



HAL
open science

La double irruption à l'agenda politique de l'islam en France

Arnaud Lacheret

► **To cite this version:**

Arnaud Lacheret. La double irruption à l'agenda politique de l'islam en France. L'islam en France et au Mexique: Regards croisés, 2021, 978-2-37701-0 90-5. halshs-03259022

HAL Id: halshs-03259022

<https://shs.hal.science/halshs-03259022>

Submitted on 13 Jun 2021

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.

La double irruption à l'agenda politique de l'islam en France

Arnaud Lacheret,

Docteur en Science Politique et chercheur associé au laboratoire Pacte-Sciences Po Grenoble.

Directeur de la French Arabian Business School (Arabian Gulf University-Essec) à Bahreïn

La religion musulmane est-elle un problème politique en France dont se saisissent les institutions publiques (Dubois, 2009) ? Le simple fait de poser cette question nous pousse à nous interroger sur l'irruption de cette religion dans l'agenda politique en France, tout particulièrement au cours des années 1980.

Auparavant, le sujet d'une présence musulmane en France existait évidemment, du fait de la colonisation d'abord, puis des vagues migratoires des années 1960 et 1970, mais sans pour autant constituer un « problème » politique. Entendons par ce terme « problème » un sujet fait de représentations symboliques et de constructions sociales qui perturbent l'agenda politique. Cette notion même d'agenda politique est complexe à définir, mais peut être résumée par la formule de Philippe Garraud pour qui il s'agit de : « l'ensemble des problèmes faisant l'objet d'un traitement, sous quelque forme que ce soit, de la part des autorités publiques et donc susceptibles de faire l'objet d'une ou plusieurs décisions »(Garraud, 1990).

Patrick Hassenteufel approfondit la notion d'agenda en évoquant, avec d'autres, celle de « mise à l'agenda » d'un problème politique dont il distingue trois modes essentiels : la mobilisation, la médiatisation et la politisation, mécanismes qui, combinés ou non, finissent par faire émerger un problème sur l'agenda(Hassenteufel, 2010). Cette émergence est notamment dépendante des ressources dont disposent les acteurs favorables à la prise en compte d'un problème qu'ils ont construit comme public, comme ceux qui s'y opposent (Cobb, Ross, 1997).

Concernant l'islam en tant qu'objet politique, deux dynamiques assez différentes se sont développées. La première est inhérente à la structure de l'État centralisé, qui a souhaité considérer l'islam comme une religion « comme les autres ». Face aux signaux provenant d'événements survenus au début des années 1980 que nous détaillerons, une partie de la classe politique française a cherché à valoriser le droit à la différence en faisant parfois de la figure du « musulman » celle de l'opprimé qu'il fallait aider à émanciper.

Dans le même temps, les élus et acteurs locaux se sont retrouvés prisonniers de cette représentation qui ne leur a laissé que peu de marges de manœuvre pour lutter contre le communautarisme qui apparaissait principalement dans les quartiers populaires. En effet, à partir du moment où l'islam est défini comme « communauté » au plan national¹ et où ses représentants sont présentés comme une minorité opprimée, toute action locale visant à favoriser la République « une et indivisible » et à promouvoir la laïcité est politiquement beaucoup plus complexe à mener.

Après un rappel des principales étapes de mise à l'agenda national de l'islam en France, puis en étudiant l'exemple d'une banlieue populaire française située dans la Métropole de Lyon, nous pouvons conclure qu'en définitive, personne n'a réellement su trancher entre un traitement global et un traitement local de la religion musulmane en France.

Nous constatons ainsi que désormais, l'islam est ancré durablement dans l'agenda politique national et local, mais que les politiques publiques mises en place par les différents échelons de pouvoir sont parfois contradictoires. L'enjeu politique actuel de la France est donc de se réconcilier avec ses territoires en trouvant un consensus entre la base et le sommet de l'État, en adaptant les principes républicains à la réalité du terrain.

L'apparition historique du « musulman » au cours du XX^e siècle

La France, depuis la loi de 1905, ne reconnaît ni ne finance aucun culte. Cependant, la représentation de ce que devrait être un culte pour les concepteurs de la loi de séparation des Églises et de l'État correspond mal une religion sans clergé comme l'islam sunnite des mosquées. Les religions présentes en France en 1905 sont plutôt bien organisées et ont été parfois même structurées par la contrainte (par exemple c'est le concordat napoléonien qui crée de toutes pièces une représentation officielle du judaïsme en France en 1808). Dans la représentation que les dirigeants français s'en font, les religions ont des représentants bien définis et des lieux de culte physiques assez faciles à identifier en même temps qu'un corps doctrinal et spirituel bien établi. Même si cela n'est pas vrai dans les faits (notamment chez les protestants), les concepteurs de la loi de 1905, puis leurs héritiers, étaient profondément imprégnés d'une image bien particulière du fait religieux. Les premières jurisprudences d'après 1905 vont d'ailleurs être marquées par ces représentations : le juge essaie de définir la frontière entre le libre exercice des religions et les valeurs de la République qui, justement, n'en reconnaissent aucune. La notion de « trouble à l'ordre public », parfois utilisée par des élus locaux pour interdire une manifestation religieuse, fait ainsi l'objet au début du XX^e siècle de

¹ L'expression « communauté musulmane » est entrée dans le discours politique depuis les années 1980 notamment par le biais des multiples tentatives d'institutionnalisation de l'islam en France qui ont contribué à introduire ce terme dans le langage courant.

très nombreuses jurisprudences qui valent jusqu'à nos jours. Ces jugements portent majoritairement sur des pratiques bien établies et encadrées comme peuvent l'être les processions religieuses ou encore le statut des prêtres et ecclésiastiques reconnus par des cultes bien structurés².

Puis la Première Guerre mondiale et ses millions de morts, parmi lesquels des milliers de soldats qualifiés administrativement de « musulmans » des colonies poussent la République à déroger à la loi de 1905 pour construire la Grande Mosquée de Paris grâce à une subvention décisive de l'État. Cette volonté de « rendre hommage » aux musulmans ayant combattu sous les couleurs françaises est reprise jusqu' à nos jours dans les discours officiels (celui du 11 novembre 2010 notamment, prononcé par le ministre de la Défense de l'époque, le rappelle expressément). On convoque donc la figure du « musulman » ayant versé son sang pour la défense de la Patrie afin d'en faire un symbole national.

La présence musulmane en France n'est pas significative au moment de la Première Guerre mondiale, du moins sur le territoire de la France métropolitaine. En ce début de siècle, l'islam est surtout présent dans les colonies d'Afrique du Nord dont les ressortissants ont combattu lors du conflit mondial. La première véritable utilisation du terme de « musulman » par les pouvoirs publics a ainsi une forte connotation militaire. Cette dénomination à vocation militaire fut reprise lors de la guerre d'Algérie. Le terme « Français musulmans » fut l'une des appellations les plus répandues pour définir les « harkis », supplétifs ayant combattu aux côtés des militaires français pour préserver, sans succès, l'Algérie française.

Elle fut ainsi massivement utilisée dans les années 1960 et 1970, notamment par l'administration qui nomme les harkis de façon assez arbitraire « Français musulmans rapatriés » (Moumen, 2010) pour les distinguer des « travailleurs immigrés algériens » (Choi, 2011) qui arrivèrent dans le cadre des vagues d'immigration économique. On trouve encore aujourd'hui cette expression de « Français musulmans » bien qu'elle soit moins usitée, notamment dans les noms des multiples associations de harkis. Les musulmans étaient donc définis administrativement comme une population bien circonscrite, et le terme n'était pas vraiment employé pour les immigrés économiques, souvent employés dans l'industrie, qui n'étaient pourtant pas moins des adeptes de l'islam.

L'émergence de la « religion musulmane » comme problème politique dans les années 1980.

² On peut consulter parmi d'autre l'arrêt du Conseil d'État « Abbé Bouteyre » du 10 mai 1912 qui autorise le ministre de l'Instruction publique à s'opposer au fait qu'un prêtre catholique puisse passer le concours de l'agrégation. La notion de prêtre est ici très bien définie par le juge et correspond à une notion socialement construite à l'époque mais qui n'aurait pas forcément beaucoup de sens aujourd'hui avec l'islam sunnite dont les imams ne sont rattachés à aucun clergé constitué.

La révolution iranienne de 1979 met brutalement la problématique religieuse sur le devant des préoccupations politiques. L'islam sunnite, s'estimant concurrencé par l'Iran, va en effet se raidir et se lancer dans un grand mouvement conservateur partant d'Arabie Saoudite qui s'apparente à une bataille d'influence pour le contrôle des normes de l'islam dans le monde³. Les revendications liées à la religion commencent ainsi à émerger massivement.

En France, ce fut notamment le cas avec les « grèves saintes » de 1982-1983 dans l'industrie automobile où des pratiques et revendications jusqu'à lors cantonnées aux ateliers arrivent sur le devant de la scène. Les revendications religieuses sont telles qu'elles apparaissent sur des tracts et des banderoles de la CGT et d'autres syndicats de Citroën, Talbot, Renault et Peugeot. Il est demandé notamment des salles de prières, la possibilité d'une cinquième semaine de congés accolée aux quatre premières pour prolonger le séjour dans le pays d'origine ou encore un repos supplémentaire pendant la période de Ramadan (Gay, 2015).

Ces grèves, qui mêlent revendications religieuses et ouvrières, furent interprétées par les pouvoirs publics comme des mouvements religieux orchestrés par des activistes. Les réactions médiatiques des ministres de l'époque sont assez révélatrices d'une forme de surenchère et d'une crispation autour de la question religieuse. Ainsi Gaston Deferre, ministre de l'Intérieur, lance-t-il sur *Europe 1* le 26 janvier 1983 : « Il s'agit d'intégristes chiïtes. » Le lendemain, Pierre Mauroy, Premier Ministre, déclare au journal *Nord-Éclair* : « Les principales difficultés qui demeurent sont posées par des travailleurs immigrés [...] agités par des groupes religieux et politiques qui se déterminent en fonction de critères ayant peu à voir avec les réalités sociales françaises. » Jean Auroux, alors Ministre des Affaires Sociales, indique quant à lui dans la presse régionale : « il y a à l'évidence une donnée religieuse et intégriste dans les conflits que nous avons rencontrés » (Maillard, 2017).

À partir de 1981, de véritables émeutes urbaines – les premières de ce type – propulsent la situation des banlieues, dont la dimension religieuse est à l'époque considérée comme secondaire, sur l'agenda politique. Dans la périphérie de Lyon (quartier des Minguettes à Vénissieux), des jeunes se livrent aux premiers rodéos urbains suivis d'incendies de véhicules. Ces émeutes, fortement médiatisées, permettent de faire émerger le « problème des banlieues » sur l'agenda national, notamment sous l'angle des rapports entre habitants des banlieues et forces de police. Ces événements, *a priori* non liés à une problématique religieuse, mirent rapidement en évidence le rôle des religieux dans les quartiers, souvent appelés à la rescousse de façon indirecte par des municipalités débordées. L'interprétation des grèves de 1982-83 par les pouvoirs publics doit aussi se faire à l'aune de ces événements.

³ Ce tournant conservateur de 1979 est actuellement dénoncé et remis en cause par le Prince héritier d'Arabie Saoudite, Mohammed Bin Salman : « Saudi Crown Prince in His Own Words : Women are absolutely equal », *New York Times*, 18 mars 2018.

Ces émeutes sont l'une des raisons qui expliquent l'organisation de la très médiatique « marche des beurs » dite « marche pour l'égalité et contre le racisme » de 1983, dont l'épicentre se situe aussi aux Minguettes (Lacheret, 2017). L'interprétation de ces grèves, puis des émeutes et de leurs suites par les pouvoirs publics, les médias et les partis politiques engendre une crispation autour de la question de l'immigration et de l'islam. Les partis de gauche se mettent ainsi à promouvoir le droit à la différence. Cette nouvelle grille de lecture est illustrée par la création de l'association SOS Racisme, mais également par le changement de ton notamment au Parti Socialiste sur la question des minorités religieuses.

À droite, l'immigration et l'islam deviennent également des préoccupations, le Front National, jusqu'alors cantonné à des résultats électoraux confidentiels, se saisit à cette époque du diptyque « insécurité/immigration » pour connaître ses premiers succès électoraux (Mayer, Perrineau, 1996). Le traitement par la gauche alors au pouvoir de la « marche des beurs » illustre particulièrement bien ce nouvel état d'esprit. Les leaders des mouvements antiracistes mettent au centre des débats le droit à la différence là où les marcheurs, comme avant eux les ouvriers en grève, revendiquent davantage le droit d'être considérés « comme les autres ». En adéquation avec ce changement de vision, François Mitterrand, recevant une délégation des marcheurs, promet ainsi un renforcement de la législation contre les crimes racistes, le droit de vote pour les immigrés aux élections locales ainsi que la mise en place d'un titre de séjour de dix ans. Dans le même esprit, *l'État* décide de créer, dans les secteurs les plus difficiles, des zones d'éducation prioritaire où davantage de moyens sont alloués à l'éducation. C'est le début de la « politique de la ville » qui fut un outil de valorisation de la différence et du « vivre-ensemble ».

Plusieurs autres marches sont organisées, placées sous la bannière notamment de SOS Racisme, association liée au Parti Socialiste et de ce fait de plus en plus politisées à gauche de l'échiquier politique. L'axe religieux n'est alors pas spécialement mis en avant, bien qu'un prêtre catholique soit l'une des chevilles ouvrières de la première marche, mais la récupération et la politisation progressive de ce mouvement, puis la valorisation du droit à la différence, ouvrent la brèche communautaire dans laquelle ne manquent pas de s'engouffrer les religieux.

Cette promotion médiatique et politique de la « différence » laisse la porte ouverte à d'autres événements qui achèvent de positionner durablement l'islam comme « problème politique » construit socialement. En France, le lien entre l'islam et le problème des banlieues est étudié dès 1987 par Gilles Kepel qui décrit, dans son ouvrage *Les Banlieues de l'islam*, une population jusqu'alors peu étudiée, répartie dans 635 associations culturelles et un millier de lieux de prière sur tout le territoire.

Il relève la place du Tabligh⁴, une association prosélyte et radicale qui joue un rôle important dans le développement d'un certain fondamentalisme, parfois encouragé par des élus, pour instaurer le calme dans les quartiers (Kepel, 1987).

L'islam se politise définitivement dès 1989, lorsque deux jeunes filles refusent d'enlever leur voile dans un collège à Creil dans l'Oise. Ces cas, qui ne sont pas isolés, font l'objet d'une importante couverture médiatique et sont traités tant bien que mal par les pouvoirs publics. Cette « affaire du voile » révèle une véritable crispation et les débats de l'époque ne permettent pas de trouver une solution qui puisse satisfaire les différentes parties. Des voix s'élèvent pour dénoncer l'influence de l'Union des Organisations Islamiques de France (UOIF), liée aux Frères Musulmans, qui cherche à amplifier la politisation de l'islam en le faisant apparaître dans la sphère politico-médiatique, notamment en finançant les frais d'avocats des familles des jeunes filles qui se voient refuser l'entrée dans les collèges (Venner, 2005).

Dès 1992 commence d'ailleurs à émerger médiatiquement le petit-fils du fondateur des Frères Musulmans grâce à son engagement en faveur du port du voile à l'école : il s'agit de Tariq Ramadan qui fut l'une des figures médiatiques les plus actives de l'islam politique en France jusqu'à sa mise en examen pour viol au début de l'année 2018.

En réponse à ces affaires et après de multiples péripéties et hésitations, la loi sur les signes religieux à l'école de 2004, suivie de celle prohibant la dissimulation du visage sur la voie publique votée en 2010 contribue à l'encadrement des pratiques prosélytes souvent liées à l'islam et tout particulièrement dans les quartiers les plus sensibles. Même relativement bien respectées, ces lois ont constitué des marqueurs forts pour les entrepreneurs identitaires et religieux qui réclament régulièrement leur abrogation. De même, ces deux lois ont été abondamment commentées dans le monde musulman, donnant de la France une image anti-islamique assez marquée.

Dans le même temps, à partir de 1992, l'Algérie est en proie à une guerre civile entre les islamistes vainqueurs des élections législatives (dont les résultats furent annulés) et le pouvoir issu du FLN (parti historique se présentant comme celui de l'indépendance) qui s'en remet à l'armée. Des attentats ravagent l'Algérie⁵, et l'islam se radicalise des deux côtés de la Méditerranée. La figure du Lyonnais Khaled Kelkal, membre d'un réseau qui commet plusieurs attentats en 1995 dont celui du RER B à Paris qui cause la mort de huit personnes marque cette époque où le terrorisme islamiste essaie de s'importer en France.

⁴ Courant fondamentaliste quiétiste et prosélyte en provenance du sous-continent indien qui fut très influent dans les années 1980 et 1990 ; des maires ont utilisé certaines personnalités de ce mouvement pour réguler la délinquance dans les quartiers.

⁵ L'islam en France est fortement lié à la présence d'immigrés venus du Maghreb et en particulier d'Algérie. La Grande Mosquée de Paris est notamment sous influence directe du gouvernement algérien.

Ces moments très médiatiques masquent relativement la montée de revendications communautaires de plus en plus importantes, portées par les représentants locaux de l'islam politique, mais aussi par les salafistes, beaucoup plus discrets, mais dont le travail de terrain, qui contribue à promouvoir une certaine paix sociale, entraîne des revendications de plus en plus pressantes. Les élus locaux assistent en effet, sans trop savoir comment la gérer, à la montée en puissance du courant salafiste entiers (Benssoussan, 2017).

Les pouvoirs publics locaux qui y sont confrontés ont de plus en plus de mal à trouver une réponse adéquate. Ils sont confrontés à l'échec de la politique de la ville et donc à la paupérisation croissante des banlieues françaises, à l'absence de soutien de l'État face à la montée dans les quartiers populaires et à une pratique religieuse de plus en plus visible. Plusieurs mairies cèdent à ces islamistes (notamment le Tabligh) une partie du contrôle des quartiers sensibles. Les religieux sont ainsi supposés remettre de l'ordre en luttant notamment contre le trafic de drogues dures. Cela contribua à leur donner une certaine légitimité sociale pendant de nombreuses années.

Des élus locaux devant « bricoler » face à un État hésitant.

La montée progressive et constante du Front National et de son argumentation politique faisant le lien entre l'insécurité et l'immigration agit comme un facteur paralysant au niveau de l'*État*. La montée parallèle et concomitante d'associations antiracistes dont les représentants se montrent de plus en plus sensibles à la lutte contre « l'islamophobie⁶ » disqualifiant toute action dénonçant la montée du fondamentalisme et du communautarisme se révéla être un élément important qui incita à la prudence les majorités de droite et de gauche qui se sont succédé.

L'État pense alors, fidèle à sa vision de ce que doit être une religion, qu'une des solutions au « problème musulman », qui n'a fait l'objet d'aucune définition officielle, est de structurer l'islam de France sur un modèle qui rappelle celui du judaïsme. Diverses tentatives ont lieu de la fin des années 1980 avec la création du Corif (conseil de réflexion sur l'islam de France) en 1988 à l'initiative de Pierre Joxe, puis une décennie plus tard avec Jean-Pierre Chevènement (1999), puis Daniel Vaillant (2000), ministres de l'Intérieur de gouvernements de gauche, qui furent partiellement reprises par Nicolas Sarkozy, alors ministre de l'Intérieur pour créer le Conseil Français du Culte Musulman (CFCM) et ses déclinaisons régionales le 7 juin 2003.

Cette politique est actuellement relancée par le Président Emmanuel Macron qui a créé en 2018 un groupe de réflexion sur la création d'un islam de France. Il est à noter que face au constat d'échec du CFCM, qui n'a pas su aider à résoudre le « problème musulman », non plus qu'il n'a su aider à le définir précisément, la seule solution envisagée est de nouveau celle d'une organisation d'un islam de France alors que ce dernier n'en manifeste pas vraiment le besoin (Lacheret, 2018). Cette

⁶ Le Collectif Contre l'Islamophobie en France est créé en 2003

aspiration à créer un « islam national » se retrouve à des degrés divers chez tous les gouvernements de tous les pays européens (Wihtol de Wenden, 2002). Face à ces tentatives nationales et leurs cortèges d'accompagnements (formation des imams⁷ « à la française », formation à la « laïcité » organisée par les pouvoirs publics et les associations...) les élus locaux, confrontés à la réalité du terrain, se retrouvent souvent à devoir « bricoler » et faire avec les moyens du bord, parfois en se positionnant hors du champ juridique, pour gérer le « problème musulman ».

Afin d'illustrer ce bricolage, qu'il faut prendre au sens de Lévi-Strauss⁸, c'est-à-dire schématiquement « être inventif en utilisant les ressources disponibles », j'aimerais prendre l'exemple d'une ville située dans la banlieue de Lyon. Cet exemple n'est qu'illustratif et ne vaut que par les cas qu'il décrit, même s'il y a peu de raisons pour que les pratiques diffèrent fondamentalement de ce qui se fait ailleurs. Il est issu de trois années de recherche-action et d'observations participatives, passées auprès du maire de Rillieux-la-Pape (commune de 30 000 habitants située au sein de la deuxième Métropole de France comportant notamment un quartier populaire de 18 000 habitants dont la majorité de la population est musulmane).

Bricoler en négociant aux marges de la loi

Comme dans de nombreuses autres villes, la pression religieuse et communautaire est très présente à Rillieux-la-Pape. Le jeune et nouveau maire, élu en 2014, s'est rapidement retrouvé confronté à des comportements non prévus dans la loi française. Ainsi la célébration des deux Aïd⁹ se faisait-elle traditionnellement dans un gymnase prêté par la précédente municipalité qui accueillait plus de 2 000 fidèles dans un espace dont la sécurité ne pouvait être assurée que pour 500.

Outre ce problème de sécurité, le fait de prêter sans contrepartie un gymnase à des fidèles d'une religion est incompatible avec la loi française. Pour autant, comment l'interdire formellement alors que cette pratique dure depuis au moins dix ans ? Sans assistance de l'État, dont les services sont supposés contrôler la légalité des actes des collectivités locales et qui donc ne pouvait ignorer ce prêt, il n'était pas possible d'interdire un tel rassemblement. Par ailleurs le risque de troubles en cas d'interdiction était non négligeable. Le choix fut fait de laisser faire dans un premier temps.

⁷ En islam, un imam ne dépendant pas d'un clergé défini, les formations et aspirations peuvent être très diverses. Souvent, les financeurs d'un lieu de culte en profitent pour « imposer » un imam étranger qui est souvent bien peu au fait des us et coutumes français, notamment de la laïcité.

⁸ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris : Plon, 1962.

⁹ L'Aïd el Fitr ou « petit Aïd » marque la fin du mois du Ramadan. L'une des manifestations de cette cérémonie importante chez les musulmans est la prière commune en début de matinée, très suivie par les fidèles, y compris ceux qui n'ont pas une pratique très régulière de l'islam. L'Aïd el Kebir ou « grand Aïd » est la plus importante fête musulmane. Faisant notamment référence au sacrifice d'Abraham, elle prévoit une grande prière commune matinale puis le sacrifice d'un animal qui sera ensuite mangé, souvent en famille. Il marque également la fin de la période du Hajj, le pèlerinage à la Mecque qui constitue l'un des cinq « piliers » de l'islam.

D'autres maires, dans des situations comparables, ont d'ailleurs essayé de refuser de mettre des salles à disposition pour effectuer les prières de l'Aïd. Ces décisions ont fait l'objet de recours devant la justice administrative qui a donné systématiquement raison aux musulmans¹⁰ même lorsqu'ils estimaient que la salle proposée était trop petite, contraignant la municipalité à en octroyer une plus grande¹¹.

Face aux risques politique et juridique, l'élu n'a donc d'autre choix que de « bricoler », quitte à se situer en marge de la loi. À Rillieux-la-Pape, le maire fit le choix de maintenir pendant trois années cette pratique illicite tout en discutant avec la mosquée afin de lui faire accepter d'installer des tentes autour de son bâtiment pour que puissent s'y tenir ces deux prières collectives. Cet exemple de solution négociée ayant permis d'éviter des crispations inutiles et des situations inextricables est une pratique assez courante du pouvoir politique local dans les banlieues françaises. On retrouve ce bricolage également dans la gestion des salles de prières clandestines, en pratique très difficiles à fermer.

L'élu local face à l'islam des caves

Face à l'installation de petites salles de prières clandestines souvent illicites, les élus locaux se retrouvent en effet souvent impuissants. À Rillieux-la-Pape, une petite salle de prière était située au sous-sol d'un immeuble de logements sociaux de dix-sept étages. À plusieurs reprises, une commission de sécurité avait déclaré les lieux trop dangereux et en avait recommandé l'interdiction au public. Le maire précédent avait cependant toujours refusé de signer un arrêté de fermeture. Lorsque le nouveau maire envisagea de la faire, il reçut une pétition de plus de 500 noms en quelques jours. Dans pareils cas, l'État aurait pu se substituer au maire, et son représentant, le Préfet, aurait pu signer un arrêté de fermeture, assumant une décision politiquement risquée.

Or, les services de l'État n'ont pas procédé à l'évacuation d'une mosquée dont plusieurs signes laissaient pourtant entendre que certains membres adoptaient des comportements radicaux. Une nouvelle fois, l'élu local se retrouvait seul à devoir gérer une situation sensible concernant le fait religieux. La Mairie choisit alors d'entamer des négociations, alors que la loi lui imposait de fermer cet établissement, mais que l'État, dûment saisi par l'intermédiaire du Préfet ne lui donnait aucun moyen de faire respecter une éventuelle interdiction. Même si l'évacuation et la fermeture étaient faisables, de telles actions se situaient à la limite de la légalité, plusieurs jurisprudences avaient d'ailleurs condamné des maires dans des situations très similaires. Un recours contre une décision de fermeture aurait tout à fait pu se retourner contre la Mairie. Un récent jugement concernant la

¹⁰ CE, 23 septembre 2015, association des musulmans de Mantes Sud.

¹¹ TA de Cergy-Pontoise, 23 octobre 2012, Association des musulmans de Saint-Gratien.

mosquée de Fréjus, alors que le maire de la commune ne souhaitait pas en autoriser l'accès au public pour des raisons de sécurité, a contraint la municipalité à le faire malgré tout au nom, notamment, « du droit à un recours effectif, à la liberté de culte et à la liberté d'expression des convictions religieuses¹² ».

En l'occurrence, la pression politique, le risque juridique et l'absence de soutien réel de l'*État* qui n'a pas su garantir la sécurité d'une éventuelle fermeture, ont une nouvelle fois poussé le Maire à négocier. Fort heureusement, un coup du sort (des injures publiques prononcées par le président de l'association gestionnaire de cette salle de prière contre l' élu) a permis de remporter la bataille psychologique et de procéder à la fermeture sans heurts particuliers. Cet exemple montre à quel point il peut parfois s'avérer complexe de faire appliquer la loi dans les quartiers populaires, dès que le fait religieux entre en ligne de compte. La seule volonté politique locale ne suffit pas puisqu'il a fallu manœuvrer politiquement et médiatiquement plus que juridiquement pour obtenir cette fermeture.

Le maire face aux manœuvres des islamistes

Parfois, ce type de manœuvres ne suffit pas pour obtenir gain de cause et empêcher l'implantation d'associations fondamentalistes. En droit français en effet, le maire n'est pas complètement maître de l'aménagement de son territoire et ne peut pas, par exemple, empêcher une association fondamentaliste musulmane de faire l'acquisition d'un bâtiment privé pour en faire un lieu de rassemblement et de prière. La commune de Rillieux-la-Pape fut également confrontée à ce genre de situation.

Début 2016, le Tabligh fait discrètement l'acquisition d'un local qui servait auparavant d'école dans un quartier plutôt aisé. La municipalité, informée trop tardivement pour pouvoir user de son droit de préemption, ne souhaite absolument pas que cette implantation puisse avoir lieu et décide donc, faute de tout autre solution pour empêcher les islamistes de s'installer, de se lancer dans une forme de harcèlement procédural en ergotant sur les règles de sécurité, sur les autorisations administratives ou autres nuisances sonores. Cette bataille juridique ne put en tout état de cause pas durer longtemps et la justice repoussa ainsi toutes les tentatives de la Mairie, donnant ainsi raison au Tabligh. Une nouvelle fois, la Mairie se retrouve confrontée à la faiblesse de la législation qui ne lui permet absolument pas d'empêcher cette installation par des moyens classiques. Les services de l'*État*, parfaitement informés de la situation, ne purent pas non plus aller à l'encontre de cette implantation au nom du droit à la propriété privée et de la laïcité qui n'autorise pas la République à se mêler des affaires des cultes puisque seul le risque de trouble à l'ordre public peut permettre juridiquement de s'opposer à une installation destinée à l'exercice d'une religion. L'issue de ce conflit

¹² CE, association musulmane El Fath, 19 janvier 2016

est venue des musulmans non Tabligh de Rillieux-la-Pape qui, en rejetant cette ingérence venue d'ailleurs, ont œuvré à l'essoufflement de ce projet d'implantation. Le Tabligh constituait en effet une offre religieuse plus « radicale » que celle de la mosquée locale. Cette dernière, voyant une concurrence potentiellement néfaste, a tout fait pour qu'aucun fidèle ne rejoigne ce qu'elle qualifiait de secte.

Toutefois, le « problème musulman » rencontré par les élus locaux est très loin de ne concerner que la pratique du culte. L'explosion de l'offre commerciale islamique est également un casse-tête que les élus locaux doivent souvent résoudre seuls sans espérer de soutien de l'État.

Le pouvoir local impuissant fasse au communautarisme commercial

Au cours des années 2000, de nouvelles revendications communautaristes émergent en France, à commencer par celle de la nourriture halal largement relayée par l'Union des Organisations Islamiques de France lors de son rassemblement du Bourget en 2005. Cette montée en puissance accompagne le début du foisonnement de produits « halal » en France et du développement du marketing autour de cette alimentation dans les grandes surfaces et les commerces de proximité.

La sociologie de la population immigrée musulmane en France, principalement composée de travailleurs immigrés des classes populaires vivant dans des logements sociaux, a favorisé des phénomènes de regroupement et de repli communautaire. Lorsque les produits islamiques se sont mis à déferler en France, ce que l'on a nommé le « marketing halal », dont la création et le développement ont été décrits par Florence Bergeaud-Blacker d'un point de vue économique et sociétal (Bergeaud-Blacker, 2017), s'est implanté dans les quartiers où se trouvait la cible privilégiée de ce segment de marché. Il est à relever que le marketing halal va bien au-delà du commerce alimentaire : Cedomir Nesterovic détaille de façon minutieuse (Nesterovic, 2009) les différents aspects du marché halal, notamment en matière vestimentaire, de maquillage ou d'hygiène.

Ce développement s'est accompagné d'une multiplication d'établissements et de commerces proposant exclusivement du « halal ». La pratique commerciale étant parfaitement libre en France, il est très complexe pour un maire de s'opposer à l'implantation de tels établissements qui, s'ils deviennent les seuls commerces d'un quartier, empêchent toute mixité sociale et ethnique en son sein et donc tout brassage de population. Ainsi des quartiers populaires, qui jusqu'à lors disposaient de commerces diversifiés, voient-ils apparaître, sous la pression communautaire et notamment d'organisations proches des frères musulmans, de simples épiceries halal. Puis au fil des mois et des années, les commerces généralistes disparaissent laissant place à des établissements communautaires où les non-musulmans ne trouvent plus que des produits halal. La vie du quartier tombe ainsi

entièrement entre les mains d'un seul groupe religieux, ce qui empêche toute politique de mixité ethnico-religieuse.

Sur deux cas assez similaires de projets d'implantation d'un supermarché 100 % halal et d'un fast-food communautaire, le Maire de Rillieux-la-Pape s'est retrouvé sans réelle possibilité juridique pour empêcher ces installations. Compte tenu de la quasi-impossibilité de s'opposer à l'ouverture d'un commerce, principalement lorsque le fonds de commerce précédent n'a plus de valeur¹³, le Maire a souvent dû utiliser des méthodes s'apparentant davantage à du harcèlement réglementaire et médiatique pour arriver à les stopper. En effet, lorsque le commerçant est dans son droit et que les pouvoirs publics veulent bloquer une implantation, seules des pratiques de blocage administratif peuvent retarder, voire décourager l'entrepreneur.

Dans les deux cas, c'est en utilisant de telles méthodes que furent évitées de telles installations alors que le droit aurait permis aux commerçants de s'installer malgré tout. Pour le fast-food, le Maire menaça de ne pas octroyer le permis de construire (qui était pourtant réglementaire) nécessaire aux travaux et se lança dans une bataille médiatique qu'il finit par remporter, car le porteur du projet renvoyait une image très agressive. Concernant le projet de supermarché, c'est grâce à une promesse de préemption, à la suite d'un accord tacite non écrit avec un investisseur, que l'implantation pu être évitée, ainsi que par une menace de représailles médiatiques contre l'enseigne de grande distribution qui vendait le local en question. La fragilité juridique des solutions trouvées montre toutefois à quel point il est très précaire de gérer le communautarisme commercial au niveau local.

La difficulté de promouvoir la mixité ethnico-religieuse est renforcée par les discours des associations communautaires comme le Collectif contre l'islamophobie en France (CCIF) ont tendance à assimiler la volonté de décommunautariser l'offre commerciale dans un quartier à un acte antimusulman. Politiquement et médiatiquement, un Maire doit donc être très attentif en termes de communication sur ce genre de sujets. Cette nécessaire adaptation du discours politique au contexte religieux s'est vérifiée au cours d'une autre situation qui a bousculé le fragile équilibre d'un quartier populaire. Il s'agissait du rachat d'un fonds de commerce et de sa transformation en bar communautaire mettant en péril l'équilibre du quartier. En effet, les nuisances sonores importantes, diverses provocations faites par la clientèle vis-à-vis des habitants, et surtout le fait qu'aucune femme n'y avait jamais été vue et qu'il semblait réservé aux hommes était considéré par la population de ce quartier plutôt mixte comme une véritable provocation. Les services de l'État, sollicités sur le sujet,

¹³ La loi prévoit qu'il est possible d'exercer le droit de préemption des communes lorsqu'un fond de commerce est vendu au sein d'un périmètre de sauvegarde défini par le Conseil Municipal. La commune dispose ensuite d'un délai pour le vendre au commerçant ou à l'artisan de son choix. Toutefois, lorsque le fond de commerce n'a plus de valeur (que le précédent commerce est fermé depuis trop longtemps), il n'y a formellement pas vente de fond de commerce, et la Mairie ne peut donc pas préempter.

ne voulurent pas procéder à la fermeture de cet établissement, malgré de nombreux contrôles mentionnant des manquements aux règles d'hygiène et au droit du travail.

Brigitte Desmet, conseillère municipale résidant dans ce quartier, a organisé une série de « marches de femmes » pour sensibiliser à la disparition des femmes de l'espace public dans ce quartier populaire, mettant publiquement en cause ce café. En effet, la disparition des femmes des quartiers difficiles est un autre marqueur de l'implantation d'un islam de plus en plus rigoriste. Afin de ne pas être traitée de raciste ou d'« islamophobe », Brigitte Desmet choisit de dénoncer cette situation en utilisant l'angle féministe. Une équipe de télévision a suivi l'une de ces manifestations qui connut en 2016 un retentissement médiatique important, en pleine campagne de l'élection présidentielle française. Chaque candidat, dont le futur vainqueur Emmanuel Macron, dut se positionner face au problème des « femmes dans les cafés ». Cette image symbolique fut ensuite utilisée pour dénoncer le problème de la disparition de la femme de l'espace public dans les quartiers communautarisés sans être accusé d'islamophobie. Au plan local, la médiatisation de cette affaire fit prendre conscience aux services de l'État de la gravité de la situation, et le café fut fermé quelques semaines plus tard pour infraction au code du travail.

Islam national, islam local

Ces quelques exemples illustrent à merveille la différence de perception du « problème musulman » en fonction de l'échelon territorial où l'on se trouve. La mise à l'agenda de l'islam a ainsi subi en France deux trajectoires parallèles, recoupant des réalités et des réactions des pouvoirs publics très différentes au plan national et au plan local.

Au plan national, on assiste, comme nous l'avons relevé, à une volonté de « cadrer » l'islam, d'organiser un « islam de France », jusqu'à récemment avec la tentative du Président Macron. Le lancement de cette réflexion est une réaction à l'actualité médiatique, mais aussi et bien sûr sécuritaire, dont la France est le théâtre depuis les années 1980. Au niveau local, particulièrement dans les quartiers les plus populaires, les maires doivent gérer des situations où les revendications et pressions communautaires deviennent de plus en plus importantes et pressantes. Certains ont choisi de pratiquer des « accommodements raisonnables¹⁴ », accédant finalement à certaines demandes, mais ils sont loin d'être majoritaires. La plupart de ceux qui souhaitent combattre les dérives fondamentalistes et communautaristes n'ont d'autre solution que de se situer aux marges de la légalité en utilisant des procédés peu orthodoxes qui leur font courir le risque d'être condamnés en justice.

¹⁴ On peut citer notamment les repas halal proposés dans certaines cantines comme à Strasbourg ou encore l'autorisation donnée à des mères de familles portant le voile islamique d'accompagner des sorties scolaires. Voir Gründler, Tatiana. « La théorie des accommodements raisonnables et sa réception en France », *Délibérée*, vol. 2, no. 2, 2017, p. 60-64.

Cette double mise à l'agenda de l'islam en France n'est pas sans poser un problème de compréhension et de dialogue entre l'échelle locale et l'échelle nationale qui n'observent pas le problème sous le même angle. L'État, en essayant d'organiser l'islam, semble ignorer qu'au niveau des territoires, la pratique religieuse n'obéit à aucune hiérarchie et que la pression communautaire nécessite, si l'on veut la combattre, des possibilités juridiques et un soutien politique des élus locaux bien plus importants que ce qui est proposé actuellement.

Bibliographie

Georges Bensoussan, *Une France soumise, les voix du refus*, Albin Michel, 2017

Florence Bergeaud-Blacker, *Le Marché halal ou l'invention d'une tradition*, Seuil, 2017

Sung Eun Choi, « The Muslim veteran in postcolonial France: The politics of the integration of Harkis after 1962 », *French Politics, Culture, and Society*, 2011, pp. 24-45

Roger Cobb et Mark Ross, « Agenda Setting and the Denial of Agenda Access : Key Concepts », in Cobb R et Ross M (dir.), *Cultural Strategies of Agendas Denial : Avoidance, Attack and Redefinition*, Lawrence, University Press of Kansas, 1997, p. 3-23

Vincent Dubois, « L'action publique », dans COHEN, A., LACROIX, B., RUITORT, P., *Nouveau Manuel de science politique*, Paris, La Découverte, 2009, p. 311-325

Philippe Garraud, « Politiques nationales : l'élaboration de l'agenda », *L'Année sociologique*, 1990, p. 17-41

Vincent Gay, « Grèves saintes ou grèves ouvrières ? Le « problème musulman » dans les conflits de l'automobile, 1982-1983 », *Genèses*, 2015/1 (n° 98), p. 110-130

Tatiana Gründler, « La théorie des accommodements raisonnables et sa réception en France », *Délibérée*, vol. 2, no. 2, 2017, p. 60-64.

Patrick Hassenteufel, « Les processus de mise sur agenda : sélection et construction des problèmes publics », *Informations sociales*, vol. 157, no. 1, 2010, pp. 50-58

Gilles Kepel, *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*, Seuil, 1987

Arnaud Lacheret, « Les territoires gagnés de la République ? », *Le Bord de l'Eau*, 2019

Arnaud Lacheret, « Montée de l'islamisme radical et banlieues populaires », *Radicalités - La ville. Concours commun d'entrée en 1re année d'IEP/Sciences Po*, 2017

Arnaud Lacheret, « De quel droit l'islam devrait-il être républicain ? », *Revue politique et parlementaire*, février 2018

Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962

Denis Maillard, *Quand la religion s'invite dans l'entreprise*, Fayard, 2017

Nonna Mayer, Pascal Perrineau, *Le Front national à découvert*. Presses de Sciences Po, 1996

Abderahmen Moumen, « De l'Algérie à la France. Les conditions de départ et d'accueil des rapatriés, pieds-noirs et harkis en 1962 », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n 99, 2010, p. 60-68

Cedomir Nesterovic, *Marketing en environnement islamique*, Dunod, 2009

Fiammetta Venner, OPA sur l'islam de France, les ambition de l'UOIF, Calmann Levy, 2005

Catherine Wihtol de Wenden, « Motivations et attentes de migrants », *Revue Projet*, n° 272, 2002, p. 46-54