JOCELYNE CESARI

Les musulmans à Marseille : enjeux d'une reconnaissance politique

Le 4 avril 1987, les partisans du Front national, avec à leur tête Jean-Marie Le Pen, défilaient sur la Canebière aux cris de : « La France aux Français ! » et « Etre français ça se mérite ! ». Ceux-là mêmes qui étaient visés par ces slogans rétorquaient en chantant le long du cortège : « Douce France, doux pays de mon enfance ! » Telle est l'absurdité d'un débat électoral concernant la place et le traitement des populations issues de l'immigration dont Marseille est devenue le lieu privilégié. Dans une récente prestation publique, le président du Front national, candidat aux élections législatives dans la huitième circonscription de la ville, n'assignait-il pas « à Marseille et à la Provence d'être la tête de pont de la République et de la Nation »[1]?

Dans son dernier ouvrage[2], Gérard Noiriel met judicieusement en lumière « un certain paradoxe de la xénophobie ». A travers l'étude comparative de trois moments « clés » de la présence étrangère en France, 1880, 1930 et 1980, il apparaît que la montée des sentiments de rejet coïncide avec une stabilisation voire une diminution de la population étrangère : c'est précisément lorsque la visibilité sociale s'accroît, lorsque l'accent est mis sur la situation de la deuxième géné-

1. Propos tenus le 1er juin 1988. Lors des campagnes présidentielles et législatives, Marseille fut le terrain privilégié de reportages relatifs à l'enjeu politique de l'immigration. Ceci constitue une spécificité marseillaise depuis les résultats des élections législatives du mois de mars 1986. Cf. à ce propos La bataille de Marseille, *Presse et immigrés en France*, CIEMI, n° 153-154, mai-juin 1987.

2. Gérard Noiriel, *Le creuset français*, Paris, Ed. du Seuil, 1988.

ration (c'est-à-dire lorsque l'intégration est en cours) que les discours d'intolérance se font plus virulents.

Sans prendre position dans la controverse théorique relative à l'étude des relations interethniques dans les sociétés développées, nous considérons qu'un groupe est en situation minoritaire lorsque « son existence n'est pas couverte par les énoncés de légitimité dominants »[3], définition prosaïque s'il en est... Mais par ailleurs, dans l'ensemble des travaux consacrés à l'approche des minorités, le problème de l'action et de la mobilisation collectives de ces groupes est très peu envisagé[4]. Or il nous semble que désormais le champ d'investigation privilégié du politologue en matière d'immigration réside dans la prise en compte des modalités d'apparition et d'action d'un groupe minoritaire dans l'espace politique national et local.

Dès lors, selon quels critères tracer les contours de ce groupe minoritaire ? Bien que se révélant d'utilisation délicate pour le chercheur, le critère d'appartenance à l'islam nous a paru, d'une part, être le plus petit dénominateur commun entre des composantes souvent hétérogènes, d'autre part, constituer l'une des raisons fondamentales du débat sur l'intégration possible ou non de ces populations. Ainsi, après croisement de plusieurs données, il nous semble plausible de considérer qu'il y aurait à Marseille environ 90 000 musulmans. Plus de la moitié de cette masse est constituée par les immigrés de nationalité algérienne, marocaine, tunisienne, l'autre moitié provenant des « Français musulmans » et des jeunes bénéficiant de l'acquisition automatique de la nationalité au titre des articles 23 et 44 du code de la nationalité[5].

La création d'associations loi de 1901 constitue le mode d'apparition privilégié de cette population dans l'espace public local. Toutefois, nous avons été conduits à distinguer au moins deux sous-groupes porteurs de caractéristiques identitaires différenciées : le premier dont l'action tend à la reconnaissance par les pouvoirs publics de lieux de culte, le second plus caractérisé par des velléités de « passage au politique ».

3. Alain Fenet, La question des minorités dans l'ordre du droit, in *Les minorités à l'âge de l'Etat-nation*, Paris, Fayard, 1985, *op. cit.*, p. 38.

4. Pour une mise au point critique concernant ces travaux cf. Didier Lapeyronnie, Assimilation, mobilisation et action collective chez les jeunes de la deuxième génération de l'immigration maghrébine, *Revue française de Sociologie*, vol. XXVIII, 1987, p. 287-318.

5. L'explication plus détaillée de l'obtention de ces résultats est située dans une thèse de science politique en cours portant sur *L'islam et le politique en France*, à paraître en 1989.

I. — LA RECONNAISSANCE DE L'ISLAM DANS L'ESPACE PUBLIC LOCAL

Si les premières migrations maghrébines eurent lieu à Marseille en 1908, l'afflux massif s'étale entre 1960 et 1975. La sédentarisation de cette vague migrante est amorcée dès les débuts de la politique de regroupement familial. La structuration par âge de cette population, révélant une forte proportion de femmes et d'enfants de moins de quinze ans, confirme cette sédentarisation[6]. Or la fixation de la vague migrante à Marseille a impliqué une translation de la population du centre vers la périphérie de la ville, c'est-à-dire du réseau d'hôtels garnis pour célibataires aux cités HLM pour familles nombreuses. Se fit ainsi jour une ségrégation horizontale, conséquence de la phase d'urbanisation rapide qui caractérisa la ville entre 1955 et 1975.

Marseille présente la particularité d'intégrer sa banlieue, c'est-à-dire de ne pas être dotée d'une ceinture de communes périphériques. Il en résulte que cette phase d'expansion urbaine a eu lieu uniquement au profit de la ville, selon le modèle de l'habitat collectif : ainsi se créèrent les « quartiers Nord » dans le prolongement des anciens quartiers populaires. La population migrante relogée[7], les rapatriés d'Afrique du Nord et la population marseillaise du centre-ville obligée de quitter les quartiers centraux touchés par des travaux de rénovation s'installèrent alors à la périphérie de la ville.

Si actuellement 27,8 % de la population étrangère est installée dans les 1er, 2e et 3e arrondissements, il n'en demeure pas moins que les 13e, 14e et 15e arrondissements au nord de la ville constituent l'autre zone d'implantation majeure de la population immigrée. Au sein de ces quartiers populaires, se produit un double processus de disparition de sentiment de classe et d'ethnicisation des conflits : le Maghrébin est considéré comme porteur de toutes les vicissitudes de la vie en cité, stéréotype spatial et stéréotype racial alimentent le même sentiment : l'hétérophobie[8].

Sur cette toile de fond, il est possible de dégager les caractéristiques de mobilisation et d'action collective dont fait preuve le groupe des primo-arrivants, pères et mères de familles installés depuis

6. Il est à noter que ces regroupements sont en diminution : ils concernaient 80 000 personnes en 1970 et 32 000 personnes en 1985. Source INSEE, RP 1982, sondage au 1er avril.

7. Les travailleurs immigrés ont connu l'habitat précaire des bidonvilles (plus de 13 en 1960 sur le territoire de la commune), mais également celui des camps de transit qu'ils ont partagé avec les réfugiés entre les deux guerres.

8. Cf. l'analyse de Gérard Althabe, Production de l'étranger et xénophobie, *Vers des sociétés pluriculturelles*, AFA ED, ORSTOM, Paris, 1986.

plus de dix ans à Marseille et où leurs enfants ont été scolarisés.

De notre enquête en cours, il ressort que, dans ce sous-groupe, si la pratique religieuse est effective, des caractéristiques spécifiques d'un « islam transplanté » se dégagent. Aussi, avons-nous tenté de construire un « idéal-type » du pratiquant installé à Marseille : il s'agit d'un individu arrivé pour la première fois en France au moment de la deuxième guerre mondiale, en tant que sujet français, démobilisé et qui a obtenu un travail sur place. Il maintient des relations étroites avec le pays d'origine et le plus souvent retourne s'y marier mais revient travailler en France. Peu à peu « la mal vie » lui devient trop insupportable, aussi sa femme et son premier enfant le rejoignent. Ils vivront avec lui dans un habitat précaire avant d'être relogés au début des années 1960 dans un logement social à la périphérie de la ville. Les années passant, l'installation se fait plus définitive : par la vie dans le quartier et la cité, par la scolarisation des enfants. Si l'idée du retour n'est pas abandonnée, il n'apparaît cependant plus possible de vivre en permanence dans l'irrégularité par rapport à Dieu : l'islam constitue alors un moyen privilégié de préservation identitaire par rapport au modèle allogène de la société d'accueil.

Cependant la demande d'islam de ce groupe révèle l'acculturation aux normes de la société française : ainsi la majorité considère comme un avantage la séparation du politique et du religieux et rend hommage au principe de liberté des cultes. A cet égard, beaucoup soulignent qu'ils ne désirent pas d'autre statut en tant que musulmans que celui accordé aux autres confessions minoritaires en France et pour cela sont prêts à accepter un certain nombre de compromis[9].

Il existerait donc un déphasage entre la définition de la minorité musulmane telle qu'elle est affirmée par les tenants de l'orthodoxie dans le Dar el-Islam[10] et la pratique réelle de la situation minoritaire par les musulmans en France. Toutefois, depuis que l'installation en France est apparue à ces musulmans comme durable, il est une revendication qui ne fait plus l'objet de compromis : il s'agit de la demande de lieux de culte. Cette demande cultuelle constitue le mode essentiel d'action dans l'espace public marseillais de ce groupe.

9. Ainsi la majorité des « pratiquants installés » que nous avons interrogés n'est pas favorable à l'édification d'une salle de prière sur le lieu de travail.

10. « De par le message islamique même, une minorité musulmane ne doit pas se fermer sur elle-même puisque par définition elle se doit d'être attirante pour les autres, donc ouverte et non fermée. Par conséquent le succès d'une minorité est de devenir dans un jour plus ou moins lointain une majorité » (Ali Kettani, Les minorités musulmanes, *Islam today*, ISESCO, nº 1, Rabat, avril 1983).

Modalités de constitution des lieux de culte à Marseille

La demande de lieux de culte se manifeste pour la première fois à Marseille dans le milieu des années soixante-dix, lors des mouvements de grève dans les foyers SONACOTRA, ce qui a conduit les gérants à effectuer l'ouverture de salles de prière dans la plupart de ces foyers. Depuis cet épisode, le nombre de salles de prière à Marseille n'a cessé de croître. Selon les travaux du Pr Bruno Etienne, il existerait actuellement une centaine de lieux de culte non officialisés, c'est-à-dire fonctionnant dans des appartements, des caves ou des arrière-boutiques. Quant à nous, nous avons dénombré une vingtaine de lieux de culte officialisés : soit ayant fait l'objet d'une déclaration par les acteurs eux-mêmes en tant qu'association culturelle régie par la loi de 1901, soit ayant été autorisés à exister sur un lieu de résidence par les instances officielles (municipalité et société HLM)[11].

Par ailleurs, ce phénomène fournit la preuve que le sentiment d'identité ne prend tout son sens qu'en deçà de la formulation institutionnelle des idéologies, c'est-à-dire au cœur même des réseaux de relations primaires. En effet, ces associations sont la plupart du temps le fait d'un petit groupe d'hommes âgés de 30 à 50 ans, mariés, pères de famille, qui négocient avec la municipalité et la société HLM l'octroi d'un appartement désaffecté, afin de le transformer en lieu de culte pour les habitants de la cité désirant pratiquer l'islam. En règle générale, ces pratiquants ont la responsabilité financière de l'aménagement du lieu ainsi que des charges courantes, dont les frais sont répartis entre les membres du groupe fondateur. La volonté de recherche de subventions et/ou de reconnaissance dans l'espace public conduit certains à ériger ce lieu en association cultuelle. Sur la vingtaine de lieux de culte ainsi officialisés que nous avons visités, 13 sont déclarés en association cultuelle.

Au sein même du groupe, s'instaure une division du travail symbolique entre la personne chargée de la direction spirituelle (en général il s'agit de l'individu le plus lettré du groupe) et celle maîtrisant les relations avec les pouvoirs publics. C'est pourquoi le président de l'association ne se confond presque jamais avec l'imam du lieu de culte et, en règle générale, le leadership revient plutôt au premier.

11. Au total, toujours selon les péréquations du Pr Bruno Etienne, il y aurait environ 3 500 places offertes dans ces lieux de culte à Marseille, ce qui, pour une population musulmane potentielle de plus de 90 000 personnes, correspondrait à un taux de fréquentation de près de 4 % !

En définitive, l'édification de salles de prières à partir des réseaux de relations primaires permet l'inscription dans le lieu de résidence d'un islam jusque-là refoulé dans l'espace intime des demeures. Cette mobilisation collective favorise par ailleurs une régulation sociale de la vie en cité dont la mosquée devient en quelque sorte un des lieux de convivialité. Ceci explique que, malgré des réticences encore sourdes, les tenants des pouvoirs locaux aient d'ailleurs compris le bénéfice en paix sociale qu'ils pouvaient obtenir de l'installation de tels lieux.

Malgré ce *modus vivendi* somme toute très pragmatique, le problème de fond demeure : l'absence d'institutions confessionnelles constituant, face aux pouvoirs publics, un interlocuteur légitime reconnu par l'ensemble de la population musulmane. Cette difficulté explique qu'il soit possible de distinguer le niveau local, national, voire international dans l'approche de l'islam en France, ces trois instances n'ayant d'ailleurs pas de relation systématique entre elles.

A Marseille, il n'existe pas de chef religieux officiellement reconnu par la totalité du groupe mais quelques personnalités ayant chacune une zone d'influence partielle autour d'une association cultuelle. Il existe une concurrence larvée entre ces clercs au nom de l'orthodoxie musulmane, concurrence qui dissimule mal des enjeux de pouvoir.

L'investiture par le recteur de la grande mosquée de Paris confère une légitimité supplémentaire dans cette lutte d'influence : au début des années soixante, l'imam Seck fut le premier délégué à Marseille par Si Hamza Boubakeur, alors recteur de la grande mosquée de Paris. Aujourd'hui, l'association Er Ramaniyya, qui a vocation à être la mosquée principale de la ville, est apparue au début des années soixante-dix sous l'impulsion d'un groupe de commerçants (majoritairement algériens). Le président de cette association est actuellement en cours de négociation avec les pouvoirs publics pour l'édification d'une véritable mosquée à Marseille. Or, dernier rebondissement, il vient de se créer, dans le courant du mois de juin 1988, la Fédération régionale musulmane du Sud, sous la présidence d'honneur de M. Abbas ben cheikh Hocine, directeur de l'Institut musulman de la mosquée de Paris. Elle regroupe 147 associations islamiques de la région Provence-Alpes-Côte d'Azur (dont une vingtaine marseillaises) et est placée sous la présidence de Bachir Dahmani, président de l'association islamique An-Nassr à Marseille. L'association Er Ramaniyya n'est pas membre de cette Fédération : il est clair que cette initiative constitue une tentative de prise en main du leadership religieux à Marseille en concurrence avec celle-ci. En effet, son objectif est « l'organisation et la représentation de la

communauté musulmane avec l'ouverture prochaine d'un centre islamique ».

In fine, ce qui semble caractériser les musulmans primo-arrivants dans l'espace politique local est une « politisation du non-politique » ; la demande de salle de prière dans un foyer, une cité ou une entreprise relève désormais d'un traitement politique par les instances publiques locales. Ceci a contribué au métissage des lieux et des enjeux politiques, ainsi qu'à l'apparition de nouvelles règles du jeu : le quartier devient un champ politique, espace institutionnalisé et contrôlé par le pouvoir.

Il en découle que la manifestation publique de l'appartenance religieuse d'un groupe se transforme en objet du débat politique local et national et l'immigration devient alors un thème politique qui a pour conséquence le reclassement des forces politiques à partir du critère suivant : avec ou contre le Front national.

L'influence du discours xénophobe de Jean-Marie Le Pen a par ailleurs des conséquences sur la mobilisation collective de la partie la plus jeune de la population issue de l'immigration.

II. — LES TENTATIVES DE « PASSAGE AU POLITIQUE »

Pour la catégorie de population âgée de 18 à 30 ans, les stratégies d'action collective se présentent différemment. La majorité de ces jeunes gens ont été scolarisés en France. La dimension religieuse ne constitue pas la référence centrale de leur identité mais est toutefois appréhendée comme un pôle d'attachement à une certaine tradition culturelle[12]. Le pays d'origine des parents se mue en un lieu mythique ou nostalgique lié à des souvenirs de vacances mais rarement en un endroit où il serait possible de s'installer définitivement.

En effet l'adhésion à l'espace national français semble acquise à la fois de fait (par le jeu de la double nationalité) et de cœur. La France est unanimement célébrée comme le pays des Droits de l'Homme, de la démocratie et de la liberté. Cet attachement induit un certain type d'action collective dont la plus significative est la lutte antiraciste.

L'agression raciste comme facteur interne de mobilisation

Les crimes racistes qu'égrène l'histoire de Marseille depuis 1973 sont inscrits dans la mémoire collective de ces jeunes. Ce type

12. Une enquête récente que nous avons menée auprès de 400 d'entre eux révèle, pour plus de 20 % de l'échantillon, une pratique du Ramadan, respecté essentiellement dans son aspect traditionnel et festif.

d'agression a une fonction de révélateur, d'éveil de conscience politique. Après la mort de Lahouari Ben Mohammed, le 8 décembre 1980, tué par un CRS à la cité des Flamants, les jeunes de la cité créèrent en 1981 l'Association « Ganache » pour éviter que le procès de l'inculpé ne tombât dans l'oubli.

Dans le même ordre d'idées, la première apparition collective des jeunes dans l'espace politique français est la Marche pour l'Egalité des Droits et contre le Racisme, partie symboliquement de la cité des Flamants et arrivée à Paris le 3 décembre 1983. Il s'agissait à la fois d'une réaction à la montée des discours xénophobes lors de la campagne électorale pour les élections municipales de 1983 et d'une protestation contre la série de meurtres racistes au cours de ce même été 1983.

Cette mobilisation spontanée implique des apparitions sporadiques dans l'espace public qui ne peuvent conduire à une action collective structurée. De plus les divers entretiens menés auprès de ces jeunes révèlent une certaine défiance envers le jeu politique institutionnel. Par exemple, le bilan de la série des marches entre 1983 et 1985 est perçu de manière très nuancée : la plupart estiment que ces manifestations ont en définitive entraîné la récupération politique de leurs actions revendicatives. Il est significatif que le comité marseillais de SOS-Racisme n'ait jamais reçu l'adhésion des jeunes issus de l'immigration, car il a été considéré comme une « courroie de transmission » du Parti socialiste. Malgré cette méfiance, ils apparaissent sensibilisés à l'utilisation du droit de vote comme moyen de lutte contre la montée des opinions xénophobes.

La montée de l'extrême droite à Marseille comme facteur externe de mobilisation

Cette sensibilisation au vote a trouvé une expression plus collective dans diverses campagnes menées par des représentants d'associations auprès des jeunes habitant les cités au nord de la ville.

A ce propos, c'est certainement lors du scrutin de l'élection présidentielle du mois de mai 1988 que la mobilisation civique a été la plus massive. Les résultats d'un sondage sorti des urnes que nous avons mené en cette occasion auprès de cette population révèlent une participation très forte d'électeurs votant pour la première fois dans la tranche d'âge 18-24 ans[13]. En même temps, ces jeunes sont conscients de l'enjeu électoral qu'ils représentent ainsi que du traite-

13. Le dépouillement définitif de ce sondage est en cours de réalisation.

ment ambigu dont ils font l'objet par les partis politiques de gauche[14]. Aussi serait-il illusoire de vouloir appréhender les contours d'un quelconque vote « beur » ou musulman. De plus leur stratégie dans l'espace public s'apparente davantage à un refus de la stigmatisation pernicieuse (au nom du droit à la différence), plutôt qu'à une action en faveur de la reconnaissance d'un statut particulier au sein de la collectivité locale ou nationale.

L'approche du mouvement associatif est à cet égard révélatrice.

Le tissu associatif

Il apparaît que la majorité de ces associations exercent une activité uniquement en direction de la société d'accueil, que cette activité soit sportive ou culturelle. A la différence de l'immigration portugaise par exemple, cette vie associative n'a pas pour fonction de permettre le passage de la « communalisation » à la « sociation », c'est-à-dire des réseaux de solidarité familiaux et locaux à la ville ; par contre elle correspond tout à fait à une stratégie d'inscription dans l'espace local. En fait l'association permet à ces jeunes une socialisation dans leur environnement le plus immédiat[15].

Cet ancrage micro-social exclut pour l'instant toute approche de ce tissu associatif comme vecteur de constitution d'une minorité ethno-culturelle dans l'espace politique local. Il existe d'ailleurs peu de liaison cohérente et structurée entre ces associations (les rares tentatives de fédération s'étant soldées par des échecs). De surcroît, les représentants du pouvoir local ont favorisé une « balkanisation » de la représentation immigrée en privilégiant quelques responsables d'associations lesquelles étaient situées dans des cités considérées comme « difficiles ». En fait, ces associations assument souvent une fonction de régulation sociale des lieux dans lesquels elles sont implantées.

CONCLUSION

Dès lors, plusieurs constats apparaissent.

Venue en France à l'aube des années soixante, dans la mouvance de la période économique faste, la première génération de travail-

14. Notamment l'attitude de M. Gaston Defferre lors de la campagne électorale pour les élections municipales de 1983 ne fut pas appréciée parmi les jeunes issus de l'immigration, car considérée comme une surenchère par rapport aux propos des candidats de la droite liant immigration, chômage et insécurité.

15. Sur l'étude du tissu associatif portugais cf. M.-A. Hily et Michel Poinard, Fonctions et enjeux du mouvement associatif portugais, *Revue européenne des Migrations internationales*, Poitiers, septembre 1985, vol. 1, p. 55-65.

leurs maghrébins s'est trouvée prise au piège de la société d'accueil où ses enfants ont été élevés et scolarisés. Confrontée aujourd'hui à la précarité du travail, elle retrouve la pratique de l'islam comme moyen d'auto-affirmation et d'apparition dans un espace publie dont elle fut singulièrement absente jusqu'au milieu des années soixante-dix. De plus en plus, cette génération revendique son appartenance à l'islam comme moyen d'affirmation et de valorisation dans un environnement appréhendé comme hostile.

Trait caractéristique de cette immigration, les relations sont ténues entre cette première génération et leurs enfants. Fait significatif, les revendications des jeunes issus de l'immigration ne comportent aucune référence à l'héritage des luttes passées des travailleurs immigrés dans les années soixante-dix. D'autre part, ils n'érigent pas l'islam comme référence centrale dans leur affirmation identitaire et sont plus sensibles à une stratégie d'insertion sans discrimination dans la société civile.

Ceci étant, ils sont méfiants envers une institutionnalisation de leur action, tandis qu'ils expriment une certaine désaffection par rapport au jeu politique traditionnel..., bien que cette réserve soit en train de céder sous les coups de boutoir du discours extrémiste des partisans du Front national à Marseille. Néanmoins chez certains d'entre eux, les plus cultivés, apparaît la volonté d'une stratégie plus offensive au nom de la reconnaissance de traits spécifiques tels que l'ethnie, voire l'islam (en tant que culture). C'est pourquoi la promotion sociale et économique de cette génération et des générations à venir apparaît comme décisive, s'il n'en était pas ainsi, la possibilité d'un repli identitaire pourrait être envisagée. La production endogène d'élites par le groupe constitue ainsi un enjeu des années à venir, car ce sont elles qui permettront d'éviter ce repli identitaire, en tentant le passage à une action collective cohérente en vue de la défense d'intérêts spécifiques.

RÉSUMÉ. — *Si les populations musulmanes issues de l'immigration sont appréhendées comme un groupe minoritaire en France, leurs stratégies d'action collective dans le champ politique local constituent un objet privilégié d'analyse. A Marseille, deux sous-groupes d'individus distincts apparaissent : l'un agissant pour la reconnaissance de l'Islam dans l'espace public, l'autre engagé dans un processus de « passage au politique ».*