

# ESPRIT

Revue mensuelle, n° 119, octobre 1986  
212, rue Saint-Martin, 75006 Paris, tél. : 48.04.92.90

---

Cette revue, fondée en 1932 par Emmanuel Mounier, a été dirigée après sa mort par Albert Béguin (1950-1957), puis par Jean-Marie Domenach (1957-1976). En janvier 1977 commence une nouvelle série, avec le sous-titre : **Changer la culture et la politique**

---

Directeur : Paul Thibaud — Rédacteur en chef : Olivier Mongin — Secrétaires : Anne-Marie Janin et Delphine Virnot — Administration, abonnements : Mireille de Sousa  
Comité de rédaction : Gilles Bataillon, Jean-Michel Besnier, Jacques Caroux, François Colcombet, Eric Conan, Guy Coq, Michel Crépu, Jacques Darras, Gil Delannoi, Jean-Marie Domenach, Jacques Donzelot, Jean-Pierre Dupuy, Jean-Claude Eslin, Jean-Marc Ferry, Nicole Gnesotto, Jeanyves Guérin, Chantal Labre, Jean Lebrun, Guillaume Malaurie, Michel Marian, Pierre Mayol, Maurice Mourier, Philippe Raynaud, Olivier Roy, Alfred Simon, Georges Vigarello

---

## ISLAM EN FRANCE ISLAM DE FRANCE\*

par Jean-François Legrain\*\*

**L**E dossier qui suit voudrait remédier aux peurs apocalyptiques, qui sont souvent alimentées par une ignorance flagrante des réalités de l'émigration-immigration. S'il traite de l'aspect religieux de l'identité de ces communautés, il ne nie cependant pas l'importance ni même la prépondérance d'autres facteurs identitaires et ne conclut en aucun cas à la toute-puissance des « superstructures » idéologiques. Parler de façon générale des « musulmans en France » relève sans doute de la facilité méthodologique (parle-t-on des « populations chrétiennes » ?). Il s'agit, en l'occurrence, de populations qui, volontairement ou non, relèvent de la sphère culturelle islamique, sans préjuger du degré d'adhésion à son ou ses discours de foi. Ces populations appartiennent dans leur grande majorité à une même catégorie sociale, habituellement désignée sous le vocable de « travailleurs immigrés ». Immigrés, ils le sont de moins en moins, malgré la montée d'un racisme ignorant et aveugle, et cet « islam en France » entre dans un processus qui le fera devenir dans les prochaines décennies l'« islam de France ».

---

\* Ce texte est l'abrégé d'un dossier diffusé par le secrétariat de l'épiscopat pour les relations avec l'islam.

\*\* Enseignant à l'Institut catholique de Paris.

## I. LES STRUCTURES DE L'ISLAM EN FRANCE

### 1. Le cadre juridique

L'islam, comme les autres cultes pratiqués en France, est soumis à la loi du 8 décembre 1905 « concernant la séparation des Eglises et de l'Etat ». Il développe ses activités sous le régime associatif, tel que défini au titre IV de cette loi, sur les associations culturelles, ou, le plus souvent, par la loi du 1<sup>er</sup> juillet 1901 qui accorde la liberté d'association à tous les citoyens, y compris les étrangers.

Si la République ne subventionne aucun culte, des accommodements sont cependant apparus, principalement sous le coup de la croissance démographique et de la création de villes et quartiers nouveaux (traduites par exemple chez les catholiques dans « les chantiers du cardinal »). Il a été admis que les communes accordent des terrains aux associations culturelles contre un loyer symbolique. La loi de finance du 29 juillet 1961 précise, d'autre part, dans son article 11 : « Les emprunts contractés pour financer la construction dans les agglomérations en voie de développement d'édifices répondant à des besoins collectifs de caractère religieux par des groupements locaux ou par des associations culturelles peuvent être garantis par les départements et par les communes. Le ministre des finances et des affaires économiques est également autorisé à donner la garantie de l'Etat aux emprunts qui seraient émis en France pour le même objet par des groupements ou par des associations à caractère national. » La pratique en ce qui concerne l'islam a toujours reposé sur une interprétation de « villes en voie de développement » élargie à toute commune composée d'une forte communauté d'origine islamique et dépourvue de lieu de culte.

### LES MUSULMANS EN FRANCE

<b>De nationalité étrangère</b>		<b>De nationalité française</b>	
Algérie	780 000	« Français musulmans »	450 000
Maroc	520 000	« Beurs »	400 000
Tunisie	200 000	Convertis	100 000
Turquie	165 000	Chiïtes (de Madagascar)	5 000
Mali (90 % musulmans)	24 340		
Sénégal (92 %)	33 240		
Cameroun (25 %)	14 220		
Côte d'Ivoire (30 %)	11 680		
Mauritanie	5 060		
Pakistan	9 000		
Chiïtes d'Iran, Liban, Irak, Turquie, Pakistan	60 000 (?)		
	près de 1,8 million		près du million

### 2. L'autorité en islam et les structures communautaires

Privé de magistère et de structures hiérarchisées reconnues de tous, l'islam, en France comme partout ailleurs dans le monde sunnite, connaît une sorte d'éclatement structurel parallèlement à un appel constant à l'unité de la com-

munauté des croyants, fondée sur l'unité de son Dieu et de sa révélation. Il revient alors à l'observateur de repérer les divers réseaux organisationnels qui structurent cette communauté, réseaux qui « se développent l'un à côté de l'autre, se superposent, se traversent mutuellement » (Dassetto<sup>1</sup>).

### **2.1. Les organisations musulmanes internationales**

A la suite de la suppression du califat par Atatürk en mars 1924, les Etats musulmans ont mené plusieurs tentatives pour mettre en place soit un nouveau calife soit une structure collégiale qui permettrait de favoriser la solidarité et l'unité du monde islamique.

Organisation internationale non gouvernementale, la Ligue islamique mondiale (*Râbitat al-âlam al-islâmî*) a été fondée en mai 1962 à La Mecque, à l'initiative du prince Fayçal, dans un contexte de tension interne au monde arabo-musulman, entre les « progressistes » d'obédience nassérienne et les « modérés » conduits par l'Arabie saoudite. Trente et un pays participent à cette fondation et décident de créer un organisme dont la mission est de « réaliser l'unité et le renforcement du monde musulman, en luttant contre les courants qui détournent les croyants de leur foi, en améliorant la qualité de l'enseignement religieux, en multipliant les publications dans les langues modernes les plus répandues, tout en diffusant davantage l'arabe parmi les musulmans ». Un conseil constitutif fait office d'organe suprême de la Ligue, son secrétaire général devant être de nationalité saoudienne.

La Ligue a créé en 1975 un « Conseil supérieur mondial des mosquées », des conseils régionaux étant fondés sur chaque continent. Le bureau de Paris est ouvert en 1976. Le Conseil continental des mosquées en Europe a été constitué à Bruxelles en juin 1980 où il a établi son siège. La 3<sup>e</sup> réunion du Conseil continental, tenue en novembre 1982, a décidé la création à Bruxelles d'un Institut islamique pour la formation des prédicateurs et imams en Europe. Le bureau de Paris a été chargé d'animer un Conseil européen pour l'éducation islamique. Le bureau de Londres se doit, quant à lui, d'établir une Académie européenne de jurisprudence islamique.

Outre la diffusion d'ouvrages catéchétiques et l'aide financière accordée aux mosquées (4,5 millions de FF entre 1979 et 1983 selon la Ligue, dont 1,36 pour l'année 82-83, réparti entre une vingtaine de mosquées), la Ligue participe très largement à l'émission islamique télédiffusée chaque dimanche sur TF1, par le biais de l'association Connaître l'islam. Quoique d'obédience saoudienne, la Ligue ne se limite pas à la diffusion de la pensée wahhabite. La présence d'un certain nombre de convertis français lui permet, sans aucun doute, de mieux percevoir les questions d'insertion de la communauté musulmane dans la société française.

La Ligue islamique est le seul organisme musulman international présent à Paris. L'Organisation de la conférence islamique, dont le siège est à Djeddah, ne possède pas de bureau en France. Seul le Conseil islamique d'Europe, installé à Londres et accusé par ses détracteurs de recevoir le soutien de l'Iran, a créé en décembre 1984 à Paris un « secrétariat général pour les travailleurs musulmans en Europe ».

---

1. Voir la bibliographie à la fin de l'article.

## 2.2. Les réseaux confrériques

La pratique des confréries (*tarīqa*) musulmanes se caractérise par la dévotion au saint fondateur à l'occasion de visites à son tombeau, par la soumission au *cheikh* et par l'organisation de séances de *dhikr*, « prière du cœur ». Basée sur la loi coranique, la pratique des confréries vise à mettre en « contact » le croyant et son dieu, grâce à la *baraka* du *cheikh* et à l'aide de danses et formules extatiques. Les réseaux ainsi mis en place ne se limitent pas au seul domaine religieux mais recouvrent aussi la vie politique et sociale. La plupart des grandes confréries actuelles se réclament de fondateurs des XII-XIII<sup>e</sup> siècles.

La très profonde implantation des réseaux confrériques dans le monde musulman laisse supposer leur existence en terre d'émigration, leur degré d'organisation pouvant varier selon les cas. Des réseaux fortement hiérarchisés dans les pays d'origine (tels les mourides d'Afrique noire) semblent s'être mieux adaptés que les mouvements plus lâches (les Tijanis pour ne parler que des Noirs). Dans certains cas, le réseau confrérique a lui-même joué un grand rôle dans l'organisation de l'émigration, qui peut être pensée en terme d'hégire, de migration pour un mieux-être de la communauté. Certaines confréries ont même su retrouver en émigration un dynamisme certain, offrant aux communautés éclatées une possibilité de regroupement, une protection contre les agressions diverses de la société occidentale et le maintien des coutumes et des liens avec le pays d'origine (Cf. la *Isawiyya* étudiée par Andezian). Le recoupement entre la confrérie et la nationalité d'origine, ou plutôt l'ethnie (mais il faudrait ici des enquêtes plus fines) semble, en effet, être prépondérant.

## 2.3. L'islam associatif, sa typologie

Malgré une volonté unanime des musulmans non seulement de dépasser les divisions nationales au nom de l'unité de la foi mais de ne même pas faire état de celles-ci, la réalité de l'islam en France demeure pourtant très fragmentée selon les frontières des nationalités et ethnies d'origine. Si la fréquentation des salles de prière peut parfois remettre en cause cet éclatement, la composition des multiples associations culturelles et culturelles ne fait que le confirmer. A partir des dossiers des associations s'intéressant à la vie religieuse des musulmans déclarées à Paris, nous pouvons établir la typologie suivante :

- Une première catégorie, très nombreuse, est constituée d'associations aux intitulés strictement religieux et dont les statuts, dans l'immense majorité des cas, ouvrent les portes de leur recrutement à tous les croyants de bonne volonté. Certaines, pourtant, inscrivent dans leurs statuts un exclusivisme national (par exemple l'association Tendance nationale, union islamique en France, déclarée en mai 1979, qui n'accepte pour membres que les Turcs).

- Une seconde catégorie, beaucoup moins répandue, fait état d'une appartenance nationale dans un intitulé qui demeure cependant religieux (telle l'Association islamique et culturelle des marabouts sénégalais, déclarée en septembre 1984 ; la quasi-totalité des associations de « Français musulmans » relève de cette catégorie et constitue ainsi un groupe à part).

– Une troisième catégorie, enfin, regroupe les associations purement nationales et a-religieuses dans leur intitulé mais qui, de fait, s'occupent aussi de gestion de lieux de prières (par exemple l'Amicale des travailleurs et commerçants marocains, déclarée en février 1974, l'Association de culture et d'entraide des travailleurs turcs, déclarée en juillet 1976, etc.).

Si les deux dernières catégories ne cachent pas leur stricte appartenance nationale, beaucoup d'associations de la première catégorie sont en fait constituées autour d'un noyau homogène. Il est quelquefois unational : c'est le cas de la quasi-totalité des associations turques, telle l'Association islamique en France, déclarée en novembre 1983, et la Tendance nationale, union islamique en France, déclarée en mai 1979 ; le bureau de l'association Vivre l'islam en Occident, déclarée en décembre 1984, compte seulement des Français des milieux convertis, celui de l'Association des musulmans de France, déclarée en avril 1974, des Français d'origine algérienne seuls, et celui de la Mission islamique mondiale, déclarée en septembre 1982, des Pakistanais. Dans la plupart des cas, ce noyau est multinational dans le cadre d'un ensemble maghrébin ou noir (selon toute vraisemblance, il doit s'agir ici d'une communauté d'ethnie), une nationalité l'emportant cependant très largement sur les autres : l'Association culturelle musulmane est créée en novembre 1980, par vingt-trois Mauritaniens, sept Maliens, deux Sénégalais, deux Ivoiriens et deux Français d'origine africaine ; l'Association culturelle islamique, déclarée en juin 1969, regroupe dans son bureau de 1979 huit Algériens, un Tunisien et un Marocain ; même une association comme Foi et pratique, déclarée en septembre 1972, et connue comme plurinationale, compte dans son dernier bureau déclaré à Paris, seize Algériens, cinq Tunisiens, trois Marocains et un Sénégalais, etc.

Les seules associations que nous ayons trouvées sur Paris où se manifeste une volonté évidente de brassage des nationalités sont constituées par des « élites », qu'il s'agisse d'associations relevant directement des grands regroupements nationaux ou encore d'associations « corporatistes » de professions libérales. L'association Connaître l'islam, déclarée en mars 1983 et destinée à animer l'émission religieuse sur TF1 le dimanche matin, compte dans son conseil d'administration des personnalités de tous pays, tous ambassadeurs, universitaires, juristes ou hauts fonctionnaires. L'Association des médecins musulmans de France, créée en juillet 1982 en lien avec la mosquée de Paris, de même que l'Association des étudiants islamiques, déclarée en septembre 1963, recrutent dans leur bureau toutes les nationalités. Les regroupements récents à l'échelle de la France d'associations islamiques (cf. *infra*) ont tenté de pareils recrutements multinationaux sans toutefois parvenir jusqu'à présent à dépasser les clivages les plus profonds.

Beaucoup de membres de ces associations semblent appartenir à la première génération de l'immigration, la seconde génération se retrouvant de préférence dans les associations culturelles et sportives.

Les femmes sont absentes de la quasi-totalité de ces associations, à l'exception, bien sûr, de l'Union française des femmes musulmanes et de leurs amies. Quelques personnalités converties participent également aux bureaux de Vivre l'islam en Occident ou d'Islam et Occident. Des couples participent parfois à certains bureaux, tel celui de l'Association unité divine, déclarée en décembre 1982 ou celui du Mouvement islamique Khadrya.

La quasi-totalité de ces associations sont constituées d'ouvriers et de manœuvres. Il convient de remarquer que même les plus défavorisés, illettrés le plus souvent, s'organisent et s'associent. Une association comme le Regroupement islamique des hamalistes en France compte une majorité d'éboueurs dans son conseil d'administration, de même que l'Association culturelle musulmane.

A l'appartenance nationale s'ajoute parfois l'allégeance à tel parti politique gouvernemental ou d'opposition des pays d'origine, allégeance nécessairement niée dans les statuts du fait des exigences de la loi de 1901. Parmi les associations turques, on retrouve ainsi tout l'échiquier politique du pays d'origine. Cette remarque pourrait aussi s'appliquer aux Maghrébins de façon générale. Les Noirs, quant à eux, sembleraient échapper à ce phénomène, laissant le champ politique à des associations politiques et structurant le champ religieux sur la base ethnique et/ou confrérique, dépassant ainsi les frontières héritées de la colonisation.

La prégnance de cette structuration religieuse sur des bases nationales et ethniques nous conduit ainsi à dresser l'inventaire associatif islamique selon les regroupements nationaux.

### 2.3.1. Les musulmans maghrébins

L'Algérie a toujours cherché à exercer son autorité sur l'ensemble de la communauté musulmane en France. Elle s'appuie pour cela sur l'histoire, sur l'importance du nombre de ses ressortissants (qui constituent un enjeu de taille pour son propre avenir) et l'ancienneté de la mosquée de Paris qu'elle est parvenue à dominer.

#### *Les Algériens*

L'émanation directe du FLN que constitue l'Amicale des Algériens en Europe s'intéresse avant tout au politique. L'amicale n'intervient que très rarement dans la vie quotidienne de ses membres et, par exemple, ne semble rien organiser lors des fêtes musulmanes, laissant, dans ce domaine, le champ libre aux institutions issues de la mosquée de Paris. Les opposants au gouvernement algérien regroupés autour de Ben Bella qui prône un retour à la religion s'expriment à travers le Mouvement de la démocratie en Algérie et son organe, *al-Badil*, périodique publié en arabe et en français. Il nous a été impossible d'évaluer leur contrôle éventuel sur des lieux de culte.

#### *La Alawiyya*

Les Algériens se regroupent aussi selon leur appartenance confrérique, malgré une perte de vitesse des ordres mystiques au Maghreb au profit des associations religieuses de tous ordres. La Alawiyya est la confrérie la mieux connue en France. Cette tariqa tire son nom de son fondateur, le cheikh Ahmad ibn Mustafa al-Alawî (Mostaganem, Algérie, 1869-1934), qui s'inscrit dans la tradition de la tariqa Darqawiyya, laquelle remonte au maître initiateur Abou al-Hasan al-Chadhulî (Tunis, début XIII<sup>e</sup>). Fondée en 1921, la tariqa essaime très tôt au Maghreb et au Machrek, sans oublier Paris où se crée une zâwiya dès 1924. Elle se constitue en Association des amis de l'islam en 1949, sous la présidence du successeur du cheikh al-Alawî, Adda Bentounès (1898-1952), ayant son siège à Drancy. C'est



actuellement son petit-fils, Khaled Bentounès, qui dirige l'association, connue pour le nombre important des convertis parmi ses membres.

Parmi les autres confréries sur lesquelles nous disposons de quelques études, on peut citer la Isawiyya, fondée par le cheikh Mohammed Ben Issa de l'ouest algérien. Elle est l'une des rares confréries islamiques à recruter des membres féminins.

*L'Institut musulman et la mosquée de Paris*

La création à Paris de l'Institut musulman constitue la première prise en compte « officielle » de l'islam par la République, reconnaissante aux quelque 300 ou 500 000 musulmans venus d'Afrique du Nord et d'Afrique noire pour se battre sur la Somme et en Champagne, où beaucoup payèrent de leur vie. Une loi est votée le 19 août 1920 allouant un crédit à la Société des habous des lieux saints de l'islam ; présidée par le chef du protocole de sa majesté le sultan du Maroc, elle était constituée de sept membres actifs (l'Algérie, le Maroc et la Tunisie y ayant chacun deux représentants, le Sénégal, un). Le bâtiment est inauguré en 1926 par le sultan du Maroc, Moulay Youssef.

Nommé en 1957 par M. Guy Mollet, Si Hamza Boubakeur, député des oasis, a exercé sa charge de recteur jusqu'à sa démission en 1982. D'abord contesté par l'ensemble des pays du Maghreb (l'Algérie le qualifiant de traître, le Maroc et la Tunisie dénonçant la mainmise algérienne), Si Hamza se réconcilie avec l'Algérie à la fin des années 60 ; lors de sa démission en 1982, dans des conditions juridiques contestées par la partie française, il remet la mosquée au gouvernement algérien, lequel désigne Cheikh Abbas, l'actuel recteur. La grande mosquée jouit depuis cette nomination d'aides substantielles de ce gouvernement, qui finance actuellement d'importants travaux de restauration des bâtiments et d'agrandissement de la salle de prière afin de porter sa capacité de 1 000 à 3 000 personnes.

Les activités de la mosquée de Paris sont diverses. Dans le domaine religieux, elle préside à la décision du calendrier des fêtes et des heures de prière. Un tribunal religieux statue en matière musulmane. Un enseignement est dispensé aux personnes désireuses de se convertir ainsi qu'aux enfants musulmans. La mosquée mène ou coordonne un certain nombre d'activités caritatives, sociales et religieuses (aumônerie des prisons, scouts, etc.) et tente d'agréger à son réseau de « mosquées-correspondantes » en province un nombre important d'associations.

La mosquée de Paris tient en effet à se présenter comme le porte-parole des musulmans en France. Elle est certes l'interlocuteur privilégié des autorités de l'Etat et c'est à son recteur, par exemple, que le président de la République présente les vœux pour la communauté à l'occasion des fêtes religieuses. Elle s'est acquis aussi le soutien des « Français-musulmans », bien accueillis tout d'abord par l'ancien recteur Si Hamza Boubakeur et engagés dorénavant sur le chemin d'une certaine réconciliation avec l'Algérie. Le ministre de l'Intérieur, cependant, lui a toujours refusé l'exclusivité de l'abattage rituel, considérant que la mosquée ne saurait prétendre à une représentativité suffisante.

Les revendications de l'Algérie, en effet, ont toujours été contestées par les autres Maghrébins. Les Marocains, en particulier, dénoncent sa main-

mise sur la mosquée de Paris, rappelant que celle-ci a été dirigée depuis sa fondation et jusqu'en 1954 par le chef du protocole du sultan. Les Turcs, de façon générale, ignorent cette institution « arabe » et un bon nombre de Noirs lui préfèrent leurs réseaux confrériques. En dépit de ces contestations et bouderies, la mosquée de Paris demeure une sorte de lieu symbolique de l'islam en France, qu'elle essaie d'unir autour d'elle dans un vaste « rassemblement islamique » (cf. *infra*).

### *Les Marocains*

Chez les Marocains, deux associations principales se disputent les suffrages de la communauté. L'Amicale des travailleurs et des commerçants marocains, proche du pouvoir chérifien, gère un grand nombre de mosquées à travers la France. L'Association des Marocains en France, proche de l'opposition, contrairement à son homologue algérienne, se veut très présente à la vie quotidienne de la communauté.

La tariqa Derkawa, fondée au XIX<sup>e</sup> siècle et très répandue au Maroc, anime sans aucun doute un réseau en France. Nous n'avons cependant pas réussi à obtenir d'information à son sujet.

### *Les Tunisiens*

La communauté tunisienne semble peu structurée au niveau de l'« islam officiel ». L'opposition religieuse au régime de Bourguiba dont la MTI (Mouvement de la tendance islamique) constitue le porte-drapeau autour du cheikh Ghannouchi, mène, au contraire, des activités non négligeables. Le GIF (Groupement islamique en France), déclaré le 14 mars 1980, lui fournirait une structure fédérative avec le nord pour centre de gravité. Dans le cadre des regroupements actuels, le GIF a adhéré à l'Union des organisations islamiques en France, dont le siège est à Amiens et qui regroupe une quinzaine d'associations sur toute la France. Il a, par ailleurs, intégré la Fédération nationale des musulmans de France (cf. *infra*) et son président occupe le siège de vice-président de la Fédération.

### **2.3.2. Les musulmans noirs**

Les musulmans noirs, tout en conservant une certaine distance avec les Maghrébins, ne refusent pas de fréquenter les mêmes mosquées. Les mieux disposés à cette entente appartiennent à des mouvements d'inspiration wahhabite, assez répandus au Mali par exemple. Ces groupes, actifs selon Barou mais non encore étudiés, entretiendraient des relations avec l'ambassade d'Arabie saoudite. Ils constituent, sans doute, une minorité, la Fédération nationale des musulmans de France, proche de la Ligue islamique et de l'Arabie, reconnaissant la réticence des associations noires à s'affilier à sa structure.

Les musulmans noirs sont surtout connus pour avoir considérablement développé le système maraboutique, le mêlant dans certains cas à diverses pratiques animistes. De nombreuses zâwiya fonctionnent en France. La plus active et la mieux connue de ces confréries en France est celle des mourides sénégalais.

### *Les mourides*

Le mouridisme est né en pays wolof, au Sénégal, fondé en 1886 par



Ahmadou Bamba (1852?-1927). La confrérie repose sur trois piliers : amour et obéissance de la créature envers son Dieu ; volonté de cheminer vers Dieu en combattant ses défauts ; travail pour le bien de la communauté. Ce dernier pilier caractérise la confrérie qui fait du travail l'équivalent de la prière si on l'exécute par ordre des marabouts, ceux-ci prenant sur eux tous les devoirs religieux de leurs disciples, les talibé.

Le mouridisme, lié à la culture wolof, s'est développé en France avec l'immigration massive de Sénégalais peu après l'indépendance. A Paris, il repose sur deux groupes principaux, les camelots, marchands de bracelets et de statues, regroupés jusqu'à une date récente dans l'îlot Chalon, et les étudiants de la cité universitaire « Poniatowski ».

L'Association des étudiants et stagiaires mourides d'Europe lance en 1978 un périodique, *N'Digël, la voix du mouride*, qui la sort de sa semi-clandestinité. Une Association internationale d'aide et de diffusion du mouridisme voit le jour à Paris en 1983, avec pour souci de faire sortir de leur marginalité les mourides non sénégalais, d'instaurer, « un dialogue des cultures [...] d'aider et d'assister les personnes en détresse, les aider à se ressaisir et à reprendre leur vraie place dans leur milieu ; clarifier les exemples et les enseignements des grands humanistes de la terre : Ghandi, cheikh Ahmadou Bamba [...] ». Cette association fait du prosélytisme dans le quartier Beaubourg.

#### *Les marabouts et autres membres de confréries*

Un Regroupement islamique des hamalistes en France, dont le bureau est en majorité malien, créé en avril 1976, vénère le Cheik chérif Ahamada Hamaloulak (mort en 1942) qui n'a conservé de la profession de foi musulmane que l'unité de Dieu, abandonnant la prophétie de Muhammad, ainsi que la prière vers La Mecque (remplacée par la prière vers Nyoro). Un Mouvement islamique Khadrya fonctionne également depuis juillet 1983.

A côté de ces confréries connues et organisées opèrent un certain nombre de « marabouts à cartes de visite », en quête de clients à la fois parmi la population immigrée et parmi les Français eux-mêmes (cette activité extravertie les caractérise) à qui ils proposent toute sorte d'opérations magico-religieuses (guérison de souffrances physiques ou morales, ensorcellement, etc.). On se trouve ici au carrefour des pratiques africaines traditionnelles, de l'ésotérisme musulman, du goût occidental pour l'ésotérisme exotique et de l'exploitation des désarrois individuels et collectifs. Ces « marabouts » ne relèvent pas directement de confréries musulmanes mais utilisent tout un décorum islamique. Selon l'association Accueil et promotion citée par Durand, on compterait 460 marabouts à Paris, dont les trois quarts pour le seul 18<sup>e</sup> arrondissement.

Une Association islamique et culturelle des marabouts sénégalais en France s'est déclarée à Paris en septembre 1984 et vise à « rassembler les Sénégalais exerçant le métier (*sic*) de marabout en France, développer les liens d'amitié entre ses membres avec la constitution d'un fond d'entraide destiné à secourir les cas sociaux et financer les cérémonies, faciliter les relations avec les autorités sénégalaises et françaises ».

#### **2.3.3. Les musulmans turcs**

Les Turcs vivent en France dans un état d'isolement très important, iso-

lement linguistique d'une part, la majorité d'entre eux maîtrisant très mal notre langue et ignorant l'arabe, langue principale des immigrés musulmans ; isolement social aussi, par refus de se mêler aux autres musulmans. Dans tous les cas étudiés, en effet, la communauté turque se donne ses propres lieux de réunion et de prière, refusant le partage avec les Maghrébins par exemple.

Plusieurs réseaux organisationnels structurent cette communauté, caractérisés par des allégeances politiques, ethniques ou encore confrériques, le tout pouvant se recouper. Si la Turquie moderne repose sur un laïcisme intransigeant issu des réformes d'Atatürk, son évolution historique depuis les années 50 a fait de la religion un enjeu dans les luttes partisans et cette réalité s'observe avec autant d'acuité dans l'émigration que dans le pays lui-même. Les forces politiques turques ont presque toutes en France une association qui leur correspond.

Le gouvernement turc mène une action suivie auprès de son émigration en désignant 125 instituteurs environ, habilités par le ministère français de l'éducation nationale à dispenser un enseignement de langue et de culture turques dans les écoles elles-mêmes.

A côté de cette structure officielle, foisonnent les associations dont Gayé Salom évalue le nombre à plus de 200 pour toute la France. A Paris, c'est l'association Culture et entraide des travailleurs turcs, déclarée en juillet 1976, qui est connue comme étant d'une certaine manière le porte-parole des autorités turques, soucieuses de maintenir la laïcité tout en cultivant un grand respect pour la religion. L'Union islamique en France, déclarée en décembre 1984, défendrait les idées de M. Erbakan, fondateur de l'ex-parti du salut national. Partisane d'une islamisation de la vie publique turque, cette association semble assez répandue en province. Caractérisée par sa défense de la libre entreprise et un certain culte du travail, elle mènerait très souvent ses activités au sein d'un réseau d'épiceries et de petits commerces, l'arrière-boutique servant de salle de prière et de réunion. L'Association des travailleurs turcs idéalistes de Paris, déclarée en février 1978, soutiendrait les idées extrémistes de M. Turkes. L'Arabie et les instances universalistes de l'islam qui lui sont liées aideraient plutôt l'Association islamique en France, déclarée en novembre 1983. La communauté turque de province semble plus structurée autour de la religion (et du sport) que celle de Paris, plus politisée. En province, l'enseignement de la langue va souvent de pair avec celui de la religion et un bon nombre d'associations « école-parents » feraient l'objet de tentatives de récupération de la part de certains mouvements islamiques.

Les confréries, très actives en Turquie malgré leur interdiction officielle, structurent elles aussi la communauté de France mais dans la clandestinité au vu des risques encourus en Turquie. Les chiites alévis, relativement plus nombreux en France qu'en Turquie, et souvent kurdes, se regroupent dans des associations politiques et des confréries. L'une d'elle, la Naqshbendiyya, fut longtemps un pôle d'opposition aux idées kémalistes, avant de se rapprocher du parti démocrate de Mendéres puis du parti islamisant d'Erbakan dont elle constitue un des piliers. Il est fort possible que la confrérie soit proche de l'Union islamique en France, toutes deux entretenant des liens avec les Frères musulmans syriens dont le guide suprême vit en exil en

RFA. Les Bektashis, qui se réclament de Hadji Bektash (XIV<sup>e</sup> siècle), prônent une doctrine proche de celle des alévis et il est fort probable que les uns et les autres se retrouvent entre eux. D'autres confréries, modernes celles-là, apparues dans le cadre de la lutte contre Mustafa Kémal, agissent en Turquie et seraient en train de se structurer en France. Il s'agit des Sulaymancilar, fondés par Sulayman Hilmi Tunalihan (mort en 1959) et des Nurdchuluk, fondés par Said Nusi (mort en 1960).

#### 2.3.4. Influence de la Libye

Bien que son rôle ait été exagérément grand et assimilé au terrorisme international, la Libye ne reste pas inactive auprès de l'immigration islamique en France. Son action est coordonnée par le Comité de la vocation islamique, créé à Tripoli en mai 1972, comité destiné à « prêcher l'islam aux peuples de toutes les parties du monde [...] et [à] former les musulmans à la prédication de l'islam ». L'association s'intéresse aussi à l'enseignement de la langue arabe. L'Union des associations islamiques en France, créée en février 1982 autour de la mosquée de Mantes-la-Jolie en lien avec ce comité, regrouperait une quinzaine d'associations, sans parvenir à s'étendre réellement. Le Comité diffuse un mensuel, *Risalat al-Jihad* (la lettre du jihad), publié en arabe, anglais et français, qui traite tant de l'islam, que de la science, de la technique et de la société moderne. Le guide de la révolution libyenne n'a rien à voir, en la matière, avec un quelconque intégrisme : il prêche, certes, un retour au Coran mais dans l'abandon de la tradition d'exégèse et de jurisprudence jugée dépassée et coupable de s'être autodivinisée en se légitimant d'une prétendue autorité divine ; il prône l'adoption d'un islam qui ose faire la révolution en lui-même pour devenir cette force mondiale qui remettra en cause la coupure du monde entre les deux superpuissances, au bénéfice du tiers-monde exploité, dont la libération viendra ainsi de la nation arabe. Ce rejet des autorités traditionnelles musulmanes, celles du passé comme celles du présent, explique peut-être la réticence de bon nombre de croyants à suivre la ligne de Kadhafi.

#### 2.3.5. Les chiïtes et l'Iran

Les clivages théologiques, ethniques, linguistiques et politiques empêchent, semble-t-il, toute organisation au niveau global du chiïsme lui-même. Un Iranien, Mehdi Rouhani, né à Qom, se présente pourtant comme chef de la communauté chiïte d'Europe. Installé en France depuis vingt ans, il lance depuis quelques années de vives attaques verbales contre la politique de l'ayatollah Khomeïni (Cf. interview dans *Libération*, 23 septembre 1981, *La Vie*, 22 décembre 1983 et *Le Monde*, 4 janvier 1984). M. Rouhani a longtemps dirigé le Centre islamique iranien de Paris qu'il avait fondé il y a une vingtaine d'années, avant de prendre ses distances lorsque le centre devint un instrument de diffusion des idées de la république islamique. Son influence paraît limitée aux milieux de l'actuelle opposition iranienne.

L'ambassade d'Iran, de son côté, entretient un certain nombre d'activités, ayant pris le relai du Centre islamique iranien de la rue Jean-Bart après sa fermeture par les autorités françaises en décembre 1983.

La prédication iranienne, en tout cas, déborde très largement les rangs

chiites. Elle touche un certain nombre de musulmans sunnites, qui, sans adopter la foi chiite, se trouvent fascinés par l'audace de cet islam traditionnel et moderne tout à la fois ; la révolution iranienne alimente alors idéologie islamique de fierté et de revendications, au-delà même des divisions nationales et théologiques. Un petit nombre de Français de souche ont aussi été touchés par cette prédication et, s'étant convertis, ont bénéficié de séjours en Iran.

L'Iran n'est pas seul à être présent sur la scène chiite en France. L'actualité libanaise de ces dernières années a conduit à la multiplication de représentations politiques en France ; le mouvement chiite Amal et ses partisans mènent un certain nombre d'activités à connotations strictement politiques toutefois et dirigées vers la communauté libanaise seulement.

Dans le domaine religieux, une bibliothèque duodécimaine a été fondée au début des années 80 au Kremlin-Bicêtre. Ses animateurs, chiites arabophones d'Irak et du Liban selon Raymond Delval, ont créé une association *Ahl el-Beit* (« les gens de la maison », c'est-à-dire la descendance du Prophète, les imams chiites) en 1985. L'association publie un périodique, *Ahl el-Beit, publication islamique à Paris* et édite un certain nombre de petits fascicules tant en arabe qu'en français de textes émanant de chiites libanais et irakiens. Quelques manuels de prières sont aussi traduits en français.

Une revue éditée en français, anglais et arabe, *al-Muntaka*, s'est faite depuis quelques années le porte-parole des sunnites qui soutiennent la révolution iranienne. La majeure partie des articles sont signés de moyen-orientaux mais on y trouve aussi des traductions de Maudoudi, le fondateur du courant activiste pakistanais (cf. *infra*) et de Ghanouchi, l'animateur du MTI tunisien.

### 2.3.6. Les « Français-musulmans »

Quoique connue sous le nom générique de « Français musulmans », la communauté des anciens harkis n'a jamais su ou pu se structurer. Quelque 250 associations, présentes dans une trentaine de départements, tentent de défendre les intérêts de tel ou tel groupe, clan ou famille mais rares sont celles qui ont un recrutement et une influence réels. Selon Veyne-Sanchez, deux associations seulement peuvent prétendre à une certaine représentativité, le Front national des rapatriés français de confession islamique et la Confédération des Français musulmans rapatriés et leurs amis. Une Convention nationale des Français musulmans a été créée en février 1984 afin de « coordonner l'action des associations de Français musulmans [...] en vue d'œuvrer pour l'unité nationale, le progrès et la justice ». Ce genre d'association vise avant tout à défendre les intérêts économiques et politiques de ses membres. De multiples petites associations ont été créées par ailleurs et animent les mosquées fréquentées par les harkis. Les liens avec Si Hamza Boubakeur et la politique récente menée par l'Algérie et cheikh Abbas ont convaincu ces associations d'adhérer au Rassemblement islamique autour de la mosquée de Paris. Le cheikh Abbas intervient dorénavant assez fréquemment pour régler divers problèmes touchant à la circulation en Algérie de la génération des fils de harkis.

### 2.3.7. Les convertis

Les convertis sont très divers et ne se retrouvent pas systématiquement

entre eux dans des associations bien définies. Une association, pourtant, Vivre l'islam en Occident, déclarée à Paris en décembre 1984, a pour objet de « regrouper les Occidentaux qui sont entrés en islam, ainsi que leurs descendants » et « de constituer pour ceux qui entrent en islam, un premier contact avec la communauté islamique ». L'association vise à « unir les efforts en vue de créer les conditions favorables à l'épanouissement des authentiques valeurs islamiques en eux et autour d'eux. [...] Favoriser par tous les moyens l'enseignement de la doctrine, des principes, des rites [...] tout en tenant compte du mode de pensée des mentalités occidentales. » Son fondateur est M. Yacoub Roty, président également de la Fédération nationale des musulmans de France. Ce genre d'association, issue de la pensée de René Guénon, veut ainsi constituer un pont entre l'Europe et l'islam et se refuse à tomber dans les discours extrémistes et fermés à l'Occident. On trouve également de nombreux convertis dans Connaître l'islam, Islam et Occident ou encore les Amis de l'islam.

## **2.4. Les regroupements associatifs**

La communauté musulmane a mené plusieurs tentatives visant à remédier à son éclatement national en créant une structure unitaire destinée à devenir tout à la fois l'interlocuteur officiel des autorités de l'Etat et le porte-parole incontesté de l'ensemble de ses membres. Aucune association, fédération ou consistoire, ne sont, cependant, parvenus à s'imposer en dépassant les clivages. Les Turcs, de façon générale, et les Noirs, pour beaucoup, demeurent à l'écart de ces regroupements. Le reste de la communauté, cette majorité d'origine maghrébine à laquelle se sont jointes quelques autres nationalités, se trouve actuellement écartelé entre, d'une part, la mosquée de Paris connue pour ses liens avec l'Algérie, et d'autre part une Fédération nationale des musulmans de France fondée en relation avec la Ligue islamique mondiale.

### **2.4.1. Le Conseil supérieur des affaires islamiques**

En 1981, Si Hamza Boubakeur, alors recteur de la mosquée de Paris, tente de mettre sur pied un Conseil supérieur des affaires islamiques en France (*majlis*). L'initiative échoue devant l'attitude de nombreuses communautés qui, tout en reconnaissant l'urgence des questions posées et la nécessité d'y apporter des réponses positives, se refusent à suivre le recteur.

### **2.4.2. Le Consistoire islamique de France**

Un éphémère projet de Consistoire islamique de France voit le jour en mai 1984, en opposition à la mosquée de Paris et à l'initiative d'un ancien sous-officier français d'origine algérienne, Mohamed Belmekki. L'initiative, trop individuelle et marquée par le passé, n'aura pas de suite et M. Belmekki retournera à l'anonymat.

### **2.4.3. Le Rassemblement islamique et la Fédération nationale**

Deux autres tentatives de regroupement sont menées depuis 1985. Le 27 avril, la mosquée de Paris organise un rassemblement islamique à Lille



dans le but d'étudier les modalités d'une meilleure insertion de l'islam dans la société française et de mettre fin à l'émiettement de la communauté. L'idée de créer un conseil supérieur islamique resurgit.

Partant du même constat de morcellement de la communauté musulmane en France, d'autres associations décident elles aussi de réagir, mais en attribuent la responsabilité à « des influences nationalistes », dénonçant « la sournoise lutte d'hégémonie » dont cette communauté fait l'objet. Ces associations islamiques se réunissent le 26 octobre 1985 au Palais des Congrès à Paris et décident de créer une fédération qui voit le jour le 30 novembre sous l'appellation de Fédération nationale des musulmans de France (*al-Jami'a al-qawmiyya li-muslimi Fransa*).

Le président de cette fédération est un Français dont les parents se sont convertis à l'islam, M. Yacoub Roty, président par ailleurs de Vivre l'islam en Occident. La Ligue islamique mondiale est accusée par les détracteurs de la Fédération d'en être l'instigatrice, M. Roty lui-même collaborant à son bureau parisien. M. Roty revendique le soutien de quelque 170 associations islamiques répandues sur tout le territoire, lui-même évaluant le nombre total de ces associations à environ 500. Des Turcs, des Marocains, des Tunisiens et des Français soutiendraient la Fédération tandis que les Noirs resteraient au-dehors et que les Algériens la boycottent.

La mosquée de Paris réagit vivement à la création de cette Fédération, lui reprochant de méconnaître sa vocation, qu'elle considère comme naturelle, à représenter et unifier la communauté de France. Elle convoque un nouveau rassemblement islamique, à Lyon cette fois, le 14 décembre 1985. Quelque 5 000 musulmans y participent, dont de nombreuses personnalités venues de divers pays musulmans.

Le Rassemblement islamique autour de la mosquée de Paris grouperait, selon son vice-recteur le cheikh Guessoum, 300 associations de toutes nationalités. L'immense majorité d'entre elles sont d'origine algérienne, qu'il s'agisse de nationaux ou de Français musulmans. Si la mosquée de Paris semble, en effet, avoir en partie échoué à élargir son influence au-delà de la sphère algérienne, elle a en tout cas scellé la réconciliation entre les fils déchirés de l'Algérie. Le cheikh Abbas n'a, en la matière, que poursuivi les activités de Si Hamza. La suggestion faite à Lyon de créer un Conseil supérieur islamique a été jugée, cependant, prématurée et n'a pas été retenue jusqu'à présent.

#### 2.4.4. Le courant Foi et pratique

Un seul mouvement d'importance, répandu parmi l'immigration maghrébine et au-delà, refuse de s'intégrer tant au Rassemblement islamique autour de la mosquée de Paris que dans la Fédération nationale des musulmans de France. Il s'agit du courant Foi et pratique, affilié au *Jamaat Tabligh wa Dawat* du Pakistan (assemblée de la prédication et de l'appel). Fondé par Mawlana Muhammad Iliyas (1885-1944), et solidement implanté dans la région de Delhi, ce mouvement a essaimé dans le monde musulman central grâce à un réseau de prédication caractéristique. Le groupe insiste en effet sur la nécessité d'une initiation religieuse simple et exigeante centrée sur la profession de foi, privilégiant à la fois l'intériorité et la pratique ostentatoire (port de la barbe et de la djelaba pour les hommes, du

foulard et de la robe longue pour les femmes, participation à la prière publique), dans le but de faire impression et de faire revenir les mécréants à la vraie foi. Il est du devoir de chacun des membres de consacrer un certain nombre d'heures, de jours et de mois dans sa vie à une prédication itinérante.

La section française du Tabligh est déclarée à Paris en septembre 1972. A la demande de l'administration, elle renonce au projet de s'appeler Association des bonnes mœurs, et adopte ce nom de Foi et pratique. Cette association regrouperait à ce jour une trentaine d'associations filiales et gère trois mosquées à Paris. Bien que résolument « internationaliste », son dernier conseil d'administration déclaré à Paris, regroupe une très large majorité d'Algériens (seize) pour cinq Tunisiens, trois Marocains et un Sénégalais. Son président est le cheikh Mohammed Hammami, Tunisien. Depuis 1977, l'association possède le château de Villemain à Grisy (Seine-et-Marne) et projette d'y créer un centre d'enseignement.

Les liens avec les autres communautés à travers le monde sont entretenus par l'échange de prédicateurs itinérants. Les membres du Tabligh mènent leurs activités tant dans les mosquées qu'ils contrôlent que dans toutes les autres salles de prière par l'envoi de « missionnaires », qui prennent la parole au moment du prêche ou à la fin de la prière, comme le veut la tradition d'hospitalité due aux hommes de science religieuse. Ils exercent également leurs activités dans les cafés, cinémas et commerces fréquentés par les musulmans, y dénonçant l'abandon de la pratique religieuse.

Cet activisme rencontre une réticence certaine de la part de la mosquée de Paris, partisane de plus de discrétion et de tolérance. Ce mouvement, qui a pris une ampleur certaine ces dernières années, aurait atteint un palier dans son recrutement.

## II. PRATIQUE RELIGIEUSE

Aucune étude systématique de la profession de foi et de la pratique religieuse musulmanes en France n'est encore disponible. A la suite d'Andezian (1986), il convient de distinguer les pratiques qui ont un caractère individuel (les prières quotidiennes, les prescriptions alimentaires et purificatoires), les pratiques familiales (circoncision, mariage, décès, retour du pèlerinage) et les pratiques collectives (prière du milieu du jour du vendredi, prières de Ramadan, Aïd al-saghîr et Aïd al-kabîr, pèlerinage à La Mecque) sans oublier les pratiques dites « populaires » liées aux confréries (séances de *dhikr*, par exemple).

### 1. Les pratiques individuelles

Les prières quotidiennes appartiennent pour la plupart au domaine de l'intimité (au moins en ce qui concerne les femmes) et il nous est impossible, dans l'état actuel de nos connaissances, d'en chiffrer la pratique. La seule enquête que nous ayons trouvée (Camilleri, citée par Sammut, dont nous n'avons pu accéder à l'original) compare l'attitude de parents et d'enfants maghrébins, relevant que si 97 % des pères se disent musulmans, 73 % des jeunes seulement revendiquent encore cette appartenance (30 % des

Algériens, 25 % des Marocains et 20 % des Tunisiens avouant la perte de la foi) ; 48 % des parents pratiquent encore la prière quotidienne pour 3 % seulement des enfants. 45 % des parents affirment encore lire le Coran pour 13 % des enfants. Il semble établi que dans un premier temps, l'émigration, en allégeant la pression sociale, ait entraîné un certain abandon de la pratique quotidienne de la prière.

Les interdits alimentaires, relevant tout autant de la culture que de la religion, apparaissent comme très communément respectés, principalement en ce qui concerne le porc mais aussi l'alcool, au moins parmi les couches les plus populaires. Des évolutions sont cependant soulignées, certains acceptant parfois de consommer les nourritures illicites dans les cantines, tout en maintenant l'interdit à la maison. La multiplication des boucheries halal ces dernières années tendrait à confirmer une volonté de sauvegarder les prescriptions alimentaires. Selon l'enquête de Camilleri, 95 % des parents observent les interdits du porc et de l'alcool, pour 69 % des jeunes.

## 2. Les pratiques familiales

Les pratiques familiales, contribuant à resserrer les liens à la fois au sein de l'émigration et entre l'émigration et le pays d'origine, sont très suivies. Dans beaucoup de cas, elles se pratiquent au pays natal, au moins pour le mariage et la circoncision. Le retour du pèlerinage donne lieu à des festivités élargies aux amis du quartier. Beaucoup de familles, lors des décès, dépensent d'importantes sommes pour le rapatriement du corps en « terre musulmane » ; un système d'assurance a d'ailleurs été proposé pour faciliter ce transfert. La coutume musulmane d'enterrer les morts la tête dans la direction de La Mecque n'est pas toujours réalisable dans les cimetières français, ce qui motive encore plus le désir de rapatriement du corps. Jusqu'à une date récente, le cimetière musulman de Bobigny a répondu aux besoins de la région parisienne ; il approche de la saturation. Certaines municipalités ont maintenant prévu un carré musulman dans leur cimetière.

## 3. Les pratiques collectives

La grande fête du sacrifice du mouton, clôturant la semaine du pèlerinage, demeure sans aucun doute le point culminant de l'année musulmane et le signe identitaire à coloration musulmane le plus souvent allégué, ainsi que le montrent les enquêtes de Bruno Etienne. Beaucoup de familles se cotisent pour acheter le mouton sur pied et l'égorger ensuite selon le rite musulman, dans une semi-clandestinité. Selon les coutumes du pays, la fête donne lieu aussi à des retrouvailles entre familles dispersées et entre habitants d'un même immeuble ou quartier. Selon l'enquête de Camilleri, 95 % des parents célèbrent les fêtes religieuses ; le taux de célébration des jeunes atteint 76 %, taux le plus élevé de réponses positives à l'enquête. Bruno Etienne fait cependant bien remarquer l'ignorance totale des jeunes quant à la signification religieuse de ces fêtes devenues sociologiques.

La pratique du Ramadan est elle aussi un signe identitaire puissant. Une grande majorité d'immigrés respectent le jeûne, malgré les difficultés liées au rythme du travail. La pression sociale joue un rôle difficilement évalua-

ble mais il est sûr que bon nombre de musulmans peu respectueux de la prière quotidienne observent en revanche le Ramadan. Selon Camilleri, 93 % des parents observent le jeûne contre 42 % des jeunes. Toute la vie sociale se trouve transformée en période de Ramadan, l'activité collective étant reportée durant la nuit, riche en convivialité et en repas festifs.

Le pèlerinage à La Mecque, avec les augmentations du prix des transports, ne concerne qu'une minorité. En 1985, il y aurait eu 4 000 pèlerins contre 6 000 en 1982, partis de France, par avions ou cars spéciaux (*Libération*, 13 août 85).

La pratique de la prière collective n'a pas encore fait l'objet de publications chiffrées ; selon des propos tenus par Bruno Etienne (mars 1985), moins de 10 % des musulmans participent à la prière publique du vendredi en France (Marseille offre environ 4 000 places de mosquées pour une population de 150 000 musulmans). Nous disposons, en revanche, d'études assez précises concernant le cas de la Belgique. Selon Dassetto, la fréquentation de la mosquée le vendredi y concerne en moyenne 6 à 8 % de la population totale, en premier lieu des hommes adultes (lesquels sont 28 % de la population) avec un taux de pratique quasi équivalent chez les Turcs et les Maghrébins. La présence féminine se situerait entre 2 et 3 % des pratiquants.

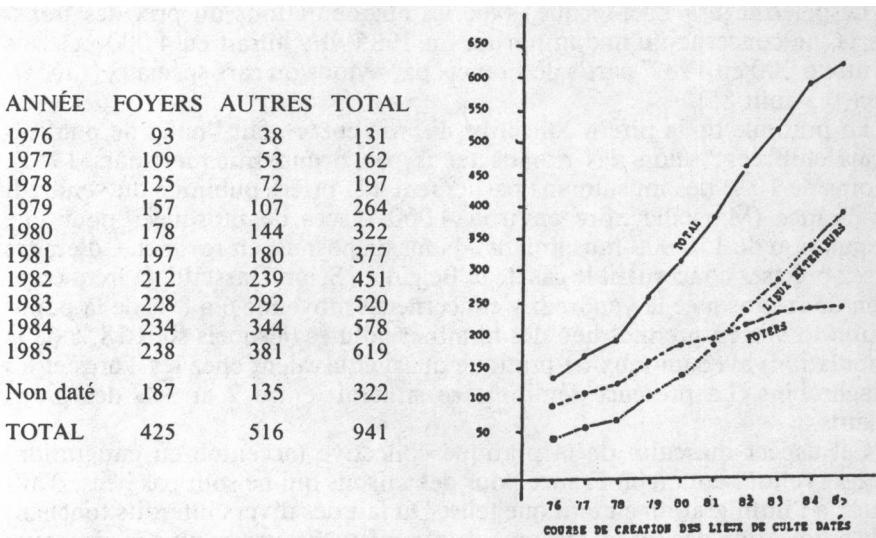
Cet aspect masculin de la pratique collective (accentué en émigration) s'observe tout autant en France pour des raisons qui ne sont pas liées, d'ailleurs, à l'immigration en tant que telle. Du fait des divers interdits touchant à la ségrégation des sexes, l'islam féminin relève beaucoup plus du domaine privé, qu'il ne faut pas entendre ici au seul sens d'individuel (nombreuses sont certainement les femmes qui pratiquent la prière à la maison) mais au sens aussi de pratiques collectives entre femmes, à la maison. Andesian, dans de nombreuses études portant sur les « réseaux sociaux des femmes maghrébines immigrées du sud de la France », a bien montré la grande fréquence de ce genre de réunions souvent intégrées aux rites des confréries. Elle a aussi relevé le rôle fondamental des femmes et de leurs réseaux de voisinage dans la mise en place de structures permettant l'exercice des pratiques rituelles (laveuses de morts, groupes de chants religieux, etc.) et dans le rappel adressé aux hommes et à toute la famille de tout ce qui a trait à la transmission et à l'application des préceptes de la religion.

#### 4. Les lieux de culte

La création, en émigration, de mosquées et de salles de prière est un phénomène récent. La mosquée de Paris a été très longtemps le seul lieu à porter ce nom, quelques salles de prière éphémères pouvant fonctionner ici ou là. Il faut attendre la fin des années 60 pour que s'engage le processus de création de lieux de culte publics. Depuis cette date, la structuration progressive de l'islam en France, la demande accrue de pratique religieuse, le quasi-abandon de l'idée de retour au pays d'origine par beaucoup d'immigrés, la possibilité offerte aux étrangers de se constituer en association et les diverses aides d'organisations charitables ou publiques françaises, d'Etats islamiques et d'organisations islamiques supra-nationales ont fait que le nombre de lieux de culte (mosquées, salle de prière, simples oratoires, cen-

tres islamiques) est en perpétuel accroissement. Si cette tendance constitue une évidence, les chiffres ont fait jusqu'à présent l'objet de controverses.

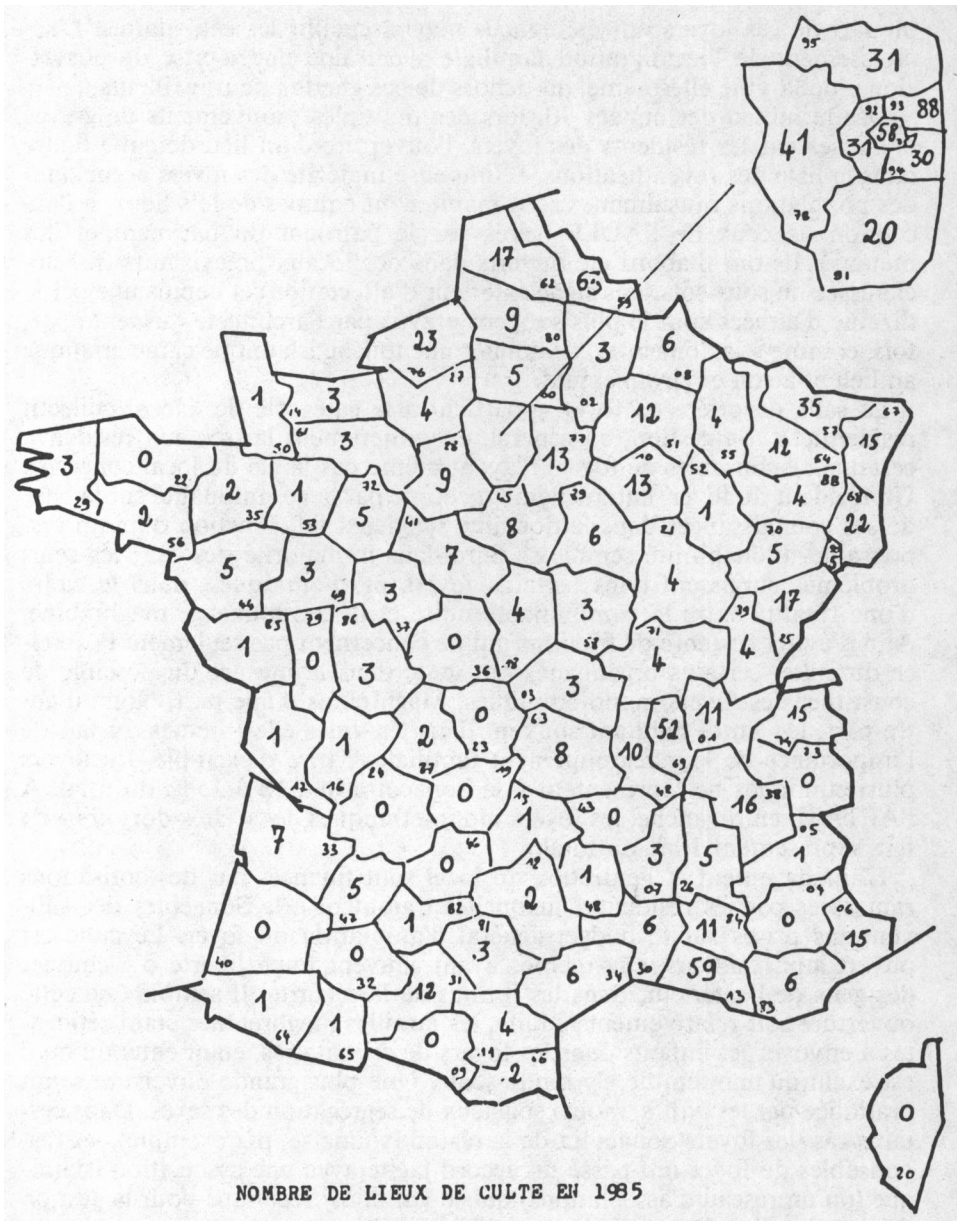
A la suite d'un certain nombre d'enquêtes, nous sommes arrivés quant à nous au chiffre global de 941 lieux de culte au sens large, à la fin de 1985.



Bien que précis, ce chiffre ne saurait prétendre à une rigoureuse exactitude. A titre d'exemple, nous avons recensé 59 lieux de culte dans les Bouches-du-Rhône ; Bruno Etienne dénombre dans la seule agglomération marseillaise 18 lieux de culte que l'on peut considérer comme des mosquées et 80 à 100 lieux de culte dans les caves et les appartements (*Les Temps modernes*, mars 1984, p. 1620). Nos chiffres concernent les lieux que l'on considère comme fixes et ouverts à tous, qu'il s'agisse des salles de foyers et d'usines ou d'oratoires et mosquées d'associations déclarées. On peut considérer que dans les régions à forte concentration musulmane ils sont certainement sous-estimés, en ce sens qu'à côté de ces lieux officialisés de quelque façon, fonctionnent de très nombreux lieux de rencontre à vocation éventuellement culturelle, dans les appartements, les caves ou les arrière-boutiques.

La courbe chronologique montre avec évidence une progression régulière du nombre de créations de lieux de culte. Nous n'avons pu remonter avec précision avant 1976 ; on peut penser que le mouvement s'inaugure vers 1972. Si les foyers ont très largement profité de ces ouvertures de façon prioritaire (là encore selon une courbe régulière), ils ont atteint un niveau d'équipement convenable au début des années 80, l'année 83 inaugurant une période de quasi-stagnation. C'est en 1981 que la courbe de création de lieux de culte en dehors des foyers dépasse celle des foyers et prend une très nette expansion. L'évolution générale de la population immigrée qui abandonne ses perspectives de retour et accentue son regroupement familial peut rendre compte de cette accélération ; la possibilité à nouveau offerte aux étrangers de s'associer en toute liberté a sans aucun doute joué un rôle incitateur, la demande religieuse, cependant, faisant le principal.





#### 4.1. Les lieux de culte dans les foyers de travailleurs

Avec l'accroissement de l'immigration, les autorités françaises ont tissé à partir du début des années 60 un réseau de foyers sur toute la France, gérés soit par des organisations publiques (Sonacotra), soit par des associations semi-publiques ou privées (ADEF, AFTAM, Soundiata, Assotraf, etc.). La

plupart de ces foyers ont été conçus pour accueillir les célibataires. L'accroissement de l'immigration familiale a entraîné une « prise de possession » de la ville elle-même, au-dehors de ces ghettos de travailleurs.

Dès le milieu des années 70, lors des multiples mouvements de grèves organisés par les résidents des foyers, l'ouverture d'un lieu de culte figure dans la liste des revendications. L'immense majorité des foyers accueillant des populations musulmanes sont maintenant équipés de tels lieux, à l'exception de ceux de l'ADEF (gérés par le patronat du bâtiment et des métaux). Ils ont d'abord été ouverts dans des locaux préexistants (rez-de-chaussée ou sous-sols sans signe extérieur d'affectation) et depuis une petite dizaine d'années sont le plus souvent prévus par l'architecte qui tente parfois, comme à la Sonacotra, de donner une touche islamique caractéristique au lieu et à son environnement.

La salle de prière en foyer appartient à la catégorie de « local collectif résidentiel ». Sa gestion, en général, est entièrement laissée aux résidents, certains responsables de foyers n'ayant même pas la clé du local concerné. Un résident du foyer, habituellement coopté par la communauté sur la base de ses connaissances dans le domaine religieux, fait fonction d'imam responsable. L'unanimité semble se faire dans la majorité des cas ; les seuls problèmes surgissent dans certains foyers pluri-ethniques, dans le cadre d'une rivalité entre la communauté noire et la communauté maghrébine. Afin d'éviter ce genre de frictions qui ne concernent pas seulement l'exercice du culte, certains organismes ont tenté dans la mesure du possible de constituer des foyers mono-ethniques, Maghrébins d'une part, Noirs d'autre part, les Turcs habitant souvent dans les villes elles-mêmes du fait de l'importance de leur regroupement familial. A titre d'exemple, les foyers pluri-ethniques ne représentent à la Sonacotra que 10 à 15 % du total. A l'AFTAM, en revanche, les foyers mono-ethniques, les « cités-dortoirs » en fait, représentent 10 % du total.

L'aménagement et l'entretien du local sont financés par des cotisations ramassées par les résidents, auxquelles s'ajoutent à la Sonacotra des subventions prises sur le budget général d'animation du foyer. Le culte est ouvert aux résidents, eux-mêmes ayant souvent toute liberté d'y convier des gens de l'extérieur, dans les limites de la sécurité. Il semble que cette ouverture soit relativement réduite, les familles maghrébines étant réticentes à envoyer les enfants dans les foyers de célibataires, étant entendu qu'il est exclu qu'une femme s'y rende seule. Une plus grande ouverture serait pratiquée par les Noirs, moins soucieux de ségrégation des sexes. Dans certains cas (les foyers Sonacotra de la région lyonnaise, par exemple), les responsables du foyer ont passé un accord tacite avec une association islamique (ou un réseau d'associations) qui se voit ainsi reconnue pour la gestion du lieu de culte. Dans d'autres cas (à l'ADEF, par exemple), il y a refus, au contraire, de reconnaître telle ou telle association, la direction cherchant par tous les moyens à faire respecter l'exclusivité de son pouvoir discrétionnaire. L'enseignement coranique est quasi absent de ces foyers du fait du célibat de la majorité de la population concernée. Un enseignement est cependant parfois dispensé aux résidents des foyers et à leurs amis, par des prédicateurs de passage par exemple.

#### 4.2. Les lieux de culte « en ville »

Le processus de création d'un lieu de culte en dehors des foyers ressemble tout à fait à celui de la création d'une association culturelle ou culturelle, celle-ci étant assez souvent destinée à gérer celui-là. Il est intéressant de se référer à la typologie élaborée par Dassetto et Bastenier (1985) à propos de la Belgique, où ils relèvent deux types d'organisations sociales, situées à l'origine de ces mosquées. « Le type le plus fréquent rassemble des chefs de famille, sur la base de la nationalité, du quartier, du village ou de la petite ville de résidence et, assez souvent, de la proximité ethno-familiale. Il s'agit de lieux de culte qui remplissent une fonction circonscrite au territoire où ils sont implantés. »

Cette réalité belge peut être aussi observée en France, tout particulièrement dans les villes de moyenne importance. Lorsque la communauté immigrée locale, souvent homogène quant à l'origine nationale, décide de se doter d'un lieu de culte (doublé souvent d'une école de religion et de langue), elle se cotise la plupart du temps ; les sommes peuvent parfois être considérables eu égard à la modicité des revenus des personnes concernées. Les croyants eux-mêmes participent parfois aux travaux. A Mantes-la-Jolie, par exemple, la construction de la mosquée a duré un an ; trois personnes seulement, des Portugais, ont été payées, assurant la direction d'une main-d'œuvre presque entièrement bénévole (Bekouchi). L'association, parfois, fait appel aux autorités de son pays d'origine. Les autorités locales sont aussi mises à contribution ; les municipalités peuvent être priées d'octroyer un terrain contre loyer symbolique, de garantir des emprunts ou même de mettre à disposition un local public ; les autorités religieuses chrétiennes sont elles aussi contactées et beaucoup de lieux de culte musulmans ont d'abord fonctionné dans les cryptes d'églises ou les salles paroissiales. La Ligue islamique mondiale peut également être mise à contribution dans certains cas ; l'aide y serait alors le plus souvent de l'ordre de conseils juridiques ou pédagogiques, parfois mais plus rarement d'ordre financier. Selon la Ligue elle-même, une cinquantaine de lieux de culte bénéficieraient d'une aide régulière sur les 400 recensés par son bureau parisien et le montant en aurait été de six millions de francs pour la période 1980-1985. Andesian fait bien remarquer qu'« en situation d'immigration, l'organisation des activités religieuses est davantage l'œuvre des pratiquants eux-mêmes » que des institutions religieuses ou étatiques, qui n'interviennent souvent que dans un second temps. La majorité des lieux de culte ouverts hors les foyers relèvent de cette catégorie.

Dassetto distingue ensuite d'autres « lieux de culte [qui] sont créés par des mouvements religieux [...]. Ils ont une implantation locale, mais leur rayonnement est plus large et étendu aux membres et sympathisants du mouvement ». Les mosquées rattachées au *Tabligh* illustrent parfaitement cette seconde catégorie qui aurait pris de l'ampleur ces dernières années, ce type de mouvement cherchant à créer ou à « récupérer » des lieux de culte. Elle semble cependant demeurer largement minoritaire. Dassetto ajoute à propos de la Belgique : « Ces lieux de culte, et notamment ceux à rayonnement local, sont assez vite investis par des agents porteurs d'intérêts religieux d'une autre nature » et il cite la direction des affaires religieuses de l'Etat

turc, le consulat du Maroc et le centre islamique de Bruxelles (relevant de la Ligue islamique mondiale). Ces remarques, dans leur généralité, peuvent aussi s'appliquer au cas français et rejoignent ce que nous avons écrit à propos des associations.

La plupart des pays cherchent à étendre leur contrôle ou leur influence, la plupart du temps sous couvert d'associations religieuses qui ne sont pas forcément des émanations directes des divers gouvernements. Ainsi en est-il de l'Arabie saoudite qui dispense une aide certaine par le canal de la Ligue islamique et du conseil des mosquées tout en accordant, semble-t-il, quelques subventions plus directes à diverses associations wahhabites agissantes parmi la communauté noire. Si l'Amicale des Algériens en Europe a toujours fait office de courroie de transmission du FLN, elle ne gère qu'un nombre restreint de lieux de culte et c'est la mosquée de Paris qui anime le « réseau religieux algérien ». La Turquie ne reste pas non plus inactive et nous avons pu voir l'extrême diversité des associations turques en France. Les consulats n'hésitent pas, semble-t-il, à mener enquêtes et interventions dans certains lieux de culte afin d'y obtenir une « mise en ordre », soit directement, soit sous couvert d'associations affiliées.

Dassetto fait enfin remarquer qu'en Belgique, « les mosquées apparaissent à de très rares exceptions près comme des réalités nationales, niées par ailleurs par les fidèles eux-mêmes au nom de l'universalité de l'islam ». Ce regroupement sur une base ethnico-nationale se retrouve en France, au moins en ce qui concerne les mosquées du premier type décrites plus haut. Les mouvements religieux à vocation universaliste ont tendance à transcender ces divisions, sans y parvenir réellement. Il convient cependant de remarquer que cet éclatement, si fort au niveau des associations, l'est moins lorsqu'il s'agit de la fréquentation d'un lieu de culte. Bruno Etienne affirme à ce propos qu'à « Marseille en tout cas, [...] la mosquée comme lieu de prière communautaire est transnationale ». On remarque cependant une nette séparation des Turcs qui prient à part, la plupart du temps, et refusent même de fréquenter des lieux qui ne leur seraient pas réservés (cf. le cas de Mantes in Bekouchi, p. 47-60). Les autres nationalités auraient tendance à accepter de prier ensemble, la coexistence entre Maghrébins et Noirs pouvant susciter parfois quelques problèmes. La fréquentation des mosquées, dans la mesure du possible, a tendance à se répartir en trois catégories, les Maghrébins et les Noirs d'une part, les deux pouvant « faire alliance », et les Turcs d'autre part.

### III. LES CULTURES MUSULMANES

Au terme de cette étude, on se rend compte de l'extrême diversité de la communauté musulmane en France, qui demeure éclatée selon ses origines ethniques et nationales. La littérature diffusée tant par le Comité (libyen) de la vocation islamique que par la Ligue islamique mondiale ou la mosquée de Paris est la même : ouvrages de piété et de scientisme répandus dans tout le monde musulman. La situation migratoire en tant que telle ne paraît pas fournir un cadre identitaire puissant et unificateur donnant naissance à une culture spécifique. A la suite de Kepel (*Esprit*, juin 1985, p. 193), il convient de parler de « sous-cultures musulmanes qui se partagent le champ de la



culture islamique », cette culture elle-même ne rendant pas compte de l'ensemble de la culture vécue par les populations concernées.

Au sein de cette immigration relevant de quelque manière de l'islam, trois types, trois « sous-cultures » principales peuvent être repérées, qui, cette fois, transgressent les frontières ethnico-nationales tout en s'appuyant cependant, en ce qui concerne les courants organisés, sur les diverses structures et associations à base ethnico-nationales.

## 1. L'islam « tranquille »

Une première catégorie est surtout constituée des anciens, immigrés de la première génération. Beaucoup parmi eux pratiquent une sorte d'islam populaire et coutumier, un islam « tranquille » (*Sans frontière*, mars 1984), en quête de soumission à Dieu et à ses commandements, de cohésion sociale et d'évocation nostalgique d'un pays de plus en plus lointain. Dans un premier temps, cette population s'était relativement éloignée de la religion, la baisse de la pression sociale aidant. Chez les harkis, ce phénomène s'est traduit à l'extrême par une volonté affirmée d'assimilation dans le choix de prénoms français par exemple. Avec la pérennisation de l'émigration, la venue des familles et le problème de l'éducation des enfants, les diverses crises sociales et économiques et l'atmosphère générale d'appel à la religion, les émigrés de la première génération ont cherché à retrouver leur culture d'origine et leur religion, avec toutes les difficultés qui sont liées à ce processus.

Bastienier (*Culture-mosaïque*) a dénoncé avec vigueur les ambiguïtés du « culte » rendu par certaines élites occidentales à une prétendue « culture d'origine », ces « différences culturelles », reconnues ou phantasmées à partir des signes extérieurs, « costume, langage, pratiques culinaires et religieuses, systèmes de relations familiales ou sociales, qui, précisément désignent l'immigré comme étranger et le confinent dans ce statut ». Bastenier parle de « miettes culturelles », « débris épars et décontextualisés, des survivances chez l'immigré, d'un système ancien de références culturelles dont la vie quotidienne lui fait éprouver singulièrement l'inanité ».

Le « retour » à des pratiques religieuses et coutumières a pu, en effet, se faire dans un tel contexte de détresse. L'exemple de la première génération des « Français-musulmans » est particulièrement significatif en ce domaine par sa crispation sur les valeurs traditionnelles et les coutumes ancestrales (claustration féminine et interdits alimentaires, par exemple) observée après une période d'assimilation volontariste. Selon Wormser, ces harkis se sont dit qu'ils « s'épuisent en vain à vouloir s'adapter à un style de vie qui ne leur apporte rien ; ils se regroupent, se réunissent, paient un taleb pour les enterrements et la toilette des morts, rassemblent les souvenirs assez pauvres des rites de leur enfance, foi et superstitions mêlées, lisent le Coran et s'expriment dans leur langue maternelle, le patois de leur douar, ce douar dont la nostalgie les poigne de plus en plus ».

Le retour à la religiosité a pu s'opérer aussi dans le calme d'une volonté articulée de conserver un lien avec son héritage identitaire et le pays d'origine, et cela malgré la distance désormais établie pour le long terme. Dans ce contexte, coutumes ancestrales et prescriptions religieuses forment un



tout indifférencié. Si les anciens sont convaincus de la nécessité de maintenir cette soumission à un ordre qu'ils considèrent comme divin, ils sont tout autant conscients de leur incapacité à la transmettre à leurs enfants, à en expliquer l'histoire et les raisons. La population musulmane en France ignore, de façon générale, les bases de sa religion ; beaucoup parmi elle sont illettrés et n'ont jamais reçu d'éducation religieuse élaborée. Face à l'abandon de la pratique et de la foi de la part de la seconde génération, les anciens se trouvent désemparés et font appel aux élites lettrées. Les écoles coraniques, malgré leur multiplication récente, ne semblent pas suffire à assurer cette transmission, ou qu'elles soient radicalement inadaptées à la situation présente du musulman en émigration dans une terre occidentale, ou qu'elles soient en nombre insuffisant. Les diverses associations, et tout particulièrement Vivre l'islam en Occident, la Ligue islamique mondiale et la mosquée de Paris, sont en alerte sur cette question, conscients de la nécessité urgente de produire un discours de foi adapté à cette réalité nouvelle. L'islam doit sortir du bidonville, selon l'expression de M. Roty, retrouver son statut de parole digne et équilibrée.

Sur ces pratiques coutumières et populaires situées entre la magie et le maraboutisme, vient se greffer la pratique accrue d'un islam orthodoxe et c'est là que les élites musulmanes préoccupées de formation tentent de saisir leur chance. L'augmentation de la fréquentation de la mosquée devrait permettre un meilleur enseignement de la foi et des fondements des pratiques religieuses. Pour beaucoup d'immigrés de la première génération, la redécouverte de Dieu et de ses prescriptions passe, en effet, par la fréquentation de la mosquée.

La psychosociologie s'est intéressée à ce phénomène et a avancé un certain nombre d'hypothèses explicatives. Pour beaucoup, « la mosquée est un lieu de rassemblement qui permet la constitution d'un réseau social et la reconstitution d'une société que l'émigration avait fragmentée » (Dassetto). Cette hypothèse peut d'ailleurs s'appliquer avec autant d'à-propos à l'importante multiplication des cafés d'hommes et des commerces d'immigrés (boucheries halal, épiceries, marchés de l'habillement, librairies, hammam, etc.), centres de vie à connotation islamique. Une hypothèse psychosociale met également en avant la mosquée en tant que pôle positif de pureté, de certitude et de stabilité face à un environnement souillé, négateur d'identité culturelle et de régulation sociale. L'hypothèse identitaire fait de la mosquée une sorte d'incarnation d'une identité culturelle le plus souvent marginalisée, niée ou méprisée. Identités nationales et religieuses se mêlent alors et les mosquées servent tout à la fois de lieux de culte proprement dits et d'écoles où sont enseignées tant la religion que les langues nationales. Une troisième hypothèse insiste sur la mosquée en tant que lieu d'affirmation des hommes adultes dont l'identité et l'autorité sont en crise face à l'émancipation des jeunes, à l'accroissement du rôle des femmes et à la remise en cause de leur raison d'être en pays d'émigration, le chômage, qui touche de plus en plus nombre d'entre eux. La multiplication des mosquées, enfin, peut être interprétée comme le signe d'une stabilisation sur place de populations qui oublient leur projet de retour au pays et prennent les mesures rendues nécessaires par une sédentarisation que souvent elles n'osent pas affirmer ouvertement (Dassetto et Charnay).

## 2. La seconde génération

Contrairement à une idée répandue, la seconde génération n'adhère pas massivement à la catégorie des islamistes militants. Bien au contraire, elle en constitue l'une des cibles. Les jeunes « Beurs » ne s'interdisent pas une vie équilibrée en France, insérée dans cette société devenue la leur pour le meilleur et pour le pire. Ils souffrent, sans aucun doute, d'un certain écartèlement entre une culture à connotation islamique, celle de leurs parents, et une culture française plus ou moins laïcisée et chrétienne, mais ne conçoivent pas forcément cette situation en termes d'exclusion. L'immense foisonnement d'initiatives « beurs » montre cette volonté de donner naissance à une nouvelle culture adaptée à la situation, respectueuse tout à la fois d'une insertion et d'une certaine identité particulière. Beaucoup d'analystes ont eu trop tendance à faire de la seconde génération une entité à part, oubliant son appartenance, tout simplement, à la jeune génération de toute banlieue plus ou moins marginalisée.

## 3. Le militant islamiste

La troisième catégorie est constituée de ces militants islamistes dont les médias parlent beaucoup, alimentant la peur d'une « vague intégriste ». Ces islamistes, pourtant, n'appartiennent qu'à une « sous-culture » musulmane aux côtés de bien d'autres plus répandues mais moins loquaces. L'islamiste part d'une vision négative de l'émigration du musulman hors de son pays. En pareille situation, le croyant risque, selon lui, de perdre son identité religieuse en s'assimilant à une société non musulmane. L'émigration n'est que la tragique conséquence de la défaite historique des musulmans face à l'Occident, dont la responsabilité revient à leurs dirigeants impies. La société occidentale, dans la vision de l'islamiste, constitue la quintessence du matérialisme athée, décidé à exploiter jusqu'à l'extrême les peuples musulmans, qui incarneraient, quant à eux, la spiritualité. La destruction de la religion de ces peuples deviendrait, dès lors, la garantie la plus sûre de leur inertie devant cette agression meurtrière. Dans une telle situation, le véritable croyant devient militant, conscient d'être investi d'une mission de sauvegarde de l'identité communautaire fondée sur la religion.

L'islamiste, dès lors, combat deux ennemis : la société occidentale impie, d'une part, qui ne saurait accorder à l'immigré des conditions décentes d'existence et l'émigré « de gauche », d'autre part, partisan d'une insertion différenciée. L'islamiste ne pense l'émigration qu'en terme d'alternative : ou demeurer en Occident mais à la seule condition d'en être protégé par un islam pur et engagé qui permette à l'émigré d'en tirer quelque avantage matériel tout en excluant toute participation culturelle ou sociale, ou bien retourner au pays pour les plus faibles, incapables de résister aux sirènes de ce matérialisme prétendument occidental. L'islamiste joue alors la surenchère et la radicalisation, pris dans ses contradictions insolubles de revendication d'un statut de « résident ayant les droits du citoyen sans l'être. L'islamiste vit dans la société d'immigration mais est contre elle, il rêve que ses coreligionnaires y vivent mais demeurent indépendants d'elle » (Dhaouadi, p. 118).

Cet élitisme militant puise son idéologie dans l'abondante littérature islamiste en provenance du Proche-Orient, d'Afrique du Nord et de la Péninsule indienne, relayée parfois par les diverses organisations siégeant à Londres et en RFA (pour les Frères musulmans de la tendance syrienne) ; la révolution iranienne, sans lui fournir de véritables outils idéologiques du fait de son appartenance chiite, lui donne fierté et courage.

Les textes des pères fondateurs de l'association des Frères musulmans se trouvent en bonne place dans toutes les librairies islamiques de France. L'association, fondée en 1928 par Hassan al-Banna, prône une ré-islamisation progressive de la société musulmane par la voie réformiste et la défense de la nation islamique et arabe face aux agressions de l'Occident. Ses préoccupations sont avant tout moralistes et piétistes. Tous les textes fondateurs sont cependant relus par les islamistes à la lumière des idées radicales du théologien égyptien Sayyid Qotb (pendu par Nasser en 1966) et de ses émules. Le pouvoir impie, responsable de l'abandon de la foi par beaucoup de musulmans est désigné à la vindicte des croyants. Selon Kepel cependant (*Esprit*, juin 1985), jamais les autorités françaises ne sont ici concernées. Les cibles politiques demeurent dans les pays d'origine. Les responsables, pervers aux yeux des islamistes, y sont reconnus coupables des crises économiques et sociales endurées par les populations, ainsi contraintes à l'émigration au risque de leur perte spirituelle.

Tous les discours des grandes figures de l'appel islamique militant sont diffusés soit par cassettes soit par fascicules et ouvrages, à travers tout le réseau de librairies, « épicerie » (au sens large) et lieux de prière. Dans le domaine des cassettes, tous les records sont battus par les enregistrements du Coran psalmodié et par les prédications du cheikh égyptien Kichk (analysé par Kepel, *Le Prophète et Pharaon*), victime de la vindicte de Sadate et maître à penser des islamistes à travers le monde. Les prêches de Kichk (plusieurs centaines, recueillis au Caire) sont aussi diffusés sous forme de petits fascicules. Les ouvrages de Sayyid Qotb qui, le premier chez les Frères musulmans, a analysé la société islamique des années 60 en terme de *Jâhiliya*, cette « barbarie » antérieure à la prédication coranique, et ceux d'Abou-l-Ala al-Maudoudi, le théoricien pakistanais (mort en 1979) de l'Etat islamique et du militantisme religieux constituent des best-sellers, diffusés tant en arabe qu'en anglais et en français. Les islamistes ont aussi leurs idéologues « nationaux », Rachid Ghanouchi, animateur du Mouvement de la tendance islamique tunisien, et Abd Assalam Yassine, initiateur d'une opposition religieuse au sultan du Maroc.

Plusieurs publications figurent au rayon des revues préférées des islamistes. Le mensuel *al-Ghuraba* (Les étrangers) est publié à Londres par l'association des étudiants musulmans dans le Royaume-Uni et en Irlande, de concert avec l'union des associations islamiques en Europe. Organe spécialisé destiné aux communautés immigrées, il est bien diffusé en France. Typiques de ce genre de presse, les articles y sont surtout « politiques », dressant le tableau de toutes les crises et agressions vécues par les communautés musulmanes à travers le monde. L'« Occident » y est certes dénoncé, mais tout autant les gouvernements « impies » des pays musulmans. Dans sa concurrence avec le militantisme d'origine iranienne, l'hebdomadaire *al-Mousslimoun* (Les musulmans), publié en Arabie saoudite, ouvre ses pages

aux divers animateurs des courants de type « Frères musulmans » et diverses tendances plus radicales. D'autres publications se trouvent encore dans les librairies islamistes, telles *al-Dawa* (L'appel), publié par le centre culturel islamique d'Autriche, proche des Frères musulmans, *al-Mujtama* (La société), publié à Koweït par l'association de réforme sociale, *al-Muslim* (Le musulman), publié par les « le parti islamique » de Libye, ou encore *al-Alam al-Islami* (Le monde islamique), supplément d'*al-Alam*, publié à Londres, qui défend les idées proches de la révolution iranienne.

Cet islamisme militant ne semble toucher qu'une catégorie relativement restreinte de la population musulmane en France. Son activisme et sa « visibilité » dans les mosquées et les lieux publics (librairies tout spécialement) ont pu faire croire, à tort, à une extension remarquable. Tous les auditeurs du cheikh Kichk et les lecteurs de Maudoudi ne sont pas des terroristes, prêts à déstabiliser la France et l'Occident. Certes l'audience de ce type de prédicateurs dépasse le cercle restreint des islamistes ; le verbe, la tradition et la fierté islamique retrouvée et proclamée ont séduit plus d'un immigré isolé et désemparé. Dans beaucoup de cas cependant, le discours n'ira pas au-delà du réconfort moral et spirituel. Parmi les islamistes eux-mêmes, d'autre part, ce type de discours ne débouche pas sur des appels à une révolution islamique en France. La cible demeure les responsables des pays d'origine. Le danger d'une telle idéologie, cependant, réside dans la surenchère systématique quant à une prétendue spécificité du « musulman », chez lui comme en émigration. Toute insertion raisonnée et équilibrée de la communauté en France est repoussée *a priori*, poussant sciemment à une ghettoïsation porteuse de violence.

Un tel discours cache cependant l'un des fondements de sa réalité : si les islamistes dénoncent, et avec quelle violence, l'impiété des gouvernements de leur pays d'origine qui les a poussés vers les pays d'émigration, ils ne parlent pas pour autant de retour au pays, au moins en ce qui les concerne eux personnellement, ces nouvelles élites capables de se défendre face aux menaces de la société « matérialiste ». Ils s'affirment bel et bien comme musulmans en France et sont convaincus d'y demeurer ; comme tout un chacun, ils profitent de ses avantages matériels, à des degrés divers certes. Leur discours, qui se veut pur de toute influence occidentale, n'est en fait que le produit de leur temps, ébauche de réponse à leur crise d'appartenance identitaire.

Cet islam élitiste rencontre parfois – mais de façon truquée – dans son discours religieux à tout prix, une revendication identitaire extrême vécue ces derniers temps par certains jeunes de la deuxième génération de « Français-musulmans », entre autres. Selon Wormser, pour cette nouvelle génération née en France, « le retour aux sources est une réalité beaucoup plus complexe » que celui des parents qui relèvent plutôt de notre première catégorie des « Musulmans tranquilles ». « Ils savent *in immo pectore* qu'ils vivront en France toute leur vie, ils pensent, réfléchissent à l'occidentale, ils ressentent leur arabité en terme d'héritage. La majorité d'entre eux ne comprend pas bien, ni ne parle l'arabe, surtout chez les adolescents. Beaucoup s'efforcent de l'apprendre, mais, pour l'heure, la religion islamique les fascine sans qu'ils puissent la pratiquer. Ils forment des cercles pour en parler et s'informer, mais ne lisent pas le Coran, ni ne participent aux prières. Ils ont

peu de goût pour les traditions familiales. L'Algérie est devenue un mythe, "terre de lait et de miel", qu'ils confondent avec l'islam tout entier. Ils revendiquent avec fierté et compétence toute la civilisation arabe [...] c'est un fait de culture. Leur islam est en quelque sorte laïc [...] Ils ont besoin de bonheur et d'égalité ; grâce à la force triomphante de l'islam d'aujourd'hui, grâce à l'éclat et l'illustration de l'islam d'autrefois, ils espèrent venir s'asseoir à la table du banquet de la France moderne, riches et honorés. » L'appel à l'islam, dans un tel contexte, tient en effet beaucoup plus du phantasme identitaire que de la religion proprement dite et encore moins du terrorisme. Nous sommes ici en présence du rêve d'une identité jamais atteinte, et dépourvu des moyens de la vivre et de l'exprimer.

Islam en France ou islam de France ? La question se pose lorsque l'on considère les identités alléguées par les populations issues de l'aire islamique. Nous avons pu observer la prégnance tout à fait considérable de l'appartenance ethnique et nationale dans les divers regroupements associatifs de la communauté. Coutumes ancestrales et prescriptions religieuses sont peu différenciées malgré les appels constants à l'unité de la umma islamique. La question se pose, cependant, de façon radicalement différente pour les parents et les enfants. Si la première génération réinvestit ses coutumes parallèlement aux incantations radicales de coupure émises par les islamistes, la seconde génération semble, de façon générale, s'orienter vers un sentiment d'appartenance nationale française, sentiment critique et différencié certes mais où l'identité religieuse islamique se trouve façonnée de quelque façon aux contours d'une citoyenneté commune à cette jeunesse française confrontée aux questions du chômage et de la marginalité socio-économique. L'islam en France devient avec la seconde génération l'islam de France, islam en gestation, secoué par les crises de rejet ou d'appels incantatoires, mais islam traversé par l'appartenance à une nouvelle génération française.

L'appel islamiste semble, jusqu'à présent, avoir échoué à mobiliser les masses des banlieues urbaines et si violence il y a face à la société française, elle a toute chance de relever du rejet commun à toute une génération d'un système qui la broie et la marginalise. Parler d'islam en France, enfin, ou même d'islam de France, relève encore d'une simplification abusive, au vu de la diversité des discours et des pratiques relevant consciemment ou non de la culture musulmane.

Jean-François Legrain

Nous tenons à remercier les personnes suivantes, sans qui ce dossier n'aurait pu être mené à bien : M. Jacques Barou (CNRS, Sonacotra), M. Raymond Delval (CHEAM), Cheikh A. Guessoum (vice-recteur de la mosquée de Paris), M. Artun Kal (CNRS), M. Yacoub Roty (Fédération nationale des musulmans de France), Mme Gayé Salom (Maison du travailleur turc), M. Sicart (Bureau des cultes, ministère de l'Intérieur), ainsi que l'ADEF, l'AFTAM, l'AFRP, la Soundiata, l'ASSO-TRAF, les centres de documentation de l'ADRI, du CIEM et du SRI.



BIBLIOGRAPHIE-SOURCES

L'ISLAM EN FRANCE

- Bastienier, Albert et Dassetto, Felice**, « Organisations musulmanes de Belgique et insertion sociale des populations immigrées », *Revue européenne des migrations internationales*, n° 1, septembre 1985, p. 9-21 (référence pour le cas belge et au-delà).
- CIEMM** (Centre d'information et d'études sur les migrations méditerranéennes), *L'islam en France, enquête sur les lieux de culte et l'enseignement de l'arabe*, janvier 1978, 132 p. dact. (enquête de référence).
- Dassetto, Felice et Bastienier, Albert**, *L'islam transplanté*, Anvers, EPO, 1984, 206 p. (très éclairant à travers le cas belge).
- Dhaouadi, Zouhair**, « Islamistes en hijra absolue : d'un islam transplanté à un islam transformé ? » *Peuples méditerranéens*, n° 31-32, avril-septembre 1985, p. 111-124.
- Esprit*, « Français/Immigrés », juin 1985, 1-238. (Identité, intégration, pluralité, islam et entreprise, etc.).
- Krieger-Krynicky, Annie**, *Les musulmans en France*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1985, 144 p. (pratique par ses « fiches » techniques aux sources parfois non mentionnées, importants oublis et erreurs).
- Lamad, Francis**, *L'islam en France*, Paris, Albin Michel, 1986, 160 p. (réflexion du groupe Islam-Occident).
- Leveau, Remy**, « Présence musulmane en France », *Etudes*, mai 1986, p. 589-602.
- Libération*, « L'invention de l'islam français, clé du melting-pot », Nicolas Beau, Anne-Marie Pastorino, Robert Marmoz, Gilles Kepel, 6 juin 1985.
- Saïbi**, *Guide pratique du musulman en France, cultes et mosquées, associations, démarches administratives, banques, étudiants, accueil et conditions de séjour pour étrangers, 300 adresses utiles*, Paris, Dauphin, 1984, 166 p.
- Sammot, Carmel**, « Islam et immigration en France », *Critique socialiste*, 4<sup>e</sup> trimestre 1983, p. 89-110 (intéressant mais erreurs grossières).
- Sans Frontière*, « Musulmans en France : la force tranquille », mars 1984.
- Sayad, Abdelmalek**, « Islam et immigration en France : les effets de l'immigration sur l'islam », in Association pour l'avancement des études islamiques, *L'islam en Europe à l'époque moderne*, Paris, Collège de France, 1983.
- Sellam, Sadek**, « Etre musulman en France », *Etudes*, mai 1986, p. 581-588.

L'IMMIGRATION

- Adri** (Agence pour le développement des relations interculturelles), *L'immigration étrangère en France*, Paris, 1984 (et diverses monographies par nationalité d'origine).
- Croissance des jeunes nations*, « Immigrés, bonjour l'avenir », n° 280, février 1986.
- INSEE**, *Contours et caractères, les étrangers en France*, Documentation française, sd, 66 p.
- Bastienier, Albert et Dassetto, Felice**, « Hypothèses pour une analyse des stratégies religieuses au sein du monde migratoire en Europe », *Social Compass* XXVI, 1979/1, p. 145-170.
- Bastienier**, in **Grooters**, *Culture mosaïque*, Bruxelles.
- Bekouchi, Mohamed Hamadi**, *Du bled à la Zup et/ou la couleur de l'avenir*, Paris, CIEM/L'Harmattan, 1984.

LES MAGHRÉBINS

- Andezian, Sossie**, « Pour une approche de l'islam au sein de l'immigration algérienne en France », *Les Algériens en France*, Paris, Publisud, 1986, p. 336-344 ; « Pratiques féminines de l'islam en France », *Archives en sciences sociales des religions*, 55/1, janvier 1983, p. 53-66.
- Benkheira, Mohammed Hocine**, « Ivrognerie, religiosité et sport dans une ville algérienne (Oran), 1962-1983 », *Archives de sciences sociales des religions*, 1985, 59/1, p. 131-151.
- CRESEM** (Centre de recherche et d'études sur les sociétés méditerranéennes), *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris, CNRS, 1981 ; *Islam et politique au Maghreb*, Paris, CNRS, 1981 ; *Maghrébins en France, émigrés ou immigrés ?*, Paris, CNRS, 1983.
- Les Temps modernes*, « L'immigration maghrébine en France », n° 452-454, mars-mai 1984, p. 1555-2194.

LES TURCS

- Salom, Gayé**, *La communauté immigrée turque en France*, Paris, Agence pour le développement des relations interculturelles, 1984, multigraphié, 168 p. annexes.

## ISLAM EN FRANCE, ISLAM DE FRANCE

---

### LES PAKISTANAIS

**Adri**, *La communauté pakistanaise en France*, Paris 1984.

### LES NOIRS

**Barou, Jacques**, « Les travailleurs africains en France », *Présence africaine*, 105/106, 1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> trim. 1978, p. 61-89.

**Diallo, Massaër**, « Les marabouts de Paris » dans son ouvrage *Un regard noir, les Français vus par les Africains*, Paris, Autrement.

**Diop, Moustapha**, « Les associations murid en France », *Esprit*, juin 1985, « Français/immigrés », p. 197-206.

**Durand, Michèle**, « Grigris contre képis », *Le Matin*, 21 janvier 1986.

**Hames, Constant**, « Islam et structures sociales chez les immigrés Soninké en France », *Social Compass*, XXVI, 1979/1, p. 87-98.

### LA DEUXIÈME GÉNÉRATION

**Mecheri, Hervé-Frédéric**, *Les jeunes immigrés maghrébins de la deuxième génération et/ou la quête de l'identité*, Paris, CIEM/L'Harmattan, 1984.

### LES FRANÇAIS-MUSULMANS

**Abdellatif, Saliha**, « Les Français musulmans ou le poids de l'histoire à travers la communauté picarde », *Les Temps modernes*, n° 452-454, mars-mai 1984, p. 1812-1838, et « Etre Français-musulman en Picardie », in Pluriel/Centre de Relations Internationales et de Science Politique d'Amiens, *La France au pluriel ?*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 100-109.

**Baillet, Pierre**, « Les rapatriés d'Algérie en France », *Notes et études documentaires*, n° 4275-4276, 29 mars 1976 (Documentation française, Paris).

**Veyne-Sanchez, Paul**, « Les rapatriés et leurs associations », *Grand Maghreb*, n° 37, 4 février 1985, p. 45-49.

**Wormser, André**, « En quête d'une patrie : les Français-musulmans et leur destin », *Les Temps modernes*, n° 452-454, mars-mai 1984, p. 1839-1857.

### LES CHIITES

**Delval, Raymond**, *Les minorités musulmanes*, à paraître au CHEAM, début 1987.

**Durand-Souffland, J-M**, « Les sergents recruteurs de l'imam Khomeiny », *Le Monde*, 29-30 janvier 1984.

### LES CONVERTIS

**Rocher, Lisbeth et Cherqaoui, Fatima**, *D'une foi l'autre, les conversions à l'islam en Occident*, Paris, Le Seuil, 1986, 224 p.

### LES MOSQUÉES

**Ambroise-Rendu, Marc**, « En France, l'islam aux mille mosquées », *Le Monde*, 2 avril 1985 (et courrier, *Ibid*, 12 avril).

**Etienne, Bruno**, « L'islam à Marseille ou les tribulations d'un anthropologue », *Les Temps modernes*, n° 452-454, mars-mai 1984, p. 1616-1636 ; « La mosquée comme lieu d'identité communautaire », in CHEAM, *Les Nord Africains en France*, Paris, CHEAM, 1984.

### LES CONFRÉRIES

*Les ordres mystiques dans l'islam, Cheminements et situation actuelle*, sous la dir. de Popovic A. et Veinstein, G., Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, 1986, 326 p. (notamment l'essai de synthèse de Weinstein, p. 293-310).

### LES DISCOURS ISLAMISTES

**Etienne, Bruno**, « La moelle de la prédication, essai sur le prône politique dans l'islam contemporain », *Revue française de science politique*, août 1983, p. 706-720.

**Kepel, Gilles**, *Le Prophète et Pharaon, Mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine*, Paris, la Découverte, 1984 ; « Islam : un mouvement qui ébranle le monde », *L'histoire*, mars 1984, p. 6-21 ; et « La leçon du cheikh Fayçal, les enjeux d'un discours islamiste dans l'immigration musulmane en France », *Esprit*, juin 1985, p. 186-196.