

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

Économies

Pensée critique

Espaces

Politique

Sociétés

Pratiques sociales

Civilisations

VÍCTOR ALBERT BLANCO *

L'ISLAMOPHOBIE À L'ÉPREUVE DU TERRAIN

Dans le quartier parisien de la Goutte d'Or, les fidèles musulmans ont commencé depuis la fin des années 90 à prier dans la rue. Cette situation est constituée en « problème » public dépassant les frontières du quartier. En juin 2010, différents groupes identitaires sont à l'origine de l'organisation d'un apéro saucisson-pinard pour « dénoncer l'islamisation de ce territoire » ; quelques mois plus tard la présidente du Front National compare les prières de rue à l'occupation nazie. Le ministère de l'Intérieur interdit alors la prière dans la rue en 2011 et affecte une caserne de pompiers aux pratiquants musulmans. La Mairie de Paris initie en parallèle le projet de l'Institut des cultures d'islam (ICI), dans le but similaire de résoudre le « problème » des prières de rue. L'ICI a pour vocation d'accorder un espace de culte aux musulmans du quartier, ainsi que de montrer la diversité des cultures d'islam par le biais d'expositions et d'autres manifestations. En effet, dans le même bâtiment sont ouverts conjointement un espace culturel municipal et une salle de prière gérée par une association islamique qui en est propriétaire.

Au-delà des interventions de l'extrême droite citées ci-dessus, divers acteurs locaux se sont exprimés à l'encontre des prières de rue et ont critiqué la construction de l'ICI. C'est le cas de Mathilde, la cinquantaine, habitante du quartier depuis la fin des années 1990 et membre d'un collectif citoyen qui a manifesté, par le biais des lettres publiques et une pétition, son opposition à la construction de l'Institut. Au sujet des prières de rue, Mathilde affirme :

[Les musulmans] considèrent effectivement que la loi, leur loi religieuse est en dessus de la loi républicaine...et là ce ne peut pas fonctionner. Et la prière dans la rue c'était ça. [...] C'est pour ça que je dis que c'est de la provocation.

La perception de Mathilde peut être interprétée comme se nourrissant de discours plus ou moins banalisés qui construisent l'islam

* Doctorant en sociologie au laboratoire « Centre de Recherches Sociologiques et Politiques de Paris » (CRESSPA), UMR 7217, Université Vincennes-Saint-Denis – Paris 8.

et ses différentes manifestations comme un problème. Bien que Mathilde reconnaisse également, dans le même entretien, un problème d'espace dans les mosquées du quartier, la lecture qu'elle fait des prières de rue dessine une frontière entre « les musulmans » et « la loi républicaine ».

Dans cette perspective, certains auteurs ont signalé un « traitement exceptionnel¹ » dont fait objet l'islam en Europe de la part des opinions publiques et des institutions. Ce traitement différencié peut se traduire par des formes de rejet ou de discrimination plus ou moins explicites qui ont conduit à développer le concept d'islamophobie pour les qualifier. Dans le champ académique, les principales contributions sur le sujet sont issues du monde anglo-saxon, où cette notion est largement utilisée. En France, le terme d'islamophobie reste cependant contesté dans de nombreux discours politiques et médiatiques, bien que son emploi se développe dans le champ académique.

Cet article propose une réflexion autour de la pertinence analytique de cette notion à partir d'une étude de cas : le processus par lequel la présence et la visibilité islamiques deviennent un problème dans le quartier de la Goutte d'Or. L'objectif n'est pas de classer sur une échelle d'aversion à l'islam les différents acteurs rencontrés sur le terrain ou les politiques publiques mises en place dans celui-ci. Il est, au contraire, d'analyser la persistance d'un ensemble de discours et de représentations négatives sur l'islam contribuant à l'ériger en un problème public local qu'il faudrait résoudre. Nous soutenons que, pour répondre à cet objectif, l'islamophobie s'avère pertinente en tant que catégorie d'analyse, car elle décrit un phénomène systématique et illustre un processus de racialisation fondé sur la religion contribuant à constituer l'islam comme un problème. Néanmoins, le contexte local du quartier étudié est très important et nuance dans ce cas la portée d'un phénomène souvent expliqué uniquement par les contextes nationaux et internationaux. Nous faisons l'hypothèse qu'à la Goutte d'Or, la construction d'un problème autour de l'islam s'expliquerait aussi par la transformation urbaine en cours dans le quartier.

Approches plurielles de l'islamophobie

Tandis que dans le monde anglo-saxon l'islamophobie a fait l'objet de nombreuses publications académiques, le terme est resté longtemps contesté dans le milieu francophone. En 2003, le chercheur

¹ Stefano ALLIEVI utilise cette notion dans le rapport *Conflicts over mosques in Europe. Policy issues and trends*, publié en 2009 par l'*Initiative on Religion and Democracy in Europe*.

Vincent Geisser publie un premier essai sur la question sous le titre *La nouvelle islamophobie*, mais ce n'est jusqu'en 2013 que le terme acquiert une certaine notoriété dans le milieu académique avec la publication de l'ouvrage *Islamophobie. Comment les élites musulmanes fabriquent le problème musulman*, écrit par les sociologues Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed. Ces deux chercheurs animent également entre 2011 et 2014 un séminaire sur la question à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) et coordonnent, avec Houda Asal, la parution d'un numéro thématique de la revue *Sociologie* en 2014.

C'est donc au cours des dernières années que le terme a commencé à être employé en France, par des chercheurs mais aussi d'autres acteurs. Dans les champs institutionnels et militants, une partie des rapports en la matière portent sur « les illustrations de ce que l'islamophobie recouvre empiriquement² », c'est-à-dire les *actes discriminatoires*. Cet aspect est documenté par les rapports que certaines institutions et organisations publient annuellement. C'est le cas notamment du ministère de l'Intérieur, qui, dans un rapport annuel, recense les *actes antimusulmans* déclarés devant la police. De son côté, le Collectif contre l'islamophobie en France (CCIF) inclut dans son rapport les discriminations que les victimes elles-mêmes dénoncent auprès de l'organisation et pas seulement celles qui ont abouti à une plainte³.

À un niveau académique, un projet de recherche animé depuis 2016 par les chercheurs Peter Hopkins et Kawtar Najib, de l'Université de Newcastle (Royaume-Uni), retrace les « espaces des actes antimusulmans » de la région parisienne en comparaison avec l'aire urbaine londonienne⁴. L'enquête TeO⁵ (Trajectoires et Origines) menée, elle, en France « métropolitaine » auprès de 22.000 « immigrés et natifs descendants d'immigrés » a montré que « 47% des enquêtés musulmans font état de traitements discriminatoires dans différentes

² Valérie AMIRAUX, « Visibilité, transparence et commérage : de quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté », *Sociologie*, 2014/1, vol. 5, p. 81-95, citation p. 83.

³ Pour l'année 2016, le CCIF avait recensé 580 actes islamophobes, tandis que le Ministère en comptabilisait 182. Cette différence est due au mode de recensement de ces actes. Le rapport du CCIF est accessible en ligne : <http://www.islamophobie.net/rapport-2017/> Les données du Ministère sont consultables dans une note de son site internet : <https://www.interieur.gouv.fr/Archives/Archives-ministre-de-l-interieur/Archives-Bruno-Le-Roux-decembre-2016-mars-2017/Interventions-du-ministre/Bilan-statistique-2016-des-actes-racistes-antisemites-antimusulmans-et-antichretiens>

⁴ Informations sur cette recherche sur le site internet du projet : <https://research.ncl.ac.uk/sama/>

⁵ Informations sur l'enquête disponibles en ligne : <https://teo.site.ined.fr/>

situations⁶ ». Bien que le motif religieux ne soit pas toujours évoqué, les musulmans « représentent néanmoins plus de la moitié de personnes qui se plaignent de discriminations pour des raisons religieuses⁷ ».

Au-delà des actes discriminatoires en soi, certaines contributions se sont intéressées aux *opinions*, c'est-à-dire à ce que les citoyens non musulmans pensent de leurs concitoyens musulmans. Cette approche est surtout développée par la Commission nationale consultative des droits de l'Homme (CNCDH), qui postule que « les opinions et les actes doivent ainsi être différenciés, dans la mesure où une opinion raciste ne se matérialise pas nécessairement pas un passage à l'acte⁸ ». La CNCDH met en place chaque année, depuis 1990, « l'enquête sur l'état de l'opinion publique en France à l'égard des phénomènes de racisme, de xénophobie et de discrimination ». L'exploitation secondaire de ces données, effectuée par une équipe de chercheurs de Science Po⁹, présente une « échelle d'aversion à l'islam et à ses pratiques¹⁰ » qui illustre la persistance des différentes formes d'hostilité envers cette religion et ses croyants.

Les *opinions négatives* sur l'islam et les musulmans sont étroitement liées à la notion de *préjugé*. Celle-ci correspond à une des trois composantes que certains auteurs ont proposées pour définir le *racisme*, aux côtés de l'*idéologie* et d'un ensemble de *pratiques d'exclusion*¹¹. Dans ce sens, le sociologue britannique Chris Allen a signalé la nécessité d'appréhender l'islamophobie comme un processus qui s'appuie sur un l'ensemble de représentations négatives de l'islam et des musulmans¹². Nous pouvons considérer aussi que ces représentations se nourrissent d'un « discours hostile à l'islam [...] qui s'appuie également sur différents épisodes qui contribuent à l'actualiser de façon continue¹³ », et qui, relayé par bon nombre d'acteurs politiques et médiatiques, a amené

⁶ Houda ASAL, « Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche », *Sociologie*, 2014/1, vol. 5, p. 13-29, citation p. 20.

⁷ *Ibid.*

⁸ CNCDH. *La lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie*. Année 2016. La documentation française, 2017, p. 23. Accessible en ligne : http://www.cncdh.fr/sites/default/files/cncdh_rapport_2016_bat.pdf

⁹ Les chercheurs qui ont effectué l'exploitation secondaire pour le dernier rapport sont Nonna Mayer, Guy Michelat, Vincent Tiberj et Tommaso Vitale.

¹⁰ CNCDH, 2017. *op. cit.*, p. 100.

¹¹ Abdelalli HAJJAT et Marwan MOHAMMED, *Islamophobie. Comment les élites françaises ont construit le problème musulman*, Paris, La Découverte, 2013, p. 85-92.

¹² Chris ALLEN, *Islamophobia*, Farnham/Burlington, Ashgate, 2010.

¹³ Valérie AMIRAUX, « Visibilité, transparence et commérage : de quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté », *Sociologie*, 2014/1, vol. 5, p. 81-95, citation p. 83.

Hajjat et Mohammed à parler « d'une islamophobie de plume », car « on ne dénombre plus les discours publics stigmatisant sans complexe l'islam et les musulmans¹⁴ ».

L'analyse de l'action des élites, sur laquelle est centrée la contribution d'Hajjat et Mohammed, affirme que l'islamophobie serait « le résultat de la construction du problème musulman et du problème de l'immigration¹⁵ ». Ce phénomène se nourrirait également d'une « archive antimusulmane, c'est-à-dire le répertoire symbolique des représentations négatives de l'islam et des musulmans¹⁶ ».

Au-delà de cette dimension discursive, certains auteurs ont proposé une approche de l'islamophobie qui tiendrait compte de sa constitution en tant que phénomène social. La sociologue Houda Asal note ainsi « l'importance de ne pas dissocier l'islamophobie dans sa dimension discursive (représentations, idéologie, préjugés) et dans sa pratique sociale (discrimination, exclusion, lois) », interprétation qui se rapproche de la définition d'islamophobie proposée par Hajjat et Mohammed :

Le processus social complexe de racialisation/altérisation appuyé sur le signe de l'appartenance (réelle ou supposée) à la religion musulmane, dont les modalités sont variables en fonction des contextes nationaux et des périodes historiques.¹⁷

Leur définition entend ainsi l'islamophobie comme « un fait social total » et rejoint les contributions récentes d'auteurs anglo-saxons comme Steve Garner et Saher Selod, qui dans un numéro thématique de la revue *Critical Sociology*, abordent eux aussi l'islamophobie comme le résultat d'un processus de racialisation. Ils affirment ainsi, avec d'autres chercheurs, que l'islamophobie aurait un caractère « systématique » et que son étude nécessite d'identifier les niveaux micro (interactions individuelles) et macro (les politiques menées par l'État)¹⁸.

Cette revue de littérature amène à constater qu'en France la plupart des contributions portent sur ce niveau « macro ». En s'appuyant sur des études de cas, les publications les plus significatives abordent des dispositifs étatiques ou des discours médiatiques qui constituent en problème la présence musulmane. L'expérience de la racialisation

¹⁴ Abdelalli HAJJAT et Marwan MOHAMMED, *Islamophobie*, op. cit., p. 12.

¹⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹⁷ *Ibid.*, p. 98.

¹⁸ Steve GARNER et Saher SELOD, « The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia », *Critical Sociology*, 2015, vol. 41, p. 9-19, citation p. 20.

et de la discrimination chez les musulmans eux-mêmes fait aussi l'objet de travaux. Néanmoins, les perceptions des citoyens ordinaires non musulmans ont été abordées principalement par des enquêtes quantitatives, comme celle publiée par la CNCDH citée ci-dessus.

Bien que portant sur des objets différents, la plupart des contributions ici mentionnées convergent sur le fait d'expliquer l'islamophobie, la construction du « problème musulman » ou la racialisation de l'islam par une réalité internationale (terrorisme, conflits géopolitiques...) qui se verrait nuancée par les contextes nationaux¹⁹. Dans cette perspective Hajjat et Mohammed affirment que l'islamophobie serait un « phénomène global (...) parce que influencé par la circulation internationale des idées et des personnes », mais en même temps ils signalent que ses modalités seraient « variables en fonction des contextes nationaux ». À propos de la France, ils postulent que ce serait le passé colonial, ainsi que la gestion de l'immigration ultérieure, qui expliquerait l'actuelle construction de l'islam comme un problème, une explication qui avait déjà été avancée par le sociologue Raphaël Liogier dans un ouvrage publié en 2006 portant sur les usages politiques et étatiques de la « laïcité française²⁰ ».

Prenant appui sur ces contributions, cet article se propose d'aborder l'islamophobie par une étude de cas à l'échelle locale, en se focalisant sur un ensemble d'acteurs d'un quartier parisien. Comme nous l'avons déjà précisé, le but n'est pas de classer les enquêtés, ni les politiques qu'ils produisent, sur une échelle supposée d'islamophobie, mais de comprendre comment et pourquoi l'islam devient un problème public à un niveau local. Nous voulons donc contribuer à la réflexion et au champ d'investigation sur la notion d'islamophobie en montrant, par sa confrontation avec une enquête de terrain, sa pertinence et ses limites comme catégorie d'analyse. Nous défendons que, dans notre cas particulier, le contexte local redéfinit la manière dont la présence musulmane est construite en problème au-delà des cadres nationaux et internationaux. Plus spécifiquement, le contexte de réorganisation urbaine, où le quartier se transforme, joue un rôle clé dans les discours, les perceptions, mais aussi dans la proposition de solutions aux manifestations islamiques visibles. Comme le note la sociologue Nilüfer Göle à propos des controverses publiques sur l'islam, « il ne s'agit pas (...) de simples phénomènes médiatiques, car ces controverses sont liées à des événements précis, se déroulent dans des lieux spécifiques et

¹⁹ Abdelalli HAJJAT et Marwan MOHAMMED, *Islamophobie*, op. cit., p. 20.

²⁰ Raphaël LIOGIER, *Une laïcité légitime. La France et ses religions d'État*, Paris, Ed. Médicis-Entrelacs, 2006.

impliquent des citoyens musulmans et non musulmans²¹ ».

Penser un dispositif d'enquête

Le dispositif d'enquête a été choisi pour tenter d'aborder l'ensemble des acteurs qui interviennent dans la construction de l'islam comme un problème dans le quartier de la Goutte d'Or à Paris. Les premiers pas sur le terrain ont conduit à des rencontres informelles, des entretiens exploratoires, et à la lecture de la littérature grise²². Ceci a montré néanmoins que les prières de rue et la construction de l'ICI ont lieu dans un contexte bien particulier. En effet, le quartier - classé dans le dispositif « politique de la ville²³ » - connaît depuis les années 80 une profonde transformation urbaine.

Quartier ouvrier et populaire, puis centralité immigrée, la Goutte d'Or connaît différentes formes de délitement urbain, accompagnées d'une forte stigmatisation par certains discours politiques et médiatiques, sur lesquelles s'appuient les autorités pour planifier une importante transformation urbaine. Focalisées d'abord sur l'habitat, les interventions portent ensuite sur la gestion de l'espace public et les différents phénomènes qui y prennent forme et qui seraient à l'origine de conflits entre habitants : il s'agit des manifestations illégales (prostitution, trafic de drogues...) ou légales (concentration de commerces « exotiques », groupement massif de gens dans les rues et les places...). L'intervention publique se fonde, depuis quelques années, sur la promotion d'un idéal de « mixité sociale » qui permettrait de faire venir dans ce quartier des populations plus aisées. En parallèle - ou en conséquence - la Goutte d'Or connaît depuis quelques années un processus de gentrification, bien qu'il ne soit pas complètement achevé²⁴.

²¹ Nilüfer GÖLE, *Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*, Paris, La Découverte, 2015, p. 20.

²² Dans cette phase, nous avons regardé notamment les travaux de Marie-Hélène Bacqué, Anne Clerval, Virginie Milliot, Jean-Claude Toubon et Khelifa Messamah.

²³ La « politique de la ville » est constituée par un ensemble d'actions dans les domaines urbain et social dans les quartiers dits « sensibles » ou « populaires ». Elle se met en place de manière contractuelle entre l'État et les collectivités territoriales depuis les années 1980. Pour une sociohistoire générale de ces dispositifs voir Sylvie TISSOT, *L'État et les quartiers. Genèse d'une catégorie de l'action publique*, Paris, Seuil, 2007. Dans le cas particulier de la Goutte d'Or, le quartier figure depuis 1984 dans les dispositifs de la « politique de la ville ».

²⁴ Sur ce sujet voir, par exemple : Marie-Hélène BACQUÉ, « En attendant la gentrification : discours et politiques à la Goutte d'Or (1982-2000) », *Sociétés contemporaines*, 2006/3, n° 63, p. 63-83 ; Marie CHABROL, « Évolutions récentes

Les prières de rue et la construction de l'ICI prennent place dans ce contexte local particulier. Dans cette perspective, l'enquête doit prendre en compte que la constitution en problème de certaines manifestations d'islam s'entremêle au processus de transformation urbaine. Nous construisons alors un dispositif qui s'appuie sur trois outils : l'entretien semi-directif, l'observation ethnographique et l'analyse de documents. La combinaison de ces outils de recherche permet de nuancer les limites de chacun et de compléter la collecte de données, constituant ainsi un corpus de matériaux riche et diversifié.

Le profil des personnes interviewées reste assez hétérogène et il ne répond pas à une logique de représentativité en termes d'opinion publique du quartier, mais à la construction d'un corpus d'acteurs participant de la transformation urbaine et de la gestion de l'islam dans le quartier. Nous avons mené une trentaine d'entretiens auprès d'habitants plus ou moins engagés (18 entretiens, dont un collectif) ; artistes et commerçants (6 entretiens) ; élus d'arrondissement (2 entretiens) ; personnes liées à la gestion de l'ICI (3 entretiens) ; et personnes usagères de l'ICI (2 entretiens). La plupart des enquêtés partagent la caractéristique de participer activement de la vie du quartier et de ses événements publics les plus importants. Ils ont aussi l'habitude de mener des actions de plaidoyer et d'avoir - pour une partie d'entre eux - un accès facile aux élus locaux, participant aussi des espaces dits de « concertation citoyenne » (conseil du quartier, processus participatifs...). La constitution de ce corpus présente, bien évidemment, des limites, comme la surreprésentation de personnes disposant d'un fort capital social et culturel, mais elle permet, dans le même temps, d'accéder à des personnes qui participent, et en quelque sorte déterminent, les débats publics du quartier.

Nous avons mené aussi plusieurs observations ethnographiques. Celles-ci ont permis d'analyser les dynamiques et les interactions prenant forme dans des espaces comme l'ICI, dans sa partie culturelle (restaurant, salle d'exposition, visites guidées, conférences...) ainsi qu'en face de celle-ci (salle de prière), plusieurs vendredis à l'heure de la prière. Nous avons assisté aussi à différentes activités culturelles et citoyennes ayant lieu dans le quartier. De la même façon, nous avons pris des notes à chaque passage dans le quartier (sur l'ambiance urbaine,

des quartiers d'immigration à Paris », *Hommes & migrations*, 2014, n° 1308, p. 87-95 ; Anne CLERVAL, « L'occupation populaire de la rue : un frein à la gentrification ? L'exemple de Paris intra-muros », *Espaces et sociétés*, 2011/1, n° 144-145, p. 55-71 ; Virginie MILLIOT, « Remettre de l'ordre dans la rue. Politiques de l'espace public à la Goutte d'Or (Paris) », *Ethnologie Française*, 2015/3, n° 153, p. 431-443.

les établissements commerciaux, les transformations en cours...) ainsi que lors des rencontres nouées, y compris de nombreuses conversations informelles survenues au cours de l'enquête.

L'analyse documentaire complète le dispositif et permet notamment d'appréhender les discours que les institutions et les responsables politiques ont déployés au moment des prières de rue et dans les débats sur l'ICI. Ces documents rendent possible de retracer l'historicité et la chronologie de la controverse, ainsi que d'approfondir le contexte local de transformation urbaine en cours dans le quartier. Il faut souligner, dans cette perspective, la richesse des données fournies par les comptes rendus du conseil d'arrondissement, les différents matériaux produits par les associations et collectifs du quartier et des articles de la presse généraliste et locale²⁵.

Les résultats de l'enquête de terrain montrent d'abord des prises de position discordantes parmi les différents acteurs locaux sur les prières de rue et les solutions mises en place. Les discours exprimés sont loin d'être homogènes.

La compréhension du cas à partir de la notion d'islamophobie se heurte à une première difficulté. En effet, la plupart des enquêtés condamnent l'intervention de l'extrême droite dans le débat. L'organisation d'un apéro « saucisson-pinard » et les déclarations de Marine Le Pen sont fortement critiquées par l'ensemble d'acteurs locaux rencontrés. De plus, nous faisons le constat d'une politique publique qui prétend assurer l'exercice du droit de culte, ce qui ne va pas dans le sens d'une forme de discrimination, à l'opposé d'autres pratiques - institutionnelles ou sociales - qui pourraient être interprétées comme telles - interdiction du voile, refus de menus halal dans les cantines scolaires, ou difficultés à l'ouverture de lieux de culte.

L'enquête montre néanmoins qu'il existe en effet un processus complexe qui constitue la présence musulmane en problème dans le quartier. Le problème public nécessitant une intervention de l'administration dépasse le simple phénomène des prières de rue et s'élargit à « l'islam de caves » (les conditions des mosquées existantes dans le quartier²⁶) ; la forme d'organisation des associations islamiques

²⁵ Les comptes rendus du Conseil d'arrondissement analysés comprennent la période 1999-2017. Les autres matériaux (associatif et articles de presse), à partir de la fin des années 1970, ont été collectés via une archive du quartier et son site internet, <https://gouttedor-et-vous.org/> et dans le service universitaire en ligne *Europresse* par une recherche par mots clés.

²⁶ L'expression « islam de caves » est utilisée à plusieurs reprises par les responsables politiques municipaux d'après ce que nous avons pu constater dans les comptes rendus du Conseil d'arrondissement. Pour une réflexion sur cette expression voir,

locales ; la forte concentration de commerces dits « islamiques » ; la présence d'écoles coraniques ou la visibilité de femmes « voilées ».

Dans ce processus de définition du problème et de ses « solutions », nous observons également comment une partie importante des acteurs locaux déploient un ensemble de représentations stéréotypées et parfois fortement négatives sur l'islam et les musulmans, malgré une revendication affichée de « diversité » du quartier. Ceci pourrait être dû au « caractère systématique » de l'islamophobie dont nous avons parlé dans les parties précédentes, et à la prégnance de sa dimension discursive sous forme de représentations largement relayées par des acteurs politiques et médiatiques. Mais l'enquête montre également, comme nous l'avons déjà avancé, qu'il ne s'agit pas d'une simple *déclinaison* à l'échelle locale des préjugés antimusulmans marqués par les contextes national et international. Les discours de ces acteurs locaux sont aussi tributaires d'une réalité locale complexe et en tension.

Des discours sous-tendus par les contextes national et international

Les prières de rue, la caserne-mosquée ou l'ICI, deviennent, dans le dispositif d'enquête, un point qui articule la dimension locale avec des notions et des débats propagés à l'échelle nationale ou même internationale. Un premier constat souligne la présence d'un glissement discursif généralisé qui « ne cesse d'activer le lien entre islam, terrorisme et violence²⁷ ». En effet, nous ne pouvons pas négliger le contexte temporel de l'enquête, dans les années 2016 et 2017. Les attentats qui ont eu lieu en France et en Europe depuis 2015 marquent fortement le ton des débats sur l'islam et sur le rôle des pouvoirs publics face à cette religion. La Goutte d'Or n'échappe pas à cette réalité, où la plupart des enquêtés évoquent le terrorisme au cours des entretiens, bien que la majorité évite aussi de faire un lien direct avec l'islam. Mathilde s'exprime ainsi sur ce sujet :

par exemple, Franck FREGOSI, « Les mosquées dans la République. Quelle régulation locale du culte musulman ? », *Confluences Méditerranée*, 2006/2, n° 57, p. 153-174. Dans cet article Fregosi montre que cette expression relève d'une représentation plutôt « stéréotypée » à savoir que « l'islam en France ne serait qu'un islam des banlieues, les mosquées n'occuperaient que les sous-sols des cités, bref un islam localisé aux marges des villes et dans les sous-sols des grands ensembles », alors que la réalité sur le terrain montrerait un islam plus diversifié bien que pratiqué dans des mosquées « modestes ».

²⁷ Valérie AMIRAUX, « Visibilité », *op. cit.*, citation p. 83.

Je pense qu'il y a une prise de conscience aujourd'hui, après les attentats [de 2015 et 2016], c'est les attentats qui ont tout changé. [...] Il y a une prise de conscience qu'il y a un islam rigoriste qui s'installe en France, qui préempte des mosquées, qui préempte la parole...²⁸

Les propos de Mathilde montrent une lecture du fait religieux islamique marquée par le contexte terroriste et par une vision sécuritaire. En plus du terrorisme, elle cite aussi un supposé « islam rigoriste ». Ces catégories ne sont pas uniquement utilisées pour décrire le contexte général, mais aussi pour se référer à certaines situations propres au quartier. C'est le cas du collectif citoyen dont Mathilde fait partie qui, en 2005, avait envoyé plusieurs documents aux autorités pour manifester son opposition à la construction de l'Institut des cultures d'islam. Dans ces documents, l'association exprime notamment son inquiétude face à un projet qui pourrait donner lieu à une « dérive intégriste ». Les prières de rue sont aussi interprétées en ces termes, car elles seraient devenues « un repère de salafistes²⁹ ».

Plusieurs auteurs signalent que cette terminologie que nous constatons à la Goutte d'Or repose, en quelque sorte, sur le fait que « à partir du 11 septembre 2001, l'essentialisation de l'islam se radicalise par la construction d'un continuum entre *islam*, l'*islamisme* et le *terrorisme*. Ainsi, les médias ont tendance à opérer des amalgames et des glissements sémantiques fallacieux³⁰ ».

Un constat généralisé place en effet le 11 septembre 2001 comme un tournant au niveau international, bien qu'en France la guerre civile algérienne et ses répercussions, pendant la décennie 1990, véhiculent aussi nombre de ces amalgames. En effet, les attentats qui ont eu lieu sur le sol français en 1995, revendiqués par le Groupe islamique armé algérien (GIA), sont le moment d'une première mise en place de cette « gangue discursive³¹ » qui constitue la triade islam, islamisme, terrorisme. Ces événements ont eu aussi leurs répercussions à la Goutte d'Or, car l'un des attentats a été commis dans une des salles de prière du quartier dans la rue Myrha, durant lequel fut assassiné l'un des fondateurs du parti algérien Front islamique du salut. Cet événement pèse sur la mémoire d'une partie des enquêtés. Voici le passage d'une conversation entre Mathilde et Jean-Paul, 70 ans, membre du même collectif³² :

²⁸ Citation entretien collectif effectué le 05/11/2016.

²⁹ Propos tenus par Mathilde lors d'un entretien collectif effectué le 05/11/2016.

³⁰ Abdelalli HAJAT et Marwan MOHAMMED, *Islamophobie*, *op. cit.*, p. 174.

³¹ Valérie AMIRAUX, « Visibilité », *op. cit.*, citation p. 83.

³² Citation entretien collectif effectué le 05/11/2016.

Voilà, à l'époque ça existait [*l'islamisme*]. Ce n'est pas visible, mais ça existait. — Puis il y a eu un mort eh. — Oui, il y a eu un assassinat, un attentat.³³

L'attentat est un élément qui véhicule la méfiance vis-à-vis des salles de prière du quartier et prouverait une supposée *mobilisation islamiste* à la Goutte d'Or. L'attentat rue Myrha semble justifier aussi une première intervention des administrations à l'époque. D'après un élu municipal rencontré lors de l'enquête, ce serait à cause de cette action terroriste que la rue aurait été « sécurisée » (fermée au trafic) aux moments de la prière ce qui, à son tour, aurait facilité l'expansion des prières de rue.

Au-delà d'un contexte sous-tendu par le terrorisme, le cadrage institutionnel au niveau national se cristallise aussi dans le traitement de l'islam à la Goutte d'Or. Il est déjà identifiable dans les premiers documents qui permettent de reconstruire la chronologie du débat sur les prières de rue. Pour les responsables politiques locaux, ce problème relève avant tout d'une question d'espace public :

L'exiguïté du lieu de prière 26, rue Myrha ne permet pas d'accueillir l'ensemble des fidèles, provoquant de réelles difficultés de circulation le vendredi après-midi, pour les piétons, les cyclistes ou les automobiles.³⁴

La prière dans la rue est ici présentée comme un problème de circulation. Néanmoins, le même document donne, quelques lignes après, la dimension de l'*enjeu* qui s'y attache :

C'est un enjeu important de l'intégration du culte musulman dans la société française, dans le cadre des lois de la République.³⁵

Cette déclaration des institutions permet de voir que le déroulement futur du *problème* de la rue Myrha est ainsi corrélé au devenir de l'islam en France, en insistant en outre sur la nécessité de son « intégration ». Cette tension entre l'échelle locale et nationale revient de manière récurrente dans les documents officiels sur la question.

La plupart des acteurs locaux reconnaissent un manque d'espace dans les salles de prière du quartier, mais l'interprétation des prières de rue est souvent faite selon les termes mobilisés par les champs

³³ *Ibid.*

³⁴ Citation du compte rendu du Conseil d'arrondissement du 26 juin 1999. Accessible en ligne sur <http://www.mairie18.paris.fr>

³⁵ *Ibid.*

politique et médiatique nationaux à propos du « problème musulman ». De ce fait, une partie des enquêtés nuancent l'explication purement matérielle liée au manque d'espace. Ils qualifient le phénomène comme extraordinaire et le délégitiment car il est perçu comme agressif et à des fins « illicites », comme le montre ce passage d'un entretien effectué avec Marie³⁶, la cinquantaine, habitante du quartier depuis 2005 et membre d'un collectif citoyen qui lutte principalement contre la vente à la sauvette :

Les prières de rue c'était une façon de tester les autorités. Regardez comme on est nombreux. On vient ici, on pose les tapis et on prie dans la rue.³⁷

Les questions purement matérielles, du type « on ne pouvait pas passer³⁸ », laissent place à une reconfiguration du discours qui constitue les prières de rue en tant que phénomène *incompatible* avec la *République* et la *laïcité*.

L'évocation de la « la loi républicaine » par une partie des enquêtés peut être alors interprétée comme ce que la sociologue Claire de Galember a nommé « les ressources et les outillages institutionnels qu'offrent les dispositifs nationaux³⁹ » à l'heure de gérer les demandes de pratique d'islam à l'échelle locale. Ces acteurs locaux semblent dessiner une frontière *symbolique* entre *eux* et *les musulmans* à partir des *ressources* qu'ils peuvent tirer de leur contexte institutionnel. Dans ce cas, c'est une interprétation particulière de « la loi républicaine » qui trace l'illégitimité des prières de rue. Les théories qui ont essayé d'expliquer la construction de frontières symboliques sont particulièrement intéressantes pour éclairer notre cas, elles pointent en effet la manière dont celles-ci sont liées au contexte national et aux ressources culturelles qu'il produit. Comme le signale la sociologue Michèle Lamont :

[Les ressources culturelles sont] les récits mis à disposition par les traditions nationales, historiques et religieuses ainsi que par divers secteurs de production culturelle et de diffusion - intellectuels, système éducatif, église ou médias de masse.⁴⁰

³⁶ Tous les prénoms ont été modifiés.

³⁷ Citation entretien avec Marie, effectué le 21/10/2016.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Claire DE GALEMBERT, « La gestion publique de l'islam en France et en Allemagne. De l'improvisation de pratiques *in situ* à l'amorce d'un processus de régulation nationale », *Revue internationale et stratégique*, 2003/4, n°52, p. 67-78.

⁴⁰ Michèle LAMONT, *The dignity of working men. Morality and the boundaries of Race, Class, and Immigration*, New York, Russell Sage Foundation, 2000, p. 7.

Il est donc possible de placer sous l'égide de ces ressources l'évocation récurrente de certaines notions qui se réfèrent aux « valeurs de la République » pour définir les musulmans comme les *autres*. L'usage du terme *laïcité* est révélateur de ce processus : au-delà de son acception juridique, il produit une série de « références dominantes ». Comme le note Jean Bauberot, la laïcité est souvent « invoquée de façon incantatoire pour demander une relégation de la religion – ou, de moins, de l'islam - dans la sphère privée⁴¹ ». Dans ce sens, cette interprétation considère que la République devrait « combattre l'islam quand celui n'est pas *modéré* et/ou *républicain*⁴² ».

Dans cette perspective, à la Goutte d'Or, la laïcité devient un enjeu de lutte politique, tout comme elle l'a été dans d'autres controverses sur l'islam au niveau national. La laïcité est utilisée d'abord pour censurer les prières de rue, une interprétation qui fait presque l'unanimité parmi les acteurs rencontrés. Mais des positions divergentes émergent au moment de la construction de l'Institut des cultures d'islam. D'un côté, la laïcité est évoquée pour justifier l'opposition à l'ICI par le collectif citoyen dont fait partie Mathilde, comme elle l'exprime :

Nous, on en a fait l'expérience [négative] ici. Ça ne marche pas [l'ICI]. Et puis, c'est antirépublicain. Il faut qu'on reste un pays laïque. En tout cas, moi je suis super attachée à ça [...] À la République et à la laïcité.⁴³

D'un autre côté, la laïcité est promue par l'administration locale dans la mise en place de l'ICI, laquelle lui confère une double dimension. D'une part, en promouvant une « laïcité ouverte » exemplaire qui ferait de la place aux religions minoritaires et assurerait la liberté de culte par opposition à une laïcité « dure » ou « fermée ». D'autre part, paradoxalement, en adoptant dans le même temps une démarche pédagogique expliquant ce qui est ou pas permis par la loi sur la laïcité de 1905.

C'est précisément au nom de la laïcité qu'ont eu lieu les polémiques sur le voile ou le foulard islamique en France. Le corps des femmes est ainsi devenu le vecteur du changement de paradigme laïque, en déplaçant l'exigence de neutralité sur les individus. Ces débats ont également véhiculé une image de *la femme musulmane* qui serait toujours en situation d'oppression. *Le voile* est alors présenté comme étant le signe de cette oppression ou, au moins, comme le

⁴¹ Jean BAUBEROT, « Une laïcité conviviale », *Revue du MAUSS*, 2014/1, n°43, p. 191-202.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Citation entretien collectif effectué le 05/11/2016.

symbole d'une pression sociale et familiale. En ce sens, *le voile* suscite des réactions de la part de certains enquêtés, comme l'illustre Monique, septuagénaire membre d'un des collectifs, pour qui, dans le quartier, « les filles, si elles ne sont pas voilées, n'ont pas le droit de sortir⁴⁴ ».

De ce fait, le voile devient en quelque sorte le symbole de *l'islamisation* du quartier et plus largement de la France. Voici le ressenti exprimé par Chloé, 67 ans, habitante du quartier depuis 1996 et membre du même collectif citoyen que Mathilde :

Ça que je constate plus dans le quartier depuis 20 ans que j'habite là, c'est quand même que les femmes sont plus voilées, dans le quartier, ce n'est pas seulement dans le quartier, c'est dans toute la France. [...] Ce qui s'est passé aussi, c'est qu'il y a quand même des écoles coraniques qui se sont installées, je ne les ai jamais comptées, je ne les ai pas comptées, mais je pense qu'il y en a plus que quand je suis arrivée.⁴⁵

Pour Chloé, le voile serait donc un élément à rajouter aux prières de rue ou, encore, à la présence de commerces islamiques : « ce qu'il y a, ce qui me gêne dans le quartier, c'est qu'il y a trente boucheries halal...ça fait beaucoup⁴⁶ ».

L'islam comme un problème local

À la Goutte d'Or, nous observons un discours qui mobilise un ensemble de ressources culturelles et institutionnelles qui permettent de classer comme illégitimes certaines manifestations religieuses. Comme nous l'avons vu, les représentations négatives sur l'islam et les musulmans cristallisent dans ces discours, appuyées par un contexte international et national qui les module.

Néanmoins, nous constatons que la réalité locale rencontre aussi ces représentations négatives. En effet, et pendant très longtemps, les discours journalistiques et politiques ont décrit la Goutte d'Or comme un quartier en dégradation. Plusieurs auteurs ont montré que l'habitat insalubre, la prostitution, la drogue, ou la simple concentration des classes populaires, sont très souvent mis en avant dans les récits médiatiques sur le quartier. Ces discours servent à justifier les interventions urbaines, comme le note la sociologue et urbaniste Marie-Hélène Bacqué dans un article sur la transformation du quartier : « l'action publique (...) se légitime le plus souvent par un discours de revalorisation construit

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Citation entretien avec Chloé, effectué le 25/11/2016.

⁴⁶ *Ibid.*

sur une description du déclin urbain identifiée à un certain cadre bâti, une certaine population, une certaine commercialité, une atmosphère urbaine⁴⁷ ».

La présence islamique se mêle à cela et renforce ces discours stigmatisant le quartier. C'est notamment à travers les images de prières de rue que les médias ont inséré la manifestation publique de l'islam dans un récit plus large qui décrit le quartier comme un endroit chaotique et dangereux. Néanmoins, il ne faut pas attendre l'avènement des prières de rue pour le constater. Déjà, en 1978, *Le Monde* change dans un article le nom du quartier et le surnomme « La casbah d'or⁴⁸ ». En 1993, *Le Figaro* publie un article intitulé « Le livre de la jungle, version rue Myrha », à un moment où cette rue n'avait pas encore vu les fidèles prier à l'extérieur⁴⁹. Parfois, certains reportages mêlent plusieurs phénomènes « problématiques », comme l'article « À Paris, la mue de la rue Myrha » dans *Le Monde*, qui prétend montrer la transformation positive de la rue, en signalant que la stigmatisation de cette artère dans le passé serait due à trois facteurs : « prières de rue, crack, pauvreté⁵⁰ ».

Ces récits convergent avec le discours de certains enquêtés. Marie se demandait au cours de notre entretien « si on peut vivre dans un quartier avec une domination de commerces exotiques, [qui ne sont] pas pour les Français, sans qu'il y ait toute cette dégueulasserie et tous ces problèmes⁵¹ ». Marie avait aussi exprimé un fort rejet envers les prières de rue et l'Institut des cultures d'islam. Pour elle, il y aurait une ligne de continuité entre « tous ces problèmes » qui contribuent à dessiner un quartier en dégradation où se cumulent les nuisances pour les résidents.

Un semblable constat est aussi avancé par Catherine, 55 ans et membre de la même association que Marie. Elle affirme :

Bon écoutez, c'est drôle parce ça a évolué la façon dont je vois les choses... ça a évolué complètement, parce qu'au début...ils font la prière rue Polonceau, ça ne me gênait pas. Ils font la prière, bon. Alors vous voyez toutes ces problèmes d'occuper l'espace public, j'ai vu ça autrement quand j'ai vu ici, je me dis ici il y a des luttes de territoire, d'influences... Donc, à priori ça ne me gênait pas, après j'ai vu des choses différentes. Il y a eu des tensions au sein de l'islam et de la façon de le pratiquer (...) En fait, les jalons de la radicalisation commençaient à se poser là, il y a des choses qui

⁴⁷ Marie-Hélène BACQUÉ, « En attendant la gentrification », *op. cit.*, p. 63-83.

⁴⁸ Claude SARRAUTE, « La Casbah d'Or », *Le Monde*, 31/05/1978.

⁴⁹ Françoise LAMOINE, « Le livre de la jungle, version rue Myrha », *Le Figaro*, 09/10/1993.

⁵⁰ François KRUG, « À Paris, la mue de la rue Myrha », *Le Monde*, 02/10/2015.

⁵¹ Citation entretien avec Marie, effectué le 21/10/2016.

commençaient à se poser, dans ce moment-là, je trouve.⁵²

Catherine évoque des explications similaires à celles que nous avons vues précédemment, comme l'emprise d'un supposé islam extrémiste derrière les prières de rue. Mais dans le même temps, elle l'inclut à « toutes ces problématiques d'occuper l'espace public » et les « luttes de territoire », qu'elle n'attribue pas seulement aux musulmans, mais à d'autres acteurs comme les vendeurs à la sauvette ou les dealers.

Les administrations publiques semblent aussi dessiner une logique de continuité lorsqu'elles abordent les différents phénomènes ayant lieu dans l'espace public du quartier, y compris les manifestations publiques de l'islam. Certes, nous l'avons vu, le traitement des prières de rue atteste une forme d'exceptionnalité et mobilise une rhétorique ancrée sur une frontière symbolique tracée par la laïcité républicaine et l'arrière-plan du terrorisme. Néanmoins, si nous regardons de plus près, nous pouvons constater que la gestion de la présence islamique ne se fait pas de manière isolée du reste d'interventions sur l'espace urbain.

Cela est corroboré par l'élu municipal en charge de l'urbanisme, qui, en conseil d'arrondissement, avait comparé, en 2013, le projet de l'ICI à la lutte contre « l'insalubrité » du quartier⁵³. Les propos de cet élu sont encore plus remarquables lorsque nous observons qu'en tant que responsable de l'urbanisme, il pilote la transformation urbaine du quartier, mais qu'il est également en charge du projet d'Institut des cultures d'islam.

L'imbrication entre la gestion de l'islam et la politique urbaine est aussi visible dans les dispositifs de mise en place de la « politique de la ville » dans le quartier. Dans cette perspective, l'ICI était considéré comme une des actions à développer dans le contrat signé entre la municipalité et l'État pour la période 2007-2009⁵⁴. Relevons aussi le préambule du contrat signé en 2015, qui fait référence directe aux attentats de janvier. La politique de la ville y est alors présentée comme un rempart contre la « radicalisation » et les « discriminations » et comme un dispositif de promotion de la laïcité dans les « quartiers populaires⁵⁵ ».

Par ailleurs, l'un des aspects les plus importants de la

⁵² Citation entretien avec Catherine, effectué le 12/02/2017.

⁵³ Citation du compte rendu du Conseil d'arrondissement du 15 avril 2013. Accessible en ligne sur <http://www.mairie18.paris.fr>

⁵⁴ *Le Contrat urbain de Cohésion Sociale pour Paris 2007-2009*. Accessible en ligne sur le site internet de l'Atelier parisien d'urbanisme (APUR) : <https://www.apur.org/fr>

⁵⁵ *Contrat de ville 2015-2020*. Accessible en ligne sur le site de la municipalité : www.paris.fr

transformation urbaine de la Goutte d'Or consiste en une politique de démolitions du bâti ancien et en son remplacement par de nouveaux bâtiments. Ces démolitions affectent ainsi certains endroits dédiés au culte islamique. À l'angle des rues des Poissonniers et Polonceau, un bâtiment abritant une mosquée a été démoli par la Mairie⁵⁶. De même pour un immeuble à l'angle des rues Stephenson et Cavé qui accueillait une salle de prière en rez-de-chaussée. Ces lieux étaient souvent associés à l'idée de « l'islam de caves ». Cette expression était largement relayée dans le débat national sur l'islam, constituant un mythe sur les mosquées qui, dans leur précarité, seraient des endroits obscurs et dangereux. À la Goutte d'Or, la description de l'islam de caves prend une forme particulière, s'entremêlant à un discours général sur « l'insalubrité » et la « dégradation » d'une partie des immeubles du quartier.

Conclusions

À travers notre enquête nous pouvons constater la persistance d'un ensemble de représentations stéréotypées et négatives sur l'islam et les musulmans. Dans cette perspective, une approche de l'islamophobie en tant que fait social total, comme l'ont proposé Abdelalli Hajjat et Marwan Mohammed, est utile pour comprendre notre cas d'étude. En effet, comme l'affirment les deux sociologues, dans tout phénomène social, il faut distinguer plusieurs niveaux d'analyse, qui, dans le cas de l'islamophobie seraient, en lien avec les définitions générales du racisme, l'idéologie, les préjugés et les pratiques.

Dans notre cas, c'est clairement l'importance des préjugés que nous pouvons soulever auprès des acteurs enquêtés et que nous avons essayé d'illustrer au long de l'article. Les pratiques s'avèrent, quant à elles, plus difficiles à appréhender, car nous n'avons pas constaté directement des actes discriminatoires auprès des musulmans. Néanmoins, certains enquêtés ont exprimé, par exemple, leur refus de visiter l'ICI à cause de sa dimension culturelle et d'autres se sont positionnés, au cours des entretiens, contre le port du voile ou les menus halal dans les écoles. Finalement, le niveau idéologique est plutôt identifiable chez différents acteurs « extérieurs » au quartier, comme l'extrême droite ou certains médias, qui ont activement milité contre les prières de rue.

Abdelalli Hajjat et Marwan Mohammed proposent également, comme nous l'avons vu, une définition de l'islamophobie en tant

⁵⁶ L'objectif de cette démolition était de construire un deuxième bâtiment pour l'ICI, mais cette partie du projet a été finalement abandonnée.

que processus de racialisation. En effet, et comme le suggèrent Steve Garner et Saher Selod, la racialisation passerait par l'attribution à certaines personnes d'un ensemble de caractéristiques vues comme inhérentes. Dans le cas des musulmans, cela consisterait en une vision homogénéisante d'un groupe identifié à certaines idées : violence, misogynie, incompatibilité avec les valeurs occidentales, etc.

À la Goutte d'Or, beaucoup de discours et de représentations que nous avons vues lient les musulmans à ces caractéristiques négatives. Certaines sont largement répandues dans les pays occidentaux, comme l'association qui est faite entre l'islam et la violence, probablement due à un contexte international conflictuel marqué par le terrorisme. D'autres, comme la supposée incompatibilité des valeurs, bien qu'également répandue, adopte des formes spécifiques dans chaque pays. En France, comme l'éclaire notre cas d'étude, c'est la mobilisation d'une rhétorique républicaine qui sert à marquer la différence entre les musulmans et les non-musulmans. C'est donc au nom de ces valeurs, notamment la laïcité, que se fonde une telle perception, mais aussi la nécessité d'intervention des administrations dans l'objectif « d'intégrer » l'islam dans la République.

À ce stade, nous ne pouvons pas déterminer si ces discours sont le résultat d'un processus de racialisation ou, au contraire, contribuent et participent de celui-ci. Ce qui est clair, en revanche, c'est que nous constatons une tension entre plusieurs échelles - internationale, nationale, locale - qui nourrissent la perception et le traitement de la présence islamique par les acteurs rencontrés dans ce quartier. La construction de l'islam en tant que problème, ainsi que sa gestion à la Goutte d'Or, est clairement sous-tendue par des débats nationaux et internationaux. Mais, comme nous l'avons aussi montré, la réalité locale n'est pas en marge d'un tel processus. Qu'il s'agisse de la perception de la visibilité islamique par certains acteurs associatifs ou des « solutions » proposées par les administrations, la présence musulmane est abordée aux côtés d'autres « problématiques » et insérée dans des dispositifs de transformation urbaine.

Encyclo

Revue de l'École doctorale 382

HOMMAGE À ÉTIENNE TASSIN (1955-2018)

DOSSIER THÉMATIQUE : MÉTHODOLOGIE DE L'ENQUÊTE EN SCIENCES SOCIALES

Ludovic JOXE, Elsa PARIS | Les catégories d'analyse à l'épreuve du terrain

Camille DUTHY | Difficultés empiriques et théoriques de la définition d'une population d'enquête : le cas des « solos »

Jérôme FRESNEAU | Le terrain exploratoire comme outil méthodologique de confrontation du projet de recherche et du contexte étudié

Morgane LE GUYADER | Enquêter sur les rapports d'altérité à San Andres et Old Providence (Colombie) : les limites de la notion de "créolisation" et la nécessité d'une approche transnationale

Fred BIYELA | La « Sorcellerie » : une catégorie problématique des pouvoirs au sein de l'Église de Zéphirin (Congo-Brazzaville)

Victor Albert BLANCO | L'islamophobie à l'épreuve du terrain

Gilles MARTINET | De l'espace résidentiel aux quartiers habités : les métamorphoses d'une catégorie d'analyse

VARIA

Enrico TONIOLO | « Tendances nettement révolutionnaires » : la surveillance de la presse communiste italienne publiée en France dans l'entre-deux-guerres

RÉSUMÉS DE THÈSE

Louisa BARALONGA | Le racisme colonial : de l'esclavage à la politisation. Le cas de l'association antiraciste *Les Indivisibles* (2007-2012)

Ebru EREN | De la culture éducative à la culture métalinguistique. Les contextualisations de la description du français dans les discours grammaticaux en Turquie

Beshir HARES | Développer les sous-habilités d'expression orale en FLE par le programme de réflexion « *thinking curriculum* »

Li-Chi WU | Approche textométrique de l'analyse d'opinions : l'exemple de la crise entre la Chine et Google (2010)

Jeanne WEEBER | La Stratégie de la fuite. Folie et antipsychiatrie dans le roman de 1960 à 1980

COMPTE RENDU DE LECTURE

Romain MILLOT | K. Tempest, *Brutus. The Noble Conspirator*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2017

RÉSUMÉS, MOTS-CLÉS ET BIOGRAPHIES DES AUTEUR.E.S

