

F. Dejean
1er mars 2010

L'Islam en Europe : invisible, visible, trop visible ?

Frédéric Dejean, doctorant en géographie à l'Université de Paris Ouest-Nanterre La Défense et en Etudes Urbaines à l'INRS-UCS (Montréal)

Variations géographiques autour de la « votation » suisse et de la commission parlementaire portant sur le voile intégral.

La question de la visibilité du religieux dans l'espace public est revenue en force dans les débats contemporains, témoignant de ce que le sociologue Peter Berger a désigné comme un « réenchantement du monde [1] (Berger et Pouthier, 2001) ». Dans le contexte européen en général et français en particulier, c'est avant tout la visibilité de l'Islam qui semble faire problème et susciter des débats, souvent trop passionnés et pas assez raisonnés. Deux événements, la « votation » suisse contre la construction de nouveaux minarets sur le territoire helvétique (29 novembre 2009) et la remise du rapport intitulé *Voile Intégral le refus de la République* [2] (26 janvier 2010), sont venus rappeler que la dimension spatiale de l'expression des identités religieuses et les tensions qui peuvent en découler devaient être prises en considération.

Le terme de « visibilité » s'entend à deux niveaux : un premier qui est institutionnel (on parlera ainsi de la visibilité de telle ou telle organisation dans la vie publique) et un second qui est d'ordre spatial. Dans les faits, ces deux niveaux sont souvent articulés l'un et l'autre de sorte que la visibilité institutionnelle peut être renforcée par une visibilité dans l'espace, et tout particulièrement dans l'espace urbain. Un bon exemple de cette articulation est donné par David Harvey dans un article rapportant la genèse de la basilique de Montmartre à la sortie de la guerre de 1870 (Harvey, 1979). Il y explique comment la construction de la basilique en haut de la butte est inséparable d'un retour de l'Eglise catholique dans la société française à la suite de la défaite contre la Prusse.

Le géographe Michel Lussault a proposé de parler de « régime de visibilité » pour désigner la manière dont les « substances sociales » se rendent visibles dans l'espace (Lussault, 2003). Concernant l'Islam, les chercheurs ont fait le constat de l'émergence en France, depuis le début des années 1980, de nouveaux acteurs religieux, qu'ils s'agissent d'individus ayant suffisamment d'envergure pour se faire entendre, ou d'organisations comme le Conseil Français du Culte Musulman mis en place en 2004. A cette visibilité des nouveaux acteurs dans l'espace public, en tant que sphère de discussion, est venue s'ajouter un autre type de visibilité de l'Islam, intéressant tout particulièrement les géographes. Il s'agit de la visibilité dans les espaces urbains français. Cette dernière s'est notamment traduite par le passage d'un « Islam des caves » à un Islam « en plein jour ». A un Islam pratiqué dans des foyers SONACOTRA ou dans des locaux de fortune s'est ainsi substitué une pratique dans des locaux spécialement conçus pour la religion musulmane.

Le retour que je propose d'effectuer sur la votation suisse et sur le rapport de la commission parlementaire de l'automne 2009 est l'occasion d'interroger la manière dont les sociétés européennes pensent et intègrent les signes religieux musulmans dans les espaces urbains. Ce parcours intègre deux échelles d'analyses : celle du bâtiment et celle du corps de l'individu, et pas n'importe quel corps, celui de la femme.

L'islam dans la pierre : minarets et mosquées dans les espaces urbains

Retour sur un événement

La votation du 29 novembre 2009 [3] a constitué le point d'aboutissement d'une controverse débutée 4 ans plus tôt. Quand celle-ci éclate en 2005 la Suisse comptait... 2 minarets (un à Zurich, inauguré en 1963 et mesurant 18 mètres et un autre à Genève, inauguré en 1978 et mesurant 22 mètres). La controverse qui éclate n'est donc pas tant l'expression d'un « ras-le-bol » face au trop grand nombre de minarets que l'expression d'une inquiétude sur leur possible multiplication. La question des minarets devient véritablement une affaire politique en 2005 quand « une association met à l'enquête un projet de *minaret symbolique*, d'une hauteur de 5 à 6 mètres (Mayer, 2009 : p. 14) ». Par « minaret symbolique » il faut comprendre un minaret qui ne remplit plus sa fonction d'appel à la prière mais qui se charge désormais d'une fonction symbolique nouvelle : marquer la présence musulmane dans le paysage urbain.

Et c'est précisément cette dimension symbolique que certaines organisations refusent : cette visibilité trop grande de l'Islam dans l'espace urbain étant vécu comme le signe visible de l'« islamisation » de l'ensemble de la société. En tant que « signe » le minaret est soumis à des interprétations diverses. L'une d'entre elles, celle de ses opposants, consiste à y voir un « signe de pouvoir et de conquête, un symbole “politico-religieux”, mettant en péril la paix religieuse dans le pays (Mayer, 2009 : p. 17) ». Cette adéquation entre islamisation de l'espace et islamisation de la société dans son ensemble fut parfaitement illustrée par l'affiche (voir image ci dessous) de l'Union Démocratique du Centre, une des organisations les plus actives dans la mise en place de l'« initiative populaire » de novembre 2009.



Minarets escamotés

Source [L'Express](#)

l'espace au défi de la pluralité des cultures

Une fois ces quelques éléments rappelés nous voyons comment la question de la « visibilité » n'est en rien anecdotique. Comme l'a largement développé la géographie culturelle, inspirée par Henri Lefèbvre, l'espace n'est pas que le résidu du social ou un simple contenant, il est au contraire traversé par des significations qui entrent parfois en contradiction les unes avec les autres. Dans le cas suisse, la défense de la culture helvétique passe par la défense d'un espace qui ne porte pas les traces de la présence musulmane. La « votation » suisse a eu des répercussions à l'échelon européen : ont ainsi fleuri sur Internet des sortes de « votations » où l'internaute était invité à se prononcer sur l'interdiction des minarets dans son propre pays. En France, le site du journal *Le Figaro* permettait ainsi de répondre à la question : « Faut-il interdire la construction de nouveaux minarets en France ? ». Le 1er décembre 2009, à la clôture de cette « votation » virtuelle, les 49 243 participants s'étaient prononcés à plus de 73% pour la solution de l'interdiction. Le lendemain, L'IFOP réalisait pour *Le Figaro* un sondage sur « Les Français et la construction des mosquées et des minarets en France ». On y apprenait que 41% des Français se prononçaient contre « l'édification de mosquées en France lorsque les croyants musulmans le demandent » (36% étaient indifférents). Ce sondage témoigne parfaitement du glissement qui eut lieu en France : il ne s'agissait plus de discuter uniquement du minaret mais plus largement de la construction des mosquées. Peu nombreux furent les commentateurs à rappeler que ces 41% de Français allaient expressément à l'encontre de l'esprit de la laïcité française puisque l'article 1 de la loi du décembre 1905

souligne que « la République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes ».

Dans une tribune [4] publiée par le journal *Le Monde* (en date du 5 décembre 2009) le sociologue des religions Jean-Paul Willaime fit remarquer que les répercussions de la votation suisse se comprenaient dans la mesure où « les édifices religieux variés inscrivent dans la pierre le caractère pluraliste du paysage européen ». Et d'ajouter un peu plus loin : « la République est laïque, mais la France qu'on le veuille ou non, reste un pays de culture chrétienne : son temps et son espace restent profondément marqués par le Catholicisme ». Ce décalage entre les transformations d'une société et celles de son espace renvoie à la notion de temporalité. S'il existe le terme d'héritage pour désigner les permanences des structures spatiales alors que les structures sociales qui les ont fait naître n'existent plus, il manque un terme pour désigner le phénomène inverse, celui pointé du doigt par Jean-Paul Willaime. Les propos du sociologue renvoient plus largement au défi que l'anthropologie a dû relever : alors que celle-ci reposait sur l'hypothèse d'une coïncidence entre une culture et un espace, comment penser dans le contexte de mondialisation des cultures, les situations où les cultures cohabitent, interagissent, et peuvent entrer en conflit (Gupta et Ferguson, 1992) ? Le géographe est mis face à un défi similaire : comment rendre compte de la cohabitation d'espaces culturels différents au sein d'un même espace de référence ? Au moment même où je rédige ces lignes le Front National de Provence-Alpes-Côte d'Azur, dans le cadre des élections régionales du printemps 2010, propose une affiche sans équivoque, qui associe le minaret et le « voile intégral ». Ce dernier constitue ainsi le deuxième volet de la « menace » musulmane dénoncée par un parti comme le Front National.

L'Islam au corps : la question du « voile intégral »

La religion entre espace privé et espace public

Il est commun de souligner que la dichotomie « privé »/« public » est constitutive des sociétés occidentales depuis l'Antiquité Classique et qu'elle sert de pierre angulaire dans de nombreux débats et questions morales agitant la société. En France, la laïcité repose précisément sur cette distinction, la religion ne devant pas intervenir dans les affaires publiques. Mais cela ne signifie pas que la religion n'ait plus droit de cité dans l'espace public comme espace de discussion de la société civile. Ce couple « privé »/ « public » élaboré dans le champ juridique se double d'une distinction dans le champ spatial entre l' « espace public » et l' « espace privé ». Cette bipartition de l'espace est rendue plus compliquée encore puisqu'il existe au moins deux niveaux : un niveau culturel et un niveau juridique et politique. Au niveau culturel l'espace public désigne l'espace auquel ont accès les citoyens et l'espace privé correspond au contraire aux espaces de l'intime et du cercle familial. Au niveau juridique et politique l'espace public est celui sur lequel la puissance publique s'exerce, tandis que l'espace privé est contrôlé par des groupes qui n'émanent pas de la collectivité. Il est ainsi devenu courant de parler de la « privatisation des espaces publics », notamment à propos des « communautés fermées ».

Quand ces distinctions sont mal appréhendées on est conduit à confondre l'espace public (en tant qu'espace urbain par exemple) et la « sphère publique » (l'Etat et les institutions) celle dont sont exclus les groupes religieux. Depuis les « affaires du voile » (la première remontant à 1989) jusqu'à l' « affaire de la burqa » plus récente, l'argument a été mis en avant par différents acteurs : la religion est une affaire privée, les jeunes filles et les femmes portant le

voile n'ont donc pas à l'arborer dans l'espace public. Mais comme le fait remarquer Jean Baubérot dans son blog (jeanbauberotlaicite.blogspot.com) : « la rue fait partie de l'espace public, non de la sphère publique ». Et le sociologue de la laïcité d'ajouter : « Dans l'espace public de la société civile, la première exigence de la laïcité consiste à respecter la liberté de chacune et de chacun », de sorte que les Catholiques peuvent organiser des processions pour la semaine Sainte et les Evangéliques organiser leur « Marche pour Jésus », et ceci, sur la voie... publique.

le voile intégral : le refus paradoxal de l'espace public

L'« affaire de la burqa » offre plusieurs niveaux de lecture. Un de ces niveaux est évidemment la question de l'égalité homme/femme et plus largement celle de la condition de la femme au sein de l'Islam. Ce premier niveau possède une dimension éminemment géographique et intéresse tout particulièrement la géographie du genre puisque le partage espace privé et espace public se construit en partie autour du couple homme/femme [5]. On se contentera dans les lignes qui suivent de voir comment le « voile intégral » interroge directement le statut du citoyen dans l'espace public, et plus précisément le corps du citoyen. La commission parlementaire qui s'est réunie au cours de la seconde moitié de l'année 2009 a constitué une étape supplémentaire dans un débat entamé depuis maintenant près de 2 ans. En juin 2008, le Conseil d'Etat a en effet « refusé l'acquisition de la nationalité française à une ressortissante marocaine, mariée à un Français et mère de trois enfants, estimant que la pratique radicale de sa religion était incompatible avec les valeurs essentielles de la communauté française, en particulier le principe d'égalité des sexes (Koussens, 2009 : p. 327) ». Par la suite, le débat gagne en intensité, notamment au cours du printemps 2009 où l'on assiste à une étonnante controverse sur le nombre de femmes portant le voile « intégral » : on parle de moins de 400, puis le Ministère de l'Intérieur avance le nombre de 1900. Le débat parvient même à s'acclimater à la saison puisqu'après la burqa il est question de la « burqini », vêtement qui remplit à la plage et à la piscine la fonction de la burqa dans la rue. Finalement, en juin 2009, 58 députés (de gauche et de droite) demandent la mise en place d'une « commission d'enquête sur le port de la *burqa* ou du *niqab* sur le territoire national ». Le nom de la commission sera par la suite modifié (l'expression de « voile intégral est alors adoptée) de manière à rester le plus neutre possible sur la terminologie employée. L'objet de cette commission était bien de discuter du « port du voile » dans un contexte, celui du « territoire national ». Le nom même de cette commission prend ici tout son sens : il ne s'agissait pas de discuter de la nature du « voile intégral », de sa légitimité ou de sa fidélité aux textes de référence musulmans, mais d'en interroger la pratique concrète (d'où le terme de « port » pour bien signifier une pratique sociale et non un objet en soi) dans l'espace national français. On retrouve ici une des intuitions de Jean-Paul Willaime dans sa tribune du *Monde* : comment faire cohabiter un objet religieux (il n'est pas question ici de discuter du bien fondé de cet objet) produit par une certaine culture, dans un territoire marqué par une culture différente ? Cette question est plus largement celle posée par la situation d'interculturalité dans lequel nous sommes placés de fait [6].

Ce que les différentes auditions de la commission ont mis en évidence est que si l'espace public est défini par ce qu'il permet, il doit être également caractérisé par ce qu'il exige de la part des citoyens, à savoir un impératif de visibilité. Lors d'une table ronde autour « du visage et du corps » le 8 décembre 2009, la commission avait convié la sociologue Nilüfer Gole. Celle-ci s'interroge depuis de nombreuses années sur les relations conflictuelles entre le port du voile et l'espace, dans différents contextes culturels (voir en particulier son petit livre *Musulmanes et modernes* paru en édition de poche à La Découverte en 2003). Lors de son audition elle a rappelé que ce qui définit la Modernité occidentale c'est une sollicitation du citoyen à se rendre public [7] (entendons-nous bien, cela n'a rien à voir avec le fait de

s'exposer dans la presse people !). Il y a ainsi une relation étroite qui s'établit entre le corps du citoyen (et encore plus le visage qui est la marque de l'individualité par excellence) et le corps politique plus large auquel il appartient [8].

Ce qui fait la spécificité du voile intégral est qu'il parvient à résoudre un paradoxe : il « visibilise » et même « sur-visibilise » l'invisibilité de celle qui le porte. Il est une étonnante manière de dire : « voyez comme je ne suis pas là ». Cette idée fut clairement énoncée par le philosophe Abdennour Bidar : « *Nous pouvons même nous demander si une femme qui porte la burqa se situe dans l'espace public. Il y a, en effet, derrière la volonté de ne pas se montrer, l'idée de ne pas apparaître dans cet espace, d'être comme « enfermé dehors » - ce qui est d'ailleurs une contradiction intenable [9]* ». Et le rapport poursuit dans le même sens en citant l'historienne de l'art Nadeije Laneyrie-Dagen : « *Pour moi, c'est ce voile intégral qui est une extension de ce que j'ai appelé le gynécée, un espace qui enferme les femmes dans un espace qui est non pas public - au contraire des apparences - mais un prolongement de l'espace privé. Ses caractéristiques en font un élément de refus évidemment rétrograde d'une place de la femme dans un espace public [10]* ». Il ressort de tout ceci que le voile intégral constitue ce qu'on pourrait appeler un « lieu privé portatif ». Il permet donc de rendre présent l'absence d'une individualité. Car c'est au fond ce qui nous choque le plus : le port du voile intégral est la volonté de s'afficher comme singulier dans l'espace public (peut-être en réaction à une société qui fait du corps de la femme un objet consommation [11]) tout en se refusant une individualité, ou du moins pour les inconnus croisés dans l'espace public. Or, l'espace public dans nos démocraties repose plus précisément sur une prise de risque : celui d'une rencontre avec ce qui nous est étranger. Il s'agit en partie d'une fiction puisque dans la pratique les interactions fonctionnent sur le mode de l'entre-soi, mais il s'agit néanmoins d'une « fiction utile » dans la mesure où elle rappelle l'exigence démocratique qui est adressé aux individus. Dans le cadre des questionnements actuels sur la manière dont les individus se créent des « bulles » d'espaces privés dans l'espace public (le téléphone portable en est un exemple) le voile intégral en est l'expression ultime de sorte qu'il s'apparente davantage à une sorte de « lieu portatif » qu'à un vêtement, une manière de recréer un espace privé dans l'espace public.

Les deux événements sur lesquels je suis revenu mériteraient des développements plus étoffés et pourraient donner lieu à de passionnants travaux de recherche dans le cadre d'une géographie culturelle ou d'une géographie sociale sensibles à la diversité du fait religieux. Il s'agit plus largement d'interroger la capacité de la société française à intégrer dans son espace la diversité culturelle qui est aujourd'hui un fait. L'évolution des débats sur la place du religieux dans la société laisse à penser que nous entrons dans « une nouvelle séquence de la laïcité française (Koussens, 2009 : p. 338) ». La conception traditionnelle de celle-ci comprend la tolérance de l'Etat devant garantir à chaque individu le droit d'exprimer ses convictions religieuses, ainsi que la liberté de l'exercice du culte. Une nouvelle figure de la laïcité entend étendre le « principe de réserve à l'ensemble de la société civile, et n'accepte la liberté d'opinion de croyance, de pensée, qu'à titre privé et en limitant son expression [12] (Kintzler, 2007 : p. 35) ». Si l'on suit cette hypothèse de la nouvelle séquence il devient urgent que la géographie s'engage elle aussi dans la discussion de manière à analyser les « régimes de visibilité » des différentes confessions présentes sur le territoire et proposer ainsi qui pourrait être un premier pas vers une authentique « géographie de la laïcité ».

Références bibliographiques

- BERGER P. et POUTHIER J.L. (2001), *Le Réenchantement du monde*, Paris, Bayard.
GUPTA A. et FERGUSON J. (1992), « Beyond “culture” : space, identity, and the politics of difference », *Cultural Anthropology*, Vol. 7, Nème 1, p. 6-23.

HARVEY D. (1979) « Monument and myth », *Annals of The Association of The American Geographers*, vol. 69, Nème 3, p. 362-381.
KINTZLER C. (2007), *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Vrin.
KOUSSENS D. (2009), « Sous l'affaire de la burqa... quel visage de la laïcité française ? », *Sociologie et Sociétés*, vol. XLI, Nème 2, p. 327-347.
LUSSAULT M. (2003), « Visibilité (régime de) », in LEVY J. et LUSSAULT M., *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin.
MAYER J.F. (2009), « L'ombre du minaret : genèse et enjeux d'une initiative », in HAENNI P. et LATHION S., *Les minarets de la discorde*, Gollion, Infolio.
WILLAIME J.P. (2009) « Le sismographe de nos interrogations identitaires », *Le Monde*, Samedi 5 décembre.

Voir aussi le site internet de Frédéric Dejean : <http://geographie-religions.com/blog/>

[1] Ce terme de « réenchantement » fait écho à la fameuse expression de « désenchantement du monde » du sociologue allemand Max Weber.

[2] Le rapport est téléchargeable sur le site de l'Assemblée Nationale : <http://www.assemblee-nationale.fr/13/rap-info/i2262.asp>

[3] Pour un éclairage sur la géographie de la « votation » suisse on peut se référer à l'article d'Elsa Chavinier et Jacques Lévy, « Minarets : malaise dans l'alteridentité », <http://www.espacetemps.net/document7961.html>

[4] le texte est disponible ici : <http://geographie-religions.com/blog/?p=172>

[5] Pour approfondir ce point on peut se reporter à *Geographies of Muslim Women : gender, religion and space* paru en 2005 chez Guilford Press et aux travaux de la géographe anglaise Claire Dwyer qui interroge notamment l'espace des femmes musulmanes en contexte européen.

[6] Cette situation d'interculturalité dans les espaces urbains occidentaux est bien montrée par les éditeurs du *Cultural Geography Reader* publié chez Routledge (2008). Dans l'introduction de l'ouvrage Timothy S. Oakes et Patricia L. Price développent sur deux pages ce qu'ils désignent comme l'« Affair foulard (sic) ».

[7] « Quatrième constat : ce dont nous discutons est l'agencement des sphères privées et publiques. Pour le dire à la manière des philosophes de l'espace public, comme Hannah Arendt, dans les démocraties européennes, les acteurs sociaux deviennent citoyens en se rendant publics. Pour cela, il faut une certaine visibilité ». Audition du 8 décembre 2009.

[8] Pensons à la fameuse illustration du Léviathan de Hobbes, où chaque écaille du Léviathan est le corps d'un individu.

[9] audition le 8 juillet 2009. Propos sont repris p. 111 du rapport

[10] audition du 8 décembre 2009. Propos repris p. 111 du rapport

[11] Ce fut l'hypothèse de Jean Baubérot lors de son audition devant la commission parlementaire : « il refuse radicalement ce qui apparaît comme l'hypersexualisation de la femme liée à la consommation de masse, à l'importance de la marchandisation dans les sociétés modernes » (texte disponible sur le blog de Jean Baubérot).

[12] Merci à l'article de david Koussens (2009) pour cette dernière référence.

© Les Cafés Géographiques - cafe-geo.net