

L'islam de France selon la revue Orient XXI

Sommaire

Un projet aux relents coloniaux pour l'islam de France	1
ADMINISTRER LES « FRANÇAIS MUSULMANS »	2
LES PREMIERS ESSAIS D'INSTITUTIONNALISATION	2
AMALGAMES ET PRÉJUGÉS	3
« CES HOMMES S'ISOLENT VOLONTAIREMENT »	4
Les racines coloniales de la politique française à l'égard de l'islam	5
TROIS ÉTAPES D'UNE POLITIQUE	6
GESTION BICÉPHALE	7
LAÏCITÉ ET ORGANISATION DES RELIGIONS	8
UNE LECTURE CATHOLIQUE DU FAIT RELIGIEUX	8
Quand la France rêvait d'un calife pour son empire musulman	9
LE MAROC, CLÉ DE VOÛTE	11
LYAUTEY ET MAWARDI	12
UN DÉBAT PARMI LES CATHOLIQUES	12
L'islam, cette si commode grille d'analyse du monde musulman	13
LA REVANCHE DE MARX	13
LE « MODÈLE ALGÉRIEN »	14
L'ISLAM DE TOUTES LES RÉSISTANCES	15
ESSENTIALISATION DES SOCIÉTÉS MUSULMANES	15
« L'OPIUM DU PEUPLE »	16
POUR UN NOUVEL INTERNATIONALISME	17
Algérie : l'islam sous administration coloniale	18
Comment la France a traité l'islam et les musulmans	20
VOLTAIRE DÉFENSEUR DE L'ISLAM	21
Étudier l'arabe pour dominer	21
LE « GALLICANISME » DES ORIENTALISTES	22
MUSULMANS D'ABORD	22
Un enjeu majeur, le rôle et la formation des imams en France	23

Un projet aux relents coloniaux pour l'islam de France

« *L'ISLAM, UNE RELIGION FRANÇAISE* » DE HAKIM EL-KAROUI

ORIENT XXI > LU, VU, ENTENDU > JALILA SBAI > 9 MARS 2018

Le consultant et essayiste Hakim El-Karoui vient de publier *L'islam, une religion française*, qui complète et analyse les résultats de l'enquête intitulée *Un islam français est possible*, qu'il a dirigée en 2016 pour l'Institut Montaigne. Bien que présenté comme inédit, ce travail s'inscrit dans la droite ligne de nombreuses enquêtes menées durant toute la période coloniale sur les Français musulmans pour définir les orientations et les stratégies de la « politique musulmane » de la France, reprises quasi intégralement par l'auteur sous un habillage universitaire qui ne devrait pas faire illusion.

Hakim El-Karoui, présenté par *Le Journal du dimanche* du 11 février 2018 comme l'un des interlocuteurs privilégiés d'Emmanuel Macron sur le dossier de l'islam, vient de publier *L'islam, une religion*

française, qui complète et analyse les résultats de son enquête *Un islam français est possible*, réalisée en 2016 pour le compte de l'Institut Montaigne.

Selon son auteur, cette enquête serait « *inédite et pionnière dans notre pays puisqu'elle s'intéresse aux détails des comportements religieux et des revendications culturelles des musulmans.* » Pourtant, contrairement à ce qu'il avance, ce travail s'inscrit dans une vieille tradition qui date des débuts de l'empire français. De nombreuses enquêtes¹ ayant pour objet les Français musulmans ont été diligentées, toujours en contexte de guerre, entre 1902 et 1957-1958 — cette dernière période ne concernera que les Français musulmans, c'est-à-dire les musulmans algériens, citoyens français depuis 1947, du département de la Seine.

ADMINISTRER LES « FRANÇAIS MUSULMANS »

Dans tous ces cas, les enquêtes ont été regroupées sous l'appellation de « musulmans », quels que soient leur statut et leur degré de croyance ou non-croyance : Français, naturalisés, immigrés, étrangers, pratiquants, de culture musulmane, athées, etc. Et les questions posées n'étaient qu'un prétexte pour faire dire aux soi-disant « Français musulmans » ce qu'on entendait leur faire dire². Et toujours, pour répondre à la question : comment administrer, contrôler et gérer ces Français musulmans en organisant leur culte à la manière du clergé catholique ?

La première de ces enquêtes est menée en 1902 sous l'impulsion du président du Conseil et ministre de l'intérieur et des cultes, Waldeck Rousseau. Elle est reconduite en 1906, sous le gouvernement Émile Combes. Le but est alors de trouver les moyens de surveiller et contrôler les Français musulmans sujets et protégés³, via la création d'une structure religieuse *ex nihilo*, sur le modèle des institutions religieuses turques de l'empire ottoman, qui soumettaient les chefs de confréries à l'autorité d'un *cheikh al-islam*, un chef suprême. D'où l'objectif affirmé :

Ils [les chefs de confréries] peuvent contribuer à nous attirer les sympathies de nos indigènes musulmans si au lieu de les tenir à l'écart par une sorte de méfiance traditionnelle, nous parvenons à les investir du titre d'imam de leurs zaouïas respectives et faire soumettre à notre approbation les titres de *moqaddem*⁴ — intendant qui gère le patrimoine religieux et financier des confréries — qu'ils délivrent. (...) Nous constituerions ainsi une sorte de clergé régulier à la tête duquel nous placerions des *cheikh al-islam*, chefs suprêmes de la religion musulmane, qui seraient les intermédiaires intéressés à servir notre œuvre de surveillance et de moralisation »⁵.

Le gouvernement français est à l'époque très préoccupé par la propagande panislamiste puis néo-panislamiste du calife ottoman sous influence allemande, dont le but est, croit-on alors, de délivrer les nations musulmanes administrées par les Européens et rendre à l'islam sa force expansive.

LES PREMIERS ESSAIS D'INSTITUTIONNALISATION

Ces deux premières enquêtes vont aboutir en 1911 — une fois acquise la mise sous protectorat du Maroc qui sera formalisée en 1912 — à la première institution politique : la Commission interministérielle des affaires musulmanes, chargée d'uniformiser la politique française à l'égard des pays musulmans sous domination. Elle traite de questions purement politiques comme de questions religieuses, notamment de la représentativité de l'islam de France, de l'enseignement religieux en terre d'islam, du pèlerinage aux lieux saints, de la construction de lieux de culte, ou encore du droit des femmes musulmanes. C'est sur son avis que le gouvernement crée la Société des habous et des lieux saints de l'islam en avril 1917, et confie sa présidence à Si Kaddour Ben Ghabrit, premier recteur de la mosquée de Paris, pourtant boudée par les Français musulmans de la capitale. Les membres de cette société sont tous religieux, à l'exception de Ben Ghabrit, nommé pour l'occasion consul général en mai 1917. On lui confie la réflexion et la proposition de réponses sur les questions religieuses touchant les musulmans de l'empire.

Il faut attendre 1937 et la mise en place d'une nouvelle institution, le Haut-Comité méditerranéen, ainsi que le développement de la sociologie pour réaliser la première enquête sociopolitique d'envergure ayant pour objet les musulmans. L'enquête s'intitule *Les grandes opinions dans l'islam nord-africain et levantin*. Elle est conçue et réalisée par certains fonctionnaires-savants-experts, d'après le modèle des enquêtes de sociologie religieuse ayant pour objet les Français catholiques. Et diligentée, comme les précédentes, à un moment où l'empire colonial est en danger en raison des mouvements nationalistes et politico-religieux (dont certains sont encouragés par les succès des mouvements nationalistes européens de l'Allemagne nazie

et de l'Italie fasciste, alors qu'ils assistent impuissants à la violence d'une nouvelle colonisation menée par le mouvement sioniste). Les populations des pays arabo-musulmans sous domination française réclament de véritables réformes politiques, administratives et sociales pour la modernisation de leur pays, l'autonomie voire l'indépendance en cas de non-réalisation de ces objectifs par la France. Dans le même temps, le nationalisme arabe et le réformisme religieux se développent en Algérie et en métropole via les « cercles de l'éducation » et réclament l'indépendance du culte musulman et l'application de la loi de séparation des Églises et de l'État de 1905.

Cette étude d'universitaires travaillant officiellement pour le gouvernement français mobilise le clergé français, les étudiants et tous les fonctionnaires en poste en terre d'islam. Elle s'articule de la manière suivante⁶ :

1. Évolution religieuse et sentiment de solidarité musulmane : tendance particulariste (confréries et marabouts), tendance unitaire (mouvement des Ulémas), tendance pan-islamiques, évolution politique et nationalisme, transformations économiques et sociales ; anciennes et nouvelles élites ; prolétariat des villes ; les travailleurs revenus de France, revendications politiques (tendant à l'octroi des libertés publiques (réunion, presse), tendant à l'élargissement de l'effort budgétaire en faveur des indigènes (instruction publique, assistance, agriculture) ; tendant à une participation plus grande à la conduite des affaires publiques (élargissement de l'électorat et de la représentation indigènes), les partis politiques (partisans de l'assimilation et partisans de l'indépendance en Algérie, la technique de l'agitation politique (organisation des manifestations publiques, le rôle des prédicateurs et celui de la jeunesse, nationalisme de la consommation : Boycottage des régies et monopoles gouvernementaux, des sociétés étrangères concessionnaires, des marchandises françaises ; emprunts aux méthodes des dictatures nationalistes ; relations de l'islam nord-africain avec les autres éléments de la population (Arabes et Berbères, Arabes et israélites (l'anti-sémitisme), Arabes et Européens ; influences étrangères (action sur l'opinion musulmane : des puissances étrangères musulmanes, des puissances étrangères non musulmanes, des groupements politiques français.)

2. Formation de l'opinion publique en Afrique du Nord : Le rôle de la presse (nombre des organes de langue arabe et contrôle de ces organes, l'évolution de leur attitude, le rôle du cinéma : influence de l'Égypte, le rôle du théâtre : les troupes théâtrales indigènes ; le rôle de la radio (nombre de postes de récepteurs détenus par les indigènes, action des postes étrangers), le rôle des écoles coraniques, le rôle des universités musulmanes, le rôle des universités françaises, le rôle des mosquées.

AMALGAMES ET PRÉJUGÉS

Or, le livre de Karoui reprend quasi intégralement les typologies, les catégories d'analyses et les propositions faites au gouvernement face aux revendications des réformistes musulmans, appelés communément « oulémas algériens » avant d'être désignés sous le terme de « Frères musulmans » ou « islamistes ». Il est intéressant de noter que l'auteur classe le grand réformateur égyptien Mohamed Abdou parmi les premiers théoriciens de l'islamisme (p. 51-52). Et il fait les mêmes amalgames délibérés entre musulmans, salafistes et islamistes. Pour s'en convaincre, il suffit de remplacer au cours de la lecture « Afrique du Nord » et « Levant » par « banlieues » parisiennes, marseillaises, lyonnaises, et « oulémas » et « réformistes » par « salafistes » et « islamistes » (p. 28-75).

Il n'échappe pas non plus aux préjugés : « *Les seuls à échapper à ce phénomène* (le « craquement » des schémas mentaux et historiques des familles musulmanes sous le poids de la société d'accueil (p. 20) *sont les Turcs. Ceux-ci sont d'ailleurs connus pour leur "enfermement" communautaire.* » (p. 21), et « *les filles sont mieux représentées que les garçons parmi les diplômés, car à l'école, à l'exception des jeunes filles turques, les filles d'immigrés réussissent mieux que les garçons* », comme si les Français musulmans en étaient encore à la première génération. Ce dernier préjugé déforme et tord le propos de François Héran dans sa préface à l'enquête INED/Insee Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des origines en France (voir note 2), puisqu'il est amputé de sa fin et de toute sa nuance : « *l'échec scolaire des filles n'est pas aussi fréquent que celui des garçons dans les familles issues du Maghreb ou d'Afrique subsaharienne, alors que c'est l'inverse dans les familles d'origine turque, qui semblent interrompre parfois d'autorité la scolarité des filles. Là encore, ces différences appellent des recherches complémentaires, tant qualitatives que quantitatives* ».

Ce n'est là qu'un exemple parmi tant d'autres qui témoignent de toutes les contorsions cérébrales dont fait preuve El-Karoui pour nous convaincre que les musulmans de France en sont encore au XIX^e siècle au stade où en était la religion catholique dans les campagnes, aussi bien dans leurs rapports aux religieux que dans celui qu'ils entretiennent avec les autres composantes de la société française.

« CES HOMMES S'ISOLENT VOLONTAIREMENT »

La dernière enquête, intitulée *Les Algériens musulmans dans le département de la Seine*, est un rapport de fin de stage daté de janvier 1961, dont l'auteur est un commandant, stagiaire au Centre des hautes études d'administration musulmane (Cheam), une institution créée en 1936 dans le sillage du Haut-Comité méditerranéen pour la formation des personnels civils et militaires destinés à servir dans l'empire et en métropole. Les sources de cette enquête sont les archives du Service des affaires indigènes nord-africaines (Saina), 6, rue Lecomte, dans le 17^e arrondissement de Paris, et la connaissance que les officiers des affaires algériennes détachés à la préfecture de police et le personnel placé sous leur autorité ont acquise au cours de leurs contacts avec les musulmans algériens. « *Un sondage portant sur trois mille dossiers individuels pris au hasard dans tous les bureaux du service* », selon l'auteur qui a l'honnêteté de préciser que ce service ne s'occupe que des Algériens musulmans qui s'adressent à lui, c'est-à-dire les moins instruits, les moins évolués, les ruraux, les manuels, en somme les catégories les plus vulnérables.

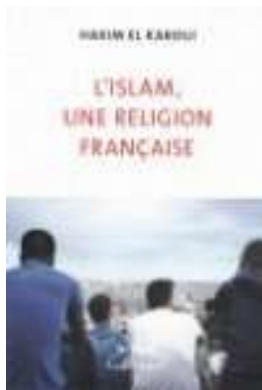
Cette enquête est l'une des premières à se plier aux règles des enquêtes sociodémographiques en France. Elle relève déjà l'écart entre la perception de la population du département — qui estime les Français musulmans à plus d'un demi-million — et la réalité. Cet écart est dû selon l'auteur au manque d'information, à la concentration dans certains quartiers des Français musulmans, à leur habillement et à leur délinquance :

Une bonne partie de la population parisienne, peut-être plus du tiers, éprouve une certaine crainte à leur égard [des Français musulmans], crainte accrue ces dernières années par les activités terroristes. Cette crainte est-elle fondée ? On peut le penser si l'on examine les chiffres de la délinquance en milieu musulman en 1959 et qu'on les compare aux chiffres totaux du département... Quoiqu'il en soit, étant donné le faible pourcentage de la population algérienne totale par rapport à la population du département, moins de 3 %, les chiffres ci-dessus font apparaître que cette minorité est un élément important de trouble... Cette crainte plus ou moins confuse que les métropolitains éprouvent à l'égard des musulmans algériens est encore renforcée par leur mode général d'habitat. On remarque plus une population dont les membres se différencient par leur aspect extérieur lorsqu'elle est en groupe, comme c'est le cas pour beaucoup d'Algériens. L'observateur extérieur éprouve le sentiment que ces hommes s'isolent volontairement. Nous avons, au cours de ce travail énuméré quelques-unes des raisons qui motivent ce genre de groupement... Il n'en reste pas moins, nous l'avons déjà noté, que ces hommes constituent une véritable société qui vit assez à l'écart.

Ce sont les mêmes clichés dépeints par El-Karoui (p. 23-26) qui reprend la littérature administrative coloniale, qu'il habille habilement sous des références universitaires reconnues.

Hakim El-Karoui ne fait que conseiller une politique de soumission d'une partie des Français sous couvert de conseils de gestion de leur culte, quelles que soient les subtilités et contorsions mentales dont il fait preuve pour nous convaincre de l'innovation de ses propos et de ses conseils aux gouvernants. Il reprend quasi intégralement les stratégies et les propositions de ce que l'on appelait jadis la « politique musulmane de la France » !

JALILA SBAI



Hakim El Karoui, *L'islam, une religion française* Gallimard, « Le débat », 11 janvier 2018. — 304 pages ; 24 euros (version numérique 16,99 euros)

¹Ces enquêtes et les résultats auxquelles elles ont abouti sont détaillés dans mon ouvrage, à paraître en mai 2018 aux éditions du CNRS.

²Voir l'article de Patrick Simon, *le Monde*, juin 2016, l'enquête *Trajectoires et origines*, INED/Insee, réalisée en 2007-2008 ainsi que l'article d'Alain Gresh, « Trop de musulmans ? », « Les blogs du Diplo », 5 avril 2011.

³Les Algériens musulmans et les Sénégalais étaient des Français privés de leurs droits politiques, les Tunisiens et Marocains étaient des citoyens de leurs pays, mais la protection pouvait les soustraire aux lois de leurs pays et les faire relever uniquement des lois françaises.

⁴Afin de contrôler les confréries, les sultans marocains s'étaient arrogé le droit de les nommer à partir du début du XIX^e siècle.

⁵Dépêche du 1^{er} août 1902 du président du Conseil au ministre des affaires étrangères.

⁶Plan d'étude adressé par le ministre des affaires étrangères, Y. Delbos, au président du Conseil, Léon Blum et transmis par ce dernier aux représentants au Proche-Orient et en Afrique du Nord, lettre du 2 janvier 1937.

JALILA SBAI

Historienne, chercheuse associée à la chaire d'histoire contemporaine du monde arabe du Collège de France. Spécialiste de la politique musulmane de la France.

Les racines coloniales de la politique française à l'égard de l'islam

« *CIVILISER LES MUSULMANS* »

ORIENT XXI > MAGAZINE > HISTOIRE > JALILA SBAI > 16 AOÛT 2016

Comment comprendre le décalage entre les attentes et besoins des Français musulmans et les orientations politiques gouvernementales ? La gestion de l'islam et du culte musulman par la France durant la période coloniale permet d'apporter une réponse et de mesurer combien la vision de Paris a été forgée par la lecture catholique du fait religieux.



« Imam présidant la prière », Étienne-Nasreddine Dinet (ca 1922).

L'expansion coloniale en pays musulmans pousse les gouvernants français à rechercher une politique qui permette la centralisation des décisions en matière de gestion de l'empire, pour régir les différents statuts juridiques faisant relever les pays d'Afrique, puis ceux du Proche-Orient, de divers ministères. Une formule politique tenant compte d'une part du fait religieux musulman — plus tard du fait religieux chrétien —, et d'autre part autorisant la centralisation du pouvoir et des décisions au niveau du gouvernement de la métropole. Une fois la continuité territoriale de l'Afrique du Nord acquise par la certitude d'un protectorat sur le Maroc en 1911, cette politique musulmane se concrétise par la création de différents organismes et institutions qui concerneront à la fois l'organisation et la gestion politique de l'empire mais aussi la gestion des musulmans (émigrés et étudiants) en métropole.

L'ensemble des ministères se trouvait représenté dans ces organismes : la Commission interministérielle des affaires musulmanes, CIAM (1911-1938), le Haut Comité méditerranéen et ses différentes commissions et sous-commissions (HCM, 1935-1939) et le Centre des hautes études d'administration musulmane (Cheam, 1936-2000). Très vite, on y a adjoint des universitaires, spécialistes du monde musulman et du monde arabo-africain, dont les plus célèbres sont Louis Massignon (islamologue, 1883-1962), Robert Montagne (sociologue-politologue arabisant, 1893-1954), Charles-André Julien (historien de l'Afrique du Nord, 1891-1991), Jacques Berque (sociologue, arabisant, 1910-1995) et Vincent Monteil (islamologue et sociologue, arabisant et africanisant, 1913-2005).

Selon les périodes, la mise en place et la pratique de la politique musulmane ont pour fonction première soit de favoriser l'expansion coloniale, soit de maintenir la stabilité politique en Afrique du Nord, clé de voûte de l'empire. C'est une politique assumée de gestion de la religion, perçue comme un fait social total : l'islam est une idéologie de mobilisation et de contestation et un fait sociologique. Il est ahurissant de constater aujourd'hui que cette conception n'a pas changé, alors que les musulmans de France ne sont plus des indigènes, mais des Français depuis plusieurs générations, eu égard à l'installation des premières familles algériennes en France en 1882.

TROIS ÉTAPES D'UNE POLITIQUE

Cette politique musulmane a connu trois grandes phases qui ont combiné différentes stratégies politiques de centralisation ou d'unification. Elles ont donné, en fonction des intérêts nationaux ou internationaux, la priorité à des essais de centralisation régionale nord-africaine (avec la mise en place des conférences nord-africaines) essentiellement centrés sur une collaboration économique ou sur une centralisation régionale

méditerranéenne (avec le HCM), doublée d'une centralisation politique avec prise de décisions au niveau de la présidence du conseil des ministres.

Une première phase (1914-1923) s'ouvre avec la création de la CIAM, organe consultatif sans réel pouvoir de décision, qui a néanmoins influencé les politiques. Elle montre clairement que la politique musulmane voulue s'est trouvée dès son origine enfermée dans un étai idéologique multidimensionnel qui met en jeu des choix politiques de gouvernance nationaux (centralisation *versus* décentralisation) et des choix politiques de gestion de l'empire (administration directe *versus* administration indirecte relevant de deux idéologies : assimilation *vs* association et laïcité *vs* pluralité religieuse).

La focalisation de ces débats sur la question de la gestion et l'organisation politique de l'empire ont constitué un frein à toute tentative d'unification ou de cohérence politique, y compris au niveau de la formation et des traitements des personnels civils ou militaires appelés à servir outre-mer. Dès lors, le concept même de politique musulmane est fluctuant, utilisé par tous les acteurs politiques ou personnalités publiques concernés : il désigne une politique d'assimilation pour les uns, d'association pour d'autres, voire une synthèse des deux en fonction des intérêts en jeu. Cet état de fait a renforcé l'ambiguïté dans l'opinion publique et a rendu impossible ne serait-ce qu'une politique économique commune aux trois pays du Maghreb, les tenants de chacune des idéologies craignant de perdre en indépendance locale.

Lors de la seconde phase (1923-1935), le consensus des différents acteurs politiques ne se fera que sur la dimension symbolique de l'islam, et sur sa « nécessité » diplomatique locale, régionale et internationale. C'est au cours de cette période, qui connaît un fort accroissement de la présence musulmane en métropole, que la République opte pour une gestion bicéphale de l'islam et des musulmans. D'un côté, elle délègue la gestion religieuse, sociale et répressive aux préfetures, dont la préfeture de la Seine fournit le modèle d'une administration directe à « l'algérienne ». De l'autre, elle fait de l'Institut musulman de la mosquée de Paris un archétype de gestion « sultanienne » à usage diplomatique relevant du ministère des affaires étrangères.

Enfin, la troisième phase (1935-1954) voit la mise en place d'un quasi-gouvernement métropolitain de l'empire, avec l'aboutissement de plusieurs projets d'uniformisation de la politique à l'égard des musulmans de l'empire. Une phase dans laquelle s'inscrivent activement les plus grands orientalistes français de confession chrétienne, les fonctionnaires-savants-experts dont certains sont de fervents catholiques. C'est le cas notamment de Robert Montagne, Louis Massignon et Vincent Monteil ; Charles André Julien et Jacques Berque étant de foi plus tiède.

GESTION BICÉPHALE

L'Institut musulman de la mosquée de Paris est inauguré en 1926 en hommage aux combattants de la Grande Guerre. Il est confié à un haut fonctionnaire musulman du ministère des affaires étrangères, Si Kaddour Ben Ghabrit. Familier de la cour des sultans marocains, il veillera à donner de ce lieu une double image, celle de l'Andalousie perdue et celle de la monarchie marocaine. Le financement de la construction a relevé d'un montage subtil entre deniers de la République et deniers des territoires musulmans sous domination :

- la loi du 9 juillet 1920 accorde une subvention de 500 000 francs à la société des Habous des lieux saints de l'islam au titre du ministère des affaires étrangères pour le gouvernement ;

- la ville de Paris attribue une subvention de 1 600 000 francs, prend en charge de coûteux frais d'actes notariés (cession-enregistrement...) et concède un terrain de 7 400 mètres carrés ;

- le gouvernement général de l'Algérie accorde une subvention de 100 000 francs ;

- la Résidence de Rabat donne 100 000 francs également, inscrits sur les budgets chérifiens de 1921-1922 ;

- la Résidence de Tunis accorde 30 000 francs, inscrits au budget 1921 de la Régence ;

- la colonie du Tchad octroie 5 000 francs, inscrits au budget de 1922.

Des comités de souscription sont créés dès l'été-hiver 1920 dans toutes les villes et centres urbains d'Afrique du Nord pour récolter le budget nécessaire aux travaux de construction, soit 3 000 000 francs pour toute l'Afrique du Nord. L'argent est confié à deux banques en territoire musulman : la banque de l'Algérie pour l'Algérie et la Tunisie, et la banque d'État au Maroc pour le Maroc. En revanche, la gestion financière et la surveillance générale de l'Institut musulman de la mosquée de Paris ne sont pas confiées à

Ben Ghabrit, mais à un haut fonctionnaire du ministère de l'intérieur, Paul Valroff. De leur côté, les imams présents en métropole pour assister les musulmans sont rémunérés par les deux protectorats et le gouvernement de l'Algérie.

Cette gestion bicéphale de l'islam est toujours en vigueur. La question du financement des mosquées et celle de la formation des imams font encore débat. Le premier ministre Manuel Valls vient de décider la création de la Fondation des œuvres de l'islam en France (FOIF), dont la présidence est proposée à Jean-Pierre Chevènement, ancien ministre de l'intérieur ; et il appelle à la formation d'imams français en France.

LAÏCITÉ ET ORGANISATION DES RELIGIONS

La remise en cause du référent « identitaire laïciste-universaliste » — étroitement lié à l'actualité en France et au contexte international troublé par « un retour à l'islam » — réactive le besoin d'un savoir sur l'islam au sein même du champ des sciences sociales. La production universitaire et intellectuelle n'a jamais été si prolifique, les analyses politiques, théologico-politiques n'ont jamais eu autant le vent en poupe que ces derniers temps, sans parler de tous ces nouveaux programmes concoctés on ne sait comment, dédiés à l'étude de la « radicalisation » et à la déradicalisation des jeunes Français musulmans.

Or, les origines du concept de politique musulmane, l'histoire des institutions qui ont été mises en place pour la définir dévoilent l'existence d'un authentique paradigme de politique publique visant à la fois les politiques religieuses françaises en situation coloniale et les Français musulmans issus des ex-territoires de l'empire. Elles dévoilent également l'ambiguïté du rapport au fait religieux, aussi bien chrétien que musulman, dans des institutions qui sont en principe laïques.

La question de la gouvernance de populations musulmanes sous domination d'une République française laïque dissimulait des questions propres aux catholiques dans la République, à savoir :

le double rapport entre le politique et le religieux et l'intervention du religieux dans le politique, comme si le système républicain français et l'encyclique vaticane de Léon XIII, *Rerum Novarum* 1891, ne l'avaient pas définitivement tranchée ;

l'égalité du christianisme avec les autres religions monothéistes qui aurait conduit inévitablement à leur traitement égalitaire par le politique.

Ces interrogations sont projetées sur l'empire arabo-africain, dès lors que la question de la centralisation de sa gouvernance au niveau de la métropole s'est posée et qu'elle n'a trouvé d'autre facteur d'unité que l'islam. Elle s'est traduite par la récurrence de l'ambition souhaitée et crainte à la fois de fédérer ces populations musulmanes de l'empire autour d'un califat marocain sous protection française pour représenter l'islam d'Occident — qu'il faut entendre au sens d'islam de l'empire arabo-africain. Celui-ci était perçu d'emblée comme malléable à cause de la présence en son sein de nombreuses confréries, considérées comme autant d'hérésies, toutefois hiérarchisées et reflétant le modèle des églises protestantes.

UNE LECTURE CATHOLIQUE DU FAIT RELIGIEUX

Ces projections révèlent en fait la lecture catholique du fait religieux musulman par les décideurs français et les dissensions au sein du catholicisme français sur des questions purement théologiques comme l'égalité des dogmes monothéistes, ou politiques, comme sur la Palestine ou l'indépendance des États musulmans.

Les espaces coloniaux arabo-musulman et arabo-africain sont devenus le terrain d'expression de conflits interchrétiens, d'ordre philosophico-religieux et/ou politico-religieux. Cela grâce au rôle joué par Montagne, Massignon, Berque ou Monteil et de nombreux orientalistes arabisants et/ou africanisants, qui sont en majorité de fervents catholiques, et d'autres colonialistes laïques qui partageaient leurs points de vue au plus haut niveau de l'État français. Aujourd'hui, cette vision intégrée par les décideurs français, les personnalités publiques politiques, religieuses, laïques et certains Français musulmans est réactivée, actualisée. Elle pose très précisément la question de l'islam en France, de part et d'autre, dans des termes identiques : la radicalisation de certains jeunes et la réforme administrative de l'islam. Comme à l'époque coloniale, cette radicalisation est imputée à l'absence d'un clergé musulman (califat ou ministère du culte musulman) et à l'absence de réforme de l'islam — réforme religieuse et pas administrative, même si la question du financement est présentée comme prioritaire.

À l'instar de la période coloniale, ce qui est en jeu, c'est la réinterprétation du Coran dans une version qui serait à la fois conforme aux lois de la République et très proche du culte catholique, dans la mesure où ce sont les textes fondateurs de l'islam qui sont incriminés. La vindicte inscrite dans le Coran et la Sunna et/ou

leur aspect apocalyptique et eschatologique seraient à l'origine ou expliqueraient la radicalisation de certains jeunes Français ou Européens qui mettent en acte ces textes appris en commettant des attentats terroristes, d'après les analyses théologico-politiques d'islamologues qui ont aujourd'hui le vent en poupe, comme à l'époque coloniale. En effet, les analyses théologico-politiques des islamologues actuels qui tendent à incriminer les textes fondateurs de l'islam — alors que les Français de confession musulmane sont soumis aux lois de la République et ne les remettent aucunement en cause —, ne font que reprendre les argumentaires des fonctionnaires-savants-experts des générations précédentes qui se prévalaient de l'incompatibilité avec la pleine citoyenneté de la loi islamique (charia) et du code du statut civil musulman pour justifier la nécessité de la réforme religieuse de l'islam. Or, si soumettre les sources de l'islam à la raison critique et à l'*ijtihad*, c'est-à-dire l'effort d'interprétation, s'avère d'une double nécessité nationale et internationale pour les sociétés musulmanes en mutation concernant la réforme des codes de statut civil et lois issues de la loi islamique, cette « relecture » ne se justifiait et ne se justifie en France que par l'objectif ancien et inavoué de la création d'un nouveau schisme en islam. Un schisme qui serait totalement intégré aux autres cultes chrétiens, à défaut d'une conversion des musulmans français au christianisme.

D'un autre côté, certains Français musulmans très pratiquants¹ — en ce sens souhaitant se conformer à la lecture littéraliste des textes fondateurs dans leur vie quotidienne —, objets de la vindicte islamophobe et raciste, harcelés par les forces de l'ordre en particulier pour des questions vestimentaires dans l'espace public ces dernières années, répondent à cet état de fait par la *hijra* ou exode, c'est-à-dire un départ de la France, leur pays de naissance, pour aller s'installer et vivre dans un pays musulman. À l'instar des Algériens s'installant en Syrie, un territoire musulman entre 1908 et 1912², ceux d'aujourd'hui se dirigent vers le Maroc, pays musulman gouverné par un commandeur des croyants, où l'expression pluraliste des pratiques religieuses — des plus lâches au plus rigoristes — est acquise par le fait même de la suprématie religieuse du monarque sur toutes les autres.

Aujourd'hui comme par le passé, la politique musulmane de la France modèle les mises en représentation politiques et savantes des identités religieuses en France et dans le monde arabo-africain. Elle définit aussi la structuration et la non-structuration de l'islam en France, le liant indéfiniment aux questions géopolitiques et géostratégiques ainsi qu'aux questions des migrations nord-africaines, africaines et orientales. De fait, les solutions proposées par Manuel Valls et l'appel des Français et musulmans³, qui fait écho à celui des « musulmans évolués » d'Algérie comme on les appelait à l'époque coloniale, ne sont qu'un mauvais remake de cette sacrée mission civilisatrice des populations musulmanes.

JALILA SBAI

¹Il ne faut pas confondre ce phénomène de départs des Français musulmans avec celui des Français ou Européens qui ont islamisé la violence, la radicalité et partent vers la Syrie pour rejoindre les rangs de l'organisation de l'État islamique.

²La destruction des structures et institutions religieuses musulmanes et le sabotage quasi systématique de l'enseignement arabo-musulman et des associations culturelles par les autorités françaises en Algérie avaient fini par pousser un certain nombre de notables mais aussi de jeunes Algériens musulmans à quitter leur pays pour migrer vers la Syrie ottomane. La *hijra*, émigration pour la foi, fut l'ultime arme politique des Algériens pieux pour faire valoir leurs droits au libre exercice de leur culte en Algérie française.

³« Nous, Français et musulmans, sommes prêts à assumer nos responsabilités », *Journal du dimanche*, 31 juillet 2016.

Quand la France rêvait d'un calife pour son empire musulman

ORIENT XXI > MAGAZINE > HISTOIRE > JALILA SBAI > 8 SEPTEMBRE 2016

Les déclarations de François Hollande à la suite des attentats qui ont endeuillé la France sont symptomatiques de l'ambiguïté du rapport de la République à l'islam. Une équivoque qui se traduit à la fois par un déni de réalité et l'emploi de Français musulmans et des sources islamiques pour l'interprétation religieuse de ce qu'est le « bon islam » pour la République : un islam dirigé par les politiques. Une posture

des pouvoirs publics à l'égard de l'islam et de ses institutions, notamment l'institution califale, qui s'inscrit dans la continuité des politiques françaises depuis la fin du XIX^e siècle.



Pose de la première pierre de la Mosquée de Paris, avec Si Kaddour Benghabrit (centre).
Agence Rol, 1922 (BNF).

La déclaration de guerre sainte prononcée par les Ottomans au début de la Grande Guerre, corrélative aux débats théologiques dans le monde musulman dont la presse arabe se fit largement l'écho, posait d'une manière inquiétante la question du califat. La possibilité d'une déchéance du calife de Constantinople laissait entrevoir les avantages que la France pouvait en tirer : unifier l'islam de l'empire sous sa propre autorité. Comme il est question de l'unifier aujourd'hui sous la houlette de la Fondation pour l'islam de France d'abord, et par le Conseil français du culte musulman ensuite.

Consciente de l'éventualité de la perte de l'empire dans une guerre européenne, la France appuya dans un premier temps sa stratégie sur la remise en valeur de l'institution califale dans ses possessions musulmanes. L'islam était utilisé dans son sens le plus religieux, c'est-à-dire au sens de la foi, pour parer à toute débandade des soldats musulmans — dont on reconnaissait et louait déjà le loyalisme — et à un éventuel soulèvement des populations musulmanes dans les territoires sous domination française. Et dans sa version mystique populaire, par la sollicitation de fatwas de marabouts, de chefs de confréries et de chérifs. C'est encore la voie choisie par les pouvoirs publics français : utiliser les imams pour diffuser dans les mosquées des prêches politiques à la suite de chacun des attentats en France depuis novembre 2015, et des islamologues pour fournir les explications les plus loufoques afin de maintenir les Français musulmans à l'écart des appels au djihad de l'État islamique.

Au début de la Grande Guerre, l'appel au soutien de l'islam officiel, c'est-à-dire aux souverains protégés par la France, fut écarté. D'une part pour ne pas renforcer les pouvoirs locaux ultérieurement, et d'autre part pour éviter d'éventuels soulèvements des populations musulmanes qui auraient vu d'un mauvais œil une alliance avec les puissances chrétiennes contre un État musulman. La discrétion partagée par les États occidentaux et les États musulmans au sujet de la participation de ces derniers à la guerre actuelle contre

l'État islamique relève d'une logique identique à celle de la politique musulmane de la France du début du XX^e siècle.

La formule autrefois utilisée dans les procès-verbaux de la commission des affaires musulmanes du ministère des affaires étrangères pour justifier la guerre contre l'empire ottoman : « *Nous ne sommes pas en guerre contre le peuple turc lui-même, mais contre les gens qui détiennent en ce moment le gouvernement de Constantinople... Victimes de leur agression nous luttons contre eux et contre eux seuls* » ressemble à la raison actuellement donnée pour justifier les bombardements au Proche-Orient et en Afrique : la France n'est pas en guerre contre les populations irakienne, syrienne, yéménite, libyenne ou malienne, mais contre le groupe État islamique, une organisation terroriste qui sème la terreur dans ces pays. Victimes de leurs attaques sur le sol français, nous luttons contre eux et eux seuls.

LE MAROC, CLÉ DE VOÛTE

Bien qu'ancienne, l'idée d'un califat d'Occident dépendant de la France pour unifier sa politique en Afrique du Nord, puis l'étendre aux autres possessions musulmanes, fut exprimée en 1915 par le maréchal Hubert Lyautey, non sans arrière-pensée : il s'agissait de reconstituer un empire à l'image de l'empire romain — plus précisément celui de Constantin — c'est-à-dire bipolaire et dont le Maroc serait la clé de voûte.

L'empire chérifien apparaissait aux politiques et aux diplomates français comme « l'homme malade » de l'islam d'Occident, d'où la tentation de reconstituer cet islam d'Occident sur le modèle de l'Église romaine, hiérarchisée et dirigée de fait et de droit par un monarque. Cette perception sera à l'origine de la bipolarité de l'autorité politique au Maroc, avec la construction d'un califat et de son appareil administratif, « le Makhzen », d'abord pour les musulmans du Maroc. Ensuite, il s'agissait d'étendre cet appareil administratif musulman à l'ensemble de l'empire français. L'administration moderne du protectorat fut chargée de l'autorité politique, de l'autorité militaire et des non-musulmans (catholiques et juifs autochtones), ainsi que d'organiser un État moderne et centralisé.

L'idée même de la séparation des pouvoirs temporel et spirituel en pays d'islam effrayait Lyautey. Monarchiste, fervent catholique, opposé à la loi de séparation des Églises et de l'État de 1905, Lyautey faisait une lecture catholique du fait musulman et de son évolution : la puissance morale du calife serait beaucoup plus dangereuse pour les puissances chrétiennes, du fait de son dégagement des préoccupations du pouvoir temporel. Le pape était, pour lui, paradoxalement beaucoup plus puissant, sa capacité de ralliement plus importante à cause de l'abandon du pouvoir temporel. Le danger résidait pour Lyautey dans cette aura spirituelle que procure la renonciation à l'exercice du pouvoir. C'est ce qu'il craignait au sujet du chérif de la Mecque soutenu par les Britanniques pour le titre de calife. La sécularisation en terre d'islam était selon lui plus dangereuse qu'un islam cumulant les deux autorités sous domination chrétienne.

Cette proposition d'un califat marocain suscita une fronde chez ceux dont le pouvoir semblait menacé, et en premier lieu le gouvernement de l'Algérie qui voyait poindre les dangers d'une éventuelle application de la loi de séparation des Églises et de l'État aux départements français d'Algérie. Dès lors, le débat sur la question du califat révéla la dimension chrétienne du conflit. Les radicaux de gauche, les défenseurs de la laïcité et de cette loi étaient les plus farouches opposants à la séparation du temporel et du spirituel en islam, puisqu'elle signifiait une perte de pouvoir pour eux aux niveaux local et régional. Cette séparation n'était qu'un leurre, le pouvoir réel demeurant *in fine* entre les mains de la République et de ses représentants. Ses partisans étaient de fervents chrétiens comme Lyautey ou Defrance, qui soutenaient l'idée de la résurgence de l'empire romain d'Orient, tout en se gardant de faire la même erreur que Rome avec l'édit de Caracalla, supposé avoir causé la chute de l'empire. Toutefois, situation de guerre oblige, le gouvernement élabora une représentation consensuelle des musulmans de l'empire avec la création de la Société des habous des lieux saints de l'islam qui sera chargée plus tard de la construction de l'Institut musulman de la mosquée de Paris — inauguré d'abord par le sultan marocain en 1926 — et de la gestion religieuse de l'islam de France.

La chute du califat ottoman en 1924 et l'absence de nouveau calife dans l'Orient arabe mirent fin au projet officiel d'un califat d'Occident, mais pas à celui de catholiques qui exécraient l'athéisme inhérent à la loi de 1905 et nourrissaient l'espoir d'une restauration chrétienne en France dans le cadre politique de la séparation à partir d'un califat d'Occident. Si, en effet, la loi de séparation des Églises et de l'État a imposé la laïcité en tant que pratique politique et mode de gestion du social par les gouvernants, elle n'a pas pour

autant changé les Françaises et Français en individus laïques ou athées. La pratique religieuse s'est émoussée dans certaines catégories sociales, mais pas dans la bourgeoisie, où la foi est restée quasi intacte. Comme l'ensemble des Français, ces catholiques étaient, à la fin de la seconde guerre mondiale et au début des années 1950, tournés vers la construction européenne, portée par deux autres chrétiens, Charles de Gaulle et Robert Schuman. Ce projet répondait mieux aux attentes d'une restauration qui se satisferait plus d'une démocratie chrétienne à l'image des autres États européens — notamment celle de l'Allemagne — que d'un retour à un régime laïque républicain. Pourtant c'est la question marocaine, à la suite des répressions sanglantes des émeutes de Casablanca des 7-8 décembre 1952 et de la déposition du sultan Sidi Mohammed Ben Youssef et son remplacement par Mohammed Ben Arafa le 20 août 1953 qui provoqua la véritable scission, dans laquelle furent impliqués les catholiques du Maroc¹. Certains intellectuels catholiques et politiques de gauche se scandalisèrent de la répression à Casablanca. Ils menèrent une campagne de presse orchestrée par Robert Barrat, André de Peretti, François Mauriac et d'autres intellectuels catholiques afin d'informer le public français des massacres. C'est à ce moment-là que réapparut le projet d'un califat pour l'islam d'Occident.

LYAUTEY ET MAWARDI

Le projet de Lyautey est entièrement inspiré par la théorie politique de Mawardi, *Al-ahkam al-sultaniyya*, (Les statuts gouvernementaux), et de son second volet, le principe de nécessité en islam ou *darura*, théorisé par Ghazali au XI^e siècle. Selon ce principe, un calife trop faible pour s'opposer à un envahisseur entérine un état de fait, en confiant le pouvoir temporel à un vizir. Lyautey a joué ce rôle de « vizir usurpateur » ou de « maire du palais » animé par une dialectique religieuse et une logique qui ont dominé l'établissement du protectorat au Maroc : l'introduction par les autorités françaises de la notion hybride d'un « pape musulman » dans le traité du protectorat signé avec le sultan Moulay Hafid en 1912. Les politiques français ont privé le sultan de son autorité temporelle, déléguée à l'administration française. Or, en 1954, les catholiques du Maroc, la Résidence générale et les coloniaux favorables à la déposition du sultan Mohamed V et partisans d'une administration directe (à l'algérienne) au Maroc dénonçaient cette centralisation de l'État moderne au Maroc qui a fortement contribué à renforcer la puissance spirituelle du sultan, afin de valider une nouvelle politique de centralisation du pouvoir sur l'empire au niveau de la métropole par l'annexion du Maroc aux départements français d'Algérie, le projet d'Union africaine qui se dessine à l'ombre de l'Union européenne depuis 1946 chez les coloniaux ne pouvant être viable qu'à ce prix. Cette proposition repose aussi sur la théorie du califat, non plus sur celle de Mawardi, mais sur celle d'Ibn Khaldoun, dans laquelle est introduite une distinction entre le pouvoir califal, *al-khilafa*, d'origine divine et révélée, du pouvoir royal, *al-mulk*, d'origine humaine et rationnelle, donc temporelle.

UN DÉBAT PARMI LES CATHOLIQUES

À l'encontre de la position de Lyautey qui souhaitait un califat fort pour maintenir sous domination islamique l'ensemble de l'empire musulman, on voulut le réduire après la seconde guerre mondiale à sa plus simple expression, l'imamat. Quant au pouvoir politique, il devait appartenir à la République qui, par l'intermédiaire d'une administration forte et directe, devait « *jouer le rôle des rois de France, de protéger les humbles, favoriser les communes.* »

La prise de position d'intellectuels catholiques et politiques de gauche est symptomatique de la dimension chrétienne des différentes crises marocaines depuis la christianisation avortée des Berbères par le *dahir* (décret chérifien) de 1930. Ces crises ont constitué autant d'« espaces autres » à un conflit interchrétien sur la monarchie en France, la séparation des Églises et de l'État, l'égalité des dogmes non chrétiens, la légitimité de la christianisation en contexte colonial, la constitution d'une Église musulmane dont le chef serait un calife musulman et une christianisation progressive des autochtones pour les autres.

Elle s'inscrit aussi dans le débat qui agitant les catholiques depuis 1930 sur l'entreprise coloniale, cristallisé lors des semaines sociales de 1948 et 1954, sur fond politique de l'Union française² et d'accession des Algériens musulmans à la citoyenneté française. À l'époque déjà, l'islam métropolitain et les Français musulmans étaient associés à cette prise de position d'une solution politico-religieuse pensée en dehors d'eux. Les intellectuels catholiques qui avaient réussi à s'associer les anticolonialistes de tous bords créèrent dès 1947 deux associations : le Comité chrétien d'entente France-islam (27 juin 1947) ? par Louis Massignon qui bénéficia du soutien du Vatican jusqu'en 1962 ; et France-Maghreb (juin 1953), par André

de Peretti. Ces associations organisaient des prières pour dire la *Fatiha* (première sourate du Coran) et des jeûnes tous les vendredis à la Mosquée de Paris avec Si Kaddour Ben Ghabrit.

La politique actuelle de contrôle de l'islam et des Français musulmans par l'intermédiaire de la Fondation de l'islam de France, et les débats sur la question de l'identité nationale, la déchéance de la nationalité ou l'espace de la laïcité s'inscrivent dans cet acquis colonial qui dénie aux Français musulmans le statut d'égalité citoyenne tant que leur foi reste musulmane.

JALILA SBAI

¹Lire Robert Montagne, *Révolution au Maroc*, Éditions France Empire, 1954.

²Union territoriale du Maroc à l'Algérie, et intégration politique de l'ensemble à l'Afrique occidentale française (AOF) et à l'Afrique équatoriale française (AEF) en passant par le Sahara.

L'islam, cette si commode grille d'analyse du monde musulman

À PROPOS DE « UN SILENCE RELIGIEUX. LA GAUCHE FACE AU DJIHADISME », DE JEAN BIRNBAUM

ORIENT XXI > LU, VU, ENTENDU > ESSAI > ALAIN GRESH > 30 MARS 2016

Un silence religieux. La gauche face au djihadisme, le livre de Jean Birnbaum a été largement couvert par les médias, qui ont amplement repris ses thèses. Pourtant, un tel ouvrage mérite un vrai débat qui n'a pas encore eu lieu.

En France, tout commence et se termine avec l'Algérie quand il s'agit de l'islam. Les relations tourmentées de l'Hexagone avec ce pays et plus de cent trente ans de colonisation ont marqué l'Histoire, la politique, la culture, les idées de la métropole. Et pourtant régulièrement, au hasard de l'actualité, on « redécouvre » la solidité de ce lien que les livres d'histoire scolaire limitent au seul fait colonial. Celui-ci, loin d'être une « affaire étrangère » a été au centre de la vie politique de la III^e et de la IV^e République, de ses déchirements et de ses soubresauts ; il a profondément marqué la vie intellectuelle, et la vision de l'islam. En un mot, il est inscrit dans le tissu même de l'Histoire nationale.

Cette dimension est à la fois absente et présente du livre de Jean Birnbaum, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*¹, qui évoque la difficulté de la gauche à penser la religion. Absente, parce que les mots « colonie » et « colons » ne sont utilisés qu'une seule fois. Présente, puisque un chapitre capital pour illustrer son propos est consacré à « la génération FLN » (Front de libération nationale), ces Français qui se sont mobilisés pour l'indépendance de l'Algérie et qui sont arrivés aux affaires dans les années 1980. Pour résumer le propos de l'auteur, ils n'ont pas perçu la dimension religieuse de l'insurrection de 1954 :

Ce que la gauche avait sous-estimé, une fois de plus, c'est la force autonome des représentations religieuses et de la foi. Elle n'avait pas pris conscience que partout dans le pays, chez les paysans mais aussi chez beaucoup d'instituteurs, la formation coranique constituait depuis longtemps « un socle inexpugnable ».

D'où leurs désillusions.

LA REVANCHE DE MARX

Passons sur l'idée sous-jacente que « la génération FLN » serait aux affaires et rappelons que ceux qui se sont opposés à la guerre en Algérie ont, presque jusqu'au bout, été une minorité. Ils n'ont été, pendant toutes les premières années de cette guerre sans nom, qu'une petite poignée, ceux que l'on a appelé les « porteurs de valises ». Il est vrai qu'ils sont souvent passés à côté de la dimension musulmane de l'insurrection du 1^{er} novembre 1954. C'est pourtant celle-ci qui, selon Birnbaum, expliquerait son échec ou en tous les cas le fait qu'elle n'ait pas répondu à l'idéal projeté sur elle.

Là où les indépendances des anciennes colonies étaient censées émanciper les opprimés des anciens préjugés, elle a souvent conduit, en réalité, au retour de forces qui en appellent à un héritage religieux millénaire.

Vraiment ? En Chine ou au Vietnam, en Afrique du Sud ou au Mexique, est-ce l'héritage religieux qui a triomphé, ou la prégnance des structures « traditionnelles », pas forcément liées à la religion ? Quand on étudie les mouvements de libération nationaux qui se soulevaient à travers les cinq continents dans les années 1950-1970, leur programme était généralement truffé de mots d'ordre révolutionnaires, et écrit dans la langue — presque universelle à l'époque — du marxisme. Le fond de l'air était rouge. Ces mouvements

se réclamaient du prolétariat international et du socialisme. Le Parti congolais du travail se référait au marxisme-léninisme le plus orthodoxe, tout comme le Mouvement populaire de libération de l'Angola (MPLA) et le Parti socialiste yéménite prétendait construire « le socialisme scientifique » dans un des pays les plus pauvres de la planète. Partout on scandait des slogans internationalistes, on hissait le drapeau rouge, « *rouge du sang de l'ouvrier* », on brandissait les portraits de Karl Marx, Friedrich Engels, Vladimir Ilitch Lénine, voire de Joseph Staline et de Mao Zedong. À quoi donc est dû l'échec de ces expériences tiers-mondistes ? À la religion ?

Ne faut-il pas lire dans ces déboires, plus simplement, la revanche de Marx qui affirmait le caractère premier, dans l'évolution des sociétés, de « l'infrastructure » — c'est-à-dire des rapports de production économique, des « forces productives » — par rapport aux superstructures (politiques, idéologiques). Pouvait-on bâtir une société « avancée » en sautant les étapes du développement, ou le socialisme ne pouvait-il être enfanté que lorsque le capitalisme serait arrivé au bout de sa mondialisation, de ses contradictions ? On peut également y voir le résultat d'un héritage colonial partagé, le poids de la guerre froide, le modèle du parti unique vu comme un facteur essentiel du développement. Et peut-on aborder la place du facteur musulman aujourd'hui sans revenir sur l'intervention soviétique en Afghanistan et son exploitation par les États-Unis qui ont jeté les bases de ce qui deviendra par la suite Al-Qaïda ?

Une controverse que Birnbaum n'évoque pas avait agité les « porteurs de valises ». Avec Francis Jeanson², un certain nombre d'entre eux, désespérant de la révolution en Europe, voyait dans l'Algérie l'avenir — y compris celui de la France. Plus réaliste, sans doute parce qu'il avait grandi en Égypte et qu'il connaissait mieux les sociétés concernées, le militant communiste et anticolonialiste Henri Curiel expliquait qu'une révolution faite pour l'essentiel par les masses paysannes ne pourrait constituer un modèle pour le monde développé. Faut-il expliquer les échecs du « modèle algérien » par l'islam, ou par le caractère profondément traditionnel de la société, renforcé paradoxalement par sa déstructuration barbare et les cent trente ans de « civilisation » qui ont favorisé le renforcement de ce qui était perçu par les Algériens comme la tradition, une tradition qui leur permettait de résister à la volonté étrangère de les déraciner ?

D'autres facteurs ont contribué aux échecs du tiers-monde, de la persistance de la domination économique du Nord aux interventions occidentales multiples contre les pays nouvellement indépendants ; contre le président égyptien Gamal Abdel Nasser ; contre les mouvements de libération de l'Afrique australe — y compris le Congrès national africain (African National Congress, ANC) de Nelson Mandela, qualifiés de « terroristes » par Margaret Thatcher ou Ronald Reagan. Ces causes ne sont jamais même évoquées par l'auteur qui préfère se cantonner dans le ciel de la philosophie, des idées pures, loin de la réalité un peu sordide de la politique et de l'économie.

LE « MODÈLE ALGÉRIEN »

L'avenir algérien n'était sûrement pas écrit dans « *le grand rouleau* » du déterminisme auquel croyait Jacques le Fataliste dans le dialogue philosophique de Denis Diderot, ni dans le Coran. Il n'était pas fixé au lendemain de la seconde guerre mondiale. Des massacres de Sétif, Guelma et Kherrata, le 8 mai 1945 à la politique de la terre brûlée coloniale, les autorités françaises ont poussé à la militarisation de la révolte pour laquelle l'Algérie continue de payer un lourd tribut car elle a facilité la victoire, au sein du Front de libération nationale (FLN), des tendances les plus militaristes et les plus autoritaires au détriment des politiques. Et si l'on évoque l'islam, il faudrait rappeler que la version dominante de l'islam en Algérie en 1954 différait largement de celle qui s'est imposée dans les années 1980 ou 1990. À l'époque, nombre de villages algériens n'avaient pas de mosquée et le jeûne du mois de ramadan était bien moins respecté qu'aujourd'hui. Il n'existe pas « un » islam, mais des lectures de textes en principe immuables, cependant toujours interprétés par des êtres humains rarement d'accord entre eux sur le sens véritable de la parole divine. Et qui justifient des pratiques bien différentes d'un bout à l'autre de ce que l'on appelle le monde musulman.

Quant à la question des femmes, elle se posait ailleurs dans les mêmes termes qu'en Algérie, sans que l'islam ait grand chose à y voir. Alors que le Front populaire de libération de l'Érythrée (FPLE), organisation marxiste-léniniste mâtinée de maoïsme comptait un grand nombre de combattantes, la victoire a débouché sur une relégation des femmes³. On pourrait de plus évoquer les guérillas latino-américaines dont les directions étaient influencées par un mélange de machisme et de patriarcat, mêlés à un catholicisme

hostile au droit à l'avortement. La mise à l'écart des femmes — voire leur traitement comme objets sexuels — n'est le monopole ni de l'islam, ni de la religion, ainsi que l'ont prouvé les viols de masse comme arme de guerre, par exemple en Bosnie ou au Congo. Un récent sondage Ipsos (décembre 2015) sur la « culture du viol » en France devrait « nous » amener à une certaine modestie.

Il ne faut bien sûr pas sous-estimer le rôle de l'islam en Algérie. Comme le souligne la sociologue trop peu connue Monique Gadant, citée par Jean Birnbaum, l'islam était aussi un moyen d'affirmer une identité propre, de rompre avec cent trente ans de mépris et d'oppression.

Pour les chefs de la rébellion, cette insistance sur le renouveau islamique est une manière de rompre avec la France, avec sa domination et son projet d'assimilation, qui implique la négation constante de la culture algérienne, à commencer par son héritage spirituel.

L'ISLAM DE TOUTES LES RÉSISTANCES

Pouvait-il en être autrement ? L'islam avait été au cœur de toutes les résistances au Maghreb et au Proche-Orient, ce qui explique également son enracinement, lequel choquait Guy de Maupassant en 1883, dans son récit intitulé « La province d'Alger » : « *Ceux-là des Arabes qu'on croyait civilisés, qui se montrent en temps ordinaire disposés à accepter nos mœurs, à partager nos idées, à seconder notre action, redeviennent tout à coup, dès le Ramadan, sauvagement fanatiques et stupidement fervents* »⁴.

Les interprétations de l'islam, il faut le répéter, ont souvent été contradictoires, y compris sur le plan social. « *Il y a l'islam des pauvres et l'islam des riches* », disait le président algérien Houari Boumedienne. Ou, comme l'expliquait l'ancien président burkinabé Thomas Sankara : « *La Bible et le Coran ne peuvent pas servir de la même manière celui qui exploite le peuple et celui qui est exploité* ». Pourtant la volonté d'indépendance s'exprimait non seulement dans le domaine politique mais également dans celui de la culture, dans le refus de copier un modèle occidental se présentant à la fois comme universel et « unique », niant sa propre dimension oppressive à l'égard d'aspirations progressistes venant d'autres cultures. Il s'agissait non pas de « *désacraliser le pouvoir profane* », comme l'a écrit Birnbaum, mais de désacraliser l'universalisme européen pour construire les conditions d'idéaux bâtis et inventés en commun. Et c'est l'angle mort de cet ouvrage de n'interroger jamais cet « universalisme » qui a couvert, à maintes reprises, les pires crimes, des entreprises coloniales à la volonté de démocratiser l'Irak.

Une dernière remarque sur le chapitre algérien. Oui, les militants furent naïfs, comme ils le sont parfois ; ils furent néanmoins du bon côté de l'Histoire. Et s'ils se sont trop enthousiasmés, ce n'était pas parce qu'ils manquaient de clairvoyance face à l'islam — ou alors il faudrait expliquer pourquoi ils le furent pour d'autres causes, comme Cuba ou le Vietnam.

Revenons au propos central de Birnbaum : l'incapacité de la gauche à prendre la religion au sérieux. Je partage ce point de vue, en revanche pas la manière dont le débat est présenté. Tout d'abord, et contrairement à ce qu'il semble croire, la pensée de Marx ne s'est pas fixée avec les *Thèses sur Feuerbach* (1844). Toute son œuvre montre l'intérêt qu'il accordait à l'idéologie et à sa relative autonomie par rapport aux structures économiques. Il suffit de lire *Le 18 Brumaire* de Louis Bonaparte pour se convaincre de cette complexité de la pensée marxiste, qui ne se réduisait pas à un déterminisme économique.

ESSENTIALISATION DES SOCIÉTÉS MUSULMANES

D'autre part, à aucun moment ne sont définis ni la gauche ni l'islam, encore moins l'islamisme. Est-il vraiment possible de mettre dans le même sac des mouvements comme le Hezbollah ou le Hamas, qui s'inscrivent dans une logique nationale, et l'organisation de l'État islamique (OEI) ? Oui, Al-Azhar, l'institution religieuse qui appuie le pouvoir du président égyptien Abdel Fattah Al-Sissi (allié de la France, rappelons-le) est une organisation très conservatrice. Pour l'auteur, ses prises de positions sont « *un énième indice de la difficulté qu'il y a à tracer une frontière nette entre islam et islamisme* ». Seulement Al-Azhar représente-t-il l'islam ? Il faudrait faire le lien entre les régimes dictatoriaux dans le monde arabe et la lecture de l'islam plus que conservatrice qui s'est imposée à partir des années 1970. Durant les années de révolte en Égypte après 2011 et avant le coup d'État du 3 juillet 2013, de vifs débats ont eu lieu sur la religion, sa place, et même sur l'athéisme. Ils ont conduit à de véritables affrontements au sein d'Al-Azhar parmi les religieux, confirmant que la démocratie est le seul cadre qui permette de combattre les idées

réactionnaires. Toutefois, cette institution a été reprise en main par le pouvoir qui l'utilise à son seul profit, et sûrement pas pour imposer une vision ouverte de l'islam.

Enfin — et l'on touche là à une autre limite du propos de l'auteur — l'islam ne détermine qu'une petite partie de la vie des musulmans à travers le monde : ni les entreprises, ni les écoles (même s'il y a des cours de religion), ni l'armée, ni la culture ne fonctionnent selon des « lois islamiques ». Et s'il est souvent affirmé dans les Constitutions que la charia est une des sources, voire la source principale de la législation, cela a peu de conséquences pratiques en dehors du domaine, très important, des statuts personnels. Il faudrait d'ailleurs rappeler que la charia n'est pas un code juridique défini, étant lui aussi soumis à des interprétations multiples et le principe du « doute » dans la justice y joue un rôle majeur⁶.

En un mot, il ne faut pas « surislamiser » les sociétés musulmanes, les réduire à la religion. Et la comparaison entre la situation des femmes en Inde et au Pakistan devrait amener à dépasser le clivage musulmans/non musulmans, pour réfléchir sur le patriarcat.

Le débat dans la gauche et chez les marxistes concernant la religion ne date pas d'hier. S'il resurgit, c'est à cause de l'islam, le christianisme s'étant acclimaté — sous des formes très différentes d'un pays à l'autre — à nos contrées européennes laïcisées. Birnbaum s'interroge sur l'autonomie de la religion par rapport aux racines sociales, qu'il voit comme une preuve de l'incapacité de la gauche à penser le problème.

Ce qui devrait nous étonner, ou nous préoccuper, ce n'est pas que l'islamisme armé ait des racines sociales, c'est bien plutôt qu'il manifeste une remarquable autonomie par rapport à elles.

L'auteur cite, à l'appui de son propos, l'immense diversité des protagonistes de l'islamisme, notamment des ingénieurs ou des gens issus de couches favorisées, pas forcément des gens opprimés ou frustrés. Néanmoins cette diversité, quel mouvement contestataire d'ampleur mondiale ne l'a pas connue ? Faut-il rappeler le rôle de nombre d'intellectuels, voire de « bourgeois » et d'aristocrates, dans les grands mouvements anarchistes, socialistes ou communistes, de Jean Jaurès à Lénine, de Pierre Kropotkine à Fidel Castro ? Et la dimension communautaire de l'islam qui fascine Birnbaum est-elle vraiment réservée aux islamistes ? On la retrouvait par exemple chez les commis voyageurs de l'Internationale communiste dans les années 1920, eux aussi étaient « frères en... » pour reprendre la formule de Régis Debray.

En quoi « l'autonomie de la religion » par rapport aux enjeux sociaux est-elle plus importante que celle d'autres idéologies ? Birnbaum ne répond pas à la question, et il sous-estime totalement les réflexions de Marx qui avait bien mis en lumière l'autonomie des idéologies par rapport aux infrastructures. Dans ses cahiers pour préparer *Le Capital* et dans ce dernier ouvrage (le livre I), il affirme de plus en plus que son travail concerne l'Europe et que l'Inde, la Chine ou même la Russie doivent être étudiées de manière spécifique car leur histoire ne rentre pas dans le cadre des « stades successifs » de développement : sociétés primitives, esclavagisme, féodalisme, capitalisme. Il introduit le mode de production asiatique et revient de manière positive sur les formes de propriété communale qui se sont maintenues dans ce pays (et également en Russie).⁷

« L'OPIUM DU PEUPLE »

L'époque a changé et le débat se pose en termes nouveaux. Le surgissement de mouvements religieux dans l'aire musulmane soulève des défis inédits. Les réponses à y apporter ne sont pas simples et il est vrai que la gauche, « modérés » et « radicaux » confondus, a du mal à s'y retrouver. Mais peut-on vraiment écrire que la gauche observe un « silence religieux » sur l'islam ? N'est-ce pas, au contraire, l'hostilité à cette religion qui a accompagné depuis quelques décennies la crise des idéaux socialistes et des mouvements nationalistes ? Depuis quarante ans, combien de couvertures de magazines, de journaux ont prétendu qu'on ne pouvait rien dire sur l'islam, que le sujet était tabou⁸ ? Combien d'articles sont consacrés à dénoncer « ce silence religieux » ?

Certes, après les attaques de janvier ou de novembre 2015, la plupart des politiques ont fait mine de s'en tenir à un discours « modéré », si l'on excepte, et ce n'est pas rien, Manuel Valls et sa guerre contre « l'islamo-fascisme » — cela tenait toutefois à des considérations tactiques. La droite n'adopta pas une position très différente. Cependant le sous-texte, le discours des médias dominants repris en boucle, celui de nombre d'intellectuels, notamment de gauche, désignait « l'islamisme » — un concept fourre-tout qui va des Frères musulmans à Al-Qaïda — et plus ou moins explicitement l'islam, dont on n'arrête pas de répéter qu'il doit « se réformer », comme l'ennemi de « notre mode de vie ». Les responsables des attentats

n'étaient-ils pas ceux qui voulaient nous empêcher de critiquer les religions ou de boire de l'alcool à la terrasse des cafés ? Et pour corriger son premier ministre qui avait parlé de « guerre des civilisations », le président français a préféré dire que nous étions dans un combat pour la civilisation ; la différence entre les deux formulations étant que Valls considère nos ennemis comme faisant partie d'une autre civilisation et François Hollande comme purement et simplement des barbares.

Le manque de vision de la gauche à l'égard de la religion aurait créé une indulgence coupable à l'égard de l'islam, prétend Birnbaum. Abordant le débat soulevé par la fameuse candidate voilée présentée par le Nouveau parti anticapitaliste (NPA) aux élections régionales de 2010, il écrit que ceux qui ne faisaient pas la différence entre le foulard et le string étaient « *représentatifs d'une large partie de la gauche* » ! Quand on sait que la gauche intellectuelle et syndicale enseignante a été à l'avant-garde de l'exclusion des filles voilées de l'école — et plus largement de leur marginalisation dans la société — on reste étonné par une telle approximation de l'auteur qui affirme par ailleurs que

lorsque l'islamisme s'est imposé dans le paysage politique international nombreux ont été les militants tentés par une alliance, fût-elle ponctuelle, avec le diable. Le pieux espoir de pouvoir les éliminer par les cornes...

Or, seuls de tout petits groupes ont réellement adhéré à cette thèse (l'auteur cite longuement Chris Harman, l'un des théoriciens du Socialist Workers Party britannique dont l'influence en France est proche de zéro). On pourrait dire que la gauche parle de plus en plus de religion depuis qu'elle a découvert ce nouvel adversaire, l'islam, plus facile à combattre que le chômage ou les inégalités, sans parler de la lutte contre la domination de la finance qu'elle dénonçait naguère.

Birnbaum ajoute :

On sait ce qu'il en est advenu (de cette alliance). Partout où l'islamisme a triomphé, il n'est plus rien resté de la gauche, de toutes les gauches, réformistes ou révolutionnaires.

Mais où, en dehors de l'Iran, l'islamisme a-t-il triomphé ? On pourrait citer le Soudan ou le Pakistan des années 1978 à 1988 de Muhammad Zia Ul-Haq, toutefois la gauche s'est opposée à ces dictatures soutenues par l'Occident. L'auteur en conclut qu'il vaut mieux militer dans les démocraties bourgeoises que sous une dictature islamiste. Pourtant dans le monde arabe, ceux qui ont écrasé la gauche ne sont pas les islamistes mais bien les pouvoirs autoritaires soi-disant « laïcs ».

Faut-il pour autant éviter d'examiner le corpus musulman et son contenu ? Non, à condition une fois de plus de ne pas essentialiser les musulmans en les résumant à leur seule religion, de ne pas réduire la vie politique, sociale, culturelle, son extraordinaire diversité à un concept comme « islam ». Il est plus fécond, quand on évoque les mouvements islamistes, de sortir de la grille d'analyse purement religieuse pour tenter des comparaisons qui font sens. Dans un article publié en janvier 2000², le professeur américain Dan Tschirgi dressait un parallèle entre l'insurrection des *Gamaa islamiyya* (groupes islamiques) en Égypte et le mouvement zapatiste : entre les modèles étatiques mexicain et égyptien ; entre les régions abandonnées de la Haute-Égypte et du Chiapas ; entre la place du religieux et du sacré. « Parallèle » ne veut pas dire, loin de là, équivalence...

POUR UN NOUVEL INTERNATIONALISME

Revenons, en conclusion, sur le début de l'ouvrage et sa critique du diktat qui s'exercerait en France : « *Tout cela* (actions violentes, organisation de l'État islamique, etc.) *n'a rien à voir avec l'islam.* » Outre le fait, comme nous l'avons dit plus haut, que la responsabilité de l'islam est sans cesse soulignée par une majorité d'intellectuels et de médias, Jean Birnbaum énonce une évidence : tous ces mouvements ou actions se font au nom de l'islam. Quelles conclusions en tire-t-on ? Que dirait-on si cette formule était appliquée au marxisme ? Est-ce que les Brigades rouges italiennes, l'Armée rouge japonaise, la bande à Baader, Pol Pot et les Khmers rouges, le Sentier lumineux au Pérou avaient à voir avec le marxisme ? Ils se référaient tous à Marx, est-ce que cela nous apprend quelque chose de vraiment essentiel sur ces mouvements ? Ou cela confirme-t-il simplement que le langage dominant de l'époque était le marxisme et que tout le monde s'y référait ? Aujourd'hui, souvent, et pas seulement dans l'aire musulmane, la radicalisation se fait au nom de l'islam. Assiste-t-on à une « radicalisation de l'islam » ou, comme l'écrit le sociologue Alain Bertho¹⁰, à une « *islamisation de la radicalité* », formule reprise par Olivier Roy et fortement vilipendée par Gilles Kepel ?

Birnbaum croit voir dans la « conversion » de certains leaders de la gauche de Mai 1968 que « *les impasses de la révolution débouchent directement sur la quête d'une rédemption. Pourquoi la politique retourne-t-elle toujours au spirituel, faute de pouvoir l'évacuer, après l'avoir singé ?* » Mais qui sont les ouailles de Benny Lévy converti au judaïsme orthodoxe en France ? Et Alain Badiou, s'il écrit sur Saint-Paul¹, a-t-il pour autant trouvé son chemin de Damas ? Peut-être aurait-il été intéressant d'explorer le reniement par nombre de femmes et d'hommes de gauche de leurs convictions, par leur adhésion à la formule de François Furet, que Birnbaum reprend à son compte : « *Nous voici condamnés à vivre dans le monde où nous vivons.* » N'est-ce pas le renoncement à toute utopie, principalement celle de l'égalité et de la défense des opprimés, qui explique ce retour du religieux ?

« *L'islam apparaît désormais, conclut Birnbaum, comme la seule puissance spirituelle dont l'universalisme surclasse l'internationalisme de la gauche sociale et défie l'hégémonie du capitalisme mondial.* » Faux, cet islam-là, dans ses tendances dominantes, ne défie pas l'hégémonie du capitalisme mondial, il accepte au contraire ses règles. Il est devenu souvent un « islam de marché ». C'est là que réside la chance de la gauche de se refonder en restant fidèle aux valeurs qui ont fait un temps sa force, tout en comprenant que le monde a changé, que le socialisme rêvé au temps de la grande industrie n'est plus une solution, et enfin que l'universel occidental est moribond et qu'il faut inventer de nouvelles formes d'internationalisme. Un internationalisme qui incorpore la richesses des résistances à travers la planète, quelles que soient leurs étiquettes, contre toutes les dominations, contre toutes les dictatures, qu'elles soient théocratiques, athées... ou laïques.

ALAIN GRESH

¹Seuil, coll. Essais, janvier 2016. — 240 p. ; 17 euros.

²Anticolonialiste, créateur en 1957 du « réseau Jeanson », composé de militants français qui opéra en tant que groupe de soutien du FLN durant la guerre d'Algérie, principalement en transportant des fonds collectés par le FLN et en fournissant des faux papiers et des planques.

³Lire Silvia Perez-Vitoria, « Les femmes d'Erythrée ne désarment pas », *Le Monde diplomatique*, janvier 1997.

⁴Dans sa conclusion de *Au Soleil* (1881), qui parfois exprime une sympathie à l'égard de la dépossession des indigènes : « *Il est certain que la terre, entre les mains de ces hommes (les colons) donnera ce qu'elle n'aurait jamais donné aux mains des Arabes ; il est certain aussi que la population primitive disparaîtra peu à peu ; il est indubitable que cette disparition sera fort utile à l'Algérie, mais il est révoltant qu'elle ait lieu dans les conditions où elle s'accomplit.* »

⁵Cité par Pierre Tevanian, *La haine de la religion*, La Découverte, 2013.

⁶Intisar A. Rabb, *Doubt in Islamic Law. A History of Legal Maxims Interpretation and Islamic Criminal Law*, Cambridge University Press, 2015.

⁷Lire Alain Gresh, « Marx et les marges du monde », *Nouvelles d'Orient*, 8 août 2001.

⁸Voir le diaporama Peut-on encore parler d'islam ? Quarante ans de unes des hebdomadaires français du site Contre-attaque(s).

⁹« Des islamistes aux zapatistes, la révolte des “marginiaux de la terre” », *Le Monde diplomatique*, janvier 2000.

¹⁰*Les Enfants du chaos*, La Découverte, 2016.

¹¹*Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, 1997.

Algérie : l'islam sous administration coloniale

ORIENT XXI > LU, VU, ENTENDU > HISTOIRE > JEAN-PIERRE SÉRÉNI > 27 NOVEMBRE 2013

Durant plus d'un siècle, l'administration coloniale a inlassablement cherché à réduire la place de l'islam dans la société algérienne. Les instruments ont changé, du Concordat à une application dévoyée de la « loi de séparation des Églises et de l'État » de 1905, mais l'inspiration est restée. Paradoxalement, après l'indépendance, les nouvelles autorités ont mis leurs pas dans ceux de leurs prédécesseurs.

Dans le cadre du séminaire que le professeur Henry Laurens anime chaque mercredi au Collège de France, Oissila Saaidia, professeure d'histoire contemporaine à l'université Lyon 2 et spécialiste des religions, a

présenté le 20 novembre 2013 sa thèse sur la religion dans l'Algérie coloniale de 1830 à 1914. Elle donne des clés pour comprendre le passé, mais elle est aussi d'une actualité brûlante.

En 1830, quand les Français débarquent dans la régence d'Alger, ils se heurtent à un défi majeur : la prétention de l'islam à régir tous les aspects de la vie publique et privée. Pas question de l'accepter, sous peine de devoir renoncer à leur projet de conquête. Débute alors un lent travail de grignotage pour réduire ce phénomène global, social, total qu'est l'islam à un culte encadré et surveillé par l'administration coloniale. Laquelle a vite une conception minimaliste de sa promesse initiale de garantir le libre exercice de « la religion mahométane ». Progressivement, inégalement, la justice, le droit, l'enseignement, l'économie vont échapper à cette religion et à ses enseignements.

Dès 1830, les *habou*, ces biens de mainmorte¹, constitués pour l'essentiel de terres et d'immeubles dont les revenus financent les écoles et la charité publique, sont intégrés dans le domaine de l'État. Cette mesure formelle sans impact concret est bientôt suivie en 1835 par la confiscation de la Fondation pieuse de La Mecque et de Médine qui, de proche en proche s'approprie toutes les autres fondations pieuses sans en améliorer, loin s'en faut, la gestion. Il faut attendre 1851 pour assister à l'invention du culte musulman, inspiré du modèle imposé en France par Napoléon Bonaparte à la sortie de la Révolution, le Concordat². Sa mise en place est l'œuvre d'officiers arabophones et voltairiens, peu familiers en général avec les réalités du pays, et dont la principale préoccupation est sécuritaire. « *L'islam, voilà l'ennemi !* » traduit leur crainte pour la sécurité de la colonie et des colons.

Les personnels des mosquées sont nommés et rétribués par l'État qui finance également la construction de quelques mosquées, la compétence territoriale de chacune d'entre elle étant soigneusement délimitée. En contrepartie, la France exige un « loyalisme » intégral de son « clergé ». À la différence du modèle métropolitain, il n'y aura pas de « consistoire » musulman susceptible de devenir l'interlocuteur des pouvoirs publics.

À la chute du Second Empire en 1870 et avec l'effacement des militaires qui s'ensuit, une Commission d'administration et de surveillance du culte musulman de la ville et du département d'Alger est créée, qui, de fait, va gérer ou plutôt « bricoler » l'islam officiel pour toute l'Algérie pendant plus de trente ans, jusqu'à l'adoption en 1905 de la loi de séparation des Églises et de l'État. Le Parlement l'étend à l'Algérie et l'on voit le discours laïque triompher sur le papier, s'opposer même un temps au discours colonial qui finalement s'impose avec le décret du 27 septembre 1907. Il n'est pas question de libérer la religion musulmane de l'intervention de l'État, mais au contraire de continuer sa mise sous tutelle dans une forme renouvelée. Des associations culturelles voient le jour, mais sans recevoir ni pouvoir ni dévolution des mosquées et seuls les imams sont désormais rémunérés sur la base d'« indemnités temporaires de fonction » plus précaires que le système antérieur, tandis que le petit personnel n'est plus payé.

Le culte musulman mis en place n'a pas les moyens de contrôler toute la société, ni toute la religion. De nombreuses mosquées échappent à son contrôle et après la première guerre mondiale, le cheikh Abdelhamid Ben Badis lance à partir de Constantine le mouvement des mosquées « libres » qui refusent aussi bien les subsides coloniaux que les sujétions qui vont avec. On est à front renversé : le guide des Oulémas demande la séparation de la religion et de l'État, mais le gouvernement colonial français refuse aux musulmans le bénéfice d'une loi dont il s'est pourtant doté.

Après 1962, l'Algérie indépendante reprendra sur une très grande échelle le modèle de 1905 en le bureaucratisant, avec la création d'un ministère des affaires religieuses, le recrutement de dizaines de milliers de « fonctionnaires de Dieu » et la construction d'autant de mosquées.

Le contrôle du culte par l'État continue donc, de même que continue l'existence d'un islam « libre » plus influent que l'officiel, comme on l'a vu avec l'irruption du Front islamique du salut (FIS) en 1989-1992. La diversification de la société algérienne, la télévision par satellites, Internet renouvellent les rapports entre les croyants et leur religion et rendent illusoire l'ambition du pouvoir de soumettre la religion à ses desseins, quand bien même les clés des mosquées sont confisquées par les fonctionnaires du culte.

En France, dans les années 1980, avec la sédentarisation en métropole d'un nombre important de musulmans, la Cinquième République n'innove guère en créant le Conseil français du culte musulman (CFCM), censé être l'interlocuteur des pouvoirs publics. Jusqu'ici, l'expérience n'est pas convaincante. Une politique empruntée au XIX^e siècle peut-elle être une solution 200 ans plus tard ?

JEAN-PIERRE SÉRÉNI

¹Biens appartenant à des personnes morales et qui échappaient au régime des successions (Larousse).

²Un concordat est un acte de conciliation entre deux parties adverses. En France, la Constitution civile du clergé mise en place par la Constituante en 1790 a subordonné l'Église à l'État, ce qui provoqua un schisme au sein du clergé. Le Concordat, signé par le consul Bonaparte et le Saint-Siège, y mit fin en 1801. Il reconnaissait l'Église catholique comme la religion de la « grande majorité des Français » et prévoyait notamment la nomination des évêques par le chef de l'État.



Conseil d'administration de l'association des Oulémas, fin des années 1950.

Source inconnue.

Oissila Saaidia, *Les catholiques de « l'Autre-France ». l'Église, l'islam et l'État dans l'Algérie coloniale, 1830-1914*. À paraître aux éditions Karthala en 2014.

Comment la France a traité l'islam et les musulmans

DES LUMIÈRES AUX DÉBATS ACTUELS

ORIENT XXI > MAGAZINE > HISTOIRE > JALILA SBAI > 10 AVRIL 2017

La construction du « problème musulman » en France ne peut se comprendre sans remonter à l'histoire des relations entre la France, l'islam et la langue arabe, « langue du Coran », depuis les Lumières. Une histoire

imprégnée par le catholicisme, même quand on se réclame de la laïcité.

Pierre-Julien Grizel, 24 février 2008.

Évoquer l'histoire de l'islam et des Français musulmans en France pour comprendre sa situation actuelle nécessite un examen des discours tenus sur eux depuis le XVII^e siècle, le siècle des Lumières. Ainsi, l'islam constituerait un obstacle en soi, d'où la nécessité de le réformer ou plutôt de le « gallicaniser »¹, voire de créer un nouveau schisme en islam puisque la structure cléricale est inconcevable en islam. L'allégeance des musulmans à la oumma (communauté des croyants) ferait obstacle à la laïcité et à l'intégration des valeurs républicaines. Le statut juridico-social des femmes musulmanes aurait pour origine le Coran. Enfin, « le vivre-ensemble » serait quasi inconcevable car menacé par la violence intrinsèque à l'islam (les djihads) et par la vindicte envers les autres religions monothéistes inscrite dans les textes fondamentaux de l'islam.

La langue arabe, considérée par les musulmans comme une langue sacrée, est aussi considérée comme un véhicule de l'islamisation ou de la réislamisation des populations issues de l'ancien empire musulman. Son

enseignement en France a toujours été problématique, voire sujet à interdiction au cours de certaines périodes.

Les positions défendues par les uns et les autres dans ces débats ne dépendent pas, tant s'en faut, des clivages habituels entre religieux et laïques, monarchistes et républicains, ni des appartenances aux familles politiques, qu'elles soient de droite ou de gauche, mais du rapport au religieux, plus précisément à la religion chrétienne, à la sécularisation et à la laïcité — d'emblée posée comme modèle universel.

VOLTAIRE DÉFENSEUR DE L'ISLAM

Pourtant, la construction de ce modèle laïque universel a débuté en France en posant l'islam d'abord comme modèle d'inspiration, avant d'être érigé en contre-modèle devant obligatoirement être réformé, voire détruit. Au siècle des Lumières, Voltaire par exemple, pour mieux attaquer le catholicisme, présente l'islam comme une religion tolérante, fondée sur le libre arbitre, et son prophète Mohammed comme un législateur pondéré, conquérant et luttant contre les superstitions. Les femmes musulmanes sont alors présentées comme bénéficiant d'un statut égalitaire accordé par le Coran et par conséquent comme plus libres que les femmes occidentales, etc.

Cet orientalisme islamisant d'avant la Révolution française de 1789, dont la préoccupation première est la réforme du rapport entre le politique et le religieux en France, pose les jalons des débats sur l'islam, religion et langue, dans la mesure où l'approche se fait par le truchement du Coran dont les traductions commencent à paraître dès cette époque. Ce premier orientalisme présente la religion musulmane comme plus « naturelle » que la religion catholique. Dès lors, un lien direct est établi entre l'islam et les études bibliques, études des langues de la Bible, études philologiques. Tout le discours sur la tolérance de la religion musulmane, sa vocation à l'universel et sa capacité à se régénérer y trouve sa source. Il prend fin avec l'expédition d'Égypte puis l'expédition d'Algérie de 1830, quand la mobilisation pour lutter contre le conquérant se fait au nom de l'islam par des appels au djihad.

Le second orientalisme est un orientalisme arabisant qui commence à se développer avec la II^e République, alors que se développe la colonisation de l'Algérie. Il abandonne le regard bienveillant à l'égard de l'islam et de sa civilisation des premiers orientalistes chrétiens des Lumières pour redéfinir le rapport à l'islam et aux musulmans dans les colonies et aux premiers musulmans installés en France au début du XIX^e siècle. L'objet n'est plus le Coran lui-même, mais les études arabes qui, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, sont un sous-ensemble des études bibliques, utiles à l'histoire sainte et à la théologie. La connaissance de la langue arabe, au XIX^e siècle, n'est plus seulement l'affaire des religieux et des missionnaires ; elle devient aussi celle des laïcs, qui formeront un courant puissant durant la seconde moitié du XX^e siècle, après les décolonisations, y compris à l'université et dans la recherche publique.

ÉTUDIER L'ARABE POUR DOMINER

L'intention politique cachée derrière les études arabes demeure la compréhension du Coran en vue de la domination des sociétés arabo-musulmanes. Face à la résistance algérienne qui mobilise au nom de l'islam c'est un magistrat, Charles Solvet qui le premier, en 1846, vulgarise le concept de djihad en concept de « guerre sainte ». Et l'intérêt pour la maîtrise de la langue arabe par les Français aboutit très vite en Algérie au remplacement des maîtres arabes par des maîtres français dans les établissements d'enseignement public, parallèlement à un abandon de l'arabe dans l'enseignement scolaire et son remplacement par le français. Les Français de la seconde génération installés en Algérie, contrairement à leurs prédécesseurs, abandonnent la langue arabe usuelle au profit du français. Quant aux musulmans, ils sont cantonnés à l'enseignement religieux en arabe.

Cette politique en Algérie finit par reléguer la langue arabe au rang de langue morte après 1870. Ainsi, on met fin à la créolisation de la société franco-algérienne (plutôt européenne-algérienne) qui commençait à se manifester, aussi bien par la langue, les conversions à l'islam, les mariages mixtes avec ou sans conversion et jusqu'à la libération des mœurs. Au même moment, en France et au Proche-Orient (grâce aux liens tissés depuis la première génération d'orientalistes islamisants avec les communautés chrétiennes), et sous l'influence du développement des sciences sociales, tout un réseau d'institutions scientifiques se constitue pour former des personnels scientifiques et militaires voués à l'accompagnement de la conquête coloniale (en particulier l'École d'Alger, l'École pratique des hautes études, les écoles coloniales en France et en Algérie). Dès 1841, on propose parallèlement la construction de collèges arabes à Paris et à Alger et la

construction de mosquées à Paris et à Marseille. Les destins de l'islam et de la langue arabe sont scellés dès cette époque.

Parmi les questions liées au culte musulman aujourd'hui en France, on retrouve inévitablement celle de l'enseignement de la langue et des études arabes. Le rapport de Rachid Benzine, Catherine Mayeur-Jaouen et Mathilde Philip-Gay rendu aux ministères de l'intérieur et de l'éducation nationale le 16 mars dernier sur la formation des cadres religieux musulmans constitue l'affirmation la plus récente de la continuation de cette double tradition orientaliste. Et sur l'amalgame entretenu entre d'une part, la langue et les études arabes et d'autre part, la théologie musulmane, dans la mesure où la formation des imams ne peut relever que d'instituts de théologie inexistantes en France et dont on se garde de prononcer même le nom de crainte de devoir en envisager la possibilité².

Les débats sur les projets de construction de mosquées et d'enseignement de l'arabe aux indigènes réapparaissent dès l'installation du protectorat sur la Tunisie en 1881, et en plein débat sur la laïcité en France. Ils se poursuivent jusqu'au vote de la loi de séparation des Églises et de l'État en 1905, avant de disparaître de la scène publique. Ils ne reprendront qu'en pleine première guerre mondiale, qui voit le retour des catholiques sur la scène politique française et la constitution du premier embryon de ce qui deviendra en 1944 le Mouvement républicain populaire (MRP) regroupant divers courants démocrates chrétiens³.

LE « GALLICANISME » DES ORIENTALISTES

Les musulmans installés en France se voient alors appliquer un statut équivalent à celui de *dhimmi*⁴, autrefois imposé aux minorités juives et chrétiennes en terre d'islam. La France le reprendra à son compte en Algérie via le Code de l'indigénat. Mais l'impossibilité de l'appliquer en métropole se traduit pour les travailleurs musulmans jusqu'en 1938 par la privation de leurs droits sociaux — entendu qu'ils n'avaient pas de droits politiques, bien que soumis au même régime fiscal que leurs homologues français. Leur intégration n'est pas pensée et seuls quelques dizaines d'entre eux suivent des cours du soir en français. L'encadrement se fait par les équipes sociales nord-africaines qui les disputent aux institutions d'administration directe à l'algérienne.

Mais le but des politiques n'est pas tant de christianiser les Français musulmans (quoique l'idée ne soit jamais absente) que de « gallicaniser » l'islam, dès lors que le projet d'un califat musulman sous domination française a avorté. Toute la génération des grands orientalistes, de Louis Massignon à Jacques Berque, qui a vu le jour avec la Grande Guerre et continué après la seconde guerre mondiale jusqu'à la fin des années 1970 s'y emploiera.

La décolonisation met fin à l'appellation de « Français musulmans ». On en revient à celle de « Nord-Africains » ou « Arabes », « Français musulmans » étant réservé aux harkis. Toutefois, l'ensemble des musulmans présents en France continue de constituer un réservoir à mobiliser pour les catholiques et les protestants dès qu'il est question de « porter atteinte » à des « valeurs » liées au droit de la famille, à l'école privée, etc. La demande proprement religieuse ne vient pas des populations immigrées, mais des intellectuels musulmans d'origine algérienne formés par les orientalistes chrétiens, tels Mohammed Arkoun, Jamal Eddine Bencheikh, Ali Merad et le réformateur d'origine pakistanaise, Mohammed Hamidullah qui crée en 1963 l'Association des étudiants islamiques de France qui comprend des convertis.

MUSULMANS D'ABORD

Le retour de l'islam dans la politique française se fait simultanément avec le surgissement sur la scène internationale de l'islam politique, après la révolution iranienne de 1979 et la loi sur le regroupement familial de 1975, coïncidant avec l'accueil de nombreux réfugiés politiques maghrébins qui prennent en charge le destin de l'immigration maghrébine. Une immigration devenue largement citoyenne, qui fait son entrée sur la scène politique via le syndicalisme, parfois pour ses revendications d'égalité sociale. Dès lors, on renoue avec la tradition des réunions de la Commission interministérielle des affaires musulmanes et du Haut-Comité méditerranéen (1911-1962) sur les questions religieuses liées à la pratique cultuelle en France, en définissant les citoyens issus des premières générations d'immigrés et les nouveaux arrivants comme globalement musulmans pratiquants. La première réunion sur l'islam — qui exclut les citoyens musulmans — se tient en 1982 sous un gouvernement de gauche, avec la secrétaire d'État à la famille Georgina Dufoix, en même temps que le déclenchement des polémiques sur l'enseignement de la langue arabe dans les établissements publics.

Les Français musulmans, eux, ne sont presque pas entendus dans ces débats. Ceux qu'ils se sont choisis pour les représenter sont rejetés quasi unanimement, à la fois par la classe politique et par les intellectuels. On leur préfère soit les représentants des gouvernements des pays d'origine (officiels, associations, amicales, etc.) à qui on laisse volontiers la gestion de la question culturelle, soit des hommes et des femmes politiques intégrés aux appareils politiques et qui tiennent des discours conformes à ceux tenus par leurs partis sur l'islam et les musulmans. Ou encore, des intellectuels qui réactualisent sans la moindre distance la production orientaliste chrétienne — l'écrivain Abdelwahab Meddeb en est l'exemple le plus édifiant — ou nationaliste des années 1950 des intellectuels algériens en particulier, tel Sadek Sellam. Ainsi, les Français issus de l'immigration de deuxième et troisième génération, qui ont une demande autre : celle de la fin du racisme, illustrée magistralement par la Marche pour l'égalité (1983), se sont trouvés acculés à s'identifier comme musulmans alors que leur revendication est d'être reconnus comme éléments de la diversité ou de multiples appartenances. D'autre part, la société française, incapable de reconnaître son racisme et d'y faire face, préfère la représentation d'une communauté musulmane homogène pour le justifier, tout en agitant à nouveau la question d'un islam qui devrait être réformé pour pouvoir être intégré. La production scientifique et intellectuelle sur la place de l'islam et les musulmans en France depuis la fin des années 1980, qu'elle soit pour ou contre une institutionnalisation de l'islam en France, marque ce changement de paradigme. Au couple racisme-immigration qui a prévalu des années 1960 au début des années 1980 s'est substitué le couple islam-laïcité, qui renoue avec les mêmes débats que ceux tenus sur l'islam et les musulmans depuis l'époque des Lumières jusqu'à la fin des colonisations.

JALILA SBAI

¹NDLR. Le gallicanisme est une doctrine religieuse et politique française qui, entre le XV^e et le XIX^e siècle, a cherché à organiser l'Église catholique de façon autonome par rapport au pape. Appliqué à l'islam, il reviendrait à le soumettre au gouvernement de la France.

²Rachid Benzine, « Il n'y a pas en France de véritable cursus de formation des imams », *Libération*, 16 mars 2017.

³Pour la genèse des mouvements démocrates chrétiens et l'origine du MRP, voir l'ouvrage de Robert Bichet, *La démocratie chrétienne en France. Le mouvement républicain populaire MRP*, éditions Jacques et Demontrond, Besançon, 1980.

⁴NDLR. En droit islamique, citoyen non-musulman d'un pays musulman qui, moyennant l'acquittement d'un impôt de capitation, d'une certaine incapacité juridique et du respect d'obligations édictées dans un « pacte » conclu avec les autorités, dispose d'une liberté de culte ainsi que d'une garantie de sécurité pour sa personne et ses biens.

Un enjeu majeur, le rôle et la formation des imams en France

ENTRETIEN AVEC OMAR MAHASSINE, IMAM DE MANTES-LA-VILLE

ORIENT XXI > MAGAZINE > ENTRETIEN > JEHAN LAZRAK-TOUB > 21 DÉCEMBRE 2015

Les mosquées sont dans le collimateur de la lutte antiterroriste en France depuis les derniers attentats. Mais comment les imams définissent-ils leur rôle, au-delà même de leur mission religieuse ? De quels enjeux nationaux et internationaux sont-ils l'objet ? Entretien avec Omar Mahassine, conférencier et imam de la mosquée de Mantes-la-Ville.



L'imam Omar Mahassine.

© Jehan Lazrak-Toub, 2015.

Les premiers imams sont arrivés en France avec les soldats du Maghreb pendant la première guerre mondiale. Le secteur privé n'était pas en reste puisque certains patrons d'usine ont aussi fait venir des imams pour guider la prière de leurs employés musulmans¹. Mais c'est avec l'immigration massive et la volonté d'« organiser » le culte musulman que les premiers accords officiels ont été signés, à partir de 1989.

Depuis 30 ans, la question de la formation et l'envoi d'imams étrangers en France sont au centre des préoccupations diplomatiques et sécuritaires. L'État français oscille entre le soutien de la formation en France, avec notamment la création en 1993 de l'institut Al-Ghazali de la Grande Mosquée de Paris, et le soutien de pays étrangers pour la formation et l'envoi d'imams rémunérés d'Algérie, du Maroc ou de Turquie.

L'encadrement des imams en France s'opère avant tout au travers d'accords bilatéraux entre la France et les pays d'origine de la communauté musulmane française, notamment le Maroc, l'Algérie et la Turquie. Ce prisme diplomatique permet ainsi une surveillance du discours des imams en France, lesquels sont souvent salariés de leurs pays d'origine. En effet, malgré les déclarations d'intention d'un « islam de France » de la part de dirigeants politiques de droite comme de gauche, l'État français a toujours fait appel aux pays d'origine des religieux pour mieux contrôler l'islam en France. En 2015, plusieurs accords ont été signés qui vont dans ce sens et marquent une continuité politique entre François Hollande et ses prédécesseurs.

En septembre 2015, lors d'un voyage de réconciliation entre la France et le Maroc, un accord a été signé par le ministre des affaires étrangères Laurent Fabius et le ministre des affaires islamiques, Ahmed Toufik, pour la formation de 50 imams français au Maroc. Ces derniers entameront cette année un internat à l'Institut Mohammed VI des lectures et études coraniques, ouvert en mars à Rabat pour accueillir un millier d'étudiants venus de tous les pays. Une première promotion d'une vingtaine d'étudiants venus de France avait intégré l'institut lors de son inauguration selon l'Union des musulmans de France (UMF). La durée moyenne de la formation, prise en charge par le Maroc, est de trois ans. L'accord prévoit qu'à leur retour, les futurs imams devront suivre un enseignement sur le droit des cultes et la laïcité. En France,

13 universités, notamment à Paris, Lyon et Strasbourg, proposent des « diplômes universitaires de laïcité » destinés aux personnels religieux, ainsi formés sur la place des religions dans l'État laïc.

Quelques semaines plus tard, le 8 octobre, un accord a été signé par le ministère de l'intérieur et les autorités algériennes, prévoyant de rendre obligatoire l'inscription des imams algériens détachés arrivant en France à un diplôme universitaire de laïcité. Un accord qui fait suite à une convention signée en décembre 2014, lors d'un voyage officiel du ministre de l'intérieur Bernard Cazeneuve, sur l'envoi d'imams algériens en France et leur formation préparatoire. Mohamed Aïssa, ministre algérien des affaires religieuses, a souligné que ces « *imams sont appelés à faciliter l'intégration et l'évolution d'un islam tolérant et ouvert* ». Selon le ministre algérien, les imams « *finaliseront leur apprentissage de la langue française, leur connaissance du droit français, de la culture et du caractère laïque de la République française* » à la Grande Mosquée de Paris².

Pour mieux comprendre le rôle des imams aujourd'hui en France, nous avons rencontré Omar Mahassine, conférencier et imam à la mosquée de Mantes-la-Ville, dans le département francilien des Yvelines.

Jehan Lazrak-Toub. — *Quel est votre regard sur le statut d'imam en France ?*

Omar Mahassine. — Mon rôle d'imam consiste à proposer aux fidèles musulmans une lecture de l'islam cohérente, apaisée, contextualisée et imprégnée de spiritualité ; de lui donner des repères pour mieux vivre sa foi sans complexe ni crispation ; de l'aider à prendre conscience de ses responsabilités afin de mieux être et de mieux servir Dieu ainsi que les êtres humains.

La fonction d'imam demande une disponibilité, une écoute et une présence de tous les instants. C'est une lourde responsabilité, car le rôle de l'imam ne se limite pas à assurer l'exécution des rites dans la salle de prière : il est aussi un modèle. Cette responsabilité lui impose une exigence face à son action, une éthique face à son engagement. Il doit avoir un discours en phase avec son environnement, un rayonnement au-delà de la mosquée, un esprit d'ouverture et de dialogue avec les autres confessions. Il doit également être à la hauteur de la confiance que lui accordent les fidèles.

J. L.-T. — *Que pensez-vous des accords bilatéraux entre la France et les pays du Maghreb qui encadrent l'arrivée en France des imams de l'étranger et leurs formations au Maghreb ?*

O. M. — Cette formation des imams revêt une dimension éminemment sécuritaire. L'objectif affiché, bien sûr, est d'éviter les dérives des imams radicaux et que les prêches violents et réactionnaires ne passent inaperçus. Mais dans notre contexte français, les imams radicaux sont très minoritaires et cela ne doit pas occulter le travail de terrain fructueux et l'engagement sans faille de l'immense majorité des imams de France.

La formation des imams est d'une importance déterminante et la sous-traiter au Maroc ou à l'Algérie contredit la volonté, réitérée par les gouvernements de gauche comme de droite, de promouvoir un « islam de France » sans ingérence ni mainmise des pays d'origine.

Les imams étrangers qui arrivent en France rencontrent de nombreux problèmes : changement de culture et d'environnement, déracinement et éloignement de la famille, non-maîtrise de la langue française, démarches pour la régularisation de la situation administrative (carte de séjour, carte de résident), paiement du salaire, hébergement... Ces imams ne parlant généralement que l'arabe, leur message n'est pas audible par les jeunes qui ont aujourd'hui déserté les mosquées parce qu'ils ne comprennent pas les discours. Ce qui crée un décalage entre eux et la réalité des musulmans de France.

Depuis quelques années, le Maroc et l'Algérie se livrent à une sorte de « guerre des imams » en envoyant des religieux en France, surtout lors du mois de ramadan. Ces deux pays souhaitent ainsi s'attribuer l'exclusivité de l'encadrement des musulmans de France. Pour ma part, je pense que les musulmans doivent refuser la mainmise, l'ingérence et le contrôle des pays étrangers.

J. L.-T. — *Entre salariat, bénévolat, militantisme..., quel est votre retour d'expérience sur les aléas de cette fonction ?*

O. M. — Dans beaucoup de villes et de quartiers, l'imam fait un travail colossal en termes d'accompagnement spirituel, de soutien aux familles dans la joie comme dans la peine, de médiation et de lutte contre les lectures violentes de l'islam. Mais, malheureusement ce travail reste non reconnu. L'imam, en tant que référent, n'a toujours pas de statut en France. On se retrouve avec des imams bénévoles mais compétents, des imams salariés de l'association musulmane et tributaires des cotisations des fidèles, des

imams payés par les pays d'origine (Maroc, Algérie, Turquie ...) et parfois des imams autoproclamés, sans connaissance réelle du référentiel spirituel musulman, ni du contexte français d'ailleurs. À mon humble avis, pour éviter les dérives, l'imam doit posséder d'abord et avant tout la science religieuse, une éloquence et un rayonnement à l'intérieur et à l'extérieur des lieux de prière, une ouverture au dialogue, une piété et une patience sans faille.

J. L.-T. — *Peut-on dire que cette fonction reste instable si on veut être réellement indépendant ?*

O. M. — L'imam, pour exercer parfaitement son rôle, a besoin d'une indépendance financière et d'une liberté de penser. Souvent, lorsqu'il est salarié par une association ou rémunéré par le pays d'origine, cela emprisonne sa pensée et limite ses activités à l'encadrement de la prière quotidienne, il devient *stricto sensu* un « ministre du culte ».

La fonction d'imam est honorable, il faut la reconnaître, la valoriser et lui octroyer un statut clair. L'imam ne doit pas être à la merci des dons directs des fidèles, son honneur en dépend et nous devons le défendre.

J. L.-T. — *Quelles seraient les perspectives à mettre en œuvre ?*

O. M. — Cette question est complexe et demande à être traitée dans sa globalité, car c'est toute la gestion de l'islam en France qu'il faut revoir. Je dirais que les imams et les musulmans portent une lourde responsabilité : celle de promouvoir leur présence et de penser leur contribution spirituelle. Il faut être présents, conscients des défis à relever, témoigner et rayonner de sa foi. Et le défi pressant et immédiat est de remédier à l'absence de leaders capables de faire émerger une pensée, une vision en phase avec notre environnement.

JEHAN LAZRAK-TOUB

¹Source : Solenne Jouanneau, *Les imams en France, une autorité religieuse sous contrôle*, Agone, 2013.

²« Algérie : Accord avec la France pour l'envoi d'imams à Paris », dici.org, 16 janvier 2015.