

L'islam en France : pratiques et vécus du quotidien

Marie-Luce Gélard

► **To cite this version:**

Marie-Luce Gélard. L'islam en France : pratiques et vécus du quotidien. Ethnologie française, Presses Universitaires de France, 2017, Islam en France. Pratiques et vécus du quotidien, pp.599-606. 10.3917/ethn.174.0599 . halshs-01703965

HAL Id: halshs-01703965

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01703965>

Submitted on 9 Nov 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

I INTRODUCTION

L'islam en France : pratiques et vécus du quotidien

Marie-Luce Gélard

Université Paris Descartes
Canthel EA 4545
mlgelard@yahoo.fr

Pour les croyants ordinaires sans prétention doctrinale que l'on rencontre un peu partout en France ou ailleurs, il n'y a qu'un seul islam donné à vivre comme seule religion vraie et modèle idéal de la régulation de la conduite personnelle et des milieux sociaux où il s'impose.
Mohammed Arkoun, 2006 : xxiii

La présence de l'islam en France n'est pas récente. Elle s'inscrit sur le territoire français à partir du XIX^e siècle¹ parallèlement à l'occupation puis à la colonisation de l'Algérie, de 1830 à 1962, et à l'instauration des protectorats de la Tunisie, de 1881 à 1956, et du Maroc, de 1912 à 1956.

Paradoxalement, les études sur l'islam, véritable champ de la recherche constitué depuis des décennies, sont surtout déployées par les historiens, les sociologues et les politologues², ceux-ci – très médiatisés – occupant une position dominante dans le débat³. Ces écrits sont abondants⁴ et traitent de sujets multiples : les mouvements salafistes, le djihadisme, le droit islamique⁵, l'histoire de l'immigration [Stora, 1992 ; Gonzales-Bernaldo *et al.*, 2009], et de la présence musulmane en Europe [Göle, 2005], les flux financiers France/Maghreb, la normativité [Arkoun, 1984 ; Benkeira, 1997], les « printemps arabes » vus d'Europe, etc. Mais ils laissent le quotidien de la pratique culturelle et le vécu des familles dans l'ombre. Si bien que les communautés nationales religieuses⁶, et les formes de pratiques sur lesquelles elles prennent appui, restent assez peu questionnées par la recherche en sciences sociales⁷.

La sociologie s'est surtout concentrée sur l'étude des « banlieues » et des quartiers dits « sensibles » ou « ghettos »⁸, la question de l'islam demeurant le plus souvent à la marge des analyses surtout orientées sur l'exclusion, le déracinement, les émeutes. L'anthropologie a pris principalement pour objet les rituels sacrificiels⁹ et le halal¹⁰, alors que l'étude des sociétés musulmanes en général, et non limitée à la question des musulmans en France¹¹ et/ou en Europe, se développe de façon importante dès la fin des années 1970, sans oublier l'ethnographie au Maghreb qui aborde la question de l'islam et des musulmans à travers des échanges et des migrations. Mais priorité est souvent faite à l'étude des données textuelles, laquelle entraîne mécaniquement une occultation des ethnographies du vécu de la religion au quotidien. S'il est parfois question d'une « orthodoxie musulmane » – ce qui pose l'interrogation des relations entre islam et anthropologie jusqu'alors peu traitée [Digard, 1978]¹² –, cette terminologie est inappropriée puisque l'islam ne dispose pas de l'équivalent d'une Église, d'un pape, ni

d'instances telles que le concile ou le synode. Il n'y a pas de chef unique désigné autorisé à dire la « Vérité ». L'appartenance repose sur l'adhésion individuelle sur la base du témoignage. L'« orthodoxie supposée »¹³ est d'ailleurs souvent confondue avec le hanbalisme ou son dérivé, le wahhabisme. Il s'agit là d'un courant récent qui s'est propagé à partir du début du xx^e siècle et qui se présente comme un courant « réformateur » (*islâh*), hostile aux marabouts, aux « saints » et à l'idée d'intercession, des pratiques pourtant courantes et nombreuses au Maghreb¹⁴ d'où sont majoritairement issus les musulmans français et/ou français de culture musulmane. Cet islam dit « populaire »¹⁵ est avant tout imprégné de doctrines soufies, dont celles d'Ibn 'Arabî (xiii^e siècle), qui sont la cible du wahhabisme. Ce dernier y voit des « innovations condamnables » qui déforment le message de l'islam et constituent une grave régression vers le paganisme et l'idolâtrie.

Cependant, la recherche en sciences sociales en France s'est surtout focalisée sur ce courant spécifique, le wahhabisme¹⁶, en oubliant de s'intéresser aux courants majoritaires et à leurs pratiques religieuses, et à la façon dont celles-ci s'articulent avec le quotidien d'un environnement laïcisé où les références dominantes (jours fériés, vacances scolaires, noms des rues, etc.), principalement issues de l'univers judéo-chrétien, leur laissent peu de place.

Il demeure en outre, y compris chez les chercheurs, de nombreux *a priori* qui pèsent sur l'évocation de la religion musulmane en France : les rapports de domination entre les genres, la remise en cause de la laïcité (par le port du voile¹⁷ notamment), « origine musulmane et confession musulmane » qui sont confondues et amalgamées, la violence¹⁸, etc. C'est en partie en réaction à cet état de fait que ce numéro a été pensé en proposant d'aborder, d'un point de vue anthropologique, les cultures musulmanes françaises.

Les exposés sociologiques et anthropologiques de l'islam en France et du vécu quotidien des musulmans sont rares [Hajjat et Mohammed, 2015] et ceux des chercheurs qui s'y intéressent à partir des années 2000 [Cesari, 2001, 2003 ; Göle, 2005, entre autres] restent peu entendus par rapport à l'écho que reçoivent les thèmes évoqués ci-dessus (violence, banlieues, etc.) et par rapport à l'hégémonie que détient le discours des sciences politiques sur l'islam en France¹⁹. Dès lors, les lectures plus communes²⁰ de l'islam polarisent souvent le débat entre deux orientations : « islamophobie »²¹ ou « islamo-gauchisme »²².

Dans le premier cas, l'islam est pensé comme un « problème »²³, il remettrait en cause la laïcité²⁴ (comme en témoignent les débats concernant le port du voile, celui du burkini, les menus sans viande porcine dans les cantines scolaires, etc.). Par ailleurs, les polémiques et/ou les controverses²⁵ – qui ne sont pas de simples phénomènes médiatiques – autour de l'islam et des musulmans entraînent mécaniquement [Göle, 2015] une mise à l'écart des « musulmans ordinaires » et une stigmatisation qui se banalise (voir les exemples fournis dans les textes de ce numéro). C'est aussi la « visibilité » de l'islam en France (le voile, les mosquées) qui est développée dans les recherches et non l'islam vécu.

Dans le second cas, des chercheurs et écrivains sont taxés d'« islamo-gauchisme », une formule choc pour décrire une prise de position spécifique consistant à faire entendre aussi la voix des musulmans et, surtout, à combattre leur rejet. Le thème de l'« islamophobie » a eu beaucoup de mal à émerger dans le champ des recherches en France, ce qui explique peut-être la polarisation suscitée²⁶.

Nourri par de denses ethnographies, ce numéro illustre un état actuel, naturellement très provisoire, des recherches sur l'islam au quotidien en France en associant les travaux de chercheurs confirmés et de jeunes chercheurs²⁷.

L'islam décrit est tout autant celui des rituels (le sacrifice de l'aïd el-kébir ou la prière) que celui des travailleurs sociaux dans un environnement professionnel où l'islam est

très présent, des changements sociétaux (les pratiques des étudiantes musulmanes, les conversions religieuses, le mariage dit « mixte »), de l'existence ordinaire ou d'un courant religieux minoritaire (salafisme). Ces multiples orientations témoignent de la diversité des analyses qui se font aujourd'hui en anthropologie autour de l'islam en France.

■ Rituels festifs et quotidiens. Minorités religieuses

C'est dans cette dimension ordinaire que s'ouvre ce numéro, proposant une description ethnographique des rituels de l'aïd el-kébir et de la prière.

Anne-Marie Brisebarre nous fait part de trente années d'observations des conditions de célébration de l'aïd el-kébir en milieu urbain français : illégalité du sacrifice effectué en dehors d'un abattoir, sites dérogatoires, réglementation européenne, etc. Il est aussi question de l'organisation récente du sacrifice par certaines enseignes de la grande distribution, la commande de mouton et le développement des produits halal sur Internet. Les pratiques se modifient, donner la *sadaqa* (offrande en numéraire) peut désormais se substituer au sacrifice, le Conseil français du culte musulman (CFCM) attestant de sa licéité. Nous sommes loin de pratiques rituelles inamovibles comme l'attestent les diverses manières de pratiquer et de célébrer l'aïd en France. Les convictions religieuses interviennent dans un contexte sécularisé, et le contournement des obstacles des usages religieux est symptomatique d'un bricolage plus que d'une posture ou d'un discours dogmatique.

Dans un autre registre du rituel religieux, Marie-Laure Boursin offre une étude détaillée de la prière comme moyen d'interroger les formes de religiosité. La pratique de la prière des musulmans français, lesquels forment une communauté très hétérogène, nous renseigne implicitement sur la manière dont ils sont perçus, caractérisés (la prière devenant un « marqueur de visibilité »), ou dont ils font l'objet de controverses (dans le cas des prières de rue par exemple). C'est à une attention portée aux détails et aux formes moins visibles et démonstratives de la prière parce que le plus souvent réalisée dans l'intimité que Marie-Laure Boursin nous invite. Les variations rituelles de la pratique sont nombreuses. Celle-ci n'est d'ailleurs pas linéaire : le croyant peut en interrompre son usage ou la reprendre au gré des circonstances. Là encore, diversité, accommodements, variations, modulations nous éloignent de l'idée d'une prière islamique unique et figée.

Sur un sujet peu traité dans le champ de l'anthropologie du religieux en général et de l'islam en particulier, Loïc Le Pape, Myriam Laakili et Géraldine Mossière présentent la conversion à l'islam en France d'un point de vue strictement qualitatif qui desserre la focalisation numérique renforcée par l'actualité : le décompte du nombre de convertis parmi les combattants de Da'ish. Les auteurs proposent une appréhension plus quotidienne de la conversion en décrivant des parcours individuels de convertis, où l'on mesure combien il est nécessaire de distinguer l'islam comme religion choisie de l'islam comme représentation (souvent négatives, associées à l'islam). C'est cette essentialisation de la religion musulmane que l'on retrouve dans de nombreuses évocations, et pas seulement autour des convertis.

Ce numéro présente aussi une étude du mouvement salafiste en France, courant minoritaire – une conception se réclamant d'un retour aux croyances et pratiques des « pieux prédécesseurs » – et dont les études de l'intérieur et du point de vue des intéressés eux-mêmes sont quasiment inexistantes. Mohamed-Ali Adraoui propose une ethnographie détaillée des expériences et des imaginaires de quelques salafistes

vivant en contexte urbain. Il interroge ce revivalisme musulman contemporain, cette « éthique de rupture avec l'altérité », le rapport à la société française qu'il génère, la valorisation de l'Orient et l'engagement politique, en examinant la *hijra* (migration en terre d'islam) perçue comme un idéal religieux d'accomplissement. L'étude de cette religiosité intransigeante renseigne une partie de la construction identitaire personnelle et collective des adeptes du salafisme français : un fort sentiment d'appartenance aux « pairs du quartier » et aux coreligionnaires d'autres pays mais une faible identification aux concitoyens français. Se pose alors la question de la signification du départ et de la rupture (*hijra*) face aux générations antérieures venues s'établir en France. Ces interrogations sur le salafisme²⁸ sont aussi un moyen de comprendre la radicalité et ses sources car il manque souvent ces portions de la réalité dans les analyses²⁹. L'ethnographie apparaît comme un outil précieux pour comprendre cette réalité sociale, certes marginale mais qu'il convient de décrire loin des débats passionnels.

■ Particularismes circonstanciels et relation à l'islam dans le quotidien : quelques cas

Comprendre le « rapport à l'altérité musulmane » pour reprendre la formule de Mohamed Arkoun [2006], c'est aussi étudier des confrontations quotidiennes à des références confessionnelles distinctes. Ainsi, l'exemple des travailleurs sociaux, exposé par Daniel Verba et Faïza Guélamine dans un contexte où le « nouveau » référentiel religieux questionne les racines chrétiennes du travail social, est édifiant. D'autant que dans un contexte sécularisé cette confrontation pose des réalités quotidiennes nouvelles. C'est un témoignage précieux qui permet une lecture d'un milieu professionnel où l'islam, ses rituels, sa pratique, ses références interrogent sur ce « fait social ordinaire ». Car, c'est bien dans le concret des situations que les travailleurs sociaux parviennent à concilier laïcité et pratiques religieuses en s'interrogeant sur le sens des conduites et non sur leur registre strictement et exclusivement religieux. C'est un fait important, car il y a en France une sorte d'assignation religieuse des populations issues des pays d'Afrique du Nord qui concourt à un brouillage culturel. Être d'« origine musulmane » ne signifie pas être croyant. Ce qui est parfois vrai pour d'autres religions semble bien moins évident dans le cas de l'islam. Tout se passe comme si l'appartenance au « monde musulman » et à une culture musulmane faisait des individus des êtres passifs, contraints d'être des croyants, vivant à travers le seul prisme de la religion. Il y a une hypertrophie analytique du rôle de l'islam dans la vie des musulmans. Car il y a très clairement une confusion entre islam et culture d'origine, pensés comme inséparables.

L'islam au quotidien concerne aussi les changements sociétaux à l'intérieur des familles comme l'illustre l'étude de Rania Hanafi à propos d'étudiantes musulmanes pratiquantes lors de leur entrée à l'université. L'allongement des études nécessite le plus souvent la décohabitation provisoire qui a longtemps posé, explique l'auteur, des problèmes de réputation aux jeunes filles et à leur famille. Les répertoires religieux et scolaire vont se trouver liés de façon plus forte, ces liens entraînant une relecture de l'imposition unilatérale d'une autorité familiale patriarcale. Les relations intergénérationnelles dévoilent des formes d'élasticité et de négociations nouvelles dans les rapports de pouvoir au sein de la famille, rapports de pouvoir eux-mêmes en mutation constante (négociés, modifiés, modulés, etc.).

C'est une manière de mieux saisir que la catégorie « femmes musulmanes » n'existe pas, et de prendre le contre-pied d'une conception englobante qui contribue

aujourd'hui encore à les présenter comme « soumises », « sous l'emprise des hommes », « opprimées par l'islam », etc.³⁰.

Essentialisme que l'on voit déconstruit par Geneviève Zoïa et Laurent Visier dans leur étude issue d'une recherche ethnographique menée au sein d'un quartier pauvre du sud de la France, majoritairement habité par des populations d'origine et/ou musulmanes. Évoquant une ségrégation socioculturelle forte, justifiant l'usage du terme « ghetto », l'étude conduite sur la longue durée s'oriente autour du quotidien des femmes lors de trois moments-clés : le soin (consultation médicale), l'alimentation des enfants (cantine scolaire) et l'éducation (école). Ce choix d'une étude centrée autour des femmes permet un regard différent de celui proposé dans les analyses des « ghettos » et/ou des banlieues plutôt attachées aux discours et aux pratiques des jeunes hommes. Ainsi, les usages quotidiens renseignent sur les relations avec les médecins et les spécificités de demandes qui concourent à créer des normes propres au « quartier ». Il en va de même de la cantine scolaire fréquentée presque uniquement le vendredi (jour du poisson, dans un espace sécularisé) ce qui semble³¹ une particularité du quartier. Les relations à l'institution scolaire sont perçues par les femmes comme des moments où elles se sentent exclues, relations qui, parfois, sont aussi ressenties comme humiliantes. Un constat aussi singulier qu'inquiétant : l'islam devient dans ce contexte un « principe organisateur de la pauvreté », il sert de marqueur d'altérité négative.

Un autre cas particulier permet de comprendre certaines perceptions de l'autre et de l'entre-soi. Dans une société rurale du sud de la France (Sainte-Foy-la-Grande) où l'hypertrophie des assignations religieuses répond à des circonstances anecdotiques (rumeur de la construction d'une mosquée dite « salafiste »), c'est à la fois la place des musulmans dans une petite ville de province qui est mise en relief par Chantal Crenn et les modifications, en quelques décennies, des relations aux minorités culturelles. Cette ethnographie du dedans et de la proximité souligne les modifications générationnelles à l'intérieur même du « monde musulman foyen » qui ne forme ni un groupe ni une communauté unie mais bien un ensemble hétéroclite d'individus.

C'est enfin avec une ethnographie des choix matrimoniaux d'une population d'origine algérienne à Nanterre que s'achève ce numéro. La question du choix du conjoint devient éminemment politique. L'orientation vers une endogamie culturelle (entendue comme un choix préférentiel de mariage avec un conjoint algérien) est ainsi perçue de deux façons distinctes. D'un côté, c'est un choix qui souligne l'importance des liens étroits avec le « bled », une Algérie « imaginaire » pour reprendre les termes de Jennifer Selby. De l'autre, ce choix est suspecté d'être stratégique (« mariage blanc », « mariage gris » ou « mariage arrangé ») par l'État français. Ce texte témoigne là encore d'a priori négatifs forts qui pèsent sur une population de culture musulmane, où le référent religieux est à nouveau hypertrophié.

La longue histoire des relations entre la France et les pays du Maghreb a engendré des représentations changeantes. Ainsi, les stéréotypes d'un islam aujourd'hui souvent associé au terrorisme, à la fascination orientaliste du XIX^e siècle en passant par toutes les figures de la domination coloniale (le statut d'infériorité, l'exclusion, les traumatismes de la guerre de libération algérienne puis ceux de la situation postcoloniale) perdurent dans le(s) stigmat(e)s lié(s) à l'« identité musulmane »... Ces représentations de l'autre ont été abordées et étudiées mais le plus souvent par le prisme d'un essentialisme religieux. Être musulman et/ou de culture musulmane assigne l'individu à ce concentré de perceptions négatives comme l'évoquent les intéressés lorsqu'on les interroge³².

Des sociologues pionniers ont ouvert la voix [Cesari, 1997, 2001³³ ; Göle, 2015, pour ne citer qu'eux] mais trop peu d'anthropologues. C'est au déploiement utile de ces recherches que ce numéro aimerait contribuer. ■

I Notes

1. Si les relations entre la France et l'islam sont plus anciennes, la présence d'un nombre important de musulmans débute *grosso modo* avec la colonisation de l'Algérie. Il y a eu des Égyptiens arrivés en France après l'expédition de Bonaparte donc bien avant la colonisation algérienne. Pour une mise en perspective de cette présence, voir Dakhlija et Vincent [2011].

2. Je limite le choix des références à quelques auteurs majeurs notamment : Burgat [2005, 2016], Cesari [2003], Étienne [1989, 1990], Frégosi [2008], Geisser [2012], Leveau & Kepel [1987], Liogier [2012], Roy [2005]. Et pour plus de détails sur la question du traitement de l'islam en France par les politologues, je renvoie à la synthèse de Geisser [2012].

3. Position quasi hégémonique dans les années 1980 [Geisser, 2012].

4. Il n'est pas possible de faire état, dans le cadre de cette introduction, des nombreuses sources bibliographiques aussi je borne mes références aux quelques thématiques les plus représentatives dans les différentes disciplines citées.

5. Notons que les islamologues se sont désintéressés de l'islam en France et/ou en Europe, à l'exception de Mohammed Arkoun.

6. En dehors des communautés nationales liées à la France coloniale qui sont toutes malikites, on relève également la présence des Pakistanaï, des Turcs et des Iraniens.

7. Notons cependant l'importance du débat historiographique récent autour de la question de l'« intégration invisible » et de la culturalisation des approches [Dakhlija et Vincent, 2011 ; Valensi, 2012].

8. Voir le texte de synthèse de Tissot [2005].

9. Rituels dont l'étude ne se limite pas à celui du contexte hexagonal mais concerne plus largement l'anthropologie des sociétés musulmanes, voir Brisebarre [1998] et Bonte *et al.* [1999].

10. Pour une synthèse de la question voir Fall *et al.* [2014] et Bergeaud-Blackler [2017].

11. Voir par exemple les recherches de Liliane Kuczynski [2008] à propos de la Martinique.

12. Il s'agit d'une complexité déroutante : « C'est qu'en islam, rien ne se réduit à des jeux d'oppositions binaires, rien de s'explique par des déterminismes simples, rien ne ressemble moins à la réalité que ses apparences... » [Digard, 1978 : 517].

13. Il existe une notion qui rejoint quelque peu celle d'orthodoxie : c'est ce qu'on appelle *ijmâ'*, c'est-à-dire le « consensus ». Tout ce qui fait objet de consensus relèverait alors de ce qu'on peut appeler une « orthodoxie ».

14. C'est aussi le cas dans la région sahélienne ou dans le monde turcophone.

15. On évoque couramment ce terme pour qualifier les pratiques de l'islam en dehors des courants suscités. Voir la distinction faite parfois entre islam « populaire » et islam « savant ».

16. Les études sont majoritairement celles des politologues qui présentent souvent des analyses avec pour seul paradigme celui de la sécurité et du contrôle...

17. Une question devenue récurrente depuis « l'affaire du foulard » de 1984. Voir notamment Terray [2004].

18. Sans oublier le concentré de clichés associant islam, pauvreté et banlieues.

19. L'islam ou les musulmans en France sont des sujets fortement politisés [Wihitol de Wenden, 2006].

20. En dehors du cadre strictement universitaire.

21. Je ne reviens pas sur le débat terminologique. En dépit des critiques qu'on peut lui adresser, j'utilise le terme « islamophobie » dans son acception contemporaine en shs qui désigne un rejet dirigé soit contre des individus, les musulmans, soit contre une religion, l'islam. On notera l'existence depuis 2003 du Collectif contre l'islamophobie en France (ccif). Rappelons aussi le débat récent à propos du journaliste et écrivain Kamel Daoud, accusé d'être islamophobe par un collectif d'intellectuels. Voir la synthèse proposée par Asal [2014].

22. Le terme est surtout utilisé autour de la question du déni de l'islamophobie.

23. Je fais référence au sous-titre explicite de l'ouvrage de A. Hajjat et M. Mohammed, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, ouvrage paru en 2013 et réédité en 2015. Évoquons aussi des terminologies comme la « question musulmane » versus le « problème » musulman, [Geisser, 2012].

24. Voir l'expression « laïcité falsifiée » de Baubérot [2012] qui illustre une transformation de la laïcité comme marqueur identitaire et moyen d'exclusion et non comme instrument de reconnaissance de tous les cultes.

25. Dans l'espace européen, ces dernières se déclinent le plus souvent autour de la construction d'une mosquée, du port du voile et de la consommation *halal*.

26. Ce champ est désormais inscrit « sociologie de l'islamophobie » [Hajjat et Mohammed, 2015] mais l'anthropologie en est absente, voir Adelkhah [2007].

27. L'appel à contributions a été très largement diffusé, en français et en anglais, 35 propositions ont été reçues dont sont issus les 9 textes publiés ici. Différents thèmes de recherche en lien avec l'islam en France du point de vue de l'anthropologie n'ont pas été traités, ainsi par exemple citons : l'islam comorien [Direche-Slimani et Le Houerou, 2002], l'« islam indien », les harkis [Crapanzano, 2012], les confréries soufies présentes en France et leurs membres, etc.

28. L'intérêt à considérer ce que l'on appelle « salafisme » en France est de nous aider à comprendre que les musulmans français vivent simultanément dans « trois mondes » : la société française (ils y travaillent, y habitent, y ont leurs amis ou leurs voisins, etc.) ; la communauté des fidèles (*Umma*), internationale, et qui se manifeste lors de la prière du vendredi ou lors des grands rituels collectifs ; enfin la culture de leur pays d'origine ou de celui de leurs parents (langue, cuisine, usages et coutumes). Le « salafiste » s'oppose à la première et veut rompre avec le dernier « monde ».

29. Je renvoie aux textes déjà mentionnés et notamment à Burgat [2005].

30. Pour une critique de cela, je renvoie à l'ouvrage de Lila Abu Lughod, paru en 2013 : *Do Muslim Women Need Saving ?*, ainsi qu'à tout le mouvement féministe musulman [Latte Abdallah, 2010 a et 2010b].

31. Seule la perspective comparative pourrait nous renseigner plus avant, par le biais d'études qu'il conviendrait de mener.

32. Encore faut-il être à leur écoute car souvent les journalistes (émissions radiophoniques ou télévisuelles) qui s'intéressent aux musulmans en France n'interrogent pas l'individu « ordinaire » mais se dirigent vers leur « prétendu » représentant : imam de mosquée ou responsable associatif. Une parole déniée, plus encore auprès des femmes, au profit d'un discours normatif qui contribue à la distorsion du quotidien vécu. Et, lorsque des ethnographies attentives sont menées, le caractère contradictoire des résultats face aux discours communs occulte la possibilité même de leur déploiement médiatique. Un phénomène qui n'est certes pas cantonné à la question de l'islam en France mais qui en démultiplie les conséquences du fait d'un ostracisme de longue date.

33. « La réalité mouvante et paradoxale des musulmans de l'intérieur comme de l'extérieur, du comportement le plus privé jusqu'aux aspects les plus collectifs, disparaît alors sous le poids de représentations sédimentées au fil des siècles » [Cesari, 2001 : 97].

I Références bibliographiques

- ABU LUGHOD Lila, 2013, *Do Muslim Women Need Saving?*, Cambridge, Massachusetts et London, Harvard University Press.
- ADELKHAH Fariba, 2007, « Islamophobie et malaise dans l'anthropologie », *Politix*, 80 : 179-196.
- ARKOUN Mohammed (dir.), 2006, *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Albin Michel.
- ARKOUN Mohammed, 1984, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- ASAL Houïda, 2014, « Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche », *Sociologie*, 5 : 13-29.
- BAUBÉROT Jean, 2012, *La Laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte.
- BENKHEIRA Mohammed H., 1997, *L'Amour de la loi. Essai sur la normativité en islām*, Paris, PUF.
- BERGEAUD-BLACKLER Florence, 2017, *Le Marché halal ou l'invention d'une tradition*, Paris, Le Seuil.
- BONTE Pierre, Anne-Marie BRISEBARRE, Altan GOKALP, 1999, *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS éditions.
- BRISEBARRE Anne-Marie, 1998, *La Fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*, Paris, CNRS éditions, « Méditerranée ».
- BURGAT François, 2005, *L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaïda. Réislamisation, modernisation, radicalisations*, Paris, La Découverte.
- BURGAT François, 2016, *Comprendre l'islam politique. Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste (1973-2016)*, Paris, La Découverte.
- CÉSARI Jocelyne, 1997, *Faut-il avoir peur de l'islam ?*, Paris, Presses de Sciences Po.
- CÉSARI Jocelyne, 2001, « Islam de l'extérieur, musulmans de l'intérieur : deux visions après le 11 septembre 2001 », *Cultures et Conflits*, 44 : 97-115.
- CÉSARI Jocelyne, 2003, *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, La Découverte.
- CRAPANZANO Vincent, 2012, *Les Harkis. Mémoire sans issue*, Paris, Gallimard.
- DAKHLIA Jocelyne et Bernard VINCENT, 2011, *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe. 1. Une intégration invisible. 2. Passages et contacts en Méditerranée*, Paris, Albin Michel.
- DIGARD Jean-Pierre, 1978, « Perspectives anthropologiques sur l'islam », *Revue française de sociologie* (19/4) : 497-523.
- DIRECHE-SLIMANI Karima et LE HOUEROU Fabienne, 2002, « Comoriens à Marseille, d'une mémoire à l'autre », *Autrement*, numéro spécial.
- ÉTIENNE Bruno (dir.), 1990, *L'islam en France*, Paris, CNRS éditions.
- ÉTIENNE Bruno, 1989, *La France et l'islam*, Paris, Hachette.
- FALL Khadiyatoulah, Mohamed A. LY, Mouloud BOUKALA et Mamadou N. DIMÉ, 2014, *Le Halal dans tous ses états*, Laval, Presses de l'Université Laval.
- FRÉGOSI Franck, 2008, *Penser l'islam dans la laïcité : les musulmans de France et la République*, Paris, Fayard.
- GEISSER Vincent, 2012, « La "question musulmane" en France au prisme des sciences sociales », in *Cahiers d'études Africaines*, 206-207 : 351-366.
- GÖLE Nilufer, 2005, *Interpénétrations : l'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade.
- GÖLE Nilufer, 2015, *Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*, Paris, La Découverte, « Cahiers libres ».
- GONZALES-BERNALDO Pilar, Manuela MARTINI et Marie-Louise PELUS-KAPLAN (dir.), 2009, *Étrangers et sociétés. Représentations, coexistences, interactions dans la longue durée*, Rennes, PUR.
- HAJJAT Abdellali et Marwan MOHAMMED, 2015 [2013], *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte.
- KUCZYNSKI Liliane, 2008, « L'islam en Martinique : entre universalisme et élaboration d'une mémoire antillaise », in Bogumil Jewsiewicki et Erika Nimis, (dir.), *Expériences et mémoires*, Paris, L'Harmattan : 171-187.
- LATTE ABDALLAH Stéphanie, 2010a, « Le féminisme islamique aujourd'hui », *Critique internationale*, Numéro spécial, 46.
- LATTE ABDALLAH Stéphanie, 2010b, « Les féminismes islamiques au tournant du XXI^e siècle », in Stéphanie Latte Abdallah (dir.), *Les Féminismes islamiques*, Revue REMMM, Aix-en-Provence, PUP, 128 (2) : 13-31.
- LEVEAU Rémy et Gilles KEPPEL, 1987, *Les Musulmans dans la société française*, Paris, Presses de Sciences Po.
- LIOGIER Raphaël, 2012, *Le Mythe de l'islamisation. Essai sur une obsession collective*, Paris, Seuil.
- ROY Olivier, 2005, *La Laïcité face à l'islam*, Paris, Stock.
- STORA Benjamin, 1992, *Ils venaient d'Algérie. L'immigration algérienne en France, 1912-1992*, Paris, Fayard.
- TISSOT Sylvie, 2005, « Les sociologues et la banlieue : construction savante du problème des "quartiers sensibles" », *Genèse*, 3 : 57-75.
- TERRAY Emmanuel, 2004, « La question du voile : une hystérie politique », *Mouvements*, 32 : 96-104.
- VALENSI Lucette, 2012, *Ces Étrangers familiers. Musulmans en Europe (xv^e-xviii^e siècles)*, Paris, Payot.
- WIHTOL DE WENDEN Catherine, 2006, « L'intégration des populations musulmanes en France, trente ans d'évolution », in Mohammed ARKOUN (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Albin Michel : 800-821.

