron soulève les difficultés méthodologiques de collecter et traiter les données concernant la religion. D'une part, la croyance et sa pratique ont des frontières mouvantes : l'auteur cite Alfred Dittgen, démographe à l'Ined, qui distingue quatre niveaux de religiosité (croyance, pratique, appartenance formelle et appartenance culturelle) ; d'autre part, dans les recensements légaux il est impossible de demander l'appartenance religieuse d'une personne, et ce depuis 1872, sous la III^{ème} République en raison de son caractère privé ; depuis la loi n°78-17 du 6 janvier 1978 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés, l'interdiction de poser cette question relève du fait qu'elle fait partie des questions dites « sensibles ». L'Insee procède tout de même à l'étude de « L'état de la pratique religieuse » et l'Insee et l'Ined analysent « La pratique religieuse influence-t-elle les comportements familiaux ? ». Les instituts demandent alors une dérogation à la Cnil (Commission nationale de l'informatique et des libertés) afin de pouvoir poser ses questions pour le besoin d'enquêtes sociologiques plus larges. D'autres données proviennent des instituts

de sondage (CSA, Ifop) qui mènent des enquêtes d'opinion auprès d'un panel cependant trop restreint pour fournir des données aussi représentatives que les données statistiques de l'Insee. Les associations religieuses peuvent aussi réaliser leurs propres enquêtes. Les difficultés auxquels sont confrontés les instituts de statistiques représentent les mêmes difficultés que les sciences sociales rencontrent face au traitement de données subjectives, mouvantes et labiles propres à l'étude des personnes et des groupes dans leurs conceptions et comportements spécifiques. Les données présentées ici doivent être comprises comme une représentation partielle et non exhaustive de la réalité, d'autant plus que cela touche aux convictions personnelles intimes de chaque personne interrogée. Les chiffres du tableau ci-dessous sont issus d'un croisement de données provenant à la fois d'un *think tank* américain Pew Research Center, de l'Insee et d'une fondation internationale de connaissance réciproque entre chrétiens et musulmans (Fondation Oasis). Les chiffres ont été rapportés à la même année de référence, l'année 2009, afin de permettre un croisement cohérent.

Figure 3 : Tableau du nombre et des proportions de musulmans dans différents pays d'Europe rapportés au nombre de lieux de culte disponibles (voir document entier, annexe 1)

Pays	Nombre d'habitants	Nombre de musulmans	Proportion de musulmans	Nombre de lieux de culte islamique	Musulmans/ lieu de culte
France	64 304 500	3 554 000	5,5%	2368	1500
Grande Bretagne	61 524 872	1 647 000	2,7%	1600	1029

Sources croisées pour l'année 2009 par Pauline Burtin : Insee, fondation Oasis, Pew Forum on Religion & Public Life du Pew Research Center, Wikipédia lieux de culte.

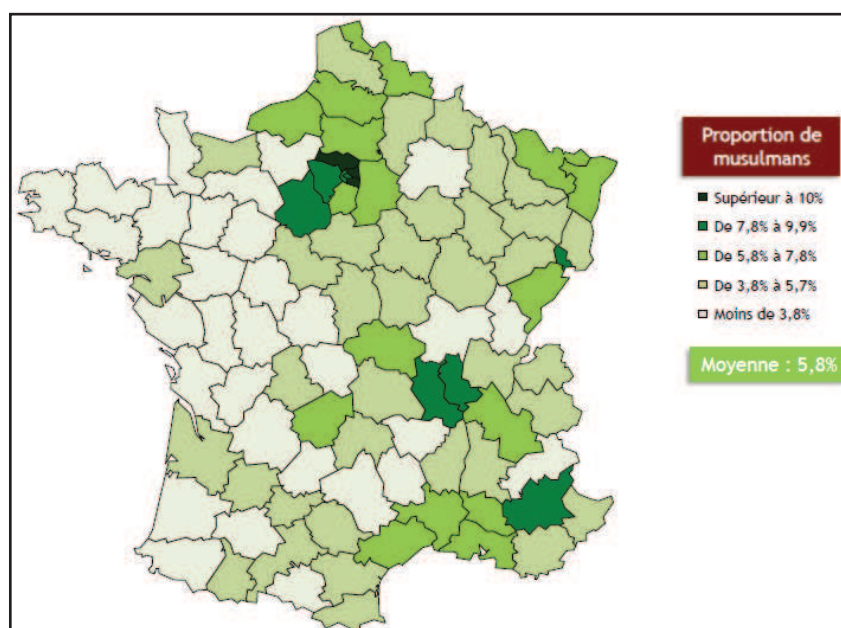
Selon ce tableau, il y a environ 3,5 millions de musulmans en France, or selon H. Vieillard-Baron qui soulève l'aspect controversé du nombre de musulmans en France, ce chiffre peut varier du simple au double : des sources associatives avancent le nombre de 5 voire 6 millions en 2002, quand le ministère de l'Intérieur s'en tient à 4,2 millions. Selon l'historien Bruno Etienne, spécialiste de l'islam, il y aurait en 2003 entre 2 et 3 millions de musulmans français et 2 millions de musulmans étrangers ; mais selon Yves Lambert⁶⁶ de l'Insee il y aurait entre 4 et 5 millions de musulmans sans qu'il précise ses sources. La démographe Michèle Tribalat quant à elle rapporte un nombre inférieur en 2003 sur une étude réalisée en 1999 et s'attache à démontrer à quel point les chiffres ont peut-être gonflé dans le dénombrement de cette population : elle compte environ 3,7 millions de personnes susceptibles d'être musulmans.

⁶⁶ Y. Lambert, « La religion en France des années 1960 à nos jours », Insee, Données sociales, 2002.

2. Répartition des musulmans et logiques d'implantation des lieux de culte : une typologie spatio-temporelle

La carte 1 représente l'implantation de la population musulmane en France selon le sondage Ifop de juillet 2011⁶⁷. Celle-ci montre une nette césure entre la France de l'ouest et la France de l'est par l'axe le Havre-Perpignan qui marque une dominance de la présence musulmane dans les régions industrialisées de l'est et dans les grandes agglomérations. L'Ile-de-France arrive en tête avec une population musulmane de 10% de la population totale, puis les départements du Rhône, de la Loire, des Territoires de Belfort et du Vaucluse suivent avec des pourcentages allant de 8 à 10%. Cette distribution spatiale est à mettre en résonance avec les activités industrielles qui s'y localisaient attirant la main d'œuvre ouvrière immigrée. La métallurgie (par exemple à Mantes-la-Jolie), la minéralurgie (St-Etienne), l'industrie automobile (Peugeot puis Peugeot-Citroën dans les Territoires de Belfort, Renault-Billancourt dans les Hauts-de-Seine) ont été des secteurs polarisateurs et attractifs de population ouvrière. Les premières salles de prière ont d'ailleurs pris place au sein de ces entreprises qui toléraient, souvent par paternalisme, que leurs employés fassent leurs prières sur leur lieu de travail.

Carte 1 : Implantation des musulmans en France : la prédominance de l'est et de l'Ile-de-France



Source : d'après le sondage Ifop l'Islam en France : juillet 2011

Il est possible de reprendre l'analyse d'Hervé Vieillard-Baron quant à la localisation plus fine des lieux de culte en lien avec l'implantation des populations auxquelles ils sont destinés. Il résume à trois variables le jeu des localisations de la population musulmane : le marché du travail, l'offre locative et immobilière et les caractéristiques des migrants à leur arrivée. Ceux-ci sont arrivés, des hommes célibataires en majorité, dans l'optique d'un retour au pays et ont été placés ou se sont eux-mêmes placés dans une position de retrait alors que leur pays d'origine étaient encore sous domination coloniale et leur séjour supposément

⁶⁷ Sondage Ifop –Figaro, « L'Islam en France », juillet 2011.

temporaire. L'offre de travail a déterminé leur implantation : les industries se trouvant en banlieue, la main d'œuvre s'est installée à leurs alentours. En région parisienne, les plus fortes concentrations de Maghrébins se trouvaient à Gennevilliers, Asnières, Colombes, Courbevoie, Puteaux, Boulogne-Billancourt, Clichy-la-Garenne, Aubervilliers, Saint-Denis et Argenteuil. Plus récemment, l'auteur note que ce qui compte le plus dans la localisation des étrangers est davantage l'existence de logements peu onéreux et de médiocre qualité (meublés, garnis, pavillons dégradés) que l'offre d'un parc de logements sociaux (foyers et HLM). Ainsi en proportion, il y a plus d'étrangers dans Paris et en proche banlieue qu'en lointaine banlieue. Les ménages étrangers se sont vus attribuer des logements sociaux en périphéries, ce départ à la marge des villes des étrangers représente l'entrée en grand ensemble, quand, à la même période, les couples français accédaient à la propriété d'un pavillon ou d'un appartement. Les immigrés des années 1960 et 1970 ont été installés au plus loin du centre parisien, ceux arrivés dans les années 1980 ont repris les appartements vétustes des centre-villes. Les villes de Mantes-la-Jolie, les Mureaux, Meaux, Chanteloup-les-Vignes ont vu naître des grands ensembles qui se sont rapidement dégradés dans un contexte de désindustrialisation, de chômage structurel et de désaffection de ces quartiers par les classes moyennes.

Les lieux de culte se sont quant à eux longtemps cantonnés aux espaces privés et aux salles collectives louées aux occasions. Il a fallu attendre la fin des années 1970 avec la fermeture des frontières, le passage d'une migration de travail à une migration de peuplement avec le regroupement familial en 1976 et l'arrivée à l'âge adulte des deuxième et troisième générations pour que le besoin en lieux de culte soit criant et que les populations demandent des conditions décentes de pratique du culte ainsi que leur inscription dans le paysage urbain. Lors de la parution de l'article en 2004, Hervé Vieillard-Baron qui étudie plus précisément l'implantation des lieux de culte en Seine-Saint-Denis note qu'« il n'existe aucune grande mosquée dotée d'un minaret élevé dans ce département qui est pourtant, relativement à la composition de sa population, « le plus musulman » de France ». Pourtant, il présente une situation plus nuancée que dans le cas de Mantes-la-Jolie sur les régulations locales du culte. Les municipalités peuvent faire part d'un pragmatisme conciliant vis-à-vis des demandes de lieux de culte témoignant ainsi d'un fossé entre les discours publics alarmistes sur l'islam et les pratiques et arrangements locaux. Les temps d'action ne sont pourtant pas immédiats, une série de complications financières et administratives retardent la mise en œuvre des projets, à tel point que dans son *Histoire des mosquées*, Mohammed Telhine remarque le gouffre temporel entre la déclaration du 01/02/1989 d'Henri Tincq, journaliste spécialiste des religions dans le journal *Le Monde* lorsqu'il déclarait : « Plutôt que de multiplier les petits lieux de culte musulmans, la France s'oriente vers la construction de mosquées-cathédrales » et le 4/12/2008 dans le même journal, « Ce vaste mouvement de grades mosquées a été inauguré à la Grande Mosquée de Créteil (Val de Marne) qui a accueilli, mercredi 3 décembre 2008, ses premiers fidèles pour la prière de l'aube ». Vingt ans séparent ces deux constats.

Si l'implantation des populations musulmanes peut être temporalisée dans l'espace, les mosquées elles-mêmes suivent une chronologie dont Anne-Laure Zwilling, spécialiste en sciences religieuses, a dressé

une typologie⁶⁸. Les années 1900-1930 voient naître les « mosquées historiques », les deux premières se situent à la Réunion, à Saint-Denis (1905) et à Saint-Pierre (1920). En 1926, la Grande Mosquée de Paris est édifiée en hommage aux soldats musulmans morts à la Première Guerre mondiale. Une quatrième mosquée s'élève à Fréjus en 1930 à destination des troupes coloniales.

La deuxième génération de mosquées fait un saut dans le temps jusqu'aux années 1980-1990 où la mosquée de Mantes-la-Jolie, dans un style traditionnel arabo-musulman, inaugure le mouvement en 1981. Dans les années 1990, l'entrée dans « l'âge de la citoyenneté »⁶⁹ selon Jocelyne Césari, ouvre les portes des mosquées de Farébersviller, d'Evry, de Lyon, de Créteil, de Strasbourg dont plusieurs sont des « mosquées-cathédrales ». La volonté de construire grand répond à une volonté d'ostentation de l'islam dans la cité.

Les années 2000 jusqu'à aujourd'hui voient se terminer le temps des « mosquées-cathédrales » et aboutir les projets entamés parfois quinze ans auparavant. En 2004, Creil ; en 2005, Bourg-en-Bresse ; en 2006, Bondy, les Mureaux et Villeurbanne ; en 2007, Istres ; en 2008, Drancy, Saint-Prix, Vernouillet, Vigneux-sur-Seine, et Créteil ; en 2009, Alfortville, Nantes, Tremblay, Trappes, Gennevilliers ; en 2010, Avignon, Tarbes, Montreuil, Belfort et Clermont ; en 2011, Strasbourg, Guéret, Mantes-Limay, la Roche-sur-Yon, Villeneuve-D'ascq. Ces dernières années voient donc aboutir certains projets et fleurir de nouveaux. C'est sur cette génération de mosquées récentes et visibles que porte l'étude.

3. Du constat d'un manque de place aux prières de rues comme situation-limite

Le tableau 1, représentant la proportion de musulmans par pays en rapport avec le nombre de lieux de culte disponibles, propose aussi une comparaison avec différents pays européens⁷⁰ : on remarque alors que la France se trouve être le deuxième pays après l'Allemagne quant au nombre de musulmans en valeur absolue, et le troisième pays en valeur relative. Le constat d'un manque de places est partagé par tous les pays représentés ici. Dans le rapport musulmans/lieux de culte, la France se trouve être le 8^{ème} pays avec 1500 fidèles par lieu quand aux extrémités on trouve la Grèce en premier (avec 750 musulmans par lieu de culte) et la Suède en dernier avec 8000 musulmans par lieu de culte. Selon ce tableau de données croisées, il apparaît donc approximativement que 5,5% de la population française est de confession musulmane, si l'on rapporte le nombre de lieux de culte au nombre de musulmans, chaque lieu de culte devrait accueillir 1500 fidèles. Bien sûr, il faut apporter d'emblée une première nuance de taille qui est l'inadéquation entre le nombre de musulmans et de nombre de prieurs, c'est-à-dire des personnes effectuant le rituel de la prière au moins le vendredi, voire chaque jour de la semaine. Des personnes peuvent se dire musulmanes sans pratiquer les rites religieux et encore moins se rendre dans un lieu de prière pour les effectuer. Selon l'institut CSA, il y aurait 17% de prieurs parmi les musulmans potentiels. Mohammed Telhine dans son

⁶⁸ A-L Zwilling « L'architecture des mosquées en France : construire ou édifier ? » in *Revue des Sciences Religieuses*, 86, Juillet 2012.

⁶⁹ J. Césari, « Musulmans français et intégration socio-politique » *Religion et action dans l'espace public*, P. Brechon, B. Duriez, J. Ion, L'Harmattan, Paris, 2000.

⁷⁰ Voir le tableau complet, annexe 1

ouvrage *L'islam et la France, une histoire de mosquées*⁷¹ évalue le nombre de musulmans à 5 millions de personnes. Dans ces proportions, il y aurait 850 000 prieurs ; si l'on retient le chiffre du tableau de données croisées de 3,5 millions, il y aurait environ 595 000 prieurs. Dans tous les cas, lorsqu'on rapporte ce chiffre au nombre de lieux de culte il faudrait que ceux-ci puissent accueillir 1500 fidèles dans un cas et 255 de l'autre (voir tableau 2). La surface dévolue au culte disponible en 2006 et comptabilisée par M. Telhine dans son ouvrage (voir tableau 3) permet de mettre en exergue le besoin de places des fidèles voulant pratiquer un culte dans les conditions qu'ils requierent : il y aurait besoin de 355 123 à 600 943 m² de surface destinée au culte afin de satisfaire l'actuelle demande en la matière.

Figure 4 : Tableau de comparaison des chiffres entre deux sources : musulmans, prieurs et lieux de culte disponibles

	Chiffres de Mohammed Telhine (selon CSA 2006)	Chiffres du tableau de données croisées	%
Musulmans potentiels	5 000 000	3 554 000	100%
Nombre de prieurs estimés	850 000	604 180	17%
Rapport prieurs/ lieux de culte	1500	255	

Sources croisées par Pauline Burtin : M. Telhine *L'islam et la France, une histoire de mosquées*, L'Harmattan, 2010 ; et figure 3.

Figure 5 : Tableau du nombre de prieurs rapporté au nombre de m² de surface culte (Voir document original de M. Telhine, annexe 2)

Surface Culte			
en m ²	Besoin global	Disponible	Besoin à combler
Selon M. Telhine Besoin de places (1m ² /prieur)	850 000	249 057	600 943
Selon tableau croisé Besoin de places (1m ² /prieur)	604 180	249 057	355 123

Source : M. Telhine *L'islam et la France, une histoire de mosquées*, L'Harmattan, 2010, figure 3

Si l'entrée de Mohammed Telhine comme celle du Conseil français du culte musulman pour sa représentation passe par la surface culte⁷², celle choisie ici s'attache à classer les lieux de culte par leur visibilité. Les deux entrées ne peuvent pas se recouper mais se rejoignent dans certains cas, dans la mesure

⁷¹ M. Telhine, *L'islam et la France, une histoire de mosquées*, L'Harmattan, 2010.

⁷² Le conseil d'administration du CFCM est élu pour trois ans par des délégués des mosquées dont le nombre est déterminé uniquement par la surface des lieux de culte.

où les salles de prière sont les plus nombreuses, les plus petites et les moins visibles. Le constat du manque de places a donc une existence statistique et quantitative indéniable. Pour autant, la situation est vécue et éprouvée par des milliers de fidèles, dont l'inconfort a débouché sur le phénomène de prières de rue. Celles de l'Aïd en septembre 2011, rue Myrha dans le 18^{ème} arrondissement de Paris, ont été particulièrement couvertes par la presse, désapprouvées puis interdites par le ministre de l'Intérieur Claude Guéant à propos desquelles il déclarait au *Figaro* du 14/09/11⁷³ : « Dès ma prise de fonctions, j'ai indiqué que la prière dans la rue devait cesser car elle heurte la sensibilité de nombre de nos compatriotes, choqués par l'occupation de l'espace public par une pratique religieuse [...] Nous pourrions aller jusqu'à l'emploi de la force si nécessaire. » Avant d'avoir eu recours à la force, la municipalité du 18^{ème} a mis à disposition des fidèles une ancienne caserne, boulevard Ney, qui fait usage de lieu de culte durant trois ans jusqu'à ce que d'autres salles de prière soient construites et disponibles, notamment celle de l'Institut des cultures d'islam, 19 rue Léon, au sein du quartier de la Goutte d'Or. La photographie 4 ci-dessous montre à la fois indirectement le nombre de places qu'il faudrait afin de répondre à la demande en culte, et l'ampleur de la visibilité spatiale des prières de rue, donc d'une religion, qui a suscité de nombreuses polémiques posant la question à la fois de l'islam dans l'espace public et du religieux dans les sociétés modernes occidentales qui l'ont tenu à l'écart de nombreuses décennies durant.

Photographie 4 : Prières de rue lors de l'Aïd, septembre 2011, rue Myrha (Paris 18^{ème})



Source : signatures-photographies.com

⁷³ <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2011/09/14/01016-20110914ARTFIG00722-gueant-les-prieres-dans-la-rue-doivent-cesser.php>

B. Proposition d'une typologie des lieux du culte musulmans selon les critères de visibilité et de situation

La première étape de la recherche a été de dresser une typologie des lieux de culte existants en fonction de leur visibilité et de leur situation afin de décrire et de cerner la teneur du phénomène de construction de mosquées.

1. Méthodologie et choix de critères typologiques

La méthodologie suivie a comporté plusieurs étapes qui se sont chevauchées ou succédé. En début de recherche, j'ai contacté le ministère de l'Intérieur, la section des cultes, afin de connaître le nombre de lieux de culte musulmans en Ile-de-France et d'en avoir une liste si celle-ci existait. On m'a répondu : « Il y a en France métropolitaine 2132 lieux de culte musulmans et 318 en outre-mer. On en recense 459 en Ile-de-France », j'ai alors réitéré la demande d'une liste détaillée que l'on m'a envoyée par la suite. Il se trouvait que les chiffres étaient de 2009, or le phénomène de construction est justement explosif depuis ces cinq dernières années, il fallait donc mettre à jour la liste. Une seule mise à jour aurait simplement dressé le panorama général de l'offre de lieux de culte, mais l'angle de la recherche questionne la visibilité de ces bâtiments en tant que celle-ci représente de manière plus prononcée la différence culturelle au sein d'une population qui historiquement s'est construite dans la négation des particularismes culturels. Il fallait donc aussi qualifier cette liste selon des critères de visibilité, d'apparence physique et bien entendu de situation. Le travail a donc consisté à dresser un fichier Excel de recensement de tous les lieux de culte musulmans ayant comme base la liste de 2009 du ministère de l'Intérieur.

J'ai ensuite formalisé quatre grands types de lieux de culte : la salle de prière, la mosquée non architecturée, la mosquée architecturée et la future mosquée architecturée (planifiée ou en construction). J'ai ensuite complété la liste que j'avais avec celle disponibles sur internet que proposent des sites de recensement de mosquées : trouvetamosquee.fr, lemuslim.com, guidemusulman.com/mosquee, mosquee.free.fr. J'ai ensuite procédé au classement de chaque lieu de culte dans une des quatre catégories de visibilité en cherchant des photos sur internet, en me rendant sur les sites particuliers des mosquées quand elles en ont un, en me fiant à la classification que certains sites proposaient (trouvetamosquée dissocie les mosquées des salles de prière) et en l'absence de renseignement, je me suis servie de *Google Street View* qui me permettait de visualiser les adresses par photo et de me rendre compte de quel type de bâtiment je me trouvais. Dans l'absence de ces photos, j'ai souvent envoyé un mail aux municipalités pour qu'elles me spécifient le nombre et la nature de lieux de culte musulmans qu'elles avaient dans leur ville même si elles ne sont pas toujours les mieux placées pour le savoir. Effectivement, de nombreux lieux de culte (des salles de prière en particulier) se trouvent dans des appartements de particuliers et les informations se trouvent plutôt sur des sites de musulmans qu'auprès des municipalités. Au total, j'ai pu dénombrer 696 lieux de cultes musulmans en Ile-de-France. Ce nombre reste approximatif : les lieux de culte peuvent être mouvants, éphémères, non répertoriés ; certaines informations reposent sur

le sérieux ou non des sites de recensement de mosquées et, au niveau de la répartition typologique, il existe des frontières bien floues entre des mosquées non architecturées (des pavillons par exemple) qui au fil des années se dotent de signes extérieurs caractéristiques des mosquées et des mosquées architecturées (construites *ad hoc*) qui ne marquent pas beaucoup de signes distinctifs. Les typologies sont forcées d'être ce qu'elles sont par nature, arbitraires et catégoriques. Il est à noter que la Charte du Culte musulman en France⁷⁴ a établi une définition du terme *mosquée* et de ce qu'elle recouvre, elle doit rassembler quatre fonctions : une fonction religieuse (rite et transmission du dogme), une fonction culturelle (diffusion et visibilité de la culture musulmane), une fonction intellectuelle (enseignement du Coran et interprétation) et une fonction sociale (solidarité communautaire et œuvres caritatives). La salle de prière, quant à elle, ne prend en charge que la célébration de la prière dans une forme de sociabilité restreinte. Si l'on suit H. Vieillard-Baron dans les différents types de lieux de culte qui existent, il serait possible de pousser plus loin la typologie que je propose en distinguant les salles de prière, les foyers de travailleurs, les entrepôts transformés en mosquée, les mosquées-pavillons et les mosquées monumentales. Pour une double raison, je n'ai pas suivi ces distinctions : d'abord parce que je manquais d'informations pour classer les 696 lieux de culte selon ces traits distinctifs et puis parce qu'il me semble qu'il y a une logique assez similaire dans le fait d'avoir un lieu de culte usuel mais invisible qui fait qu'une mosquée dans un pavillon se rapproche d'une mosquée-entrepôt puisqu'elle n'est pas construite *ad hoc* et qu'elle ne possède pas une identité propre dans l'adéquation d'un lieu et de son usage, de sa nature et de sa fonction. Au contraire, les mosquées architecturées qu'elles soient réalisées, en cours ou en projet, sont des réalisations qui mettent en jeu la projection dans l'espace d'une intention et concrétisent la force d'action du groupe qui est à l'origine leur implantation et de leur apparition dans le paysage. Il a en effet obtenu une capacité réalisatrice d'informer le paysage par les caractéristiques qui lui sont propres et qu'il souhaite être rendues visibles. Pourtant, les injonctions du Président de la République N. Sarkozy lors de son second mandat, appelaient à la discrétion : « Dans notre pays, où la civilisation chrétienne a laissé une trace aussi profonde, où les valeurs de la République sont partie intégrante de notre identité nationale, tout ce qui pourrait apparaître comme un défi lancé à cet héritage [...] condamnerait à l'échec l'instauration d'un islam de France.⁷⁵ »

2. Nature de la typologie en termes de visibilité

- Les salles de prière, les premières formes de lieux de culte

La salle de prière peut désigner à la fois la salle exclusivement réservée à la prière dans la mosquée mais elle peut aussi être une forme de lieu de culte en elle-même. Lorsque les fidèles se réunissent dans un lieu qui a d'autres fonctions et usages que celle du culte, on ne parle alors pas de mosquée mais de salle de prière. Les foyers Adoma par exemple, qui sont des résidences sociales, accueillent des personnes de toutes

⁷⁴ Charte du Culte musulman en France Institut musulman de la Mosquée de Paris, 1994.

⁷⁵ Déclaration de Nicolas Sarkozy dans le journal *Le Monde* du 9/12/2009.

nationalités dont certaines de culte musulman : on retrouve au sein de ces foyers des salles de prière. De l'extérieur (voir planche 1), ces lieux de culte - de même que les foyers- passent inaperçus. Jacques Chirac a désigné ce moment par une expression qui a fait école, « l'islam des caves », lors d'un entretien réalisé en mars 2002 pour le magazine *La Médina*.

Planche 1 : Les salles de prière, des lieux de culte « invisibles » - à gauche, salle de prière 3 à 5 rue Robert Schuman à Melun ; à droite salle de prière dans une cave de l'allée de l'Arlequin à Nanterre



Sources respectives : *Google Street View* et trouvetamosquee.fr

- Les mosquées non architecturées :
 - Dans des bâtiments construits pour d'autres effets : casernes et usines

Dans un contexte urbain de forte densité, de pression foncière et de rareté du bâti, il n'est pas rare que certains bâtiments délaissés ou hors d'usage soient réinvestis par des fidèles en manque de places. C'est par exemple le cas de la Mosquée de la Caserne dans le 18^{ème} arrondissement de Paris qui se trouve dans une ancienne caserne militaire, ou encore de la mosquée d'Argenteuil qui se trouve dans d'anciens ateliers Renault. Si la deuxième a fait l'objet d'une réhabilitation, la première est censée être provisoire et ne présente aucun signe extérieur.

Photographie 5 : Mosquée de la caserne (18^{ème} arrondissement de Paris)- Avenue de la Porte des Poissonniers



Source : <http://therese-zrihen-dvir.over-blog.com>

Planche 2 : Réhabilitation de garages- ateliers (Régie Renault) en un institut culturel et religieux, l'Institut islamique de France Al-Ihsan, Argenteuil (95)



Source : mosquee-alihsan-95.com/presentation.htm

- Mosquées dans des pavillons et immeubles :

A Paris, 11^{ème} arrondissement, la mosquée Omar se trouve dans un édifice qui n'a pas été conçu pour être une mosquée, il n'en a pas les caractéristiques. Pourtant quelques arrangements visibles sur sa façade (les ogives, les colonnes, les inscriptions en vert) permettent d'identifier de l'extérieur qu'il s'agit là d'une mosquée. On se trouve ici dans le cas d'un tissu urbain extrêmement dense.

Photographie 6 : La mosquée Omar du 11^{ème} arrondissement, des arrangements visibles



Source : A. Gelebart, 20minutes.fr

Une des mosquées d'Athis-Mons se trouve dans un quartier pavillonnaire au sein d'une maison (voir photo suivante). Les fidèles ont aménagé un petit bâtiment dans la cour intérieure *a posteriori*. Il porte une architecture arabo-musulmane pour les arcs voutés mais le toit à quatre pans en tuile se fond dans le paysage. Le paysage vivant et les fréquentations nous permettent de supposer l'usage du lieu.

Photographie 7 : Une mosquée pavillonnaire à Athis-Mons, ajout *a posteriori* de signes religieux distinctifs.



Source : Google Street View

○ Les mosquées architecturées :

Les mosquées architecturées présentent les caractéristiques visibles de l'islam présentes traditionnellement dans les mosquées historiques. On retrouve la coupole, une tour qui s'assimile au minaret, le croissant et quelquefois des arcs brisés. Leur taille varie, on trouve autant de mosquées architecturées à destination des fidèles d'une ville moyenne, que de grandes mosquées – voire de mosquées-cathédrales – desservant une zone plus large comprenant plusieurs villes.

Planche 3 : Les mosquées « visibles », à gauche la mosquée de Vigneux-Sur-Seine (91), à droite la mosquée de Cergy (95)



Sources respectives : islamineurope.unblog.fr et mosquee-cergy.org

- Les projets de mosquées architecturées

Les projets de mosquées architecturées sont aujourd’hui en voie d’inscription territoriale, les chantiers sont plus ou moins avancés et laissent parfois la possibilité d’exercer le culte en leur sein lorsqu’ils sont en cours d’achèvement. La dynamique dialectique avec un quartier n’est dans ces cas-là par encore amorcée.

Planche 4 : Mosquées en construction, à Bagnolet à gauche et à Saint-Denis (93) à droite

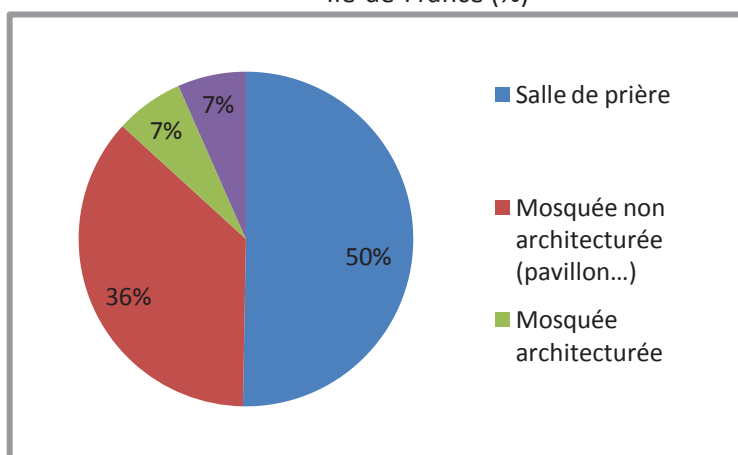


Source : Pauline Burtin 2013

3. Les résultats quantitatifs de la typologie et l’orientation du sujet

Les résultats de la typologie ont été traduits par des schémas qui exposent les répartitions des différents types de lieux de culte en pourcentage. Selon le schéma ci-dessous, la moitié des lieux de culte franciliens sont des salles de prière dont les caractéristiques principales sont d’être peu visibles et de surfaces généralement minimales. Viennent après les mosquées non architecturées (36%) et les deux dernières catégories de mosquées architecturées et de mosquées en cours de réalisation sont de même ampleur (7% chacune).

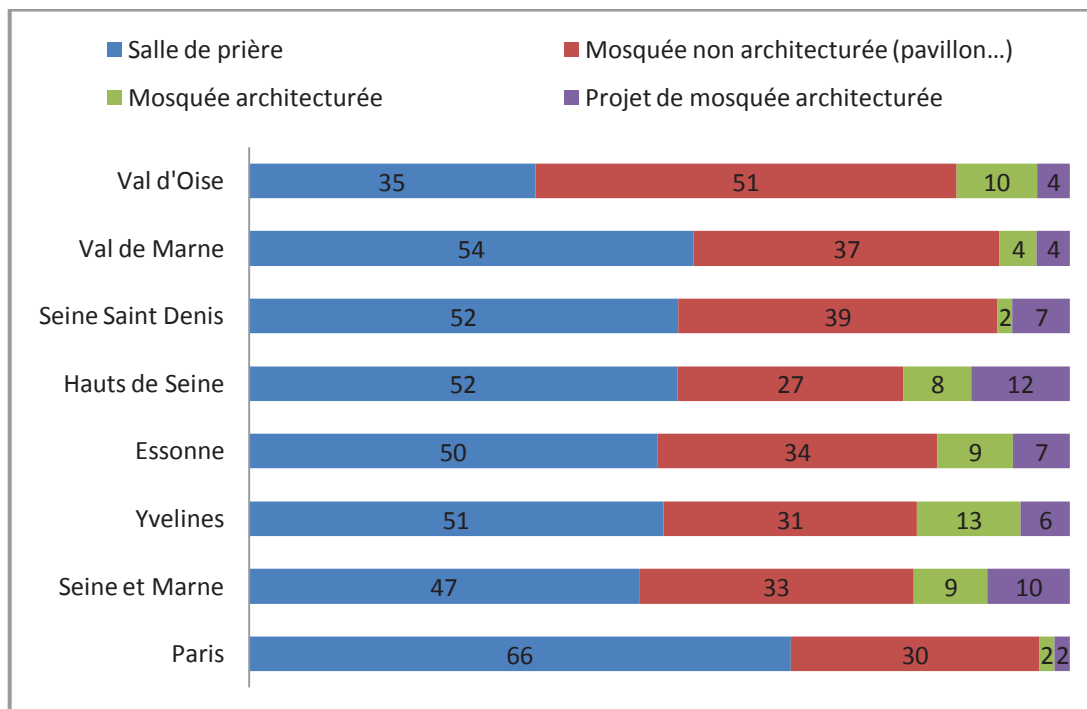
Figure 6 : Répartition des types de lieux de culte musulmans en Ile-de-France (%)



Source : Pauline Burtin - 2013

A une échelle plus grande, au sein de l’Île-de-France, un deuxième schéma représente cette même répartition typologique dans chaque département. Nous entrons dès lors dans des différenciations spatiales qui renvoient aux histoires socio-économiques et démographiques de chaque cas.

Figure 7 : Répartition des types de lieux de culte en Ile-de-France (par département en %)



Source : Pauline Burtin 2013

D’après ce graphique, certains constats apparaissent, trois exemples peuvent être sondés : Paris, sans surprise, a une grande majorité de salles de prière et moins d’un tiers de mosquées non architecturées, 96% des lieux de culte qu’elle offre sont donc invisibles. Le coût et la saturation du foncier, la multiplicité des acteurs et des intérêts en jeu ainsi qu’une certaine inertie des formes (bâti comme fonction) sont des hypothèses explicatives de cette orientation vers l’invisibilité.

A l’opposé, le Val-d’Oise ne contient « que » 35% de salles de prière, mais 51% de mosquées non architecturées. Nous pouvons émettre l’hypothèse d’une arrivée plus tardive des populations immigrées musulmanes, qui dans le processus-type décrit par Peach and Gale⁷⁶, ne se sont pas restées dans des salles de prière mais d’office ou assez vite, ont investi des bâtiments disponibles à accueillir un lieu de culte. La disponibilité du foncier ainsi qu’un accès moins onéreux à la propriété d’un pavillon ont rendu possible que la majorité des lieux de culte soient des mosquées non architecturées.

Le département de Seine-Saint-Denis, réputé « le plus musulman » de France, montre un cas de figure bien différent. La majorité (52%) des lieux de culte est composée de salles de prière, 39% sont des mosquées invisibles et seules 2% sont de mosquées reconnaissables. Nous pouvons suggérer que face à une forte demande, la forme la plus rapide de réponse est d’ouvrir des salles de prière disséminées là où

⁷⁶ *Ibid.* p. 25

les populations se trouvent. De plus, la variété de populations musulmanes y est grande et peut se poser la question d'organiser un projet qui réunit des associations d'horizons différents. Les projets naissent cependant (7%) ou n'ont pas encore aboutis.

La recherche porte donc sur les deux derniers types, les mosquées architecturées et les mosquées en cours de réalisation en Ile-de-France parce qu'elles posent la problématique de la visibilité, soulevant à son tour bon nombre de problématiques, et qu'elles sont les formes les plus récentes de lieux de culte. Le cadre de la recherche ainsi que les méthodes sont à justifier.

II. Problématisation, justification du terrain et méthodes de recherche

Si nous reprenons le postulat de Michel Lussault qui définit l'espace⁷⁷ selon trois attributs, la métrique, l'échelle, la substance qui font correspondre le Tout (la société multidimensionnelle) à la partie (la dimension spatiale de la société), alors « par leurs spatialités, d'une variété infinie, les substances sociales deviennent visibles, leur existence au sein de la société se cristallise. Parler d'espace, c'est évoquer le régime de visibilité des substances sociales ». La substance peut être définie par « la dimension non spatiale des objets spatiaux »⁷⁸ et permet ainsi de considérer que la réalité visible d'un objet spatial ne recouvre pas toute la substance qu'il traduit. C'est là l'enjeu du travail de recherche que de recouvrer autant que faire se peut la substance du visible et de remonter à la part qui ne l'est pas et qui est pourtant agissante. Les mosquées architecturées traduisent donc plusieurs substances sociales dont la problématisation en est un levier et la recherche l'exploration et l'interprétation d'une substance en particulier.

A. Problématisation et hypothèses

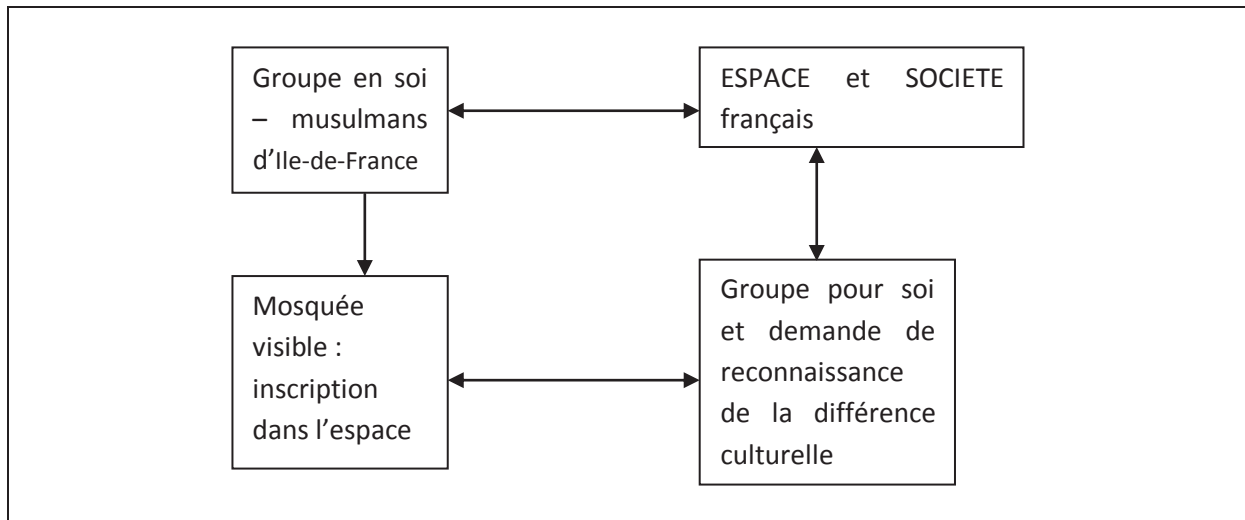
Le schéma méthodologique ou la carte mentale de la recherche met en jeu plusieurs composantes lesquelles se résument ici :

1. Identification d'un **groupe** : les musulmans en Ile-de-France et leurs caractéristiques.
2. Emprise dans l'**espace** : objet transitionnel « **mosquée** » et leur implantation.
3. Une **relation dialectique** entre une communauté et son espace.
 - a. **Une production de l'espace** : Une présence augmentée : la **visibilité** et le **symbole**.
 - b. **Une production du groupe** : une communauté de projet dans la spatialisation d'un élément caractéristique - la mosquée.
4. **Contexte idéologique, historique, politique** dans lequel cette relation s'inscrit : la société et l'espace français, mais aussi la mondialisation et la modernité avancée. Il informe ce que le groupe et l'espace et l'objet transitionnel sont, mais en retour, le groupe l'informe aussi. Des tensions s'opèrent entre ces différentes composantes.

⁷⁷ *Ibid.* p 20

⁷⁸ J. Lévy, *L'espace légitime*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994.

Figure 8 : Schéma d'articulation et d'inscription des groupes à l'espace et la société



Ce schéma représente les relations, simplifiées, que l'on peut définir entre les différentes composantes. Il serait possible d'étudier le phénomène depuis différents points de vue, depuis les acteurs recevant les projets de mosquées comme les riverains, les municipalités ou du point de vue de ceux qui les constituent, les musulmans à l'origine des projets. C'est ce dernier éclairage qui est privilégié dans cette recherche.

Si, comme l'a évoqué N. Garabaghi⁷⁹, la culture peut se définir soit comme un *héritage*, auquel cas elle s'incarne dans la nation, soit comme un *projet* incarnée par la société civile, alors notre sujet cherche à comprendre comment la société française se trouve être en période de recomposition des références qui la constituent dans le passage de l'*héritage* au *projet*. Or, au contraire de l'*héritage* qui n'est pas partagé par tous, la notion de *projet* englobe au moment présent toute la population dans ce qui la constitue et ce qu'elle a à offrir. Le risque de blocage réside dès lors dans les mentalités, dans les institutions et les moyens de représentation politique de ceux qui possèdent cet *héritage*. Il n'est alors pas surprenant que les espaces tant virtuels que physiques dans la souplesse dont ils peuvent disposer (par la relative liberté et la rapidité de réaction qu'offrent les moyens de communication et l'inscription dans le bâti dans les espaces suburbains) se fassent l'écho de ces recompositions de société et qu'ils soient les avant-postes et les premiers témoins des changements symboliques à venir. Ils sont à ce titre une des premières formes vives de représentation d'une population quand les autres systèmes représentatifs sont souvent caractérisés par une forte inertie. Des points de friction apparaissent lorsque les systèmes de représentation de fait (par l'espace physique et virtuel) sont soumis aux représentations politiques (les municipalités) montrant ainsi une inadéquation entre une population et sa représentation. Nous faisons l'hypothèse que cette recomposition par le bas des forces constituantes d'une société ne peut se

⁷⁹ N. Garabaghi, *Les espaces de la diversité culturelle*, Karthala, 2010.

faire que par l'intermédiaire de contre-pouvoirs structurés en communion d'intérêts et de représentations. Les musulmans de France ou du moins ceux qui s'investissent dans le champ religieux semblent constituer, dans cette première étape de visibilité, une assise territoriale par le biais des mosquées, qui les légitime dans leurs aspirations futures à occuper la place d'un groupe culturel et spirituel reconnu. Ce groupe cherche à pratiquer au mieux tant son culte que ses différences dont il assume désormais la spécificité. C'est à ce titre que rentre en jeu la diversité culturelle (dont le religieux fait partie) qui est le point de départ conceptuel du sujet. L'altérité s'affiche ici dans un contexte national historiquement réticent aux manifestations des particularités, or un contexte plus global de mondialisation et de rapport généralisé à la différence complexifie les relations qu'une société entretient avec l'Autre d'autant plus que ce dernier détient dans bon nombre des cas la nationalité du pays en question. Le groupe qui détient l'altérité se trouve être un « même » qui peut être semblable sur certains plans mais dissemblables sur d'autres lorsqu'il garde une particularité qui ébrèche les notions d'identité nationale et de culture nationale uniformes. Le groupe dans la défense de sa place peut devenir une communauté de projet, sans devenir une communauté au sens sociologique, qui le constitue, sinon en nouvel acteur, du moins en nouvelle voix de la société civile. Les césures entre « Nous » et les « Autres »⁸⁰ sont dès lors bien plus floues que le voudraient des simplifications identitaires en vogue dans les errements du sens des sociétés postmodernes. La visibilité de la différence renseigne donc sur le rapport à l'altérité d'une société. L'intérêt ici n'est pas tant dans l'autre en lui-même que les relations qu'une société entretient avec l'altérité puisque les deux en ressortent changées. En termes politiques, nous faisons l'hypothèse qu'il existe un groupe *en soi* de musulmans en Ile-de-France qui partagent une même religion et qui partagent en majorité un récit commun sur leurs origines (cela se nuance selon les situations) à propos du passé colonial, de l'immigration, de la marginalisation et de l'intégration. Dans un contexte qui porte à revendiquer un droit à la différence et à la reconnaissance, les mosquées apparaissent comme le symptôme de ces aspirations mais aussi comme une opportunité de structuration du groupe autour d'une conscience collective- un groupe pour soi ou une communauté de projet.

B. Justification du terrain d'étude

Ayant observé que les projets de mosquées se trouvaient dans de nombreuses villes de région parisienne, je ne voulais pas privilégier un département plutôt qu'un autre car les dynamiques particulières m'échappaient et me semblaient dans chaque cas porter un enseignement spécifique. Ma méconnaissance de leurs caractéristiques m'interdisait d'en choisir un plutôt qu'un autre, ainsi le niveau administratif supérieur semblait plus naturel dans l'exploration de leurs distinctions. Les cas

⁸⁰ Dans la terminologie de Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Seuil 1989.

que je relevais se situaient de toute manière autour de Paris or comme son pourtour regroupe différents départements et que la seule échelle administrative qui les comprend tous se trouve être l'Île-de-France, la région s'est imposée quand bien même je n'avais qu'une conscience limitée des distances que cela représentait. L'aspect pratique a bien sûr été un facteur déterminant au fait de ne pas étendre le terrain au-delà, les banlieues parisiennes sont desservies par le réseau de transport en commun et sont ainsi facilement accessible en un aller-retour dans une journée. Il s'ajoute aux aspects pratiques, une envie de découvrir un monde qu'il est facile d'occulter si l'on vit dans Paris et que toutes ses activités s'y concentrent. Les banlieues constituent pourtant la réalité et le cadre de vie d'une grande partie de la population qui se trouve sous l'influence plus ou moins directe de Paris et dont les gares n'en sont qu'une invitation. Le statut des banlieues, ces espaces subalternes d'une hiérarchie urbaine qui suscitent tant de fantasmes et de peurs - dans le cas où le terme « banlieue » est assimilé aux cités de grands ensembles - et ma méconnaissance de ce proche environnement m'ont conduit à vouloir découvrir ne serait-ce qu'un peu mieux ce milieu géographique qui n'a pas son pareil ailleurs en France. D'un point de vue géographique, le fonctionnement de ces espaces a été un moteur de connaissance et de choix du sujet ainsi que sa pratique en transports en commun a permis d'avoir un bref aperçu de l'étendue que le phénomène de métropole et de banlieue recouvre. Les distances, lorsqu'elles se développent dans un rapport quotidien, apparaissent dès lors des plus subjectives.

C. Méthodes de recherche

La méthode quantitative a permis de mettre en place le cadre général de la différenciation des lieux de culte musulmans, de leur ampleur numérique et de leur répartition.

Les autres méthodes ont été les entretiens et l'observation. Les entretiens ont en grande partie déterminé mon terrain car après avoir envoyé un mail de prise de contact aux associations qui gèrent les mosquées, leur réponse a constitué les premières visites de mosquées achevées ou de mosquées en chantier. Les mosquées contactées ont été : Aulnay (93), Clamart (92), Vigneux-Sur-Seine (91), Evry (91), Les Ulis (91), Grigny (91), Bussy-Saint-Georges (77), Meaux (77), Saint-Denis (93), Tremblay-en-France (93), Drancy (93), Bagnole (93), Aubervilliers (93), Nanterre (92), Créteil (94), Orly (94), Villejuif (94), Trappes (78), Mantes-la-Jolie (78), Les Mureaux (78), Cergy (95) et Argenteuil (95). Les trois premières ont été les plus rapides à répondre positivement et ont fait l'objet de rencontres et d'entretiens d'une heure voire plus.

- Les entretiens⁸¹ à propos de projets de mosquée ont concerné Yacine Laoudi, le président de l'Association culturelle musulmane d'Aulnay-sous-Bois (Acma), et Hamza, l'un des membres;

⁸¹ Entretiens en annexe 4 et 5

Bastien Duchesne, secrétaire général de l'Association des musulmans de Clamart (Amc) ;
Amine Naït-Daoud de l'Association culturelle des musulmans de Vigneux (Acmv).

- Un entretien téléphonique a été mené avec Baddre-Eddine Bentaïb, fondateur du site trouvetamosquee.fr et consultant managérial spécialisé en communication auprès des mosquées françaises.
- L'Union des associations musulmanes du 93 a aussi fait l'objet d'un entretien par l'intermédiaire de M'Hammed Henniche, secrétaire général. A cette occasion, de nombreuses personnes ont pu être interrogées car l'entretien se trouvait au collège-lycée privé La Réussite à Aubervilliers et ce lieu concentre des acteurs intéressés ou investis dans le phénomène d'apparition de mosquées. A cette occasion, j'ai rencontré une personne du projet de Villemomble (93), de Clichy-la Garenne (92) et un fidèle qui fréquente les mosquées de Paris intra-muros.

Les observations ont eu lieu à l'occasion des entretiens, à la fois par rapport aux caractéristiques internes de la ville, au lieu d'implantation des projets, à l'intérieur des mosquées quand celles-ci étaient déjà édifiées mais aussi vis-à-vis des personnes rencontrées, de leur signes ou absence de signes extérieurs d'appartenance à l'islam et de leur comportement vis-à-vis de leur interlocutrice. Le vendredi a constitué un second moment d'observation, cette journée de grande prière fait naître tout un paysage mouvant autour des lieux de culte à la fois pour le temps de la prière et pour les sociabilités qu'elle occasionne à ses alentours. La mosquée de Saint-Ouen a particulièrement été observée dans ce jeu de flux, de fréquentation et de sociabilité. Le troisième temps d'observation a consisté à me rendre sur les lieux de projets afin d'observer leur inscription territoriale et rencontrer les personnes qui s'y trouvaient afin d'échanger de manière informelle à leur propos. Le projet de Bagnolet a fait l'objet d'un déplacement et d'une rencontre avec un animateur du centre municipal Paul Coudert, du Service Animation Senior. Ces propos ont été instructifs sur le rapport que les riverains et les usagers du centre entretenaient avec ce projet voisin. La mosquée Addawa du 19^{ème}, aujourd'hui en préfabriqués mais demain en dur, a fait l'objet d'une visite comme la future mosquée de Saint-Denis. Le dernier moment d'observation et d'entretien informel a eu lieu lors du salon de l'UOIF au parc d'exposition du Bourget le 1^{er} avril pour la trentième rencontre annuelle des musulmans de France. A cette occasion, la notion de communauté de projet a pu prendre corps dans l'observation des stands tenus par les associations musulmanes qui faisaient appel, par des actions de soutien, aux contributeurs musulmans susceptibles de participer à leur projet de construction. Le projet de Saint-Quentin-en-Yvelines (78) a pu être détaillé avec l'un de ces participants.

Les observations virtuelles font également partie des sources d'information, notamment les pages internet des associations présentant leur projet. Leur discours et imagerie ont fait l'objet de

comparaison et d'analyse. Les grands thèmes d'analyse se sont divisés en trois axes de recherche : la centralité physique et symbolique, la caractérisation des acteurs et l'analyse des discours et représentations de ces projets et de leurs représentants.

Une analyse complémentaire a abordé le cas de Londres afin d'apporter un éclairage différent : la ville a fait l'objet d'une semaine d'observation et de rencontres fin avril début mai.

PARTIE II : ETUDE DU CAS FRANCILIEN DANS L'APPARITION DE MOSQUEES VISIBLES et FORMATION D'UNE COMMUNAUTE DE PROJET MUSULMANE LOCALE

« Le droit à la ville ne se réduit donc pas à un droit d'accès individuel aux ressources incarnées par la ville : c'est le droit à nous changer nous-mêmes en changeant la ville de façon à la rendre plus conforme à notre désir le plus cher. Mais c'est en outre un droit collectif plus qu'individuel, puisque, pour changer la ville, il faut nécessairement exercer un pouvoir collectif sur les processus d'urbanisation.⁸² »

David Harvey

Après avoir situé le sujet dans son contexte géographique et dans un cadre d'analyse disciplinaire et conceptuel, cette partie aborde les résultats que le terrain a permis de mettre à jour sous l'angle de la formation d'une géographie de la pratique du culte musulman et d'une communauté locale de fidèles. L'objet mosquée est dans un premier temps pris en lui-même dans la situation dans laquelle il se trouve afin de questionner le thème de la centralité. La situation permet d'interroger la pertinence ou les décalages entre les usagers d'un lieu et la position géographique de ce lieu. Dans cette optique, la mosquée révèle le poids que détient la population musulmane au cœur des rouages politiques municipaux et des relations qu'elle entretient avec les politiques, car c'est bien d'eux dont il est question dans la majorité des cas. Après avoir situé les nouvelles mosquées de manière presque géométrique ou objective *a minima*, l'enjeu est de cerner, dans une approche plus berquienne, le milieu que créent les relations dynamiques d'une population et d'un objet dans la production de l'espace qu'elles induisent. Une géographie de l'*espace vécu* musulman s'avère complémentaire à la situation afin de comprendre les dimensions d'usage et de fréquentation de ces lieux. Le thème d'une centralité symbolique est dès lors pertinent. Après avoir mis l'accent sur l'objet mosquée en tant que tel, dans les représentations qu'il suscite, la dialectique de production de l'espace ne peut se découpler des populations qui en sont à l'origine, des acteurs qui informent l'espace dans lequel ils vivent. Selon l'ouvrage *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*⁸³, le concept de communauté peut recouvrir deux significations majeures : « un groupement social local constitué de familles qui occupent un même territoire géographique et participe à une même culture (le village, la ville...) ; une forme d'association étroite dans laquelle existent des liens fonctionnels, personnels et affectifs entre les membres et où la dépendance mutuelle est profonde (la famille, la secte religieuse, les

⁸² D. Harvey, *Le capitalisme contre le droit à la ville. Néolibéralisme, urbanisation, résistances*, Editions Amsterdam, Paris, 2011.

⁸³ C. Halpern (sous la dir.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Sciences Humaines, Auxerre, 2009.

communautés de vie ou de production...) ». Pour F. Tönnies, elle se distingue de la société⁸⁴ en ce qu'elle est marquée par la solidarité, la proximité et les relations affectives. Aujourd'hui, elle peut désigner tout groupe relativement soudé par une culture, un réseau de connaissance et d'affinités. Ce concept est une grille de lecture de l'étude de terrain présentée ci-dessous, notamment sous le thème de la *communauté de projet*⁸⁵ à l'échelle locale. Le passage à l'échelle supérieure fera l'objet d'un développement ultérieur. Ce concept est opératoire dans le sens où il qualifie la mise en action de personnes réunies autour d'une même volonté performative. La présence d'acteurs et ses modalités d'action permettent d'aborder les discours qui motivent les réalisations ou qui en découlent. Ces dynamiques fortement liées au contexte local seront ensuite mises en regard avec un exemple extérieur, le cas de Londres dans le rapport qu'entretiennent les communautés musulmanes avec leurs mosquées. Cette mise en parallèle permet d'appuyer l'originalité du cas francilien, d'étayer le postulat d'une différenciation des espaces selon leur contexte historique, idéologique et leur perméabilité aux influences extérieures que la mobilité des acteurs et de manière très générale, le phénomène de mondialisation permettent d'infléchir ou de nuancer.

⁸⁴ F. Tönnies, *Communauté et société, Catégorie fondamentale de la sociologie pure*, 1922, PUF, 1977.

⁸⁵ J-D. Reynaud, « Qu'est ce qu'une communauté de projet ? », *Penser la négociation*, De Boeck, 2008.

Chapitre 1 : Les nouvelles mosquées, centralités géographique et symbolique ?

Dans ce chapitre, il est question d'aborder la notion de centralité car nous faisons l'hypothèse que cela rentre en compte dans le thème d'une supposée structuration d'une communauté de projet. Deux aspects sont mis en regard : la situation géographique de la mosquée qui lui donne une importance et une visibilité différente selon la ville qui l'accueille et qui traduit la place des musulmans dans la ville et leur rapport à la municipalité ; et une centralité symbolique, au niveau des activités et des sociabilités, dont les mosquées peuvent être à l'origine. Il ne s'agit pas d'envisager le lieu de culte comme une centralité urbaine au sens où la ville s'organiserait autour : J-P. Willaime parle d'une banalisation des édifices cultuels au sein de la ville qui deviennent alors des bâtiments parmi d'autres répondants à une fonction particulière comme il existe des lieux pour les activités culturelles. Dans la modernité, le religieux n'est plus englobant mais n'est qu'une dimension particulière dans un espace public sécularisé. Il s'agit ici davantage d'interroger le thème de la centralité vis-à-vis des fidèles et de les situer symboliquement dans la géographie de la pratique musulmane.

I. Centralité géographique en question : la localisation multiscalaire, une cohérence entre population et territoire ?

La centralité peut être définie par la position géométrique centrale d'un lieu dans un espace déterminé⁸⁶, elle prend aussi en compte la capacité d'un lieu à polariser un espace plus ou moins vaste. Elle est déterminée par la mesure du rayonnement que ce lieu suscite. Cette approche prend comme première entrée, délibérément, le lieu dans une acception qui s'approche plus du « topos » que de la « chorâ » dans le vocabulaire qu'a remis en usage Augustin Berque⁸⁷. L'analyse suivante se propose d'étudier plus à fond ce que recouvre ce deuxième terme.

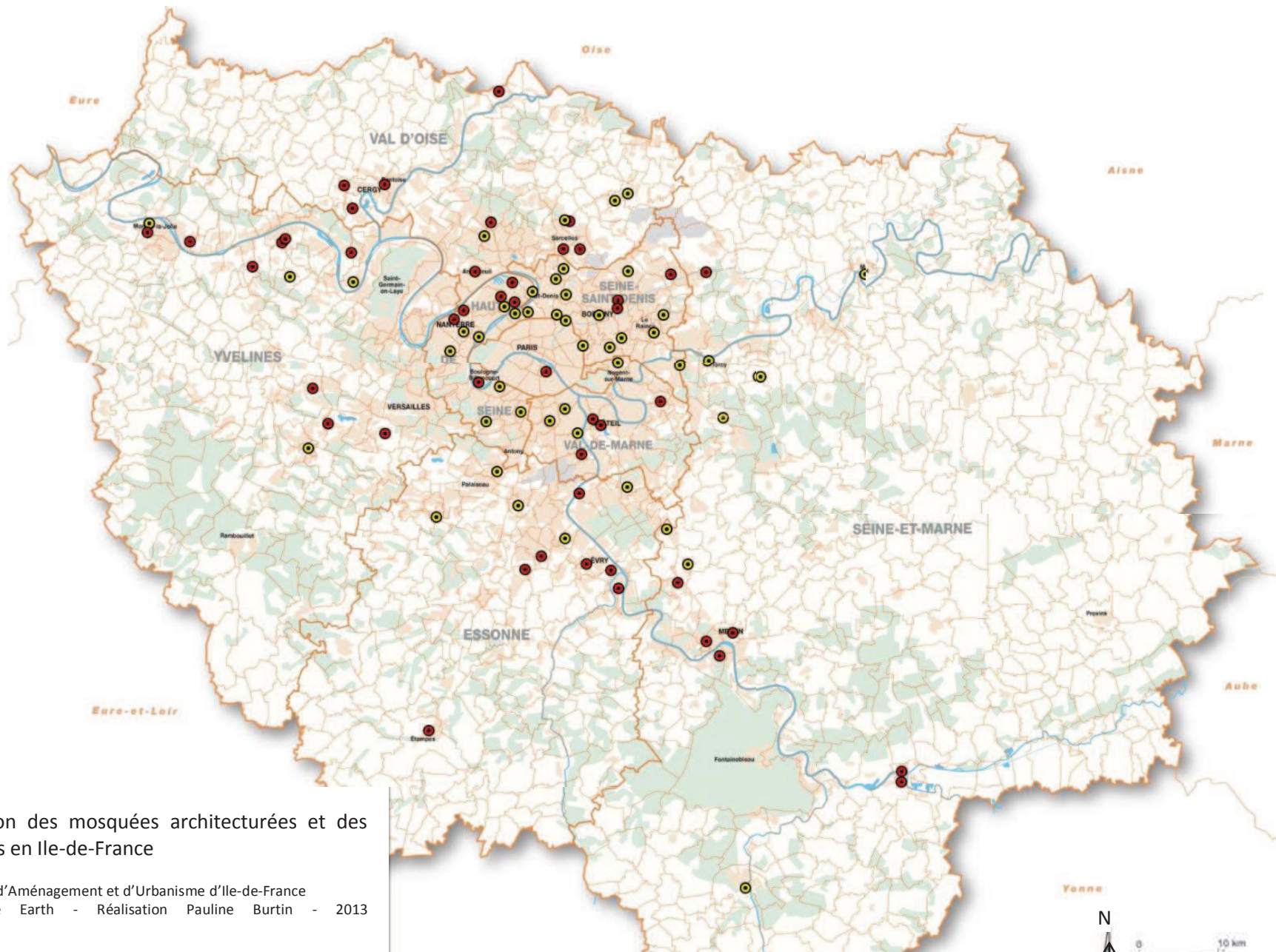
A. Situation en Ile-de-France des mosquées visibles et de leur projet

La carte ci-dessous a été réalisée à partir de la même base de données que la typologie. Un fond de carte de l'Ile-de-France provenant de l'Institut d'aménagement et d'urbanisme d'Ile-de-France a été géoréférencé sur Google Earth, la localisation des mosquées sur la carte suit les adresses précises de leur (future) implantation. La carte présente les deux types de lieux de culte sur lesquels l'analyse se penche de manière plus approfondie, c'est-à-dire les mosquées architecturées déjà existantes et les réalisations en cours. Les points rouges représentent les mosquées aujourd'hui en fonctionnement, les points jaunes désignent les mosquées en construction ou les projets à venir.

⁸⁶ « Centralité » in M. Lussault, J. Lévy *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, 2003.

⁸⁷ A. Berque, *Médiance, de milieux en paysages*, Paris, Belin/Reclus, 2000, 1ère éd. 1990.

- Mosquée architecturée
- Mosquée en projet ou en cours de réalisation



Carte 2 : Localisation des mosquées architecturées et des projets de mosquées en Ile-de-France

Fonds de carte de l'Institut d'Aménagement et d'Urbanisme d'Ile-de-France
 Localisation par Google Earth - Réalisation Pauline Burtin - 2013

La carte 2 permet de faire plusieurs constats selon les échelles observées. De manière très générale, le long de la vallée de la Seine, l'axe historique d'industrialisation et d'urbanisation de la région parisienne, a attiré des populations immigrées musulmanes dont les générations suivantes ont édifié des mosquées visibles. Au sein de l'Île-de-France, Paris et la proche banlieue ont un effet polarisateur quand les régions les plus éloignées et les plus rurales sont presque désertées par les lieux de culte, le facteur démographique explique cette répartition puisque la population musulmane y est moins présente. Si nous resserrons le focus sur la banlieue parisienne proche, dans un rayon de 20-30 kilomètres, le nord et l'est concentrent plus de mosquées que le sud et l'ouest de la capitale. Les populations musulmanes sont effectivement plus présentes dans les bassins historiques de réception de l'immigration qui vont dans le sens d'une tendance des villes françaises à la séparation historique est/ouest qui suit le sens des perturbations météorologiques : les populations aisées se trouvaient à l'ouest à l'abri des pollutions industrielles quand les industries et les classes les plus pauvres se trouvaient à l'est tant pour le travail que pour l'habitation.

Si l'on tient compte des temporalités, on observe que les mosquées qui sont déjà en activité se trouvent dans les grandes villes de banlieue comme à Créteil, Cergy, Pontoise, Nanterre, Evry, Melun, Mantes-la-Jolie. En revanche, les mosquées en construction aujourd'hui et celles à venir se répartissent de manière plus équilibrée sur le territoire. Chaque ville assez conséquente cherche à se doter de sa propre mosquée afin de répondre à un besoin local. Ce constat corroborerait l'expression de Xavier Ternisien⁸⁸ d'une « fin des mosquées-cathédrales » au profit de projets moins ambitieux mais plus nombreux. Une autre tendance montre un rapprochement des constructions en direction de Paris : de nombreux projets se situent à ses portes alors que la ville elle-même ne contient qu'une « mosquée historique » et un projet non commencé. Cette carte de répartition traduit globalement l'implantation régionale des fidèles musulmans, en faisant montre d'un gradient qui allie la temporalité à la proximité de Paris : plus on est éloigné de Paris, plus les mosquées architecturées sont anciennes (Mantes-la-Jolie en 1981). En effet, comme nous l'avons vu précédemment, les populations immigrées, par le biais de l'attribution de logements sociaux, s'y sont installées définitivement quand certains lieux plus proches de Paris n'étaient que des installations temporaires. Ces lieux transitoires n'ont pas fait naître de projet jusqu'à aujourd'hui où ceux-ci émergent en nombre mais ont surtout multiplié les salles de prière afin d'absorber au plus vite l'importante demande. La présence historique n'est pas forcément la condition pour faire émerger de nouveaux projets, la présence d'anciens dans les associations peut aussi freiner les réalisations. Une analyse à plus grand échelle peut permettre de faire ressortir d'autres tendances.

⁸⁸ X. Ternisien, *La France des mosquées* Albin Michel, 2002.

B. Situation au sein des villes : le poids de la municipalité

Si la localisation à petite échelle n'apporte que les grands traits généraux de la répartition d'une population et spatialise un dynamisme nouveau dans la construction, la localisation au sein des villes où se situent les mosquées peut nous renseigner sur la conception des projets eux-mêmes ainsi que sur les acteurs engagés dedans. En effet, si les associations font appel à leur municipalité pour un bail emphytéotique⁸⁹, elles seront dépendantes du foncier disponible dont est propriétaire la municipalité, et, parmi les possibilités, elles seront dépendantes d'une localisation assignée. Il est possible d'étudier des cas particuliers qui recouvrent différentes situations possibles.

1. Les mosquées centrales au sein des villes

- La centralité relative : des mosquées centrales au sein des quartiers à forte présence musulmane, le cas d'Aulnay-sous-Bois (93).

Aulnay-sous-Bois est une ville de Seine-Saint-Denis de 82 000 habitants au nord-est de Paris, elle concentre une part importante de population musulmane que la carte 3 ci-dessous localise au nord de la ville, à proximité de zones industrielles. Ces quartiers concentrent aussi des grands ensembles dont la cité des 3000 et des Milles-Milles remarquées tant pour les émeutes de 2005 que pour des destructions de tours quelques années auparavant.

Carte 3 : Localisation de la population musulmane à Aulnay-sous Bois (en noir).

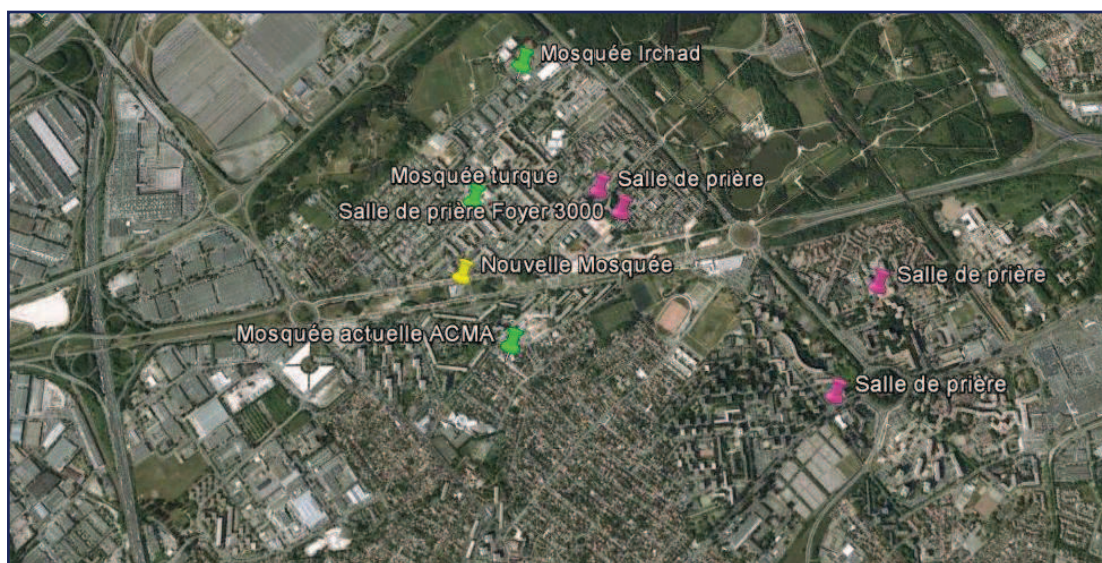


Source : <http://www.aulnaylibre.com>

⁸⁹ « Le Bail emphytéotique ou emphytéose est un bail immobilier de très longue durée, le plus souvent 99 ans, qui confère au preneur un droit réel sur la chose donnée à bail, à charge pour lui d'améliorer le fonds en échange d'un loyer modique, les améliorations bénéficiant au bailleur en fin de bail sans que ce dernier ait à indemniser l'emphytéote. Précisons que ce type de bail n'est pas récent puisqu'il fut mis en place dès les années 1930 pour la construction d'églises catholiques. » Source : F. Dejean, Migrinter, 2009.

La localisation des différents lieux de culte, sur la figure suivante, suit le code couleur suivant : les salles de prière sont en violet, les mosquées non architecturées sont en vert et la mosquée en cours de construction se trouve en jaune. Tous les lieux de culte de la ville sont regroupés dans les quartiers où s'exprime la plus importante demande.

Figure 9 : Localisation des différents lieux de culte musulmans selon leur type dans les quartiers nord d'Aulnay-sous-Bois



Source : image *Google Earth*, réalisation Pauline Burtin – 2013

La nouvelle mosquée, qui compte ouvrir ses portes en juin 2013, occupe une position centrale au sein du quartier. Elle se trouve entre deux voies de circulation au sein d'un parc de verdure qui fait ressortir le bâtiment puisqu'aucune construction ne la concurrence dans le paysage. Lors de l'entretien avec Yacine Laoudi, président de l'Acma et Hamza, membre de l'association, la question de la centralité a été abordée. M. Laoudi compare les situations des différentes mosquées, l'une d'entre-elles se trouve dans une zone industrielle excentrée, peu de fidèles s'y rendent alors que l'actuelle mosquée des Merisiers, plus proche de ces quartiers est constamment débordée. L'usage obligé de la voiture pour les déplacements pose ainsi des problèmes de stationnements quant une mosquée de proximité au sein d'un quartier où une forte population musulmane réside permet des déplacements à pieds. Cette donnée a été prise en compte dans le nouveau projet de mosquée :

« La mosquée actuelle, elle a été discutée avec la municipalité donc elle est vraiment au cœur des quartiers où la majorité des gens sont musulmans, le quartier des 3000 qui est juste en face, le quartier des Merisiers, des Etangs, la zone pavillonnaire où on est actuellement [la mosquée en usage]. Donc elle a été décalée un peu plus vers le nord pour être vraiment centrale, pour favoriser les déplacements à pied,

et que tous les gens qui habitent là puissent trouver un lieu de prière convenable qu'ils viennent fréquenter. On espère que quand on va ouvrir, en utilisation quotidienne, on espère qu'il y aura à peu près 100 personnes tous les jours. Facilement... »

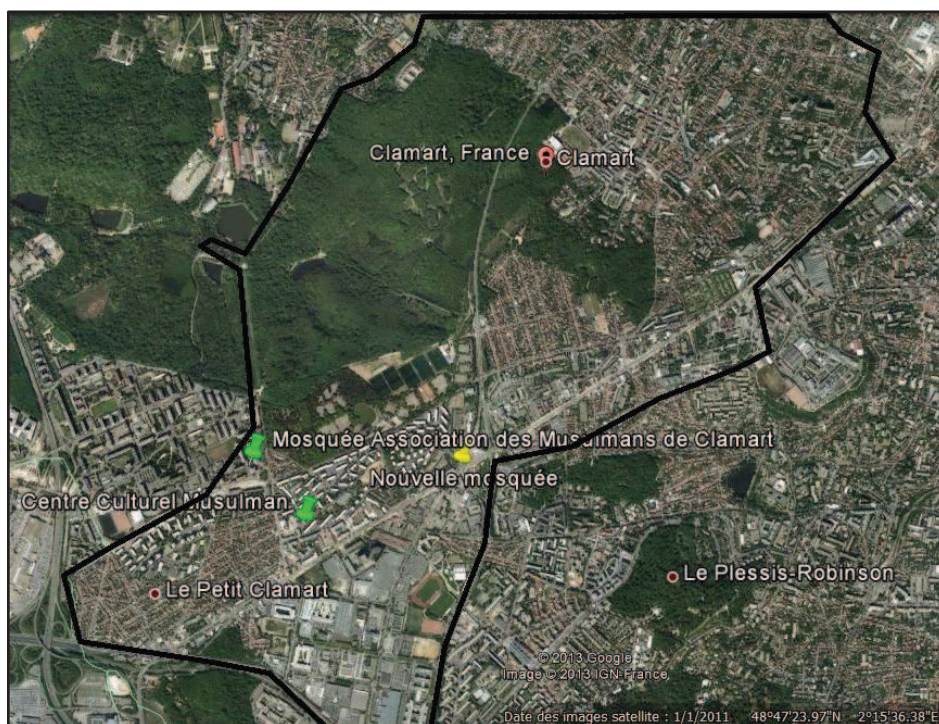
La mosquée fait partie d'un projet de réaménagement urbain⁹⁰ qui s'ancre dans le programme du Grand Paris. La ville d'Aulnay en saisit l'opportunité et pense de nouveau ces quartiers nord en termes de Zone d'activité économique, profitant d'une situation particulièrement bonne par rapport aux axes de communication. La nationale 2 est actuellement en chantier et le quartier de la mosquée accueillera entre autres un centre commercial, de nouveaux logements, un centre de création artistique, des plateformes logistiques, etc. A l'occasion de ces aménagements, la population locale a formulé une demande auprès du maire pour obtenir un terrain. Le choix du terrain a donc fait l'objet de concertations afin de concilier les intérêts de tous les projets, de la ville et du quartier. Le but de l'association est ainsi formulé par M. Laoudi : « C'est une mosquée centrale qui va réunir tous les musulmans de la ville pour un usage quotidien et fonctionnel ». La mosquée d'Aulnay se trouve dans une centralité relative : si elle se situe au nord de la ville, elle est en adéquation avec la demande de la population qui en majorité habite son quartier d'implantation.

- Centralité dans la ville : Clamart, fédérer les musulmans d'une ville allongée

Clamart est une ville des Hauts-de-Seine de 52 000 habitants au sud-ouest de Paris. La forme urbaine de Clamart est allongée, la ville distingue les Hauts-de-Clamart où se trouvent les deux salles de prière (en vert sur la carte 4) puis en allant vers le nord, le jardin parisien, le centre-ville et le quartier gare au nord, limitrophes de Chatillon.

⁹⁰ Renseignements urbanistiques sur le blog : aulnaylibre.com

Figure 10 : Image satellite de Clamart (92) et localisation des salles de prière et du projet de mosquée



Source : image Google Earth, réalisation Pauline Burtin 2013

Selon Bastien Duchesne, le secrétaire général de l'Association des musulmans de Clamart, les Hauts-de-Clamart concentrent bon nombre de logements HLM, les populations anciennement immigrées s'y sont installées et la majorité des musulmans de la ville y habite. Les locaux actuels s'y trouvent parce qu'ils étaient disponibles à l'époque où les musulmans ont fait leur demande et que c'était le meilleur moyen pour répondre à l'urgence de la situation. La mosquée à venir se situe entre les Hauts-de-Clamart et le reste de la ville, elle sera desservie par la future ligne de tramway qui passera juste devant. Elle se trouve sur une grande avenue qui réunit de grandes enseignes, des garages automobiles, des bureaux et quelques immeubles de logement. Son accessibilité et sa situation sont idéales pour le secrétaire général : « On est au « milieu vers le haut », on est sur la Cité de la paix donc c'est plutôt situé dans le haut de Clamart mais limite le Jardin Parisien. Le Jardin Parisien c'est vraiment la jonction entre le haut et le bas de Clamart et on est dans le haut mais vraiment proche du milieu. On se rapproche aussi un peu...enfin on est moins excentré qu'avant, c'est un peu mieux. » Le choix du terrain leur a entièrement appartenu, l'association est passée par le privé en achetant à Marionnaud un ancien bâtiment qu'elle a détruit pour construire la mosquée à sa place. Cette mosquée plus centrale est susceptible de réunir la communauté de musulmans qui est aujourd'hui éclatée dans Clamart et qui se rend parfois dans d'autres villes pour pratiquer leur culte. C'est le cas des musulmans du bas de Clamart qui se tournent vers Issy-les-Moulineaux ou Montrouge. Dans ce

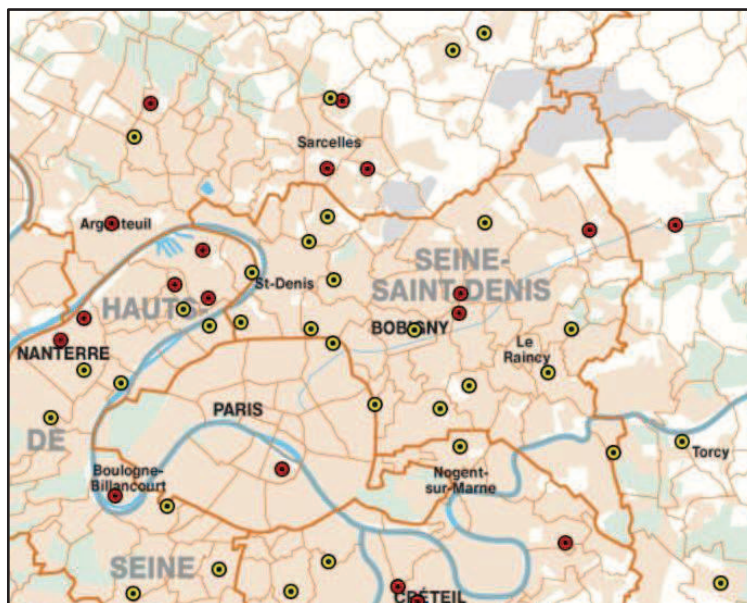
cas, recentrer le culte dans sa dimension spatiale réorganise la communauté de croyants dans ses choix des lieux de pratique du culte.

2. Des mosquées excentrées

a. Aux frontières des communes

La localisation par géo référencement sur la carte des mosquées visibles a permis d'étayer une piste soulevée par M'Hammed Henniche, secrétaire général de l'Union des Associations musulmanes du 93, à savoir que bon nombre de projets qui font appel aux mairies par bail emphytéotique se retrouvent aux périphéries des villes, aux limites communales. Un zoom de la carte générale de localisation resserré à la zone où se concentrent le plus de projets, permet de lister plusieurs cas dans cette configuration. Les communes de Saint-Denis, de Saint-Ouen, d'Aubervilliers, de La Courneuve, de Bagnole, de Montreuil, de Tremblay-en-France, de Sarcelles, de Vitry-sur-Seine, d'Ermont voient leur projet de mosquée placé aux dernières limites de la ville, ce qui fait dire au secrétaire général de l'UAM 93 que si les maires pouvaient prêter des terrains sur la commune d'à côté, ils le feraient sans hésiter.

Carte 4 : Zoom de la carte 2 sur les localisations des projets aux frontières des communes



Source : Pauline Burtin 2013

Certes, il est des cas où la population bénéficiaire des projets de mosquées se trouve aux limites des villes, c'est par exemple le cas de Villiers-le-Bel (95). Pour autant, d'autres exemples, que se soit à Montreuil ou à Bagnole (93), montrent un excentrement qui n'est pas en phase avec leurs quartiers d'implantation en termes de population. Dans le cas de Bagnole, la mosquée se trouve collée au

périphérique parisien dans un quartier à la fois résidentiel (quelques pavillons), de services administratifs ou municipaux (le consulat du Mali, un centre d'animation sénior), et de bureaux désaffectés ou en activité. En discutant avec un animateur du Centre municipal d'animation sénior, il s'est fait jour que les riverains ne comprennent absolument pas pourquoi la mosquée se trouve dans leur quartier car elle ne répond à aucune nécessité locale quand bien même elle répond à un besoin sur la commune dans son ensemble. Sa réception a été des plus mal vécue selon l'animateur, oscillant entre craintes racistes et menace d'« invasion » les vendredis. Paradoxalement, située à l'extrémité, cette mosquée semble construite sur un promontoire, le périphérique étant en contrebas, elle apparaît très visible lorsque l'on arrive de Paris ou lorsqu'on emprunte ce même périphérique.

b. Dans des zones industrielles

D'autres mosquées se trouvent dans des zones industrielles bien souvent aux marges des villes. Les mosquées de Sartrouville et de Villeparisis sont dans ce cas, dans un quartier qui à la fois ne fait pas sens pour les fidèles et n'est pas des plus valorisants pour la pratique d'un culte. Le cas de Vigneux-sur-Seine montre pourtant un exemple de conversion urbaine : la mosquée se trouvait dans une zone industrielle qui peu à peu a été transformée en nouveau lotissement pavillonnaire. En changeant la fonction et la forme urbaine, d'autres représentations s'attachent à la mosquée qui s'y est implantée. Dans son article « Composantes spatiales, formes et processus géographiques des identités »⁹¹, Guy Di Méo définit le terme d'*assignation* qui désigne selon lui l'imposition par une décision autoritaire, de caractère politique, souvent extérieure au groupe, une position spatiale particulière. Si dans notre étude, on se trouve bel et bien, dans certains cas, en face d'implantations assignées, il s'agit de voir ce qu'il en devient une fois cette relégation territoriale posée.

3. Des mosquées, créatrices de centralité ?

Si les mosquées sont tributaires des terrains qu'on leur assigne lorsqu'elles passent par le biais des municipalités, il n'en demeure pas moins qu'elles peuvent aussi être actrices de leur centralité. Dans ces cas-là, elles reconfigurent les dynamiques locales à l'œuvre et jouent un rôle structurant dans le quartier voire dans la ville tant pour la pratique de l'espace des musulmans eux-mêmes que pour les non-musulmans qui peuvent bénéficier de leur attractivité.

⁹¹ G. Di Méo, « Composantes spatiales, formes et processus géographiques des identités » *Annales de Géographie*, 2004.

a. La mosquée de Vigneux-sur-Seine : de la marge à la vie de quartier

Le cas de Vigneux-sur-Seine présente une autre configuration. La première demande a été formulée auprès de la municipalité mais après un refus, l'association s'est dirigée vers le secteur privé et a acquis un terrain dans une zone industrielle. Amine Naït-Daoud, lors de l'entretien, précise que ce projet a été « un peu mis au placard » en s'implantant dans cette partie de la ville qui bute contre la Seine. Aujourd'hui, tout un quartier résidentiel récent entoure la mosquée, la proximité de la gare et de la base de loisirs en a fait un quartier prisé au sein de la ville. L'extension urbaine a rattrapé l'ancienne zone industrielle, la mosquée est ainsi passée d'une situation excentrée à un quartier attractif bien qu'au niveau de l'urbanisme certains aménagements et équipements manquent encore. Le projet actuel de la mosquée est de construire un bâtiment pouvant accueillir des bureaux et quelques logements à louer afin d'être autonome financièrement. Ce projet ajoute du dynamisme à ce nouveau quartier auquel la mosquée préexistante contribue déjà :

« On a des gens qui sont déjà venus nous voir en disant, c'est bien qu'il y ait la mosquée parce que ça vit. Sinon le quartier c'est un dortoir, comme il n'y a pas de circulation autre que les riverains, c'est un dortoir, ça serait tout noir, tout calme, presque flippant, alors que là, la mosquée est toujours allumée, toujours ouverte, il y a de la circulation, ça crée de la vie. Il y a une voisine qui vient se garer devant la mosquée, alors qu'elle a une place de parking dans sa résidence. Mais on lui a dit : « Qu'est ce qui se passe ? », elle nous a dit : « Moi la mosquée me rassure, je me sens en sécurité avec la mosquée, s'il n'y avait pas la mosquée je déménagerais d'ici » et bon d'autres déménagent parce qu'il y a la mosquée, peut être parce qu'ils n'ont pas pris le temps de nous rencontrer. »

La citation s'appuie sur des observations puisqu'un samedi matin, jour de la rencontre, l'association ou l'école privée Rhazès engendrent des activités dans ce quartier résidentiel en impasse. La mosquée et les activités qu'elle contient dans ce cas précis créent une centralité secondaire. Son existence participe à la vie de quartier et « fait » ville dans la mesure où elle fédère des habitants, musulmans ou non, autour du mouvement qu'elle suscite.

b. Une centralité dans l'espace vécu musulman : un rayonnement au delà de la commune

Dans tous les entretiens que l'on a menés, le rayonnement supposé d'une mosquée dépasse toujours les limites communales par rapport aux fidèles qu'elle attire. Raisonner en termes de commune ne tiendrait pas compte de la géographie réelle des pratiques du culte. Pour Aulnay-sous-Bois, la mosquée attire des fidèles extérieurs à la ville pour la prière du vendredi, à Clamart, les fidèles du Plessis-Robinson, de Châtenet-Malabry et de Vélizy se rendront très certainement dans la

mosquée à venir, faute de place dans leur propre commune. Le vendredi, l'aire géographique s'agrandira aussi, selon le secrétaire général de l'AMC : « Il y aura des personnes de Montrouge, on a beaucoup de cadres qui travaillent du côté du Plessis, chez Peugeot... Donc je pense dans un rayon de 5km, le vendredi, il faudrait compter tout Issy-les-Moulineaux, les bords de Seine, Montrouge, Chatillon, jusqu'à Vélizy, Chaville, Plessis, Châtenet... parce qu'il y a vraiment peu peu peu de salles de prière, c'est des petits boui boui comme celle de Chatillon, Issy-les-Moulineaux ou Châtenet. » La mosquée de Vigneux draine quant à elle les fidèles de Draveil, Montgeron, Villeneuve-St-Georges, Yerres mêmes si ces villes ont commencé à élaborer leur propre projet. Amine Naït Daoud parle d'un phénomène qui évolue selon différents stades : quand une mosquée se construit, elle suscite un effet d'absorption des fidèles qui se trouvent aux alentours, après quoi elle sature et les fidèles se répartissent à nouveau selon les projets qui seront sortis afin de désengorger la première mosquée. Il peut cependant y avoir une organisation hiérarchique ou une répartition des rôles entre mosquées puisque dans le cas où un conférencier se déplace, la mosquée ayant la plus grande capacité d'accueil recevra l'invité et les fidèles de toutes les villes voisines convergeront vers le lieu le plus pratique pour l'événement. Cette géographie de la pratique du culte est amenée à être transformée par l'apparition et la réalisation de nouveaux projets qui vont redistribuer les fidèles au plus proche de chez eux, puisque le but formulé à plusieurs reprises n'est pas tant d'avoir de grandes mosquées que des mosquées à taille humaine dont l'ancrage est avant tout local. Les mosquées n'envisagent pas de grandir mais avant tout de se multiplier. Ceci est surtout valable pour des villes de petite ou moyenne taille. A l'inverse, à Aulnay-sous-Bois, l'exemple de Tremblay-en-France d'une mosquée neuve et déjà saturée, a servi à concevoir une mosquée de grande taille pour ne pas faire face à un débordement dès son inauguration. Les associations adaptent chacun de leur projet à leur démographie et aux estimations du nombre de fidèles potentiels.

4. Une différenciation : mosquée réticulaire et mosquée territoriale

L'implantation d'une mosquée ne suit jamais une seule et même logique en revanche les variables qui l'influencent semblent dépendre en grande partie du recours ou non à la municipalité, de la répartition démographique de la population musulmane, du coût du foncier à mettre en lien avec une proximité de Paris à petite échelle et une proximité de certains autres avantages (une gare, un tramway, un échangeur, une zone pavillonnaire nouvelle...) à plus grande échelle. La centralité d'une mosquée n'est qu'en partie tributaire de sa localisation : il existe un seuil au-delà duquel la situation excentrée dissuade les fidèles de s'y rendre, surtout lorsque l'environnement n'est pas des plus accueillants (une zone industrielle par exemple). Pour autant, en deçà du seuil il est dans la capacité d'une mosquée de mettre en place un effet de synergie dans lequel elle devient polarisante.

Si l'on devait caractériser deux types de fonctionnement de mosquées par rapport à deux types d'inscription spatiale : on peut imaginer qu'il y aurait les mosquées réticulaires (Vigneux, Bagnolet) et des mosquées territoriales (Clamart et Aulnay). Même si leur emprise locale suit la même logique de participation des populations riveraines, les fidèles proviennent d'origines communales différentes selon les types. Les échelles de centralité ne sont alors pas les mêmes : elle peut être interne à une ville, comme dans le cas d'Aulnay, ou étendue dans le cas où son aire d'influence dépasse les frontières communales. La notion d'*espace vécu*⁹² d'Armand Frémont peut être particulièrement pertinente pour qualifier le rôle des mosquées dans son rapport à l'espace : celle-ci désigne le réinvestissement de l'espace du quotidien par les perceptions et les pratiques des personnes qui y habitent. L'*espace vécu* est une harmonisation entre la société et son espace. Dans notre cas, les mosquées participent plus ou moins de cet *espace vécu* dans le sens où de nombreux projets se trouvent excentrés des populations qui formulent une demande de lieu de culte. Dans d'autres cas, elles y participent et permettent aux fidèles de vivre leur espace grâce aux attentes qu'ils expriment quant à celui-ci. Les mosquées peuvent ainsi participer à créer un « milieu » dans le sens où une population et son espace sont indissociables l'un de l'autre. La centralité peut désigner tant au sens étroit, « une position centrale d'un lieu ou d'une aire dans l'espace », que par extension, « la capacité polarisante de l'espace et de l'attractivité d'un lieu ou d'une aire qui concentre acteurs, fonctions et objets de société »⁹³. La centralité peut dès lors être découplée de sa situation.

II . Centralité symbolique : les fonctions et rôles de la mosquée, de la mosquée au centre multifonctionnel

La centralité que l'on nomme ici symbolique désigne ce qui a trait, selon Jacques Lévy, à tout type de réalité impliquant une *transaction* et un *marché* y compris non monétaire. Tout ce qui peut circuler, se diffuser et s'échanger peut entrer en ligne de compte dans cette approche de la centralité. Dans un premier temps, il est possible d'établir les différentes étapes de constructions des projets et voir ce qu'ils recouvrent en termes d'activités afin de cerner en quoi ces lieux de culte peuvent devenir un centre dans les pratiques musulmanes de l'espace.

A. Edifier un centre culturel, procédures et acteurs : un projet hautement politique

Ce point nous permet d'aborder plusieurs dimensions : la mise en route d'un projet de mosquée, dont nous allons détailler les étapes, permet la polarisation d'acteurs qui rend cette occasion hautement politique. Dans ce cas, les projets représentent une cible communicationnelle pour les politiques et une visibilité pour les associations porteuses de projet. Les mosquées peuvent

⁹² A. Frémont, *La région, espace vécu*, PUF, 1976.

⁹³ *Ibid.* p 20

représenter une entrée politique afin de toucher la population musulmane ou, au contraire, un refus de s'adresser à elle. Par les différents obstacles ou facilités qu'elles rencontrent, elles font état des relations que les politiques entretiennent avec cette population. Il est possible de dresser les étapes par lesquelles un projet se construit ; des invariants partagés par les projets peuvent se regrouper pour former un modèle ou un idéal-type, à l'opposé chaque projet possède ses propres particularités.

1. Le financement des mosquées

Tous les projets font l'objet d'une collecte de fonds auprès des fidèles de la ville et de l'extérieur. Elle peut prendre la forme d'une campagne de communication sur internet, sur le site des futures mosquées ou sur les réseaux sociaux. Cette phase se situe soit en amont de toute démarche administrative et financière, un montant de départ peut permettre de gagner en crédibilité, en termes de solvabilité du projet, auprès de la municipalité, des banques et des entreprises ; soit après avoir obtenu un accord de principe de la municipalité dont l'avis comptera pour l'attribution d'un terrain en emphytéose ou pour les autorisations du permis de construire. Les collectes se font en majorité lors des prières du vendredi et lors du mois de Ramadan. Les dons auprès de personnes nécessiteuses ou de projets servant la foi font effectivement partie des cinq piliers de l'islam (*zakat*, l'aumône), les mosquées entrent dans ce cas de figure. Les collectes peuvent prendre différentes formes : des dons le vendredi, des prélèvements automatiques mensualisés, des envois de chèque de l'extérieur, des organisations d'événements (repas, conférence) ou des ventes d'objets ou de pâtisseries lors de Salons (les Rencontres annuelles des musulmans de France au Bourget par exemple).

Aucun des projets rencontrés n'a fait appel aux financements publics pour prendre en charge une partie des projets culturels comme il est dans les fonctions d'un Etat de subventionner des associations à but culturel et social. Les associations musulmanes préfèrent ne pas recevoir un seul centime d'argent public afin de devancer les critiques d'un irrespect de la loi 1905. De manière indirecte, comme les dons sont reversés à une association, les contributeurs bénéficient d'une exonération d'impôts à hauteur de 66%. Les différenciations quant aux stratégies financières reflètent la manière dont les associations envisagent à long terme leur autonomie financière. Clamart et Vigneux ont mis en place des dispositifs d'autosuffisance : la première accueillera en son sein des commerces choisis par l'association elle-même qui lui paieront un loyer, la deuxième a mis en place un projet *waqf* (une donation faite à perpétuité par un particulier à une œuvre d'utilité publique, pieuse ou charitable⁹⁴) qui consiste à construire sur un terrain lui appartenant un bâtiment

⁹⁴ <http://fr.wikipedia.org/wiki/Waqf>

qui concentrera des logements et des bureaux dont les loyers pourront être touchés par l'association et reversés pour le fonctionnement de la mosquée. Ces diversifications de l'origine des fonds permettent de ne pas sursolliciter les fidèles et de régler en partie l'avenir financier des projets. Aulnay n'a pas ouvert le projet de mosquée et de centre culturel au secteur d'activité privé. En revanche, si un financement de pays étranger se présente, il apparaît évident au président de l'association qu'il acceptera cet argent tout en prenant garde aux conditions et contreparties que le contributeur demandera. Bien que théoriquement la réception d'argent provenant de l'étranger soit interdite ou très compliquée (de nombreuses démarches administratives entre ambassades ou consulats), il se trouve que dans les faits elle puisse être tolérée : à Strasbourg, une partie des fonds ayant participé au financement de la Grande Mosquée proviennent du Maroc sans que le ministre de l'Intérieur, Manuel Valls, n'en ait pipé mot lors son inauguration. La mosquée de Roissy-en-Brie a également reçu des subsides étrangers provenant du Liban et de Syrie⁹⁵. Une chose est sûre pour Yacine Laoudi « si c'est pour qu'il nous enlève notre indépendance, notre gestion habituelle, qu'il ramène les imams de chez lui, qu'il impose un certain discours, une façon de voir les choses, ça on ne va pas l'accepter ». Les projets sont donc tenus de faire preuve du plus grand pragmatisme, notamment financier, dès leur conception. Bon nombre d'entre eux, faute de sources de financement viables, voient les chantiers s'arrêter en plein travaux et ce, à plusieurs reprises. Les velléités d'indépendance des projets locaux s'affirment donc sur plusieurs plans. Sur le plan politique, ils refusent de recevoir soit un terrain en emphytéose soit de l'argent public pour éviter de manière préventive toutes remarques à l'occasion de subventions auxquelles ils auraient droit à juste titre pour les parties culturelles. Sur les plans géopolitique et religieux, lorsque les associations tiennent à ne pas faire appel à des contributeurs étrangers sous conditions idéologiques. En termes de représentation, aucun projet local rencontré ne s'est rangé sous les bannières de l'Union des organisations islamiques de France (UOIF), du Conseil français du culte musulman (CFCM) ou de la Mosquée de Paris ; et finalement les associations tiennent à ne pas trop dépendre des fidèles de manière incessante.

2. Le permis de construire et les autorisations municipales et sous-préfectorales

Après avoir réuni une somme assez importante, l'association doit monter un dossier auprès de la municipalité et de la sous-préfecture afin d'obtenir un permis de construire en adéquation avec le Plan local d'urbanisme. C'est certainement l'étape la plus difficile car il dépend presque exclusivement d'une seule personne, le/la maire qui lui-elle-même est pris(e) dans des considérations tant idéologiques que politiciennes et électoralistes. La *Commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics* de 2006, connue sous le nom de

⁹⁵ http://www.saphirnews.com/La-mosquee-de-Roissy-en-Brie-pose-sa-premiere-pierre_a11579.html

Rapport Machelon, note la part de responsabilité qui revient aux maires dans la difficile accession des communautés religieuses à l'achat de terrain. On peut y lire : « Les maires, en effet, s'abritent très souvent derrière des règles d'urbanisme pour empêcher l'ouverture des lieux de culte. Les communes font ainsi usage de leur droit de préemption pour empêcher une association culturelle d'acquérir un terrain ». Le droit de préemption est défini par l'article 210 du Code de l'urbanisme comme la possibilité pour une commune d'acquérir en priorité un bien foncier ou immobilier lorsque celui-ci est sur le point d'être vendu.

Dans le cas d'Aulnay-sous-Bois et selon Yacine Laoudi, le maire précédent ne voulait pas entendre parler d'une mosquée et refusait toute démarche d'attribution de terrain emphytéotique. Après l'élection du nouveau maire, les obstacles au projet ont disparu avec à la clé un terrain plus grand et mieux situé que celui auparavant convoité. Le rôle central du maire est souligné dans les études⁹⁶ de Claire de Galembert mais il est aussi corroboré par M'Hammed Henniche qui dans l'Union des associations musulmanes du 93 organise des repas de discussion entre les associations et les maires de différentes villes afin de faire progresser le dialogue et la connaissance mutuelle. Le maire est la figure incontournable des projets, même si les associations choisissent la voie privée pour financer la mosquée et son terrain, il n'en reste pas moins l'étape du permis de construire et de l'adéquation au PLU. Le Plan local d'urbanisme peut desservir les projets au sens où ceux-ci définissent des zones (zone d'habitat, zone naturelle, etc.) dans lesquelles un édifice religieux peut ne pas trouver sa place. Une autre difficulté que rencontrent les mosquées et qui participe du montage de dossier revient au statut du bâtiment et aux autorisations. Les mosquées n'ont aucune existence juridique au sein des réglementations des Etablissements recevant du public (ERP), il faut donc insérer une mosquée dans une législation qui serait la plus proche de ce qu'elle propose. Yacine Laoudi présente les difficultés auxquelles l'association d'Aulnay a pu être confrontée :

« Après dans les ERP, il y a des catégories 1, 2, 3 et il y a une réglementation selon chacune, plus on monte plus c'est dur. Alors quand on dépasse les 1500 m², la réglementation elle est pfff... impossible. Si on fait 1500 personnes, ça fait 700 m² de construit, donc toutes les mosquées d'Ile-de-France devraient dépasser les 700m² au minimum, s'il est devait accueillir tout le monde à l'intérieur, sauf que du coup, elles se retrouvent toutes en catégorie 1, avec une réglementation incroyable. Déjà pour obtenir le permis c'est plus lent, il y a neuf commissions, pour que le maire puisse signer. Alors je ne vous dis pas ! Faut faire un ascenseur pour les handicapés, ce qu'il demande c'est fou, on leur a dit que tout ce qui ce faisait à l'étage ce faisait au rez-de-chaussée, alors les deux ou trois personnes handicapées elles ne sont pas obligées de monter, elles peuvent

⁹⁶ C. de Galembert, « Le « oui » municipal à la mosquée de Mantes-la-Jolie : les faux-semblants de l'hospitalité religieuse », *Villes et hospitalité. Les municipalités et leurs étrangers*. Anne Gotman (dir.) MSH, 2004.

tout faire au rez-de-chaussée, pourquoi voulez-vous qu'elles montent. « Ah non, mais c'est des discriminations, si elles veulent monter, faut qu'elles montent ! » donc on a été obligé d'ajouter deux ascenseurs, 50 000 euros, et l'entretien tous les ans, à cause de ça. Il y a beaucoup de résistances, les normes, tout ça. C'est un parcours du combattant au niveau des normes et des travaux».

Les mosquées dans leur montée en visibilité paient en contrepartie les exigences législatives relatives aux bâtiments de surface importante destinés à accueillir des personnes en nombre. Les associations doivent se plier aux exigences administratives et faire les allers-retours nécessaires entre la conception du projet par l'architecte, les normes et leurs fonds. Les dernières étapes sont parfois longues mais moins contraignantes que les conceptions et autorisations de départ.

3. De la première pierre à l'inauguration

La construction peut être fluctuante selon l'apport financier des associations, le gros œuvre peut parfois rester inachevé pendant plusieurs mois, et les finitions sont souvent parachevées alors même que la mosquée accueille déjà des fidèles pour le culte. C'est l'exemple de la mosquée de Bagnolet dont les ouvriers travaillent encore aux façades quand la prière se tient en même temps à l'intérieur. Le besoin de places étant pressant, une fois que la mosquée est praticable elle devient donc d'emblée un lieu de culte pratiqué. L'inauguration comme la pose de la première pierre sont des moments symboliques forts où les personnalités présentes témoignent des relations entre l'association (et la population musulmane), la municipalité ou d'autres représentants politiques. Dans la photo ci-dessous, Chantal Brunel, députée de Seine-et-Marne de la 8^{ème} circonscription, pose la première pierre de la mosquée de Roissy-en-Brie. Lors de cette inauguration étaient également présents la maire (PCF) Sylvie Fuchs par qui le choix d'un terrain est passé, ainsi qu'un membre du Conseil général (PS) ayant participé au financement de la partie culturelle par une subvention publique. La députée UMP a également pris en charge une partie du coût de la mosquée par l'attribution de « réserves parlementaires » qui correspondent au pécule que reçoivent les sénateurs ou députés pour financer les associations et les collectivités de leur circonscription. Ces moments sont des opportunités politiques fortes pour les élus du territoire où la mosquée se trouve.

Photographie 8 : Chantal Brunel, député UMP de Seine-et-Marne, lors de la pose de la première pierre de la mosquée de Roissy-en-Brie (5/06/2010)



Source : islamisation.fr

Les rendez-vous électoraux constituent des occasions pour l'avancement des projets : M'Hammed Henniche, secrétaire général de l'UAM 93, raconte que le mardi précédent notre entretien du vendredi, il a rencontré le maire de Pantin à la demande de celui-ci afin d'accélérer les procédures de signature du bail avant la fin de cette année. Le motif de cette urgence est sans tabou : les élections municipales de mars 2014. La Courneuve présente un cas similaire. Selon lui, les signatures de bail ou les poses de première pierre se situent dans le temps en concordance avec les échéances électorales. Elles sont dès lors utilisées dans les stratégies de campagne, ce que corrobore Yacine Laoudi à la question de l'instrumentalisation électorale de la mosquée d'Aulnay-sous-Bois : que ce soit pour la candidate FN de la ville ou pour le future maire PS, la mosquée fait partie de leur discours. Ce dernier s'est adressé aux musulmans d'Aulnay avec la promesse de débloquer le projet de construction de mosquée dont la revendication datait de trente ans. Que la mosquée soit instrumentalisée par un projet politique est une réalité bien connue des associations qui tirent autant bénéfice de ces moments privilégiés qu'elles en sont dépendantes.

Les mosquées sont un prisme qui permet aux interlocuteurs extérieurs de toucher plus ou moins directement les populations musulmanes. Par leur inscription dans le visible, elles deviennent une cible et une centralité extérieure qui désignent un groupe de population à la fois pour le jeu politique comme pour les actions extrémistes que nous avons présentées aux abords du sujet. S'inscrire dans le visible au sein de l'espace public désigne un groupe, institutionnalise et donne une voix qui se trouve en cours d'élaboration.

B. Une centralité religieuse

Hormis le fait d'être une centralité pour l'extérieur, les mosquées sont des centralités symboliques fortes pour la population musulmane. Elles le sont à plusieurs égards mais le premier reste la constitution d'un lieu de culte destiné à la pratique des fidèles.

Comme le note Xavier de Planhol, « Prier dans la grande mosquée d'une ville, le vendredi, jour saint, vaut au musulman des mérites que n'acquiert jamais le bédouin nomade, incapable de solenniser ses dévotions autrement que par un tapis et la réunion de quelques fidèles »⁹⁷. La résolution de construire des lieux de culte à part entière et de ne pas se satisfaire d'éparses salles de prière, prend sa source tant dans le besoin de places que dans la volonté de pratiquer dignement le culte. Une pratique digne se joue tant dans les conditions de l'exercice qu'au sein même de la croyance, même si la mosquée est davantage une « maison des fidèles » qu'une « maison de dieu »⁹⁸, dans la terminologie de H. W. Turner, c'est-à-dire qui reçoit une dimension sacrée par le rassemblement des fidèles plus que par le lieu en lui-même. A la question de savoir ce qu'une mosquée change à la pratique du culte, Yacine Laoudi aborde plusieurs thématiques.

- D'abord, les conditions matérielles de la pratique du culte changent radicalement lorsque l'on compare les prières de rue qui subissent les intempéries et qui sont dans l'impossibilité de suivre le discours de l'imam ou dans le meilleur des cas, de le suivre par l'intermédiaire d'un haut-parleur ; à la situation que propose une mosquée qui regroupe tous les fidèles dans une même salle face au prêcheur.
- La mosquée permet ensuite aux femmes de pratiquer leur culte car tant que l'islam se pratiquait et se pratique encore dans des salles de prière exigües ou dans la rue, les femmes restaient et restent chez elles ou sur leur lieu de travail pour faire leur prière. Par un phénomène de séparation des sexes voire de hiérarchisation, les femmes et les hommes ne prient pas ensemble et dans un contexte de conditions précaires et de manque de lieux de culte, elles passent après les hommes lors des prières du vendredi. Tous les projets de mosquées comptent une grande salle de culte surplombée, dans la plupart des cas, par une mezzanine qui accueille les femmes permettant ainsi de ne pas se mélanger tout en suivant le même prêche. D'autres aménagements mettent en place un *moucharabieh* ou des paravents pour séparer la salle en deux. Ceci est l'occasion de préciser, que durant l'âge d'or islamique, du VIII^e au XIII^e siècle, les femmes et les hommes partageaient les mêmes salles de prière, ce n'est qu'une évolution tardive qui a cloisonné et généré la pratique du

⁹⁷ X. de Planhol, *Le Monde islamique, essai de géographie religieuse*, Paris, Presses Univ. Coll. Mythes et Religions, 1957.

⁹⁸ H. W. Turner *From Temple to Meetinghouse. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, Mouton, 1979.

culte. L'objectif de ces endroits destinés aux femmes est de réintégrer la place de la femme au sein des mosquées car, dans le cas d'un manque de places, même les espaces habituellement réservés aux femmes sont occupés le vendredi par des hommes. Dans cette configuration-là, les fidèles femmes ne viennent à la mosquée que pendant le mois de ramadan. Ces nouvelles mosquées, pour Yacine Laoudi, octroient le droit aux femmes de pratiquer leur foi au même titre que les fidèles hommes.

- Au niveau du Coran, il est recommandé de prier le plus de fois possible à la mosquée dans la mesure où cela est possible en semaine pour les cinq prières quotidiennes et de manière imprescriptible et collective pour la prière du vendredi (*al-Jûmû'a*) car Allah a dit : « [...] Quand on appelle à la prière à un moment d'un vendredi, empressez-vous au Rappel d'Allah. Laissez-là toute transaction : meilleur ce sera pour vous, si vous saviez ... » [Sourate 62; verset 9]. Les fidèles ne peuvent alors pas faire autrement que de se réunir au moins pour la prière du vendredi. Dans la pratique du culte, c'est un guide, l'imam ou celui qui a une connaissance approfondie du Coran qui conduit la prière et celui-ci fait auparavant un discours d'une demi-heure. Selon J-P. Willaime, le bâtiment cultuel se trouve minoré du fait de l'importance de la réunion des croyants partageant une même foi, l'*oumma* (la communauté de croyants) en islam fait advenir le divin quand un seul croyant isolé n'en peut être capable.
- Finalement, la prière à la mosquée permet de rassembler les fidèles et de renforcer la cohésion de la communauté de fidèles. Selon le président de l'association musulmane d'Aulnay, « La prière faite à la mosquée, ça permet de rassembler les gens, de les unifier, de faire connaissance, et même de parler des problèmes de société... ».

La mosquée détient donc un rôle central dans l'exercice de la foi par le fait que les prières sont guidées, qu'elle rassemble la communauté des croyants (*l'oumma*) et qu'elle donne l'occasion de nourrir les sociabilités. A ce titre, et parmi d'autres, la mosquée détient un rôle social. Comme me l'a fait remarquer Amine Naït-Daoud, il n'y a pas de volonté d'être social, cela fait juste partie des principes d'existence même d'une mosquée. Si nous cloisonnons les activités que proposent une mosquée par les différents domaines qu'elle recouvre, il n'en demeure pas moins que les fonctions d'une mosquée ne l'étaient pas à l'origine et que la manière moderne de définir un phénomène par des catégories et des distinctions n'est pas toujours la meilleure pour traduire une réalité globalisante. La prééminence des fonctions religieuses se notent pourtant dans l'aménagement des salles disponibles : les associations musulmanes sont dans des réflexions quant à l'utilisation de l'espace puisque la fréquentation des salles de prière est variable entre les jours de semaine et les vendredis ou pendant le mois de ramadan, l'espace de la mosquée doit être modulable. Les salles

destinées aux autres activités doivent se transformer afin d'être potentiellement un espace de prière dans les situations de forte affluence.

C. Une centralité culturelle et sociale

Dans son article J-P. Willaime précise la différence entre les fonctions symboliques et instrumentales d'un lieu de culte⁹⁹. Si les fonctions symboliques recouvrent ce que représente l'édifice pour les fidèles et ceux qui ne le sont pas, les fonctions instrumentales désignent quant à elles les usages sociaux du bâtiment, les activités qui s'y déroulent et ce à quoi il sert réellement.

1. Une centralité culturelle

Les mosquées récemment construites ou en construction disposent dans la très grande majorité d'un espace dévolu à une activité culturelle. Il peut s'agir de cours d'arabe, de calligraphie, de théologie, d'activités pour enfants ou autres (voir le programme des cours de la mosquée de Vigneux-sur-Seine annexe 3). Ces espaces peuvent également accueillir une bibliothèque, comme dans le cas de Clamart, une médiathèque dans celui d'Aulnay, des salles informatiques et des salles d'exposition/projection. Au sein des musulmans, l'objectif affirmé par Yacine Laoudi est de former les fidèles : « C'est ce qui leur permet d'éclairer, et en éclairant les gens ils comprennent ces problèmes-là et ils prennent du recul. Les gens qui se font embrigader dans des groupes comme ça, c'est souvent des nouveaux, pas mal de convertis, qui n'ont aucune connaissance réelle de la religion, donc ils commencent à cheminer et puis, ils sont embrigadés par des personnes qui les embarquent sur un chemin, qui n'est pas du tout le chemin habituel. » La mosquée dans sa mise en visibilité cherche également une mise en lisibilité au niveau de l'organisation du culte, des dogmes et des messages théologiques. Ceux-ci varient cependant selon les associations, car toutes n'ont pas le même discours sur la rigueur à suivre, mais toutes partagent la volonté d'éclairer les fidèles dans leur parcours spirituel et mettent en place les outils qui l'accompagnent. Des conférences sont également organisées au sein des mosquées, du moins dans les plus influentes ou dans celles qui disposent d'assez de places pour accueillir un nombre important de fidèles. Des grandes figures de l'islam sont donc invitées et tiennent des conférences pendant leur tournée en France et à l'étranger, la mosquée de Vigneux-sur-Seine accueillait par exemple en mars Abderrahmane Kibinda sur « Les signes d'amour d'Allah » et la conférencière Nassima Prudor sur le thème « Etre une croyante, ça

⁹⁹ J-P. Willaime, «De l'édifice cultuel au centre religieux plurifonctionnel: les mutations contemporaines des fonctions et représentations du lieu de culte» in *Les lieux de culte en France et en Europe: Statuts, pratiques, fonctions*. Sous la dir. de M. Flores-Lonjou et F. Messner, Peeters Publishers, 2007.

veut dire quoi ? »¹⁰⁰ en mai. Cette même mosquée a aussi ouvert l'Institut Chatiby, dans lequel le Coran et le Tawhid, la psalmodie du Coran, sont enseignés selon des niveaux distincts.

Ces activités ne sont pas ouvertes aux seuls musulmans mais à l'ensemble des personnes extérieures, les mosquées que nous appelons ainsi par commodité sont en réalité dans la plupart des cas des centres culturels et culturels. La conception des bâtiments peuvent d'ailleurs traduire ces séparations d'activités : la mosquée d'Aulnay est conçue en deux parties, l'une culturelle, l'autre culturelle. Les accès sont différenciés afin que les personnes qui souhaitent suivre les cours ne soient pas gênées de passer par un lieu de culte. Le but de l'association d'Aulnay est d'être « clair, transparent, ouvert » et ce, auprès de tous les habitants de la ville. L'accès direct sur la nationale 2 a d'ailleurs fait l'objet de négociations, car l'un des membres du conseil municipal refusait qu'il y ait un deuxième accès donnant directement sur l'extérieur, sur un axe de grand passage qui exposait et ouvrait la mosquée au dehors. Finalement, les négociations ont abouti à ce qu'il y ait deux accès. Dans cette configuration, la mosquée se veut un centre d'activités au sein d'un quartier à la fois pour les personnes qui y suivent un culte mais aussi pour toute autre personne intéressée par ce que le culte recouvre en partie, une culture. On remarque que la dominante culturelle est davantage incarnée par la région de l'Afrique du Nord que d'autres provenances migratoires. C'est davantage la culture arabo-musulmane que la culture indo-pakistanaise ou sud-asiatique qui prédomine ; l'origine des migrants majoritaire en est l'explication principale.

2. Une centralité par l'action sociale

Mise à part la partie culturelle, la mosquée propose des activités sociales en lien direct avec les populations environnantes. Les centres proposent un certain nombre de services parmi lesquels on peut trouver des cours d'alphabétisation, de l'aide aux devoirs ou une aide administrative pour orienter les personnes qui rencontrent des difficultés dans ces démarches. C'est par exemple le cas de la mosquée de Clamart qui proposera un accompagnement des jeunes en difficulté. Selon Bastien Duchesne : « Il faut qu'on ait un rôle social, éducatif, ça va beaucoup plus loin que du culte, on voit malheureusement, dans les quartiers sur les hauts de Clamart, beaucoup de jeunes, enfin beaucoup c'est relatif, mais quand même des jeunes qui arrêtent tôt les études, peut-être parce qu'ils sont mal orientés, ou dégoûtés, ou parce qu'on n'a pas assez parlé avec eux, peut-être que les parents les comprennent pas assez. Il y a clairement quelque chose à faire. Que ce soient des collégiens, des lycéens, les aider dans leurs études, essayer de les orienter. » Sur l'ensemble des bénévoles, de nombreux secteurs d'activité sont recouverts par les activités professionnelles de chacun, ainsi la

¹⁰⁰ Voir l'affiche annexe 7

mosquée constitue un centre dans lequel s'échangent des conseils et des discussions intergénérationnelles qui peuvent bénéficier aux plus jeunes.

Une autre fonction à laquelle les mosquées participent, plus ou moins selon les cas, revient à l'aide sociale voire humanitaire auprès des populations les plus nécessiteuses. La mosquée Nour de Sartrouville a mis en place une épicerie sociale¹⁰¹ qui distribue des paniers de nourriture aux personnes démunies. Les denrées sont récupérées auprès des grandes surfaces de Sartrouville, Flins-sur-Seine et Gennevilliers qui retirent de la consommation des produits périssables sous quelques jours. L'association se charge de les récupérer en camion frigorifique et les amène dans une chambre froide au sein de sa mosquée. Faire preuve de charité fait partie du rôle du musulman, la *zakat* est l'un des cinq piliers de l'islam. Autant les projets de mosquée sont issus de ces dons, autant les mosquées organisent aussi la forme que peut prendre cette charité : distributions de nourriture, maraudes auprès de SDF comme en organise l'association l'Umma'nité disposant du soutien logistique de la mosquée de Sucy-en-Brie (77) et dons sont des pratiques charitables courantes. D'autres projets envisagent des aides humanitaires internationales pour la Palestine ou pour des constructions de puits au Mali¹⁰² par exemple.

Par les multiples actions menées et la variété des champs recouverts par les nouvelles mosquées, les lieux de culte ne sont plus simplement l'endroit où pratiquer sa foi mais bel et bien des « centres plurifonctionnels »¹⁰³ selon l'expression de J-P. Willaime, qui regroupent autant de fonctions que la religion peut elle-même contenir sous forme de dogmes.

3. La mosquée comme espace-temps de sociabilité

Dans l'approche symbolique d'une centralité, la mosquée donne l'occasion au groupe de fidèles de se réunir tant pour le partage du culte que pour échanger à propos de tous les autres domaines de la vie. L'espace de sociabilité n'est pas recouvert pas les fonctions à proprement dites de la mosquée mais il fait partie des rôles qu'on lui attribue. La spatialité arabo-musulmane a forgé le concept de *houma* (qui n'est pas la communauté de croyants *oumma*) qui définit l'espace de rayonnement de la mosquée. Nassima Dris note que cette notion de quartier, dans l'imaginaire collectif, est « l'espace communautaire idéal, un espace d'interconnaissance qui identifie le semblable »¹⁰⁴. L'observation de la mosquée Essalam de Saint-Ouen un vendredi aux horaires de

¹⁰¹<http://www.courrierdesyvelines.fr/2013/04/05/la-mosquee-distribue-dix-tonnes-de-denrees-par-mois-aux-demunis/>

¹⁰² <http://www.mosqueedesucy.org/Actualites/France/La-maraude-des-jeunes-de-l-ACMS>

¹⁰³ J-P. Willaime, « De l'édifice culturel au centre religieux plurifonctionnel: les mutations contemporaines des fonctions et représentations du lieu de culte » in *Les lieux de culte en France et en Europe: Statuts, pratiques, fonctions*. Sous la dir. de M. Flores-Lonjou et F. Messner, Peeters Publishers, 2007.

¹⁰⁴ N. Dris, « Formes urbaines, sens et représentations : l'interférence des modèles » *Espaces et sociétés*, 2005.

prière en a montré un exemple. Devant la mosquée, de nombreuses personnes aux abords de l'entrée discutent entre eux (voir la photo ci-dessous). A la fin de la prière, plusieurs personnes exposent sur le trottoir des objets qui ont trait au culte musulman (des chapelets musulmans (*tasbih*), des livres, des enregistrements du Coran, de l'huile de nigelle, etc.), d'autres exposent des foulards ou quelques objets n'ayant pas de rapport direct avec l'islam. Certains font la quête pour le futur projet de mosquée qui remplacera la mosquée actuelle et quelques hommes portent des gilets phosphorescents pour assurer la circulation, sécuriser les prières de rue et répondre à d'éventuels renseignements. Quand je suis passée devant un café-restaurant du quartier, celui-ci était en train d'ouvrir ses portes ; en revenant de la mosquée j'ai pu constater qu'il était rempli des fidèles qui venaient de sortir de la mosquée. Cela renseigne sur deux aspects : le café ouvre au moment même où se termine la prière du vendredi matin se fixant donc en partie sur les temporalités du culte et des affluences de fidèles. Les fidèles, une fois leur prière terminée, passent un moment entre eux, debout dans l'espace public ou au café, afin d'échanger et partager nouvelles, avis et discussions. Cela n'est pas sans rappeler certains usages du monde arabe concernant l'occupation de l'espace public comme la ville de Lyon en offre un exemple représentatif avec la place du Pont où se tiennent des *chibanis*, des anciens du Maghreb, qui font circuler des informations et des nouvelles par transmission orale. Ce phénomène instaure une dialectique entre un espace et une population qui par l'intermédiaire de leur usage et de leur appropriation réciproque font naître une dimension géographique particulière de congruence et d'assimilation de l'un à l'autre selon des temporalités propres.

Photographie 9 : Photographie des abords de la mosquée Essalam de St-Ouen



Source : Pauline Burtin 2013

Les associations à l'origine des projets de mosquées sont bien au fait de l'importance sociale que le lieu de culte revêt. Selon Yacine Laoudi d'Aulnay sous Bois, la mosquée est « un lieu de vie, oui c'est vrai qu'on n'a pas du tout la même notion du lieu de prière comme les chrétiens. La mosquée est un lieu de vie, on ne fait pas que la prière dedans. Les gens se marient dans une mosquée, ils font la fête dans les mosquées, tout se fait dedans ! » Dans cette configuration, les liens entre un quartier et un lieu de culte circulent facilement de l'un à l'autre puisque la temporalité de l'un influence les rythmes de sociabilité de l'autre et peut susciter une organisation, celle des commerces par exemple, calquée sur les pratiques du culte. Dans bien des cas, et la mosquée de Saint-Ouen en apporte la preuve, les mosquées aux heures de prière colorent le paysage du quartier où elles se trouvent. Les fidèles, s'ils le peuvent, portent des habits signifiants l'islam ou une culture d'origine (des *qamis*, *djellabas*, *babouches*, *jilbabs*, des *chéchias*, des calottes de laine, etc.) et portent à la main des tapis de prière ou des cartons pour ceux qui prévoient d'avance la saturation de la mosquée et la prière de rue. L'heure de la prière fait naître des mouvements de population convergente en un nombre tel que le phénomène est notable dans l'espace public. Ces flux de population participent à la création d'un paysage mouvant au caractère religieux bien visible dont la mosquée est à l'origine et le point d'arrivée. Son extension dans l'espace est bien supérieure à l'espace du bâtiment : les prières de rue la prolongent, les sociabilités l'étendent encore au-delà et les flux convergents créent toutes sortes de déplacements dans les transports publics selon l'aire d'influence et la capacité de la mosquée en question. Une dame de 70 ans rencontrée dans le tram un vendredi se déplaçait du quartier de l'hôpital Robert Debré dans le 19^{ème}, à la limite du 20^{ème} pour se rendre dans la mosquée rue des Poissonniers dans le 18^{ème} où elle était toujours allée durant sa vie à Paris. Les logiques spatiales ne suivent ainsi pas toujours la loi de la proximité mais peuvent s'attacher à une dimension presque affective d'habitudes auxquelles on ne voudrait déroger. Les mosquées peuvent donc étendre leurs influences spatiales bien au-delà d'un périmètre restreint justement parce qu'elles n'offrent pas seulement un lieu où faire sa prière mais aussi tout un cadre de sociabilité. La communication et l'échange entre fidèles, qu'ils soient interprofessionnels ou intergénérationnels, permettent de constituer un groupe et de réunir une population autour d'un lieu fédérateur dont elle est elle-même bien souvent à l'origine. Il s'agit désormais d'analyser les fidèles en tant qu'acteurs des mosquées récemment construites ou des projets en cours.

Chapitre 2 : Des fidèles aux bénévoles : acteurs et mise en action des mosquées récentes, amorce ou consolidation d'une construction de l'*oumma* locale

Après avoir étudié l'assise territoriale de la population musulmane par leur culte, le but de cette partie est d'aborder les acteurs qui concourent à l'élaboration des projets de mosquée. L'édification d'un lieu de culte transforme la participation et le rôle des fidèles, un investissement de leur part est nécessaire à la réalisation du projet. Les mutations au sein des acteurs, qui riment avec mise en action et prise de responsabilité comme de risque, entrent dans une réorganisation générale du culte musulman. Les transformations de la population musulmane sont un des facteurs qui expliquent la progressive visibilité du culte musulman et les transformations de rôle amorcent ou renforcent l'existence d'une communauté de croyants. Il sera de mise de voir en quoi le terme polysémique de « communauté » peut être pertinent ou abusif.

I. Répartition et redistribution des rôles

Si les lieux de culte sont devenus visibles pendant ces deux dernières décennies, il ne faut pas seulement voir dans ce changement la conséquence différée de la fin du « mythe du retour » qui ne rendait les migrations que temporaires dans l'esprit des migrants. Le processus de sédentarisation s'est amorcé dès le regroupement familial dans les années 1970, mais l'édification de mosquées comme lieux de culte à part entière est bien plus récent et correspond aux changements démographiques, sociologiques et identitaires de la population musulmane.

A. Un renouveau générationnel au sein des associations

Dans les entretiens que nous avons menés, tous les acteurs rencontrés mettent l'accent sur un renouveau générationnel en cours au sein des associations musulmanes. Les acteurs se répartissent, de manière caricaturale, entre les « anciens » issus de la première génération d'immigrés et des « nouveaux », leurs enfants voire leurs petits enfants. Certaines associations sont tout à fait dominées par les anciens, d'autres essaient de se répartir les rôles entre génération tout en ménageant les sensibilités de chacun. Il ne s'agit pas seulement d'âges différents mais aussi de postures différentes, d'où le terme de génération qui traduit à la fois un décalage temporel et toutes les perceptions qui s'y rattachent.

Pour le projet d'Aulnay, le fossé générationnel est assez clair, les « jeunes » auxquels nous donnerions de 20 à 50 ans sont à l'origine du projet de la nouvelle mosquée, les anciens quant à eux gèrent une mosquée dans une zone industrielle. Pour Hamza, membre de l'association, l'ambition et les propositions de leur mosquée restent restreintes : « On a une autre mosquée plus haut, dans une zone industrielle, elle est gérée par des personnes âgées... Ils ont beaucoup plus de mal à

communiquer », et Yacine Laoudi de renchérir : « Il n’y a pas le même lien, c’est pas évident, il y a la barrière de la langue et puis moins la capacité d’échanger. C’est moins évident effectivement. Ca, vous verrez dans les différentes associations que vous allez visiter, dès que ça bouge, il y a forcément des jeunes dedans. » Pour les générations précédentes, la maîtrise du français n’était pas des plus évidente, or pour la déclaration du discours en début de prière, s’adresser en arabe n’est plus un moyen fédérateur au sein des fidèles. Les jeunes générations, les musulmans dont ce n’est pas la langue du pays d’origine et les convertis ne parlent pas tous arabe quand bien même le discours est un moment de partage dans la foi. Si les fidèles ne comprennent pas, ils ne voient pas l’intérêt de venir, c’est pour éviter cela que les prêches des nouvelles mosquées se font tous en français. Comme l’affirme Yacine Laoudi, « finalement, c’est la langue qui va faire la cohésion ; on est en France, alors on parle français ». Ce trait n’est pourtant pas partagé par les anciennes générations dont l’usage de la langue arabe empêche tant la fédération de tous les musulmans que la communication extérieure et le fait de mener des projets de lieux de culte. Pour la future mosquée de Clamart, Bastien Duchesne note également un tournant au sein des associations et de la population musulmane en général : « On a un projet pour l’islam de France et pour les musulmans de France qui est autre que ce qu’eux voyaient. Eux voyaient pour la plupart un lieu de prière, on vient on prie et on ressort, c’est bien pour sa foi personnelle, mais il n’y a pas un réel projet d’éducation. » Il ajoute également : « Il y a encore beaucoup de mosquées en France qui sont gérées par des anciens, ils ont beaucoup de qualités, ils gèrent vraiment en bon père de famille, mais ils ne prennent jamais de risques ». Les différentes générations ne considèrent pas de la même manière la place de l’islam au sein de la société française tant sur la légitimité que dans la capacité que les anciens ont à mener des projets de grande envergure. C’est ce que corrobore Amine Naït-Daoud de la mosquée de Vigneux-sur-Seine, la deuxième génération a opéré un retour massif vers la religion, ce qui à la fois a saturé les lieux de culte existants et produit les conditions d’une prise en main des lieux de culte musulmans par cette nouvelle génération qui était justement à même de relever le défi d’en construire en propre au vu des caractéristiques de leur évolution sociologique. Selon lui, à la question de savoir si la génération qui arrive possède une plus grande force de proposition que la précédente, il répond : « La nouvelle génération a impulsé beaucoup de choses, là il y a un effet exponentiel. Les anciens, mon père, rasait les murs. Mon père prie, je prie. Mon père rasait les murs, je ne rase pas les murs. Mon père m’a toujours dit « Ecoute on n’est pas chez nous », moi j’ai répondu à mon père « Moi, j’ai une carte d’identité française ». » Ici, la question de la légitimité rend compte d’un décalage générationnel, si la première génération d’immigrés ne se sentait pas chez elle, selon l’expression de Baddre-Eddine Bentaïb¹⁰⁵, « en invité », il l’explique ainsi : « Quand vous êtes chez quelqu’un, vous faites attention,

¹⁰⁵ Fondateur du site *trouvetamosquee.fr*

vous ne vous faites pas remarquer, vous vous faites petit, et puis vous attendez que le repas se passe tout en étant content d'être là, vous prenez du plaisir, mais vous êtes quand même l'invité, vous n'êtes pas chez vous. Nos parents étaient dans cette attitude. » Leurs descendants, nés en France et ayant suivi des études ici, se sentent à la fois légitimes de vivre leur culte dans de bonnes conditions et au fait des droits qui leur détiennent. Le fondateur du site parle donc d'un « passage de flambeau » entre la génération des 50-60 ans et plus vers les nouvelles générations qui pilotent selon lui les 30% des mosquées à l'heure actuelle quand les anciens sont globalement à la tête des 70 autres %. En résumé, le fossé générationnel laisse entrevoir des différences au sein de la place des musulmans dans la société française, si les premiers cherchaient à ne pas déranger l'ordre dans lequel ils s'inséraient, les nouvelles générations comptent prendre elles-mêmes la place qu'on ne leur donnerait pas spontanément. Ce dynamisme et ce volontarisme s'appuient sur les compétences acquises par cette génération, sur la nécessité criante du manque de place qu'elle a elle-même créé et sur la légitimité que donnent les repères identitaires d'être français et musulmans. Par les entretiens et les rencontres, un certain profil peut se dessiner quant à cette nouvelle génération.

B. Profils socio-économiques de la nouvelle génération

Les entretiens que j'ai pu passer ont tous concerné des hommes actifs entre 26 et à peu près 45 ans issus de la deuxième génération d'immigrés ou de jeunes convertis. Les représentants de la mosquée de Vigneux et de Clamart avaient respectivement 26 et 27 ans, Hamza de la mosquée d'Aulnay était certainement dans ces âges-là et le président de l'association d'Aulnay comme M. Bentaïb du site internet trouvetamosquee.fr devaient avoir entre 40 et 50 ans. Dans les associations des mosquées à qui je me suis adressée, il se trouve que c'est cette génération qui a bien voulu me recevoir pour un entretien. Ils se trouvent justement dans une démarche d'ouverture sur l'extérieur, de « transparence » comme le dit Yacine Laoudi et je n'étais pas la première à qui ils répondaient en entretien. Le fait de « n'avoir rien à cacher » a aussi permis à un journaliste de mener une enquête sur les musulmans de France au sein de la mosquée de Vigneux-sur-Seine. Si la jeunesse relative des acteurs du projet est certainement un moteur pour le dynamisme associatif et l'édification de mosquée, il n'en reste pas moins qu'un certain nombre de compétences sont nécessaires pour mener les projets. Cette génération, impliquée dans le culte musulman, a justement acquis lors des études qu'elle a suivies les outils adaptés à ce projet.

Le secrétaire général de la mosquée de Clamart détient une licence en logistique, son président est ingénieur en bâtiment chez Bouygues, d'autres de ses membres sont experts comptables et cadres ; M. Naït-Daoud de Vigneux est entrepreneur dans la finance islamique, M. Yacine Laoudi d'Aulnay-sous-Bois est pédiatre dans un hôpital parisien, M. Bentaïb travaille dans la communication et le managériat d'entreprises puis de mosquées. Toutes les personnes rencontrées ont fait des études et

disposent de savoir-faire utiles, applicables et appliqués à la réalisation de mosquées. M. Bentaïb résume cette situation ainsi : « Ces enfants-là, aujourd’hui, ils font de grandes études, ils ont voyagé, ils ont des postes importants dans la société et dans les entreprises... Et là, les méthodes changent, parce que nos parents n’étaient pas chez eux, nous on se considère chez nous. » La nouvelle génération a toutes les clés pour entreprendre les projets de mosquées : leur identité comme leur place au sein de la société française sont affirmées et leur parcours professionnel leur permet d’asseoir ces affirmations par l’intermédiaire d’une organisation globale du culte musulman dont les mosquées font partie. Ces individus sont des *passeurs* : ils reprennent les éléments culturels hérités de leur ascendance familiale et les appliquent tout en les adaptant au contexte dont ils émanent, le contexte français. Le changement de classes sociales ou de catégories socioprofessionnelles qui s’est opéré entre les immigrés de première génération, généralement ouvriers ou employés, et leurs enfants très éduqués, aujourd’hui cadres ou autres, permet une réorientation des associations musulmanes dans l’offre de lieu de culte en qualité autant qu’en quantité. Dans ce cadre, leur différence culturelle et religieuse n’est pas assimilée, comme elle a pu l’être, à une position subalterne lorsque ses représentants étaient au plus bas de l’échelle sociale. Désormais, les différences se revendiquent car la posture d’énonciation a gagné en prestige, en assurance et en compétence. Les acteurs ont socialement gagné un capital symbolique par leurs compétences personnelles et professionnelles, lesquelles doivent leur servir dorénavant à faire reconnaître leur différence religieuse. Dans cette logique, on devient le même pour revenir à soi dans l’altérité qui nous constitue. D’un autre point de vue, et comme le note le sociologue Alain Touraine : « De même que les catégories sociales se sont substituées, il y a cent cinquante ans, aux catégories politiques, on peut faire l’hypothèse que les catégories culturelles se sont maintenant substituées aux catégories sociales et ce sont les plus utilisées pour analyser la plupart des secteurs de la vie sociale¹⁰⁶. » Dans l’étude des mosquées, la revendication culturelle subsume la dimension sociologique ou socioéconomique, même si celle-ci est une condition de réussite des projets dans les outils qu’elle met à disposition, tant matériels que symboliques.

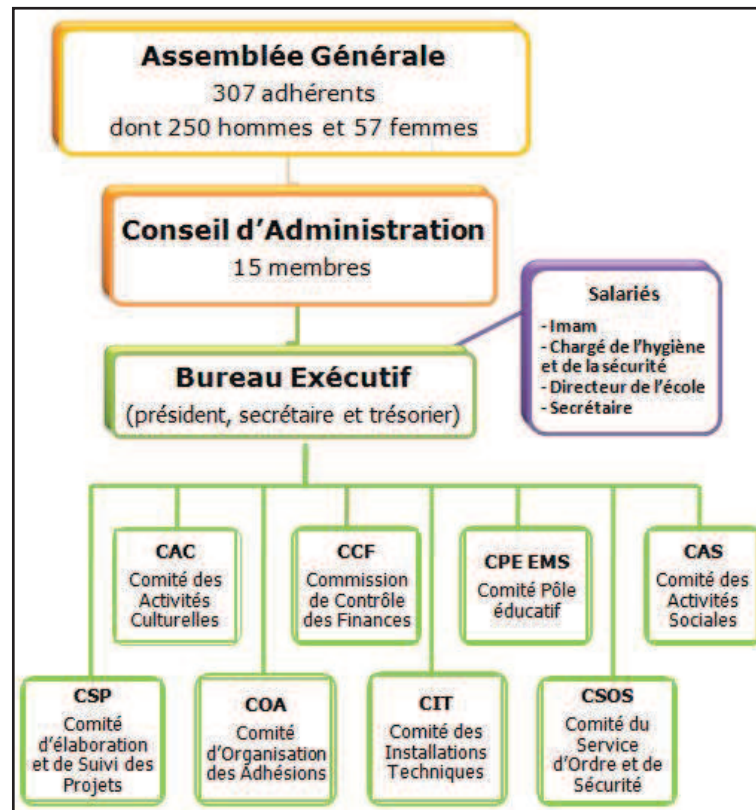
C. Du fidèle au bénévole : engagement et participation des fidèles

Edifier et faire vivre un lieu de culte change radicalement la donne quant à l’investissement des fidèles par rapport à ce lieu. Lors de la situation antérieure - et dans bien des cas encore- les fidèles se rendaient dans un lieu exigü pour prier, lequel pouvait ne pas leur appartenir et était de toute manière trop petit pour envisager d’autres activités que celle du culte. Les associations, en construisant leur propre lieu de culte de grande envergure, voient leur rôle se complexifier et ont

¹⁰⁶ A. Touraine, Extrait du Rapport d’activité 2001-2004 du Centre d’analyse et d’intervention sociologiques (Cadis), CNRS.

donc de nouvelles responsabilités quant à la gestion du lieu et des activités qu'elles proposent. Comme elles ne disposent pas de fonds inépuisables, elles fonctionnent grâce au bénévolat, même si quelques salaires sont dégagés pour rémunérer l'imam intervenant, le secrétaire, le gardien, etc. Le schéma ci-dessous représente l'organisation et la répartition des tâches au sein de l'Association culturelle des musulmans de Vigneux.

Figure 11 : Schéma d'organisation de l'Association Culturelle des Musulmans de Vigneux/Seine



Source : mosqueedevigneux.fr

L'association regroupe 307 adhérents et nombre d'entre eux se répartissent au sein du bureau exécutif, lequel se scinde en différents comités et commissions. La répartition des rôles se fait selon les savoir-faire de chacun, dans un lien plus ou moins ténu, avec ses propres activités professionnelles spécifiques. Dans tous les cas, ce sont des bénévoles qui donnent de leur temps pour faire fonctionner le lieu de culte ; comme le fait remarquer Amine Naït Daoud, « on veut que la mosquée reste à taille humaine, c'est plus pertinent, même nous pour la gestion, sachant qu'on est pas salarié ici et qu'on prend sur notre temps libre. Voilà, on se lève le samedi à 7h du matin pour venir faire des réunions, travailler et faire avancer des projets, quand les gens font la grasse mat', on ne peut pas faire ça pour une mosquée [immense]... ». Le bénévolat renseigne sur l'implication des fidèles vis-à-vis de leur mosquée puisqu'ils lui offrent de leur temps libre et leur compétence pour la faire fonctionner ; c'est même la condition pour que celle-ci existe et soit pérenne au vue des

finances serrées qui ne leur permet pas de faire appel à des intervenants extérieurs pour s'occuper des affaires de la mosquée. L'appel aux fidèles n'est pas seulement de l'ordre de la contribution financière mais également de l'ordre de l'investissement personnel. Celui-ci peut permettre aux femmes de trouver une place au sein des activités, Yacine Laoudi précise : « On fait du socioculturel, ce qui permet l'implication des femmes dans l'éducation, la culture, le social, mais il faut qu'elles aient un espace qui leur permette d'intervenir. Elles savent qu'elles ont un espace qui leur est ouvert, donc elles l'investissent. Ce qui est quand même pas mal... » Le gain de place au sein de ces lieux de culte n'est pas qu'une question de surface, il transforme les fonctions du lieu en permettant à la fois d'offrir plus d'activités mais aussi d'impliquer les fidèles et parmi eux, particulièrement les femmes habituellement peu sollicitées dans l'exercice du culte. En passant d'une religion à l'autre, on peut faire ressortir la spécificité d'un cas : dans la religion catholique, l'existence d'un clergé et d'une Eglise -en tant qu'institution- s'occupe de prendre en charge l'organisation matérielle et spirituelle du culte. A l'opposé, en islam, il n'existe pas de clergé mais la partie spirituelle peut être guidée par un savant, l'imam. Pour le reste, c'est à la communauté de s'organiser pour assurer les conditions pratiques de l'exercice du culte. Les fidèles doivent représenter un vivier dynamique dont l'implication est nécessaire à la vie religieuse. La communauté de croyants est donc par essence la seule dépositaire de ses propres conditions d'exercice du culte.

II . La communauté locale de projet, contributions financières et partage de savoir-faire : éléments d'observation extérieure et discours sur elle-même

Les projets de réalisation de mosquée reposent dans une large mesure sur les fidèles, si l'on a mentionné plus haut l'existence des collectes de dons comme étape indispensable au projet, elles sont abordées ici au sens où elles participent à l'investissement des fidèles dans une communauté locale.

A. Les méthodes de collecte de dons à l'échelle locale

La collecte de dons peut prendre plusieurs formes et investit nécessairement les fidèles ou les bénévoles qui y participent : les fidèles peuvent contribuer financièrement en donnant lors des quêtes de la prière du vendredi ou pendant le mois de ramadan mais aussi en faisant des dons occasionnels ou mensualisés par l'intermédiaire de prélèvements automatiques dont s'équipent les sites internet des associations. L'autre biais consiste à faire partie des collecteurs de dons. La visite du salon de l'UOIF, le Rassemblement annuel des musulmans de France (RAMF) qui s'est tenu fin mars début avril, a présenté quelques formes de collectes de dons qui ont pu être photographiées. Parmi elles on trouve des personnes qui font la quête, des ventes de boissons, de pâtisseries orientales que les femmes ont faites et vendent, de tapis de prière à l'effigie des projets et des urnes

mises à disposition sur les stands présentant les projets. Ces techniques profitent des grands rassemblements pour collecter quelques dons de la part de fidèles qui ne font pas partie du cercle proche des projets de construction.

Planche 5 : Photographies prises au devant et dans le Salon du Rassemblement annuel des musulmans de France, au Bourget le 1^{er} avril : un quêteur pour le projet de La Verrière (78) et vente de boissons pour un projet de mosquée



Source : Pauline Burtin 2013

Photographie 10 : Un stand de vente de pâtisseries pour le projet de centre culturel musulman de Bagneux (92)



Source : Pauline Burtin 2013

Comme il ne suffit pas de s'agréger à des événements pour réunir suffisamment de dons, une autre possibilité pour les mosquées est de créer elles-mêmes leurs événements. La mosquée de Nanterre donne un très bon exemple de l'organisation d'une journée de soutien qui rassemble plusieurs

activités : durant l'après-midi se tiennent un vide grenier, des animations, des jeux et des points de restauration, et la soirée se partage entre trois conférences en première partie et un dîner gastronomique en fin de soirée. La mosquée de Clamart a organisé un événement sur une journée avec une « fête familiale » et un « gala de charité ». Pendant la journée, on trouve : des récitations de Coran (*Tajwed*) par les enfants, des sketches, une kermesse, un espace beauté, un espace vente dédié aux femmes (foulards, *djilbab*, *habaya*, robes, bijoux, livres), un espace de restauration sur place. Le soir, les places se réservent pour assister aux *Anashid*, des chants religieux sur l'islam ainsi que pour dîner (un repas oriental à base de tajine aux pruneaux et de pâtisseries orientales) et assister à une présentation de tenues traditionnelles autour du monde.

Planche 6 : Affiches événementielles pour le financement des mosquées de Nanterre (à gauche) et de Clamart (à droite)



Source respective : mosquee-la-defense.com et musulmansdeclamart.fr

Les thèmes dominants de ces soirées sont influencés par une conception traditionaliste d'une culture et en particulier celle d'une région bien précise, le Maghreb. Il n'est nulle question ici d'influences musulmanes culturelles sud-asiatiques ou indo-pakistanaïses. Ce point fera l'objet d'une analyse en termes de discours. Quoi qu'il en soit, ces journées de bienfaisance permettent aux associations de réunir des fonds afin d'alimenter les projets et créent les occasions d'un partage

entre les personnes d'une même religion et d'un même périmètre géographique. Elles participent à renforcer les sociabilités de ce groupe de population.

B. Communion de savoir-faire à l'œuvre dans la construction et concrétisation du projet

Les mosquées ne font pas seulement appel à leurs fidèles pour des dons financiers. Comme ce projet réunit des fidèles d'horizons et de parcours professionnels différents, ils peuvent participer en offrant leurs compétences. Dans le cas de la mosquée de Clamart, toutes les démarches ont été menées par les fidèles qui de manière bénévole ont contribué à faire avancer le projet. Bastien Duchesne explique : « On l'a pensé par nous-mêmes, ce qui est déjà plutôt bien, la plupart des projets de mosquée qui se sont faits, ça a été fait par des intervenants extérieurs, c'est-à-dire que c'est une association qui a récolté les dons pendant x années et qui va demander à un architecte de faire des plans selon ses souhaits, etc. Là, on a vraiment tout fait nous de A à Z, le moindre m² de ce centre a été pensé. » La mosquée de Vigneux a également bénéficié du savoir-faire de ses fidèles : « Les travaux ont pris énormément de temps, plusieurs années, parce que tout a été financé par les fidèles et la mosquée a été construite, mis à part le gros œuvre, par les mains des fidèles. Donc tout ce que vous voyez là, ça a été construit par les fidèles, chacun avec sa contribution, s'ils s'y connaissent un peu en maçonnerie, en électricité... » Dans cette perspective, les associations gagnent sur plusieurs plans au sens où elles n'ont pas à déboursier des frais quant aux travaux qui sont disponibles et offerts par leurs fidèles. Dans une perspective plus symbolique et associative, ce moment leur permet de fédérer les fidèles autour du projet de mosquée et de renforcer ou constituer les sociabilités d'une communauté locale de croyants. La contrepartie est que les travaux peuvent durer plus longtemps car ils dépendent des disponibilités de chacun. Cette mobilisation collective vaut autant pour la réalisation concrète du bâtiment que pour les activités que proposent par la suite la mosquée. Le secrétaire général de la mosquée de Clamart insiste sur le fait qu'au sein des bénévoles se trouvent de nombreux actifs auxquels les jeunes qui ont des questions sur leur avenir pourront poser des questions. Il cite les cas du président de l'association qui est dans le domaine de la construction, du trésorier qui se trouve être comptable par ailleurs, d'informaticiens qui s'occupent du site internet de la mosquée et d'un étudiant en sciences de l'éducation en fin de cursus. M. Baddre-Eddine Bentaïb du site trouvetamosquee.fr applique aux mosquées son savoir-faire en termes de communication et d'organisation interne des associations. Il est consultant en accompagnement des mosquées. Il tient des conférences au sein des mosquées dans lesquelles il expose les quatre dimensions à suivre afin de se développer :

« Donc ces quatre dimensions, que j'essaie de faire passer sur trouvetamosquee.fr et dans l'agence de com', c'est :
-améliorer son organisation pour être beaucoup plus performant ;

-développer d'abord sa communication interne pour se faire comprendre au sein de son association, parce qu'il y a une population complètement...enfin, on passe des plus jeunes aux moins jeunes, des femmes, aux enfants. Il y a une communication externe qui fait que si vous ne communiquez pas, d'autres le font à votre place, et c'est ce qui se passe sur les sites islamophobes, où l'on descend les mosquées alors qu'ils ne savent même pas de quoi ils parlent ;

-la gestion des bénévoles, ce ne sont pas juste des personnes qui viennent aider et qui repartent ;

-et le dernier, c'est vraiment le nerf de la guerre pour faire vivre les mosquées, les méthodes de collecte de dons. Développer de vraies stratégies de collecte de dons ».

M. Bentaïb a cherché à appliquer les compétences acquises dans les domaines de la communication et du management au cas particulier des mosquées. Les besoins se sont faits tels que désormais il travaille exclusivement dans ce créneau et sillonne la France afin de conseiller les porteurs de projet de mosquée. Son vocabulaire traduit ce passage vers une professionnalisation voire une commercialisation des projets de mosquée : « Aujourd'hui le plus difficile c'est cette réorganisation. Apprendre à s'**organiser**, réapprendre à collecter. Etre **efficace** tout simplement. On ne peut plus se permettre de passer des heures au bureau avec des bénévoles et ne rien **produire**. » Les termes se rapprochent d'une logique économique d'optimisation du temps en lien avec ce qu'il en ressort, une productivité semble nécessaire à M. Bentaïb dans la réussite et la pérennité des projets.

Sur un autre aspect, M. Amine Naït-Daoud utilise ses savoir-faire pour établir l'autonomie financière de la mosquée de Vigneux-sur-Seine. Dans la plaquette de présentation du projet *wafq* qui consiste à construire un bâtiment voisin de la mosquée pouvant accueillir des bureaux et des logements, le groupe 570 prend part au projet. Il est le co-fondateur de ce groupe qu'il présente ainsi : « Pour faire simple, la mission qui est confiée à 570 porte principalement sur la mise en place d'un vrai *buisness-plan* pour ce projet, et la constitution d'un dossier de financement auprès des établissements bancaires, un financement qui soit conforme à l'éthique musulmane, pas ce qu'on trouve classiquement dans les banques, ça se développe aujourd'hui en France, depuis 2010 avec la publication de l'instruction fiscale par le ministère qui figure aujourd'hui... Et donc d'un point de vue pratique, sur le marché aujourd'hui il y a la banque Haabi et puis d'autres banques avec qui on travaille mais de manière moins visible sur des opérations plus ciblées. Dont cette cible pourrait faire partie. » Le projet que porte la mosquée de Vigneux se situe dans un financement compatible avec l'éthique islamique parce qu'un de ses membres se trouve être dans ce créneau là. Les fidèles et les bénévoles sont les premiers recours puisqu'ils possèdent en eux les moyens de faire vivre les projets

par les idées et les compétences qui sont les leurs. Cette synergie entre les compétences particulières orientée vers le bien de la communauté de croyants active une forme de collectif qui rentre dans la définition minimale d'une communauté où les liens de solidarité sont horizontaux. Cette définition minimale peut se résumer dans un premier temps à l'étymologie du mot puisqu'il fera l'objet d'un examen plus poussé ultérieurement, la communauté vient de *cum* (le groupe de personnes) qui partage quelque-chose (*munus*), c'est-à-dire un bien, une ressource, une idée.

C. Discours des associations sur les mosquées, l'islam et la communauté : tradition, modernité et postmodernité

L'analyse des discours prend comme sources les entretiens réalisés avec les représentants des associations musulmanes mais aussi l'étude des sites internet présentant les projets et les activités des mosquées. Des thèmes transversaux (comme la tension entre modernité et tradition) ou des constantes sur des champs particuliers (la visibilité de l'islam, la communauté musulmane, le rapport au paysage) ont pu se dégager au fil des discours de chacun. Cette analyse permet d'aller dans le sens d'une communauté de discours de la part des associations musulmanes locales.

1. Discours de l'alliance modernité/tradition : un thème transversal

Le thème de la modernité alliée à la tradition est abordé de manière différente selon ce qu'il recouvre : les discours sur le bâtiment-mosquée prônent une alliance pacifiée quand, dans les actions ou événements, la tradition prime. Au contraire, sur des points bien spécifiques, la modernité est élevée en dérive. On note, à cette occasion, un propos tenu par Linda Bendjaffer dans un article sur l'enfant difficile¹⁰⁷ que « la société au sein de laquelle nous évoluons aujourd'hui est, en matière d'éducation de l'enfant, la résultante de la théorie de Françoise Dolto (du Doltoïsme) qui avait pour injonction qu'il était interdit d'interdire. En plus de Mai-68 qui a ouvert toutes les portes à toutes les libertés possibles et imaginables (voire inimaginables). Je vous laisse aisément deviner ce dont je parle... » L'article définit quels comportements les parents doivent avoir en phase avec les préceptes de l'islam. Dans ce cas, qui ne se rapporte pas directement aux mosquées ni à la communauté de projet mais qui reste symptomatique d'une ambivalence que l'on retrouve dans cas-là, la modernité politique, sociologique et morale des années 1970 qui a recomposé les repères semble être à l'origine de bien des maux et la cible contre laquelle l'islam se présente comme un antidote. Dans une approche moins caricaturale d'une opposition irréconciliable, ce qui relève de la tradition peut être érigé en paradis perdu qu'il s'agit de retrouver. La « nostalgie des origines » dirait Mircea Eliade. Les soirées organisées pour les collectes de fonds présentent des chants traditionnels religieux, des démonstrations de costumes traditionnels du monde entier, et les repas sont dits traditionnels des

¹⁰⁷ <http://www.musulmansdeclamar.fr/Actualites/L-Islam-en-france/L-enfant-difficile>

pays du Maghreb où se trouvent le tajine, les pâtisseries orientales et le thé à la menthe. Ces soirées sont l'occasion d'une reconstitution d'un ordre traditionnel tant ethnique que religieux où l'influence de la modernité est refoulée aux portes. Cet exemple montre un total amalgame entre la religion et la culture. Olivier Roy soutient que les religions aujourd'hui peuvent être qualifiées de « post-culturalistes » dans la mesure où elles peuvent faire l'objet d'un choix et qu'une culture ne trace pas la route à une seule religion. Lors du salon de l'UOIF à la Courneuve, les mêmes attributs étaient présents, c'est-à-dire tout ce qui peut être spécifique au monde arabo-musulman qui montre une certaine tendance à l'amalgame des deux notions dans le cas où les musulmans sont en France en majorité d'origine arabe. Selon Yacine Laoudi, les notions de tradition et de modernité peuvent se rejoindre *a contrario* de ce que l'on pourrait penser de prime abord : il souhaite « faire revivre l'âge d'or de l'islam », proposition qu'il met en lien direct avec la place des femmes dans le culte musulman. Du VIII^{ème} au XII^{ème} siècle, les mosquées étaient mixtes et aucun artifice ne séparait les femmes des hommes.

Le style architectural présente de manière très assumée un métissage de la tradition avec la modernité. On retrouve cette alliance mot-pour-mot pour qualifier le culte-même comme l'architecture dans les projets de mosquées des Ulis, de Quincy-Boussy et de Nantes sur les sites internet : « *Ce sera un lieu où se conjuguent tradition et modernité loin des polémiques et des excès, un lieu de débats constructifs.* » Le président de l'association musulmane d'Aulnay reprend à son compte cette expression pour décrire la mosquée : « Elle allie la modernité et la tradition, avec deux éléments indispensables : la coupole et le minaret. On voulait qu'ils soient présent, et puis la sobriété intérieure. » Bastien Duchesne pour Clamart précise quelle était la volonté visuelle du projet : « Alors il y a eu une vraie volonté de faire un mélange de cultures, elle se veut vraiment dans son temps, ça ne se veut pas une mosquée comme on peut en voir au Maroc ou en Algérie, typique mosquée du pays, il y aura un minaret mais petit, qui en fait n'en est pas un, ce sera en fait un escalier, c'est optimisé. Il y aura la coupole, parce que ça fait typique mosquée, c'est joli, etc. Mais il sera vitré, ça se veut moderne, ça se veut agréable à l'œil, ça fait mosquée et un peu bâtiment moderne. C'est un mélange des genres, elle est vraiment bien en France, parce qu'on est en France, on est en 2013, on est à Clamart, on ne peut pas importer le type de mosquée qu'il y a dans des pays musulmans en France. En tout cas, ça passe bien dans le paysage. » Les termes utilisés rendent compte du souci d'adapter les formes que propose la mosquée à l'époque et au contexte présent dans l'hybridation des concepts de tradition et de modernité. D'autres projets souhaitent affirmer plus fortement l'aspect traditionnel, la mosquée de Bondy présente des poteries en terre cuite et des yuccas dans la cour centrale afin de rappeler une influence méditerranéenne et de s'approcher d'un style marocain ; la mosquée de Bagnolet présente un intérieur recouvert de mosaïques comme le montre la planche ci-après.

Planche 7 : Intérieur de la mosquée de Bagnolet, mosaïques et style marocains



Source : mosquee-bagnolet.fr

Ces particularités demandent cependant de faire appel à des entreprises qui soient en mesure d'avoir la maîtrise technique des attributs types d'une mosquée. Cette volonté est contrebalancée par des contraintes de coût autant que par l'offre disponible en matière d'entreprises en bâtiment qui sachent faire un dôme par exemple. La mosquée d'Aulnay a été confrontée aux difficultés qu'induit un style architectural plus atypique, puisque certaines entreprises devaient faire appel à des sous-traitants spécialisés, démarche qui augmentait le coût final du bâtiment. Le « traditionnel » n'est pas un choix architectural des plus faciles à tenir. A l'opposé, ce jeu de styles et d'influences entre modernité et tradition peut n'importer que de manière périphérique les porteurs de projets qui, comme Amine Naït-Daoud, font primer le fait d'avoir un lieu pour prier avant de s'attacher à l'importance d'un style ou un visuel particulier : « En fait, moi je ne suis pas spécialement pour que la mosquée ait un minaret, s'il y en a un c'est bien, pourquoi pas c'est un peu folklo, c'est sympa. Comme les églises aussi, on les distingue, c'est la France. Je ne ressens pas le besoin de m'identifier à une architecture ou autre à la mosquée, simplement j'ai besoin d'un lieu pour prier. »

Dans certains cas, un thème hautement postmoderne fait l'unanimité, hormis les contraintes de coût à l'investissement qu'il implique et que certaines mosquées ne peuvent se permettre : le paradigme environnemental semble avoir transcendé toutes oppositions entre moderne et traditionnel dans la mesure où le postmoderne les réunit. La mosquée de Clamart communique sur les propriétés écologiques du bâtiment, il aura le label Bâtiment basse consommation, la réglementation thermique RT 2012, des panneaux solaires et des récupérateurs d'eaux de pluie et d'eaux usées. La mosquée de Massy (91) qui compte ouvrir en 2013 a obtenu le titre de première mosquée écologique car elle a mis en place un partenariat entre l'association musulmane et l'école

d'ingénieurs EPF. Les étudiants ont élaboré le projet d'une mosquée écologique qui utilise des matériaux « propres », qui privilégie les énergies renouvelables et qui agence les espaces dans une logique de gestion durable des ressources. Les motivations sont à la fois pragmatiques voire opportunistes, dans une interview pour le site al-Kanz, on peut lire que « la prise en compte des considérations environnementales dans un projet est toujours bien vue par les autorités locales »¹⁰⁸, mais aussi théologique, bien que l'usage de l'eau soit nécessaire en islam pour les ablutions, le respect des ressources naturelles est une recommandation prophétique que les fidèles sont tenus de suivre.

2. Discours sur l'islam : transparence, ouverture et place dans la cité

La religion elle-même fait l'objet d'un discours dans la mesure où certains propos tendent à assimiler les lectures extrémistes à l'islam-même.

a. La transparence de l'islam contre le fanatisme religieux

Les entretiens ont tous appuyé la volonté de contrebalancer les craintes que l'islam véhicule lorsqu'il est méconnu ou déformé. Il apparaît alors du devoir des associations de mener un travail local pour déconstruire les images et discours qui peuvent transparaître dans les médias. Les associations parlent d'une transmission et d'une éducation à faire en interne, au sein des musulmans, afin de former les jeunes générations ou les convertis aux préceptes de l'islam. Pour Yacine Laoudi, le plus grand amalgame est de confondre la foi avec les opinions politiques d'une personne : « Il y a des gens qui parlent de l'islam et en fait ils parlent d'eux-mêmes. Ca c'est un inconvénient. Quand on est musulman on a quand même le droit d'avoir un avis politique... « Ah... l'islam radical ! » Ben non ! L'islam est une chose, avoir un avis politique c'est autre chose. Après, il y a des gens qui ne voient que les côtés, disons obscurs, de l'islam, et ils essaient de véhiculer ça. Il y a des détails juridiques ...mais ça, ça ne doit pas influencer la vie des gens ou influencer la société. » Il fait état d'amalgames multilatéraux qui communiquent entre eux : certains musulmans tiennent des positions extrêmes et certaines personnes qui reçoivent ces messages identifient l'islam à ce discours abusif. Les médias sont dans tous les cas invoqués comme en partie responsables de ces amalgames, Yacine Laoudi le remarque : « Ca reste une minorité. Mais on parle plus de ceux-là que des autres, les 6 millions de musulmans qui sont en France. On allume la télé, et on ne voit que ça ! C'est impressionnant. Nous en tant que musulmans, on a peur, alors vous imaginez quelqu'un qui n'est pas musulman ! Ils vont dire « C'est quoi cette religion », nous-mêmes avec tout ce qu'on voit, tout ce qu'on entend. Mais nous on dit, « C'est pas nous ça ! ». » Il est intéressant de noter que la réaction de Yacine Laoudi est partagée et formulée de la même manière par Amine Naït-Daoud : « En tout cas, moi je comprends

¹⁰⁸ <http://www.al-kanz.org/2012/02/10/massy-mosquee-ecologique/>

les gens quand je vois les émissions à la télé, Caroline Fourest... Même moi j'ai peur des fois, je me dis mince il y a des choses que je ne vois pas, que je ne connais pas, c'est qui ces musulmans intégristes, salafistes, djihadistes, terroristes et tout ? Je ne sais pas de quoi on parle, je pense pourtant avoir aujourd'hui un recul suffisant sur des milliers de personnes, on connaît presque toutes les mosquées de France, je ne sais pas de quoi on parle à la télé, je ne sais pas de quoi parle Manuel Valls à la télé ! C'est quel pays ? Quel monde ? Je ne sais pas ! » Les associations musulmanes portent malgré elles une image négative que leurs actions et leur visibilité nouvelle essaient de juguler. Dans cette perspective, l'inscription spatiale et visuelle des mosquées est primordiale pour relever le défi des amalgames et des préjugés. Le discours de l'ouverture et de la transparence est récurrent dans chaque entretien, désir qui est confirmé par l'existence de parties culturelles au sein des futurs lieux de culte. Yacine Laoudi exprime cette volonté d'ouverture ainsi : « Que ça soit clair, transparent, ouvert. Nous, le centre culturel est ouvert à tout le monde. La mosquée, si les gens veulent la visiter, ils peuvent la visiter, mais c'est un lieu de culte. Mais on a tenu justement au niveau du centre culturel qu'il y ait deux accès, il y a l'accès du parvis et un accès de l'extérieur. Certaines personnes seraient gênées de passer par la mosquée ou à côté de la mosquée ; alors il y a un accès qui donne directement sur la rue. Ils peuvent rentrer et voir ce qu'il y a dedans, s'ils veulent participer aux activités. » Pour l'association de Clamart, Bastien Duchesne renchérit : « L'islam est très mal perçu, de plus en plus aujourd'hui à travers les médias, et le message, c'est : Venez ! Vous allez nous voir et vous allez manger avec nous, participer à des débats, pour les journées portes ouvertes... » Transparence, visibilité et ouverture sont des termes partagés par les différents acteurs des projets, un autre thème est celui du dialogue interconfessionnel.

b. Le dialogue interconfessionnel

Le dialogue interreligieux semble être une constante dans le discours que tiennent les représentants des associations musulmanes. Il semble faire preuve d'une tolérance à l'égard de l'Autre, qui plus est à l'égard d'autres religions, que les actualités et la manière de les formuler ne relaient pas en priorité. Lors des inaugurations de mosquée il est fréquent, comme pour le cas de Bondy (93) en 2005, d'inviter un représentant de l'évêché et un membre de la communauté juive locale. Hormis ces événements, les différentes communautés peuvent se rencontrer lors de réunions. A Aulnay, une à deux fois par an, elles choisissent un thème et le traitent selon leur religion d'appartenance, chacune d'entre-elles l'expose aux autres. Les visions sont échangées autour de leurs différences. Les thèmes de la solidarité, des rites funéraires et du pèlerinage sont déjà passés au crible de ce pluralisme religieux. A Clamart également, les rencontres avec les représentants des communautés évangélistes, protestantes et juives sont en bons termes. Le président de la communauté protestante avait d'ailleurs noté qu'il se reconnaissait bien dans les démarches

d'édification de lieux de culte musulman, dans la mesure où sa communauté était passée par les mêmes difficultés quelques temps auparavant. Le but de ces communications interconfessionnelles est de montrer aux fidèles un exemple de paix et de tolérance, message que porte l'islam en ses textes.

3. Le rôle local de la communauté

Les associations tirent un autre fil dans les propos qu'elles profèrent : le rôle de l'ancrage local est nécessaire pour être la meilleure représentation de ce que l'on est. A Clamart, le but de l'islam local est de faire vivre la « communauté musulmane » au travers d'une « osmose entre la partie culturelle et culturelle »¹⁰⁹ grâce à l'existence d'un centre qui puisse en donner l'occasion. C'est cette proposition d'existence communautaire et d'ouverture à l'Autre qui peut créer la voix de l'islam français. Dans un premier temps du moins. Pour la mosquée de Vigneux, M. Naït-Daoud explique ce processus :

« En tout cas, on met de côté et on travaille, on avance et on sait que si chacun fait ce travail au niveau local, [les mauvaises représentations] ne vaudront plus rien. Ceux qui ne sont pas à leur place, les marionnettes, les clowns, ils seront décrédibilisés parce qu'on aura tous fait notre travail à l'échelle locale et chaque français, musulman ou non, saura que l'islam, ce n'est pas ça. [...] Je pense que la meilleure représentation, elle est aujourd'hui au niveau local, parce qu'ils n'ont pas le choix, ton interlocuteur ne peut pas s'improviser. »

Le fondateur du site trouvetamosquee.fr va dans le même sens que cette dernière déclaration, il estime qu'il faut agir localement par de la sensibilisation, mais que loin de s'y résoudre, une représentation à une échelle supérieure est à plus ou moins court terme nécessaire. Pour l'instant, la représentativité de l'islam se joue à plus grande échelle, au niveau local et auprès de toutes les personnes qui environnent les projets de lieu de culte. Amine Naït-Daoud voit deux paramètres aux réactions craintives des riverains : la méconnaissance et l'idéologie. Le premier est plus facile à court-circuiter que le second : dans bien des cas, notre interlocuteur rapporte que les gens reconnaissent s'être trompés vis-à-vis d'eux avant d'avoir eu l'occasion de les rencontrer. L'intérêt porté au voisinage fait partie de l'islam, puisque l'islam englobe toutes ces dimensions comportementales et relationnelles de ses fidèles. Etre bienveillants envers ses voisins, leur offrir des gâteaux le jour de l'Aïd, leur amener des chocolats choquent certains d'entre eux dans la mesure où ils soupçonnent, comme le dit Amine Naït-Daoud, que « Ah ils vont nous glisser un tapis de prière ou quelque chose ! », « Non, c'est normal. » Dans cette perception, il n'y a pas d'enjeu local clairement formulé, il y a juste un respect de l'islam dans ce qu'il énonce. Comme le résume le représentant de la

¹⁰⁹ Selon les propos de Bastien Duchesne

mosquée de Vigneux-sur-Seine : « Il n’y a pas une politique de « Il faut qu’on se fasse voir, faut qu’on soit sympa pour que les gens nous aiment. » [...] La religion est le meilleur comportement. »

En conclusion de cette partie il nous semble possible de revenir sur un terme émis dès les premières lignes, la « communauté ». Elle désigne un groupe vivant ensemble dans un lieu commun et entretenant des solidarités, une proximité et des relations affectives entre ses différents membres. Une définition plus approfondie fera l’objet d’un développement ultérieurement, cependant, les caractéristiques décrites plus haut semblent poser l’hypothèse de l’existence d’une communauté locale de fidèles. « Locale » dans le sens où l’aire géographique est ici restreinte et qu’elle crée un *espace vécu* musulman par la fréquentation de la mosquée, de ses alentours et par les rythmes quotidien ou hebdomadaire des prières ; et « communauté » parce que : elle regroupe des personnes partageant une religion, c’est-à-dire un même idéal transcendant (une « communauté religieuse »), la pratique de cette religion fait naître des besoins que ressentent au même titre tous les fidèles, un besoin de place (une « communauté d’intérêt ») menant à la nécessité qu’une mosquée voie le jour (« communauté de projet ou de circonstance »). Les contributions et la mise en action des fidèles pour faire aboutir ces projets de mosquée témoignent des réseaux affinitaires et de solidarités qui sont propres au phénomène de communauté. La mosquée semble alors un catalyseur, un effet polarisateur voire créateur ou activateur d’un sens communautaire des fidèles. Nous défendons que les projets de mosquées répondent à une demande sociale de solidarité communautaire qui passe dans ce cas-ci par l’édification de mosquées, objets représentatifs d’une différence à revendiquer au sein de la société française. Dans cette approche, la notion de communauté est comprise dans son acception la plus large et basique, elle ferait office d’un groupe en soi, du moins au niveau local. La donne change lorsque change l’échelle. L’enjeu est désormais d’appréhender ce qu’il se passe outre-manche en termes de relation mosquée/population afin de mieux cerner les pleins et les vides de cette « communauté » qui demeure une hypothèse lorsque l’on fait communiquer les expériences locales.

PARTIE III AMORCE D'UNE COMMUNAUTE DE CROYANTS ELARGIE : PRINCIPE DE RECONNAISSANCE ET FORMATION D'UN GROUPE - ACTEUR SOCIAL VISIBLE DANS L'ESPACE PUBLIC FRANÇAIS ?

Deux citations du géographe suisse J-L. Piveteau peuvent aider à appréhender la précédente deuxième partie et la troisième à venir : d'abord, « parmi les symboles qui aident à structurer les identités collectives, les territoires jouent un rôle central »¹¹⁰ reprend l'approche locale précédemment menée d'une communauté de projet qui s'organise autour de l'édification d'une mosquée, donc d'une assise territoriale. Cette occasion rassemble les musulmans pratiquants or « ceux que la croyance partagée en un même au-delà rapproche, expriment leur identité par le choix d'un symbole. Celui-ci réunit : il fait oublier les différences qui existent entre ceux qui se réclament d'une même culture, il souligne ce qu'ils ont en commun, il conjoint et prescrit ». Dans cette optique, tout musulman pratiquant, dans la volonté d'exercer son culte, peut partager une même volonté de faire exister les intérêts des communautés musulmanes à un niveau supérieur à l'échelle locale. Cette troisième partie entend tirer les enseignements du cas londonien pour mettre en exergue le cas français. A cette occasion, les notions de diversité culturelle et de multiculturalisme peuvent être abordées afin de dégager les concepts opératoires de visibilité, de reconnaissance et de représentation. Finalement, ceux-ci peuvent être raccrochés au cas des mosquées franciliennes comme première étape d'une possible structuration élargie de fidèles français. La communication entre les différentes associations est aujourd'hui à ses premiers pas, mais elle est envisagée comme un objectif selon les propos des différentes personnes interrogées. Le changement d'échelle est dès lors nécessaire, car les thématiques de la représentation institutionnelle des musulmans à l'échelle nationale, de leur image au sein de la société, du transfert d'expérience et des initiatives individuelles ou localisées ont été des constantes dans les entretiens et trouvent une articulation avec les projets de mosquées de manière récurrente. Chaque échelle a sa propre réalité ainsi que ses propres outils d'analyse : nous proposons de passer à l'espace public, communicationnel plutôt que physique, pour étudier les amorces d'organisation des voix musulmanes. Bien sûr, parler de communauté nécessite un examen de la notion non plus seulement en termes de « communauté de projet » ni de communauté au sens sociologique mais en termes de « communauté d'intérêts » et de communauté représentée. Dans cette approche, l'institutionnalisation, loin d'être la seule option possible, se trouve être sujette à débat dans le cas français comme il l'est actuellement à Londres. D'autres organisations et représentations peuvent être envisagées, et cette amplitude de choix nous

¹¹⁰ J-L. Piveteau ; *Temps du territoire. Continuités et ruptures dans la relation de l'homme à l'espace*. Éditions Zoé, Genève, 1995.

met en lien direct avec de nouvelles répartitions du pouvoir en tant que tel, et du pouvoir de représenter également, dont la postmodernité et la mondialisation sont à l'origine. La place de l'Etat dans cette renégociation des pouvoirs fera l'objet d'un examen dans la mesure où son rôle est soit amoindri ou concurrencé par de nouveaux groupes dont les actions détrônent le monopole d'Etat, soit rendu inefficace dans la mesure où sa manière de choisir ses interlocuteurs biaise les représentations des musulmans de France. Si Londres et le « modèle britannique » a pu faillir sur la constitution d'un commun, le cas français et son idéologie monoculturelle achoppe sur la reconnaissance des citoyens français ayant une culture religieuse exogène et assumée.

Chapitre 1 : Détour heuristique outre-manche : les enseignements d'une comparaison londonienne

Selon Louis Dupont et même si « comparaison n'est pas raison », il existe trois types de comparaisons : il est possible de comparer un même objet dans un contexte similaire, comparer un même phénomène *ici* et *là-bas* c'est-à-dire dans deux contextes différents, et comparer l'incomparable, exercice qui amène à élargir le point de vue à l'universel dans le dépassement du formel. L'étude ici menée se situe dans le deuxième type de comparaison qui revient à comparer une même chose dans deux contextes différents. Le contexte de comparaison est la ville de Londres en Angleterre qui a fait l'objet d'un séjour d'une semaine afin d'y mener des observations et de faire des rencontres. Plusieurs points justifient le choix de Londres : la proximité de Paris, une autre appréhension et place de la différence au sein de la société et de l'espace anglais, et la présence de populations musulmanes aux origines et histoires propres au cas anglais. Il se trouve aussi que Londres est une capitale à l'ampleur à peu près similaire de Paris même si morphologiquement et en termes de planification urbaine, elles sont toutes deux fort dissemblables.

I. Le contexte idéologique du multiculturalisme en Grande-Bretagne

L'Angleterre et la France représentent l'un pour l'autre en termes de modèles politiques du traitement de la différence des opposés presque parfaits. Quand le modèle anglais est appelé « communautarisme » les idées qui s'y accolent sont de l'ordre de la ségrégation sociale et urbaine et d'un refus de vivre-ensemble ; à l'opposé le modèle français est présenté comme un contre-modèle au « respect de la différence » britannique dans la mesure où il est jugé assimilationniste, intolérant voire même raciste. Les origines et les évolutions actuelles du modèle multiculturel outre-manche fait l'objet d'un développement.

A. Origines et institutionnalisation de la différence dans la société britannique

La synthèse qui vise à présenter le système politique et idéologique du traitement de la différence du cadre britannique s'appuie sur les analyses de Delphine Papin¹¹¹, géographe à Paris VIII et sur l'ouvrage de Moustafa Traoré¹¹², doctorant en études anglophones (Paris Sorbonne). Le Royaume-Uni est un Etat multinational qui regroupe le pays de Galles, l'Ecosse, l'Irlande du Nord et l'Angleterre, cette construction politique n'a pas altéré les identités particulières de chaque nation et a laissé la place à l'expression de la différence. Ce pli historique du multinational s'est vu actualisé

¹¹¹ D. Papin, « L'anglais et les minorités ethniques au Royaume-Uni », *Hérodote*, N°115, 2004.

¹¹² M. Traoré, *L'intégration de la culture musulmane en Grande-Bretagne, des principes à la réalité*, L'Harmattan, 2011.

par le multiculturel lors du démantèlement de l'Empire britannique suscitant d'importants flux de migrants du nouveau Commonwealth (pays d'Afrique anglophone, du Sous-continent indien, d'Asie du Sud-est, des Antilles) à la métropole. Les *Race Relations*, politiques d'intégration, à partir des années 1960 mettent en priorité les notions d'« ordre public », d'« égalité » et de « tolérance ». Ce dernier mot d'ordre, aussi appelé « respect de la différence », organise aujourd'hui les relations entre les citoyens britanniques. Le principe qu'il défend suppose que la valorisation des cultures minoritaires permet d'éviter les méconnaissances entre groupes et les situations de rejet. Par exemple, un des rôles de l'école est de former au rapport à la différence notamment lors du moment clé d'une journée scolaire, l'*Assembly*. Celle-ci regroupe chaque matin tous les élèves d'un établissement afin d'évoquer des sujets de société et donne l'occasion de célébrer les différentes communautés lors des festivités de chaque religion que celles-ci pratiquent. Delphine Papin note que l'on passe ainsi « d'un respect de la différence à une certaine forme de célébration ». A ce propos, lors de la conférence nationale du New Labour Party à Brighton le 3 octobre 2001, Tony Blair déclarait :

“Amidst all the talk of war and action, there is another dimension appearing. There is a coming together. The power of community is asserting itself. This is an extraordinary moment in progressive politics. Our values are the right ones for this age: the power of community, solidarity, the collective ability to further the individual's interest. The governing idea of modern social democracy is community”¹¹³.

L'existence affirmée des différentes communautés étaient dès lors revendiquée comme étant le principe irrévocable de la politique du candidat au poste de premier ministre pour son deuxième mandat : elle faisait toute à la fois preuve de vivre dans son temps et preuve d'une certaine modernité et contemporanéité des « valeurs » multiculturelles britanniques. 2001 est d'ailleurs la date à laquelle le recensement de la population a inclus la question sur l'appartenance religieuse. En 1991 déjà, lors du précédent recensement, l'identité ethnique avait fait son apparition. Ces questions ont permis d'élaborer des statistiques, ouvrant la mise en place de politiques correctrices de discriminations, de ségrégations et d'inégalités sociales et culturelles. Au niveau local, de nombreux projets économiques et culturels à destination des minorités ont vu le jour : c'est par exemple la « Banglatown » tout au long de *Brick Lane* à Tower Hamlet (district de l'est de Londres) qui regroupent de nombreux commerces ethniques, de nombreuses associations ethniques et

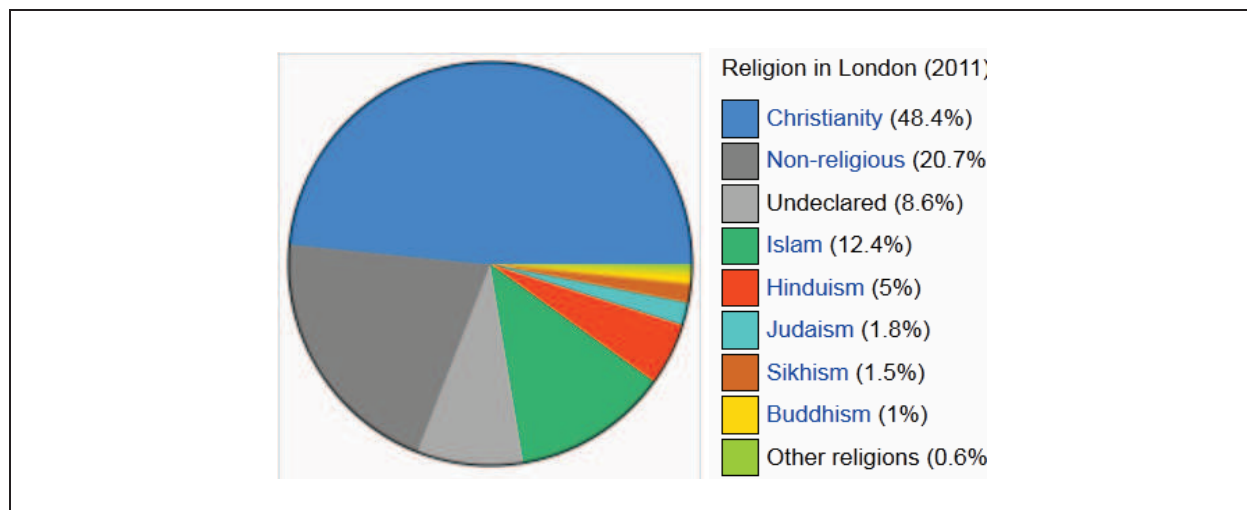
¹¹³ « Parmi tous les discours sur la guerre et l'action, il y a une autre dimension qui apparaît. Il y a un rassemblement. Le pouvoir des communautés de s'affirmer en tant que telles. C'est un moment extraordinaire de progrès politique. Nos valeurs sont appropriées à l'époque actuelle : le pouvoir de la communauté, la solidarité, la capacité collective de dépasser l'intérêt privé. L'idée maîtresse de la social-démocratie moderne est la communauté. »

religieuses qui reçoivent de l'argent public pour leurs projets. Les autorités locales s'adaptent aux communautés qui vivent sous leur influence comme en témoignent les traductions de formulaires administratifs en langues minoritaires présentes en majorité sur le territoire du *borough* (de la commune) au sein de la métropole. Les regroupements communautaires sont principalement liés aux conditions historiques d'implantation des communautés. Moustafa Traoré note que les communautés musulmanes de Grande-Bretagne se sont installées dans les grandes villes anglaises (principalement Londres et celles du West Midlands, comme Birmingham et Coventry) en majorité portuaires puisque des sociétés comme l'*East India Company* (la compagnie anglaise des Indes Orientales) leur pourvoient du travail et un logement dans les foyers destinés aux marins. La concentration de cette population a même été à l'origine d'un néologisme, *Londonistan*, pour traduire la dominante dans certains quartiers de la présence musulmane de la péninsule indo-pakistanaise.

B. Portrait de la diversité religieuse et cas de l'islam à Londres

En termes de religion, Londres présente une assez forte diversité au sein de laquelle l'islam se trouve être en deuxième position avec 12,4% de la population selon les chiffres de 2011 du recensement de l'ONS (Office for National Statistics). Le schéma ci-dessous représente la répartition statistique des différentes religions à Londres.

Figure 12 : Schéma de la répartition des religions à Londres en 2011

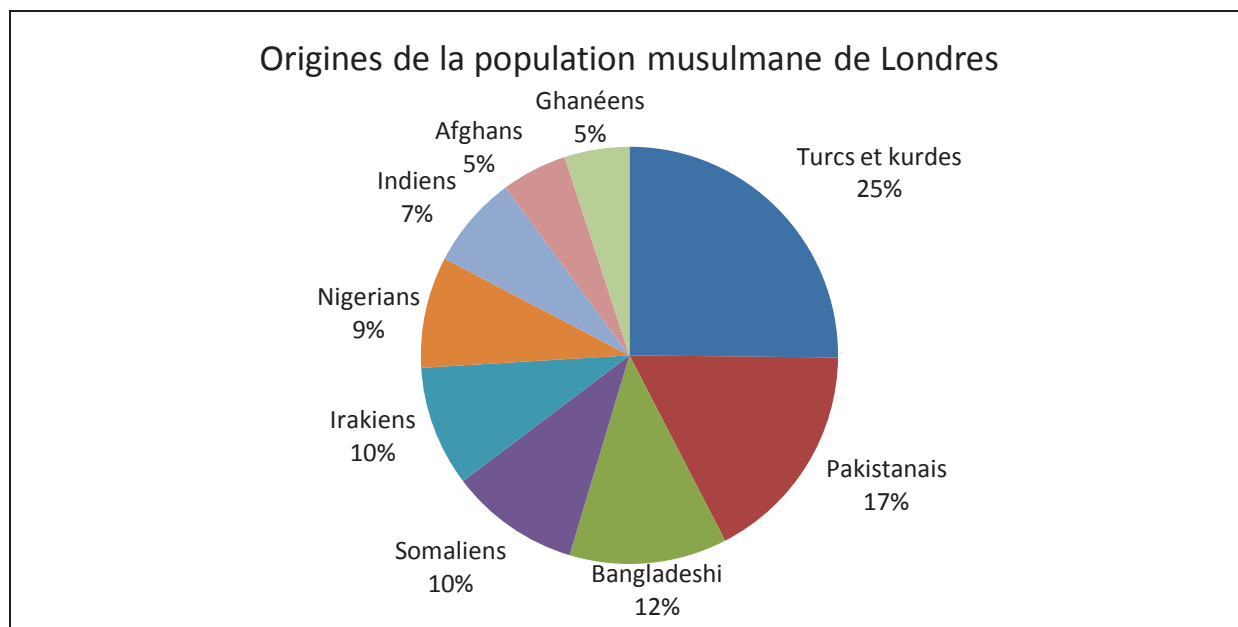


Source : Wikipédia à partir du recensement de 2011, « Religion, local authorities in England and Wales »
 ons.gov.uk.

Les populations musulmanes peuvent se caractériser par leurs origines ethniques ainsi que par leurs lieux d'implantation. Le schéma ci-dessous représente la variété des origines des musulmans londoniens, les proportions tendent à montrer qu'aucune origine n'écrase les autres par une

présence numérique dominante. Si les Turcs sont en majorité avec 25%, les Pakistanais ne sont guère moins nombreux avec 17% et quatre groupes représentent 10% chacun, les Bangladeshis, les Somaliens, les Irakiens et les Nigériens. En termes d'origine géographique, les musulmans originaires du sous-continent indien qui représentent 36% du total sont les plus nombreux.

Figure 13 : Représentation graphique de la composition ethnique des musulmans de Londres

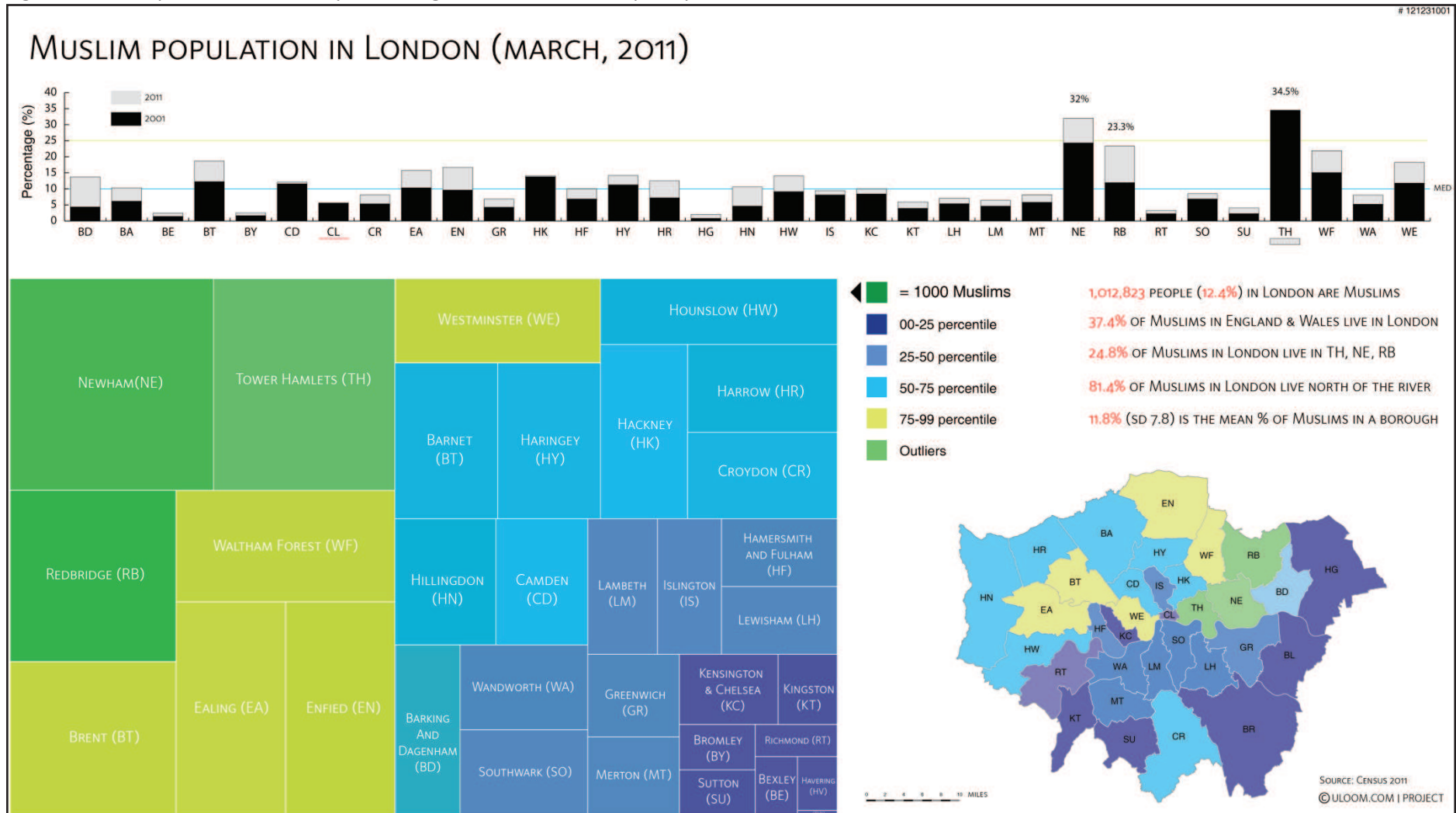


Source : Office for National Statistics <http://www.ons.gov.uk/ons/index.html>, réalisation Pauline Burtin 2013

Dans un contexte de forte concentration des communautés, les taux de musulmans par quartier varient selon l'échelle étudiée. S'ils ne représentent « que » 12,4% de la population totale de Londres, ils représentent dans certains quartiers des pourcentages bien plus élevés, comme dans les quartiers de Tower Hamlets où ils sont 34,5% et de Newham (32%) pour l'Inner London ; et de Waltam Forest (22%) et de RedBridge (23,3%)¹¹⁴ pour l'Outer London. Le premier *borough*, Tower Hamlets, fait l'objet d'une étude de cas au sein de la comparaison menée avec Londres. Auparavant, la situation générale est dressée par le document ci-dessous qui, à l'appui des chiffres du recensement de 2011, établit une évolution par rapport aux chiffres de 2001, ordonne et situe les différents quartiers selon le nombre de musulmans présents en leur sein.

¹¹⁴ Voir le document complet, annexe 8

Figure 14 : Représentation des pourcentages de musulmans par quartiers de Londres fondée sur les chiffres du recensement ONS de 2011



Source : <http://londonisoc.buzzislam.org/>

II. Intégration des mosquées dans l'espace urbain londonien

Le nombre important de mosquées dont dispose Londres permet d'étudier dans un périmètre restreint plusieurs modalités d'inscription spatiale au sein du tissu urbain londonien.

A. Cas d'étude pour une comparaison londonienne : Tower Hamlets

Le quartier dans lequel les observations ont été menées est le quartier de Tower Hamlets qui regroupent les localités de Whitechapel, « Banglatown » et Brick Lane d'une part, et Poplar, Canary Wharf, East et West India d'autre part. Il a été choisi parce qu'il présente le plus fort taux de musulmans à Londres et qu'il fait converger un faisceau d'enjeux du fait de sa proximité avec le centre-ville et les quartiers d'affaire de la City et de Canary Wharf. Ce quartier est historiquement multiculturel puisqu'il accueillit au XVIème siècle des Huguenots, au XIXème des Juifs et dans les années 1950 des migrations en provenance « des Indes » : Indiens et Pakistanais d'abord puis Bangladeshis en 1970. Comme le remarque Delphine Papin dans le Café géo « Voyage à Londres : la renaissance urbaine et ses limites »¹¹⁵, le quartier a fait l'objet d'une régénération urbaine à la faveur du multiculturalisme par la municipalité de Tower Hamlets. Le mobilier urbain y est exotique comme les noms de rue traduits en bengali. Le quartier est le support ou la mise en scène du discours politique de célébration de la différence.

Photographie 11 : Brick Lane, Banglatown, quartier-étendard du multiculturalisme londonien



Source : Pauline Burtin 2013

¹¹⁵ http://www.cafe-geo.net/article.php3?id_article=1984

La photographie de Brick Lane montre des éléments du mobilier urbain d'inspiration prétendument bangladaise : l'entrée du quartier est marquée par un porche coloré, les lampadaires sont dessinés selon un style orientalisant, et une plaque de rue en anglais est traduite en bengali. C'est dans ce quartier que se trouvent la Grande Mosquée de l'est de Londres, East London Mosque and Muslim London Centre ainsi que de nombreuses mosquées de quartier.

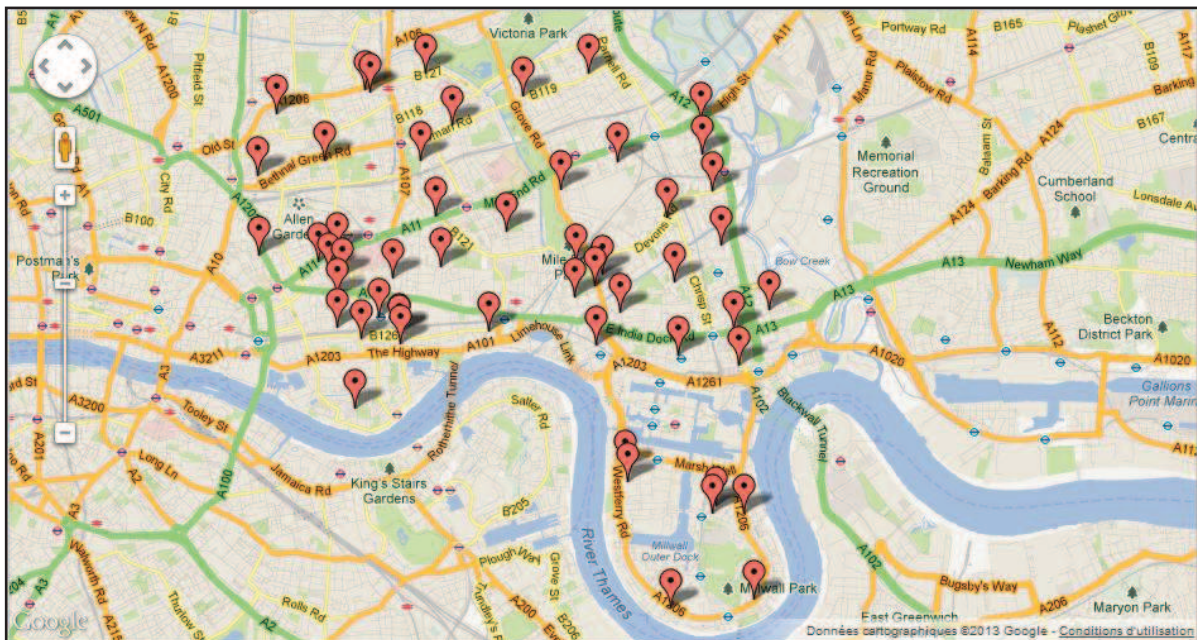
B. Visibilité et présence des mosquées au sein de l'espace londonien

Avoir entrepris les observations en région parisienne avant d'en mener à Londres a mis en exergue les différences qui distinguent les deux terrains de comparaison.

1. Quelques constats

Lors du travail préparatoire de terrain, la recherche sur internet a présenté un nombre important de mosquées qu'il était possible d'observer. La carte ci-dessous est issue du « Council of Mosques » du district de Tower Hamlets, elle regroupe les mosquées qui sont membres de ce conseil, interlocuteur des pouvoirs publics. La carte fait état de 55 mosquées dans ce quartier à forte concentration de populations musulmanes.

Carte 5 : Représentation des mosquées membres du Council of Mosque de Tower Hamlets



Source : councilofmosques.com

Dans le rapport « Muslim in London »¹¹⁶ du Greater London Authority de 2006, il est inscrit que presque tous les quartiers disposent d'au moins une mosquée et qu'une centaine de mosquées recouvrent Londres. Des sites de recensement de mosquées comme « mosques.

¹¹⁶ PDF sur www.london.gov.uk

muslimsinbritain.org » comptent jusqu'à 450 lieux de culte musulmans dans la région de Londres en comprenant les salles de prière dans ce cas-ci. Le rapport pour le Grand Londres stipule que si les organisations musulmanes travaillent avec les agences d'aménagement urbain afin d'offrir un nombre assez important de lieux de culte et des facilités d'accès aux populations musulmanes, il n'en reste pas moins que l'inverse fonctionne aussi, à savoir que les populations musulmanes (du moins 50%) choisissent leur lieu de résidence en fonction de la présence d'une mosquée voire d'une école islamique car leur condition de musulmans en dépend¹¹⁷. La distribution des mosquées dans Londres dépend assez logiquement de la présence de populations musulmanes : elles sont donc plus nombreuses dans l'est de Londres et dans les quartiers de l'Inner London.

2. Une présence visible et sonore

Parmi les premiers constats du terrain d'observation, celui d'une forte visibilité dans le paysage urbain marque d'emblée la différence vis-à-vis du cas français. Ce constat se relativise par la suite lorsqu'on différencie les mosquées de quartier de celles qui ont un rayonnement plus large. Ces dernières sont moins nombreuses : on trouve la grande mosquée de Regent's Park (au centre nord de Londres) et la mosquée de l'est de Londres.

Planche 8 : La mosquée de Regent's Park (à gauche) et la mosquée de l'est de Londres (à droite)



Source : Pauline Burtin 2013

Ces mosquées présentent une architecture et des signes extérieurs typiques de l'islam arabe ou asiatique : on y retrouve un dôme (doré pour la première et à bulbe pour la seconde), un ou plusieurs minarets, un croissant à leur extrémité, des arcs brisés. Les minarets, contrairement au cas français,

¹¹⁷ "Fifty percent of respondents said that their religious lives were affected by their housing situations (for example space for prayer and washing facilities)."

présentent au sommet un dispositif de haut-parleurs. Là se trouve une particularité majeure des mosquées en Angleterre : elles proposent un paysage sonore par l'intermédiaire de l'appel à la prière (*adhan*) que les minarets diffusent. Quand en France les minarets sont vidés de leur usage premier pour n'être qu'un symbole, en Angleterre les minarets sont aussi symboliques que fonctionnels. Les origines des deux mosquées se trouvent remonter au début du siècle dernier. Le projet de la mosquée de Regent's Park remonte aux années 1930-1940, décennie pendant laquelle des discussions définirent l'actuel emplacement de la mosquée en 1940. La mosquée comme le centre culturel musulman représentaient un cadeau aux diplomates musulmans, aux musulmans de Grande-Bretagne ainsi qu'une commémoration au nom des Indiens musulmans morts pour l'Empire britannique. Alors que l'approbation du permis de construire tardait, l'architecte Frederick Gibberg remporta en 1969 le projet. Après avoir réuni les fonds nécessaires, la construction commença en 1974 pour s'achever en 1977.

La mosquée de l'est de Londres ne suit pas la même logique que celle de Regent's Park puisque le projet est davantage parti des communautés elles-mêmes que d'une reconnaissance institutionnelle des musulmans de Grande-Bretagne et de l'Empire. L'actuelle mosquée n'a fait que remplacer une mosquée préexistante qui était alors constituée de trois maisons réunies en une seule pour accueillir les fidèles du vendredi en 1940. Quand la mosquée fut saturée, le projet d'en construire une nouvelle émergea. En 1975, la communauté musulmane entama la collecte de fonds afin que la première pierre soit posée en 1982 et qu'elle aboutisse en 1985. En 2000, elle s'est agrandie et en 2001 le projet de Centre musulman a vu le jour sous les auspices du Prince Charles. Depuis 2009, le nouveau projet est le Maryam Centre, une nouvelle extension de la mosquée dont la levée de fonds est encore en cours.

Les mosquées de quartiers présentent un autre type de visibilité. Les projets sont bien moins ambitieux car ils dépendent d'un cercle plus restreint de donateurs et ils s'intègrent pour la plupart dans le bâti préexistant.

Planche 9 : Mosquées de quartier, de gauche à droite, la mosquée de Brick Lane, la mosquée d'Astana Khairia



Source : Pauline Burtin 2013

Planche 10 : La mosquée d'Al-Falah et la mosquée centrale de Poplar



Source : Pauline Burtin 2013

Ces mosquées de quartier ont investi des locaux disponibles, c'est-à-dire d'anciens bâtiments industriels, comme dans le cas de Brick Lane et celui de Poplar, ou des habitations dans l'exemple d'Astana Khairia et d'Al-Falah. Il semblerait qu'à une certaine échelle, celle du quartier, les mosquées anglaises ou françaises partagent le même type de configuration. Dans ces cas-là, les signes extérieurs sont bien peu visibles : seule une pancarte indique le nom de la mosquée voire une seule petite affiche comme pour la mosquée d'Astana Khairia où l'on ne peut deviner le lieu de culte dans cette habitation, si ce n'est en s'approchant et en lisant au travers de la vitre des inscriptions en arabe et le nom de la mosquée.

Un dernier constat mène à relativiser l'expression de quartier communautaire dans le cas précis de Tower Hamlets. Dans le langage courant, ce qui a trait aux quartiers communautaires renverrait à un espace approprié de manière homogène par une communauté. Si la visite d'Edgware, quartier juif, dans le nord de Londres a pu conforter cette définition, le quartier de Tower Hamlets doit être abordé sous l'angle de la proportion : si les communautés majoritaires sont musulmanes, bien d'autres communautés sont présentes sans pour autant qu'elles soient dominantes. Ainsi, la présence de lieux de culte sikhs, indiens, évangéliques et juifs laissent supposer des populations résidentes se référant à ces religions et constituent des quartiers plus multiconmunautaires et multiconfessionnels qu'homogènes.

C. Activités et extension de mosquée : des centres multifonctionnels

En faisant l'examen des sites internet de plusieurs mosquées, les lieux de culte ont choisi de diversifier les activités proposées. Plusieurs d'entre eux sont également appelés des « community centre », c'est-à-dire des centres communautaires où sont développées des activités connexes. De manière corolaire, le besoin de place se fait plus grand et de nombreuses mosquées envisagent des agrandissements ou des extensions.

1. Activités proposées

En lisant des programmes sur les portes des mosquées, la dimension de la formation et de la transmission de la religion aux plus jeunes est apparue comme une activité dominante. La mosquée de Poplar pose ainsi la question : « Do you want your child to become a Hafiz? Do you want your child to become a Alim? », *Hafiz* représente une personne qui a mémorisé le Coran et *Alim* correspond à quelqu'un qui a étudié le Coran et qui a développé un large savoir à son propos. Une liste de formules suit ces questions dans laquelle on trouve des cours de Coran et de *Tawheed*, la mémorisation du Coran (*Tahfizul Q'ran*), deux niveaux de cours *Alim*, et des cours de langue arabe. Dans la mosquée d'Al-Falah, les cours comprennent trois aspects de l'islam : l'apprentissage du Coran, des dogmes et du *Tawheed*, la *sharia* (la jurisprudence islamique, le *fiqh*) et l'*Akhlâq* (les

vertus, la morale et les bons comportements). Il y a aussi des cours d'histoire de l'islam et de langue arabe. Pour les plus jeunes, la mosquée organise des cours et des tournois de sport (de netball, de football et de badminton). Dans le centre musulman de la mosquée de l'est de Londres, le nombre d'activités proposées est en rapport avec l'ampleur du centre. Les services recouvrent le culte lui-même avec des cours de Coran, des conseils pour des préoccupations personnelles et/ou quotidiennes, « Muslims turn to the mosque for help and advice in all matters of their day-to-day life. The East London Mosque has trained Imams to advise and counsel on the many concerns of the community such as bereavement, cultural challenges, generational issues and matrimonial problems »¹¹⁸, la célébration de mariages et la réalisation des rituels funéraires. Pour les plus jeunes, la mosquée propose une école islamique (*madrasah*) qui se tient le samedi et chaque jour en soirée, des cours de culture arabe et islamique, une bibliothèque, des activités et des sorties d'apprentissage et de divertissement dont un groupe de Scouts. La dimension sociale est une autre des priorités de la mosquée avec la présence de 40 volontaires lors des prières pour répondre aux nécessités de personnes démunies ou en souffrance. A une autre échelle, la mosquée travaille de concert avec une série de partenaires tant locaux (*Voluntary Service*) que métropolitains (London Citizens network, Muslim Council of Britain, London Hospice, etc.). En termes de culture, la mosquée accueille des associations somaliennes et nord-africaines et a constitué un fonds d'archives sur plus d'un siècle qui sert notamment la publication de recherches sur les mosquées, comme celle du Professeur Humayn Ansari *The Making of the East London Mosque* en 2011 aux Presses Universitaires de Cambridge. Finalement, le pan économique regroupe un club de fitness, des restaurants, une librairie, un magasin de vêtements tout autant que des fonds d'aides internationales (le Secours islamiques) ou des entreprises de services funéraires (Hajj Taslim Funerals).

Dans la plupart des mosquées, d'envergure assez large, la tenue de conférences est une constante. Elles peuvent soit faire appel à des personnalités qui présentent leur appréhension de l'islam, soit définir un thème réunissant plusieurs intervenants. Dans le centre musulman de Londres, se tiennent de nombreux séminaires, par exemple, en novembre 2012, l'un d'entre eux portait sur la paternité et au London Muslim College, une conférence abordait « La mosquée, les femmes et Dieu »¹¹⁹. L'organisation « Radical Middle Way » file le thème de l'islam au XXIème siècle et propose plusieurs conférences dont certaines se tiennent dans des mosquées londoniennes : « Rethinking Charity, "Where should our giving be going? » présenté par Shaykha Halima Krausen, « The Report Launch : towards a strategic vision for Muslim in civil society », « Understanding Khidmah

¹¹⁸ <http://www.eastlondonmosque.org.uk/content/religious-spiritual>

¹¹⁹ Voir l'affiche en annexe 9

Symposium : exploring Khidmah, Social Action and the Big Society »¹²⁰. Ces conférences sortent du cadre uniquement théologique afin de mettre en relation l'islam et la société dans laquelle il évolue. Les conférences françaises semblent ne pas autant insister sur les stratégies d'existence au sein de la société dont les populations musulmanes font partie mais restent plus concentrées sur des thématiques théologiques ou religieuses. Bien sûr, lors du salon de l'UOIF, certaines conférences traitaient du rapport des musulmans quant à l'altérité, mais les programmes de conférences au sein même des mosquées n'ont pas montré de telles thématiques.

Nous sommes bien dans ce que décrit J-P. Willaime dans son article « De l'édifice cultuel au *centre* religieux plurifonctionnel » : en Angleterre comme en France, les lieux de culte ne concentrent pas seulement des fonctions cultuelles au sens strict, c'est-à-dire la seule pratique du culte, mais ils étendent leurs activités à tout un faisceau de domaines qui étoffent l'offre des organisations religieuses. Ce signe met sur la piste d'un rôle nouveau des musulmans au sein de la société civile qui tendent à ne pas être seulement des croyants, mais des acteurs sociaux à part entière dont la spécificité est d'être musulman. Dans cette perspective, les premiers édifices culturels en Angleterre se trouvent exigües pour accueillir toutes ces nouvelles fonctions et les associations musulmanes envisagent des agrandissements voire des constructions de lieux de culte.

2. Extensions ou projets de mosquées

Si, en France, on assiste à une multiplication de constructions de mosquées, en Angleterre elle est minoritaire. La tendance au sein d'une ville comme Londres est plutôt à l'extension des centres déjà construits. C'est par exemple le cas de la mosquée de l'est londonien qui est actuellement en train de lever des fonds pour la construction du « Maryam Centre ». Ce centre est particulièrement destiné à améliorer les conditions féminines d'exercice du culte et de l'accès aux activités, il accueillerait un espace de prière plus grand pour les femmes et les hommes, des propositions de cours pour les jeunes filles, un centre de santé et de fitness pour les femmes, une plus grande offre de projets et de services aux femmes, un nouveau service funéraire, et un centre d'exposition pour accueillir des visiteurs. La mosquée Al-Huda se trouve dans la même nécessité d'agrandir ses locaux. Les deux projets pris à témoin lancent donc des campagnes de collecte de dons afin de construire les extensions. Le Centre Maryam fait l'objet d'une mise en événement puisqu'il organise depuis deux années consécutives un cross intitulé « Run 4 Your Mosque » qui a rapporté pour l'édition 2012, 250 000 livres grâce aux donations et aux sponsors. L'édition 2013 compte

¹²⁰ Traduction : « Repenser la charité : où vont nos dons ? », « Lancement du rapport : pour une vision stratégique de la place des musulmans dans la société civile », « Colloque sur l'organisation Khidma : exploration de Khidma, action sociale dans la « grande société ». Le terme de « grande société » a été lancé lors de la campagne de 2010 du parti conservateur pour définir la possibilité aux communautés locales et aux personnes de reprendre un pouvoir d'action dit « accaparé » par les hommes politiques.

rassembler les 50 autres pourcents nécessaires au financement du culte. Des mosquées de plus petite envergure, comme celle d'Al-Huda, passent par la collecte traditionnelle de dons même si formellement les associations trouvent des formulations originales :

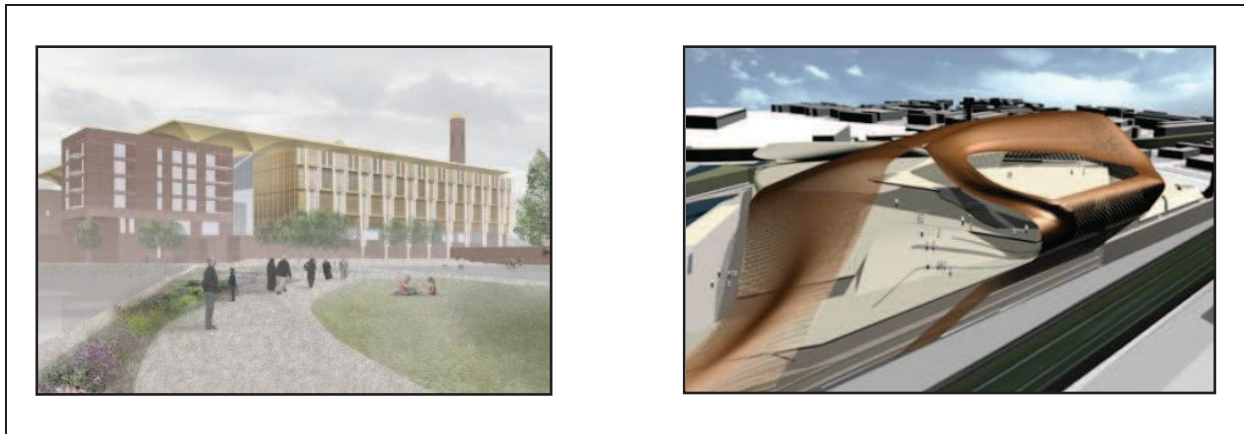
“Our goal is to raise £2.5 million for extending the mosque. Al-Huda Cultural Centre & Mosque is therefore offering you this unique opportunity to donate to the Mosque by sponsoring a brick in the wall or buying a prayer space. Let us donate generously in this month of Ramadan.”¹²¹

Dans ce cas, les fidèles achètent leur espace de prière ou contribuent en achetant une brique symbolique. Les paiements par internet sont dans tous les cas une norme généralisée dans tout projet d'extension. Au-delà des seuls agrandissements, Londres propose quelques projets de construction de mosquées qui ne sont pas sans créer de polémiques et qui sont néanmoins très symptomatiques d'une nouvelle orientation de l'islam britannique. Le projet de l'Abbey Mills Mosque, situé dans le district de Newham, a été qualifié de « méga-mosquée » par la presse anglaise. Le but était de d'accueillir 10 000 fidèles (7500 hommes et 2500 femmes) ainsi qu'un centre islamique qui aurait été parmi les plus grands d'Europe. La municipalité a cependant mis fin au projet arguant des problèmes de circulation et de stationnement qu'une telle construction susciterait. Une autre explication viendrait des tensions entre le conseil municipal de Newham et le Tablighi Jamaat, un groupe missionnaire islamique né en Inde dans les années 1920 qui fait l'objet de suspicion de la part des opposants au projet. Les peurs se concentrent autour de la constitution hypothétique d'un quartier régi par la loi islamique, selon la presse anglaise¹²². Comme le groupe a été historiquement un des acteurs de la radicalisation de jeunes musulmans de quartiers pauvres et que des terroristes des attentats du 21 juillet 2005 provenaient de ce groupe, les autorités n'ont pas voulu avaliser la construction de cette immense mosquée.

¹²¹ « Notre objectif est de rassembler 2,5 millions de livres afin d'agrandir la mosquée. Le centre culturel et cultuel Al-Huda vous offre l'occasion de soutenir la mosquée en achetant une brique ou votre propre espace de prière. Donnons généreusement en ce mois de Ramadan. »

¹²²<http://www.standard.co.uk/news/london/muslims-fight-after-newham-megamosque-plan-is-rejected-8388931.html> et <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/rejected-the-mosque-plan-that-grew-so-big-it-attracted-the-wrong-sort-of-crowd-8386158.html>

Planche 11 : Plans architecturaux du projet avorté de la mosquée de Newham, Abbey Mills



Sources : ibtimes.co.uk et newhamrecorder.co.uk

Figure 15 : Plan d'architecte de la future mosquée d'Hackney



Source : openbuildings.com

Un autre projet en cours est celui de la mosquée d'Hackney, non loin de Newham. Il a démarré en 2009 et se situe dans un ancien quartier industriel en conversion. Ce que l'on peut dire de ces deux projets, c'est qu'ils ne suivent pas l'architecture traditionnelle de la mosquée orientale comme dans le cas de la mosquée de l'est londonien. Les architectes, les cabinets Mangera Yvars Architects et MakeSpace Architects¹²³, sont des entreprises anglaises et/ou internationales qui proposent un design moderne ou postmoderne dans les constructions qu'ils présentent sur leur site. Sur le site e-architects¹²⁴, la mosquée de Hackney est présentée comme la matérialisation de l'islam britannique : bien qu'elle fasse référence par sa façade au style mauresque de l'Alhambra de Grenade, le style se veut porteur d'un style islamique lié au contexte britannique. Le cabinet poursuit :

¹²³ <http://www.myaa.eu/> et <http://www.makespace.co.uk/makespace/index.html>

¹²⁴ http://www.e-architect.co.uk/london/hackney_mosque.htm

“With debate raging on how Muslims position themselves in modern Britain, we think the buildings they build can positively contribute to an emerging and confident British Islamic culture. MakeSpace Architects have been developing a contemporary language of Islamic architecture that could be considered as a British evolution of the Islamic tradition. Each mosque is therefore a negotiation between the communities expectations, the requirements of local planning policies, and the architect's aesthetic and cultural vision. We believe that an indigenous British Islamic architecture is a continuation of this process of interpretation and reference to tradition. As there are no actual requirements of what a mosque needs to be, other than the prayer being oriented towards Makkah, the formal responses are open to interpretation and suggestion. As architects we are negotiating the complexities of London's urban fabric, the desires and politics of a mosque community, the weight of Islamic architectural history, and demands of rapid cultural change.”¹²⁵

Ce passage indique un changement de cap dans la perception de la place de l'islam dans l'espace et la société anglaise. C'est tout un débat idéologique concernant la nation et la place des communautés qui se trouve être inséré dans l'évolution des formes architecturales et de la visibilité des cultes musulmans. Les attentats du 7 et 21 juillet 2005 ont contribué à mettre en débat la notion de multiculturalisme à l'anglaise dans le cas précis où les terroristes étaient anglais, contrairement aux autres pays où avaient pu avoir lieu des attentats terroristes. L'idée d'un socle commun à partager entre citoyens s'est trouvée une place au sein des débats sur les questions d'identité, de nation et de communautés. Cela amène à particulariser la présence des communautés musulmanes dans l'espace anglais vis-à-vis du cas français.

En conclusion, on peut noter que la multiplicité d'associations représentatives semble mieux recouvrir la diversité originelle et l'actuelle diversification des populations musulmanes dans la mesure où les clivages peuvent être de l'ordre de la croyance religieuse suivie (*deobandi* ou *barelvi*), de l'implication politique de l'islam (certains revendiquent un islamisme politique, d'autres suivent le multiculturalisme étatique) mais aussi de l'ordre du fossé générationnel qui pose la question

¹²⁵ « Alors que les débats font rage autour de la place des musulmans dans la société britannique, nous estimons que les édifices qu'ils construisent peuvent contribuer à l'émergence d'une culture islamique britannique. MakeSpace Architects a développé un langage contemporain d'architecture islamique qui peut être considéré comme une évolution britannique de la tradition islamique. Chaque mosquée est donc issue d'une négociation entre les attentes des communautés, des politiques locales d'aménagement et de la vision culturelle et esthétique de l'architecte. [...] »

identitaire au sein de la représentation des musulmans. L'article de David Garbin¹²⁶ soulève la question identitaire des jeunes *Asian* nés en Angleterre : de plus en plus, la dissociation de l'islam d'un ensemble ethnoculturel est revendiquée par les jeunes générations qui, plus que la première génération, a vécu en plein « l'entre-deux cultures » et dont les parcours socioprofessionnels et les aspirations de mobilité sociale ascendante cherchent à s'émanciper du cadre communautaire ethno-religieux. Les volontés d'intégration touchent des sphères de plus en plus larges, de l'intégration économique jusqu'au syncrétisme identitaire. Le concept de « communauté ethnique » touche de plus en plus les limites de l'assignation de fait en tant qu'elle est subie par des générations qui actuellement s'en départissent dans leur vie quotidienne, leurs représentations et leurs aspirations. David Garbin note que les individus se trouvent dans une tension entre deux « communautés imaginées » que sont la communauté ethnique d'origine ou religieuse (*l'oumma*) d'une part et la communauté nationale d'autre part. Hormis le vécu des individus d'origine immigrée, c'est toute la nation britannique qui se trouve être en proie à des redéfinitions identitaires. Les attentats de 2005 déclenchés par des individus de nationalité britannique à l'encontre de la société et de la politique anglaises ont remis à jour les débats sur l'identité des anglais. C'est ce que remarque Delphine Papin dans son article « Les attentats de Londres, révélateur du malaise de la nation britannique »¹²⁷, la nation britannique repose sur la « tolérance » et la « différence », or celles-ci font office de référents en creux de l'identité de la « majorité ». Il n'est pas surprenant que des émeutes anti musulmans en 2011 aient éclatées en Angleterre, à Bradford, Leicester, Liverpool, Birmingham, Londres où des groupes d'extrême droite brûlaient des Coran en clamant que la *sharia* détruirait l'Angleterre et les valeurs anglaises. De manière plus anecdotique tout en restant symptomatique, les supporters anglais de la dernière Coupe du Monde ont brandi dans les gradins des drapeaux de la croix de Saint-Georges et non le drapeau de l'Angleterre. Certains hommes politiques abordent aujourd'hui la nécessité de construire un *commun* au nom duquel la maîtrise de la langue anglaise pourrait être un exemple. Les procédures d'immigration sur le territoire britannique demandent aujourd'hui à ce que soient maîtrisées les bases de la langue anglaise.

¹²⁶ D. Garbin « Représentation communautaire Bengali et politiques identitaires musulmanes dans l'East End de Londres », *Journal des anthropologues*, 87, 2001.

¹²⁷ D. Papin, « Les attentats de Londres, révélateur du malaise de la nation britannique », *La question postcoloniale*, premier trimestre 2006.

Chapitre 2 : Diversité culturelle, visibilité et reconnaissance du groupe musulman dans l'espace public français

Dans ce chapitre, il est question de partir des enseignements que la comparaison londonienne a permis en mettre en valeur afin d'aborder le thème de la diversité culturelle par l'usage de concepts opératoires, la reconnaissance et la visibilité. La diversité culturelle et son traitement politique constituent un socle à partir duquel se pose la question de la reconnaissance d'un groupe de personnes partageant *a minima* les mêmes aspirations pour la vie et l'exercice du culte musulman. La question de la reconnaissance est un thème que la postmodernité politique au sens large a rendu particulièrement opératoire dans la volonté de chaque groupe d'être reconnu pour ce qu'il est et d'avoir les moyens de l'exprimer. La visibilité en est une condition et une conséquence. Après l'examen de ces notions, le fait musulman français en sera éclairé.

- I. Dissemblances par rapport au cas français : temporalités et structuration multiscalaire des communautés musulmanes londoniennes et/ou britanniques.

Ce point s'appuie tant sur les observations que sur les travaux de Romain Garbaye¹²⁸ et de Delphine Papin¹²⁹. Le propos est d'expliquer les constats précédents par des éléments tant historiques que sociologiques (les communautés), politiques (le rapport aux pouvoirs publics) et sociaux (la participation à l'espace public). Les revendications de lieux de culte et leur reconnaissance au sein de la société britannique ont été plus précoces qu'en France, s'en est suivie une importante structuration des communautés musulmanes ainsi qu'un rapport privilégié avec les pouvoirs publics tant locaux que nationaux.

A. Une présence plus ancienne

Ce n'est pas le manque de place qui est la principale motivation des organisations musulmanes de Londres. La problématique que rencontrent les fidèles français rappelle ce que les associations outre-manche ont connu dans les années 1970. Romain Garbaye note que c'est à cette période que les organisations musulmanes ont joué un rôle fort dans les politiques locales, car leur concentration dans certaines villes ou dans certains secteurs (syndicalisme ou militantisme au Parti travailleur) leur ont permis d'obtenir des revendications élémentaires comme celle d'avoir un lieu où pratiquer sa foi. Jusqu'aux années 1980, les mosquées, les organisations caritatives, les réseaux sociaux et politiques musulmans ont fleuri à tel point que l'auteur parle « d'un véritablement foisonnement associatif, caritatif et religieux musulman ». Le fait d'être concentré dans un même

¹²⁸ R. Garbaye « Les organisations musulmanes et l'État britannique, de 1980 à 2005 : du local au national », *Hérodote*, n° 137, 2010.

¹²⁹ D. Papin, « L'anglais et les minorités ethniques au Royaume-Uni », *Hérodote*, N°115, 2004.

quartier a favorisé les structurations des musulmans entre eux puisqu'il a permis de créer « une base sociale et politique pour les leaders religieux ». Ces leaders sont une transposition de ce qu'il existe dans l'islam villageois du sous-continent indien, d'autres particularités ont elles aussi été transférées au pays d'accueil : il s'agit d'un émiettement entre différentes tendances religieuses et une pratique intense du culte. Ainsi, la première particularité dissocie en Angleterre deux tendances : les *deobandis* qui suivent un islam rigoriste et orthodoxe et les *barelvis* qui pratiquent un islam traditionaliste et mâtiné de soufisme. La deuxième particularité a suscité un besoin important en matière de lieux de culte afin de répondre à la pratique soutenue de ces musulmans. Cette période a inscrit de grandes mosquées au cœur des villes, symbolisant une reconnaissance dans les espaces politiques locaux. Parmi les revendications portées par la première génération dans les années 1980, outre les mosquées, on trouve dans le domaine scolaire la nourriture *halal* dans les cantines, la tolérance du regroupement national ou religieux, le port du foulard, les dispenses de sport pour les filles, autant de thèmes qui sont d'actualité en France depuis une décennie. Pendant les années 1990 et 2000, les revendications ont pu rester les mêmes, mais ont été portées à l'échelle nationale. Le décalage temporel est assez frappant, puisqu'il est de l'ordre de vingt à trente ans de différence ; pour autant les configurations politiques ne se valent pas et, si l'exemple anglais montre un mouvement d'ascendance des revendications, en France, les débats se déroulent avant tout sur la scène politique et médiatique nationale avant que des décisions soient prises au niveau local. La marge de manœuvre des autorités locales semblent être bien plus large du côté anglais.

B. Un travail entre les autorités locales et les organisations musulmanes

La lecture du rapport pour la municipalité du Grand Londres sur les musulmans a fait apparaître un point fort intrigant pour un lecteur français : « The London Plan stresses that UDP policies should assess the need for the adequate, easily accessible and appropriate provision of social infrastructure and community facilities including places of worship¹³⁰. » Il fait donc partie des fonctions des autorités publiques de s'assurer que les musulmans ont à leur disposition les lieux de culte nécessaires à leur pratique. L'article de Romain Garbaye permet de comprendre les relations particulières des communautés avec les pouvoirs politiques locaux.

Les travaillistes ont vu dans le foisonnement associatif musulman, et dans leurs leaders, les partenaires idéaux pour une alliance électorale. Les ressources communautaires locales ont aussi permis de partager des services publics locaux. Les mosquées offrent diverses activités religieuses, mais aussi civiques, sociales et d'éducation, en lien direct avec un environnement politique et social

¹³⁰ Traduction : « Le plan d'urbanisme de Londres souligne la nécessité pour l'UDP [Unitary Development Plan, un équivalent du PLU] d'améliorer une offre adéquate, accessible et en nombre suffisant de lieux de culte et de structures sociales à destination des communautés. »

local. Les représentants religieux sont les personnalités reconnues au sein de la population musulmane qui détiennent bien plus de légitimité et d'autorité que les collectivités politiques locales. Ils sont dès lors en mesure d'intervenir de manière considérée auprès des fidèles. Par exemple, le maintien de l'ordre incombant généralement aux représentants politiques est confié dans les faits à des organisations musulmanes. Il a pu exister des patrouilles de police dont la préparation a été une consultation du personnel des mosquées. Il en est de même pour le parascolaire, la lutte anti drogue, la santé, la prise en charge des personnes âgées, etc. L'auteur Romain Garbaye résume, « La précocité de la reconnaissance de l'islam dans l'espace géographique et politique des villes est donc due à un modèle de gestion politique des populations musulmanes qui repose sur une entente entre réseaux traditionalistes de la première génération et collectivités locales de gauche. » Si ce modèle a une certaine inertie, ses deux piliers s'avèrent être fortement soumis au changement : les générations se renouvellent, les politiques changent sans compter que le contexte amène de nouvelles manières de penser. Ainsi, les années 2000, avec la participation de la Grande-Bretagne à l'invasion de l'Irak, ont vu s'abîmer les relations historiques entre musulmans et travaillistes : si les premières générations ont continué à voter pour le parti de Tony Blair, les jeunes générations ont montré davantage de défiance en suivant des partis contestataires ou indépendants.

C. Une représentativité à l'échelle institutionnelle nationale

Salman Rushdie, l'écrivain britannique né à Bombay, a suscité par la parution en 1989 de son livre *Les Versets sataniques* un tournant politique quant à la place des musulmans dans la société britannique. Les communautés musulmanes ont souhaité faire interdire le livre comme au Pakistan, en Inde, au Bangladesh, en Egypte, en Arabie Saoudite, en Tunisie, au Qatar, en Indonésie, etc. La Grande-Bretagne n'a pas relevé les revendications et c'est à partir de ce sentiment d'exclusion et de colère que les groupes musulmans se sont impliqués dans le débat politique. En 2003, l'intervention en Irak est venue renforcer la distance des communautés musulmanes face à la politique étatique britannique. Si ces événements décrivent un contexte favorable de prise de position, tant le gouvernement en place que les communautés ont agi pour faire émerger la voix musulmane dans les débats de société. Le gouvernement de Tony Blair a, selon Romain Garbaye, « fait preuve d'un certain « religionisme » » : des écoles musulmanes ont obtenu le statut de *voluntary-aided school* c'est-à-dire qu'elles reçoivent de l'argent public, au même titre que d'autres écoles de religion minoritaire. Le pluralisme des religions minoritaires et l'existence d'une Eglise d'Etat anglicane a favorisé par souci d'équité l'octroi de financements publics au religieux.

Les modalités de représentation nationale sont passées par la constitution d'organisations plus adaptées à l'échelle à laquelle elles participaient. Les années 2000 ont vu se créer la Muslim Association of Britain (MAB) proche de l'extrême gauche, l'Islamic Human Rights Commission (IHRC)

peu politisée et le Muslim Council of Britain (MCB) qui n'est pas partisan mais se définit comme un groupe de pression de tendance *deobandi*. Ce dernier est une fédération d'une centaine de mosquées, d'associations régionales et nationales, né en 1997, qui possède des comités spécialisés selon différents domaines : l'éducation, la gestion du culte, l'exclusion socio-économique, etc. Le MCB tend à islamiser tous les enjeux de société concernant les populations musulmanes, par cela et selon Romain Garbaye, il détient le rôle de « marqueur idéologique » ou « marqueur identitaire ». Or, s'il se pose en adversaire politique acerbe et en constante accusation du pouvoir étatique sur les questions de marginalisation de la population musulmane dans la société anglaise, il s'avère être un partenaire conciliant pour ce qui est de la prévention de l'islam violent, des politiques scolaires et des programmes contre l'islamophobie. S'il a donné l'illusion d'une communauté musulmane unifiée, structurée et institutionnalisée, aujourd'hui, le MCB est en crise : une crise de légitimité par rapport à sa représentativité. Il n'est ni issu de la base ni entièrement une création de l'Etat, c'est un organisme indépendant qui a su jouer sur le tableau culturel et politique quand le Conseil français du culte musulman ne s'est cantonné qu'au culturel et à fait preuve de divisions internes.

D. Retour vers le local et dynamisme associatif dans la représentation des musulmans

Depuis 2005, les attentats du métro de Londres et la crise du MCB ont reconfiguré la prise de parole et la représentativité des communautés musulmanes. Le nombre d'organisations et d'associations présentes sur internet a foisonné : c'est par exemple, la « Radical MiddleWay » pour un islam confronté aux thématiques d'actualité, l'Islamic Society of Britain (ISB) promouvant une meilleure compréhension de l'islam et la mise en relation entre les communautés musulmanes et le reste de la société britannique, les instituts de formation comme l'Islamic Education and Research Academy (IERA), etc. Ces associations représentent un vivier d'initiatives qui prennent une place à l'échelle intermédiaire : ni seulement locales ni institutionnelles, elles représentent l'actuel mouvement de diversification du paysage associatif musulman dont chaque organisation peut devenir tour à tour et de manière non privilégiée un interlocuteur ponctuel du gouvernement. Les associations ne sont dès lors pas seulement des associations de quartier, mais défendent l'intérêt des musulmans ou un intérêt précis dans le cas où elles sont avant tout thématiques comme le Muslim Women Network, ou l'Islamic Relief. Un autre pan de la représentation est pris en charge directement par l'Etat comme le Mosques and Imams National Advisory Board (MINAB)¹³¹ qui permet de communiquer directement avec les mosquées. Cet organisme permet de court-circuiter les échelles intermédiaires et d'agir au niveau local par l'intermédiaire des mosquées. C'est ce même mouvement que suit la stratégie antiterroriste du ministère de l'Intérieur qui s'en remet

¹³¹ <http://www.minab.org.uk/>

explicitement aux communautés et gouvernements locaux. La plasticité de la représentation associative permet de répondre à la diversification des enjeux, mais aussi des musulmans eux-mêmes qui peuvent ne pas se retrouver dans des institutions qui ne parlent que factivement d'une seule et unique voix quand les communautés musulmanes sont multiples et diverses. Le cas anglais, dans la présence de communautés qui ont historiquement amalgamé le religieux et l'éthnique se trouve à devoir séparer les deux plans aujourd'hui. En France, la communauté ayant eu moins de poids sur les trajectoires individuelles, les fidèles vont peut-être faire évoluer leur structuration vers des communautés plus lâches et plus labiles que les communautés ethniques anglaises dont la structuration est plus ancienne et plus approfondie.

Le détour par l'exemple de Londres dans l'usage des mosquées et dans les particularités des communautés musulmanes anglaises est heuristique à plusieurs égards : il permet de tirer parti des décalages temporels, il peut être une source d'inspiration pour le cas français, tant pour les écueils à éviter que pour les initiatives et les propositions des organisations musulmanes britanniques en termes de culte, de relations aux pouvoirs publics ou de constitution d'une voix dans l'espace public. Il offre un stade plus abouti de représentation des musulmans à l'échelle nationale et institutionnelle et représente un exemple de foisonnement associatif encore timide en France. Si le modèle anglais est aujourd'hui en débat dans la recherche d'un *commun* qui fédérerait la population anglaise, le modèle français est en butte avec des désirs d'affirmation et de reconnaissance des différences de la part de ses citoyens. Cette analyse montre dès lors un croisement des modèles qui permet une complexification de l'un comme de l'autre par l'intégration de l'approche du modèle opposé. Les temps postmodernes semblent mettre en échec la notion même de modèle, dans le sens où les populations possèdent de plus en plus le pouvoir de se représenter elles-mêmes, et parce que les identités de chacun sont plus aussi facilement assignables ou définissables que le voudraient les modèles. Le temps de l'hybridation culturelle et identitaire est bien représenté par l'évolution des styles architecturaux des mosquées qui, dans le cas londonien, tendent vers une « britannisation » des mosquées, et dans le cas français, tendent à assumer des référents culturels extérieurs dans un contexte national qui se veut et qui se dit monoculturel. Il est, par là, question de diversité culturelle.

II. La diversité culturelle et le traitement de la « différence » : des concepts à contextualiser

Etudier les mosquées en Ile-de-France a imposé un recours au concept de diversité culturelle, celui-ci fait office de constat unanime dans une réalité mondialisée de coexistence et de coévolution des cultures. De ce constat de diversité culturelle, peuvent découler des variations quant à la forme politique prise par cette reconnaissance. Il est donc nécessaire de replacer ces approches dans le traitement institutionnel de la diversité culturelle (ou son absence) au sein de différents contextes. Le multiculturalisme est un exemple de traitement institutionnel de cette diversité sans pour autant que son contenu -la notion comme la politique- fasse l'unanimité. Depuis son apparition dans les années 1970, de nombreuses thèses ont été formulées à son propos, mais les Etats suivent leur propre expérience multiculturaliste en en proposant, selon les cas, une lecture différente.

A. Culture et mondialisation dans le contexte postmoderne : imbrication et coexistence culturelle

La mondialisation met en relation des populations aux cultures différentes. Le thème de la diversité culturelle est alors particulièrement exacerbé dans le contexte présent du fait de l'ampleur des mouvements d'idées et de personnes. Celles-ci insèrent dans la société et l'espace d'accueil leurs propres références culturelles qui, à leur tour, sont transformées par ce nouveau contexte d'adaptation. Les espaces polarisateurs de migrations sont alors sous leurs influences multiples et la saillance de chacune d'entre elles, c'est-à-dire ce qu'il en ressort, est à mettre en lien avec la place accordée à cette diversité dans la société concernée. Effectivement, tel modèle sociopolitique tolérera un fort degré de visibilité de la part des cultures qui le composent quand un autre exercera différentes formes de pression afin qu'elles ne soient pas trop visibles.

Dans le cas de notre étude, le contexte mondialisé récent renforce, certes, la présence de l'islam en France. Cependant celui-ci est davantage issu de la situation postcoloniale et de l'affluence d'une population provenant des anciennes colonies françaises que des migrations récentes. D'ailleurs, ce principe d'ancienneté des communautés immigrées compte dans la caractérisation des projets de mosquées visibles. Les nouveaux migrants musulmans se trouvent avoir bien moins de force d'action et de possibilité de parole que ne l'ont les musulmans issus des premières vagues d'immigration. Il existe un différentiel de légitimité selon un principe d'antériorité.

Concernant le phénomène de mondialisation et ses répercussions sur la notion de culture, N. Garabaghi¹³² note que la société, catégorie sociale, et la nation, catégorie politique, sont toutes deux ébranlées par ce phénomène de mise en relation généralisée, au point d'être réduites à leur substrat culturel. Dans cette optique, la culture dont on se réclame apparaît comme un fondement anthropologique qui bien qu'étant en constante évolution peut être un référent vécu et considéré

¹³² N. Garabaghi, *Les espaces de la diversité culturelle*, Karthala, Paris, 2010.

comme plus stable que d'autres catégories plus lointaines, qu'elles soient sociales ou politiques. Ce substrat culturel est par ailleurs particulièrement réactivé dans un contexte postmoderne de troubles identitaires, d'effondrement des catégories de référence et de recomposition du sens. La mondialisation, tout comme les craintes d'uniformisation ou de conflits de cultures¹³³, apparaît alors comme un cadre de réinterprétation du sens. Les Etats-Nations ne sont plus en mesure de répondre à la crise de sens à laquelle ils participent tout en étant eux-mêmes les premiers affectés. Ils opèrent un désajustement de fait entre la circulation constante et la complexité croissante de la population et leur cadre national. Cette « mondialisation par le bas », comme l'a dénommée Alain Tarrus, est également étudiée par l'analyse de la population par la sociologue américaine Saskia Sassen, qui par un mouvement « bottom-up » renouvelle la base de la société et fait émerger de nouvelles forces qui renégocient une géographie du pouvoir¹³⁴. Cette répartition amène à retravailler le rôle et la fonction de la population dans un champ de pouvoir plus large qu'il ne l'avait auparavant.

B. Concepts et débats autour de la diversité culturelle et de la différence : des concepts dépendants de contextes de signification

La diversité culturelle subsume de multiples approches et conceptions au sein de différents contextes politiques et idéologiques. Penser la diversité culturelle ne peut s'extraire de ces cadres, et le pluralisme culturel, le multiculturalisme, comme l'interculturalisme ne peuvent être abordés plus longtemps sans mises en contexte. L'accent sera ainsi porté plus précisément sur le multiculturalisme, dans la mesure où il est certainement le concept dominant dans la prise en compte des différences et qu'il fait l'objet d'une véritable mythologie moderne.

1. Pluralisme culturel et interculturalisme

Les notions de pluralisme culturel et d'interculturalisme n'ont pas obtenu le succès du multiculturalisme. Cependant, le premier décrit avant tout une situation générale et le second fait l'objet d'une timide application par exemple dans le contexte québécois.

Le pluralisme culturel est défini par Will Kymlicka comme suit : « Il y aura pluralisme culturel au sein d'un État si ce dernier autorise l'immigration d'un grand nombre d'individus et de familles venant d'autres cultures et qu'il leur permet de maintenir quelques-unes de leurs particularités ethniques.¹³⁵ » Dans ce cas, l'État est présent *a minima* dans la décision en amont d'ouvrir ses frontières à l'immigration, donc de susciter une situation multiculturelle, et en aval, en tolérant l'exercice de leur différence. Le pluralisme culturel est parfois employé comme un synonyme du

¹³³ S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2000.

¹³⁴ S. Sassen, *Territory, authority, rights: from medieval to global assemblages*. Princeton University Press, Princeton, 2006.

¹³⁵ W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, La Découverte, 1995.

multiculturalisme, dans le sens où les deux notions font appel au politique. Cette notion n'est pourtant pas définie en des termes pratiques, et les Etats en ont une application particulière, et en font une adaptation libre. Le pluralisme culturel est davantage une incitation globale à destination des Etats afin qu'ils prennent en compte, à leur manière, la diversité culturelle qui les compose. Le multiculturalisme au contraire est un cas spécifique de gestion de la diversité, tout comme l'interculturalisme récent élaboré au Québec.

La notion d'interculturalisme a été définie par A-G Gagnon et R. Iacovino, auteurs québécois, ainsi : « L'interculturalisme cherche avant tout à trouver un équilibre entre les droits individuels et le relativisme culturel mettant l'accent sur la "fusion des horizons" grâce au dialogue et à un accord faisant consensus¹³⁶. » Le principe de l'interculturalisme est de fonder le rapport entre les différents groupes culturels à partir d'un échange continu et intensif qui puisse permettre une intégration des groupes dans une identité commune sans que soit gommé tout trait particulier. Ce modèle prévoit que les groupes soient eux-mêmes à l'origine d'une redéfinition du contrat qui les assemble. L'un des modes de relation d'un groupe envers un autre s'appelle l'interculturalité. Elle est définie par C. Clanet¹³⁷ comme « l'ensemble des processus –psychiques, relationnels, groupaux, institutionnels...- générés par les interactions des cultures, dans un rapport d'échanges réciproques et dans une perspective de sauvegarde d'une relative identité culturelle des partenaires en relation ». L'interculturalisme est né au Québec en réaction au multiculturalisme, pourtant il n'a jamais reçu de définition officielle contrairement au second, et l'Assemblée nationale du Québec tarde à examiner le rapport qui lui a été remis en 2008. L'interculturalisme, s'il se différencie du multiculturalisme, n'en partage pas moins de nombreuses similitudes, lesquelles sont listées par L. Pietrantonio, D. Juteau, et M. McAndrew¹³⁸. Après avoir précisé quelques points, il est dès lors possible de sonder l'originalité du multiculturalisme.

2. Tours et détours d'un concept : le multiculturalisme

Le multiculturalisme est une notion si large qu'il convient d'en préciser les approches, les applications et les usages qu'on lui prête. Si le multiculturalisme est un principe de reconnaissance institutionnelle des différentes cultures qui composent une société, il peut faire l'objet d'une application différente selon les contextes nationaux et peut surtout faire objet d'un discours dans

¹³⁶Voir en annexe 10 la citation complète, AG. Gagnon, Iacovino, R. (2003). «Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté», dans A.-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et société*, tome 2, Montréal, Éditions Québec/Amérique

¹³⁷C. Clanet, *Introduction aux approches interculturelles et en sciences humaines*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1993.

¹³⁸ Voir en annexe 11, L. Pietrantonio, D. Juteau, M. McAndrew «Multiculturalisme ou intégration : un faux débat», dans K. Fall, R. Hadj-Moussa et D. Simeoni (dir.) *Les convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques* Québec, Presses de l'Université du Québec, 1996.

lequel il devient un mythe au sens de Barthes. Le signifiant ne renvoie pas seulement à un signifié mais à une chaîne de signifiants d'ordre social et culturel.

a. Le multiculturalisme, de l'état de fait au statut de politique officielle

Comme le remarque Louis Dupont¹³⁹, la définition du multiculturalisme pose problème, que ce soit pour le spécialiste canadien Will Kymlicka qui déclare à son propos « *des concepts ou des principes il n'y en a tout simplement pas* » (*La voie canadienne, repenser le multiculturalisme*, 2003), ou pour Riva Kastoryano qui affirme que « depuis que le mot multiculturalisme s'est installé dans les débats publics, il se prête à toutes sortes d'usages [...] En effet, rares sont les mots en sciences sociales qui ont connu un usage aussi diversifié. Non seulement le concept de multiculturalisme a voyagé à travers les démocraties occidentales, voire au-delà ; mais aussi, à l'intérieur d'un même contexte national, il est source de controverses quant à sa définition et à son interprétation »¹⁴⁰. Il est possible de proposer une définition *a minima* afin de mieux poser, par la suite, les enjeux qu'il soulève. Le lexique que propose le site du Centre ressources prospectives du Grand Lyon donne une définition du multiculturalisme politique (ou *de jure*), il s'agit de « la reconnaissance institutionnelle des multiples identités culturelles, ethniques, sociales [...] au sein d'une même société »¹⁴¹. Dans cette perspective, ces différentes identités sont rendues légitimes tant par des droits particuliers que par des groupes les représentant. Le multiculturalisme *de fait* relève davantage du constat, il s'agit de définir une société où plusieurs cultures cohabitent sans forcément qu'il n'y ait de prise en charge politique et institutionnelle ni d'organisation spécifique qui relaient une reconnaissance et une participation des différents groupes à la scène politique nationale et à l'espace public comme le premier le prétend. Dans tous les cas, comme le souligne R. Kastoryano¹⁴², la tension principale du multiculturalisme revient à articuler les droits individuels aux droits collectifs tout comme les principes universalistes aux principes particuliers, tout en partageant un même cadre de référence. Est ainsi mise en tension l'identification à la communauté politique nationale avec l'identification à la communauté culturelle.

Le multiculturalisme a été théorisé par le philosophe canadien Charles Taylor. Il traduit en termes politiques une reconnaissance des différences¹⁴³. Il prône une « politique de la différence » dans laquelle la « diversité profonde » (*deep diversity*) fait l'objet de « droits collectifs » (*group rights*), conditions selon lui de la légitimité d'un Etat démocratique. Grâce à l'article de Janie Pélabay

¹³⁹ L. Dupont « Le multiculturalisme. Essai géographique sur la « différence » et la diversité culturelle dans les sociétés modernes » Habilitation à Diriger les Recherches, décembre 2008.

¹⁴⁰ R. Kastoryano « Des multiculturalismes en Europe au multiculturalisme européen » *Politique étrangère*, 2000.

¹⁴¹ <http://www.millenaire3.com/contenus/ouvrages/lexique28/multicult.pdf>

¹⁴² R. Kastoryano *Quelle identité pour l'Europe ? Le multiculturalisme à l'épreuve* Presses Sciences-Po 1998 2005

¹⁴³ C. Taylor *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (1992), trad. Denis-Armand Canal, Paris : Aubier, 1994.

« Charles Taylor : la reconnaissance des différences comme politique »¹⁴⁴, il est possible d'analyser la « politique de reconnaissance » de l'auteur. L'Etat se doit non plus d'être neutre mais doit reconnaître publiquement les différentes communautés culturelles afin de s'en trouver légitime. Des « droits collectifs » doivent être accordés aux groupes culturels menacés de disparition (le contexte du Québec se trouve en arrière-fond) afin que les différentes communautés culturelles deviennent « des êtres agissants entre lesquels la justice doit exister ». Un dialogue interculturel peut déboucher sur une « fusion des horizons » d'après l'expression de H.G. Gadamer, après avoir ouvert la palette de valeurs et de visions du monde que portent les différentes communautés. L'auteure de l'article sur Charles Taylor, Janie Pélabay soulève plusieurs limites qui se situent à peu près au même niveau, celui de l'individu : le philosophe ne fait pas état du droit de critique à l'égard de sa communauté d'origine, du droit d'en sortir ni même du fait qu'un individu n'en ait pas ou appartienne à plusieurs communautés en même temps. Les droits individuels apparaissent subordonnés aux droits des groupes et il dissocie les « libertés fondamentales » d'un ensemble d'« immunités et privilèges » qui peuvent être ajournées pour des raisons de politiques publiques. Le flou de ces principes ne tranche pas entre les exceptions faites des particularismes et les droits fondamentaux inviolables. Un autre auteur, Jürgen Habermas, propose un « multiculturalisme bien compris »¹⁴⁵ dans lequel il s'oppose aux droits collectifs qu'il qualifie de « protection administrative des espèces menacées ». Habermas propose alors d'accorder des « droits culturels » aux personnes appartenant aux minorités discriminées, s'orientant vers un système de droits individuels sensibles aux différences sans pour autant octroyer des droits aux communautés.

Le spécialiste canadien Will Kymlicka propose également une gestion politique des différences culturelles dans *Multicultural Citizenship* (1996). Il part de l'exemple canadien qui, depuis 1976, se dit officiellement multiculturel, pour définir des principes universalisables et applicables aux sociétés « libérales » et multiculturelles. Ils distinguent parmi elles, les sociétés *multinationales* et les sociétés *multiethniques*. Dans les premières, il existe des minorités nationales autochtones qui possèdent des droits particuliers notamment du fait qu'elles sont territorialement concentrées et protégées par des traités internationaux. Dans les sociétés multiethniques, ce sont les immigrés qui amènent les différences culturelles. W. Kymlicka pense que ce mouvement migratoire est un choix, un abandon volontaire du pays d'origine qui donne par conséquent le droit aux sociétés d'accueil d'attendre des immigrés le respect de leur culture propre. De nombreuses critiques ont été formulées à l'égard de ce supposé abandon du pays d'origine puisque le processus migratoire est en grande partie motivé par des contraintes subies dans le pays d'origine. Même si on ne peut aborder

¹⁴⁴ J. Pélabay « Charles Taylor : la reconnaissance des différences comme politique, Peut-on accepter toutes les différences ? » *MagPhilo*, 2005-2006.

¹⁴⁵ J. Habermas, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités* n° 13, 2003.

les multiples acceptions du multiculturalisme en ce lieu, quelques-unes des grandes orientations dans ce domaine sont répertoriées en annexe¹⁴⁶.

b. Un mythe moderne ?

Le mythe du multiculturalisme peut se retrouver sous les deux acceptions du terme : il est un mythe au sens de Roland Barthes comme l'outil d'une *doxa*¹⁴⁷, d'une idéologie, mais il est rendu mythique par le fait qu'il n'existe pas réellement même si le discours que l'on porte dessus est des plus répandu. Dans son essai sur le multiculturalisme¹⁴⁸, Louis Dupont établit une distinction entre « ce dont parle » le multiculturalisme et « ce qu'il en dit ». Cette manière d'aborder la notion sous-entend qu'elle est elle-même un produit culturel qui traduit par son contenu le contexte postmoderne qui lui a fait voir le jour. C'est l'idée que soutient Dimitris Parsanoglou dans son article « Multiculturalisme(s) » lorsqu'il affirme : « Il se présente comme l'une des nouvelles mythologies sociétales, comme un des aspects indispensables du « dominant culturel » de l'époque actuelle dite postmoderne. » L'auteur cite l'étude de Couze Venn montrant l'importance du rôle des études postcoloniales et des *cultural studies* dans la diffusion de l'idée multiculturaliste. Selon lui, elle appartient à « une nouvelle élite cosmopolite et globalisée »¹⁴⁹ qui porte en elle-même les contradictions de représenter une norme universelle partagée qui défendrait les intérêts du particulier. D. Parsanoglou donne pour exemple la promotion du débat multiculturaliste par des institutions universalistes au rang desquelles peuvent figurer l'Unesco qui lance des campagnes pour la diversité culturelle, l'ONU qui proclame en 1993 « l'année des peuples indigènes » et l'Union européenne dont le slogan est « Unité dans la diversité ». Les grandes institutions internationales comme les différents gouvernements qui se disent multiculturalistes se reposent sur un préalable qui biaise l'existence et la reconnaissance des cultures au sein d'une société. Comme le remarque Stéphane Vibert dans son article en citant S. Mesure et A. Renaut (1999), la condition *sine qua non* revient au respect des droits de l'Homme même si chaque culture n'en est pas constituée¹⁵⁰. Le cadre démocratique participe à une création des communautés culturelles sous le régime du multiculturalisme par l'ensemble de normes qu'il leur impose. Finalement, S. Vibert résume une des limites du multiculturalisme : « Le pluralisme acceptable dans la démocratie libérale consiste en fait en un pluralisme des opinions individuelles, des croyances personnelles et des styles de vie, et non pas des « cultures » au sens anthropologique du terme. »

¹⁴⁶ Annexe 12 « Des multiculturalismes »

¹⁴⁷ R. Barthes *Mythologies*, Éditions du Seuil, Paris, 1957.

¹⁴⁸ L. Dupont « Le multiculturalisme. Essai géographique sur la « différence » et la diversité culturelle dans les sociétés modernes » HDR décembre 2008.

¹⁴⁹ C. Venn, « Intellectuals, Power and Multiculturalism » *Theory, Culture and Society*, 2000.

¹⁵⁰ S. Vibert « Le pluralisme culturel comme réponse politique au fait de la diversité culturelle ? », *Mouvements*, no 37, 2005.

Au-delà des critiques de principe, le mythe du multiculturalisme se trouve être un concept très usité, bien qu'en réalité on peine à en trouver une application réelle. Louis Dupont, dans son article « The Cultural Diversity and Modernity: The Conditions of the "Vivre Ensemble" »¹⁵¹ affirme qu'il n'existe pas de situation multiculturaliste. Deux pays qui se revendiquent multiculturalistes, les Etats-Unis et l'Angleterre, peuvent être examinés. Les Etats-Unis ont forgé le concept de *melting pot* au début de XXème siècle pour définir l'identité multiculturelle de la nation américaine. Pour autant, les WASP, *White Anglo Saxon Protestant*, ont défini les frontières de la nation en accaparant l'exercice du pouvoir et en réservant la citoyenneté à leurs semblables. Les minorités culturelles ont été reconnues dès lors qu'elles étaient devenues inoffensives pour l'ordre établi. Par l'influence continue de l'immigration, le rapport minorité/majorité a glissé des WASP aux populations blanches, chrétiennes, européennes, et anglophones. Les années 1960 ont vu se redéfinir, ou du moins se déplacer, la place et les droits octroyés aux minorités selon les voies opposées de Martin Luther King et de Malcom X pour ce qui est des afro-américains. Louis Dupont cite le sociologue américain Nathan Glazer, lorsque ce dernier définit l'origine du multiculturalisme dans l'impossibilité de surmonter les différences ethniques au sein de la société américaine tout en tenant un discours les valorisant.

Il en est de même dans le cas anglais. Historiquement, les Anglais ont construit le Royaume Uni en annexant les Gallois, les Ecosais et les Irlandais du Sud à la fois par la force mais aussi par la domination d'un système économique conquérant qui, de lui-même, a imposé sa norme. Des décennies plus tard, il en a été de même avec les populations provenant des anciennes colonies britanniques. Ces populations ont intégré la société anglaise non pas sur des critères culturels, mais sur une adaptation économique et une participation aux hiérarchies socio-économiques de la société anglaise. Des individus passeurs servent alors de liens entre les différentes communautés auprès du groupe dominant anglais. Les textes de lois reconnaissent les minorités comme dotées d'une identité propre, et ainsi se définit comme une société multiculturelle. Dans l'actualité, on rencontre de plus en plus de mouvements de la part de ces minorités -des populations musulmanes de la péninsule indienne en majorité- qui essaient d'infléchir ces rapports de domination culturelle par des mobilisations politiques. Ce sera d'ailleurs un point de notre analyse dans la comparaison avec l'exemple français.

L'auteur D. Parsanoglou résume ce « phénomène culturel » qu'est le multiculturalisme : « Si le nationalisme était le dominant culturel et politique du monde moderne, le multiculturalisme se manifeste comme celui du monde postmoderne ». Il n'en est pas moins vrai qu'il existe de

¹⁵¹ L. Dupont «The Cultural Diversity and Modernity: The Conditions of the "Vivre Ensemble"» in A-G. Gagnon, A. Lecours, E. Nootens *Contemporary Majority Nationalism* McGill-Queens' University Press, 2011

nombreuses situations multiculturelles dans lesquelles l'étude s'ancre notamment sous le thème de la religion.

2. Multiculturalisme de fait, religion et laïcité

Selon le sociologue Jean-Paul Willaime, on assiste à une pluralisation religieuse et philosophique qui rend difficiles les relations entre les différentes religions et entre les visions religieuses et les visions séculières de l'homme et du monde. A l'occasion des caricatures de Mahomet, Michael Barry, professeur au département d'études proches orientales à l'université de Princeton, déclarait : « Nous assistons, non à un choc des civilisations ou des religions, mais à un choc des sensibilités et des rancœurs. La moindre provocation suffit à les faire resurgir en force. Ce n'est pas un accident, mais un symptôme, qu'il faut apprendre à calmer¹⁵². » Le sociologue des religions reprend la question du heurt des sensibilités dans la perspective du vivre ensemble multiculturel : les libertés individuelles et collectives d'expression et de religion sont aujourd'hui en pleine recomposition et cherchent leur place les unes par rapport aux autres. Ainsi l'auteur note que les tendances du religieux à vouloir choquer les sensibilités ultramodernes en réaffirmant les doctrines ou préceptes religieux ne sont qu'une réponse à celles que donne l'ultramodernité séculariste : « A la radicalisation d'un sacré de transgression répond la radicalisation d'un sacré d'interdiction. » Dans sa conférence « Le multiculturalisme un concept à reconstruire »¹⁵³, Michel Wieviorka souligne l'entrée en jeu de la religion dans le débat sur le multiculturalisme dans les années 1980 et 1990. Les tensions qui apparaissent dans les expériences multiculturalistes prennent de plus en plus un tour religieux. L'auteur cite l'anthropologue Clifford Geertz pour préciser que la religion n'est pas la culture mais qu'elle lui est fortement liée, et que les deux sont de plus en plus volatiles et irréductibles l'une à l'autre : « Alors qu'elle a souvent été, historiquement, la structure culturelle la plus enracinée localement et la plus marquée, dans son expression, par les conditions locales, la religion est de plus en plus devenue- et devient de plus en plus un objet flottant, dépourvu de tout ancrage social dans une tradition prégnante ou dans des institutions établies »¹⁵⁴. Le religieux prend une place dominante voire débordante dans les préoccupations culturelles. La surreprésentation de l'islam, et des dimensions religieuses, pénètre et dévoie la réflexion sur la diversité culturelle.

¹⁵² M. Barry, cité par F. Boespflug *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*, Paris, Bayard, 2006

¹⁵³ M. Wieviorka « Le multiculturalisme, un concept à reconstruire » conférence prononcée en février 2010, Université Paris I Panthéon-Sorbonne

¹⁵⁴ C. Geertz « La religion, sujet d'avenir » in M. Wieviorka *Les Sciences sociales en mutation*, Auxerre, 2007

C. De la visibilité d'un groupe à sa reconnaissance

Les concepts de visibilité et de reconnaissance sont éminemment postmodernes puisqu'ils constituent les principes de base des « droits ou revendications à la différence ». Les communautés revendiquent le fait d'exister et usent de la visibilité comme moyen de reconnaissance.

1. Le concept de reconnaissance

Les théories de la reconnaissance sont abordées dans cette recherche car elle pose l'hypothèse que derrière le phénomène de construction de mosquées *ad hoc* et d'inscription dans le paysage, se trouvent des désirs de reconnaissance et des revendications de droit à la différence dans le seul fait de rendre visible ce qui est symboliquement la marque d'une différence culturelle et culturelle (une mosquée) dans un contexte idéologique d'assimilation des particularismes. Dans certains cas d'ailleurs, cela fait aussi partie du discours tenu par plusieurs personnes interrogées lors des différents entretiens. Les fondements philosophiques de la reconnaissance sont définis en annexe¹⁵⁵ afin d'en tirer sans plus attendre ses implications sociales, culturelles et géographiques.

Comme la question de la représentation a partie liée avec celle de la reconnaissance dans le sens où elle en est un aboutissement, il convient de lier le principe de reconnaissance aux systèmes politiques qui la portent ou qui l'occulent selon leur approche de la diversité culturelle. Paul Ricœur dans *Parcours de la reconnaissance*¹⁵⁶, explique que le multiculturalisme est « la forme de lutte pour la reconnaissance qui a le plus contribué à populariser le thème de la reconnaissance » : « On réserve, précise-t-il, le terme « multiculturalisme » aux demandes de respect égal venant de cultures effectivement développées à l'intérieur d'un même cadre institutionnel ». Dans notre cas, nous ne sommes pas dans un système multiculturaliste *de jure*, cependant, les revendications de reconnaissance sont présentes, car elles appartiennent à la modernité avancée si l'on en croit l'anthropologue Alain Caillé :

« Pendant au moins deux siècles, l'essentiel du conflit dans les sociétés modernes aura porté sur les inégalités économiques. Depuis les deux ou trois dernières décennies, au contraire, il s'organise au premier chef à partir de la question dite de la reconnaissance : qu'il s'agisse du genre, des minorités ethniques, culturelles ou religieuses, de la sexualité, mais aussi des conflits économiques eux-mêmes, tout le monde veut d'abord voir reconnues et respectées son identité, individuelle et /ou collective¹⁵⁷. »

Ce constat nous mène à intégrer la population musulmane que nous étudions dans cette analyse globale de la société qui fait de la reconnaissance de sa différence une revendication de

¹⁵⁵ Voir annexe 13

¹⁵⁶ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004.

¹⁵⁷ A. Caillé, « De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi » *Revue du Mauss*, n° 23, 2004.

premier ordre à afficher dans l'espace public. Dans la présentation de la revue que dirige Alain Caillé, ce dernier cite la philosophe Nancy Fraser lorsqu'elle propose de dissocier sans découpler les paradigmes de *redistribution* – d'ordre économique- et de *reconnaissance* – d'ordre culturel et politique. Les deux paradigmes sont complémentaires, dans le sens où l'injustice économique peut être un facteur de non reconnaissance sociale ou culturelle et inversement. Dans ce sens, la participation à la vie sociale, donc à l'espace public, n'est pas la même selon les citoyens, et dépend de ces mécanismes de redistribution et de reconnaissance. Ainsi, selon Nancy Fraser, la « parité de participation » dépend de deux clauses : l'une, « objective », bannissant les inégalités matérielles, l'autre « intersubjective » assurant l'égal respect à tous les participants. L'approche du philosophe Emmanuel Renault, toujours cité par Alain Caillé, prend l'angle institutionnel pour traiter de l'injuste reconnaissance dans laquelle se trouvent certains groupes : l'institution peut véhiculer une reconnaissance dépréciative (l'attribution d'un statut inférieur, la disqualification ou la stigmatisation), le déni de reconnaissance (méconnaissance ou invisibilité) et la reconnaissance fragmentée. Si la reconnaissance est actuellement un thème prédominant, les canaux ne sont pourtant pas forcément institutionnels, ainsi la visibilité est un exemple de mode représentatif, et l'existence de réseaux locaux, de centres communautaires ou virtuels en sont d'autres.

2. Le concept de visibilité

En géographie, le concept de visibilité est abordé par Michel Lussault dans le *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* (Belin, 2003), sous l'expression « régime de visibilité ». Selon lui, l'espace dépend de trois attributs : la métrique, l'échelle, la substance qui permettent de faire correspondre le Tout (la société multidimensionnelle) à la partie (la dimension spatiale de la société). La substance peut être définie par « la dimension non spatiale des objets spatiaux »¹⁵⁸ et permet ainsi de considérer que la réalité visible d'un objet spatial ne recouvre pas toute la substance qu'il traduit. Pour M. Lussault, « Par leurs spatialités, d'une variété infinie, les substances sociales deviennent visibles, leur existence au sein de la société se cristallise. Parler d'espace c'est évoquer le régime de visibilité des substances sociales ». Il note également que devenir visible est un processus-clé dans nos sociétés : pour le politique l'injonction implicite est de rendre visibles les actions qu'il entreprend à la fois dans l'espace non matériel qui peut se composer de récits, d'iconographies, et de figures et dans l'espace matériel : il est ainsi « immédiatement signifiant des actes entrepris, [il] constitue un matériau d'élection pour le pouvoir politique ». Dans cette définition, Michel Lussault ne précise pas de quel pouvoir politique il s'agit, le pouvoir politique est un exemple archétypal au service de sa définition, cependant il nous semble possible d'étendre cette définition à l'ensemble des actions rendues visibles entreprises par n'importe quel groupe au sein de la société, c'est-à-dire

¹⁵⁸ J. Lévy, *L'espace légitime*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994

prendre le terme de « politique » dans son extension la plus large et à son origine comme structure et fonctionnement d'un groupe social. Dans cette optique, tout projet spatial rendu visible traduit une substance sociale, et l'espace rentre en compte comme *matériau d'élection* dans la stratégie politique au sens large d'un groupe.

Il est possible d'articuler le principe de reconnaissance à celui de la visibilité. Grâce à l'article « Visibilité et invisibilité : une introduction »¹⁵⁹, Olivier Voirol définit la visibilité par « l'ensemble des opérations pratiques menées par les acteurs pour signifier ce qu'ils font aux yeux d'autrui et recoupe simultanément l'ensemble des compétences permettant de voir l'action d'autrui ». La visibilité indique un mouvement entre deux sortes d'acteurs, celui qui signifie et celui qui reçoit l'information. La visibilité est, dans ce cadre, présentée comme un préalable de la reconnaissance. La seule existence d'une représentation et d'une communication ne suffisent pourtant pas à expliquer que certains groupes ou événements soient dignes de visibilité et d'autres pas : l'auteur parle d'un « arrière-plan normatif implicite » par lequel il désigne la définition historique d'un mode de tri de ce qui peut être aperçu, de ce qui ne doit pas l'être et organise l'attention de manière différentielle selon les objets. Ce processus de sélection a pour fondement une dimension normative, morale et politique. Dans cette optique, ces sélections ne peuvent faire que l'objet d'une lutte pour la visibilité par les groupes qui n'en bénéficient pas et d'une renégociation constante de cet horizon de dignité différentielle. Il en résulte que plus des groupes sont réduits à l'invisibilité médiatique ou institutionnelle, plus ces groupes seront en quête d'un surcroît d'attention et de reconnaissance.

III. Reconnaissance et visibilité de la population musulmane dans l'espace public : visibilité différentielle et signification symbolique de l'apparition de mosquées architecturées

Après avoir précisé ce que recouvraient les notions de visibilité et de reconnaissance, il est possible de lire l'inscription des mosquées dans le champ du visible à la lumière de ce qu'elles peuvent représenter en termes de volonté de reconnaissance du groupe musulman. On ne peut dès lors faire l'économie de mettre en tension cette volonté avec l'existence actuelle de ce groupe dans l'espace public dans sa visibilité actuelle.

A. Visibilité des mosquées et reconnaissance

Les mosquées, par leur inscription territoriale et visible, sont des objets signifiant la présence de population musulmane dans la ville. Par là, elles concourent à inscrire les musulmans au sein de l'espace public, donc au sein d'une participation politique et sociale à la cité, au même titre que les citoyens appartenant à d'autres confessions. Des liens entre les lieux de culte musulmans et le principe de reconnaissance peuvent s'établir.

¹⁵⁹ O. Voirol, « Présentation » Visibilité et invisibilité : une introduction, *Réseaux*, 2005 n° 129-130, p. 9-36

1. Un discours porté par les associations musulmanes : la reconnaissance du citoyen et des identités plurielles de la société

Le lieu de culte est selon les personnes interrogées un gage de citoyenneté et de respect de la différence. Comme le souligne Yacine Laoudi :

« On fait partie de cette ville, on est des citoyens de cette ville là. Dans certaines villes les musulmans sont majoritaires, en Seine-Saint-Denis en particulier, donc il n’y a pas de raisons qu’ils ne soient pas représentés et qu’ils n’aient pas de lieux qui les représentent sur la ville et qu’ils soient acceptés. Comme toutes les églises sont admises, comme toutes les synagogues sont admises, tous les lieux de culte bouddhistes ou autres sont admis, il n’y a pas de raisons pour que les mosquées ne soient pas admises. »

Dans ce cas, la mosquée représente la population qui en est à l’origine, la mention d’autres groupes religieux met en avant la volonté de partager un même statut dont l’existence, la visibilité et l’intégration de l’édifice religieux à la ville seraient un vecteur d’égalité de pratique du culte et d’égale participation à la vie de la cité. La citoyenneté est le thème principalement convoqué pour justifier les lieux de culte visibles car elle suppose un ensemble de droits, dont la liberté de pratiquer un culte de manière digne fait partie. Baddre-Eddine Bentaïb affirme : « Moi, je suis né ici, je travaille, je paie des impôts, il n’y a aucune différence avec mon voisin ou ma voisine, donc pourquoi est ce que je devrais me cacher ou faire les choses à moitié ? Les musulmans commencent à s’assumer surtout les jeunes, et ça se fait doucement quoi... », et Amine Naït-Daoud renchérit : « Vous êtes française, je suis français, donc à ce titre on a les mêmes droits de définir l’identité française, vous représentez 1 sur 60 millions, et bien moi aussi, vous ne représentez pas 2 sur 60 millions. » La visibilité démonstrative n’est pas le point fondamental des demandes de lieu de culte, seule leur existence l’est véritablement. Sa visibilité extérieure n’est pas en elle-même identitaire, sa présence l’est certainement un peu plus. Un deuxième thème sous-jacent apparaît alors : celui de l’identité. La reconnaissance n’est alors pas seulement une demande d’attention de la part des autorités publiques ou du reste de la société : la reconnaissance de la religion des citoyens composant une société participe à la définition de cette même société, en tant qu’elle élargit les combinaisons identitaires possibles, et même les redessine. La supposée identité nationale s’avère bel et bien être un mythe au regard de la complexité identitaire des citoyens qui font et refont la société. Si ces thèmes de citoyenneté et d’identité sont abordés, il semble que la mosquée recouvre un ensemble de significations qui dépassent le périmètre exclusif du culte.

2. Une reconnaissance multidimensionnelle

Une hypothèse peut proposer que, dans le cas des populations musulmanes et des constructions de mosquées, nous sommes dans une phase de conquête de reconnaissance qui mêle autant le culte que des dimensions historiques de relégation sociale due aux conditions d'immigration et de stigmatisation des immigrés qui se répercutent encore aujourd'hui sur les générations présentes. Dans ce cadre d'analyse, les mosquées sont bien plus que de simples lieux de culte : elles représentent une demande sociale de reconnaissance d'une religion, et, par là, d'une population auparavant exclue. Si l'on reprend la terminologie de Nancy Fraser, la population musulmane a pu se trouver historiquement, actuellement encore mais de manière plus nuancée, dans une situation d'absence des principes de *redistribution* et de *reconnaissance*. Or, comme la participation sociale dépend de ces deux principes, cette population a pu faire l'objet d'une relégation à plusieurs niveaux. Pour ce qui est de la « parité de participation », nous avons vu qu'elle dépendait de deux composantes : l'une, « objective » concernant les inégalités matérielles, l'autre « intersubjective » assurant l'égal respect à tous les participants. Dans notre lecture, les communautés musulmanes essaient aujourd'hui, en termes de culte, d'assurer une présence objective par l'intermédiaire des mosquées et amorcent un travail sur l'intersubjectif afin d'être reconnues, représentées et de gagner une estime sociale en tant que musulmans (et non sur des critères économiques ou professionnels). Pour autant, cette hypothèse ne se fonde que sur quelques rencontres et ne peut en aucun cas faire se superposer les dimensions ethnique et culturelle avec la dimension religieuse. Ce sont effectivement deux choses différentes que la reconnaissance d'une religion et la reconnaissance d'un passé difficile, ethniciser les mosquées serait une erreur dans la mesure où, selon l'expression d'Olivier Roy, « les religions postmodernes sont des religions post-culturalistes ». Cependant, les deux aspects semblent avoir été assimilés dans certaines des discussions. Si les choses sont en réalité distinctes, les discours les amalgament parfois. Cette hypothèse se trouve conforter par les propos¹⁶⁰ de Nancy Venel qui différencie dans les revendications pour l'exercice du culte musulman un *besoin de reconnaissance*, dans la mesure où les musulmans tirent un trait sur le « retour au pays » et s'intègrent dans un environnement particulier, et un *besoin de dignité* dans l'optique où « la demande religieuse se comprend aussi à la lumière de l'échec du projet migratoire ». L'islam a pu apparaître, selon elle, comme un moyen de recomposer l'unité perdue et compense les conditions socio-économiques de certains membres de ce groupe.

¹⁶⁰ N. Venel « L'islam de France aujourd'hui » <http://www.contretemps.eu/socio-flashes/islam-france-aujourd'hui> dans la revue Contretemps.

Pour ce qui est de l'approche d'Emmanuel Renault et de la reconnaissance institutionnelle appliquée à notre étude, les pouvoirs locaux peuvent faire preuve de reconnaissance dépréciative dans le cas où les mosquées sont reléguées aux extrémités peu valorisantes, ou de déni de reconnaissance dans la situation où les associations font face à des refus pour l'obtention d'un permis de construire. Si la reconnaissance est difficile au niveau locale, elle l'est autant à un autre niveau mais pour d'autres raisons cette fois-ci certainement plus imputables aux organisations musulmanes elles-mêmes. Elles peuvent faire preuve de fragmentations telles, qu'elles se discréditent en tant qu'interlocutrices et instances de représentation.

Si la procédure n'est pas la même, le mécanisme des émeutes de jeunes des banlieues pauvres de 2005 et celui de construction de mosquées emploient le même vocabulaire en termes de visibilité et de demande de reconnaissance. Le prisme ici pourtant est religieux et adopte les conditions posées par le contexte républicain français, il se plie au système quand l'autre visibilité le rejetait en partie dans la mesure où il ne leur était pas accessible. Les termes se posent donc dans un rapport de justice sociale et d'égalité de participation à la vie sociale tout en ne reniant pas la culture et la religion qui constituent les citoyens. Les mosquées ne peuvent se déconnecter du contexte social, politique et historique auquel elles appartiennent et elles sont possiblement des objets signifiants d'un temps plus longs. Le thème de la reconnaissance d'une religion recouvre avant tout la reconnaissance d'une population qui la représentait. Cette supposition prend appui sur les entretiens et sur le fait que les personnes rencontrées aient parlé de la condition d'« invités » dans laquelle se trouvaient leurs parents. La citoyenneté est dès lors vécue comme un premier stade de légitimité et de reconnaissance : si l'accès et la réussite sociale et économique de certains sont mis en avant, ceux-ci représentent une intégration au contexte français sans transformation de celui-ci ; dans le cas de la dotation en lieux de culte, la logique est différente car c'est une caractéristique propre aux populations qui est cette fois revendiquée, et son existence change matériellement et visiblement le paysage dans lequel elle s'inscrit.

B. Entre invisibilité et surmédiatisation au sein de l'espace public : brouillage multiscalair dans les représentations mentales

Il s'agit dans cette partie d'approcher l'existence du groupe musulman au sein de l'espace public communicationnel. Une fois inscrite dans l'espace physique par des lieux de culte ou dans l'espace public comme lieu de passage et de rassemblement, l'appartenance musulmane peut faire l'objet d'un certain traitement médiatique à l'origine de représentations mentales qui se trouvent interagir avec les projets locaux. Si, dans la première partie de cette étude, le traitement médiatique a déjà été abordé pour définir le contexte de réception des mosquées, il est maintenant envisagé sous l'angle de la visibilité et des obstacles qu'il constitue à une reconnaissance juste du culte et des

populations musulmanes. Chaque personne interrogée lors des entretiens a souligné, comme dirait Baddre-Eddine Bentaïb, « le gouffre entre ce qui est perçu par les médias et ce qui existe vraiment sur le terrain ». Ce dernier raconte que lors de son Tour des mosquées qu'il effectue depuis deux ans pendant le mois de Ramadan, le partage du repas de fin de jeûne, les activités proposées par les mosquées, l'aide aux nécessiteux, les maraudes à destination des SDF, ne font jamais l'objet d'une couverture médiatique : « On ne s'y intéresse pas mais on fait un parallèle avec le terrorisme ». La logique de la visibilité médiatique du fait musulman semble pouvoir être résumée par une surmédiation des extrémismes nationaux ou internationaux qui éclipsent entièrement les initiatives musulmanes locales positives ou simplement des faits les concernant comme le besoin de lieux de culte pour pratiquer leur religion. Dans un certain sens, on retrouve le régime précédemment décrit par Olivier Voirol d'un « arrière-plan normatif implicite » qui définit un régime normatif, moral et politique de sélection de ce qui peut être vu et de ce qui ne le peut pas. La faute est loin de ne reposer que sur les médias ou un courant dominant de pensée ; selon Baddre-Eddine Bentaïb la responsabilité revient aussi aux mosquées qui, pour le consultant, ne communiquent pas assez. Cette logique se retrouve dans l'entretien de Yacine Laoudi qui cite le cas de Mohammed Merah pour montrer les amalgames entre terrorisme et islamisme, voire islam, quand bien même des musulmans ont été tués par ses exactions. Amine Naït-Daoud cite quant à lui la couverture médiatique du Salon du Bourget qui en fait un repère d'islamistes ainsi que les reportages « Les réseaux de l'extrême » de Caroline Fourest sur « Les radicaux de l'islam ». M'Hammed Henniche raconte une anecdote révélatrice à ce propos : en 2010, France 3 lui a demandé s'il était possible de filmer la grande prière de l'Aïd à Noisy-le-Grand. Les équipes se sont rendues dans le gymnase où se tenait la prière. Les images sont passées sur France 3 comme prévu. En mars 2012, des personnes de Noisy-le-Grand, en regardant la télé sur TF1, se sont reconnues sur les images d'un reportage sur Mohammed Merah et l'islamisme radical en France. Après avoir contacté les journalistes, l'association de Noisy-le-Grand a reçu des excuses et des explications signifiant que les images stockées en archives sont à la disposition des autres chaînes de télévision et qu'elles peuvent en faire l'usage qu'elles souhaitent. La visibilité médiatique tronque la majeure partie de ce que recouvre le « fait » musulman et les médias choisissent souvent de ne couvrir qu'un seul pan de la réalité. Or, si pour certains, la télévision représente la réalité, cet aperçu en synecdoque, qui assimile au tout la partie, biaise ce que sont les musulmans. Dans toute invisibilité se renforce un besoin de reconnaissance en termes symboliques ou en termes de place à prendre. Deux mécanismes se répondent : celui de l'intervention du global dans le local. Selon Nassima Dris : « Les transformations qui affectent les villes aujourd'hui, dans n'importe quelle partie du monde, sont susceptibles d'être influencées par

des facteurs survenant a une distance indéterminée du contexte local »¹⁶¹, affirmation que l'on peut mettre en lien avec celle de Ninou Garabaghi : « La reconnaissance identitaire est nécessaire à l'équilibre socio-psychologique au niveau individuel et collectif pour autant que cette reconnaissance soit fondée sur le principe d'égalité des cultures ». La couverture médiatique qui privilégie une approche partielle de la réalité présente une reconnaissance dépréciative par disqualification et par stigmatisation d'un groupe et agit ainsi sur le principe d'égalité des cultures tout autant que sur les équilibres sociopsychologiques des personnes ou groupes concernés. La reconnaissance permet au contraire une image positive de soi, à l'opposé des assignations identitaires abusives imposées de l'extérieur.

Ce chapitre a voulu présenter les enjeux de la diversité culturelle sous l'angle de la reconnaissance. Dans la mesure où la visibilité semble être un préalable à la reconnaissance du culte musulman et de la population, les mosquées prennent dès lors une dimension qui dépasse, semble-t-il, la seule solution au problème de place dévolue au culte, pour atteindre l'accomplissement et la normalisation d'un droit de cité et de dignité à destination des fidèles musulmans. La visibilité n'est pourtant pas seulement portée par les intéressés eux-mêmes, car une bonne partie des représentations mentales qui les désignent sont composées de préjugés et de raccourcis. C'est dans ce différentiel d'image que la volonté d'être visibles et d'être reconnues motive les associations à se doter de leur propre mosquée afin d'être elles-mêmes localement détentrices de leur propre représentation. Désormais, cette volonté de visibilité peut s'envisager en termes de représentation et de communauté élargies dans la mesure où les communautés musulmanes, par l'intermédiaire des associations le plus souvent, essaient de dépasser le cadre du local afin de s'affirmer comme un acteur social multiscale. L'enjeu à venir est d'essayer de montrer les velléités de représentation à l'échelle nationale qui mettent en échec un système de représentation classique. Mais qu'en contrepartie, d'autres canaux peuvent être utilisés pour exister et être reconnu dans l'espace public français. Il sera intéressant de voir que la représentation ne se fait pas d'un point de vue institutionnel mais de plus en plus en termes d'acteurs sociaux, de participation et d'organisations infra-nationales jamais déconnectées d'une base sociale. Le premier obstacle reste cependant aujourd'hui les communautés elles-mêmes qui peinent à faire converger leurs attentes. C'est cependant le point qu'il semblerait nécessaire d'avoir à l'esprit afin d'éviter l'écueil anglais de parler illusoirement d'une seule voix. Si le débat et la différence émergent au sein de la nation française, il auront intérêt à exister aussi au sein des communautés.

¹⁶¹ N. Dris, « Formes urbaines, sens et représentations : l'interférence des modèles », *Espaces et sociétés*, 2005

Chapitre 3 : Nouvelles communautés dans l'espace et au sein de la société : l'exemple d'une possible structuration des fidèles musulmans

Ce dernier chapitre entend faire communiquer le cas particulier des groupes de fidèles musulmans avec la société française et les systèmes de représentation et d'action en contexte postmoderne. Ceux-ci se trouvent être en recomposition dans leur structure et dans leurs fonctions : ainsi la société civile n'est pas un tout uniforme que l'on ne consulte qu'aux échéances électorales pour en sonder l'avis : elle s'organise en groupes, en associations, en communautés, pour faire valoir les différences de chaque composante, un égal respect de chacune d'entre elles et une reconnaissance. Ces différentes entités se montrent irréductibles à une traduction institutionnelle unique, nous l'avons examiné dans le cas d'une illusoire « communauté musulmane » indivisible et unifiée. Si cette représentation se trouve impossible dans les faits, l'Etat se déconnecte de la complexité de sa population en ne désirant avoir à faire qu'avec un seul interlocuteur représentatif pour discuter du respect de ses droits. Si cette forme est inadaptée, les manières de représenter les groupes se devraient d'évoluer en même temps que la société elle-même. A l'opposé une réification des formes de représentation ne ferait état que d'une représentation de façade tout en affichant une apparence démocratique. Les groupes au sein de la société civile possèdent dès lors de plus en plus de force et de moyens d'agir s'ils s'organisent de manière indépendante et autonome de tout autre pouvoir. Le pouvoir de représenter un groupe se détache du politique institué pour distiller le politique au reste de la société civile. Dans ce cas, la notion d'échelle semble pertinente afin de questionner la pertinence d'une centralisation des représentations et des actions de groupe. Il nous semble que l'espace, en même temps que les formes d'existence de la population, ne peut garder une forme d'adéquation avec celle-ci que s'il se trouve informé par les évolutions qui ont cours dans le contexte général. Dans cette partie, l'espace et les groupes sont envisagés sous leur éclairage postmoderne et dans les relations de pouvoir qu'ils renégocient dans leur manière d'envisager les échelles et les fonctions qui leur correspondent.

- I. Tentative et limites de l'extension des communautés locales de projet à une communauté élargie de musulmans : la question de la représentation dans l'espace public

La construction d'une base territoriale donne l'occasion d'un partage d'expérience entre les associations et active la notion d'*oumma* (la communauté de croyants). Une mise en relation des projets et des associations est en train de se constituer et engage la réflexion sur la question d'une « communauté de projet » à une échelle supérieure ou autour d'un « projet de communauté » défendant les intérêts musulmans. Dans cette logique, si la visibilité au niveau local prend la forme d'une mosquée, le changement d'échelle met en jeu une forme de visibilité qui n'est pas territoriale

mais de l'ordre de la représentation. Si l'on peut dire, cette visibilité ne se présente pas mais se représente. La représentation attribuée à un groupe partageant les mêmes intérêts n'est actuellement pas forcément issue de ce groupe-là. Dans cette configuration, les décisions ne sont qu'à peine légitimes et les premières personnes concernées se détournent de ce projet-là. En revanche, d'autres formes de visibilité pallient ce que les représentations inexistantes ou défectueuses ne recouvrent pas. Dans cette analyse, nous nous plaçons dans la continuité d'Olivier Roy lorsqu'il affirme que l'appréhension des musulmans d'Europe en « communauté » relève d'« une construction et non de la reconnaissance d'un fait, ne serait-ce que par la diversité ethnique et linguistique des origines, mais surtout par la variété des stratégies de groupe ou de conduites individuelles visant à inscrire le fait islamique dans les sociétés européennes ». La constitution en communauté est bel et bien une invention, une création, une construction, et ne se fonde sur aucune caractéristique originelle. La « communauté » fait alors partie d'un discours qui tente de naturaliser l'existence et le poids d'un groupe. Son existence ne peut se détacher de la réflexivité que le groupe a sur lui-même dans ses efforts de structuration en communauté.

A. Une communauté d'intérêts et un projet de communauté : précision terminologique

La notion de « communauté » a évolué en fonction du contexte dans lequel elle est utilisée. Dans notre étude, elle peut trouver une pertinence sous certains aspects pour caractériser les communautés de croyants pratiquants, mais peut s'en départir sous d'autres.

1. La communauté dans la tradition sociologique et géographique

La communauté est une notion qui a été particulièrement conceptualisée par l'anthropologie et la sociologie. L'article « Communautés, communautarisme. Un concept qui semble poser problème dans la géographie française »¹⁶² en reprend un rapide historique. L'ouvrage de Tönnies a fait date à ce propos : *Gemeinschaft und Gesellschaft* se propose d'établir une distinction entre communauté et société. La première repose sur un mode de fonctionnement fondé sur la solidarité, la réciprocité et faisant place aux échanges non monétaires. Traditionnellement, la communauté désignait ce qui avait trait au monde rural, à la religion, à l'ethnie, à la corporation professionnelle, elle était d'essence holiste et organique en représentant des unités sociales restreintes fermées sur un territoire qui leur prodiguait l'essentiel de leur subsistance. La stabilité et la reproduction sociale en étaient des mécanismes spécifiques. Les notions de taille et d'échelle ne rentrent donc *a priori* pas en

¹⁶² V. Gouëset et O. Hoffmann « Communautés, communautarisme. Un concept qui semble poser problème dans la géographie française » ESO 2002

ligne de compte dans la notion, puisqu'on trouve autant des communautés villageoises que de communautés diasporiques. La deuxième notion, la société, désigne le produit d'une pensée humaine diversifiée - contrairement à la morale communautaire unique- qui met en concurrence socialement et économiquement les individus. Cela mène à l'individualisme. Ces deux notions sont reliées par un parcours historique, les communautés sont amenées à se fondre dans la société sous l'influence d'idées fédératrices comme la nation, la langue, la patrie. Georg Simmel (*Sociologie. Études sur les formes de socialisation*, 1908), membre de l'École de Chicago, a spatialisé les mentalités de communauté et de société. Les petites villes fonctionneraient par l'affectif, la reconnaissance interpersonnelle et le non marchand quand les grandes villes se caractériseraient par des échanges mécaniques, marchands et dépersonnalisés. Ces distinctions ont fait long feu dans la mesure où les grandes villes peuvent trouver un fonctionnement communautaire selon les corps de métier, les générations, les sociabilités, et les quartiers et inversement des petites villes ne fonctionnent plus exclusivement selon des relations communautaires. L'article présente l'approche du sociologue français M. Maffesoli, pour qui la communauté peut recouvrir une ou plusieurs dimensions (générationnelle, professionnelle, territoriale, politique, sexuelle, culturelle, ethnique). Elle peut être autant le résultat de « liens sociaux primordiaux », comme la parenté par exemple, que de « liens sociaux raisonnés » issus de choix personnels des personnes y participant. Dans cette malléabilité, la notion de communauté peut tout aussi bien perdre de l'intérêt si elle permet de tout désigner qu'en ressortir avec une richesse renouvelée, car elle devient contextuelle, située et profondément heuristique. La proposition de Michel Maffesoli est de réactualiser l'existence des communautés sous le phénomène de « néo-tribalisme postmoderne » qui nuance l'individualisme moderne et qui se caractérise par une fluidité de fonctionnement, des rassemblements ponctuels, des éparpillements et des multi-appartenances. Dans cette optique, communauté et société ne s'opposent pas mais s'imbriquent et entretiennent des rapports dialectiques. Les auteurs résument ainsi : « La communauté est une notion heuristique, qui permet de décrypter les logiques d'affiliation collective à un temps t, dans un environnement donné. Ce n'est jamais une catégorie « donnée » qu'il suffirait de « décrire », encore moins une catégorie explicative univoque. »

En géographie, les auteurs de l'article précédemment cité montrent à quel point l'usage de la notion de communauté est resté limité : les occurrences concernent la « communauté européenne », les « communautés de communes », la « communauté des géographes » ou la désignation des habitants d'un même lieu ou d'un groupe social clairement identifié. Après l'examen de la notion dans le cas d'une « communauté homosexuelle » et d'une « communauté » indienne noire colombienne, il apparaît que la communauté est dans tous les cas une réalité créée, une invention en vue d'une identification extérieure, pour soutenir une identité et des revendications propres aux

personnes qui se rassemblent. Cet appel à la communauté dépolitise autant qu'il légitime les revendications. Le dernier point que les acteurs remarquent est que les communautés ne sont dès lors absolument pas synonymes de communautarisme, encore moins dans l'acception qu'en donne M. Maffesoli. Le groupe musulman à l'étude peut être envisagé sous cette nouvelle acception.

2. Le cas musulman : population ou communauté ?

D'après l'examen rapide de la notion de communauté, nous pouvons soutenir après l'étude menée en deuxième partie, que, localement, les populations musulmanes pratiquantes peuvent entretenir des relations de type communautaires en ce qu'elles mettent en œuvre des systèmes de solidarité, de reconnaissance interpersonnelle et d'échanges non monétaires dans la situation étudiée des associations et des constructions de mosquées. Pour autant, une telle approche ne résume qu'une part apparente et exposée des personnes rencontrées : si ces liens existent, ils ne représentent pas l'intégralité des relations de ces personnes. Les projets de mosquées mettent aussi en œuvre un autre aspect, celui des sociabilités éparpillées, des rassemblements ponctuels et des appartenances multiples des musulmans pratiquants- qui permettent d'aller davantage dans le sens d'une néo-tribu maffesolienne. Pour Olivier Roy, l'islam en France est loin d'être une « force montante » ; en effet, s'il existe une population musulmane, la communauté musulmane est un mythe¹⁶³ et les revendications religieuses sont le fait de minorités. Elles marquent, selon lui, les premiers signes d'une déstructuration d'une culture initiale qui se restructure autour de nouvelles identités. Ces nouvelles identités sont soit une phase de transition vers une « francisation » complète, soit un signe de nouveau communautarisme. Cette alternative dépend des groupes : si certains s'« intègrent » presque complètement, d'autres développent une identité, un « esprit de corps » à l'américaine que l'auteur prête aux laissés-pour-compte de l'intégration. Parmi les arguments rejetant l'idée d'une communauté de musulmans, se trouvent la diversité ethnique, l'acculturation différenciée de chaque personne, la faiblesse d'une Eglise musulmane de France et la recomposition d'une sous-culture de révolte propres aux jeunes de banlieues. Ecrit en 1992, cet ouvrage nous semble devoir être nuancé sur certains aspects et conforté sur d'autres : c'est l'objet d'un examen plus précis de l'idée d'une « tribu postmoderne » de croyants qui réinvente le concept de communauté. Pour l'instant, pourtant, nous pouvons noter que les associations musulmanes ne concentrent pas les laissés-pour-compte de l'intégration, bien au contraire. Les personnes rencontrées sont diplômées, ont un statut social élevé et estimé et sont passées par les instances censées participer à l'assimilation comme l'école, l'université, la fonction publique, sans qu'elles aient perdu leur spécificité religieuse. Il ne semble pas exister d'opposition au fait d'être intégré

¹⁶³ O. Roy, « L'islam en France : religion, communauté ethnique ou ghetto social ? » dans B. Lewis et D. Schnapper (sous la dir.) *Musulmans en Europe*, Actes Sud, 1992.

socialement et de vouloir vivre le culte de l'islam. Des amorces de mises en commun émergent, et si cela ne constitue pas une communauté, il convient d'en observer les germes et les limites.

B. Les formes de dépassement et d'intercommunication des « communautés de projet » locales

Le point de vue d'Olivier Roy est à l'opposé du discours que les associations musulmanes ont sur elles-mêmes. Il est possible de présenter leur discours en même temps que quelques éléments qui vont dans le sens d'un partage entre communautés locales.

1. La communauté imaginée, l'*oumma* : une convergence des discours

L'*oumma* est le terme arabe qui désigne la communauté de croyants indépendamment de leur nationalité, des pouvoirs politiques qui les gouvernent ou des liens ethniques. La notion de « communauté imaginée » de Benedict Anderson semble être un terme approprié pour définir la substance de l'*oumma*. Il fait partie de l'imaginaire collectif des musulmans d'appartenir à une grande famille partageant la même religion au sein de laquelle les individus sont des « frères » et des « sœurs ». L'orientaliste Bernard Lewis distingue trois formes d'identités primaires parmi lesquelles on trouve les liens du sang (la famille, le clan, la tribu jusqu'à la nation), le lieu (le village, le quartier, la ville), et la communauté religieuse qui, selon lui, « est la seule loyauté qui transcende les liens locaux et immédiats »¹⁶⁴. Si le point sur le religieux comme identité primaire peut être discuté dans la mesure où les recompositions actuelles du religieux font de plus en plus l'objet d'un choix, la notion de transcendance du local et des liens immédiats peut être retenue dans la compréhension de l'*oumma*.

Les entretiens réalisés sont imprégnés de cette notion, notamment en ce qui concerne la transcendance des liens ethniques et culturels. Ainsi, à Clamart, le représentant de l'association liste la présence de Maghrébins (qu'il estime représenter 80%), des Pakistanais, des Asiatiques, des Africains (Mali, Sénégal), des Français convertis et des Comoriens. Il affirme par la suite : « Chacun a sa propre culture, mais dans le culte et même dans les relations, il n'y a pas de racisme en islam. Tout se passe très bien, malgré que ça soit des cultures différentes. Ah non, c'est vraiment multiculturel. J'ai moi-même eu la chance de faire mon pèlerinage à la Mecque et là, c'est encore plus flagrant. On est tous habillés pareil, que ce soit le riche le pauvre, le petit le grand, et alors c'est sans nationalité. » Dans une ville qui ne possède qu'une seule association de musulmans, le projet de mosquée semble réunir tous les musulmans d'où qu'ils viennent. Le cas des dons donne un autre exemple de transcendance propre à l'*oumma*. La collecte de dons pour la mosquée, même si elle est avant tout menée à l'échelle locale, à destination des premiers intéressés, peut rassembler des dons

¹⁶⁴ B. Lewis "The Multiple Identities Of The Middle East", *The New York Times*, 1999.

qui excèdent le contexte premier du projet de mosquée, c'est-à-dire son ancrage territorial. La mosquée d'Aulnay-sous-Bois raconte qu'elle a reçu des dons de la part de la Réunion, de la Martinique, de la Guadeloupe, d'Avignon, de Strasbourg, de Perpignan. Yacine Laoudi explique : « Ça fait plaisir. Même si c'est des sommes par rapport au projet très négligeables, mais quand on dit aux fidèles : « Regardez, il y a un courrier arrivé ce matin, dans lequel il y a un chèque. », alors que vous, vous êtes ici, et cette personne elle ne viendra peut être jamais dans cette mosquée, mais elle contribue quand même, donc ça nous aide, ça nous renforce, à faire une campagne plus efficace. » Ces dons décontextualisés témoignent de solidarités déterritorialisées qui font exister une forme de sentiment d'appartenance à un même groupe. Dans ce sens, les salons comme le Rassemblement des musulmans de France fin mars, début avril 2013 au Parc des expositions du Bourget, sont des occasions pour réunir ceux qui le souhaitent autour d'un ensemble de festivités, de conférences, de stands commerciaux ou de restauration. Etaient présentes certaines associations portant des projets de mosquée, de centre culturel, d'école islamique provenant d'un périmètre élargi. Des tirelires collectaient des dons pour les projets de Tours, Poitiers, Angers, Béthune, Colmar, et, sur le parking, de nombreuses plaques d'immatriculation provenaient de la région Bourgogne, Rhône-Alpes, Auvergne et Picardie. Des rendez-vous annuels dont font également partie le Salon international du monde musulman à Paris, le Salon musulman du Val-d'Oise le 15 et 16 juin 2013, celui du Pas de Calais en mai, les 10 ans du CCIF (Collectif contre l'islamophobie en France) se mettent en place. Une série d'événements organise une temporalité propre aux musulmans pratiquants et sont d'une ampleur qui dépasse le local. Des sites internet s'en font les relais.

2. L'interface virtuelle : oumma.fr

Le dépassement du local prend appui sur internet. L'information peut être reçue et partagée par des individus issus de contextes géographiquement séparés. C'est d'ailleurs le propos de Baddre-Eddine Bentaïb avec sa proposition de site trouvetamosquee.fr. Il explique l'origine du projet de recensement des mosquées par un besoin personnel de trouver les mosquées là où il se déplaçait :

« J'ai commencé à faire une base de données et une carte des mosquées et j'ai voulu sur certaines régions, certaines villes, j'ai voulu en savoir plus, et là, je me suis rendu compte qu'il y avait vraiment un manque incroyable de communication de la part des mosquées, et je me suis dit qu'en attendant qu'il y ait cette prise de conscience d'utiliser comme outil la communication et de se faire connaître j'allais faire trouvetamosquee.fr un portail qui puisse parler des mosquées et leur donner la parole également, présenter les projets etc. Donc entre-temps, entre ce besoin personnel et la réalisation du portail, je me suis rendu compte que ce besoin personnel était aussi exprimé par d'autres musulmans d'où ma volonté de faire quelque chose de vraiment ergonomique, professionnel et accessible pour tous. »

Internet permet dès lors de mettre en lien des informations, des projets et des personnes. Le site trouvetamosquee.fr fait une place aux mosquées afin qu'elles exposent leurs activités, leurs événements et leur projet pour que les personnes intéressées participent aux événements ou à leur financement. Ce site est notamment à l'origine d'un projet original, le Ramadan Road Trip : pendant les 30 jours du mois de Ramadan, l'équipe du site visite chaque jour une mosquée dont elle rend compte sur internet par des photos et des entretiens. Le récit de ce projet sur le site explique :

« Nous avons découvert tellement de choses durant ces semaines, nous avons croisé tellement de personnes que cela a été pour nous une véritable découverte de la *oumma* (communauté). Nous avons découvert que la mosquée n'est pas seulement un bâtiment, un dôme ou un minaret, la mosquée est avant tout un groupe d'hommes qui pour l'amour de Dieu font de leur mieux pour que ce lieu soit le plus agréable possible pour l'ensemble de la communauté. ¹⁶⁵ »

Le terme de « *oumma* » est bien présent au sein de cette description, car c'est sur ce sentiment que se fonde l'existence d'un tel projet. Etre reçu de ville en ville dans les mosquées que les musulmans locaux ont contribué à construire et en partager le vécu au travers d'un site internet à destination de tout internaute, semble bien considérer l'existence d'une communauté élargie. La question des transferts d'expérience semble pourtant être actuellement le point faible de ces associations, chaque projet semble avoir très peu pris appui sur des projets préexistants et invente depuis le début la procédure à suivre. Le consultant en mosquée, Baddre-Eddine Bentaïb, travaille justement à élaborer une procédure-type afin d'optimiser le temps et les actions des associations. Amine Naït-Daoud dont l'association fait office de modèle pour les collectes de fonds, rencontre de manière récurrente des membres d'associations qui souhaitent en savoir plus sur leur méthode de collecte, il avait ainsi rencontré des personnes de la future Grande Mosquée d'Amiens. Il détaille ce qu'il estime être actuellement une lacune des associations :

« Parce qu'on est en phase de développement et qu'on a la tête dans le guidon, ça nous manque beaucoup, donc on perd beaucoup en énergie, en temps, et on fait beaucoup d'erreurs, etc. C'est dommageable et on pourrait l'éviter parce que peut-être que la ville voisine a déjà l'expérience sur ça donc il pourrait nous éviter des problèmes etc. Le problème c'est toujours une question de temps, il faudrait optimiser avec des outils collaboratifs, il y a des choses aujourd'hui qui existent et qui permettraient d'optimiser tout ça, on essaie de s'y mettre petit à petit mais ça participe de l'arrivée de la nouvelle génération. Déjà on a réussi à mettre de côté, pour certains, des problèmes de nationalisme, de tendances dans certaines mosquées ici ou là, [son portable vibre] ... Tiens, c'est justement le responsable d'une mosquée d'une ville du 91... Donc une fois qu'on a passé ça il y a encore beaucoup de choses à faire, là on est sur l'école, sur le projet, donc on n'a pas forcément le réflexe

¹⁶⁵ <http://www.trouvetamosquee.fr/5ramadan-road-trip-kesako65/>

ou le temps d'aller voir les autres « Qu'est ce que vous avez fait, qu'est ce que vous n'avez pas fait ? » Je trouve que c'est un petit défaut qu'on a aujourd'hui, en tout cas une vraie piste d'amélioration pour les mosquées en France. »

Dans cette explication, la communauté est potentielle, c'est-à-dire qu'elle semble être latente et qu'il suffit de se doter des outils et d'instaurer une communication interne pour l'activer. Elle semble être un projet, une invention, à développer sur le long terme, car la période actuelle est dévolue à la constitution de la base territoriale et à la réponse au besoin de place des fidèles en termes de lieu de culte. Le projet de l'islam en France et de son organisation ne fait pourtant pas l'unanimité au sein des communautés locales. C'est en cela qu'aucune organisation de musulmans de France n'est réellement représentative de la base qu'elle recouvre. Les dissensus sont encore nombreux et l'horizon d'une union des musulmans sous une même instance de représentation apparaît comme une illusion ou un parcours semé d'embûches.

- C. Multiplicité des voix et dissensus au sein des communautés locales, quelques facteurs internes et externes de limitation d'une représentation élargie : les blocages d'une « normalisation »

Dans l'état actuel, de nombreux facteurs amènent à tirer un trait sur le terme de « communauté musulmane » ou de « communautés musulmanes » au pluriel. Si une « communauté de projet » pouvait se justifier dans le contexte local d'une édification de mosquée, le passage à échelle supérieure ébranle cette conception. Certaines raisons avancées par Olivier Roy se trouvent confortées par les entretiens menés avec les interlocuteurs musulmans rencontrés.

1. Distinctions ethniques et multiplicité de rapports à l'islam au sein des musulmans

L'*oumma* se trouve être une communauté imaginée et peut-être bien imaginaire : quoi qu'en disent les représentants des associations rencontrées, les différences ethniques sont une réalité que l'on retrouve à plusieurs niveaux. Selon Jocelyne Césari : « La mosquée devient le lieu de rassemblement et de reconstitution d'une communauté ethnique. Les salles de prière de quartier remplissent aussi et surtout plusieurs fonctions d'intégration sociale. Tout d'abord une fonction d'intégration du groupe : le collectif des musulmans devient groupe de référence et d'appartenance. Toutefois, la dimension universelle de l'*Umma* s'efface devant la constitution effective du groupe, à partir des relations entretenues entre les membres d'une même ethnie, voire d'une même nationalité.¹⁶⁶ » Les comportements vis-à-vis de l'islam ne sont pas les mêmes : Franck Frégosi¹⁶⁷ cite Michèle Tribalat et

¹⁶⁶ J. Césari *Musulmans et républicains: les jeunes, l'islam et la France*, Complexe, Paris, 1998.

¹⁶⁷ F. Frégosi « L'islam en France : un islam minoritaire dans un espace sécularisé et laïque » sur <http://eduscol.education.fr/cid46659/l-islam-en-france%C2%A0-un-islam-minoritaire-dans-un-espace-secularise-et-laique.html>

son étude démographique des musulmans en 1992 qui distingue la forte observance des prières quotidiennes et de la fréquentation du vendredi par les musulmans originaires d'Afrique subsaharienne (Wolofs, Peuhls et Mandés avec 65% de pratiquants réguliers), les Marocains (40%), les Turcs (36%) et chez les Algériens (29%). Ces données ne signifient pas en soi l'inexistence d'une *oumma*, elles stipulent seulement des différences de pratiques. Pourtant en termes d'investissement dans la gestion du culte, les Marocains sont fortement présents. Il se trouve que les associations qui gèrent le culte au sein d'une ville peuvent faire l'objet d'une domination d'une composante ethnique sur les autres. Dans les petites villes où se trouvent une seule association, les origines ethniques peuvent être forcées à se rejoindre, mais dès qu'elles en ont l'occasion, les musulmans se répartissent en associations distinctes. Il peut dès lors arriver, comme dans le cas d'Asnières, ou comme dans celui de Creil, que les différentes associations n'arrivent pas à se mettre d'accord : à Creil, les musulmans d'origine maghrébine ont une mosquée, et une association sénégalaise veut se rendre acquéreuse du terrain la jouxtant pour y construire la sienne¹⁶⁸. Si les différences ethniques ajoutent un bémol au mythe de l'*oumma*, elles n'empêchent pas moins une représentation : effectivement, les différences ne signifient pas une impossibilité de communiquer, au contraire, elles peuvent être à l'origine de débats au sein d'une structure représentative, et amplifier son caractère démocratique. Un débat autre que celui de l'ethnicité semble rendre difficile la tâche de la représentativité : les musulmans ne forment pas un groupe homogène quant à leur pratique de l'islam ni par rapport au statut qu'ils lui donnent. Les musulmans ne sont pas exempts des évolutions du religieux présentées dans la section « Religieux et postmodernité » ci-dessus. L'islam est rentré dans la « modernité religieuse » et les comportements et pratiques sont de plus en plus diversifiés : Nancy Venel distingue la simple croyance, la pratique traditionnelle ou rituelle, la recherche spirituelle du message divin, la pratique intermittente, l'islam d'affichage. Franck Frégosi, dans l'article cité plus haut, distingue quatre formes d'identification à l'islam en prenant appui sur un sondage du *Monde* en 2001 : une identification subjective à l'islam en termes de spiritualité et d'éthique (42%), un islam pieux et dévot avec un fort respect des rituels et pratiques (36%), une identification sociologique ou socioculturelle d'un islam minimaliste (par exemple l'observance partielle du Ramadan) (16%), et les « sortis de l'islam » qui considère la religion comme une extériorité absolue (6%), les sans-religion (4%) et les pratiquants d'une autre religion (1%). Dans ce contexte, les religions sont vécues de manière personnelle ; elles sont issues d'un choix et ne participent plus à un lot de normes imposées de l'extérieur. Le collectif que la religion met en jeu provient d'un passage préalable par un individualisme qui convertit le groupe en une « communauté choisie ». La question de la représentativité en contexte postmoderne se trouve devoir être

¹⁶⁸ <http://www.leparisien.fr/creil-60100/mosquee-bras-de-fer-autour-d-un-terrain-10-12-2012-2394823.php>

réenvisagée dans la mesure où l'on ne peut calquer un système historique sur une population qui ne présente pas les mêmes caractéristiques ni les mêmes aspirations que la génération précédente. Le paradigme de la représentation semble pourtant ne pas avoir changé comme en témoignent les tentatives de structuration du groupe musulman à l'échelle institutionnelle.

2. Une représentation défectueuse des musulmans de France aujourd'hui

La complexité de pratiques et d'identification à l'islam ne peut que rendre difficile une représentation institutionnelle unifiée. Pourtant les principes de visibilité et de reconnaissance sont en partie liés à celui de la représentation : si les projets locaux sont tributaires du bon vouloir des maires, les négociations à l'échelle nationale peuvent permettre une normalisation des relations aux échelles inférieures. L'islam ne se réduit pas seulement à une demande de lieux de culte : d'autres questions comme celle du voile ou de la nourriture *halal* peuvent émerger dans le débat public, et l'existence d'une ou de plusieurs voix émanant d'une représentation des musulmans leur permettrait d'afficher leur point de vue. Claire de Galembert et Mustapha Belbah¹⁶⁹ rapportent que Pierre Joxe, le premier homme d'Etat à envisager la question d'une représentation des musulmans de France, pensait que l'absence de « parole religieuse autorisée » émiettait les négociations entre les acteurs publics et islamiques et portait préjudice tant à l'Etat qu'à l'Islam. Ainsi, dans le paradigme d'une représentation institutionnelle, un groupe sans interlocuteurs ne permettrait aucun aménagement envisageable ; et sans réalité pratique et concrète, c'est-à-dire sans visibilité ni dignité d'exercice du culte, nul moyen d'être reconnu au sein d'une société ne peut se déployer. Après avoir dressé le tableau de la représentation actuelle des musulmans de France, ses travers tant internes qu'externes peuvent être envisagés.

a. Tableau de la représentation actuelle

L'islam ne dispose d'aucune Eglise ni de clergé. Au sein même de la religion, il n'existe aucun système de désignation qui doterait le culte de représentants. Autant ce trait peut être positif dans la mesure où les fidèles sont eux-mêmes la seule force agissante qui rend possible l'existence et la vie de leur culte - comme en témoignent les édifications de mosquées, autant dans le cadre d'un système démocratique qui fonctionne par représentation, il s'avère difficile de créer une structuration à partir de l'inexistant. L'intégration des groupes dans un système laïque et démocratique *a priori* attend de ces composantes une organisation représentative unifiée. Or ici, cette structuration s'étend sur plusieurs décennies et, dans le cas français, donne alternativement

¹⁶⁹ C. de Galembert, M. Belbah, « Le Conseil Français Du Culte Musulman à l'épreuve des territoires », *French Politics, Culture and Society*, Vol. 23, No. 1.

soit un rôle prééminent à l'Etat soit un rôle mineur dans les processus de représentation. Il est possible de retracer rapidement un historique de ce processus.

Il a été du ressort du ministre de l'Intérieur de prendre en charge depuis une vingtaine d'années l'organisation de l'islam, dans sa dimension institutionnelle. La première étape a été la création du Conseil de réflexion sur l'Islam en France (Corif) par Pierre Joxe de 1990 à 1994. Cette institution permettait de tracer les contours d'une future organisation représentative de l'islam. La Charte du culte musulman (1995-1996) fut mise en place par Charles Pasqua en étroite relation avec le recteur de la Mosquée de Paris soutenu par les autorités algériennes, Dalil Boubakeur. La Charte était composée de 37 articles qui définissaient les relations entre l'Etat et le culte musulman, les sensibilités et les courants des différentes collectivités islamiques et prévoyaient aussi la création d'un Conseil représentatif des musulmans de France. Le texte présentait un islam du « juste milieu », en harmonie avec les « valeurs républicaines ». Franck Frégosi, dans son article¹⁷⁰ « L'islam en France : un islam minoritaire dans un espace sécularisé et laïque », présente ce texte comme l'acte fondateur de l'islam de France qui a transformé une « religion tolérée » en « religion acceptée ». Le problème revenait au fait que seule une affinité politique entre deux hommes, Charles Pasqua et Dalil Boubakeur, avait donné l'occasion de cet encadrement et que la Mosquée de Paris se trouvait dotée d'un rôle écrasant dans la gestion du culte. La Charte ne fut que peu suivie dans les faits et les créations d'un Haut Conseil des musulmans de France et d'un Conseil national des imams de France ont tourné court à leur tour. Entre les années 1996 et 1999, J.-P. Chevènement mit fin à la logique qui consistait à ce que l'Etat désigne son propre interlocuteur. Il mit l'accent sur l'aspect culturel en créant un Institut d'étude sur l'islam et des sociétés du monde musulman (IISM) dont le contenu se trouve, encore aujourd'hui, bien loin des préoccupations religieuses et théologiques des musulmans. Il élaborait en revanche une consultation des musulmans de France qui visait à ce que l'Etat agréé les organisations qui lui seraient proposées sans que celui-ci impose ses choix. Cinq principales organisations musulmanes reflétant diverses sensibilités et composantes ethniques furent conviées à cette consultation ainsi que six grandes mosquées et centres islamiques régionaux. Les objectifs étaient d'intégrer le culte selon les principes de la laïcité française et de créer une instance représentative du culte musulman. Un texte fut ratifié et des commissions spécialisées travaillèrent sur des thèmes spécifiques (« Lieux de culte », « Imams et cadres religieux », « Organisation », etc.). Les modalités de la création du Conseil français du culte musulman (CFCM) étaient posées. C'est avec Nicolas Sarkozy, alors ministre de l'Intérieur en 2002, que des membres furent désignés : la Grande Mosquée de Paris liée à l'Algérie, l'Union des organisations islamiques de France (proche des Frères

¹⁷⁰ F. Frégosi « L'islam en France : un islam minoritaire dans un espace sécularisé et laïque » sur <http://eduscol.education.fr/cid46659/l-islam-en-france%C2%A0-un-islam-minoritaire-dans-un-espace-secularise-et-laique.html>

musulmans et des Etats du Golfe), le Fédération nationale des musulmans de France liée au Maroc se sont répartis les postes au sein du CFCM. En avril 2003, se tinrent des élections afin de désigner les membres du CFCM et ceux des Conseils régionaux de culte musulman. Les électeurs n'ont donné à aucun représentant une majorité absolue, ce qui montre à quel point l'islam de France est loin d'être homogène. Toutefois, le poids octroyé à l'UOIF place au rang des acteurs principaux du paysage islamique français cette organisation caractérisée par Franck Frégosi de « néo-fondamentaliste ».

b. Principaux problèmes : désignation par le haut et luttes de pouvoir

Comme ce bref historique le montre, la question de l'influence des pays tutélaires des différentes organisations posent des difficultés d'organisation. Ainsi, le fort poids de la FNMF liée au Maroc exprime le dynamisme des Marocains en matière d'investissement dans le culte, organisation née en opposition à la Mosquée de Paris liée à l'Algérie. Les élections régionales ont, quant à elles, exposé d'autres logiques : n'ayant que faire des accords nationaux, les délégués régionaux ont voté selon les enjeux locaux de pouvoir et ont redéfini des alliances selon les configurations locales. L'Etat a cru pouvoir mettre un terme à ce conflit de personnes et d'intérêts en réunissant les acteurs autour d'une table et en les confrontant avec des désignations démocratiques, mais il semblerait que les différents acteurs n'aient pas échappé au pragmatisme des enjeux de pouvoir et à la *realpolitik* locale. Selon Franck Frégosi, les difficultés actuelles sont dues au rôle dévolu à l'Etat, dont la population musulmane a tendance à attendre toutes les instructions, et au manque de distance prise avec le modèle de gestion centralisée du culte. Tous les organismes sont des rassemblements, des coordinations et des conseils qui visent à simplifier la représentation en ne recouvrant qu'une partie des voix multiples. Il semblerait que les responsabilités de chacun se brouillent au travers de l'attente démesurée envers l'Etat de la part des communautés musulmanes et l'incapacité des responsables musulmans à dépasser les clivages ethniques et personnels. Parmi ces vicissitudes, les acteurs locaux se détachent de plus en plus de ces organismes dont la légitimité souffre de la très faible confiance accordée par les fidèles rencontrés. Amine Naït-Daoud traduit ce découplage entre une représentation « en haut » et une réalité « en bas » : « Franchement, ces gens, moi, je ne les vois pas dans les mosquées, quelques-uns peut-être, je ne sais pas. En tout cas, ils ne me servent à rien. Pour moi, ils me desservent plus qu'autre chose par rapport à ce qu'on raconte dans les médias ou par rapport aux positions qu'ils vont prendre parfois. « Tantôt je sens qu'il y a des jeunes qui arrivent, je vais me ranger avec eux, sinon je sens que dans 10 ans je vais sauter, tantôt je me range ailleurs... » ». Yacine Laoudi précise : « Il faut qu'il y ait des institutions qui représentent les musulmans [...], mais après, cet interlocuteur, il faut qu'il soit désigné par la communauté musulmane elle-même. Ce n'est pas à l'Etat de le désigner ni de décider comment on doit le désigner. Le problème du CFCM, c'est l'Etat qui a décidé. Prendre la décision d'en mettre en place

un, il fallait, mais après là il a choisi les grandes organisations, la Mosquée de Paris, l'UIOF, enfin les grandes organisations qui sont rentrées au CFCM. Et puis, il ont tenu compte des surfaces des salles de prière ce qui n'est pas normal. Et après, selon la surface de la salle de prière, il y a un certain nombre de délégués, et c'est eux qui pouvaient se présenter et voter. Donc la communauté est mise de côté, donc je ne sais pas combien de délégués il y a sur toute la France. A mon avis c'est quelques milliers, qui vont représenter les 6 ou 7 millions de musulmans en France. » Dans les deux cas, le principal problème de l'actuelle désignation des interlocuteurs revient au fait que la représentation suive un processus de définition « par le haut » et ne concerne pas l'ensemble des fidèles. Si les élections se veulent démocratiques, les personnes effectivement concernées par les votes sont désignées de manière arbitraire : un seuil minimal de surface de la salle de prière permet d'accéder au vote et un délégué non élu par les fidèles désigne celui qui vote. Les musulmans eux-mêmes sont tenus à l'écart de la désignation de leurs propres représentants. En Angleterre comme en France, l'Etat cherche un seul interlocuteur représentatif des musulmans auquel s'adresser, d'où la création du MCB britannique et celle du CFCM français. Leur rôle et statut sont pourtant ambigus dans la mesure où les deux organisations sont à la fois des porte-parole des communautés et des organismes de régulation du culte.

La représentation institutionnelle des musulmans butte donc sur deux aspects : la désignation par le haut et les querelles entre organisations chapeautées par différents pays. Les inaugurations de mosquée, celle de Cergy (le 6 juillet 2012) et celle de Strasbourg (le 27 septembre 2012), ont été des moments politiques forts qui ont donné l'occasion au politique d'interpeller les musulmans de France quant à cette représentation : Manuel Valls à Strasbourg a appelé les musulmans à « s'organiser » (« Il est temps que l'islam de France prenne pleinement ses responsabilités et s'organise pour traiter avec l'Etat les vrais problèmes.¹⁷¹ »), il déplorait la courte durée de vie de la Fondation pour les œuvres de l'islam de France qui était censée s'occuper de la construction et de l'entretien des mosquées, de la formation des imams et des instances représentatives. Il déplorait également la crise que traverse le CFCM dont l'organe central a été abandonné par les deux plus grandes organisations, la Mosquée de Paris et l'UIOF. Seule reste le Rassemblement des musulmans de France, proche du Maroc. Cette crise a débouché sur un projet de réforme des statuts validé par le conseil d'administration du CFCM le 16 décembre 2012 qui sera soumis au vote en juin 2013. Le contenu des ces réformes¹⁷² prévoit une présidence collégiale dont la fédération à la tête changera tous les deux ans. Déjà, de nombreuses associations ont appelé au boycott – comme l'Union des mosquées indépendantes de Picardie- pour plusieurs motifs : la désignation du nombre de délégués dépend des mètres carrés de la surface dédiée au culte, un

¹⁷¹ Les Echos - AFP, « Manuel Valls réclame une meilleure organisation de l'islam de France » 27 /09/ 2012

¹⁷² http://www.saphirnews.com/De-nouveaux-statuts-pour-le-CFCM-en-route-pour-des-elections_a16288.html

système de cooptation post élections permettrait aux fédérations et aux grandes mosquées d'être sur représentées, les mosquées indépendantes resteraient minoritaires au sein de la représentation.

A l'occasion du discours d'inauguration de la mosquée de Cergy, Manuel Valls a mis l'accent sur la nécessité pour toutes les personnes s'adressant aux fidèles, en particulier les imams, de respecter les valeurs républicaines en échange de quoi l'Etat leur garantit un accès à l'espace et à la dignité nécessaires pour pratiquer le culte. La logique contractuelle et le « donnant-donnant » témoigne d'un Etat présent au sein même du culte, puisqu'il s'enquiert des discours prononcés lors des prières et de l'origine des imams. Comme la visibilité institutionnelle des musulmans de France est en crise, les musulmans se trouvent absents d'une certaine sphère d'action, le niveau national. Les projets de mosquées se départissent de cette représentation viciée à l'échelle institutionnelle. Dans l'optique d'une reconnaissance, ne pas prendre l'espace de parole qui est donné montre à quel point le groupe lui-même ne peut se plier à une reconnaissance uniforme et homogène dans la mesure où le groupe fait lui-même l'objet de dissensus. Il est possible de formuler l'hypothèse que ce système de représentation n'est pas le plus adapté pour traduire les réalités complexes et diversifiées de la population musulmane. S'il existe une absence de voix à un certain niveau, la place que prennent certaines voix de manière inexplicée ou abusive au sein de l'espace public communicationnel représente un autre écueil.

c. L'assignation médiatique comme représentation de complaisance : le cas de l'imam Chalghoumi

Les entretiens menés ont tous fait mention à un moment où à un autre de M. Hassen Chalghoumi, le président de l'association culturelle des musulmans de Drancy (93). Il a fait preuve d'une présence médiatique exceptionnelle durant ces dernières années, il a été l'interlocuteur de David Pujadas dans la rédaction d'un ouvrage *Agissons avant qu'il ne soit trop tard - Islam et République*¹⁷³. Il se trouve interrogé par de nombreux journaux, radios et autres pour parler de l'islam de France. Or il n'est nullement imam, il se trouve désigné comme tel jusqu'à être élu « l'imam que devrait avoir chaque mosquée de France » et « l'imam le plus tolérant de France » par les médias. Pour sa volonté de dialogue interreligieux avec les juifs, il a été qualifié d' « imam des juifs ». Selon Baddre-Eddine Bentaïeb, ce personnage n'a « aucune légitimité » pour représenter les musulmans de France : il n'a été désigné par aucune organisation. Le directeur de l'Iris (l'Institut des relations internationales et stratégiques), Pascal Boniface déclare à son propos : « Si Chalghoumi est rejeté, ce n'est pas parce qu'il est modéré, comme certains veulent le faire croire, mais parce qu'il est

¹⁷³ Hassen Chalghoumi et David Pujadas, *Agissons avant qu'il ne soit trop tard - Islam et République*, Le Cherche Midi éditeur, coll. « Documents », 2013.

illégitime.¹⁷⁴ » Le « Collectif pour la dignité des musulmans » en juin 2012 va jusqu'à rédiger une lettre ouverte demandant la démission de H. Chalghoumi pour abus de représentation des musulmans aux dépens de ceux-ci, notamment sur son engagement politique lors de la présidentielle de 2012 auprès de N. Sarkozy et à propos de ses relations avec le Crif (Conseil représentatif des institutions juives de France) qui ne font pas l'objet d'un positionnement issu d'une concertation effective des musulmans de France. Les autres personnes interrogées définissent sa présence comme une imposture. Amine Naït-Daoud étend cette impression aux représentants qui se trouvent à l'échelle nationale : « A l'échelle nationale, on peut s'improviser porte-parole, parce qu'il n'y a pas de contrôle, aujourd'hui, quelqu'un qui vient et qui dit moi je suis le représentant de la communauté musulmane de Vigneux, c'est un guignol, personne ne le prendra au sérieux. Mais à l'échelle nationale comme il n'y a pas de contrôle, moi je suis à Vigneux, untel est à Clamart, un autre à Aulnay, il n'y a personne qui va s'élever et dire : « Hé ho ! T'es qui toi pour parler de nous ? », ou alors, on va se dire : « Peut-être qu'il connaît tout le monde sauf nous ! » Donc à l'échelle nationale, on peut avoir des clowns comme ça qui vont tout de suite arriver sur la scène pour se faire passer pour le représentant et raconter n'importe quoi, c'est possible. Il a été choisi par ses interlocuteurs. » Que ce soit un membre des musulmans eux-mêmes qui se retrouvent à parler au nom de tous, ou que ce soit les journalistes qui désignent arbitrairement les interlocuteurs auxquels ils vont s'adresser, la représentation médiatique affiche des « représentants » qui remplissent l'espace laissé par la fragilité des organisations musulmanes censées être représentatives. Manque de représentation ou représentation abusive semblent être aujourd'hui le lot des musulmans de France. Pourtant, comme l'affirme le représentant de la mosquée de Vigneux, « L'islam c'est pas ça ».

D. Quelles attentes de représentation : la voie étatique versus la voie autonome ?

La question de la représentation, qui est une traduction de la visibilité et de la reconnaissance au niveau de l'espace public, divise les associations de musulmans dont les représentants n'attendent pas les mêmes choses des mêmes acteurs. On pourrait dissocier, sans les déconnecter entièrement, la voie étatique d'une voie autonome. La première attend que l'Etat agisse concrètement dans l'organisation du culte sans devoir attendre que les musulmans se mettent d'accord entre eux. Cette position est notamment tenue par les membres rencontrés de l'association d'Aulnay : ils attendent la création de statut et de législation spécifiques tant pour les imams que pour les mosquées. Les imams aujourd'hui n'ont aucun statut particulier, ils sont considérés comme des animateurs. Leur formation ne peut être réalisée en France que dans quelques centres de formation : l'Institut européen de sciences humaines (IESH) à Château-Chinon, l'institut Ghazali à la

¹⁷⁴ « Comment l'imam Chalghoumi renforce malgré lui les préjugés sur les musulmans » http://www.iris-france.org/informez-vous/blog_pascal_boniface_article.php?numero=208

mosquée de Paris, et quelques cours sont dispensés dans des universités catholiques. La multiplication de centres de formation pour imams en France serait une réponse possible, selon les personnes interrogées, aux craintes vis-à-vis des imams de l'étranger et aux prêches qu'ils professent. Faute d'imams formés en France, les mosquées ont nécessairement recours à des imams étrangers. Pour les mosquées, il n'existe pas de statut d'Etablissement recevant du public (ERP) propre aux mosquées : la surface nécessaire ne peut se quantifier par rapport au *ratio* d'une personne par mètre carré du fait que la prière à genou (2m²) requiert un espace plus grand qu'une simple station debout (1m²). Devant ces chantiers à venir, Yacine Laoudi s'exclame « Ah oui, il y a beaucoup de boulot ! Mais c'est un boulot qui appartient à l'Etat. On met la responsabilité sur les citoyens, mais c'est pas aux citoyens de s'en occuper ! » Cette posture tend à faire de l'Etat l'acteur incontournable de l'amélioration des conditions du culte musulman. Sans être en contradiction, une posture plus autonome est défendue par le représentant de la mosquée de Vigneux. Selon lui, l'échelle d'action, celle des mosquées dans leur environnement proche, est la première et la meilleure des représentations. Si chaque association de musulmans mène un travail de fond sur la place que ceux-ci occupent au sein de la cité et de la société, toute mauvaise représentation sera elle-même vidée de son contenu. La communication entre mosquées et entre associations se trouvent privilégiée, il n'existe donc aucun intermédiaire étatique dans ce type de structuration concrète et horizontale des musulmans. L'organisation de la communauté à créer contient en elle les conditions de l'amélioration des conditions du culte musulman. Les deux types de réactions n'abordent pas du tout les mêmes plans de changement : les associations comptent sur l'Etat dans la structuration et la normalisation du culte, mais, en termes d'image, de parole et de proposition, les associations sont les premières à représenter les musulmans dans la mesure où ils sont en contact avec les fidèles et l'environnement mixte des villes ou quartiers où ils se trouvent. Dans la mesure aussi où les associations ont la souplesse d'accueillir toutes les nouvelles formes dynamiques de vitalité du culte. Le niveau local semble pour les associations le gage d'une représentation effective des fidèles, sans imposture ni improvisation possibles. Ces deux visions ne sont pas incompatibles, car elles concernent des aspects différents du culte. Cependant cette dissociation en dit long sur les modèles d'inspirations. Ces deux voies peuvent être qualifiées d'inspiration française pour la première, car l'Etat est une condition du sort du groupe, et d'inspiration anglo-saxonne pour la seconde, où le groupe est lui-même acteur de son existence. En termes de structuration, mais dans une moindre mesure, cet exemple français de groupe musulman peut faire penser aux différences qu'il y avait entre l'organisation des Black Panthers, Malcom X et de la *Nation of Islam* aux Etats-Unis et celle de Martin Luther King. Dans le premier cas, les Noirs se structuraient « par le bas » afin de renforcer une communauté pour être un interlocuteur de poids face au pouvoir américain et à terme recomposer la répartition du pouvoir ; dans le deuxième cas, les Noirs s'intégraient aux canons

dominants et demandaient une reconnaissance de l'intérieur sans réellement changer la répartition des pouvoirs. Dans le cas des musulmans français, la formulation n'est pas clairement politique comme elle pouvait l'être dans le contexte des Noirs américains des années 1960, pourtant, elle montre une dissociation des attentes et des logiques de structuration – autant de dissensus qui rendent la représentation unique des musulmans illusoire.

Il est possible de revenir sur ce qu'écrivait Olivier Roy en 1992 quand il présentait trois stratégies de communautarisation : la présence d'un lobby arabo-musulman qui avant de s'intégrer passe par l'étape de la communautarisation avec la demande de prise en compte de l'islam dans le cadre de la laïcité ; la volonté de « réislamiser la communauté par le bas » en se coupant de la société française afin de vivre la situation d'un islam minoritaire ; et, finalement, une communautarisation par volonté de l'Etat qui préfère un encadrement religieux plutôt qu'une explosion sociale et une politisation sur une base ethnique. Dans le cas présent, aucune de ces stratégies ne peut rendre compte de l'intégralité des rapports qu'une population entretient avec une religion. Nous faisons face à une population aux vécus de l'islam très distincts les uns des autres : le thème de l'intégration ne semble pas être un processus pertinent pour décrire la situation actuelle. Les personnes rencontrées sont intégrées à la société française, professionnellement, socio-économiquement, elles sont citoyennes, se disent entièrement françaises, et participent au vivre-ensemble français. Pour autant, l'intégration ne concerne aucunement la religion de la personne et son mode de vie. Il serait plus adapté de parler d'incorporation que d'intégration : les individus et la société se constituent mutuellement dans le respect des caractéristiques de chacun. L'existence construite ou fictive d'une communauté de fidèles s'entend comme un projet, une invention qui en aucun cas ne caractérise entièrement les individus qui y participent ni même l'ensemble des musulmans. Elle se trouve être une « communauté de circonstance » comme dirait Jean Leca¹⁷⁵, ou une communauté d'intérêt ou de projet, une tribu maffesolienne qui revendique le droit à la différence dans un contexte postmoderne qui allie l'individu au collectif de manière ponctuelle et parfois identitaire, mais jamais de manière holiste. Cette communauté est alors une sphère d'appartenance, culturelle au sens large, parmi d'autres, qui ne répond pas aux définitions premières du terme de communauté au sens de Tönnies.

¹⁷⁵ J. Leca, « Après Maastricht sur la prétendue résurgence du nationalisme », *Témoin*, n° 1, p. 29-38 cité dans R. Kastoryano « Des multiculturalismes en Europe au multiculturalisme européen » *Politique étrangère*, 2000.

- II. Re compositions sociales et spatiales dialectiques par l'appréhension de la différence : interactions créatrices entre les groupes et la société dans la renégociation du pouvoir d'action et de représentation.

Dans cette partie, la possible structuration des fidèles permet d'envisager le sort des groupes au sein d'une société dont la population se trouve vouloir afficher et assumer ces particularités et les inscrire dans l'espace. L'espace se trouve informé par ces volontés de reconnaissance, et certaines échelles sont le terrain privilégié de la participation des groupes à l'espace public en termes d'action et de représentation. La reconnaissance institutionnelle, à l'heure actuelle minée par des dissensus, fait place à la prise en main de l'avenir du groupe par ses membres eux-mêmes. Cette notion d'*empowerment* semble être une variable que les autorités doivent aujourd'hui prendre en compte, en termes d'action et de représentation. Les pouvoirs publics ne sont plus l'unique source de cohésion au sein de la cité ; les représentations globalisantes font mentir les réalités sociales complexes et les premiers intéressés se défendent de ces classifications abusives. Les nouvelles communautés et les multiappartenances des individus à différents groupes de manière simultanée, mises en lien avec l'affirmation de droits à la différence, transforment les attentes des individus sur leur espace, leur place et leur rôle au sein de la société.

- A. L'espace de la différence : le témoignage d'une société plurielle

L'espace peut être abordé soit comme matière qui concentre en son sein les transformations de la présence des groupes qui le fabriquent, soit comme échelle qui privilégie ou non l'existence et la structuration de certains groupes. L'espace local et l'espace virtuel sont les échelles de prédilection des groupes émergents.

1. L'espace comme matière, représentation et symbole : les mosquées dans le changement spatial, social, politique et culturel

Les nouvelles architectures de mosquée, comme celles de Londres par exemple qui n'arborent que de manière anecdotique des signes extérieurs de l'islam, montrent à quel point la visibilité est une étape vers la normalisation de la présence de religions traditionnellement exogènes au territoire. La visibilité n'est alors plus tant synonyme d'ostentation que de présence. La présence est reconnue, assise sur une légitimité qui n'a rien à prouver ni rien à afficher. L'espace reflète la société, et c'est en ce sens que Nassima Dris le décrit : « Si nous admettons que la spatialisation (création et usage de la forme) résulte de l'image que la société se fait d'elle-même, l'espace urbain ne peut être ni un simple support des pratiques ni un simple produit. Il est une des formes d'expression de la société dans

toute sa complexité.¹⁷⁶ » Si, selon Michel Lussault, la visibilité est la matérialisation incomplète des substances sociales, on peut préciser, par l'apport de la citation de Nassima Dris, que ces substances sociales sont composées des représentations que la société se fait d'elle-même et de son expression. La présence de mosquées au sein de l'espace français reflète dès lors l'expression de la spécificité d'une partie de la population, qui, par souci d'être reconnue dans sa particularité, participe à la création de l'espace et donc façonne les représentations qu'elle en a depuis son point de vue tout autant que pour les autres groupes de cette population. Modeler l'espace, et agir sur les représentations que celui-ci contient, instituent des groupes en tant qu'acteurs politiques. Dans le même article, Nassima Dris écrit : « La construction des mosquées est laissée à l'initiative de la population qui usera de cet espace pour installer de nouvelles sociabilités urbaines, exister en tant que communauté et s'affirmer comme société civile. [...] Dans ce contexte, les présupposés idéologiques de certaines réalisations architecturales façonnent de façon concrète l'image urbaine et participent à l'émergence d'un débat marqué par la prise de pouvoir sur la ville. » Ce passage insiste sur le parallèle qui existe entre la participation à la société civile et la participation à la création de l'espace. Edifier une mosquée se trouve être un acte politique, dans une large acception du terme, dans le sens où cela permet à la population qui y vit une emprise directe sur le lieu et permet de le structurer afin de soutenir une identification pour elle-même et pour les autres. Par ce biais, elle peut tenir une place au sein de la société civile afin d'avoir une voix et d'exposer son point de vue ou du moins sa présence. L'espace, en tant que tel, suscite ainsi le débat.

Dans de nombreux exemples, la création de la nation est passée par le territoire, or si le territoire est plus plastique que le concept de nation, changer le territoire peut à sa suite engendrer des changements au sein des représentations de ce qu'est une population et sous quel qualificatif elle se retrouve. Si la nation est un concept qui tranche entre « nous » et les « autres », il se trouve que ces distinctions se brouillent dans la mesure où ceux qui appartenaient aux « autres »¹⁷⁷ (les « étrangers », les « musulmans », les « colonisés ») appartiennent désormais au « nous ». L'espace, à son échelle la plus grande, au sein du quartier, de la ville, est un témoin de changement social et de changement culturel. Dans son article « L'identité musulmane européenne : entre espace public européen et espaces publics nationaux »¹⁷⁸, Corinne Torrekens met l'accent sur la dimension symbolique et politique du façonnement de l'espace public, dans la mesure où il met en jeu des forces et des rapports de domination souvent liés au rapport majorité/minorité. Ainsi, « C'est à ce

¹⁷⁶ N. Dris « Formes urbaines, sens et représentations : l'interférence des modèles », *Espaces et sociétés*, no 122, 2005.

¹⁷⁷ Voir à ce propos l'ouvrage d'Edward Saïd, *L'Orientalisme*, Seuil, 1978, et de Tzvetan Todorov, *Nous et les Autres*, Seuil, 1992.

¹⁷⁸ C. Torrekens « L'identité musulmane européenne : entre espace public européen et espaces publics nationaux » www.fucam.ac.be/redirect.php?id=41492

niveau symbolique des imaginaires collectifs que se situe l'enjeu social représenté par le processus de visibilité extensive des religions minoritaires perçues comme "étrangères" ou trop "culturellement distantes". La différence religieuse doit se faire discrète pour être admise dans l'espace commun, ce qui manifeste l'existence de frontières symboliques qui intègrent des éléments indiquant comment, dans un territoire donné, on se rapporte majoritairement aux dieux. » Dans le registre symbolique, l'intégration des mosquées à un paysage fortement marqué par une religion dominante – en lien avec une culture- et les résistances auxquelles elles font face, questionnent les rapports de force entre l'imaginaire collectif dominant et des symboles culturels autres. La présence de mosquée revient donc à la fois sur l'unicité des marques religieuses dans l'espace et sur le supposé affaiblissement du religieux en période postmoderne. L'auteure réfute la neutralité de l'espace public : celui-ci qui, sous prétexte de républicanisme, est ordinairement présenté comme exempt de toute connotation culturelle, est tout autant *ethnique* sous l'influence de la culture et de religion judéo-chrétienne que les « autres » le sont avec leurs propres signes culturels et religieux. L'espace peut se lire comme un texte selon la proposition de Roger Brunet : « le langage a ses règles et ses codes, qui permettent de faire un texte à nul autre semblable, [de même] l'espace a ses règles et codes, et chaque espace est fait d'arrangement particulier de figures élémentaires »¹⁷⁹. Parmi ces figures élémentaires, on peut compter les géosymboles que J. Bonnemaïson a définis comme « tout lieu, site, espace, itinéraire, accident naturel, source ou construction humaine qui donne sens au paysage et par là exprime et conforte l'identité des peuples ou des ethnies »¹⁸⁰. Par ces deux approches, l'espace est assimilé à un texte dont la lecture donne un sens à la réalité qu'il recouvre. Les signes ou l'absence de signes rendent compte des idéologies et des rapports de forces en place, tout autant que de la répartition différentielle des pouvoirs et de la valeur attribuée à différents espaces.

C'est l'appréhension même du phénomène du « culture » qui légitime le changement social et spatial. Ninou Garabaghi fait appel à Bergson afin de mettre en parallèle l'« évolution créatrice » et la notion de culture : « La notion de culture comporte une dimension d'héritage et, comme le souligne Bergson, l'acquis de civilisation est perdu s'il n'est pas réapproprié à chaque génération. Pour perdurer, l'acquis de civilisation ne doit pas être uniquement réapproprié mais, aussi et surtout, renouvelé à chaque génération. La notion d'identité culturelle intègre le facteur temps qui crée l'espace de liberté permettant à la capacité créatrice des entités (individus et sociétés) de s'exprimer.¹⁸¹ » La situation de l'islam en France se trouve dans une complexité d'héritages puisqu'il

¹⁷⁹ R. Brunet, *Le Déchiffrement du monde. Théorie et pratique de la géographie*, Belin, 2001.

¹⁸⁰ J. Bonnemaïson, *La géographie culturelle*, Editions du CTHS, Paris, 2000.

¹⁸¹ N. Garabaghi, *Les espace de la diversité culturelle*, Karthala, 2010.

provient lui-même d'origines distinctes et se mêle encore à un héritage « endémique » s'il en est. Pourtant, l'alliance des héritages dans le contexte présent actualise les formes du culte et revitalise un acquis culturel d'un héritage exogène en un projet endogène. Les cultures sont vivaces dès lors qu'elles absorbent des éléments nouveaux et différents. Dans ce cas, il n'existe pas d'autre culture française que celle qui agrège aux héritages les actualisations qui se trouvent au sein-même de la population. En dehors de cela, il ne resterait qu'une coquille vide à laquelle une seule minorité s'attacherait comme à une relique. Au contraire, dans un contexte éminemment connecté au reste du monde, la modernité se lie à l'intérêt croissant que suscite la culture originelle, prise comme source de sens : la culture locale est indissociable des modes de comportement induits par les formes urbaines et des effets de la mondialisation.

2. L'espace et l'action par échelle : l'espace local et l'espace virtuel investis par le groupe au sein de la société civile

Comme le laisse entendre Bastien Duchesne, l'échelle locale peut renégocier les rapports de pouvoir : « C'est vrai que les musulmans sont peu actifs dans la vie politique, c'est un constat, mais une association peut être très présente sur une ville, voilà, on a un réel poids. » Selon la population musulmane présente, une ville peut être plus ou moins sensible aux revendications liées aux lieux de culte musulmans. Il apparaît que le terrain local dans son lien avec les politiques mais aussi avec les riverains est l'échelle d'action privilégiée des associations. Comme le soutient Amine Naït-Daoud, « c'est la meilleure représentation ». Le propos est d'être, comme la religion le prescrit, c'est-à-dire de suivre « le meilleur comportement ». Ce comportement se trouve alors dans l'environnement proche de chaque fidèle, comme dans l'environnement proche de la mosquée. Les riverains, s'ils ont une certaine démarche ou une curiosité, sont les premiers à renégocier les *a priori* qu'ils peuvent avoir. D'autres, en revanche, ne désirent pas découvrir les membres des associations ou les fidèles qui se rendent à la mosquée. Si l'espace local est un échelon privilégié, l'espace virtuel se trouve être un deuxième front de présence qui rentre en synergie avec le premier et le démultiplie sur la toile. Les sites qui s'adressent explicitement aux musulmans concernent soit des aspects pratiques (annuaires de mosquées, commerces *halal*) soit des espaces de débats (forums, sites d'actualité comme *oumma.com*, etc.). L'espace virtuel fait office d'espace public spécifiquement musulman qui permet aux musulmans entre eux d'échanger et de débattre des sujets qui les concernent. Cette étape est peut-être un préalable à une fusion des espaces de parole. Les cloisonnements ne signifient pas de manière automatique un communautarisme, il peut être l'occasion d'ajustements entre les membres d'un groupe. A ce titre, Nancy Venel contredit les raccourcis qui opposent trop facilement « intégration » à « communautarisme » : « L'identité de ces nouveaux Français ne se réduit pas à une alternative entre identité nationale et identité culturelle, « francité » et « particularité ». Les

différentes appartenances s'articulent, s'enchaînent, se répondent. Il apparaît que les identités nationales et religieuses plutôt que de s'exclure, se situent sur des dimensions différentes. [...] L'importance de la proximité locale et du quartier, qui peut avoir un caractère communautaire, ne va pas non plus à l'encontre de l'identité nationale¹⁸² ». Ainsi, les structurations au niveau local et virtuel ne signifient pas une allégeance définitive et exclusive en termes d'appartenance et d'identité au seul pôle de la religion. Il peut exister des formes communautaires bien plus libres et lâches que l'on ne veut l'entendre parfois.

B. Constitution d'un groupe d'intérêt multiscalaire au sein de la société civile : de l'acteur social au groupe d'intérêt, pouvoir et rapport au pouvoir des nouvelles communautés

1. Une communauté choisie, des intégrations sélectives

Le groupe que constituent les fidèles a été préalablement assimilé à une néo-tribu maffesolienne, c'est-à-dire à la convergence du « tribal » et du « réseau ». Il est l'occasion de revenir sur cette notion qui fait office de porte d'entrée sur une conception de la postmodernité¹⁸³. Le tribalisme permet de caractériser un type de lien social qui allie l'archaïsme à la vitalité tout en dépassant l'individualisme et la logique d'identité. Il s'agit de se situer dans un dépassement des concepts opérants de la modernité qui plaçait en son cœur une raison instrumentale et utilitaire afin de lui substituer un « principe d'éros » de l'ordre de l'émotionnel et du partage des passions. L'archaïsme de la postmodernité est qualifié par l'auteur de « régrès » ou de « régrédience » c'est-à-dire de convergence de notions archaïques ou primitives (l'animal, le corps, la nature, l'origine, la source, le barbare) et du développement technologique. Le projet économique, politique et social n'est plus la destination ni le terminal des tribus contemporaines, le mouvement n'est pas de l'ordre d'un « en direction de » mais d'un « entrer dans » et d'un « faire partie de ». Pour M. Maffesoli « le tribalisme est l'expression d'un enracinement dynamique, le lieu fait lien » ; ainsi, ce qui offre un possible sentiment d'appartenance, que ce soit un lieu ou un groupe, devient l'essentiel de toute vie sociale. La « proxémie quotidienne », c'est-à-dire la distance physique dans les interactions, est redéfinie par non plus *l'individu*, à l'identité stable et aux relations contractuelles, mais par la *personne* dans l'expression de ses affects. Cette « proxémie » dénote l'importance des multiples identifications de la personne et des communautés auxquelles elle appartient. Les tribus installent une horizontalité dans les relations qui relève d'une structure plus fraternelle que patriarcale. Des logiques de pouvoir s'en trouvent dès lors ébranlées. L'auteur résume son propos ainsi : « Tout comme la modernité s'est

¹⁸² N. Venel « L'islam de France aujourd'hui » www.contretemps.eu/socio-flashes/islam-france-aujourd'hui

¹⁸³ M. Maffesoli « Le tribalisme postmoderne » http://www.constructif.fr/bibliotheque/2006-2/le-tribalisme-postmoderne.html?item_id=2678 ainsi que dans l'ouvrage *Le temps des tribus: Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Poche, 2000

fondée sur « l'idéal démocratique », nous assistons à l'élaboration d'un « idéal communautaire ». Il s'agit du (re)nouveau d'un mythe trouvant dans la figure de la mosaïque sa forme achevée : cohérence de l'ensemble, à partir et grâce à l'affirmation des diversités.¹⁸⁴ »

Dans le cas des fidèles musulmans français, il semblerait que l'affirmation de la différence, d'une « diversité », ne soit en aucun cas une déconnexion du reste de la mosaïque. Elle est le vecteur d'un sentiment d'appartenance à un groupe ainsi qu'à un lieu qui ne se fonde que sur une seule des identifications des musulmans pratiquants. Leurs autres appartenances relèvent peut-être de leur nationalité, de leur citoyenneté, de leur profession, etc. Dans cette lecture, aucune participation n'est essentialisante, il ne peut dès lors exister de communautarisme. Le cas londonien montre à quel point les jeunes générations ne peuvent se conformer à l'unique héritage d'une culture d'origine, et se vivent dans une alliance de leur religion avec leur contexte moderne et contemporain d'identification. Le local, comme échelle gagnante de la mondialisation, permet la mise en œuvre concrète de la « proxémie », c'est ce que l'on a cherché à traduire dans l'observation et l'analyse de l'inscription géographique et sociale des mosquées et des communautés de projets. Si « le lieu fait lien », l'échelle locale met en jeu les affects (de charité, de dons, d'entraides, de solidarité, de partage du culte) et se voit animée d'une vitalité associative et d'initiative ; l'échelle nationale qui ne fait plus référence en termes de sens (le contrat social) et de représentativité, se trouve en crise.

Dans le cas particulier de l'islam, la notion d'héritage est éminemment présente pour déterminer l'appartenance à la religion. Cette spécificité est encore en majorité liée au projet migratoire ainsi qu'aux thématiques qui lui sont corrélatives comme l'intégration et l'assimilation. Il ne semble pas que les parcours des musulmans d'origine immigrée puissent formuler en termes d'alternatives qui opposeraient une intégration à un communautarisme, comme le soutenait Olivier Roy en 1992. La religion fait l'objet d'un investissement privilégié dans la mesure où c'est ce qui apparaît comme spécifique aux personnes d'origine immigrée, comme un reliquat culturel, et comme la revendication d'une particularité qui résiste à l'assimilation du modèle d'intégration français. Les auteurs A. Portes et M. Zhou sont cités par Nancy Venel¹⁸⁵ pour leur étude sur les immigrés jamaïcains à Miami et à Toronto¹⁸⁶ pour avoir proposé la notion d'« assimilation segmentée ». Celle-ci discrimine différents domaines de la vie de la personne pour leur attacher une assimilation différentielle. Ainsi, une personne peut autant être parfaitement « intégrée » dans son domaine professionnel ou citoyen que garder une religion qui renvoie aux pratiques héritées, réactualisées ou adoptées. Nancy Venel résume cela ainsi : « Les trajectoires d'incorporation à la société ne se

¹⁸⁴ M. Maffesoli, *Homo eroticus, Des communions émotionnelles*. CNRS éditions, Paris, 2012.

¹⁸⁵ N. Venel, « L'islam de France » aujourd'hui <http://www.contretemps.eu/socio-flashes/islam-france-aujourd'hui> dans la revue Contretemps.

¹⁸⁶ A. Portes and M. Zhou, "The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants Among Post-1965 Immigrant Youth", *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 530, 1993.

limitent pas à deux extrêmes : celle de la marginalité – voire de l’extrémisme – ou celle de l’assimilation. L’intégration combine des processus de préservation, de composition, d’appropriation voire d’invention. Il n’y a pas de modèle unique, mais plutôt des modalités plurielles et variables qui sont fonction des conditions objectives de l’environnement et de leurs significations subjectives dans l’expérience sociale des acteurs. Cette « assimilation segmentée » dont parlent Portes et Zhou (1993) à propos des États-Unis, peut aussi rendre compte des formes d’incorporation diversifiées dans la France d’aujourd’hui. » Les nouvelles communautés, les néo-tribus, sont la preuve d’une forme hybride de groupe social dont les modèles classiques (intégration par assimilation, communautarisme, etc.) ne rendent pas compte. L’idée d’une communauté est selon Riva Kastoryano « une voie de reconstruction du lien social », c’est-à-dire que, dans le cas des communautés locales de fidèles, le passage par la religion, ses lieux de culte, ses activités sont à considérer dans le cadre d’une participation à la cité, auparavant peu activée. Appréhendée dans son contexte de modernité avancée, la personne est au centre de la notion de communauté, ce qui était auparavant antithétique. Ninou Garabaghi fait appel aux théories d’Emmanuel Mounier et du personnalisme communautaire afin de dépasser les écueils de l’individualisme et du communautarisme, dans la mesure où la communauté fait l’objet du choix de la personne et qu’elle sert à la définir en tant que telle par l’intermédiaire des relations qu’elle sous-tend. Dans une certaine mesure, la participation à la cité provoque ce qui s’appelle *empowerment* : un « processus par lequel des personnes, des organisations et des communautés peuvent acquérir la maîtrise des événements qui les concernent »¹⁸⁷ dont la capacité de pouvoir soi-même se représenter. Les fidèles se trouvent dotés de moyens leur permettant, au sein de la ville du moins, de mettre en œuvre leur capacité d’action, leur « capability » selon le terme anglo-saxon. Il est possible de traduire cette mise en action par une reconfiguration plus globale des répartitions symboliques du pouvoir d’action au sein des sociétés modernes.

2. Une communauté agissante – une répartition des pouvoirs d’agir

Les fidèles rencontrés ont fait part du rôle qui leur incombait au sein de la ville où ils se trouvaient. Comme M. Bentaïb le remarque : « Aujourd’hui, les mosquées commencent à prendre leur rôle social au sérieux, mais ça prendra le temps. Elles s’intéressent à des problèmes sociaux locaux, que ce soit pour les musulmans et les non musulmans. » La capacité d’action est donc un projet mais également une réalité déjà en cours comme en témoignent les maraudes des associations musulmanes à vocation sociale ou humanitaire, ou l’action sociale au sein des mosquées. Amine Naït-Daoud qualifie la génération à venir ainsi :

¹⁸⁷ <http://fr.wikipedia.org/wiki/Empowerment> reprenant William A. Ninacs, *Empowerment et intervention, Développement de la capacité d’agir et de la solidarité*. Presses de l’Université de Laval, 2008.

« On est une génération qui arrive et qui fait peur, je peux comprendre pour les enjeux qui sont les leurs, c'est-à-dire qu'on fait peur au maire. [...] Voilà, j'ai 26 ans, je suis marié, j'ai bientôt deux enfants, je suis entrepreneur, je suis responsable d'une association, je parle devant 3000 personnes, on aide les pauvres, on aide les voisins, alors qu'un jeune de mon âge, il est en boîte de nuit. C'est bon, amuse-toi, ne pense pas à la politique, mange TF1, fais ta vie... Oui on dérange, après, ils se défendent à leur manière, mais nous on n'attaque personne, on cherche à ce que tout le monde vive bien ensemble et que tout le monde se respecte, que tout le monde puisse jouir de ses libertés telles qu'elles sont définies dans les supposés droit de l'homme, enfin, on ne va pas rentrer trop longtemps là-dedans. Donc oui, la nouvelle génération a impulsé beaucoup de choses, là il y a un effet exponentiel. »

La citation fait apparaître plusieurs éléments : une montée en capacité d'actions et de propositions de la nouvelle génération de fidèles ainsi qu'une concurrence d'acteurs sur un même champ, celui de la ville, du local, de la solidarité et de l'entraide. Il se trouve que le pouvoir municipal, s'il reste un maillon d'un pouvoir institutionnel, n'en écrase pas plus d'autres pouvoirs légitimes, comme les organisations de musulmans. Ceux-ci ont en main un ancrage social qui recouvre de nombreuses personnes, des moyens financiers dans une certaine mesure, des solidarités effectives et des propositions qui témoignent d'une vitalité, dont est de plus en plus dépourvu le secteur public par manque de moyens ou, concurrence avec le privé (les écoles, le social, le caritatif, etc.). Ces associations prennent l'espace sur lequel reculent les pouvoirs institués. A partir d'une concurrence d'acteurs, se joue également une lutte symbolique de répartition des pouvoirs à l'échelle locale. Les communautés locales se structurent donc à la fois comme élément fédérateur et polarisateur de citoyens, comme *interlocuteur* au sein des villes, mais aussi comme *acteur social* à destination de tous. Il semblerait que la vie de la cité, la représentation d'un pouvoir d'action et l'offre sociale ne soient pas monopolisées par les seuls pouvoirs locaux aujourd'hui en crise de légitimité, surtout auprès de certaines populations qui originellement n'ont pas participé au vivre-ensemble local français. Là où la gouvernance désigne un décentrement de la réflexion et une multiplication des acteurs impliqués dans les projets, tout en restant dans l'orbite d'un pouvoir fort, il semblerait que cet exemple relève plus de l'ordre d'une concurrence d'acteurs car pour certaines échelles du pouvoir institué, il n'est pas question de lâcher les prérogatives institutionnelles auprès de groupes-acteurs comme celui des fidèles. Symboliquement, il est pourtant impossible de le reconnaître dans les faits quand des domaines se partagent entre acteurs publics et acteurs privés. En Angleterre, nous avons observé que les pouvoirs municipaux s'appuient sur les mosquées afin de faire régner l'ordre social, en France, le contrôle des imams et de leur origine indique que ces interlocuteurs peuvent être une courroie de transmission du pouvoir comme Manuel Valls le laisse entendre lorsqu'il incite les imams à respecter les valeurs de la République dans le discours de

l'inauguration de la mosquée de Strasbourg. Les groupes se dotent d'une panoplie d'outils qui renforcent leur présence : des journaux spécialisés, certaines entreprises, les réseaux sociaux, l'apparition d'entreprises ethniques (pour ne pas dire musulmanes) promues sur des sites de musulmans. Le site Oumma Média dispose d'une agence qui accompagne des projets d'entreprises par une approche managériale (« Notre spécificité ? Une agence de communication de la diversité, en prise directe avec la communauté musulmane. Pour une communication efficace, innovante et rayonnante, dédiée au tissu entrepreneurial musulman en pleine mutation. L'Agence qui a fait de sa spécificité ethnique un atout »¹⁸⁸). La logique ici à l'œuvre est un retournement de stigmatisme comme a pu le décrire Erving Goffman dans *Stigmatisme. Les usages sociaux des handicaps* (1963)¹⁸⁹, c'est-à-dire que ce qui était porteur de préjudice ou de relégation sociale est après-coup assumé et peut faire l'objet d'une saillance particulière dans les interactions sociales. Or, si économiquement et socialement les musulmans ont fait preuve de participation, la sphère politique –au sens large– est restée délaissée : pour cause, la participation aux rendez-vous politiques n'est pas accessible aux étrangers, et il a fallu que les générations suivantes détiennent ces droits afin d'en jouir pleinement. La mondialisation a mis en question le stato-centrisme tant à l'échelle internationale qu'aux échelles inférieures, la société civile s'approprie peu à peu ce que l'Etat avait pris l'habitude de monopoliser. Comme le note Ninou Garabaghi, « Lorsque l'on se situe au niveau d'une communauté, la culture comme héritage est ce qui intègre et unit ses membres et la culture en tant que projet est ce qui permet à cette union de perdurer ». Cette néo-tribu a intégré les codes dominants d'être-au-monde et s'en sert afin de faire vivre l'islam dans la société contemporaine.

Les sociétés civiles modernes aspirent à une horizontalisation du pouvoir et à un réinvestissement de l'action dont elles ont pu être à un moment dépossédées. Le modèle rhizomatique, décrit par Gilles Deleuze et Félix Guattari pour décrire l'organisation de la connaissance, représente une organisation d'éléments qui ne suit pas une subordination hiérarchique mais dont chaque élément peut influencer tout autre. Le rhizome n'a ainsi pas de centre. Une société, constituée de différentes communautés d'appartenance, différents groupes d'intérêts, peut être amenée à renégocier la structuration du pouvoir dans la mesure où des sphères de légitimité apparaissent et ont une pertinence sociale. Différentes sources de légitimité, différentes voix et différents points de vue émergent et se structurent pour se donner du poids. Le tout est de savoir si les répartitions du pouvoir se négocient ou s'imposent. Dans l'état actuel, la visibilité est un pas vers la multiplication des voix au sein de l'espace public. La diversité culturelle, cas particulier de la revendication des différences, offre l'opportunité aux sociétés de développer une écoute des

¹⁸⁸ <http://www.oumma-media.com/l-agence>

¹⁸⁹ E. Goffman, *Stigmatisme. Les usages sociaux des handicaps* (1963), traduit de l'anglais par Alain Kihm, coll. Le Sens commun, Éditions de Minuit, Paris, 1975.

groupes. Riva Kastoryano le résume ainsi : « Les sociétés démocratiques, qui ont développé un discours sur les différences et l'égalité, et pratiqué des mesures « multiculturelles », se trouvent face à des formes de participation de plus en plus collective et d'engagement des individus tant à l'intérieur d'une communauté culturelle, ethnique ou religieuse ou une « communauté de circonstance », pour reprendre l'expression de Jean Leca, qu'à l'intérieur de la communauté nationale. La question se pose désormais de savoir comment assurer une participation des « exclus de l'assimilation » par le biais d'un groupe reconnu comme « légitime » dans le cadre institutionnel de l'État ; et comment établir un nouvel équilibre entre les structures dites communautaires et les institutions nationales¹⁹⁰ ». L'échelle institutionnelle est ici en décalage avec le poids que peuvent avoir certaines organisations en réalité. Le manque de représentation peut être considéré à la fois comme un blocage démocratique mais aussi comme une aubaine qui resitue les échelles d'action là où les besoins s'expriment. Marcel Gauchet parle de régime de citoyenneté « pluraliste-identitaire-minoritaire » afin de décrire un système possible de représentation. La sphère représentative médiatique reste un travail parallèle mais non moins décisif afin de couvrir les phénomènes selon leur propre envergure.

C. Reconnaissance et diversité culturelle : la prise en compte du groupe

Selon Michel Wieviorka, la religion a un statut particulier quant à la notion de reconnaissance, puisque l'Etat laïque n'est pas censé reconnaître de religion en général ; cependant, ce qui se joue relève de la liberté de culte et de conscience ainsi que des moyens de l'exercer. C'est au travers de ce droit qu'affleure une reconnaissance complexe, certainement davantage des musulmans eux-mêmes que de l'islam, au vu des figures et des périodes historiques qu'ils ont pu représenter. Estelle Ferrarese distingue deux formes de reconnaissances ou deux issues : une forme « restauratrice » qui révisé le jugement de la partie qui ne reconnaissait pas l'existence de l'autre, ou « transformatrice » qui ne cherche pas des mesures politiques, juridiques, particulières mais cherche à transformer les deux parties investies. C'est cette relation transformatrice qui peut être à l'origine d'une reconnaissance des différences qui composent une société. C'est un « pouvoir de construction » de relations d'un pouvoir établi à un pouvoir représentatif ou effectif que peut traduire la participation grandissante des groupes d'intérêts à l'espace public. L'opposé revient à ce que décrit Nancy Fraser : « Il faut plutôt déclarer injuste le fait que des individus et des groupes se voient dénier le statut de partenaires à part entière dans l'interaction sociale en conséquence de modèles institutionnalisés de valeurs culturelles dont ils n'ont pas participé à la construction sur un pied d'égalité. » La prise en compte de l'existence d'autres partenaires au sein de systèmes

¹⁹⁰ Kastoryano R. « Des multiculturalismes en Europe au multiculturalisme européen » *Politique étrangère*, 2000.

représentatifs permettrait d'élargir l'horizon des projets de société, si tel n'est pas suivi, l'échelle institutionnelle peut peu à peu être vidée de son sens en ne traduisant que le point de vue d'un groupe culturellement situé, et en l'occurrence dominant. Or comme les droits donnent accès à une égale citoyenneté, et que les citoyens eux-mêmes apportent dans l'espace public leurs différences, ils participent tous au même titre à définir ce que recouvre l'identité française, la société et l'espace français que se doivent de représenter les pouvoirs en place. Les enjeux symboliques du pouvoir sont bien sûr plus complexes que de simples traductions de réalité, les associations musulmanes le savent et travaillent sur ce terrain. On ne trouve nulle part de modèle réellement multiculturaliste dans la mesure où un pouvoir en place serait en mesure de se redistribuer selon d'autres références que les siennes. L'accession au pouvoir de certaines personnes issues de groupes culturellement différents met toujours en jeu une ouverture de façade à la différence, dans la mesure où ces personnes sont tout à fait assimilées au modèle culturellement dominant. L'ouverture et la discussion aux valeurs d'autrui ne semblent pas à l'ordre du jour dans le contexte de crispation identitaire actuelle, qui plus est de la part du groupe musulman qui fait l'objet de peurs sans cesse alimentées par les actualités¹⁹¹.

Les sociétés modernes qui s'engagent dans la voie multiculturelle semblent être loin de vouloir surmonter plusieurs difficultés au rang desquelles on trouve : le dépassement du modèle de l'Etat-Nation¹⁹², le dépassement d'une démocratie fondée sur la majorité pour se diriger vers une démocratie représentative fondée sur la diversité, et finalement élaborer un horizon commun duquel aucun groupe ne serait *a priori* exclu. La tension entre les groupes et la société, mais bien plus que cela, celle qui se loge entre les sphères d'appartenance d'une personne actualise ce que Lévi Strauss décrit dans *Race et histoire* (Unesco, 1952): « Il y a simultanément à l'œuvre, dans les sociétés humaines, des forces travaillant dans des directions opposées : les unes tendant au maintien et même à l'accentuation des particularismes ; les autres agissant dans le sens de la convergence ».

¹⁹¹ Voir le meurtre d'un soldat britannique le 22 mai. http://www.lemonde.fr/europe/article/2013/05/27/ce-que-l-on-sait-des-deux-suspects-du-meurtre-de-londres_3418134_3214.html

¹⁹² M. Bénichou, *Le multiculturalisme*, Paris Bréal, 2006 : « Il apparait que la poursuite contemporaine du mouvement d'émancipation de l'individu passe désormais par la référence revendiquée à une culture d'origine et qu'elle s'effectue du coup par-delà le cadre de l'Etat-nation en lui préférant celui du multiculturalisme »

Conclusion

La recherche est partie des mosquées récemment construites en Ile-de-France afin de caractériser la population qui en est à l'origine. Par l'inscription de leurs lieux de culte dans le paysage, les fidèles musulmans formulent un désir de participation à la vie de la cité et à l'espace public. Les multiples rôles d'une mosquée, sa situation - bien que tributaire des autorités locales- et l'engouement d'investissement personnel dont elle est l'occasion tissent des relations entre un lieu et des usagers qui permettent à leur tour une existence. Existence dont l'étymologie *ex-sistere* (se tenir hors de) signifie qu'une identité se projette à l'extérieure d'elle-même pour se donner au monde. Les mosquées, donc les fidèles, sont dans cette fabrication d'une interface entre le monde extérieur et le culte. Interface qui fait l'objet de discours par les principaux intéressés, de craintes pour d'autres acteurs mais qui n'en est pas moins à l'origine d'une mise en action concrète dans les environnements proches des mosquées. Si cette échelle-là met en œuvre des solidarités, quelques tentatives vont dans le sens d'une mise en commun des expériences par des outils collaboratifs qui contribuent à dépasser la seule échelle locale. L'espace virtuel apparaît comme une deuxième entrée d'existence du groupe de fidèles. De nombreux sites se font l'écho d'un espace public virtuel spécifiquement musulman où sont discutés et des débattus des questions de société ou propres à l'islam. Ces deux plans de réalité sont particulièrement vigoureux dans la mesure où l'échelle de représentation à l'échelle nationale est minée par des dissensus qui n'ont pas l'air de s'améliorer au vu des dernières élections du CFCM, le 8 juin 2013. Les fidèles s'en détournent et mènent leur projet de représentation du culte à l'échelle où eux-mêmes se trouvent. La comparaison menée avec Londres a permis d'observer une autre structuration de la part des communautés musulmanes. Le passage par l'échelle institutionnelle a pu permettre une reconnaissance sur certaines thématiques, pour autant, les divisions internes et générationnelles au sein des communautés elles-mêmes comme au sein des instances de représentation leur font entamer un retour à l'échelle locale et au tissu associatif. Etre un interlocuteur des pouvoirs en place ne peut aujourd'hui éviter les dissensions quand les musulmans eux-mêmes sont partagés entre plusieurs sphères d'identification. A termes, si les multiples appartenances et trajectoires de la nouvelle génération de fidèles ne sont pas prises en compte, ce que les associations représentatives appelleront « communauté » en Grande Bretagne n'aura pas plus de sens qu'une coquille communautaire vide qui n'adhérera plus à la réalité. Les représentations qui se coupent de leur base prennent le risque d'être lâcher par les fidèles qu'ils représentent. Ainsi, la notion de communauté a pu permettre, dans le cas français, de caractériser le groupe de fidèles. Si certains points alimentent cette hypothèse dans les relations que l'on a pu observées lors du terrain et du récit qu'en faisaient les personnes rencontrées, il ne s'agit nullement

d'une communauté à l'échelle nationale ni même locale. C'est dans ce contexte, que la catégorie-même de communauté peut être envisagée sous l'acception que peut en donner Michel Maffesoli avec le néo-tribalisme. Celui-ci décrit des groupes d'appartenance ponctuelle qui partagent leur croyance dans une logique horizontale. Dans cette logique, les représentations unifiées deviennent de plus en plus complexes car les modes d'identification - ici à l'islam - s'étalent sur une large palette. Il n'empêche, et malgré le qualificatif que l'on cherche à leur donner, que les fidèles se structurent afin d'avoir une voix au sein de l'espace public et cherchent à y participer avec leurs actions destinées tant aux musulmans qu'aux autres personnes non-musulmanes. Les mosquées s'ancrent donc dans cette prise de participation qui est une première prise de pouvoir pour un groupe qui n'a historiquement peu pris part aux affaires de la cité. Certains chercheurs ont proposé quelques éléments prospectifs quant à la place de l'islam en France. Franck Frégosi soumet quatre pistes. La première option serait une spiritualisation de l'islam qui rejeterait la réduction d'un islam au seul respect des interdits et des obligations. Ce serait un développement *autocentré* qui concernerait davantage le fidèle que les affaires séculières qui l'entourent. La deuxième option serait une religiosité citoyenne qui revendiquerait, par l'intermédiaire du tissu associatif, une appartenance à l'islam dans un environnement non musulman pluraliste. L'acte de croire a des implications sociales qui présidant un engagement dans cette sphère de la société : cette perspective est socio-centrée et renvoie à un islam civique. La troisième option est ritualiste et normativiste. L'islam serait dès lors appréhendé sous le seul angle rituel et à un surcodage de tous les actes de la vie quotidienne (tabligh) ou à la réduction à quelques doctrines orthodoxes (les salafistes, les habachites). La quatrième option serait une « sortie de l'islam » puisque à force d'être un élément identitaire ou un marqueur communautaire, la religion ne mobiliserait les personnes que selon les circonstances nationales ou internationales, les rapports de force, ou les festivités. Ces perspectives ne s'excluent pas entre elles, d'autant plus que certaines pistes peuvent caractériser le fidèle dans son rapport personnel à l'islam et d'autres pistes peuvent concerner la place qu'il lui donne vis-à-vis de la société dans laquelle il vit. Ainsi un fidèle peut très bien suivre une vie codifiée par les préceptes de l'islam tout en militant pour un islam civique. Tout en relativisant ce point de vue à l'aune restrictive d'un cas particulier, il nous semble que c'est justement ce dernier, un islam civique, qui était le plus présent dans les discours des interlocuteurs. Il apparaît que ce moment qui voit se redéfinir la place d'une religion au sein d'une société, et donc de ses fidèles, devrait davantage être envisagé sous l'angle de la diversité culturelle qui est une tendance majeure de la mondialisation. Si aucun système politique n'est réellement multiculturel pourtant la présence de débats sur la différence qui feraient intervenir les groupes eux-mêmes selon leur propre voix et leur propre représentation, permettrait de ne pas simplifier ni d'essentialiser une « identité nationale » dont on cherche encore la définition.

Table des matières

Remerciements.....	2
Sommaire.....	3
Introduction.....	5
PARTIE I : PRESENTATION METHODOLOGIQUE DE L’OBJET D’ETUDE	10
Chapitre 1 : Positionnement dans le champ disciplinaire géographique	11
I. Géographie culturelle et approches de la culture	11
A. Penser la culture et ses difficultés	11
B. Une géographie culturelle : approche épistémologique de la culture en géographie.....	14
II. Géographie et religion, géographie des religions.....	16
A. Espace et architecture du sacré : l’espace de la mosquée.....	16
B. Géographie et religions : d’un rapport ambigu à l’engouement actuel	20
C. Religion et post modernité : le fait religieux aujourd’hui.....	23
III. Géographie des lieux de culte de religions minoritaires.....	25
A. Lieux de culte de religions minoritaires : généralités.....	25
B. Lieux de culte musulmans.....	27
Chapitre 2 : Le contexte français de la diversité culturelle : le cas de l’islam.....	30
I. L’approche des cultures dans le contexte idéologique et politique français.....	30
A. Le modèle de l’Etat-Nation et les principes républicains français.....	30
B. Portrait actuel de la diversité religieuse en France.....	31
II. L’islam en France, entre polémiques institutionnelles et réactions identitaires	32
A. L’influence du contexte mondial.....	33
1. Intégrisme et terrorisme dans l’actualité française et internationale.....	33
2. La « votation » suisse contre les minarets.....	34
B. Les débats français actuels autour de l’islam.....	35
1. Un climat de défiance vis-à-vis de l’islam.....	35
2. Le voile et la burqa dans l’espace public.....	36
3. Polémique sur la viande halal et les piscines aux créneaux réservés.....	37
4. Les lieux de culte, les craintes de l’ « islam dans le dur ».....	38
Chapitre 3 : Méthodologie d’enquête et contextualisation du fait musulman.....	40
I. Typologie des lieux de culte musulmans en Ile-de-France : un point de départ	40
A. Etat des lieux des musulmans en Ile-de-France et des lieux de culte musulmans.....	40
1. Nombre de musulmans en France, sujet à débat.....	40
2. Répartition des musulmans et logiques d’implantation des lieux de culte : une typologie spatio-temporelle.....	42
3. Du constat d’un manque de place aux prières de rues comme situation-limite.....	44
B. Proposition d’une typologie des lieux du culte selon la visibilité et la situation.....	47
1. Méthodologie et choix de critères typologiques.....	47

2.	Nature de la typologie en termes de visibilité.....	48
3.	Les résultats quantitatifs de la typologie et l'orientation du sujet.....	52
II.	Problématisation, justification du terrain et méthodes de recherche.....	54
A.	Problématisation et hypothèses.....	54
B.	Justification du terrain d'étude.....	56
C.	Méthodes de recherche.....	57

PARTIE II : ETUDE DU CAS FRANCILIEN DANS L'APPARITION DE MOSQUEES VISIBLES ET FORMATION D'UNE COMMUNAUTE DE PROJET MUSULMANE LOCALE..... 60

Chapitre 1 : Les nouvelles mosquées, centralités géographique et symbolique ?.....62

I.	Centralité géographique en question : une cohérence entre population et territoire ?.....	62
A.	Situation en Ile-de-France des mosquées visibles et de leur projet.....	62
B.	Situation au sein des villes : le poids de la municipalité.....	65
1.	Les mosquées centrales au sein des villes.....	65
2.	Des mosquées excentrées.....	69
a.	Aux frontières des communes.....	69
b.	Dans des zones industrielles.....	70
3.	Des mosquées, créatrices de centralité ?	70
a.	La mosquée de Vigneux-sur-Seine : de la marge à la vie de quartier.....	71
b.	Une centralité dans l'espace vécu musulman : un rayonnement dépassant les communes....	71
4.	Une différenciation : mosquée réticulaire et mosquée territoriale.....	72
II.	Centralité symbolique : de la mosquée au centre multifonctionnel.....	73
A.	Edifier un centre cultuel, procédures et acteurs : un projet hautement politique	73
1.	Le financement des mosquées.....	74
2.	Le permis de construire et les autorisations municipales et sous préfectorales.....	75
3.	De la première pierre à l'inauguration.....	77
B.	Une centralité religieuse.....	79
C.	Une centralité culturelle et sociale	81
1.	Une centralité culturelle.....	81
2.	Une centralité par l'action sociale	82
3.	La mosquée comme espace-temps de sociabilité.....	83

Chapitre 2 : Des fidèles aux bénévoles : acteurs et mise en action des mosquées récentes, amorce ou consolidation d'une construction de l'oumma locale.....86

I.	Répartition et redistribution des rôles.....	86
A.	Un renouveau générationnel au sein des associations.....	86
B.	Profils socio-économiques de la nouvelle génération.....	88
C.	Du fidèle au bénévole : engagement et participation des fidèles.....	89
II.	La communauté locale de projet, contributions financières et partage de savoir faire : éléments d'observation extérieure et discours sur elle-même.....	91
A.	Les méthodes de collecte de dons à l'échelle locale.....	91
B.	Communauté de savoir-faire à l'œuvre dans la construction et concrétisation du projet.....	94
C.	Discours des associations : tradition, modernité et postmodernité.....	96
1.	Discours de l'alliance modernité/tradition : un thème transversal.....	96
2.	Discours sur l'islam : transparence, ouverture et place dans la cité.....	99

a.	La transparence de l'islam contre le fanatisme religieux.....	99
b.	Le dialogue interconfessionnel.....	100
3	Le rôle local de la communauté.....	101

PARTIE III AMORCE D'UNE COMMUNAUTE DE CROYANTS ELARGIE : PRINCIPE DE RECONNAISSANCE ET FORMATION D'UN GROUPE - ACTEUR SOCIAL VISIBLE DANS L'ESPACE PUBLIC FRANÇAIS ?.....103

Chapitre 1 Détour heuristique outre-manche : les enseignements d'une comparaison londonienne.....105

I.	Le contexte idéologique du multiculturalisme en Grande Bretagne.....	105
A.	Origines et institutionnalisation de la différence dans la société britannique.....	105
B.	Portrait de la diversité religieuse et cas de l'islam à Londres.....	107
II.	Intégration des mosquées dans l'espace urbain londonien.....	110
A.	Cas d'étude pour une comparaison londonienne : Tower Hamlets.....	110
B.	Visibilité et présence des mosquées au sein de l'espace londonien	111
1.	Quelques constats.....	111
2.	Une présence visible et sonore.....	112
C.	Activités et extension de mosquée : des centres multifonctionnels.....	115
1.	Activités proposées.....	115
2.	Extensions ou projets de mosquées.....	117

Chapitre 2 : Diversité culturelle : visibilité et reconnaissance du groupe musulman dans l'espace public français.....122

I.	Dissemblances par rapport au cas français : temporalités et structuration multiscalaire des communautés musulmanes londoniennes et/ou britanniques.....	122
A.	Une présence plus ancienne.....	122
B.	Un travail entre les autorités locales et les organisations musulmanes.....	123
C.	Une représentativité à l'échelle institutionnelle nationale.....	124
D.	Retour vers le local et dynamisme associatif dans la représentation des musulmans.....	125
II.	La diversité culturelle et le traitement de la « différence » : des concepts à contextualiser.....	127
A.	Culture et mondialisation dans le contexte postmoderne : imbrication et coexistence culturelle.....	127
B.	Concepts et débats autour de la diversité culturelle et de la différence : des concepts dépendants de contextes de signification	128
1.	Pluralisme culturel et interculturalisme	128
2.	Tours et détours d'un concept : le multiculturalisme.....	129
a.	Le multiculturalisme, de l'état de fait au statut de politique officielle.....	130
b.	Un mythe moderne ?.....	132
3.	Multiculturalisme de fait, religion et laïcité.....	134
C.	De la visibilité d'un groupe à sa reconnaissance.....	135
1.	Le concept de reconnaissance.....	135
2.	Le concept de visibilité	136
III.	Reconnaissance et visibilité de la population musulmane dans l'espace public : visibilité différentielle et signification symbolique de l'apparition de mosquées architecturées.....	137
A.	Visibilité des mosquées et reconnaissance.....	137

1.	Un discours porté par les associations musulmanes : la reconnaissance du citoyen et des identités plurielles de la société.....	138
2.	Une reconnaissance multidimensionnelle	139
B.	Entre invisibilité et surmédiatisation au sein de l'espace public : brouillage multiscalair dans les représentations mentales.....	140
Chapitre 3 : Nouvelles communautés dans l'espace et au sein de la société : l'exemple d'une possible structuration des fidèles musulmans.....		143
I.	Tentative et limites de l'extension des communautés locales de projet à une communauté élargie de musulmans : la question de la représentation dans l'espace public.....	143
A.	Une communauté d'intérêts et un projet de communauté : précision terminologique.....	144
1.	La communauté dans la tradition sociologique et géographique.....	144
2.	Le cas musulman : population ou communauté ?.....	146
B.	Les formes de dépassement et d'intercommunication des « communautés de projet » locales.....	147
1.	La communauté imaginée, l'oumma : une convergence des discours.....	147
2.	L'interface virtuelle : oumma.fr.....	148
C.	Multiplicité des voix et dissensus au sein des communautés locales, quelques facteurs internes et externes de limitation d'une représentation élargie : les blocages d'une « normalisation ».....	150
1.	Distinctions ethniques et multiplicité de rapports à l'islam au sein des musulmans.....	150
2.	Une représentation défectueuse des musulmans de France aujourd'hui.....	152
a.	Tableau de la représentation actuelle.....	152
b.	Principaux problèmes : désignation par le haut et luttes de pouvoir.....	154
c.	L'assignation médiatique comme représentation de complaisance : le cas de l'imam Chalghoumi.....	156
D.	Quelles attentes de représentation : la voie étatique vs la voie autonome ?.....	157
II.	Recompositions sociales et spatiales dialectiques par l'appréhension de la différence : interactions créatrices entre les groupes et la société dans la renégociation du pouvoir d'action et de représentation.....	160
A.	L'espace de la différence : le témoignage d'une société plurielle.....	160
1.	L'espace comme matière, représentation et symbole : les mosquées dans le changement spatial, social, politique et culturel.....	160
2.	L'espace et l'action par échelle : l'espace local et l'espace virtuel investis par le groupe au sein de la société civile.....	163
B.	Constitution d'un groupe d'intérêt multiscalair au sein de la société civile : de l'acteur social au groupe d'intérêt, pouvoir et rapport au pouvoir des nouvelles communautés	164
1.	Une communauté choisie, des intégrations sélectives.....	166
2.	Une communauté agissante – une répartition des pouvoirs d'agir.....	166
C.	Reconnaissance et diversité culturelle : la prise en compte du groupe.....	169
Conclusion.....		171
Table des cartes, figures et illustrations.....		177
Annexes.....		179
Sources.....		212
Bibliographie.....		216

Table des cartes, figures et illustrations

- **Cartes**

Carte 1 : Implantation des musulmans en France : la prédominance de l'est et de l'Ile-de-France.....42

Carte 2 : Localisation des mosquées architecturées et des projets de mosquées en Ile-de-France.....63

Carte 3 : Aulnay sous Bois par quartier, la concentration de la population musulmane (*en noir*).....63

Carte 4 : Zoom de la carte 2 sur les localisations des projets aux frontières des communes.....69

Carte 5 : Représentation des mosquées membres du Council of Mosque de Tower Hamlets.....115

- **Figures (croquis, tableau, plan, diagramme)**

Figure 1 : Croquis d'une topographie du sacré.....17

Figure 2 : Plan de la mosquée de Kairouan, modèle architectural.....19

Figure 3 : Tableau du nombre et des proportions de musulmans dans différents pays d'Europe rapportés au nombre de lieux de culte disponibles.....41

Figure 4 : Tableau de la comparaison des chiffres entre deux sources : musulmans, prieurs et lieux de culte disponibles.....45

Figure 5 : Tableau du nombre de prieurs rapporté au nombre de m² de surface culte.....45

Figure 6 : Répartition des types de lieux de culte musulmans en Ile-de-France (%).....52

Figure 7 : Répartition des types de lieux de culte en Ile-de-France (par département en %).....53

Figure 8 : Schéma d'articulation et d'inscription des groupes à l'espace et la société.....55

Figure 9 : Localisation des différents lieux de culte musulmans selon leur type dans les quartiers nord d'Aulnay-sous-Bois.....66

Figure 10 : Image satellite de Clamart (92) et localisation des salles de prière et du projet de mosquée.....68

Figure 11 : Schéma d'organisation de l'Association Culturelle des Musulmans de Vigneux-sur-Seine.....90

Figure 12 : Schéma de la répartition des religions à Londres en 2011.....107

Figure 13 : Représentation graphique de la composition ethnique des musulmans de Londres.....108

Figure 14 : Représentation des pourcentages de musulmans par quartiers de Londres basée sur les chiffres du recensement ONS de 2011.....109

Figure 15 : Plan d'architecte de la future mosquée d'Hackney.....119

- **Photographie**

Photographie 1 : Une affiche « Oui à l'interdiction des minarets », Gare de Zurich, le 26 octobre 2009.....	34
Photographie 2 : L'occupation du chantier d'une mosquée à Poitiers, le 20/10/2012.....	38
Photographie 3 : Un sticker « Stop à l'islamisation » du collectif <i>Villes contre l'islamisation</i> dans le métro parisien.....	39
Photographie 4 : Prières de rue lors de l'Aïd, septembre 2011, rue Myrha (Paris 18 ^{ème}).....	46
Photographie 5 : Mosquée de la caserne (18 ^{ème} arr. de Paris) 1 Avenue de la Porte des Poissonniers.....	49
Photographie 6 : La mosquée Omar du 11 ^{ème} arrondissement, des arrangements visibles.....	50
Photographie 7 : Une mosquée pavillonnaire à Athis-Mons, ajout a posteriori de signes religieux distinctifs.....	51
Photographie 8 : Chantal Brunel, député UMP de Seine et Marne, lors de la pose de la première pierre de la mosquée de Roissy en Brie, le 5 juin 2010.....	78
Photographie 9 : Photographie des abords de la mosquée Essalam de Saint-Ouen.....	84
Photographie 10 : Un stand de vente de pâtisseries pour le projet de centre culturel musulman de Bagneux (92).....	92
Photographie 11 : Brick Lane, Banglatown, quartier-étendard du multiculturalisme londonien.....	110

- **Planche**

Planche 1 : Les salles de prière, des lieux de culte « invisibles » - à gauche, salle de prière 3 à 5 rue Robert Schuman à Melun à droite salle de prière dans une cave de l'allée de l'Arlequin à Nanterre.....	49
Planche 2 : Réhabilitation de garages- ateliers (Régie Renault) en un institut culturel et religieux, l'Institut Islamique de France Al-Ihsan, Argenteuil (95).....	50
Planche 3 : Les mosquées « visibles », à gauche la mosquée de Vigneux-Sur-Seine (91), à droite la mosquée de Cergy (95).....	51
Planche 4 : Mosquées en construction, à Bagnolet à gauche et à Saint-Denis (93) à droite.....	52
Planche 5 : Photographies prises au devant et dans le Salon du Rassemblement Annuel des Musulmans de France, au Bourget le 1 ^{er} avril : un quêteur pour le projet de La Verrière (78) et vente de boissons pour un projet de mosquée.....	92
Planche 6 : Affiches événementielles pour le financement des mosquées de Nanterre (à gauche) et de Clamart (à droite).....	93
Planche 7 : Intérieur de la mosquée de Bagnolet, mosaïques et style marocains.....	98
Planche 8 : La mosquée de Regent's Park (à gauche) et la mosquée de l'est de Londres (à droite).....	112
Planche 9 : Mosquées de quartier, la mosquée de Brick Lane et la mosquée d'Astana Khairia.....	114
Planche 10 : La mosquée d'Al-Falah et la mosquée centrale de Poplar.....	114
Planche 11 : Plans architecturaux du projet avorté de la mosquée de Newham, Abbey Mills.....	119

Table des annexes

Annexe 1 : Nombre et proportion de musulmans dans différents pays d'Europe rapportés au nombre de lieux de culte disponibles.....	180
Annexe 2 : Répartition des lieux de culte musulmans en France par surface de culte.....	180
Annexe 3 : Programme des cours à la mosquée de Vigneux.....	181
Annexe 4 - Entretien Vigneux sur Seine, le 16/03/2013 avec Amine Naït-Daoud.....	182
Annexe 5 : Entretien Aulnay sous Bois -le 2/02/2013 Yacine LAOUDI et Hamza.....	192
Annexe 7 : Affiche de la conférence « Etre croyante, ça veut dire quoi », mosquée de Vigneux.....	207
Annexe 8 : Tableau issu des statistiques du Office of National Statistics of 2011.....	208
Annexe 9 : Affiche de la conférence « The Mosque, women and God ».....	209
Annexe 10 : L'interculturalisme.....	209
Annexe 11 : Les différences entre l'interculturalisme et le multiculturalisme.....	210
Annexe 12 : Des multiculturalismes.....	210
Annexe 13 : Principes philosophiques de la reconnaissance.....	211

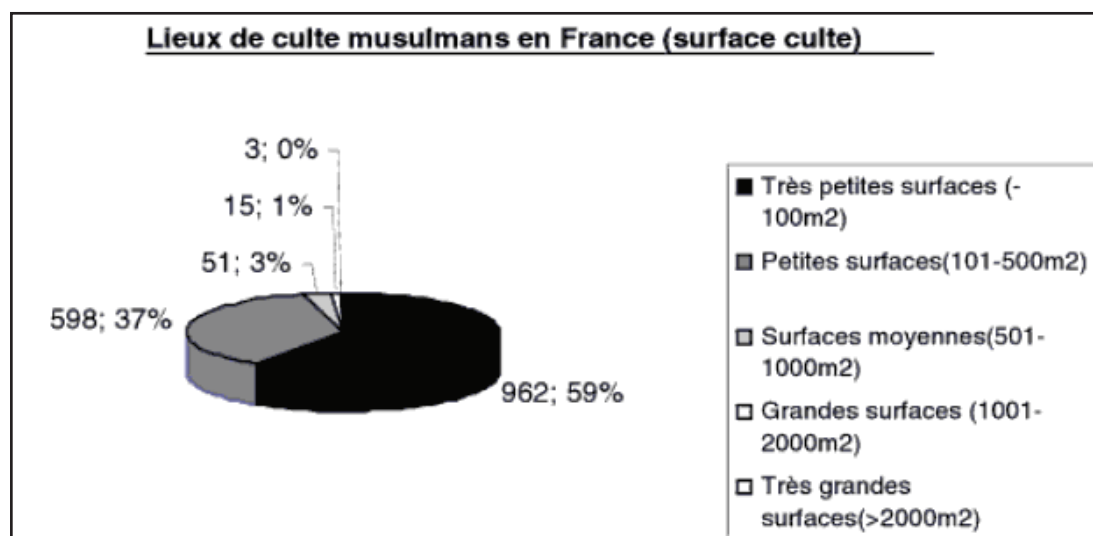
Annexes

Annexe 1 - Nombre et proportion de musulmans dans différents pays d'Europe rapportés au nombre de lieux de culte disponibles.

Pays	Nombre d'habitants	Nombre de musulmans	Proportion de musulmans	Nombre de lieux de culte islamique	Musulmans/ lieu de culte
Pays Bas	16 500 000	1 000 000	6,1%	432	2314
Grèce	11 200 000	300 000	2,2%	400	750
Portugal	10 700 000	40 000	0,4%	33	1212
Belgique	10 600 000	500 000	4,2%	330	1515
Suède	9 400 000	400 000	4,2%	50	8000
Autriche	8 400 000	300 000	3,6%	200	1500
Suisse	7 300 000	400 000	5,4%	100	4000
Danemark	5 500 000	190 000	3,5%	115	1652
Finlande	5 400 000	40 000	0,7%	40	1000
Norvège	4 900 000	120 000	2,5%	120	1000
Bosnie H	3 800 000	1 500 000	40,0%	1 867	803
France	64 304 500	3 554 000	5,5%	2368	1500
Grande Bretagne	61 524 872	1 647 000	2,7%	1600	1029
Allemagne	81 820 000	4 026 000	3,7%	2759	1268
Espagne	45 828 172	1 500 000	4,0%	800	1875

Sources croisées pour l'année 2009 par PB : INSEE, fondation Oasis, Pew Forum on Religion & Public Life du Pew Research Center, Wikipédia lieux de culte.

Annexe 2- Répartition des lieux de culte musulmans en France par surface de culte





Source : M. Telhine L'islam et la France, une histoire de mosquées, L'Harmattan, 2010


Annexe 3 : Programme des cours à la mosquée de Vigneux


**Programme Hebdomadaire
à La Mosquée de Vigneux**


Entre El Maghreb et El 'Isha


Mardi avec Cheykh Hassan : Cours de «Coran» 

Mercredi avec Moktar : Cours de «Hadiths de L'Imam Nawawi»


Vendredi avec Cheykh Hassan : Cours de «Fiqh» 

Samedi avec Youssef Makan : Cours de «Aqida» 

Dimanche avec Mohamed Ahsayni : Cours sur «Les Sentiers des
Itinérants d'Ibn al Qayim Al Jawziya» 



Source : mosqueedevigneux.fr

P : L'inauguration était en 2008 ? Ca a été plutôt dans les premiers projets ?

A : Oui, je pense que oui, en fait l'association en elle-même existe depuis plus de 30 ans sauf qu'avant cela on était au pied d'une tour comme le sont encore beaucoup d'associations de mosquée en France, que vous avez dû apercevoir en arrivant par les transports. Une espèce de rez-de-jardin, délabrée etc. Donc la mosquée est devenue effectivement visible, ça fait une dizaine d'années qu'on a quitté là bas, les travaux ont pris énormément de temps, plusieurs années parce que tout a été financé par les fidèles et la mosquée a été construite, mis à part le gros œuvre, par les mains des fidèles. Donc tout ce que vous voyez là, ça a été construit par les fidèles, chacun avec sa contribution, s'ils s'y connaissent un peu en maçonnerie, en électricité...

P : Et aussi côté administratif, architecture tout ça ? Tout se qui est en amont ?

A : Non non, tout ce qui est permis de construire, architecture a été délégué à des prestataires. Mais tout ce qui était faisable par des bénévoles a été fait de manière bénévole, les gens prenaient sur leurs jours fériés, les vacances ou le soir, ils venaient ici et avançaient un peu les travaux. Bien sûr avec tout ce qui s'en suit au niveau des autorisations administratives, passage aux différentes commissions de sécurité, le bâtiment est aux normes c'est un bâtiment type ERP, d'un certain niveau qui a l'autorisation d'accueillir du public, notamment des enfants. Il y a aussi une école privée ici, la semaine aussi, donc tout est aux normes. Mais ça a été fait par les fidèles, c'est pour ça que ça a pris du temps et que l'inauguration en définitive n'est intervenu qu'en 2008, mais on prie ici depuis 2005 ou 2006.

P : Alors qu'est ce qui a opéré le changement ?

A : Entre là bas et ici ? Un problème de place, c'est le problème que rencontreront toutes les associations en France, il y a une recrudescence ou un retour particulièrement massif vers la foi, les principes religieux dans la communauté musulmane, même pour ceux qui sont entre guillemets « pas pratiquants », il y a un retour massif avec la deuxième génération qui fait qu'il n'y a pas de place. Après il faudrait aussi un lieu digne de ce nom, avec des espaces pour l'éducation ou autre, ce qui n'était pas le cas là bas, puisqu'il n'y avait pas de place. Ou alors il faut toujours aménagé des espaces pour qu'ils soient polyvalents, donc aujourd'hui on a la même réflexion sur la polyvalence des espaces mais à une autre échelle, beaucoup plus large. Si l'on doit construire une mosquée, je pense que vous avez pu le voir avec la mosquée de Clamart, qui est en plein dans cette réflexion à l'heure actuelle, parce qu'ils veulent anticiper, on veut des espaces polyvalents. Une grande grande salle de prière aujourd'hui ce n'est pas optimal, il faudrait une salle de prière raisonnable et ensuite d'autres espaces pour d'autres activités mais qui peuvent ponctuellement, typiquement lors des grandes fêtes religieuses, devenir des salles de prière.

P : Et pour ici, c'est ce que vous avez fait ?

A : Ca n'a été que moyennement anticipé, on le fait de manière un peu artisanale, c'est-à-dire que la salle où on est qui est une salle de classe, lors du jour de l'Aïd, il y en a deux, donc les deux fêtes, ces salles là sont vidées, tapissées, de manière à pouvoir accueillir des personnes qui prient. Ce que l'on voit typiquement en Angleterre dans les grandes mosquées c'est que eux ils sont anticipés ces problématiques là, en même temps ils les ont rencontrées plus vite que nous, donc c'est normal. Par

exemple ces tables ne sont pas pliables, ce serait beaucoup plus pratique d'avoir un revêtement au sol qui soit plus, enfin le carrelage pour prier c'est compliqué, mais il y a des revêtements aujourd'hui qui permettent les deux. Des cloisons mobiles, de manière à avoir des espaces qui s'agrandissent, tout ça nous on ne l'avait pas intégré parce qu'on se disait que là ça serait suffisant. Mais il y a aussi un effet d'absorption, c'est-à-dire que dès qu'il y a un lieu qui s'ouvre, tout de suite les gens viennent, des gens qui ne venaient pas forcément là bas parce que c'était un peu lugubre, là c'est accueillant. Les gens viennent et aujourd'hui, depuis un ou deux ans, on est débordé. Le jour de l'Aïd il n'y a pas un m² dans la mosquée qui n'est pas utilisé. Quand je dis mosquée, c'est intérieur et extérieur, et le petit bâtiment qui est à côté, qui a été acquis en 2009 et qui va accueillir l'école privée, on a des travaux qui devraient commencer sous peu. Donc tout ça est plein, en haut et en bas, c'est 600 m², plus tous les espaces extérieurs. D'ailleurs aux dernières fêtes de l'Aïd, on s'est posé la question de savoir si le parking qui est juste en face qui accueillera bientôt un projet, si on ne devait pas aménager des espaces là bas, avec des chapiteaux etc., parce qu'on sentait qu'on allait être juste. Mais vraiment c'est à trois personnes près, jusqu'au portail.

P : Et donc vous lancez un nouveau projet ?

A : Oui, qui n'est pas un projet de mosquée, c'est un centre d'activité.

P : Et l'extension ACMV ?

A : En fait ce sera simplement des bureaux, une place pour l'administration, parce qu'on a dû laisser la place à l'éducation, au cultuel et au culturel, et on se retrouve aujourd'hui un peu bloqué, on n'a pas de bureau en fait et plus les projets grossissent et plus il y a des extensions, plus il y a de responsables dans l'association, là les bureaux sont trop petits. Là ça sera juste ça, avoir des bureaux dignes de ce nom, une salle de réunion...

P : Et comme ça vous serez autonome financièrement ?

A : Oui tout à fait, c'est la pompe financière de l'association.

P : Parce que là comment vous tournez ?

A : Le budget de fonctionnement c'est 10 000 € / mois, donc 120 000 euros par an, il est supporté par une grande politique de sensibilisation. On a des membres adhérents qui sont à peu près 200 à 250 qui sont cotisants, même s'il y en a pour qui c'est un peu inférieur, la cotisation s'élève à 30€/mois, comme un forfait téléphonique. Vous devez avoir votre abonnement au même titre que... enfin au même titre, en tout cas dans votre budget à vous, après pas au même titre dans l'importance que ça peut revêtir au niveau personnel ou spirituel c'est un autre débat. Mais si on arrive à le mettre au même pied d'égalité que le téléphone portable c'est déjà bien. Donc aujourd'hui on a la moitié du budget qui tombe tous les mois par prélèvement automatique, comme pour des factures, la même chose. Ensuite, il y a les collectes du vendredi lors de la prière, donc à peu près 1500€ par vendredi, donc 6000 par mois, 6000 aussi en prélèvement. Ça, ça couvre les frais de fonctionnement de la mosquée, après il y a les frais d'inscription des enfants, les collectes du Ramadan qui sont très importantes, mais qui aujourd'hui sont strictement alloué à ce projet. Avant on en avait besoin pour les frais de fonctionnement. Avant on avait la moitié du budget qu'il nous fallait donc on comptait sur le mois de Ramadan pour collecter de quoi vivre l'année durant. Donc aujourd'hui c'est plus stable au niveau financier, mais l'objectif c'est de couvrir l'intégralité du budget avec les cotisations des

adhérents. Donc il nous faut encore une centaine d'adhérents pour être à l'équilibre financier, tous les revenus, tous les revenus autres seront alloués à ce projet, en tout cas jusqu'à sa construction et sa mise en exploitation. Ensuite ce projet là doit ramener entre 400 et 500 000 € par an de revenus locatifs, donc après c'est lui qui alimentera les autres projets.

P : Vous avez aussi le groupe 570 [lu dans la plaquette de présentation du projet] qui participe au financement ?

A : En fait c'est une société dont je suis personnellement le co-fondateur, pour faire simple la mission qui est confiée à 570 porte sur principalement sur la mise en place d'un vrai business-plan pour ce projet, et la constitution d'un dossier de financement auprès des établissements bancaires, un financement qui soit conforme à l'éthique musulmane, pas ce qu'on trouve classiquement dans les banques, ça se développe aujourd'hui en France, depuis 2010 avec la publication de l'instruction fiscale par le ministère qui figure aujourd'hui... Et donc d'un point de vue pratique, sur le marché aujourd'hui il y a la banque Haabi et puis d'autres banques avec qui on travaille mais de manière moins visible sur des opérations plus ciblées. Dont cette cible pourrait faire partie.

P : D'accord, mais c'est votre secteur d'activité ?

A : Moi oui, ma casquette professionnelle c'est la finance islamique. Ma casquette associative, c'est ici.

P : Ici, vous avez tous vos emplois d'un côté et l'association de l'autre ?

A : Quasiment tous, à part ceux de l'école ; mais eux c'est une association indépendante, certes le projet a été porté par la mosquée mais c'est une association à part. Une école agréementée, reconnue par l'Etat et la préfecture comme une école privée, donc eux ils ont des salariés mais ce sont des salariés de l'école de l'association Rhazès. Nous au niveau de la mosquée, on a deux salariés principalement : l'imam et le gardien, enfin celui qui s'occupe de tout, entretien, logistique...

P : Et ici, ce n'est qu'à destination des musulmans de Vigneux ou ça s'étend ?

A : Non, c'est beaucoup plus large, en fait dans la ville, pour vous ça peut être un point intéressant, aujourd'hui quand il y a une mosquée qui se construit il y a cet effet d'absorption qui se fait, on attire un peu tout ce qu'il y a autour et ensuite ça devient trop gros et ensuite ça s'éclate de nouveau, en tout cas nous, c'est ce qu'on anticipe. Aujourd'hui, il y a déjà des projets qui commencent à voir le jour dans les villes alentours : Draveil, Montgeron, Villeneuve St George, Yerres, un rayon de 10km autour de Vigneux. Aujourd'hui les gens viennent à Vigneux, que ce soit dans le cadre des fêtes de l'Aïd, que ce soit pour l'école, pour tout le programme culturel, les conférences parce que nécessairement aujourd'hui un conférencier connu à l'échelle internationale qui est très très pris, il est partout dans toute la France, mais il ne peut pas faire toutes les villes. Donc voilà il identifie les grandes mosquées qui vont pouvoir, déjà en termes de superficie, pour que les gens puissent venir, ici dans le coin, ils vont venir à Vigneux, donc tous les gens de Draveil, Montgeron etc., ils ne vont pas solliciter la même personne pour venir faire une conférence. Non, on la fait ici mais vous venez tous. Nous, on anticipe qu'à termes ce sera trop, et au lieu d'agrandir la mosquée de Vigneux, que les gens aient la mosquée dans leur ville. C'est plus pertinent, et même nous pour la gestion, ça reste une mosquée à taille humaine, sachant qu'on est pas salarié ici et qu'on prend sur notre temps libre, voilà

on se lève le samedi à 7h du matin pour venir faire des réunions, travailler et faire avancer des projets, quand les gens font la grasse mat', on ne peut pas faire ça pour une mosquée de ...

P : Pourquoi à Vigneux ? Est-ce que l'association était plus dynamique ?

A : A la base, je pense qu'il y a un élément clairement de démographie, il y a plus de musulmans à Vigneux qu'à Draveil, Montgeron, en proportion. Mais je pense que ça vient de là. Après il y a d'autres paramètres mais la variable la plus pertinente c'est celle là. Après il y a des personnes, qui peuvent faire bouger les choses.

P : Et aux niveaux des générations ? Vous sentez qu'il y en a une qui arrive et qui a plus de force de proposition ?

A : Ah bien sûr ! C'est le jour et la nuit. Mais la France s'y prépare, c'est pour ça qu'on nous attaque tous les jours. Ils ont un peu peur de ce qui arrive. Alors que je vous n'ai pas mangé, je ne vous ai pas attaqué...

P : Comment ça c'est passé ? Au niveau des réactions ? Des riverains...

A : Les riverains, c'est toujours la même chose, il y a les endurcis, enfin il y a deux paramètres : pour moi de ce que je vois, il y a la connaissance, c'est-à-dire le fait qu'ils nous connaissent ou pas, et puis il y a l'idéologie. Donc ceux qui arrivent avec des idées reçues ne nous connaissant pas, et une fois qu'ils nous connaissent, ils se disent « ah mince on s'est planté, c'est des gens corrects qui ne cherchent à faire que le bien, qui n'apportent que du bien, ils sont corrects, polis, respectueux, ils nous invitent régulièrement, qui nous offrent des gâteaux le jour de l'Aïd, et puis leurs femmes, elles sont voilées mais n'empiètent pas sur nos libertés et ne dégagent pas de rejet toxique, ou je ne sais quoi. Il y a ceux là, une fois qu'on passe la barrière de l'ignorance, parce que l'ignorance mène forcément à la peur. Et quand on voit ce qui se dit à la télé, quand j'écoute Manuel Valls, il n'y a pas de raisons de ne pas avoir peur des musulmans, ... vous êtes peut être rentrée ici en vous demandant ce qu'il allait se passer...

P : Je n'aurais pas choisi ce sujet de mémoire !

A : Oui peut être mais bon, en tout cas moi je comprends les gens quand je vois les émissions à la télé, Caroline Fourest... Même moi j'ai peur des fois, je me dis mince il y a des choses que je ne vois pas, que je ne connais pas, c'est qui ces musulmans intégristes, salafistes, djihadistes, terroristes et tout... Je ne sais pas de quoi on parle, je pense pourtant avoir aujourd'hui un recul suffisant sur des milliers de personnes, on connaît presque toutes les mosquées de France, je ne sais pas de quoi on parle à la télé, je ne sais pas de quoi parle Manuel Valls à la télé ! C'est quel pays ? Quel monde ? Je ne sais pas ! Bon après je comprends : on est une génération qui arrive et qui fait peur, enfin je peux comprendre pour les enjeux qui sont les leurs, c'est-à-dire qu'on fait peur au maire.

P : c'est vrai ?

A : Bien sûr ! Aujourd'hui, un jeune de mon âge très probablement, voilà j'ai 26 ans je suis marié, j'ai bientôt deux enfants, je suis entrepreneur, je suis responsable d'une association, je parle devant 3000 personnes, on aide les pauvres, on aide les voisins, alors qu'un jeune de mon âge, il est en boîte de nuit. C'est bon amuse toi, ne pense pas à la politique, mange TF1, fais ta vie...

P : Vous dérangez...

A : Oui on dérange, après ils se défendent à leur manière mais nous on n'attaque personne on cherche à ce que tout le monde vive bien ensemble et tout le monde se respecte et que tout le monde puisse jouir de ses libertés telles qu'elles sont définies dans les supposés droit de l'homme, enfin on ne va pas rentrer trop longtemps là dedans. Donc oui, la nouvelle génération a impulsé beaucoup de choses, là il y a un effet exponentiel. Les anciens, mon père rasait les murs. Mon père prie, je prie. Mon père rasait les murs, je ne rase pas les murs. Mon père m'a toujours dit « Ecoute on n'est pas chez nous », moi j'ai répondu à mon père « Moi j'ai une carte d'identité française » quand je vais au Maroc on me dit « on me dit t'es un *gabri* », *gabri* ça veut dire t'es un français, t'es un étranger, alors je suis quoi ? Faut que je sois dans l'eau de la Méditerranée ? Je ne me reconnais pas au Maroc.

P : Pour vous, les mosquées ont une part identitaire aussi ? Un besoin identitaire ?

A : Il n'y a pas de besoin identitaire ! Moi je n'ai pas besoin de repères, je suis musulman français, mon repère est évident.

P : Enfin, ce qu'on a voulu lui mettre dessus ?

A : En fait, moi je ne suis pas spécialement pour que la mosquée ait un minaret, s'il y en a un c'est bien, pourquoi pas c'est un peu folklo, c'est sympa. Comme les églises aussi, on les distingue, c'est la France. Vous êtes française, je suis français, donc à ce titre on a les mêmes droits de définir l'identité française, vous représentez 1 sur 6 millions, et bien moi aussi, vous ne représentez pas 2 sur 6 millions. Je suis français, vous êtes française. Donc on a le même droit vous et moi de définir l'identité française, c'est pas à Manuel Valls de définir « t'es français donc tu dois être comme ça pour être français ! ». Je ne ressens pas le besoin de m'identifier à une architecture ou autre à la mosquée, simplement j'ai besoin d'un lieu pour prier.

P : C'est un peu ce qui se passe au niveau du paysage, de pouvoir le laisser se transformer par les gens qui y sont et de ne pas avoir une emprise sur ce qu'il faut qu'il soit. Donc vous, vous n'y mettez pas une certaine reconnaissance d'une certaine communauté ou religion ou si ?

P : Bah, une mosquée c'est le lieu de culte des musulmans, donc je ne sais pas, est ce que moi j'y mets quelque chose, non mais de fait, la mosquée c'est le lieu de culte des musulmans comme quand je passe devant le temple bouddhiste c'est le lieu de culte des bouddhistes, et je les respecte et je suis prêt à partager avec eux, on a des rencontres inter religieuses presque tous les mois avec, même le termes il m'énerve un peu, voilà on est des êtres humains on se respecte, tu crois ceci, je crois cela, on ne va pas se marcher dessus si tu ne me marches pas dessus. Bon, j'ai vécu en Angleterre, il y a peut être ce côté vindicatif qui ressort de ce que j'ai pu vivre là bas. On est conscient du terrain ici, donc on sait que ça prendra des générations.

P : Qu'est ce qui est différent justement ? Je pensais un peu aller voir ailleurs aussi.

A : Ah bah, allez en Angleterre... Faut y aller, ça va être magnifique, je peux vous présenter pleins de personnes très bien qui vont vous orienter là bas. Ben, c'est très simple en fait, moi ici, j'ai le sentiment... je retiens ma respiration, je retiens mon souffle. Quand je suis dans les beaux bureaux de la Défense ou quand je suis dans les belles allées de Paris ou autres, ou dans le métro, je retiens

un peu mon souffle. A Londres, tu ne le retiens pas. T'es punk, t'es barbu, t'es sikh, et so what ? Tu fais ta vie ! Tant que tu ne déranges pas, tant que tu ne me casses pas les pieds, faut mettre de côté le côté communautariste qui existe en Angleterre et qu'on présente souvent comme ha... ! Mais de fait, il y a une mosquée, les gens cherchent à venir vivre auprès de la mosquée, qu'est ce qu'on peut y faire, on va dire « non il ne faut pas que les gens aillent habiter là bas ? » Je suis bouddhiste, mon premier critère de recherche pour m'installer entre là et là, toutes choses égales par ailleurs, c'est qu'il y ait un temple bouddhiste ! De fait, ça ne veut pas dire que je veux m'éloigner des autres, que je n'aime pas les autres, mais c'est juste que je veux habiter à côté de mon temple, bon ben voilà je ne vais pas habiter à 20 km de mon temple quand je vais faire ma prière tous les jours ! A partir de là, il y a un état de fait. Après on va dire c'est des communautaristes, non en Angleterre c'est comme ça, il y a des quartiers on rentre, il y a la mosquée au milieu et il y a des musulmans partout, et rentre à d'autres endroits c'est par rapport aux origines, pas religieuses, mais les origines, des gens de telles ou telles communautés. Ils se retrouvent entre eux parce qu'ils ont des points de repères ou autres, mais quand on se retrouve à la City au milieu de Londres à travailler dans une banque, on est tous pareil, et tout le monde se respecte, dans le métro londonien il n'y a pas de « lui, il est comme ci, lui il est comme ça ». Dans le métro londonien, je mangeais mon sandwich, je ne le mange pas à Paris. J'attends d'être dans mon bureau caché, tranquille, parce que je me dis qu'on me regarde déjà assez comme ça, si en plus je fais tomber ma tomate... Ah tu vois il est barbu et en plus... Je dis ça, je caricature un peu. Ma femme est voilée, quand on était en Angleterre, je rentre chez moi, je trouve ma femme avec un grand sourire, ici elle a peur de prendre le métro, c'est une réalité qu'il faut connaître. M. Valls est très sympa mais aujourd'hui il ne fait qu'accentuer ça, et des femmes qui se font taper dessus, agresser, insulter, ma femme l'a vécu, mes sœurs l'ont vécu, tout le monde le vit. C'est banalisé, c'est-à-dire une femme voilée on a droit de lui cracher dessus... Donc voilà, c'est ça la grande différence avec l'Angleterre.

P : Et au niveau mosquée et visibilité, qu'est ce qui se joue là bas ?

A : Ah les mosquées sont visibles, à Whitechapel, East London, la grande mosquée de l'est de Londres, il y a l'appel à la prière le soir, on passe dans la rue, on entend l'appel à la prière. Sur l'île de la Réunion on entend l'appel à la prière, et c'est la France pourtant. Voilà, qu'est ce qui se passe ? Un microclimat. Ça ne choque personne, après moi je ne dis pas que la cloche me dérange, loin de là, pourquoi ça dérangerait d'entendre autre chose... bon. Je ne suis pas pour, je m'en fiche qu'il y est l'appel ou pas l'appel, je l'ai sur mon téléphone donc ça me va, mais la visibilité en tout cas, parce que la visibilité ça peut être visuelle ou sonore, donc la visibilité pose problème ici visiblement. En Angleterre, elle ne pose pas problème. Eux c'est, une mosquée c'est bien, c'est beau, c'est sympa, wah... de toutes façons l'anglais est souriant, il est bon vivant...

P : Ils ne mettent peut être moins d'enjeux ?

A : Moins d'enjeux, l'impression qu'on a ici, c'est que les gens s'ingèrent dans notre vie : « tu es barbu, ça me dérange, ça me ronge », « j'ai le droit de porter une barbe », sauf que maintenant c'est fashion, on passe un peu mieux sauf quand on se rend compte que...ah il est quand même suspect... Pour les convertis c'est super par contre, le converti barbu il est au top, il est *fashion*, c'est bien. La fille c'est plus problématique. Voilà, on a ce sentiment, que les gens ça les dérange, ce que tu fais chez toi, ou même dehors, ça me dérange. Alors que là bas, c'est fais ta vie, tu ne me déranges pas.

P : Et au niveau de la municipalité, est ce qu'ils ont posé des conditions ? Quelle a été leur manière de recevoir le projet ? A Aulnay, une municipalité a bloqué l'achat du terrain, le projet de mosquée, et ça ne tenait qu'à un maire.

A : Oui, ça arrive ce genre de choses, on avait fait une autre proposition à la base, à un autre endroit où effectivement ça n'a pas été reçu, bon après ils nous avançaient d'autres arguments.

P : Parce que là, c'était un terrain qui appartenait à la mairie ?

A : Non, non, un privé. Par contre ce qu'il faut savoir c'est que c'était une zone industrielle. Les résidences que vous avez pu voir autour, vous avez pu constater qu'elles sont relativement récentes, mais avant c'était une zone industrielle, on nous a un peu mis au placard à la base. Ce qui n'est plus le cas maintenant puisqu'ils ont construit tout autour et c'est devenu un quartier sympa, résidentiel, proche de la gare, un peu prisé, proche de la base de loisir qui est juste derrière etc. même s'il y a encore beaucoup à faire un niveau de l'urbanisme et de l'aménagement, mais au départ c'était une mise au placard, maintenant on nous fait le coup, de « oui, on va construire un quartier », la mosquée fait un peu office de ... parce qu'en fait ici c'est un vase clos, c'est fermé, quand on rentre depuis la gare, il y a un stop et ça se ferme, là il n'y a plus rien. Derrière c'est la Seine et la base de loisir.

P : Oui, et puis finalement il y a une annexe de la mairie qui est là.

A : Oui tout à fait !

P : Mais c'est vous qui l'avez choisi cet emplacement ?

A : Non, c'était là bas on vous laisse tranquille, après nous on est content parce qu'il y a de la vie qui s'est construite autour de la mosquée, là on a ce projet en face où il y aura aussi des contributions de notre part, pour la vie du quartier. On a des gens qui sont déjà venus nous voir en disant, c'est bien qu'il y ait la mosquée parce que ça vit. Sinon le quartier c'est un dortoir, comme il n'y a pas de circulation autre que les riverains, c'est un dortoir, ça serait tout noir, tout calme, presque flippant, alors que là, la mosquée est toujours allumée, toujours ouverte, il y a de la circulation, ça crée de la vie. Il y a une voisine qui vient se garer devant la mosquée, alors qu'elle a une place de parking dans sa résidence. Mais on lui a dit : « qu'est ce qui se passe ? », elle nous a dit « moi la mosquée me rassure, je me sens en sécurité avec la mosquée, s'il n'y avait pas la mosquée je déménagerais d'ici » et bon d'autres déménagent parce qu'il y a la mosquée, peut être parce qu'ils n'ont pas pris le temps de nous rencontrer.

P : Vous teniez à avoir ce rôle ouvert sur l'extérieur du quartier ?

A : C'est pas qu'on tient, c'est que c'est en nous. La religion c'est le meilleur comportement. Le meilleur comportement englobe toute notre vie, c'est avec nos enfants, avec nos parents, avec nos voisins. Les voisins ont une place incommensurable dans la religion, alors ils sont toujours choqués, on leur amène des chocolats, des gâteaux, des trucs... ils nous regardent presque « ah ils vont nous glisser un tapis de prière ou quelque chose... ». Non, c'est normal. Il n'y a pas une politique de « il faut qu'on se fasse voir, faut qu'on soit sympa pour que les gens nous aiment ». Je m'en fiche que tu m'aimes en fait, « tu » pardon, c'est pas vous, c'est mon voisin. D'ailleurs là, c'est pareil, j'accorde pas particulièrement d'importance au fait que vous ayez un retour. Le retour je l'attends de Dieu, et

parce que justement je l'attends de Dieu et qu'il n'y a pas de commune mesure entre vous et Dieu, je vais essayer de faire encore mieux mais pour plaire à Dieu. Si je le faisais pour plaire à vous, je le ferais en fonction de l'importance que je vous accorde, c'est pour ça que ce monde est injuste. Si vous ne valez rien, je vous crache dessus, vous ne valez rien donc euh... Qu'est ce que ça vaut que vous ayez de l'estime pour moi ? Ca ne vaut rien. Par contre que vous sortiez de là avec une image positive, et bien moi j'attends ma rétribution de Dieu. Peut être qu'on ne se reverra jamais, mais Dieu il nous reverra, enfin en tout cas c'est ce que ...

P : D'accord. Et juste au niveau des organisations musulmanes, est ce que vous êtes indépendants ou affiliés à certaines organisations ?

A : Non, on n'est pas. Ca a toujours été notre credo à Vigneux, c'est pour ça qu'on refuse tous les financements, toutes les aides, il peut y avoir des petits trucs ici ou là, on leur tire pas dessus non plus, quoi que quand il le faut on le fait, mais on n'est pas affilié à quoi que ce soit.

P : Et vous pensez quoi de la représentation des musulmans de France ?

A : Je pense que je n'ai pas suffisamment de recul là-dessus, parce que je suis jeune, mais ce que je vois aujourd'hui au quotidien, c'est que la représentation ... enfin de quelle représentation on parle ? On parle de la représentation face au politique ? face aux voisins ? face à la municipalité ? face aux médias ? En fait chacun choisit sa représentation et son représentant. Et ce qui est un peu dommage c'est que c'est le réceptacle, c'est le destinataire qui choisit son représentant, Caroline Fourest ne veut pas parler avec moi, moi et ce que je représente, elle ne peut pas faire un reportage avec des gens droits dans leurs bottes qui assument leurs positions et qui ne vont pas se vendre pour passer à la télé, et qui vont dire des choses, « mince, il y a des musulmans normaux qui en plus font avancer les choses pour le bien de la nation, pour le mieux vivre ensemble, elle ne peut pas. Parce que ça ne se vend pas ou qu'elle est idéologiquement complètement contre, je ne la connais pas pour dire oui ou non, donc voilà, ils vont choisir leurs représentants. Ils vont choisir d'interviewer untel, et de taper sur les autres, de dire eux c'est des intégristes. Quand je regarde ces reportages, je suis juste atterré, qu'est ce que c'est que ça ! Le salon du Bourget c'est un rassemblement de terroristes, c'est un sketch. Nous on est même à dire que le salon du Bourget il devrait se recadrer un peu, qu'il y a du laxisme... alors que j'ai l'air d'être un terroriste ? Alors qu'on estime que le salon du Bourget s'est laissé un peu... ah sympa parce qu'il faut qu'on montre une bonne image, on est un peu permissif ici et là. Et eux, ils les présentent comme des terroristes, alors nous on est quoi ? Alors que j'accepte de parler avec vous, je n'ai pas de problème. Moi, je pense que la meilleure représentation, elle est aujourd'hui au niveau local, parce qu'ils n'ont pas le choix, ton interlocuteur ne peut pas s'improviser, à l'échelle nationale on peut s'improviser parce qu'il n'y a pas de contrôle, aujourd'hui quelqu'un qui vient et qui dit moi je suis le représentant de la communauté musulmane de Vigneux, c'est un guignol, personne ne le prendra au sérieux, mais à l'échelle nationale comme il n'y a pas de contrôle, moi je suis à Vigneux, untel est à Clamart, un autre est à Aulnay, il n'y a personne qui va s'élever et dire « hé ho ! t'es qui toi pour parler de nous ? », ou alors on va se dire « Peut être qu'il connaît tout le monde sauf nous ! » Donc à l'échelle nationale on peut avoir des clowns comme ça qui vont tout de suite arriver sur la scène se dire le représentant et qu'il raconte n'importe quoi, c'est possible. Il a été choisi par ses interlocuteurs.

P : C'est le CFCM qui a été complètement créé par l'Etat...

A : Oui, à l'initiative de Nicolas Sarkozy, franchement, ces gens moi je ne les vois pas dans les mosquées, quelques uns peut être, je ne sais pas. En tout cas ils ne me servent à rien. Pour moi, ils me desservent plus qu'autre chose par rapport à ce qu'on raconte dans les médias ou par rapport aux positions qu'ils vont prendre parfois. « Tantôt je sens qu'il y a des jeunes qui arrivent, je vais me ranger avec eux, sinon je sens que dans 10 ans je vais sauter, tantôt je me range ailleurs... » En tout cas, on met de côté et on travaille, on avance et on sait que si chacun fait ce travail au niveau local, ça ne vaudra plus rien. Ceux qui ne sont pas à leur place, les marionnettes, les clowns, ils seront décrédibilisés parce qu'on aura tous fait notre travail à l'échelle locale et chaque français, musulman ou non saura que l'islam, ce n'est pas ça. Aujourd'hui il y a des gens, j'espère que vous en faites partie, que nos voisins en font partie, quand ils voient les reportages de Caroline Fourest ou d'autres, ils se disent mais c'est n'importe quoi ce qu'elle raconte.

P : Et juste par rapport aux autres projets de mosquées, est ce que vous êtes un modèle, vous leur donnez des pistes, des conseils... Comment ça se passe la communication entre projet ?

A : Alors aujourd'hui c'est un des manquements de la communauté musulmane. Parce qu'on est en phase de développement et qu'on a la tête dans le guidon, ça nous manque beaucoup, donc on perd beaucoup en énergie, en temps, et on fait beaucoup d'erreurs etc. C'est dommageable et on pourrait l'éviter parce que peut être que la ville voisine a déjà l'expérience sur ça donc il pourrait nous éviter des problèmes etc. C'est effectivement un tort aujourd'hui, nous on essaie d'élargir un maximum, de rencontrer un maximum les représentants des mosquées et d'échanger. Le problème c'est toujours une question de temps, il faudrait optimiser avec des outils collaboratifs, il y a des choses aujourd'hui qui existent et qui permettraient d'optimiser tout ça, on essaie de s'y mettre petit à petit mais ça participe de l'arrivée de la nouvelle génération, déjà on a réussi à mettre pour certains de côté des problèmes de nationalisme, de tendances dans certaines mosquées ici ou là, [*son portable vibre*] ... tiens c'est justement le responsable d'une mosquée d'une ville du 91... donc une fois qu'on a passé ça il y a encore beaucoup de choses à faire, là on est sur l'école, sur le projet, donc on n'a pas forcément le réflexe ou le temps d'aller voir les autres « qu'est ce que vous avez fait, qu'est ce que vous n'avez pas fait ». Je vous donne un exemple, hier on était en sortie pour une collecte à la mosquée de Tremblay en France, on a collecté 45 000 € en une heure, les responsables du projet de la grande mosquée d'Amiens sont venus voir comment on fait. « On a vu que vous faisiez des cartons partout où vous allez, on aimerait voir comment vous faites, parce que nous on a un projet... ». Donc je leur ai expliqué, il y a le discours, tel dispositif... On essaie d'échanger mais ça reste un peu limité. Je trouve que c'est un petit défaut qu'on a aujourd'hui, en tout cas une vraie piste d'amélioration pour les mosquées en France. Et il y a quelqu'un qui fait un bon travail là-dessus, qui est le site trouvetamosque.fr qui fait un très gros travail là-dessus, qui fait justement ce que les autres ne font pas par manque de temps. Lui il prend du recul, de la hauteur, il voit ce qui se fait partout, et il essaie « tiens vous vous avez fait ça, c'est bien, je le rends visible pour les autres ».

P : Et niveau visibilité sur internet, vous avez aussi une présence ?

A : Bah, c'est à vous de me dire, c'est vous qui nous avez trouvé.

P : Oui, grâce au site.

A : Je pense que c'est assez limité aujourd'hui, on pourrait faire beaucoup mieux, on va faire beaucoup mieux, là, on a un site qui sort dans quelques semaines, trois sites, le site de la mosquée, le

site du projet, le site de l'école même si c'est autre chose. Et puis on va essayer d'être présents sur les réseaux sociaux, voilà on essaie tant bien que mal, aujourd'hui les mosquées ne savent pas encore bien communiquer, une communication ça se maîtrise, il doit y avoir une stratégie derrière, et aujourd'hui on ne sait pas, parce que l'environnement il est ce qu'il est, on nous fait des promesses le lendemain c'est l'inverse, Manuel Valls, c'est l'ami, je connais les banlieues, je viens d'Evry, il y a une Grande Mosquée et dès que j'arrive au pouvoir je trahis les musulmans, donc on ne sait pas en fait. Il y a toujours eu aussi cette réticence au niveau des anciens, ils ne veulent rien dire, nous on trouve que c'est dommageable parce que les gens doivent nous connaître pour qu'ils arrêtent leurs fantasmes. Et en même temps des fois tu te dis mieux vaut que je n'en dise pas trop, ça pourrait nous causer du tort, aujourd'hui ça, ça n'est pas encore complètement clair pour les mosquées, je vous cite encore trouvetamosquee.fr parce que je trouve qu'il fait un travail remarquable, il offre des services en matière de conseils en communication, pour orienter les politiques de communication.

P : Qui le fait ce site ?

A : M. Bentaïb, franchement vous avez de la chance parce que je me trimballe sa carte. Vous pouvez le contacter de ma part. On nous relaie peu au niveau médiatique, après c'est à nous de faire le travail, mais on nous relaie peu, ce qui est normal pour les raisons que j'ai évoquées. Il y a un journaliste qui est venu pour faire, alors au début on ne savait pas si on devait l'accueillir parce qu'il y avait eu quelques polémiques autour de ça avant, au final nous on a accepté. Là ce n'était pas spécifique au mosquée, c'était sur la communauté musulmane en général, et en fait en rencontrant des gens, il s'est dit « mince j'étais complètement à côté de la plaque », alors qu'il n'était pas favorable a priori, nous on s'est dit bon, pour une fois qu'il y en a un qui fait l'effort de venir voir ce qui se passe vraiment chez ceux qui représente 95% de la communauté musulmane, on n'est pas des épiphénomènes comme la mosquée gay, ça n'existe même pas ça. On a rien caché, après s'il veut transformer il verra, ça ne sera qu'un de plus de toutes façons. Au final, il a quitté le journal pour lequel il travaillait parce que ça s'est mal passé, il s'est dit « moi je ne peux pas dire ce que ... » en fait l'orientation est déjà tracée, on va écrire cet article, va voir ce qu'il y a sur place pour confirmer, l'article il est déjà fait, on sait ce qu'on veut écrire pour vendre, donc va juste nous trouver quelques photos pour mettre un peu de piment. Au final, il est revenu en disant non. Intellectuellement c'est malhonnête, c'est carrément bafouer tous les principes d'un journaliste même s'ils ne valent pas grand-chose à l'heure actuelle en tout cas pour la plupart des journalistes. C'était trop fort, là il en a rejoint un autre, on ne sait pas ce qu'il va faire de tout ce qu'il a vu chez nous, on attend de voir. Peut être un bouquin. Oui, c'est un challenge pour nous de faire en sorte que toute la France sache qui on est vraiment et pas qui on veut faire croire qu'on est, parce que le français part du principe qu'il est fermé, les visages sont fermés, ce qui est dommage. A Londres les gens sourient.

Il me montre la vidéo en image de synthèse du projet.

Oui, ça allie la modernité et la tradition, avec deux éléments indispensables la coupole et le minaret, on voulait qu'ils soient présent, et puis la sobriété intérieure, il n'y a rien, c'est une grande salle de prière, avec le tapis de prière, le mihrab et le minbar, c'est un élément ajouté après, le seul mobilier. Après il y a quatre grandes colonnes qui vont soutenir le dôme et d'autres petites alcôves.

P : Et ça c'est la mezzanine ?

YL : Ca c'est la mezzanine pour les femmes, on peut accueillir un millier de femmes quand même...

P : Et aujourd'hui ?

YL : Aujourd'hui, on va y passer tout à l'heure, on a les pavillons, sur 1000 m² de terrain, deux pavillons sur deux étages, on a réservé le premier étage pour les femmes. C'est la première mosquée d'Ile-de-France qui a ouvert ses portes pour les femmes en 1989. A l'époque les années 1990, les mosquées c'étaient des salles de prières, dans les foyers de travailleurs Sonacotra ou les caves d'immeubles, donc les femmes ne venaient pas, il n'y avait déjà pas assez de place pour les hommes alors les femmes ne venaient pas. Elles priaient à la maison.

P : Mais au niveau de la foi, prier à la maison, ce n'est pas pareil ?

YL : Oui, ce n'est pas la même chose. Bah, nous aussi on fait à la maison, mais la mosquée ça permet d'avoir... *On regarde la vidéo.* Oui, donc la mosquée elle permet le rassemblement, normalement cinq fois par jour, il est demandé de faire toutes les prières à la mosquée mais chacun fait comme il peut. Faut se dire qu'à l'époque, quand l'Etat était musulman, le rythme du travail était organisé en fonction des prières, le travail était de la prière du matin à la prière du midi, donc globalement 14h. Donc du coup, toutes les autres prières, on a le temps de les faire. Le travail était organisé autour des prières. Bon, ce n'est plus le cas, parce que c'est organisé autrement. Donc il est recommandé de faire le maximum de prières à la mosquée et puis il y a la prière du vendredi qui est la prière obligatoire et en groupe, on ne peut pas la faire autrement. On ne peut pas faire la prière du vendredi chez soi. Alors que les prières quotidiennes elles passent quand on les fait individuellement. Et pendant les premiers siècles de l'Islam, les femmes allaient à la mosquée pour les cinq prières de la journée, elles y allaient tout le temps. Donc après les choses ont changé, il y a eu la décadence des pays musulmans, la colonisation tout ça, ça a bouleversé le mode de vie, du coup les femmes ont été cloîtrées chez elles. Elles allaient de moins en moins dans les mosquées, et puis ici en Europe, à part en Europe de l'est et en Espagne, l'islam est arrivé avec l'immigration, avec les gens qui sont venus travailler. Exclusivement l'immigration masculine et puis à partir des années 1950-60 avec les regroupements familiaux, les femmes ont commencé à arriver donc coup, mais une fois de plus les salles de prière c'étaient vraiment des endroits très très précaires. Du coup elles n'avaient pas le droit d'y aller. Même à la mosquée de Paris, malheureusement, je ne sais pas si vous voyez comment ça se passe. Vous y êtes déjà allée ?

P : Pas dedans.

YL : Il y a une petite surface dans la salle de prière principale qui est réservé aux femmes.

HAMZA : Qui a été rajouté.

YL : Oui, ils ont mis du moucharabieh en bois pour délimiter l'espace des femmes. Mais, il n'y a pas d'espace dédié aux femmes malheureusement. Donc on essaie faire revivre l'âge d'or de l'islam et réintégrer la place des femmes dans la mosquée avec une place qui leur est réservée et elles peuvent venir quand elles veulent, alors que là dans la majorité des mosquées étant donné qu'elles sont petites, il y en a qui garde quand même un espace pour les femmes pour le vendredi pour celles qui veulent venir, il y en a où c'est tellement petit et il y a beaucoup d'hommes donc même le vendredi elles ne peuvent pas venir. Elles viennent vraiment que pendant le ramadan. Ça c'est très dommage, parce qu'elles ont le droit de vivre leur foi comme les hommes, il n'y a pas de raison que ce soit différent. Et la prière faite à la mosquée, ça permet de rassembler les gens, de les unifier, de faire connaissance, et même de parler, des problèmes de société...

P : Oui, c'est un lieu de vie !

YL : C'est un lieu de vie, oui c'est vrai qu'on n'a pas du tout la même notion du lieu de prière comme les chrétiens. La mosquée est un lieu de vie, on ne fait pas que la prière dedans. Les gens se marient dans une mosquée, ils font la fête dans les mosquées, tout se fait dedans !

P : Et au niveau du quartier, vous avez aussi ce rôle par la partie culturelle que vous proposez ?

YL : Ah bah tout à fait !

P : Vous avez un rôle social.

YL : Oui on fait du socio-culturel, ce qui permet l'implication des femmes dans l'éducation, la culture, le social, mais il faut qu'elles aient un espace qui leur permette d'intervenir. Elles savent qu'elles ont un espace qui leur est ouvert, donc elles l'investissent. Ce qui est quand même pas mal...

P : Et au niveau des tranches d'âge ?

YL : Il y a de tout. De trois ans à cent ans !

P : Et vous sentez une progression de la pratique

HAMZA : de la fréquentation.

YL : Ah oui, moi je suis dans cette mosquée depuis 1993, ça fait vingt ans, et il y a une évolution qui est quand même constante. Je ne vais pas dire un rajeunissement parce que les vieux sont toujours là, ils continuent à vieillir et les jeunes viennent de plus en plus. Ils viennent à partir du moment où ils deviennent conscients et responsables, à partir de 13-14 ans. Après il y a le problème des places : quand on peut les accueillir et bien ils viennent mais quand il n'y a pas de place... Par exemple nous pendant le ramadan, on s'installe des chapiteaux, on accueille jusqu'à 4500 personnes et là et bien il n'y a pas de place. C'est du jour au lendemain, le jour de ramadan on a 4 à 5 fois plus de personnes qui viennent que pour la prière du vendredi.

P : Oui, en fait la pratique est vraiment fonction des lieux qui sont disponibles.

YL : Ah tout à fait, s'il y en a les gens viennent, s'il n'y en a pas, ils ne viennent pas ... après il y en a qui vont essayer de trouver. Au départ il n'y en a pas, et puis il y a des gens vont un peu bouger pour trouver un lieu de prière d'autres qui disent « bon, il n'y en a pas, y'en a pas », y'en a d'autres qui vont prendre leur voiture pour faire 30 km et il y en a d'autres qui vont se dire « il faut qu'on en ait nous aussi ! ». C'est quand même pour des prières quotidiennes, on ne peut pas se permettre de faire 30 km tous les jours, on peut le faire une fois pour le vendredi, on peut le faire pendant le ramadan tous les jours pendant un mois, mais pas toute l'année. Ce n'est pas possible. A partir du moment où il y a des musulmans qui sont nombreux dans une ville, moi j'ai été travaillé dans certains villages du 77, ce n'est pas très loin d'ici, c'est vraiment la campagne près de Paris, où les habitants ne sont pas très importants et où les musulmans sont encore moins importants, mais ils voulaient un lieu de prière sur place parce qu'on a pas mal de gens qui viennent pendant le ramadan mais on ne peut pas continuer à faire ça toute l'année. Donc ils essaient d'ouvrir des lieux de prière là où ils habitent, c'est pas évident ! Parce que déjà, ils ne sont pas nombreux, et d'autre part les gens sont très..., enfin ce n'est pas du conservatisme, mais les gens sont très méfiants ! C'est compliqué. C'est la province, ce n'est plus Paris, donc du coup, ils ont peur. « Nan, vous allez faire quoi là bas ? ».

P : Quelles relations avez-vous avec les autres cultes ?

Doc : Ah et bien très bien, nous ici à Aulnay, c'est essentiellement avec les catholiques, les juifs ne sont pas nombreux, il y a deux synagogues ici, mais il n'y a pas une grosse communauté. Par contre avec les catholiques, il y a une communauté bien plus importante, d'ailleurs il vient de me laisser un message, on organise des réunions, une voire deux fois par an, où on choisit un thème et chacun vient exposer sa vision du thème dans sa propre religion. On a fait une fois la solidarité, et une fois sur les rites funéraires dans les religions et là on est en train de parler du pèlerinage dans les religions pour le mois d'avril. Et puis on s'invite mutuellement.

HAMZA : Il y a les protestants aussi.

YL : Oui il y a une communauté qui vient d'arriver mais pareil ce n'est pas une grosse communauté. Ils participent aux réunions qu'on fait avec les catholiques.

P : Et vous avez pu avoir cette importance là parce que vous aviez la population pour ?

YL : Ah oui oui, c'est clair.

P : Mais ça dépend du maire encore une fois ...

HAMZA : C'est la jeunesse aussi. Il y a des jeunes quand même. On a une autre mosquée plus haut, dans une zone industrielle, elle est gérée par des personnes âgées...Ils ont beaucoup plus de mal à communiquer.

YL : Il n'y a pas le même lien, c'est pas évident, il y a la barrière de la langue et puis moins la capacité d'échanger. C'est moins évident effectivement. Ca vous verrez dans les différentes associations que vous allez visiter, dès que ça bouge, il y a forcément des jeunes dedans.

P : Et là, architecturalement c'est plutôt arabo-musulman, mais vous avez aussi d'autres musulmans d'origine non arabe ?

YL : Ah oui il y a énormément d'Africains, des Pakistanais, ou indo Pakistanais, des Mauriciens, des Réunionnais, des Comoriens, des Turcs et puis des convertis ! Des français convertis, énormément. Oui, c'est assez hétérogène.

P : Et il n'y a des musulmans d'une origine commune qui a voulu faire sa mosquée ? Par exemple, les Turcs, une mosquée turque ...

YL : Si, les Turcs ont une salle de prière pas loin d'ici, se regroupent là bas certainement les vieux mais les jeunes viennent ici, les turcs sont assez conservateurs, ils vivent énormément entre eux, vous allez voir dans différentes villes, ils ont des salles de prière partout par là. Ca dépend de leur fédération, la fédération des musulmans turcs, mais on a de bonnes relations. Après il y a vraiment les personnes âgées parmi eux, qui eux ne viennent pas, mais bon aussi il y a cette barrière de langue. Il y a des Turcs qui ne parlent même pas le français, donc du coup... c'est pas évident de se mélanger avec d'autres, par contre les jeunes qui ont grandi ici, il n'y a pas de problèmes.

HAMZA : Il y a l'importance des discours en langue arabe et en français...

YL : Oui, c'est très important, parce que la prière du vendredi est précédée d'un discours qui dure globalement une demi-heure, après il y a la prière qui est faite dans les règles habituelles que tout le monde connaît, mais le discours, si les gens viennent, et qu'ils entendent un discours qu'ils ne comprennent pas du tout, ils ne voient pas l'intérêt de venir. Donc ils viennent de moins en moins. Et le discours il est traditionnellement en arabe comme la messe, c'était en latin et ça a été francisé. Pareil pour le discours, nous on le fait depuis plusieurs années là maintenant en bilingue et tous les intervenants qu'on amène sont bilingues, et si un intervenant n'est pas bilingue on fait traduire son discours avant pour que les gens comprennent ce qu'il a dit. Effectivement pour les jeunes, parce que s'ils viennent et qu'ils ne comprennent rien, ils sentent que leur présence ne sert à rien, du coup ils arrêtent de venir. Il y a ceux qui sont nés en France mais qui ne parlent pas arabe et puis les autres communautés. Enfin, ils connaissent les prières etc. mais ils ne comprennent pas forcément l'arabe. Quand tu es bilingue c'est beaucoup plus simple. Finalement c'est la langue qui va faire la cohésion ; on est en France, alors on parle français.

P : Et vous faites partie d'une organisation au niveau départemental ou national ?

YL : Non, non, on est locaux et indépendants. (rires)

P : Alors vous pensez qui par exemple du Conseil Français du Culte Musulman ?

YL : euh... c'est compliqué... C'aurait été bien ! C'était une bonne idée mais malheureusement ça ne fonctionne pas comme ça devrait l'être, parce que la conception même à la base n'a pas été correcte en fait. Il faut qu'il y ait des institutions qui représentent les musulmans comme il en existe pour tous les autres cultes, ça c'est normal, l'Etat s'il veut un interlocuteur il ne peut pas aller chercher les gens chez eux. Mais après cet interlocuteur, il faut qu'il soit désigné par la communauté musulmane elle-même. Ce n'est pas à l'Etat de le désigner ni de décider comment on allait le désigner. Le problème du CFCM, c'est l'Etat qui a décidé. Prendre la décision d'en mettre en place un, il fallait, mais après là il a choisi les grandes organisations, la Mosquée de Paris, l'UIOF, enfin les grandes organisations qui sont rentrées a CFCM et puis ils tenaient compte des surfaces des salles de prière ce qui n'est pas normal. Et après selon la surface de la salle de prière il y a un certain nombre de délégués, et c'est eux qui peuvent se présenter et pouvoir voter. Donc la communauté est mise de côté, donc je ne sais

pas combien de délégués il y a sur toute la France, à mon avis c'est quelques milliers, qui vont représenter les 6 ou 7 millions de musulmans en France... c'est un peu compliqué. La procédure qui a été suivie pour mettre en place le CFCM a été un échec total.

HAMZA : Et puis les fédérations sont souvent dirigées par des Etats...

YL : Ah oui, c'est ça, les fédérations c'est... enfin la Mosquée de Paris c'est l'Algérie, le FNMF c'est le Maroc, et puis il y a la Fédération des Turcs, la fédération des Africains, et puis la UIOF qui est un peu en crise mais elle reste quand même une organisation nationale. Elles ne représentent pas forcément les musulmans, enfin, elles n'émanent pas de la communauté musulmane de France directement. Malheureusement, donc du coup c'est un échec.

P : Et vous parlez d'un islam de France ?

YL : Ah oui oui ! On est en France, la majorité des musulmans sont nés en France, ce n'est pas des musulmans de l'immigration, donc ce sont des musulmans de France, des gens qui ont grandi là, qui vont mourir là... Effectivement on n'a pas à être tributaire de tel ou tel pays. Il y a des musulmans français voilà. Qu'ils aient des origines dans un pays arabes ou africains ou turcs ou autre, c'est pas important, ils vivent en France. Donc ils s'organisent entre eux.

P : Et il y a des alternatives qui vont sortir en termes d'organisation ?

YL : Ben, qui vont sortir non, je n'en ai pas entendu parler. C'est l'Etat, finalement, c'est la volonté de l'Etat, s'il veut une institution qui représente les musulmans de France, ou s'il veut une institution avec laquelle il va s'arranger. Donc c'est vraiment la volonté de l'Etat. Donc là, avec le changement de majorité, pour l'instant il y a d'autres choses plus importantes donc il ne s'en occupe pas.

P : Il y a Manuel Valls qui lors de l'inauguration de la Grande Mosquée de Strasbourg a appelé les musulmans à s'organiser ...

YL : Oui, mais c'est facile de dire « organisez vous ! » mais on va pas organiser 6 millions de personnes en disant « organisez vous ! »... *rires*... C'est pas facile. Ça part de l'Etat, qu'il mette en place une procédure en place pour que tous les musulmans soient représentés. Mais personne ne peut décider aujourd'hui on va créer un CFCM à partir de la Seine Saint Denis, non, c'est impossible ! Ça vient de l'Etat mais il faut qu'il pense à une procédure qui représente vraiment les gens.

P : Et vous disiez que vous aviez fait le tour les projets de mosquées, est ce que vous vous êtes coordonnés ?

YL : Ah non non, c'est des projets locaux dans toutes ces villes. Mais on a profité des expériences des uns des autres, des difficultés, et nous aussi on compte faire profiter de notre expérience aux mosquées qui vont se construire plus tard. Ça c'est normal. Les projets de mosquées sont des projets locaux parce qu'ils découlent du besoin des musulmans de chaque ville. Parce que quand on écoute les médias, on a l'impression qu'on est en train de construire des mosquées à tire larigot, ce n'est pas ça du tout, les gens ont des difficultés à prier. Le maire actuel, la première qu'il est venu visiter notre mosquée, une fois qu'il est devenu maire, il pleuvait d'ailleurs, non c'était la fin de l'hiver, il neigeait même ce jour là, il a vu des gens agenouillés dehors prier dans la pluie et dans la neige. Il a dit « C'est pas possible que ça continue comme ça ». C'est un besoin les mosquées, c'est pas...une vision de

l'esprit « on a envie d'avoir des mosquées en France ». Pas du tout, parce qu'il faut quand même les financer, pour les construire et pour les entretenir après. Une fois qu'elles sont construites, ce n'est pas terminé !

P : La gestion c'est vous, c'est l'association ?

YL : Oui, c'est l'association qui gère. Après il y a des mosquées qui dépendent de grandes fédérations, qui sont soutenues par ces fédérations là, mais la plupart des mosquées de France elles sont gérées par les fidèles.

P : Comme la mosquée d'Epinais non ... Elle appartenait à la mosquée de Paris ?

YL : Non, pas du tout ! A Epinais, c'est la mairie qui a mis en place un lieu à la disposition des associations, j'ai visité la mosquée d'Epinais, enfin la mosquée ... ce n'était pas une cave mais un appartement au rez de chaussée d'un immeuble, il y a quatre ans. J'étais allé la visiter un samedi soir, bon il y a du monde le samedi mais ce n'est pas la prière du vendredi, les gens étaient dehors un samedi soir ! Je ne l'avais jamais vu dans une autre mosquée en France pour l'instant. Les gens prient dehors juste le vendredi, c'est pas parce que ça les amuse mais parce qu'il n'y a pas de place, eux ils sont dehors même en semaine, lors des jours de prières quotidiennes normales. Ce qui est vraiment anormal. Et du coup l'association a œuvré et finalement ils ont pu signer un accord avec la ville pour mettre à disposition un gymnase pour qu'il devienne une mosquée. Et puis maintenant, malheureusement il y a des conflits internes et ils ont fait appel à la mosquée de Paris secondairement. Les locaux appartiennent au maire, il les a mis à leur disposition, puis il y a eu un conflit dedans, donc lui il s'est retrouvé dans le conflit finalement. Donc il a fait appel à une institution et pour lui c'est Paris. Mais à la base c'est pas ça. Maintenant oui, officiellement c'est la mosquée de Paris qui gère.

P : Et au niveau de l'emplacement, vous la trouvez comment ? Centrale...

YL : Ah oui, c'est un emplacement qui a été concerté avec la ville. Ça aussi c'est bien. C'est vraiment central, et ça pareil ça été discuté avec la municipalité, ce n'est pas une décision « bon on vous vend un terrain là bas... ».

P : Mais ça peut aussi arriver que ça soit excentré ...

YL : Bah, l'autre mosquée est au bout... dans la zone industrielle tout simplement. Là il y a une prière à 16h, il n'y a qu'une rangée. Alors que nous, chez nous il y a au moins 200 personnes. Parce que faire venir cinq fois par jour, dix aller-retour, quand c'est l'hiver c'est toutes les deux heures parce que la journée est très courte. Donc ce n'est pas facile d'aller dans une mosquée qui est ... donc 1, les gens n'y vont pas, donc c'est des mosquées vides, sauf le vendredi quand ils y vont mais le reste du temps c'est vide, donc elle n'est pas utile. Nous on ne veut pas construire des mosquées pour construire des mosquées, c'est pas pour le plaisir. Et puis, ça crée des mouvements de voitures très importants, bonjour la pollution, et puis des problèmes de stationnement générés par ces mouvements. Alors que la mosquée actuelle, elle a été discutée avec la municipalité donc elle est vraiment au cœur des quartiers où la majorité des gens sont musulmans, le quartier des 3000 qui est juste en face, le quartier des merisiers, des étangs, la zone pavillonnaire où on est actuellement [la mosquée]. Donc elle a été décalée un peu plus vers le nord pour être vraiment centrale, pour favoriser les déplacements à pied, et que tous les gens qui habitent là puissent trouver un lieu de

prière convenable qui viennent fréquenter. On espère que quand on va ouvrir, en utilisation quotidienne on espère qu'il y aura à peu près 100 personnes tous les jours. Facilement...

P : Oui, d'où ce grand parking ...

YL : oui, et puis les gens ne viennent pas en voiture. Après le vendredi il y aura des gens qui vont venir de la ville, de plus loin, parce qu'on ne va pas faire des mosquées dans tous les quartiers, ça c'est clair. C'est pas ce qu'on veut en tout cas. C'est une mosquée centrale qui va réunir tous les musulmans de la ville pour un usage quotidien et fonctionnel.

P : Et pour l'instant, le fameux « rayonnement » [nous en avons ri lors de la visite du chantier] des gens viennent de loin quotidiennement ?

YL : Pas quotidiennement de loin, mais pour le vendredi et pour le ramadan, oui il y a des gens qui viennent de loin. Parce que chez eux il n'y a pas. Je vous dis, là maintenant pour le ramadan on a cette espèce de chapiteaux qui fait 2000m², j'ai une photo ... je dois l'avoir quelque part...

P : Et dans le coin, ça serait quoi les autres projets ?

YL : Ici là, il y a des logements qui vont se construire un peu plus loin, et puis il y a un marché et des galeries, un centre commercial...

P : En termes de mosquées je veux dire ...

YL : Ah ! De mosquées ! Ici ? En dehors de la ville... il y a la ville de Tremblay qui a fini sa mosquée, ça serait bien d'aller la voir, il y a la ville de Sevran qui a un projet mais qui n'a pas encore démarré, Villepinte ils ont une mosquée qui est fixe, construite il y a plusieurs années maintenant mais bon, pareil, quand on l'a voit de l'extérieur on ne voit pas que c'est une mosquée. Personne ne la reconnaît, c'est un gros pavillon, un peu comme ce que l'on a en ce moment mais en plus grand que ce qui se fait dans les mosquées des villes voisines. Blanc Mesnil pareil ils ont construit une mosquée, dans le nord il y a un pavillon qui a été emménagé et puis dans le sud il y a une mosquée qui a été construite, et qui est débordée. Bondy, c'est une des premières mosquées vraiment, inaugurée par Elizabeth Guigou à l'époque, qui est débordée maintenant. Nous ce qu'on s'est dit dans l'association, c'est qu'on construit aujourd'hui mais faut prévoir les besoins quand on va l'ouvrir cette mosquée. Notre projet date de plusieurs années, mais on l'a concrétisé en 2009 2010 mais on a construit quelque chose de grand effectivement, mieux faut construire quelque chose de grand même si on peut avoir du mal, que construire un truc petit qu'on va financer en un an ou deux ans mais qui va être débordé rapidement avec des gens qui prient dehors du jour au lendemain. C'est pas le but. Il y a une grosse communauté musulmane ici, il y a des gens qui viennent d'à côté, il faut un lieu qui absorbe, vous avez vu c'est une grande salle de prière tout simplement, mais qui puisse accueillir un maximum de personnes, que les gens ne soient pas gênés, et que nous même, le fait de prier dehors ça peut gêner certaines personnes, et je le comprends, mais il faut savoir que les gens ne s'amuse pas à prier dehors.

P : Oui, vous êtes les premiers gênés...

YL : On est les premiers gênés ! Parce que d'une part, on n'entend pas le discours, il n'y a pas les haut-parleurs en général dehors, sauf quelques exceptions, et d'autre part, pour les intempéries, on

est en France, on n'est pas dans un pays chaud, donc souvent il pleut, souvent il y a de la neige, on n'est pas à l'aise pour prier dehors. On le fait parce qu'on est forcé pour la prière du vendredi qui est obligatoire, on est obligé d'y aller. Alors quitte à devoir prier dehors, et bien, on le fait.

P : Et de s'inscrire comme ça dans une ville, dans le paysage d'une ville, pour vous c'est ...

YL : ...c'est important. On fait partie de cette ville, on est des citoyens de cette ville là. Dans certaines villes les musulmans sont majoritaires, en Seine Saint Denis en particulier, donc il n'y a pas de raisons qu'ils ne soient pas représentés et qu'ils n'aient pas de lieux qui les représentent sur la ville et qu'ils soient acceptés. Comme toutes les églises sont admises, comme toutes les synagogues sont admises, tous les lieux de culte bouddhistes ou autres sont admis, il n'y a pas de raisons pour que les mosquées ne soient pas admises.

P : Et selon vous, pourquoi ça a tant trainé ? Pourquoi c'est maintenant ?

YL : C'est politique. Et c'est maintenant parce que les musulmans deviennent de plus en plus nombreux, et le besoin devient vraiment incessant, il y a quand même plus de 6 millions théoriquement de musulmans en France, plus de 10% de la population. Il faut se faire voir. Avant on était 1 millions, ça se voyait moins, maintenant on est plus de 6 millions, c'est le nombre qui augmente alors ça se voit plus forcément. Et puis, les gens se contentaient avant de petits lieux de culte, de salles de prière mais maintenant ils ne peuvent plus s'en contenter parce que ça ne suffit plus. Ça explose de partout au même moment, ça c'est vrai, parce que le besoin se ressent. C'est pour ça que j'insiste un peu, c'est un besoin, c'est pas « on a envie ». C'est pas pour qu'on voit qu'il y a des mosquées en France, ce n'est pas le but, il y a des musulmans en France qui ont besoin de ce lieux pour l'utiliser. Il y a des gens, je ne sais pas, ils le voient autrement, ils pensent que c'est de la propagande, du prosélytisme, c'est pas du tout ça, enfin en tout cas c'est l'idée qu'on a pour la majorité des musulmans de France.

[Visionnage de la vidéo.]

On n'y entend parler le maire à propos du projet de la ZAC, zone d'activité économique sur laquelle est présente la mosquée, dans l'aménagement de la nationale 2.

P : Elle est sur le site cette vidéo ?

YL : Elle est sur le site de la société départementale qui a aménagé cette partie là.

P : Il y a eu des réactions un peu extrémistes ?

YL : Euh... Nous franchement on ne s'est pas trop plaint de ça, il y a eu des petites paroles comme ça, mais il y en a tout le temps, on s'attendait à pire on va dire, finalement ça va, ça reste des paroles.

P : Dans d'autres cas...

YL : Ah ça peut aller très loin ! Il y a eu la mosquée de Poitiers où ils ont investi le chantier, alors qu'ils n'ont pas le droit, c'est quand même très dangereux s'ils leur arrivent quoi que ce soit.

P : Et l'imam, il vient d'où ?

YL : Ici en France, la majorité des imams sont formés à l'étranger, quand il arrive il doit être formé, on ne va pas le former nous même, donc il arrive avec son CV, en général au jour d'aujourd'hui, l'imam il en moyenne il faut qu'il est la trentaine et puis il y en a des bien plus vieux que ça, et puis il n'y a pas de lieux de formation en France, il n'y en avait pas jusqu' il y a quelques années, la majorité est formée dans les pays musulmans, les pays du Maghreb, en Egypte ou en Syrie, dans différents endroits. Ils se sont formés eux-mêmes et ils sont venus en France. Ils ont un certain âge. L'imam le plus jeune, aller 25 ans, il faut qu'il soit né en France à la fin des années 1980, c'est pas possible qu'il soit formé en France. Il y a maintenant des instituts qui ont ouvert récemment, le plus vieux est situé dans le Morvan, à Château Chinon, c'est le plus vieil institut de formation des imams qui date d'une dizaine ou d'une quinzaine d'années, donc c'est en France, mais le nombre d'imams formés là bas est très réduit. Enfin leur vocation n'est pas de formé des imams, ils donnent un enseignement islamique, il y a une maîtrise qui est faite là bas, après il y en a qui veulent devenir imam et d'autres qui le font pour leur formation personnelle. Donc la majorité formée là bas ne devient pas imam, il y en a quelques uns qui le deviennent mais malheureusement, moi j'ai demandé à plusieurs reprises, la majorité des gens qui en sortent au bout d'un cursus de quatre ans ne devient pas imam. Parce qu'ils l'ont fait pour eux-mêmes. Donc très peu sortent de là bas imams, or vu le nombre de mosquées qu'il y a en France, le besoin qu'il y a, ça ne suffit pas. La mosquée de Paris s'est créé son institut, l'institut Gazhali, qui date de trente ans maintenant, on se demande pourquoi elle a mis tant de temps à le créer cet institut depuis le temps qu'elle existe, enfin maintenant il existe donc c'est bien de s'en servir, mais pareil ça prend quatre ou cinq ans, il faut avoir un master, et les gens qui sont formés, la majorité le font de manière personnelle. Donc au jour d'aujourd'hui la majorité des imams en exercice ne sont pas formés en France, mais le problème n'est pas dans les imams eux-mêmes. Eux ils sont là, ils ont leur cursus personnel, ils cherchent un boulot. On a besoin d'eux, on les appelle pour qu'ils exercent. C'est à la France de mettre en place des endroits, si on n'a pas envie que des gens soient formés à l'étranger, il faut mettre en place des lieux. Pourquoi pas dans les facultés, il y a eu des approches entre la mosquée de Paris et l'institut catholique du VI ème arrondissement, il y a des enseignements communs, des choses comme ça, il faut des instituts pour former. Pourquoi il n'y a pas d'imams en France, parce qu'il n'y a pas d'endroits pour les former. Mettez donc des endroits et on verra.

HAMZA : Ils n'ont même pas de statut, je crois...

YL : Ah non, ils n'ont même pas de statut, on les embauche en tant qu'animateur ou... il n'y a pas de statut d'imam ! Ils me font marrer ces ministres qui parlent, eux-mêmes n'ont pas mis en place ce qu'il faut, et après ils disent « mais pourquoi il n'y en a pas », il n'y a pas de statut d'imam aujourd'hui, tu fais bien de la souligner ! Les associations les embauchent en tant qu'animateur ou en tant qu'enseignant. Il n'y a pas de statut d'imam, ça n'existe pas.

P : Il y a du boulot encore !

YL : Ah oui, il y a beaucoup de boulot ! Mais c'est un boulot qui appartient à l'Etat, mais on met la responsabilité sur les citoyens, c'est pas aux citoyens de s'en occuper !

P : Oui, mais vous pouvez montrer ce dont vous avez besoin...

YL : Exactement, on le fait mais pour l'instant il n'y a pas de réponses. Ils se plaignent « pourquoi il y a des dérives, pourquoi les imams ne sont pas formés en France... », mais ce n'est pas à nous de créer

des instituts ! C'est quelque chose d'officiel, et il faut qu'il y ait des gens et des structures derrière qui le fassent. Mais les imams on en a besoin aujourd'hui, donc on ne va pas attendre qu'ils créent des instituts, qu'ils forment des imams pendant quatre ans, nous on en a besoin aujourd'hui, donc on se débrouille avec les moyens du bord.

P : Et pour certaines mosquées il y a des financements extérieurs...

YL : Oui oui, pour certaines c'est toléré pour d'autres non, théoriquement c'est interdit, après bon, le ministre de l'intérieur était à la mosquée de Strasbourg pour l'inauguration et il n'a pas dit un mot sur ça... Ca, ça ne l'a pas gêné.

HAMZA : Ca vient du Maroc.

YL : Oui, du Roi précisément...

P : Vous vous ne vouliez pas ?

YL : Ah non non, nous de l'argent on en a besoin après pas à n'importe quelles conditions, ça dépend comment ça va se présenter, pour l'instant on n'en a pas, personne ne nous a proposé. Mais on cherche, on ne dit pas le contraire, on cherche, on a besoin d'argent. On ne pense pas pouvoir, mais cette année on va peut être y arriver à boucler le budget, mais si quelqu'un vient nous proposer une aide, on verra les conditions de leur proposition. Mais si c'est pour qu'il nous enlève notre indépendance et notre gestion habituelle, ça on ne va pas l'accepter. Les gens en général quand ils donnent c'est pas gratuit...

P : Il y aurait des contreparties ?

YL : Qu'il ramène les imams de chez lui, qu'il impose un certain discours, une façon de voir les choses, ça non. Surtout de la part des Etats, si c'est un financement d'individus, des gens bienfaisants, bienfaiteurs pardon, pourquoi pas. Mais que ça soit fait pas des Etats... à discuter. Nous on n'est pas contre, parce qu'on en a besoin, mais notre mosquée s'en sort plutôt bien, mais on ne va accepter ça à n'importe quelles conditions, ça c'est clair.

P : Et sur le genre d'islam... quel islam ?

YL : Il n'y a pas plusieurs islams en fait ! [rires] L'islam est unique, il n'y en a pas 150 000, après il y a des gens, comme partout, comme en sciences humaines, en psychologie vous avez des façons de voir les choses, des psychologues qui voient les choses différemment, des sociologues qui voient les choses différemment, pour l'islam c'est pareil, pour les catholiques c'est pareil, dans toutes les religions du monde c'est pareil. Donc l'islam est unique, il y a des gens qui voient le côté droit de l'islam et d'autres qui voient le côté gauche de l'islam, mais l'islam il n'y en a qu'un seul. Après il y a des gens qui parlent de l'islam et en fait ils parlent d'eux-mêmes. Ca c'est un inconvénient. Mais l'islam il n'y en a pas 50 000. L'islam il est clair, il y a des dogmes que tout le monde connaît, si on ne les connaît pas, on n'est pas musulman, tout simplement. Il y a cinq piliers de l'islam, il y a six fondements de notre foi, il y a neuf manières de prier, une fois qu'on suit ça on est des musulmans. Après il y a des détails, des avis politiques... ça c'est des avis individuels. On ne va pas condamner une personne sur un avis politique et une idée quelconque, une attitude ou une réaction parce que c'est islam, non ! Le problème c'est qu'il y a un gros amalgame entre l'islam et les opinions politiques des

gens. Quand on est musulman on a quand même le droit d'avoir un avis politique... « Ah... l'islam radical ! » Ben non ! L'islam est une chose avoir un avis politique c'est autre chose. Après il y a des gens qui ne voient que les côtés disons obscurs de l'islam, et ils essaient de véhiculer ça, mais il n'y a pas plusieurs islams, il n'y en a qu'un. Après il y a des détails, juridiques...ils ont toujours existé, ils ont d'ailleurs fait la richesse de la civilisation musulmane, on ne va pas les enterrer aujourd'hui parce que c'est ce qui a fait la grandeur de l'islam pendant des siècles et des siècles. Mais ça, ça ne doit pas influencer la vie des gens ou influencer la société... C'est vraiment des détails de la vie quotidienne.

P : Donc il n'y aurait pas une mosquée sunnite et une mosquée chiite ?

YL : Ca c'est un autre problème, en France, moi je n'en connais pas... Il y en a ?

HAMZA : Chiite... doit y en avoir. Il y en a, il y en a. Il y a le centre Zahra, mais je ne sais pas où ils sont situés.

YL : Mais ils existent vraiment ?

HAMZA : S'ils s'étaient même présentés avec un programme politique en 2008!

YL : Ah oui c'est vrai ! Mais bon, après ça c'est des initiatives individuelles, à voir ! En tout cas ils sont minoritaires en France. Mais le clivage chiite/sunnite est un clivage politique à la base. Pas du tout religieux. Un clivage politique sur le choix de l'imam. Ca s'arrête là. C'est une autre trajectoire qui est donnée. Les gens oublient l'histoire, ils subissent les conséquences de l'histoire mais ils oublient l'histoire. Les chiites existent par une opinion politique, pas sur les dogmes ou la doctrine ou la foi, non.

P : Et dans le centre, vous allez revenir sur des parties plus théologiques ? Pendant les cours.

YL : Ah oui, bien sûr ! Il faut former les gens ! C'est ce qui leur permet d'éclairer, et en éclairant les gens ils comprennent ces problèmes là et ils prennent du recul.

HAMZA : Parce que malheureusement, c'est surtout les jeunes qui ont mal été éduqués...

YL : Les gens qui se font embrigader dans des groupes comme ça, c'est souvent des nouveaux, pas mal de convertis, qui n'ont aucune connaissance réelle de la religion, donc ils commencent à cheminer et puis ils sont embrigadés par des personnes qui les embarquent sur un chemin, qui n'est pas du tout le chemin habituel. Ca reste une minorité. Mais on parle plus de ceux là que des autres, les 6 millions de musulmans qui sont en France. On allume la télé, et on ne voit que ça ! C'est impressionnant. Nous en tant que musulmans, on a peur, alors vous imaginez quelqu'un qui n'est pas musulman ! Ils vont dire « c'est quoi cette religion », nous-mêmes avec tout ce qu'on voit, tout ce qu'on entend. Mais nous on dit, c'est pas nous ça !

P : C'est pour ça que c'est important que ça se voit en fait...

YL : Tout à fait ! Que ça soit clair, transparent, ouvert. Nous, le centre culturel est ouvert à tout le monde. La mosquée, si les gens veulent la visiter, ils peuvent la visiter mais c'est un lieu de culte. Mais on a tenu justement au niveau du centre culturel qu'il y ait deux accès, il y a l'accès du parvis et un accès de l'extérieur. Certaines personnes seraient gênées de passer par la mosquée ou à côté de la mosquée ; alors il y a un accès qui donne directement sur la rue. Ils peuvent rentrer et voir ce qu'il

y a dedans, s'ils veulent participer aux activités, il y a des gens qui ne sont pas particulièrement musulmans qui veulent apprendre l'arabe ou autre chose, il n'y a pas que l'apprentissage de l'arabe d'ailleurs. Donc on a fait exprès d'avoir deux accès, d'ailleurs un des représentants de la ville ne voulait pas. Il ne voulait pas qu'on ait un accès directement sur l'extérieur.

P : Pourquoi ?

YL : Lui, il ne voulait pas, je ne sais pas, il disait « il y a le trottoir » et je lui disais « et bien, justement il y a le trottoir ! », « oui mais c'est la nationale 2, il y a beaucoup de voitures ». Mais bon, il y a un trottoir, un passage clouté... « oui mais ça peut être dangereux ! ». Non mais il ne voulait pas ! Nous on tenait à ce qu'il y ait deux accès, lui il disait non ! Parce qu'il y a des gens qui seraient peut être gênés de passer par la mosquée. Faire passer par la salle de prière c'est pas l'idéal ! Pour nous c'est normal mais pour d'autres pas forcément. C'est pour ça qu'on a tenu à ce qu'il y ait un accès indépendant. Que ça soit ouvert, on a rien à cacher ! On est des français comme tout le monde, on est des musulmans et comme d'autres personnes montrent leur culte, on veut que le nôtre aussi soit vu et que les gens n'aient pas peur ! C'est quand même une culture qui était au berceau, aux portes de la France il y a cinq cents ans... Mais les gens ils ne connaissent pas. Et c'est vrai qu'à force d'écouter les informations et bien...

P : Oui, et puis les gens entendent ce qu'ils ont envie d'entendre aussi...

YL : Oui, tout à fait, ils entendent ce qu'ils ont envie d'entendre, mais le rôle des médias est quand même très très net. Je vous dis nous-mêmes on a peur, alors imaginez celui qui n'est pas musulman... Je voyais il y a deux ou trois jours, le ministre de l'intérieur a reçu les familles des soldats qui ont été tués par Mohammed Merah. Et l'un des soldats tués, sa mère est voilée. Elle a été à la réunion avec le ministre avec son voile et tout ! Après ils disent que c'est un islamiste qui a tué des juifs, mais il a tué des musulmans ! Il a tué des juifs, donc ça on en parle pendant quatre mois, mais les musulmans qu'il a tué, c'est pas grave, on n'en entend pas parlé du tout. C'est deux poids deux mesures. C'est un islamiste qui a tué des juifs oui mais il a aussi tué... déjà il paraît que ce ne serait pas un islamiste, il y a une enquête qui va être ouverte théoriquement, ça serait quelqu'un qui aurait travaillé pour les renseignements généraux. Quelqu'un qui a pu voyager en Israël, en Jordanie, qui a été au Pakistan, en Afghanistan qui n'a jamais été surveillé, faut quand même se poser des questions. Il arrive il fait des attentats comme ça, bon, on se pose des questions. Mais parmi ses victimes il y avait des juifs et des musulmans, mais on n'en a pas parlé. Et ça c'est pas normal. Déjà le mot islamiste ne devrait pas être utilisé, c'est un terroriste, après il se trouve qu'il est d'origine maghrébine ou autre, c'est son problème. Quand les terroristes en Irlande commettaient des attentats, on ne disait pas c'est un intégriste chrétien, pourtant en Irlande du Nord, on ne les qualifiait pas comme ça. Des terroristes, et pourtant c'étaient de vrais intégristes pour le coup. Mais quand c'est un musulman, facilement c'est un islamiste. Et si on s'intéresse à son parcours ça ne devait pas être un bon musulman, quelqu'un qui a touché à la drogue, qui a volé qui s'est permis de tuer des gens, ça m'étonnerait qu'ils fassent les cinq prières tous les jours. Sauf s'il a une double personnalité. Faut le faire, prier cinq fois par jour et penser à organiser un attentat et tuer des gens, il aurait pu avoir une idéologie, je ne sais pas comme en Corse, mais là il n'y a aucune idéologie, il a tué des élèves, des parents d'élèves, il a tué des soldats. Je ne pense pas qu'ils étaient ciblés ces gens là, qui ont été tués. Il est tombé sur eux malheureusement. C'est pas une idéologie derrière.

P : Vous les rencontrez souvent ces amalgames là ?

YL : Ah mais ils sont alimentés dans les médias tous les jours ! C'est vrai que les gens n'en parlent pas trop, moi les gens à l'hôpital ne m'ont jamais parlé de ça. Mais je n'ai jamais entendu l'ombre d'une discussion sur ce sujet là. Et puis il y en a d'autres qui disent « quand même... » mais à voir l'actualité il y a de quoi avoir peur. Et ça alimente les soupçons, les voisins...

P : Après je regarderai dans les quartiers où il y a moins de dominante de population musulmane... Parce qu'ici c'est particulièrement accueillant...

YL : Mais il n'y a pas de raison que ça ne soit pas accueillant !

HAMZA : Il y a un site qui relève tous les actes islamophobes... des mosquées vandalisées...

YL : Après ce qui passe à la télé, c'est les gros trucs mais il y a pleins de petites choses.

P : Oui, il y a des plaintes pour le stationnement des voitures le vendredi...

YL : Oui, quelqu'un qui habite à côté d'une mosquée, il est voisin de la mosquée, et il y a des gens qui se garent chez lui tout le temps, et bien, il n'en peut plus. Nous, ça faisait partie des choses qui poussaient à partir de là où on est, mis à part qu'on a peu d'espace, là on est dans une zone pavillonnaire, et on veut arriver dans un endroit où l'on ne gênerait personne. S'il y a du monde tous les jours, il faut compter 400 personnes tous les soirs, le vendredi 1200 personnes, ça commence à faire beaucoup. Et ça nous, on y peut rien. Nous on a voulu partir de là bas il y a des années et des années, et bien, on ne nous a pas laissé partir. Les gens ils ne veulent pas prier dehors. A entendre Marine Le Pen, c'est de la provocation. Il faudrait une pause pour la prière du vendredi, tout le monde ne peut pas le faire, il y en a qui n'arrive pas à venir, oui, elle est dans une paranoïa, c'est exactement ça.

P : Est-ce qu'il y a eu de l'électoratisme de la part du maire qui est passé ?

YL : Ah mais évidemment ! Imaginez ici, à Aulnay on a une candidate FN que personne ne connaît, on ne sait pas d'où elle sort, elle a eu 16 %, on ne sait même pas d'où elle sort. Même pas de campagne électorale, quoiqu'il y avait des affiches. Ils ont mis sa photo ? Oui, mais personne ne la connaît. Donc je ne vois pas ce que ça peut être d'autre.

P : Et là votre projet s'est débloqué avec le changement de municipalité ?

YL : Oui.

P : Et dans sa campagne, est ce qu'il s'était adressé à vous, aux musulmans d'Aulnay ?

YL : Ah bah tout à fait ! C'est normal, parce que c'est une revendication qui date là maintenant, de trente ans.

P : C'était un peu stratégique pour lui aussi ?

YL : Tant mieux pour lui ! L'autre il aurait accepté, on aurait accepté un terrain plus petit que celui-ci. Parce qu'on n'avait pas trop le choix à l'époque, ça aurait été petit. On aurait été confronté au problème de toutes les nouvelles mosquées, des gens prient dehors même si c'est des nouvelles mosquées toutes neuves. Il faut aller voir la mosquée de Tremblay, c'est une nouvelle mosquée toute neuve, achevée en 2010 ou 2011, mais le vendredi les gens prient dehors.

P : Donc ils repartent sur des collectes et d'autres projets ?

YL : Bah oui.

HAMZA : Ils font un autre projet à Tremblay ?

YL : Non, ils ne peuvent pas parce qu'il n'y a pas assez d'argent, le jour de l'Aïd par exemple ...

P : Est-ce qu'on peut assumer autant de projets ? C'est pas évident financièrement...

YL : Et non, ce n'est pas évident, ça coûte très cher, là, le jour de l'Aïd, ils prient dans des gymnases, et les femmes dans la mosquée. Moi je ne dis pas non, mais le problème existe encore. Ils ont réglé le problème pour la vie quotidienne, mais pas pour le vendredi, pour le Ramadan et pour le jour de l'Aïd. Notre mosquée, elle coûte 1 million d'euros, ça va être dur mais au moins à long terme...

P : Et la collecte, sur combien de temps ?

YL : On a commencé un projet là où l'on est actuellement, comme la municipalité ne voulait pas nous vendre de terrain, on s'est résolu à réhabiliter ce qu'on avait, donc on a commencé à ramasser un peu d'argent, c'était tout petit. Mais la vraie collecte pour cette mosquée là, on l'a commencé en 2010, pendant le ramadan.

P : Et ce ne sont que les musulmans qui donnent ? D'autres ont participé ?

YL : On a quelques non musulmans, pas énormément mais ...des gens qui nous connaissent, des entreprises et des particuliers aussi.

HAMZA : Et puis des petits dons de l'étranger, à la Réunion...

YL : Mais c'est la France la Réunion, c'est pas la métropole, même la Réunion, la Martinique, la Guadeloupe, et puis d'autres villes de France. Bon c'est anecdotique. Avignon, Strasbourg, Perpignan...

P : Et ça, ça vous fait sentir que vous faites partie d'une communauté ?

YL : Ah oui, ça fait plaisir. Même si c'est des sommes par rapport au projet très négligeables, mais quand on dit aux fidèles « Regardez il y a un courrier arrivé ce matin, dans lequel il y a un chèque » alors que vous vous êtes ici, et cette personne elle ne viendra peut être jamais dans cette mosquée, mais elle contribue quand même, donc ça nous aide, ça nous renforce, à faire une campagne plus efficace.

P : Bon, merci !

YL : De rien ! J'aimerais bien qu'on se revoie à la fin pour en discuter ! Mais vous pouvez noter les mosquées où il faut aller vraiment : Tremblay, Créteil, Bondy, Trappes, Argenteuil, Asnières Gennevilliers, Bagnolet ils sont en cours, c'est aux portes de Paris, ils sont en train de finir là.

P : oui, on en parlait dans la voiture, mais il y a vraiment un mouvement de resserrement sur Paris, elles s'approchent de Paris.

YL : Oui, il y a 6 millions de musulmans en France, 5 millions sont ici...

P : Oui, mais je voyais qu'à Conflans Ste Honorine, Trappes, ce sont des mosquées qui sont déjà construites, c'est loin et plus ancien. Mais là, les projets se rapprochent.

YL : Oui, de Paris de plus en plus.

HAMZA : Mais il y a pas mal de projets arrêtés...

YL : Oui, le principal problème ça reste les finances. Et les autorisations... Enfin ça c'est le premier problème. Une fois que ça s'est débloqué, le deuxième gros problème, c'est les finances. Le premier il est politique. Une fois qu'on a l'accord de principe de la municipalité, il faut l'accord de la sous-préfecture derrière, donc l'Etat, et puis après il faut des accords sur les réglementations, sachant que les réglementations ne connaissent pas les mosquées, il n'y a pas de statut spécifique pour les mosquées, du coup on essaie de trouver des règlements qui s'adaptent un petit peu qui y ressemble, les ERP par exemple, ça c'est clair. C'est les établissements recevant du public. Après pour les capacités d'accueil, ils nous disent vous accueillez deux personnes par m², mais ce n'est pas possible de mettre deux personnes par m², peut être les catholiques peuvent faire cela, pour les musulmans ce n'est pas du tout adapté. On peut dire 2 personnes pour 3m², mais pas une. Quelqu'un de taille normale il ne peut pas.

P : Au niveau de la législation vous avez aussi pleins de choses à créer !

YL : A créer ! Comme pour le statut d'imam, il n'y a pas de statut ! Quelqu'un qui est respectable qui a des diplômes etc. on va lui dire « on va t'embaucher en tant qu'animateur » après s'il n'a pas le choix et pas d'autres métiers, il le fera. Mais déjà pour lui-même, ce n'est pas normal. Ils ont quand même des doctorats parfois et ils sont embauchés comme animateurs. Et c'est la même chose pour la mosquée, on ne peut pas mettre deux personnes par m², et ils ne comprennent pas ! Qu'ils viennent voir une personne prier. Imaginez quelqu'un qui est gros... Après dans les ERP, il y a des catégories 1, 2, 3 et il y a une réglementation selon chacune, plus on monte plus c'est dur. Alors quand on dépasse les 1500 m², la réglementation elle est pfff... impossible. Si on fait 1500 personnes, ça fait 700 m² de construit, donc toutes les mosquées d'Ile-de-France devraient dépasser les 700m² au minimum, s'il est devait accueillir tout le monde à l'intérieur, sauf que du coup, elles se retrouvent toutes en catégorie 1, avec une réglementation incroyable. Déjà pour obtenir le permis c'est plus lent, il y a neuf commissions, pour le maire puisse signer. Alors je ne vous dis pas ! Faut faire un ascenseur pour les handicapés, ce qu'il demande c'est fou, on leur a dit que tout ce qui se faisait à l'étage se faisait au rez de chaussé, alors les deux ou trois personnes handicapées elles ne sont pas obligées de monter, elles peuvent tout faire au rez de chaussée, pourquoi voulez vous qu'elles montent. « ah non, mais c'est des discriminations, si elles veulent monter, faut qu'elles montent » donc on a été obligé d'ajouter deux ascenseurs, 50 000 euros, et l'entretien tous les ans, à cause de ça. Il faut qu'ils puissent accéder partout. Pourquoi ? Parce que c'est de la discrimination s'ils n'ont pas le droit. Nous ça nous arrange que les handicapés viennent, c'est des citoyens comme les autres, ça nous fait plaisir, mais si on peut les installer dans un endroit...La mosquée, quand on rentre, le but c'est d'écouter la prière et le discours, au rez de chaussée de la mosquée on peut le faire, du coup on est obligé de créer des refuges pour les personnes AMR à mobilité réduite, au niveau de tous les espaces à côtés de l'ascenseur, il faut réserver un espace de plusieurs m², rien que pour ça, au cas où il y a le feu, ce sont des espaces inutilisables pour nous. C'est des petits détails mais qui ont leur importance.

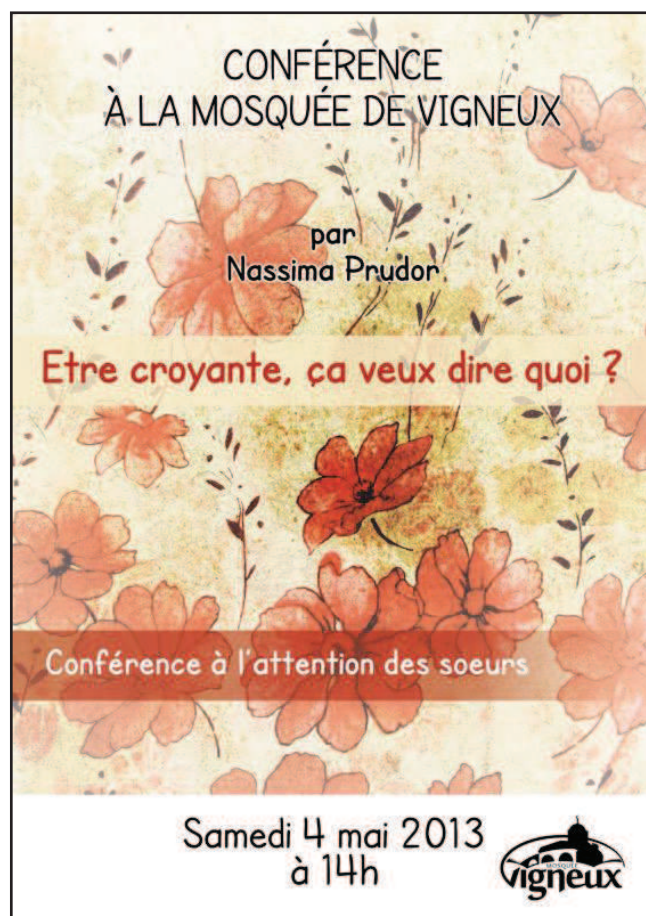
P : Oui, et puis ça montre à quel point les choses sont difficiles. Il y a des résistances.

YL : Et oui, pour changer tout ça... Il y a beaucoup de résistances, les normes, tout ça. C'est un parcours du combattant au niveau des normes et des travaux.

P : Et c'est développement durable ?

YL : Non, très peu, parce qu'à l'investissement il faut 30% de plus, c'est vrai que c'est rentable à long terme, le problème c'est qu'aujourd'hui on n'a pas d'argent pour construire les murs, et vous voulez qu'on rajoute en plus des options pour faire la toiture végétale, pour faire des panneaux voltaïques des choses comme ça, il faut compter 30% à l'investissement. Moi je n'ai pas d'argent aujourd'hui, vous verrez il y a des projets de mosquées à 10 millions, mais c'est insensé, ça ne se fera jamais ! Ou ils vont commencer et puis arrêter. Il faut faire des choses à la hauteur de ce qu'on peut faire, si c'est pour que ça se termine en 2020, bon... après c'est un choix, on peut. Juste les murs, prenez du béton simple, sans aucune finition, ça va vous couter 700€ le m², si vous voulez 1000 personnes, c'est fois 700€, du béton. C'est très très cher. Nous pour les vitres il faut compter 600 000€, vous imaginez ! Les gens si on leur dit ça ! Ils vont nous dire « mais ne mettez pas de vitres ! ». Il faut que les gens soient conscients. C'est des aléas. Il faut être raisonnable.

Annexe 7 : Affiche de la conférence « Etre croyante, ça veut dire quoi » à la mosquée de Vigneux sur Seine (91)

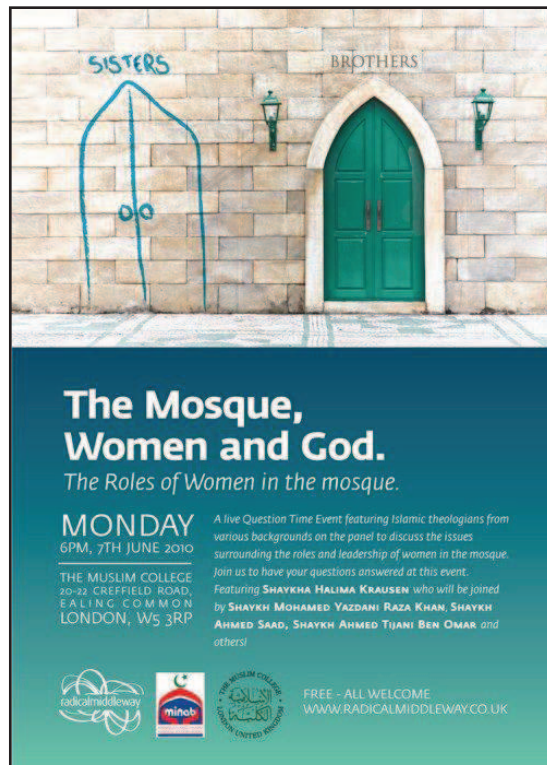


Source : mosquedevigneux.fr

Annexe 8 : Tableau issu des statistiques du Office of National Statistics of 2011

	Christian Percentage	Buddhist Percentage	Hindu Percentage	Jewish Percentage	Muslim Percentage
Inner London	45,4	1,1	2,2	1,6	14,4
Camden	34	1,3	1,4	4,5	12,1
City of London	45,3	1,2	2	2,3	5,5
Hackney	38,6	1,2	0,6	6,3	14,1
Hammersmith and Fulham	54,1	1,1	1,1	0,6	10
Haringey	45	1,1	1,8	3	14,2
Islington	40,2	1	1	0,9	9,5
Kensington and Chelsea	54,2	1,5	0,9	2,1	10
Lambeth	53,1	1	1	0,4	7,1
Lewisham	52,8	1,3	2,4	0,2	6,4
Newham	40	0,8	8,8	0,1	32
Southwark	52,5	1,3	1,3	0,3	8,5
Tower Hamlets	27,1	1,1	1,7	0,5	34,5
Wandsworth	53	0,8	2,1	0,5	8,1
Westminster	44,6	1,5	1,9	3,3	18,3
Outer London	50,4	0,9	6,9	1,9	11,1
Barking and Dagenham	56	0,5	2,4	0,2	13,7
Barnet	41,2	1,3	6,2	15,2	10,3
Bexley	62,1	0,6	1,5	0,1	2,4
Brent	41,5	1,4	17,8	1,4	18,6
Bromley	60,7	0,5	1,6	0,3	2,5
Croydon	56,4	0,7	6	0,2	8,1
Ealing	43,7	1,2	8,5	0,3	15,7
Enfield	53,6	0,6	3,5	1,4	16,7
Greenwich	52,9	1,7	3,6	0,2	6,8
Harrow	37,3	1,1	25,3	4,4	12,5
Havering	65,6	0,3	1,2	0,5	2
Hillingdon	49,2	0,9	8	0,6	10,6
Hounslow	42	1,4	10,3	0,3	14
Kingston upon Thames	52,9	1,1	4,7	0,5	5,9
Merton	56,1	0,9	6,1	0,4	8,1
Redbridge	36,8	0,7	11,4	3,7	23,3
Richmond upon Thames	55,3	0,8	1,6	0,8	3,3
Sutton	58,4	0,7	4,2	0,3	4,1
Waltham Forest	48,4	0,8	2,3	0,5	21,9
ENGLAND AND WALES	59,3	0,4	1,5	0,5	4,8
ENGLAND	59,4	0,5	1,5	0,5	5
LONDON	48,4	1	5	1,8	12,4

Annexe 9 : Affiche de la conférence « The Mosque, women and God »



Source : radicalmiddleway.org

Annexe 10 : L'interculturalisme

« Le but de cette approche est d'atteindre le plus large consensus possible, par le biais de la participation et la délibération entre tous les groupes de la sphère publique en ce qui concerne les limites et les possibilités de l'expression des différences collectives basées sur l'identité en établissant les préalables à toute forme de cohésion sociale et de droits individuels dans un contexte public partagé. [...] La reconnaissance des cultures minoritaires est inscrite au sein même du modèle, le « contrat moral » constituant un principe intégrateur par lequel les groupes ethnoculturels se voient conférer plus de pouvoir de participer, dans une langue commune, et de faire leur marque sur les principes de base de la culture publique commune ».

Source : Gagnon A.-G., Iacovino, R. (2003). «Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté», dans A.-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et société*, tome 2, Montréal, Éditions Québec/Amérique

Annexe 11 : Les différences entre l'interculturalisme et le multiculturalisme

Les similitudes entre l'interculturalisme et le multiculturalisme : la reconnaissance de la nature pluraliste des cultures, le rapport similaire au pluralisme linguistique, le rejet de l'assimilationnisme, la priorité des enjeux sociaux sur les enjeux culturels, la reconnaissance du fait que l'égalité exige plus qu'une simple égalité formelle, le déplacement des subventions aux communautés vers les institutions publiques et la reconnaissance de l'existence sociologique des communautés

Pietrantonio, L., Juteau, D., McAndrew, M. (1996). «Multiculturalisme ou intégration : un faux débat», dans K. Fall, R. Hadj-Moussa et D. Simeoni (dir.) Les convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques Québec, Presses de l'Université du Québec, p.147-158 cité dans Rocher et Labelle *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme*, CRIEC 2007.

Annexe 12 : Des multiculturalismes

L'article de D. Parsanoglou « Multiculturalisme(s) » fait état d'une typologie qui traduit les multiples manières d'envisager une seule et même notion. Il en dénombre sept. Le *multiculturalisme conservateur* (ou monoculturalisme) affirme la possibilité d'une culture commune qui intégrerait les différences culturelles, c'est l'assimilation française. Le *multiculturalisme managé* définit l'exploitation de la différence sous la rentabilité économique qu'elle peut avoir dans la diffusion de produits de consommation. Le *multiculturalisme libéral* traduit la situation de respect et de reconnaissance politique des différences, principes issus d'une logique universaliste. Cette articulation de principes universels vers le particulier renseigne sur la manière dont est subsumée la diversité culturelle par une seule culture dominante qui donne aux autres des droits d'exister dans la société qu'elle crée. L'idéologie nationale américaine se fonde sur ce principe. Le *multiculturalisme égalitaire* défini par John Rex, un sociologue anglais, distingue deux sphères de la vie politique : tous les participants d'une société doivent partager une « culture partagée du domaine public », mais dans le domaine privé les particularités culturelles doivent être respectées et soutenues par les institutions. Le *multiculturalisme pluraliste* ne diffère pas du libéral si ce n'est qu'il met l'accent sur les différences à tel point qu'elles deviennent des valeurs « exotisées » qui oblitèrent les hiérarchies qu'elles contiennent. Le *multiculturalisme essentialiste de gauche* définit la différence comme une essence et vise à être diffusé *par le bas* sans prétention d'institutionnalisation *ad hoc*. Finalement, le *multiculturalisme critique* est issu des théories critiques des années 1960-1970, leurs représentants lient la question de la distribution différentielle du pouvoir et des ressources aux différences culturelles. Le multiculturalisme permet alors de « renforcer les groupes opprimés », la grille d'analyse employée renvoie explicitement au structuralisme ainsi qu'aux théories marxistes mais les catégories d'analyse glissent vers d'autres concepts que celui de classe sociale, apparaissent dès lors les termes de « race » (acception anglophone), d'« ethnicité », de « genre », etc. Si le thème du multiculturalisme est poreux aux changements d'outils d'analyse, aux changements de paradigme -le tournant culturel- il est aussi un bon révélateur de l'état d'esprit des sociétés dans lesquelles il se diffuse.

Source : Dimitris Parsanoglou, « Multiculturalisme(S) », *Socio-anthropologie* [En ligne], N°15 | 2004

Annexe 13 : Principes philosophiques de la reconnaissance

Dans l'article que Yannick Courtel consacre au philosophe allemand Axel Honneth « La lutte pour la reconnaissance dans la philosophie sociale d'Axel Honneth », la lutte pour la reconnaissance est définie préalablement par Hegel comme « *un moyen par lequel un sujet cherche à faire reconnaître par un sujet les aspects de son identité particulière* ». Dans cette approche, l'identité d'un individu se forme à travers l'expérience de relations intersubjectives. Ce point de vue se détache de ce que l'auteur a élaboré dans la *Phénoménologie de l'esprit* lorsqu'il exprime que la conscience du sujet est première pour constituer par la suite des intersubjectivités. Yannick Courtel résume alors ce propos : « *Chacun étant pour soi en tant qu'il est pour les autres, chacun tente d'obtenir des autres la reconnaissance et la confirmation de son identité. [...] L'espace social est par là-même un espace intrinsèquement conflictuel, mais c'est aussi l'espace qui est susceptible de garantir à chacun, et de manière égale, l'accès à l'estime.* » Dans cette perspective, la société et son espace peuvent être compris comme le terrain de forces en lutte pour une reconnaissance des groupes qui la constituent et qui, en tant que minorités, y ont un accès limité paradoxalement au cadre égalitaire des droits. La lutte pour la reconnaissance est selon Y. Courtel reprenant la thèse d'Axel Honneth qui cite P. Bourdieu, une lutte pour l'obtention d'un capital symbolique, c'est-à-dire un capital qui « *n'existe que dans et par l'estime, la reconnaissance, la croyance, le crédit, la confiance des autres, et [qui] ne peut se perpétuer qu'aussi longtemps qu'il parvient à obtenir la croyance en son existence* ». Cette logique de reconnaissance mutuelle ne peut se réaliser que dans le cas où les relations se basent sur une égalité symbolique : dans le cas où se rencontrent un groupe dominant et un groupe dominé, les assignations identitaires et la reconnaissance ne peuvent être que biaisées car ceux qui sont considérés comme mineurs sont dépossédés de la capacité de pouvoir définir eux-mêmes leur identité. Par là même, le groupe majeur ou dominant, en plus de construire l'identité des autres, s'affiche comme modèle auquel le reste du groupe est, plus ou moins implicitement, invité à se conformer. Dans sa philosophie sociale, Axel Honneth décline plusieurs de ces rapports dont deux peuvent être définis : l'offense par laquelle sont dénigrés des modes de vie individuels et collectifs, dépréciation qui confère une signification négative aux modèles d'autoréalisation des groupes en minorités ; et l'exclusion de certains droits lorsque une personne n'a pas « *le statut d'un partenaire d'interaction à part entière* » quand bien même elle fait partie de son ordre institutionnel. Dans l'article d'Estelle Ferrarese « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? Réflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance » sont exposés les liens établis par Axel Honneth avec la visibilité dans son article « Invisibilité : sur l'épistémologie de la 'reconnaissance' ». Celui-ci prend appui sur le héros du roman *Invisible Man* de Ralph Ellison. Le personnage cherche à être visible pour ses concitoyens jusqu'à porter atteinte à leur intégrité physique. Selon le philosophe, la personne en invisibilité ne cherche pas seulement à avoir la confirmation de son existence mais bel et bien à être considérée comme une « *source d'exigences légitimes et de préoccupations éthiques* » qui prend une partie du rôle monopolisé par les individus visibles. La reconnaissance a donc une double fonction selon E. Ferrarese : elle porte sur « *l'objet nommé (l'identité, le mode de vie, la contribution au projet commun, le statut, etc.) et d'autre part, sur un pouvoir de construction ou, pour le dire autrement, sur le statut de changeur de monde. [...] Le statut de changeur de monde ne peut résulter que d'une lutte contre un Ennemi qui résiste ; car si celui-ci anticipe la demande, voire l'attente, de reconnaissance, il conserve le monopole qu'il détient sur ce statut* ». Encore une fois, la visibilité issue d'une lutte pour la reconnaissance fait état de forces en opposition, de résistances qui se manifestent concrètement dans un espace et dans une société dont cette recherche ne peut faire abstraction.

Sources :

- Y. Courtel « La lutte pour la reconnaissance dans la philosophie sociale d'Axel Honneth », *Revue des sciences religieuses*, 2008 ; Hegel, cité par Y. Courtel *Système de la vie éthique de 1802-1803 (System der Sittlichkeit)*, trad., Paris, Éd. Payot, 1976
P. Bourdieu *Méditations pascaliennes*, Paris, Éd. du Seuil, 1997, p. 200. Cité par Y. Courtel
A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 113 trad., Paris, P.U.F., 1963.
E. Ferrarese « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? Réflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance » *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009
A. Honneth « Visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *Revue MAUSS* n° 23, 2004

Sources

Entretiens

Yacine Laoudi et Hamza (ACM) pour la mosquée d'Aulnay sous Bois (93)

Bastien Duchesne pour l'Association des musulmans de Clamart (92)

Amine Naït-Daoud pour l'Association culturelle des musulmans de Vigneux-Sur-Seine (91)

Baddre-Eddine Bentaïeb pour le site trouvetamosquee.fr

M'Hammed Henniche pour l'UAM 93

Sitographie

- Sites pour ou par des musulmans :

Site d'actualités des Mosquées en France et dans le monde : trouvetamosquee.fr

Portail musulman, annuaire des mosquées restaurants et boucheries *halal* : lemuslim.com

Portail horaires de prière, *halal* et annuaire des mosquées : guidemusulman.com/mosquee

Guide des différentes mosquées en France (adresses, accès) : mosquee.free.fr

Site d'informations sur l'islam et les musulmans européens : saphirnews.com

Union des associations musulmanes de la Seine-Saint-Denis : uam93.com

Site d'actualités de l'islam et des musulmans oumma.com

Site du Conseil français du culte musulman : lecfcm.fr

Site du Rassemblement annuel des musulmans de France : uoif-ramf.fr

Islamic Societies in London : <http://londonisoc.buzzislam.org/> Consulté le 8/05/2013

Site du "Council of mosques" de l'est de Londres : councilofmosques.com Consulté le 8/05/2013

Site de la mosquée de l'est de Londres : <http://www.eastlondonmosque.org.uk/content/religious-spiritual> Consulté le 8/05/2013

Site "Mosques and Imams National Advisory Board" : <http://www.minab.org.uk/>

- Autres sites :

Riposte Laïque : <http://ripostelaique.com/il-y-a-trop-de-mosquees-en-france.html>

Islamophobie.net : <http://www.islamophobie.net/> consulté le 18/04/2013

Les Villes contre l'islamisation : <http://lvci.hautetfort.com/> consulté le 18/04/2013

Blog sur Aulnay-Sous-Bois : aulnaylibre.com

Sites de cabinets d'architecture à Londres :

<http://www.openbuildings.com>

<http://www.myaa.eu/> et <http://www.makespace.co.uk/makespace/index.html>

http://www.e-architect.co.uk/london/hackney_mosque.htm

- Sites de données :

Données sociologiques et juridiques sur la religion en Europe : eurel.info/spip.php?rubrique11

Minorités religieuses en Europe : mineurel.cnrs.fr/spip.php?mot13

Statistiques britanniques : ons.co.uk

Google image

Google Street View

Iris « Comment l'imam Chalghoumi renforce malgré lui les préjugés sur les musulmans »
http://www.iris-france.org/informez-vous/blog_pascal_boniface_article.php?numero=208

Sondages et articles de presse

- *La Croix*

23/11/2001 sondage « Les français favorables à la construction d'une mosquée »
Consulté le 24/04/2013

- *Les Echos*

27 /09/ 2012 « Manuel Valls réclame une meilleure organisation de l'islam de France »
- m.lesechos.fr/redirect_article.php?id=0202292813579 Consulté le 24/04/2013

- *Le Point*

30/11/2009 « Les minarets en France, des tours rares et silencieuses » Consulté le
17/02/2013

- *Le Monde*

04/01/2011 S. Le Bars « Islam et intégration : le constat d'échec franco-allemand »
http://www.lemonde.fr/societe/article/2011/01/04/islam-et-integration-le-constat-d-echec-franco-allemand_1460748_3224.html Consulté le 16/03/2013

27/09/2012 « Manuel Valls inaugure la grande mosquée de Strasbourg »
www.lemonde.fr/societe/article/2012/09/27/manuel-valls-inaugure-la-grande-mosquee-de-strasbourg_1766261_3224.html Consulté le 25/05/2013

11/02/2013 « La mosquée de Provins a été profanée avec des croix gammées »
http://www.lemonde.fr/societe/article/2013/02/11/la-mosquee-de-provins-a-ete-profanee-avec-des-croix-gammees_1829886_3224.html Consulté le 16/03/2013

24/01/2013 « La religion musulmane fait l'objet d'un profond rejet de la part des français »
http://www.lemonde.fr/societe/article/2013/01/24/la-religion-musulmane-fait-l-objet-d-un-profond-rejet-de-la-part-des-francais_1821698_3224.html Consulté le 16/03/2013

- *Le Figaro*

07/09/2012 « Tremblay : Malaise autour d'une barbe trop longue »
<http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2011/09/07/01016-20110907ARTFIG00627-tremblay-malaise-autour-d-une-barbe-trop-longue.php?cmtpage=0> Consulté le 16/03/2013

juillet 2011 Sondage IFOP –Figaro L'Islam en France :
<http://www.lefigaro.fr/assets/pdf/Sondage-minaret.pdf>

14/09/2011 « Guéant : Les prières de rue doivent cesser »
<http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2011/09/14/01016-20110914ARTFIG00722-gueant-les-prieres-dans-la-rue-doivent-cesser.php> Consulté le 16/03/2013

- *L'Express*

27/09/2012 « La peur de l'islam » http://www.lexpress.fr/actualite/societe/la-peur-de-l-islam_1166864.html consulté le 18/04/2013

- *Saphirnews*

10/12/2011 « Bienvenue Place des religions »
http://www.saphirnews.com/Bienvenue-Place-des-religions_a13553.html Consulté le 11/11/2012

24/02/2013 « De nouveaux statuts pour le CFCM, en route pour les élections »
http://www.saphirnews.com/De-nouveaux-statuts-pour-le-CFCM-en-route-pour-des-elections_a16288.html Consulté le 15/05/2013

- *Autres*

Oumma.com :

10/10/2007 M. Telhine « Les mosquées de France : un état des lieux. On est toujours loin du compte » <http://oumma.com/Les-mosques-de-France-un-etat-des> Consulté le 23/01/2013

France 24 :

31/10/2012 « L'imam radical de la mosquée Omar est expulsé après avoir valorisé le djihad violent » <http://www.france24.com/fr/20121031-imam-radical-mosquee-omar->

paris-expulse-avoir-valorise-djihad-violent-france-manuel-valls-islam-radical Consulté le 16/03/2013

Le Courrier des Yvelines :

05/04/2013 « La mosquée distribue dix tonnes de denrées par mois »
<http://www.courrierdesyvelines.fr/2013/04/05/la-mosquee-distribue-dix-tonnes-de-denrees-par-mois-aux-demunis/> Consulté le 02/04/2013

Al-Kanz :

17/03/2013 « Enveloppes au porc à des mosquées, la liste. » <http://www.al-kanz.org/2013/03/17/enveloppes-porc-mosquees/> Consulté le 18/04/2013

The Newham Recorder :

05/12/2012: “Newham “mega mosque” plans rejected by councilors”
http://www.newhamrecorder.co.uk/news/newham_mega_mosque_plans_rejected_by_councillors_1_1732643 Consulté le 12/05/2013

The Evening Standard :

06/12/2012 : “Muslims fight after Newham mega-mosque plan is rejected”
<http://www.standard.co.uk/news/london/muslims-fight-after-newham-megamosque-plan-is-rejected-8388931.html> Consulté le 12/05/2013

The Independent :

05/12/2012 “Rejected: the mosque plan that grew so big it attracted the wrong sort of crowd” <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/rejected-the-mosque-plan-that-grew-so-big-it-attracted-the-wrong-sort-of-crowd-8386158.html> Consulté le 12/05/2013

Sites des mosquées :

Mosquée de Paris : « Charte du Culte musulman en France Institut musulman de la Mosquée de Paris » (1994) : http://www.mosquee-de-paris.org/index.php?option=com_content&view=article&id=25&Itemid=2

Mosquée de Sucy : <http://www.mosqueedesucy.org/Actualites/France/La-maraude-des-jeunes-de-l-ACMS>

Mosquée de Clamart : <http://www.musulmansdeclamart.fr/Actualites/L-Islam-en-france/L-enfant-difficile>

Mosquée de Vigneux sur Seine : <http://mosqueedevigneux.fr>

Bibliographie

Ouvrages :

- **Ouvrages généraux et contextualisation :**

Barthes R. *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1957, 233 p.

Bénichou M. *Le multiculturalisme*, Paris Bréal, 2006, 127 p.

Berger P. et Pouthier J.L. *Le Réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001, 184 p.

Berque A. *Médiance, de milieux en paysages*, Paris, Belin/Reclus, 2000 (1ère éd. 1990), 161 p.

Boespflug F. *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*, Paris, Bayard, 2006.

Bonnemaison J. *La géographie culturelle* Paris, CTHS, 2001, 152 p.

Brunet R. *Le Déchiffrement du monde. Théorie et pratique de la géographie*, Belin, 2001, 400 p.

Büttner M. *Abhandlung und Quellen zur Geschichte der Geographie und Kosmologie*, F. Schöningh 1982.

Cavaillé F. *L'expérience de l'expropriation, appropriation et expropriation de l'espace*, Association Des Etudes Foncières, 2000, 224 p.

Clanet C. *Introduction aux approches interculturelles et en sciences humaines*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1993, 236 p.

Claval P. *Géographie culturelle. Une nouvelle approche des sociétés et des milieux*, Armand Colin, 2012, 350 p.

Colliot-Thélène C. *Max Weber et l'histoire*, PUF, 1990, 128 p.

Cresswell R. *Eléments d'ethnologie*, Paris, Armand Coli, 1975 cité par N. Garabaghi dans *Les espaces de la diversité*, Karthala, Paris, 2010.

Dupont L. *Le multiculturalisme. Essai géographique sur la « différence » et la diversité culturelle dans les sociétés modernes* HDR décembre 2008, 242 p.

Eliade M. *La Nostalgie des origines*. Méthodologie et histoire des religions, Collection Folio essais, 1971, 276 p.

Eliade M. *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, « Idées », 1965 ; rééd. « Folio essais », 1987, 185 p.

Fall, R. Hadj M. et D. Simeoni (dir.) *Les convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques* Québec, Presses de l'Université du Québec, 1996, 374 p.

Frémont A. *La région, espace vécu*, PUF, 1976, 223 p.

Gagnon A.-G. (dir.), *Québec : État et société*, Éditions Québec/Amérique Montréal, 2003, 600 p.

- Gagnon A-G., A. Lecours, E. Nootens *Contemporary Majority Nationalism* McGill-Queens' University Press, 2011, 233 p. - Dupont Louis «The Cultural Diversity and Modernity: The Conditions of the "Vivre Ensemble"».
- Garabaghi N. *Les espaces de la diversité culturelle*, Karthala, Tropiques, 2010, 240 p.
- Geertz C. *Ici et Là-bas, l'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996, 155 p.
- Giddens, A. *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 2000, 192 p.
- Goffman E., *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps* (1963), traduit de l'anglais par Alain Kihm, Paris, coll. Le Sens commun, Éditions de Minuit, 1975, 180 p.
- Habermas J., *Après l'Etat-Nation, une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000, 150 p.
- Halpern C. (dir.) *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines, 2009, 391 p.
- Harvey D. *Le capitalisme contre le droit à la ville. Néolibéralisme, urbanisation, résistances*, Paris Editions Amsterdam 2011, 96 p.
- Huntington S. P. *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2000, 545 p.
- Kastoryano R., *Quelle identité pour l'Europe ? Le multiculturalisme à l'épreuve* Presses Sciences-Po 1998-2005, 348 p.
- Kastoryano R., (dir.) *Les codes de la différence. Race. Origine. Religion. France, Allemagne. Etats-Unis.* 2006, 321 p.
- Kymlicka W., *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, La Découverte 1995, 352 p.
- Lefebvre, H., *Production de l'espace*, Paris, Economica, 2000, 512 p.
- Lévy J., M. Lussault (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2003
- Lévy J. (2002), Préface. Habiter l'espace avec, sans, contre les autres, *La maison en ses territoires. De la villa à la ville diffuse*, Paris : L'Harmattan, pp. 5-10.
- Lévy J., *L'espace légitime*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994
- Lewis B. et Schnapper D. (sous la dir.), *Musulmans en Europe*, Actes Sud, 1992- O. Roy « L'islam en France : religion, communauté ethnique ou ghetto social ? »
- Maffesoli M., *Le Réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, Paris, La Table ronde, 2007, 197 p.
- Maffesoli M., *Le temps des tribus: Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Poche, 2000, 350 p.
- Maffesoli M., *Homo eroticus, Des communions émotionnelles*. Paris, CNRS éditions, 2012, 302 p.
- Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, recueil de textes, préface de Claude Lévi-Strauss, PUF, 1950.

Michaud Y., (sous la dir.) *Qu'est-ce que la culture ?* Paris, Odile Jacob, 2001, 840 p.

Noiriel G., *Le Creuset français. Histoire de l'immigration (XIX^e – XX^e siècle)*, Paris, Seuil, coll. « L'Univers Historique », 1988.

Piveteau J.-L., *Temps du territoire. Continuités et ruptures dans la relation de l'homme à l'espace*. Éditions Zoé Genève, 1995, 265 p.

Poutignat, T. et al., *Théories de l'ethnicité*, Paris : Presses Universitaires de France, 1999, 270 p.

Renan E., *Qu'est ce qu'une nation ?* Paris, Editions Mille et une nuits, 1882, 1997.

Ricœur P., *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004, 448 p.

Sassen S., *Territory, authority, rights: from medieval to global assemblages*. Princeton, Princeton University Press, 2006.

Sauer C., *The Morphology of Landscape*. University of California Publications in Geography, 1925.

Taylor C., *Multiculturalisme. Différence et démocratie* 1992, trad. Denis-Armand Canal, Paris : Aubier, 1994.

Todorov T., *Nous et les autres*, Paris, Editions du Seuil 1989.

Tönnies F., *Communauté et société, Catégorie fondamentale de la sociologie pure*, 1922, PUF, 1977.

Touraine A., *Rapport d'activité 2001-2004 du Centre d'analyse et d'intervention sociologiques CADIS, EHESS, CNRS*. 146 p.

Weber M., *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Gallimard, 2004.

Wieviorka M., *Les Sciences sociales en mutation*, Auxerre, 2007.

William A., Ninacs, *Empowerment et intervention, Développement de la capacité d'agir et de la solidarité*. Presses de l'Université de Laval, 2008.

- **Religion, lieux de culte et islam :**

Akgönül S., S. Bava, J-M Cros, F. Frégosi, V. Geisser, A. Latreche, F. Messner, A. Petit, *Les conditions d'exercice du culte musulman en France : analyse comparée à partir d'implantations locales de lieux de culte et de carrés musulmans*. FASILD, 2004

Arnaud L., (dir.) *Les minorités ethniques dans l'Union européenne*, Paris, La Découverte, 2005.

Basdevant-Gaudemet, B., *Jalons pour une histoire des lieux de culte, Les lieux de culte en France et en Europe*, Leuven, Peeters, 2007.

Bastenier A. et Dassetto F., *Immigration et nouveaux pluralismes. Une confrontation de sociétés*. Bruxelles, De Boeck université, 1990.

Boyer A., *La place et l'organisation du culte musulman en France*, Études 2001, Tome 395.

- Brechon P., B. Duriez, J. Ion, *Religion et action dans l'espace public* Paris, L'Harmattan, 2000 - Césari J. « Musulmans français et intégration socio-politique ».
- Certeau M. et Domenach J-M., *Le christianisme éclaté*, Paris Le Seuil, 1974.
- Césari J., *Musulmans et républicains: les jeunes, l'Islam et la France*, Paris, Complexe, 1998, 166 p.
- Césari J., *Etre musulman en France aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1997.
- Césari J., *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, La Découverte, 2004.
- Deffontaines, P., *Géographie et religions*, Paris, Gallimard, 1948 439 p.
- Endelstein L., Fath S. & Mathieu S. (dir.) *Dieu change en ville. Religion, espace, immigration* L'Harmattan, Paris, 2010, 224 p.
- Etienne B. (dir.), *L'Islam en France*, Paris, Editions du CNRS, 1990.
- Flores-Lonjou M., Messner F. *Les lieux de culte en France et en Europe*, Leuven : Peeters, 2007 J.-P Willaime, « De l'édifice cultuel au centre religieux plurifonctionnel : les mutations contemporaines des fonctions et représentations du lieu de culte ».
- Frégosi F., « Les mosquées dans la République » *Confluences Méditerranée*, L'Harmattan, 2006.
- Gotman A., *Villes et hospitalités : les municipalités et leurs étrangers*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 2004 - Germain, A. « L'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques à Montréal : l'Autre, là où on ne l'attendait pas ».
- Haenni P., Lathion S. (dir.), *Les Minarets de la Discorde. Eclairages sur un débat suisse et européen*, Gollion, Infolio, 2009, - « L'ombre du minaret: genèse et enjeux d'une initiative ».
- Hervieu Léger D., *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Champs Flammarion, 2001.
- Husser J- M, *Religions et modernité*, Versailles, CRDP, 2004 - Frégosi F., « L'Islam en France, une religion minoritaire dans un espace sécularisé et laïque ».
- Jouve B. et. Gagnon A.G *Les métropoles au défi de la diversité culturelle* sous la direction de, Presses Universitaires de Grenoble, 79-94. 2006 ; De Galembert C., « La construction de l'Islam comme ressource d'autorité du pouvoir politique : la parabole de Mantes-la-Jolie ».
- Kepel, G., *Les Banlieues de l'Islam* Paris, Seuil, 1987.
- Leveau R. et Kepel G. (dir.), *Les musulmans dans la société française* Presses de Sciences Po « Références », 1988.
- Machelon J-P, "Les relations des cultes avec les pouvoirs publics", Ministère de l'Intérieur et de l'Aménagement du territoire, 2006. Disponible sur ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/religions-france/panorama-religieux.shtml
- Planhol (de), X., *Le Monde islamique : essai de géographie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 146 p.
- Roy O., *L'Islam mondialisé*, Paris, Editions du Seuil, 2002, 209 p.

Telhine M., *L'islam et les musulmans en France : une histoire de mosquées*, Paris, L'Harmattan, 2010.

Ternisien X., *La France des mosquées* Albin Michel, 2002, 286 p.

Traoré M., *L'intégration de la culture musulmane en Grande-Bretagne, des principes à la réalité*, Paris, L'Harmattan, 2011.

Turner H. W., *From Temple to Meetinghouse. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, Mouton, 1979.

Venon F., *Géographie et religion en France et au Québec*, Paris, L'Harmattan, 2011.

Willaime, J.-P., *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle*, Paris, Fayard. 2004.

Articles :

- **Articles généraux :**

Boskovic S., « Le temps et l'espace - de la conscience mythique à la conscience phénoménologique » *Les Cahiers du MIMMOC*, 2006.

Caillé A., « De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi » *Revue du Mauss* n° 23, 2004.

Di Méo G., « Composantes spatiales, formes et processus géographiques des identités » *Annales de Géographie*. t. 113, n°638-639, 2004.

Dris, N., « Formes urbaines, sens et représentations : l'interférence des modèles », *Espaces et sociétés*, n° 122, pp. 87-98. 2005.

Geertz, C., « La religion, sujet d'avenir », *Le Monde*, 5 mai 2006.

Ghorra-Gobin C. (dir.), « Géographie et éthique », article de Frédéric Dejean, 2011, 280 p.

Grafmeyer Y., « La coexistence en milieu urbain : échanges, conflits, transactions », *Recherches sociologiques*, 1999.

Habermas J., « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités* n° 13, p. 151-170 2003.

Harvey D., « Monument and Myth », *Annals of the Association of American Geographers*, vol 69, 1979.

Kastoryano R. « Des multiculturalismes en Europe au multiculturalisme européen » *Politique étrangère*, 2000.

Leca J., « Après Maastricht sur la prétendue résurgence du nationalisme », *Témoin*, n° 1, p. 29-38

Maffesoli M., « Le tribalisme postmoderne » http://www.constructif.fr/bibliotheque/2006-2/le-tribalisme-postmoderne.html?item_id=2678

Miura N., « Trois politiques d'intégration dans l'espace francophone », revue *Hermès* n°40, 2004.

Pélabay J., « Charles Taylor : la reconnaissance des différences comme politique, Peut-on accepter toutes les différences ? » *MagPhilo*, 2005-2006.

Piet, G., Brunet, S., « Territorialité et controverse. Comment les acteurs considèrent le territoire dans la relation entre l'espace urbain et le lieu de culte ? », *Actes des 2^e rencontres du Territoire de Grenoble*.

Piet, G., « Répercussion du retour en visibilité du fait religieux et des religions en Europe », *communication orale, 4^e colloque international de la Société québécoise de science politique (SQSP)*, Québec : Université Laval, mai 2010.

Portes A. and Zhou M., "The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants Among Post-1965 Immigrant Youth", *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 1993 p. 530.

Reynaud J-D., « Qu'est ce qu'une communauté de projet ? », *Penser la négociation*, De Boeck, 2008.

Venn C., "Intellectuals, Power and Multiculturalism" *Theory, Culture and Society*, Vol. 17, No 1, Feb.

Vibert S., « Le pluralisme culturel comme réponse politique au fait de la diversité culturelle ? », *Mouvements*, 2005/1 no 37.

Voirol O., « Présentation » Visibilité et invisibilité : une introduction, *Réseaux*, 2005 n° 129-130.

Wieviorka M., « Le multiculturalisme, un concept à reconstruire » conférence prononcée en février 2010, Université Paris I Panthéon-Sorbonne.

- **Articles sur la religion, les lieux de culte, l'islam :**

Bayle M.-H. « Qu'est-ce qu'une mosquée ? » iesr.ephe.sorbonne.fr/docannexe/file/4102/Bayle_Mosquee.pdf

Césari J., "Mosque Conflicts in European Cities: Introduction" *Journal of Ethnic and Migration Studies* Vol. 31, No. 6, Novembre 2005.

Césari J., Bargach S. Et Moore D., « L'islamisation de l'espace public français : vers la fin du conflit ? », *CEMOTI* 33, 2002.

Césari, J., « L'islam à domicile », *Communications*, n° 65, Paris, Seuil, 1997.

De Galembert C., « La gestion publique de l'islam en France et en Allemagne. De l'improvisation de pratiques *n in situ* à l'amorce d'un processus de régulation nationale », *La Revue Internationale et Stratégique*, n° 52, hiver 2003-2004.

De Galembert C., «Le Conseil Français de Culte Musulman à l'épreuve des territoires », (en coll. avec Mustapha Belbah) *French Politics Culture and Society*, Vol. 23, n° 1. 2005.

De Galembert C., Belbah Mustapha « Les vertus heuristiques de l'enquête à deux : réflexions sur une recherche en binôme sur la gestion publique de l'islam en France », *Terrains et Travaux* . n°7, 2004.

De Galembert, C., « De l'inscription de l'Islam dans l'espace urbain », *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 1995.

Dejean F., « Visibilité et invisibilité des églises évangéliques et pentecôtistes issues de l'immigration : une quête de reconnaissance », *Migrinter*, n°4, 2009.

Dejean F., lors de son intervention « Géographie et religion » au séminaire GSRL « Religions et religiosités minoritaires en ultramodernité » 14 février 2008.

Dejean F., lors du Café géo « L'Islam en Europe : invisible, visible, trop visible ? » 01/03/10.

Frégosi F., « Formes de mobilisation collective des musulmans en France et en Europe » *Revue internationale de politique comparée*, Vol. 16, 2009.

Frégosi F., « L'islam en France : un islam minoritaire dans un espace sécularisé et laïque » sur <http://eduscol.education.fr/cid46659/l-islam-en-france%C2%A0-un-islam-minoritaire-dans-un-espace-secularise-et-laique.html>

Gagnon J.E. et Germain A., « Espace urbain et religion : esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal », *Cahiers de Géographie du Québec* Volume 46, n° 128, septembre 2002.

Garbaye R., « Les organisations musulmanes et l'État britannique, de 1980 à 2005 : du local au national », *Hérodote*, n° 137, p. 57-69, 2010.

Garbin D., « Représentation communautaire Bengali et politiques identitaires musulmanes dans l'East End de Londres », *Journal des anthropologues*, 87, 2001.

Gouëset V. et Hoffmann O., « Communautés, communautarisme. Un concept qui semble poser problème dans la géographie française » *ESO*, 2002.

Lambert Y., « La religion en France des années 1960 à nos jours », INSEE, *Données sociales*, 2002.

Lamchichi A., « L'islam de France à l'épreuve de la laïcité et du « vivre ensemble » », *Confluences Méditerranée*, N°41, p. 141-160. 2002.

Lewis B., "The Multiple Identities Of The Middle East", *The New York Times*, 1999.

Papin D., « Les attentats de Londres, révélateur du malaise de la nation britannique », *La question postcoloniale*, premier trimestre 2006.

Papin D., « L'anglais et les minorités ethniques au Royaume-Uni », *Hérodote*, N°115, 2004.

Peach C., Gale R., "Muslims, Hindus, and Sikhs in the new religious landscape of England" *Geographical Review* Volume 93, Issue 4, pages 469–490, October 2003.

Torrekens, C., « Concentration des populations musulmanes et structuration de l'associatif musulman à Bruxelles », *Brussels Studies*, 4, 16 p. 2007.

Venel N., « L'islam de France aujourd'hui » <http://www.contretemps.eu/socio-flashes/islam-france-aujourd'hui> dans la revue *Contretemps*.

Vieillard-Baron H., « De l'objet visible à la présence ostentatoire ? L'islam dans les banlieues ». *Urbanité et liens religieux*, n° 96 des *Annales de la recherche urbaine*, octobre 2004.

Willaime JP., conférence « Les reconfigurations de la religion et de sa critique dans l'hypermodernité contemporaine » au Palais de la Musique, Athènes, 1^{er} février 2008.

Zwilling A-L, « L'architecture des mosquées en France : construire ou édifier ? », *Revue des Sciences Religieuses*, 86, 2012.

« Trouve ta mosquée » : formation d'une « communauté de projet » par l'édification de lieux de culte musulmans visibles en Ile de France, préalable d'une communauté élargie dans l'espace public français?

Résumé

Depuis quelques années, on assiste à une multiplication de mosquées visibles en Ile-de-France. Certaines sont en fonctionnement depuis peu, d'autres sont sur le point d'être inaugurées, d'autres encore n'existent que sous la forme de projet. Ces apparitions répondent à un manque de place évident car les lieux de culte actuels peinent à absorber le nombre croissant de fidèles. Les nouvelles mosquées ne sont pourtant pas seulement synonymes de gain de place, elles s'ancrent dans le visible, affirment une présence musulmane et diversifient les activités qu'elles proposent au sein de la ville. Si leur réalisation et leur situation sont largement dépendantes des arbitrages des pouvoirs municipaux, leur présence au sein de la cité est vouée à devenir « centrale » pour les fidèles et ce à plusieurs titres. Les mosquées actuelles proposent des activités culturelles, sociales et donnent l'occasion aux fidèles de se retrouver. Ce rôle étendu n'est possible que si les associations qui les président s'appuient sur des investissements bénévoles de la part des fidèles. Les mosquées deviennent l'occasion d'activer des solidarités qui créent des « communautés de projet » de leur conceptualisation à leur réalisation. Cette échelle d'action apparaît particulièrement vivace en regard de l'échelle nationale qui affiche une représentation partielle, défectueuse et peu agissante selon les fidèles qu'elle est censée représenter. Ce culte musulman à deux vitesses au sein de l'espace public français fait écho à des recompositions de la société civile qui souhaite avoir elle-même en main les clés de ses actions et de sa représentation.

Mots clés : mosquée, communauté de projet, diversité culturelle, reconnaissance, visibilité

Abstract:

Over the last few years, many mosques have appeared in France's Ile-de-France region, answering to a serious lack of worshipping space for Muslim believers. But they have done more than merely answer a lack: they have given Islam a visible presence in the city and offer a range of activities beyond worship. Cultural and social activities make the mosque 'central' in the lives of believers. This centrality stems from the fact that the associations that set up and run the mosque rely on volunteers, thereby creating a web of local support that goes to make up a 'community project'. The strength that individual mosques provide Muslims on a local level contrasts very strongly with the very partial, imperfect and ineffective representation that exists at a national level. This two-tier nature of Islam in France echoes the desire of civil society as a whole to take its fate into its own hands.

Key words: mosque, community project, cultural diversity, recognition, visibility