

Sécuritisation des politiques sociales et politisation des identités musulmanes en Europe : les cas français et britanniques

Romain SÈZE



Introduction

Entrepris avec pour objectif de notamment « pacifier l’islam », les plans de lutte contre la radicalisation qui essaient dans l’espace européen depuis le mitan des années 2000 nourrissent paradoxalement sa politisation. Cette dynamique, peu explorée alors qu’elle pourrait s’avérer structurante de l’islam européen, sera questionnée à partir des cas britannique et français.

Les recherches sur l’islam en Europe de l’Ouest tendent à se répartir entre deux pôles. L’islam politique ou militant est principalement étudié sous l’angle des institutions qui l’incarnent (histoire, réseaux et agendas), tandis que la « religion quotidienne » l’est surtout sous l’angle de sa sécularisation [Ammerman, 2007]. Ces spécialisations s’accompagnent d’une certaine étanchéité disciplinaire relativement peu propice à la prise en considération des phénomènes de

politisation de l’islam qui émergent par le bas, autrement qu’à la marge, à travers l’étude de querelles publiques (voile, halal, niqab, minarets, etc.) ou de mobilisations ponctuelles (Palestine, Cachemire, etc.), à l’heure pourtant d’une individualisation des religiosités [Hervieu-Léger, 2000] et des engagements militants [Ion, 2003]. Un questionnement partant des pratiques et discours des responsables musulmans invite à reconsidérer cet état de fait. Ces acteurs sont autorisés à parler par et pour leurs coreligionnaires auprès desquels ils exercent une fonction régulatrice. Celle-ci étant animée par la recherche de dénominateurs entrant en résonance avec les attentes du plus grand nombre, leurs discours catalysent des aspirations sociales et politiques collectives [Sèze, 2013]. Autrement dit, ils disposent d’un potentiel mobilisateur, en raison duquel ils suscitent l’attention des pouvoirs publics [Jouaneau, 2013] avec une acuité renouvelée par la résurgence d’un « terrorisme intérieur » au début des années 2000. Or, la réponse apportée à cette menace génère une contradiction. En effet, la plupart des États européens s’investissent dans la lutte contre la radicalisation¹ et sollicitent dès

Romain SÈZE



Romain Sèze est chercheur à l’Institut national des hautes études de la sécurité et de la justice (INHESJ) et

rattaché au Groupe Sociétés, Religions et Laïcités (EPHE-CNRS PSL). Dernier ouvrage paru : 2019, *Prévenir la violence djihadiste/ Les paradoxes d’un modèle sécuritaire*, Paris, Seuil, 213 p.



lors l'implication des responsables musulmans. Cependant, cette action publique confine partout à une sécuritisation² des politiques sociales devenue le motif d'un nombre croissant de récriminations des musulmans [Ragazzi *et al.*, 2018 ; Rehman, 2007], disposant ainsi leurs représentants à s'en faire les porte-voix. Sollicités pour renforcer la cohésion sociale – qui constitue l'axe prioritaire des politiques de lutte contre la radicalisation en Europe – ils sont aussi disposés à en incriminer les effets pervers. Comment ces acteurs se saisissent-ils de cette injonction politique et du paradoxe qu'elle recèle ? Si leurs griefs à ce sujet sont renseignés [voir notamment : Briggs, 2010 ; Geisser *et al.*, 2017 ; O'Toole, 2012], leur politisation est en revanche peu étudiée. L'hypothèse envisagée ici est que cette situation profite – paradoxalement puisqu'il s'agit de ce dont les pouvoirs publics redoutent – à la politisation des responsables musulmans et à la structuration de discours contestataires depuis les mosquées.

La construction, à titre exploratoire, de cette hypothèse, s'appuie sur une série d'enquêtes de terrain menées en France et sur une partie de l'abondante bibliographie

renseignant le cas britannique. Elle privilégie une démarche « *multi-située* » [Marcus, 1995] d'une part, et constructiviste d'autre part puisqu'elle prend pour objet les processus par lesquels des identités religieuses se politisent. Cette approche invite à penser ensemble la religion quotidienne pratiquée localement et les politiques sécuritaires qui essaient en Europe. Elle permet d'appréhender leurs interactions et de retracer le caractère fragmenté de cet objet. Il s'agira ainsi d'identifier des dynamiques transnationales et, à cette fin, de privilégier l'investigation de pays européens où le fait musulman fait l'objet de politiques contrastées. Le choix du Royaume-Uni et de la France est tout indiqué pour observer les spécificités ou l'effritement de modèles nationaux de régulation du fait musulman, et corrélativement de politisation des identités musulmanes. Le Royaume-Uni a été pionnier dans le développement des politiques de lutte contre la radicalisation (2005), et suffisamment pour que leurs effets aient eu le temps de mûrir. À l'inverse, la France s'y est investie tardivement (2014). Le premier est un pays avec une tradition politique multiculturaliste à bien des égards antagoniste avec l'assimilationnisme républicain français. Ce sont, par conséquent, des pays où le « problème musulman » est historiquement construit en des termes distincts.

La première partie caractérise la sécurisation des politiques de régulation du fait musulman à l'œuvre en Europe, et l'espace de mobilisation qu'elle ouvre aux *leaders* musulmans en France et au Royaume-Uni. La seconde partie analyse comment ces acteurs investissent cet espace, plus précisément les quêtes de reconnaissance qu'ils entreprennent en réaction à ces politiques, et qui constituent une ressource profitant à la structuration de discours contestataires depuis les mosquées.

Sécuritisation des politiques de régulation du fait musulman en Europe

Comment les politiques de prévention de la radicalisation appréhendent, dans des pays attachés à préserver la liberté d'expression religieuse, l'inéluctable question de l'islam, et œuvrent à mobiliser ses autorités ?

(1) Les dispositifs de lutte antiterroriste répriment les infractions liées à « *une entreprise individuelle ou collective ayant pour but de troubler gravement l'ordre public par l'intimidation ou la terreur* ». En complément, les politiques de lutte contre la radicalisation ont pour objectif d'endiguer les multiples ressorts identifiés comme participant des processus menant à la commission de ces infractions. Leurs actions se situent dans le champ de la prévention.

(2) Néologisme issu des *Critical studies on terrorism* qui désigne la mise en perspective de problèmes et de politiques publics par des enjeux sécuritaires, et justifiant des mesures spécifiques.

Le développement des politiques de lutte contre la radicalisation en Europe

Dès le milieu des années 2000, les pays européens s'impliquent dans la lutte contre la radicalisation. Plusieurs d'entre eux (Allemagne, Pays-Bas) jouent un rôle précurseur, et l'Union européenne est elle aussi partie prenante de cet élan. Le Royaume-Uni prend la tête du Conseil de l'Europe en 2005, alors qu'il vient de mettre en œuvre son plan pionnier CONTEST³ (Counter-terrorism strategy), qui inspire la première stratégie européenne de lutte contre la radicalisation, décidée en novembre 2005⁴. Les réseaux européens de coopération incitent dès lors les États membres à investir cette approche dont l'accueil reste tributaire de leurs cultures politiques et contextes intérieurs respectifs. La résurgence d'une menace qui apparaît dès lors comme « intérieure », diffuse, et qu'une approche strictement répressive n'est de ce fait plus de nature à endiguer favorise la construction de la radicalisation en tant que problème public. La guerre qui éclate en Syrie en 2011 et l'afflux d'Européens rejoignant les rangs djihadistes⁵ convainquent la majorité des pays européens à la faire figurer à l'agenda politique.

De l'implication pionnière du Royaume-Uni à celle plus tardive de la France, les pays européens concourent à la fabrication d'un paradigme sécuritaire dont l'architecture générale se compose de deux volets. D'une part, la prévention dite « primaire » vise à réduire les vulnérabilités sociales qui favoriseraient, en amont de tout engagement, les radicalités. Cela recouvre les actions de lutte contre les discriminations diverses et de renforcement de la cohésion sociale, entreprises afin de réduire les tentations « sécessionnistes ». D'autre part, la prévention dite « secondaire » consiste à identifier les individus présentant une menace potentielle sans qu'ils n'aient commis d'infraction, puis à les orienter vers des programmes de désengagement⁶ ou de déradicalisation⁷ alors que leurs situations ne sont pas judiciariables. Ces actions de prévention secondaire se confondent souvent avec des dispositifs de prévention dite « tertiaire » visant, quant à eux, à prévenir la récidive. Ces derniers renvoient principalement aux activités de renseignement et d'accompagnement des personnes écrouées pour faits de terrorisme, en milieux fermé et ouvert. Ces deux

volets – préventions primaire et secondaire – sont mis en œuvre simultanément au Royaume-Uni, avec les axes *Prevent* et *Channel* du plan CONTEST, et successivement en France. Pour parer à l'urgence sécuritaire (départs dans la région syro-irakienne), une prévention secondaire a d'abord été mise en œuvre à travers le Plan de prévention de la radicalisation et d'accompagnement des familles en avril 2014. La prévention a ensuite été étendue à un niveau primaire au moyen d'un faisceau d'actions décidées après les attentats de janvier 2015 : campagne de contre-discours « Stop-djihadisme », Grande mobilisation de l'École autour des valeurs de la République, Comité interministériel « Égalité et citoyenneté », etc.

Avec cet infléchissement – de la lutte contre le terrorisme à celle contre la radicalisation – l'État se départ du monopole de la gouvernance de la sécurité pour y impliquer une « hybridation inédite d'un ensemble d'acteurs en réseaux » [Roché, 2004] : travail social, Éducation nationale, prévention spécialisée, psychologie clinique, etc. En témoigne le fait que la plupart des pays européens optent, afin de lutter contre la radicalisation, pour des stratégies dites « globales » ou « intégrées » où la confusion des enjeux sécuritaires et sociaux ouvre ainsi la voie à une sécuritisation des politiques sociales [Baker-Beall, Heath-Kelly et Jarvis, 2014 ; Richards, 2011], notamment en France et au Royaume-Uni [Peter, 2009].

Sécurité, question sociale et islam

Ce mode de gouvernance de la sécurité facilite en effet une confusion entre enjeux sécuritaires et question sociale, à la faveur de laquelle les États remettent en perspective leurs politiques de régulation du fait musulman.

La prévention de la radicalisation repose sur le paradigme classique des « racines de la violence », renvoyant les origines de cette violence à des situations de ségrégation socio-économique minant la cohésion sociale. Ces politiques intègrent la lutte contre la radicalisation aux programmes de prévention de la délinquance, elles la lient aux politiques d'intégration sociale, à la lutte contre des discriminations diverses et au renforcement de la citoyenneté. Cela est vrai tant en France [Sèze, 2019]

(3) Le plan CONTEST se décline autour de quatre axes : *Prepare* (préparer), *Pursuit* (poursuivre), *Protect* (protéger) et *Prevent* (prévenir). Ce dernier axe regroupe les actions de prévention de la radicalisation. Il inclut notamment le programme *Channel*, qui vise à identifier les personnes en voie de radicalisation et à les orienter vers des dispositifs de déradicalisation.

(4) « La politique antiterroriste de l'UE : principales réalisations et défis à venir » [COM(2010)386].

(5) Environ 5 000 Européens partis en décembre 2015. Voir : The Soufan Group, *Foreign fighters. An updated assessment of the flow of foreign fighters into Syria and Iraq*, Rapport, New York, 2015.

(6) Éliminer les risques d'engagement dans une action illégale ou violente et non l'idéologie qui la sous-tend.

(7) Mener au renoncement à ces idéologies également.



LA PRÉVENTION DE LA RADICALISATION REPOSE SUR LE PARADIGME CLASSIQUE DES « RACINES DE LA VIOLENCE », RENVOYANT LES ORIGINES DE CETTE VIOLENCE À DES SITUATIONS DE SÉGRÉGATION SOCIO-ÉCONOMIQUE MINANT LA COHÉSION SOCIALE. CES POLITIQUES INTÈGENT LA LUTTE CONTRE LA RADICALISATION AUX PROGRAMMES DE PRÉVENTION DE LA DÉLINQUANCE, ELLES LA LIENT AUX POLITIQUES D'INTÉGRATION SOCIALE, À LA LUTTE CONTRE DES DISCRIMINATIONS DIVERSES ET AU RENFORCEMENT DE LA CITOYENNETÉ.



qu'au Royaume-Uni où le partenariat de l'État avec les communautés religieuses était animé par la volonté de consolider la cohésion sociale⁸, elle-même devenue un enjeu de la lutte contre la radicalisation avec le programme *Prevent*⁹. Ces évolutions induisent un même diagnostic latent de la radicalisation qui influence directement les politiques de régulation du fait musulman : dès lors que l'effritement des valeurs constitutives du vivre-ensemble apparaît comme une menace existentielle¹⁰, les difficultés d'intégration et la présumée insolubilité de l'islam dans les sociétés européennes se muent en enjeu de la lutte contre le terrorisme. Ainsi, au motif de la lutte contre la radicalisation, le débat sécuritaire incrimine les effets du multiculturalisme au Royaume-Uni où sont instaurées des politiques plus assimilationnistes (tests d'intégration civique pour les immigrants, rejet des accommodements raisonnables pour les minorités religieuses, etc. : May, 2017), et le « communautarisme » dans la culture républicaine française. Cela est illustré par les déclarations du Premier ministre Manuel Valls sur cet « *apartheid territorial, social et ethnique* » qui profiterait au djihadisme¹¹,

mais également par celles du ministre de la Ville, Patrick Kanner, après l'attentat du 22 mars 2016 à Bruxelles, sur l'existence d'une « *centaine de Molenbeek français* » : l'idée étant que les quartiers qui présenteraient les mêmes caractéristiques sociologiques que Molenbeek, *i.e.* les quartiers populaires où l'islam est visible, constitueraient un terreau fécond à la structuration de foyers djihadistes. Le débat sécuritaire s'empare donc logiquement de la question de la visibilité de l'islam dans l'espace public des deux côtés de la Manche, à laquelle se sont opposés un lancinant débat sur l'identité nationale en France et un discours sur la « *Britishness* » louée par le Premier ministre David Cameron (2010-2016¹²). Émerge ainsi, tant en France qu'au Royaume-Uni, la tentation grandissante d'un « multiculturalisme policier », entendu comme mode de gestion de la diversité répondant à des impératifs de sécurité [Ragazzi, 2014].

Initiées au motif d'endiguer une violence dont une société est elle-même productrice (la « radicalisation »), ces politiques se donnent pour objet les vulnérabilités qui disposeraient à la radicalité et elles se resserrent donc sur ceux qui apparaissent comme les plus vulnérables du corps social : cela étant, elles situent paradoxalement le foyer de cette violence au sein d'une population pensée comme allogène à la culture européenne.

Mobiliser les « communautés musulmanes »

Ce recentrement sur une population perçue comme à risque génère une tension : il subordonne l'anticipation à une logique de suspicion, spécialement à l'endroit des responsables musulmans déjà craints pour leur influence supposée, tout en requérant leur implication dans des actions à vocation préventive. L'enjeu devient dès lors de les mobiliser.

Cette mobilisation est tributaire des rapports entre État et religions propres à chaque pays. De façon cohérente avec sa tradition multiculturaliste, la puissance publique britannique a généré des partenariats avec des associations musulmanes soutenues financièrement pour s'impliquer dans des programmes de désengagement et

(8) Voir le rapport du Home Office : *Working together. Cooperation between government and faith communities*, paru en 2004.

(9) Cette transition est explicite dans le rapport du Citizen UK : *The missing Muslims. Unlocking British Muslim potential for the benefit of all*, rapport, 2017.

(10) D'où les exhortations du gouvernement français à faire vivre l'« esprit du 11 janvier », en référence à l'élan de solidarité qui s'était spontanément exprimé dans les manifestations ayant suivi les attentats de janvier 2015.

(11) Discours à l'Assemblée nationale, le 13 janvier 2015.

(12) Voir, à titre d'illustration, son article pour un journal britannique : David Cameron, « *British values aren't optional, they're vital* », *Dailymail*, 15 juin 2014.

des campagnes de contre-discours, tels le *Radical Middle Way* (RMW¹³), la *Strategy to Reach Empower* (STREET¹⁴), etc. Ce type de mobilisation directe est difficilement compatible avec la tradition laïque française. Le ministère de l'Intérieur, en charge de l'organisation des relations entre l'État et les cultes, y pallie donc au moyen d'une politique incitative, dont la création de l'Instance de dialogue avec le culte musulman en juin 2015 est l'un des leviers. Cette instance réunit 150 membres sélectionnés (imams, recteurs de mosquées, acteurs associatifs, personnalités et universitaires) avec lesquels le ministère de l'Intérieur entend dialoguer. Créée avec le vœu de « *consolider l'expression en France d'un islam fidèle aux valeurs de la République [...], de paix, de tolérance, de respect*¹⁵ », selon les termes du ministre de l'Intérieur Bernard Cazeneuve, elle permet donc de relayer les attentes de l'État directement auprès des acteurs supposément les plus influents de l'islam. Cet élan est soutenu depuis le début de l'année 2015 au niveau local, les préfetures ayant pris l'initiative de se réunir plus ou moins régulièrement avec les responsables musulmans. Le Plan d'action contre la radicalisation et le terrorisme (mai 2016) appelle à poursuivre cette pratique. Cela a notamment donné lieu à la tenue d'Assises territoriales de l'islam de France, organisées sous l'égide des préfetures en septembre 2018. Alors qu'à la croisée d'un processus de sécularisation et d'une tendance à la sécuritisation des politiques de régulation du fait musulman, la visibilité de l'islam se constitue en problème juridique et politique, ces mêmes politiques encouragent au contraire l'investissement du tissu social par les responsables musulmans.

Pour autant, les États suscitent la mobilisation de ces acteurs non sans opérer une sélection, selon des logiques communes aux actions publiques qui identifient des partenaires auxquels les décideurs (surtout les autorités locales au Royaume-Uni) ouvrent à certains les espaces institutionnels et, au contraire, les ferment à d'autres [Birt, 2009]. Qu'ils confèrent une latitude considérable à la liberté d'expression religieuse ou qu'ils refusent formellement toute immixtion dans cet espace, les États promeuvent des formes d'expression considérées comme profitables à l'intérêt général (modèle d'un « islam de France » par exemple). Réciproquement, ils marginalisent celles réputées nuisibles au lien social, en particulier le salafisme qui émerge en tant que problème socio-sécuritaire, visiblement après l'affaire du « noyautage » d'écoles de

Birmingham par des salafis en 2014¹⁶, essentiellement après les attentats de janvier 2015 en France, au motif d'une prophylaxie de plus en plus synonyme d'un ordre moral (la régulation étatique de l'islam portant sur le respect de valeurs et non plus seulement de lois) et finalement social (« multiculturalisme policier »).

Politisation des identités musulmanes en France et au Royaume-Uni

Comment les responsables musulmans se saisissent-ils de cette injonction à incarner une identité socialement acceptable ? Quels sont les effets de la sécuritisation des politiques sociales sur les pratiques, les discours et, *in fine*, la construction des identités collectives musulmanes en Europe ?

Structuration du leadership musulman en contexte minoritaire

Apporter des éléments de réponse à ces questions suppose de préalablement restituer les caractéristiques des environnements desquels ces discours émergent, *i.e.* l'organisation du *leadership* musulman, ses espaces discursifs et les logiques par lesquelles ses autorités les investissent.

La structuration du culte musulman en Europe¹⁷ s'inscrit dans un procès d'isomorphisme institutionnel tributaire de pressions externes et internes [di Maggio et Powell, 1983]. Les premières renvoient à l'environnement normatif, en particulier le régime associatif qui requiert une dissociation des statuts des responsables des mosquées (président, secrétaire, trésorier, etc.), sans obliger à ce que l'imam soit le représentant légal. Les secondes renvoient aux logiques propres aux organisations, marquées notamment par une professionnalisation du culte qui s'accompagne d'une division fonctionnelle du travail et, cela étant, à une scission entre les fonctions magistérielles et administratives. Ainsi, tandis que les imams assument peu ou prou les mêmes missions que dans les pays musulmans (prières, prêches,

(13) <http://www.radicalmiddleway.org/>.

(14) Voir la présentation : <https://www.counterextremism.org/resources/details/id/346/strategy-to-reach-empower-and-educate-street>.

(15) Chambraud (C.), 2015, « Islam de France : vers la création d'une nouvelle "Instance de dialogue" », *Le Monde*, 26 février, p. 9.

(16) Le gouvernement britannique avait cependant déjà mis un frein au recours aux salafis après la révision de *Prevent* en 2011.

(17) Un peu plus de 2 000 mosquées recensées en France et autant au Royaume-Uni.

conseil, enseignement), apparaissent des présidents ou (dir) recteurs de mosquées chargés de l'administration de l'association et de ses relations publiques.

À cette spécificité de l'institutionnalisation du culte musulman en contexte minoritaire, s'ajoute le développement d'un champ religieux connexe. En France et au Royaume-Uni, les congrégations musulmanes tendent à recruter des imams dans leurs pays d'origine, dont les discours entrent mal en résonance avec les attentes des jeunes, qui restent en outre marginalisés de l'accès aux responsabilités religieuses. Ces acteurs tendent donc à créer leurs propres associations, comme l'Union des jeunes musulmans en France et le *Young Muslims UK* au Royaume-Uni, ou à devenir des conférenciers autonomes circulant de mosquées en mosquées, et très actifs sur Internet.

De ces positionnements dans le champ religieux émergent différentes façons d'investir les identités musulmanes. Les imams s'adressent à des musulmans plutôt pratiquants et tendent à privilégier une forme de réalisme théologique prenant en considération les contraintes de leur environnement. Les jeunes conférenciers sont davantage en prise avec les questions sociétales qu'ils abordent dans un registre souvent militant. Les présidents sont, quant à eux, plus soucieux d'explicitier l'identité musulmane à un environnement non musulman [Hashas, Vinding, Hajji et de Ruitter, 2018]. Une analyse de l'appropriation par les responsables musulmans des injonctions politiques à incarner un islam acceptable doit garder à l'esprit ces logiques différenciées d'inscription dans le champ religieux, d'une part, ainsi que les propres sensibilités éthiques et politiques de ces acteurs d'autre part.

Des engagements animés par une quête de reconnaissance

Les responsables musulmans intériorisent les attentes qu'ils canalisent, d'ordre intégrationniste dans les années 1980 et 1990, davantage sécuritaires à partir des années 2000 et 2010. Divers imams prennent part aux programmes de prévention secondaire français (cellules préfectorales de prévention de la radicalisation) et britanniques (dispositifs issus du programme *Channel*). Ils élaborent des discours à vocation préventive, et

organisent des journées de sensibilisation de la population locale à la « radicalisation » [Sèze, 2019]. Ils sont par ailleurs particulièrement actifs au Royaume-Uni où ils bénéficient de soutiens financiers [Thomas, 2010], par exemple à travers les « *outreach discussions* » de la fondation Quilliam, ou les ateliers de l'*Active Change Foundation*. La déconstruction des discours djihadistes et la promotion des valeurs constitutives du vivre-ensemble à l'œuvre dans ces activités les instituent en acteurs de la cohésion sociale, mais elles s'accompagnent aussi d'une volonté à être reconnus comme tels.

Cette quête est en effet déclinée – toujours au motif de la lutte contre la radicalisation – par les présidents ou recteurs de mosquées à l'attention directe du public non musulman. Les rencontres interreligieuses se multiplient en France [Geisser *et al.*, 2017] et au Royaume-Uni, où la sulfureuse mosquée de Finsbury Park reçoit un prix pour son engagement en faveur du dialogue interreligieux en 2017. Cependant, elles ne s'inscrivent pas tant dans des projets œcuméniques qu'elles n'apparaissent comme un moyen de pacifier les relations sociales. Il en est de même de la récente multiplication des journées portes ouvertes dans les mosquées de France, comme de l'apparition du mouvement *Visit my mosque* au Royaume-Uni, à l'initiative du *Muslim Council of Britain* (suivi par plus de 20 mosquées en 2015, 80 en 2016, 150 en 2017, 200 en 2018). Ces actions participent de la volonté de restaurer une convivialité durement éprouvée. Les désormais traditionnelles condamnations publiques des attentats, qui dépassaient rarement l'enceinte de la mosquée et des médias locaux, se font dorénavant plus massives et visibles : par exemple, après l'assassinat des policiers de Magnanville et du prêtre Jacques Hamel à l'été 2016 en France, ou à la suite de l'attentat du *London Bridge* en juin 2017 au Royaume-Uni. Elles mobilisent aussi nouvellement les autorités salafites, jusqu'alors discrètes dans l'espace public, comme l'illustre le « Communiqué des prédicateurs salafites français et francophones au sujet des attentats survenus à Paris le 13 novembre 2015¹⁸ ». Le développement de toutes ces pratiques « préventives » se comprend dans le cadre d'une quête de reconnaissance sociale et morale qui se structure en réponse à une demande politique.

Ces dynamiques sont certes soutenues par des recherches de notabilité individuelle et des phénomènes de concurrence. Mais « *la prise de conscience chez des acteurs étrangers aux jeux ordinaires de l'espace politique de ce qu'ils appellent la dimension*

(18) Dans ce communiqué, Abd el-Hadi (imam à Marseille), Amar Abou Nawwas (conférencier), Hassan Abou Asma (conférencier), Abdelkarim Abou Abdilleh (imam à Montreuil) et Abdelmalik Abou Adam (conférencier) qualifient les auteurs de ces attentats d'« hérétiques », ils condamnent toute forme d'atteinte aux personnes et appellent à combattre le terrorisme. Peu de temps après, le collectif Dine el-Haqq traduisait un communiqué du Saoudien Muhammad ibn Umar Bâzmoul intitulé « Mise en garde contre les groupes terroristes de Daesh et al-Qaïda, et la position islamique authentique à adopter à leur égard », qui condamne le terrorisme et qui a été largement relayé sur Internet.

ou la portée politique de leurs activités » [Lagroye, 2003], ici l'appropriation d'une injonction politique au profit de la quête de reconnaissance qu'elle ouvre, participe à la politisation des responsables musulmans.

De la reconnaissance à la contestation

Cette quête de reconnaissance peut aussi constituer une ressource pour des démarches plus contestataires, qui se construisent différemment selon les expériences nationales, mais dont les enjeux se rejoignent finalement sous l'effet d'une même tendance à la sécuritisation des politiques de régulation du fait musulman.

En France, c'est à la suite des attentats de janvier 2015 qui ont fait l'objet d'un cadrage les présentant comme le symptôme d'une crise des « valeurs républicaines », que l'État met en œuvre une prévention primaire visant à restaurer lesdites valeurs et plus largement la cohésion sociale. Or, la lutte contre l'islamophobie – qui relève *a priori* des discriminations à combattre pour renforcer la cohésion sociale – y est perçue comme une entreprise communautariste et donc antagoniste avec l'« esprit du 11 janvier ». Elle suscite par conséquent des réserves telles qu'elle peut difficilement apparaître contre une priorité gouvernementale dans la lutte contre la radicalisation, à la différence du Royaume-Uni où elle est pleinement intégrée à cette politique. Dans une telle conjoncture (revivification d'un « ennemi intérieur »), cela suscite des sentiments d'injustice qui interpellent au premier chef les responsables musulmans. Alors que la lutte contre l'islamophobie s'est constituée au sein de collectifs militants nés en réaction à la loi de 2004 sur le voile [Hajjat et Mohammed, 2013], *i.e.* en marge des mosquées, elle figure désormais à l'agenda des responsables musulmans. Elle devient ainsi une de leurs revendications, qu'ils poussent dans le cadre de leurs relations avec les pouvoirs publics auxquels leur reconnaissance profite. Lors de l'une de leurs rencontres avec la préfecture, des responsables musulmans du Rhône ont par exemple plaidé pour une plus grande implication de l'État dans la lutte contre l'islamophobie¹⁹. Ce type de revendications est récurrent lors des rencontres de l'Instance de dialogue avec le culte musulman, comme lors de la tenue des Assises territoriales de l'islam de France. Les responsables musulmans promeuvent également cette démarche auprès des fidèles où elle passent par l'affirmation d'une visibilité acceptable ou reconnaissable : tandis que les imams prônent l'exemplarité éthique et la réussite sociale,

ou encore l'investissement dans la vie de la cité et pour diverses causes comme autant de façons de « témoigner », les présidents de mosquées s'efforcent de conférer une publicité (manifestations publiques, médias) à cette exemplarité auprès des autorités locales et du large public [Sèze, 2018]. Aussi, ils entreprennent désormais plus souvent la construction d'édifices à l'identité ostensible, qui succèdent aux salles de prières jusqu'alors anonymes dans l'espace urbain, quitte à ce que cette visibilité soit disruptive [Golë, 2013]. Alors qu'elle constitue un enjeu politique (lois sur le voile puis le niqab, arrêtés municipaux sur le burkini) et dans une conjoncture où elle est confusément associée à une forme de radicalité, cette visibilité devient un objet de lutte.

Au Royaume-Uni, le champ religieux est davantage politisé et lié à des associations et partis à référent musulman, comme l'*Islamic Party of Great Britain* ou le Parlement musulman. Leurs revendications portent principalement, surtout après l'affaire Rushdie et les polémiques qui s'en sont suivies, sur les conditions d'exercice du culte (mosquées, écoles, lieux de travail) et à la lutte contre les discriminations, notamment sur les terrains policiers et judiciaires. Or, le programme *Prevent* a paradoxalement renforcé la stigmatisation des associations musulmanes, et par réaction leurs mobilisations contre les discriminations qui incluent aussi – plus étonnement dans ce pays de tradition multiculturaliste – la question des signes religieux. Depuis le milieu des années 2000, le port des signes religieux dans l'espace public devient en effet l'objet de conflits (affaires autour du port du jilbab et du niqab), qui font néanmoins l'objet d'un traitement plus juridique que politique contrairement à la France [Joppke, 2009], quoique cette évolution apparaît en ce qui concerne les signes associés au salafisme [Kiwan, 2012]. Les associations musulmanes sont donc davantage mobilisées pour la reconnaissance publique de leur identité religieuse [*Ibid.*]. Mais si les griefs de leurs *leaders* envers les politiques de sécurité sont renseignés, leurs façons d'y réagir ne le sont guère et manquent encore des enquêtes qui permettraient de saisir plus rigoureusement les modalités de leur politisation (liens avec les collectifs politiques, répertoires de la contestation, grammaire idéologique, etc.). La stratégie est, par exemple, explicite chez les Ahmadis²⁰, qui ont leur siège à Londres, dont la quête de reconnaissance sert un lobbying destiné à lutter contre le traitement et les persécutions dont ils font l'objet au Pakistan.

(19) Hoffner (A.-B.), 2015, « Les imams du Rhône "sous pression" pour contenir la poussée de l'islam radical », *La Croix*, 14 décembre.

(20) Minorité qui se revendique comme musulmane, sans que cette qualité ne soit reconnue par les institutions musulmanes.

Conclusion

La rencontre des politiques de régulation du culte musulman et d'une tendance à la sécuritisation des politiques sociales génère un paradoxe commun à des pays qui entretiennent des relations pourtant différentes à l'islam. Les plans de lutte contre la radicalisation perçoivent, chacun à leur façon, l'islam à la fois comme un problème (objectivation des musulmans comme « ennemi intérieur » [Mythen et Walklate, 2009 ; Rigouste, 2017]) et le remède à une menace quasi existentielle puisqu'il est question de cohésion sociale et, par extension, de l'institution même du social. Ils mobilisent donc les responsables musulmans dont les décideurs redoutent cependant l'influence, en misant sur leur capacité supposée de régulation des relations sociales, et ceux-ci investissent cette fenêtre d'opportunité à la faveur d'une quête de reconnaissance. Autrement dit, en s'employant à « pacifier l'islam », les plans de lutte contre la radicalisation contribuent à la politisation des identités musulmanes et à la structuration de discours contestataires depuis les mosquées au risque de nourrir, par effet pervers, la défiance justifiant leur recentrement sur une population perçue comme à risque (sur la peur comme moteur de l'action, voir : Beck, 2001).

L'investigation de ce paradoxe se décline en une série de questionnements. Comment la radicalité liée à l'islam émerge-t-elle comme problème public et est-elle en retour objectivée par les politiques publiques de chaque côté de la Manche ? Dans quelle mesure la confusion des enjeux intégrationnistes et sécuritaires qui advient avec ces politiques affecte-t-elle la régulation du fait musulman ? Comment se recomposent, dans ce contexte,

la représentation religieuse de populations minorisées et leurs rapports à la puissance publique ? Selon quelles logiques les responsables musulmans investissent-ils l'espace de mobilisation ouvert par les politiques de lutte contre la radicalisation ? Comment se structurent leurs quêtes de reconnaissance en France et au Royaume-Uni, et quels y sont les répertoires de la contestation ? À quels enjeux répondent-ils dans chacun de ces pays et tendent-ils à se retrouver dans un paradigme commun ?

Une hypothèse semble se dessiner : alors qu'en France, la visibilité de l'islam pose problème, depuis les affaires du voile en 1989, et que les responsables musulmans se mobilisent à ce sujet depuis lors, s'ajoutent désormais à leurs agendas les luttes contre les discriminations ; au Royaume-Uni, c'est à l'inverse la lutte contre les discriminations qui mobilise ces acteurs depuis l'affaire Rushdie, en 1989 également, à laquelle se greffe désormais la question de la visibilité de l'islam. La sécuritisation des politiques de régulation du fait musulman serait ainsi favorable non seulement à la politisation, mais aussi à un formatage des mobilisations des responsables musulmans, voire à une convergence de leurs luttes. La question se pose en effet : est-ce que leurs luttes communes contribuent à la structuration de réseaux partageant une même conscience minoritaire, et participant de ce fait d'une européanisation de l'islam ? ■

Bibliographie

- AMMERMAN (N.) (ed.), 2007, *Everyday religion. Observing modern religious lives*, New York, Oxford University Press, 243 p.
- BAKER-BEALL (CH.), HEATH-KELLY (CH.), JARVIS (L.) (eds.), 2014, *Counter-radicalisation. Critical perspectives*, Londres/New York, Routledge, 250 p.
- BECK (U.), [1986] 2001, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier, 521 p.
- BIRT (Y.), 2009, «Promoting virulent envy?», *The RUSI Journal*, vol. 154, n° 4, p. 52-58.
- BRIGGS (R.), 2010, «Community engagement for counterterrorism: lessons from the United Kingdom», *International Affairs*, vol. 86, n° 4, p. 971-981.
- GEISSER (V.), MARONGIU-PERRIA (O.), SMAÏL (K.), 2017, *Musulmans de France, la grande épreuve. Face au terrorisme*, Paris, L'Atelier, 311 p.
- GOLÉ (N.), 2013, « La visibilité disruptive de l'islam dans l'espace public européen. Enjeux politiques, questions théoriques », *Sens Public*, n° 15/16, p. 165-184.
- HAJJAT (A.), MOHAMMED (M.), 2013, *Islamophobia. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte, 302 p.

- HASHAS (M.), VINDING (N.) V., HAJJI (K.), DE RUITER (J. J.) (eds.), 2018, *The Imamate in Western Europe. Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 438 p.
- HERVIEU-LÉGER (D.), 2000, « Le miroir de l'islam en France », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 66, p. 79-89.
- ION (J.), 2012, *S'engager dans une société d'individus*, Paris, Armand Colin, 214 p.
- JOPPKE (CH.), 2009, *Veil: mirror of identity*, Cambridge, Polity Press, 162 p.
- JOUANNEAU (S.), 2013, *Les imams en France. Une autorité religieuse sous contrôle*, Paris, Agone, 518 p.
- KIWAN (N.), 2012, « Convergence des régimes discursifs et appartenance religieuse dans l'espace public : le cas de l'islam au Royaume-Uni et en France », *Observatoire de la société britannique*, vol. 13, p. 63-81.
- LAGROYE (J.), 2003, « Les processus de politisation », in LAGROYE (J.) (ed.), *La politisation*, Paris, Belin, p. 359-372.
- DI MAGGIO (P.) J., POWELL (W.) W., 1983, «The iron cage revisited: Institutional isomorphism and collective rationality in organizational fields», *American Sociological Review*, vol. 48, n° 2, p. 147-160.
- MARCUS (G.) E., 1995, «Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography», *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, p. 95-117.
- MAY (P.), 2017, « Les deux Grande-Bretagne. Une analyse des fractures idéologiques induites par l'immigration postcoloniale », *Revue française de science politique*, vol. 67, n° 3, p. 521-545.
- MYTHEN (G.), WALKLATE (S.), 2009, «“I'm a Muslim, but I'm not a terrorist”: Victimization, risky identities and the performance of safety», *British Journal of Criminology*, vol. 49, n° 6, p. 736-754.
- O'TOOLE (TH.), DE HANAS (D.) N., MODOOD (T.), 2012, «Balancing tolerance, security and Muslim engagement in the United Kingdom: the impact of the “Prevent” agenda», *Critical Studies on Terrorism*, vol. 5, n° 3, p. 373-389.
- PETER (F.), 2009, «Political rationalities, counter-terrorism and policies on Islam in the United Kingdom and France», in ECKERT (J.) (ed.), *The Social Life of Anti-Terrorism Laws. The war on terror and the classifications of the «dangerous Others»*, Bielefeld, Transcript Verlag, p. 79-108.
- RAGAZZI (F.), 2014, *Vers un multiculturalisme policier ? La lutte contre la radicalisation en France, aux Pays-Bas et au Royaume-Uni*, Rapport pour le CERI-Sciences Po, 39 p.
- RAGAZZI (F.), DAVIDSHOFER (S.), PERRET (S.), TAWFIK (A.), 2018, *Les effets de la lutte contre le terrorisme et la radicalisation sur les populations musulmanes en France. Enquête quantitative*, Rapport pour le Centre d'étude sur les conflits, 102 p.
- REHMAN (J.), 2007, «Islam, “war on terror” and the future of Muslim minorities in the United Kingdom: dilemmas of multiculturalism in the aftermath of the London bombings», *Human Rights Quarterly*, vol. 29, n° 4, p. 831-878.
- RICHARDS (A.), 2011, «The problem with radicalization. The remit of “Prevent” and the need to refocus on terrorism in the UK», *International Affairs*, vol. 87, n° 1, p. 143-152.
- RIGOUSTE (M.), 2007, « L'ennemi intérieur, de la guerre coloniale au contrôle sécuritaire », *Cultures & conflits*, vol. 67, p. 157-174.
- ROCHÉ (S.), 2004, *Sociologie politique de l'insécurité. Violences urbaines, inégalités et globalisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 283 p.
- SÈZE (R.), 2019, *Prévenir la violence djihadiste/Les paradoxes d'un modèle sécuritaire*, Paris, Seuil, 213 p.
- SÈZE (R.), 2018, «For a “Visible” Islam? The Emergence of a Protest Speech in French Mosques», in HASHAS (M.), VINDING (N.) V., HAJJI (K.), DE RUITER (J. J.) (eds), *The Imamate in Western Europe. Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, Amsterdam, Amsterdam University Press, p. 231-252.
- SÈZE (R.), 2013, *Être imam en France. Transformations du « clergé » musulman en contexte minoritaire*, Paris, Le Cerf, 256 p.
- THOMAS (P.), 2010, «Failed and friendless: the UK's “Preventing violent extremism” programme», *British Journal of Politics and International Relations*, vol. 12, n° 3, p. 442-458.