

Intégrer l'islam dans l'espace public des anciennes sociétés d'immigration : neutralité, laïcité et conflits en France et en Belgique

Corinne TORREKENS

Introduction

Le 11 septembre 2007, le quartier européen de Bruxelles connaissait une certaine agitation : une manifestation, interdite par le maire de la ville, s'y déroulait. Celle-ci visait à protester contre l'« islamisation » grandissante de l'Europe. Cette manifestation avait été organisée par un collectif européen d'associations issues de la droite conservatrice ¹. Les débats ayant entouré son interdiction firent appel à des dimensions présumées immuables de « l'identité européenne » ². Mais au lieu des quelque dix mille personnes annoncées, la manifestation ne rassembla qu'une poignée de protestataires ainsi qu'une délégation du Vlaams Belang ³. Ce qui était bien plus intéressant figurait dans la surmédiation de l'événement qui mobilisa des dizaines d'équipes de journalistes de la presse écrite et télévisée tant européenne qu'internationale. Cette protestation publique et sa répercussion médiatique représentaient en quelque sorte la visibilité en négatif de l'islam dans l'espace public. Elle démontrait, s'il en était encore besoin, que tout ce qui concerne l'inscription de l'islam dans le contexte sécularisé des anciennes sociétés d'immigration constitue une question très sensible déchaînant la passion politique. En effet, partout en Europe, de fortes oppositions ont émergé à certains signes visibles de l'islam. Dans de nombreux pays européens, que leur tradition migratoire soit récente ou ancienne, d'intenses polémiques ont entouré l'implantation ou la construction de mosquées dans l'espace urbain. Ainsi, en France, les différents partis d'extrême droite, qui se sont tour à tour fait les chantres de la laïcité puis de l'héritage chrétien de la France, se

¹ « Pour Dieu, contre l'islam », *Le Soir*, 18 et 19 août 2007, p. 7.

² M. DE Vos, « Manifester fait du bien », carte blanche, *Le Soir*, 21 août 2007, p. 13.

³ Parti néerlandophone d'extrême-droite.

sont opposés à la construction de mosquées, notamment en ayant recours au tribunal, et plus précisément en contestant la pratique du bail emphytéotique qui permet aux communes de céder des terrains à des associations cultuelles contre une somme modique. Même si cette possibilité a été confirmée en 2006 par le législateur français ⁴, des baux emphytéotiques accordés dans le cadre des projets de mosquées à Marseille et à Montreuil ont pourtant été annulés par décision de justice ⁵. A Limoges, après avoir mis un bail à disposition de la communauté musulmane, la mairie a fait marche arrière : les riverains avaient rassemblé cinq cents signatures et déposé une plainte contre le projet de construction ⁶. A Strasbourg, la construction de l'actuelle mosquée dont le projet remonte à 1992 a bénéficié du soutien de la mairie qui a conditionné son aide à une absence de financements non européens et à l'exercice des prêches en français. Qui plus est, le minaret a dû être retiré du projet architectural initial ⁷. En Belgique, à Anvers, en 2003, un comité de quartier épaulé par le Vlaams Blok (VB) contestait les plans d'édification d'une mosquée, le VB considérant qu'avec une façade de quatorze mètres de haut et deux minarets, l'édifice présenterait les signes extérieurs « menaçants » de l'islamisation ⁸. Des conflits similaires (structurés par des comités des riverains et non par une opposition de l'extrême droite locale) ont également émergé à Glain et à Bastogne, par exemple, se cristallisant sur la présence ou la taille du ou des minarets, signes rendant par excellence concrètes la visibilité et la présence d'une communauté musulmane locale. Par conséquent, si ce n'est pas toujours la volonté d'empêcher des croyants de pratiquer leur culte qui motive ces oppositions, c'est bien un sentiment de malaise et d'indisposition face à une présence jugée trop voyante ou trop encombrante, dont les prétentions à occuper l'espace public ne sont pas considérées comme légitimes et qu'on préférerait plus discrète, qui les habite. Dans le même ordre d'idées, que ce soit en France, en Belgique, en Suisse ou encore en Angleterre, d'importantes polémiques ont eu pour objet l'utilisation de hauts parleurs pour l'appel à la prière. D'autres débats passionnés ont été soulevés par le port du voile à l'école. Et même si la position la plus tranchée a été prise par l'Etat français, en Belgique également, des sénateurs ont souhaité qu'une loi interdise le port du foulard à l'école. Enfin, d'intenses débats ont porté sur l'organisation de la fête du sacrifice et l'introduction de repas à base de viande halal dans les cantines des écoles publiques.

Nous centrerons notre propos sur ces débats. Pour ce faire, nous exposerons, dans un premier temps, l'évolution de la visibilité de l'islam dans l'espace public des anciennes sociétés d'immigration. Ensuite, nous reviendrons sur les oppositions belges et bruxelloises à l'organisation de la fête du sacrifice en les mettant en rapport

⁴ « Financement des lieux de culte, Aménager sans bouleverser », *Le Monde*, 6 juillet 2006, p. 22.

⁵ « La guéguerre des minarets », *Témoignage chrétien*, 5 juillet 2007, article en ligne http://www.temoignagechretien.fr/journal/ar_article.php?num=3259&categ=Croire, consulté le 4 novembre 2007.

⁶ *Ibid.*

⁷ « Financement des lieux de culte, Aménager sans bouleverser », *Le Monde*, *op. cit.*

⁸ S. GOVAERT, « Politique et religion : des changements dans les règles du jeu », in *L'Etat de la Belgique, 1989-2004, Quinze années à la charnière du siècle*, 2004, p. 295.

avec des exemples issus du contexte français. Enfin, nous montrerons comment ces oppositions sont construites en rapport à une réflexion sur l'inclusivité de l'espace public prenant la forme de discours publics sur la neutralité/laïcité de celui-ci et ce, afin de comprendre de quelle manière ce type de discours tend à minorer certaines identités dans l'espace public. Dans notre conclusion, nous aurons l'occasion d'aborder brièvement les compromis politiques qui aboutissent à une limitation des conflits sur la scène politique locale, bien loin du déchaînement des passions politiques.

Invisibilité/visibilité et reconnaissance de l'islam dans l'espace public

On l'oublie peut-être mais la visibilité de l'islam n'a pas toujours été la même tout comme les signes sur lesquels est venue buter l'hostilité à son égard. Elle a évolué, non de manière linéaire mais plutôt en dents de scie. Ainsi, pendant plus d'une décennie voire plus, période correspondant à la première phase d'installation des populations musulmanes en Belgique et à Bruxelles, ces populations avaient peu de visibilité en tant que « populations musulmanes »⁹. L'augmentation de la visibilité de l'islam interviendra à un moment précis : celui du passage d'une immigration de travail à une immigration familiale, de l'abandon des illusions du « retour au pays » et de la résolution à l'installation définitive dans le pays d'accueil. L'affirmation de l'appartenance islamique va alors constituer une dimension majeure de la sédentarisation¹⁰. Une troisième période s'étalant du milieu des années 1980 au début des années 1990 a été caractérisée par un certain ralentissement de l'usage de signes islamiques extérieurs voire même par leur élimination¹¹ et ce, en vue de consolider les acquis de la décennie précédente. Enfin, à l'heure actuelle, on assiste à un large processus de visibilité de l'islam dans l'espace public et à son affirmation (port du voile, projets architecturaux de construction ou de rénovation de « vraies » mosquées, etc.) dont l'organisation de la fête du sacrifice et l'introduction de repas à base de viande halal dans les cantines des écoles publiques (ci-après regroupées sous l'appellation générique de « halal consommation »¹²) font partie. Ce processus de visibilisation extensive de l'islam s'inscrit dans l'optique d'une matérialisation concrète et tangible de l'existence d'un islam belge. En effet, nos recherches ont permis de mettre en évidence que les demandes de visibilisation de l'islam sont sous-tendues par un souci de transparence et par un sentiment d'injustice par rapport aux autres cultes reconnus. En ce sens, mieux faire connaître le culte musulman et le rendre visible dans l'espace public doit permettre selon ses protagonistes de rompre avec le discours inquiet et la médiatisation négative de l'islam. Qui plus est, visibiliser l'islam dans l'espace public

⁹ F. DASSETTO, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 18.

¹⁰ J. CÉSARI, « L'islam en Europe. L'incorporation d'une religion », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 33, 2002, p. 7.

¹¹ F. DASSETTO, « Visibilisation de l'islam dans l'espace public », in A. BASTENIER et F. DASSETTO (éd.), *Immigrations et nouveaux pluralismes. Une confrontation de sociétés*, Bruxelles, De Boeck, 1990, p. 189.

¹² Et ce, même si celle-ci renvoie effectivement à une pratique et à des dimensions bien plus larges dont certaines prennent corps dans l'espace privé et à un niveau plus individuel que collectif.

visé à rendre légitime sa présence dans un espace public multiconfessionnel. Dans ce cadre, visibiliser l'islam apparaît comme un moyen de sortir de l'humiliation ressentie. Enfin, ce processus possède une double fonction : interne pour le groupe mais aussi, et peut-être surtout, externe, en tant que manifestation visible d'un Autre légitime visant la « société d'accueil » en elle-même. Par conséquent, la minorité musulmane dont il est question ici (à savoir celle qui revendique la légitimité d'activer de manière visible son appartenance à la religion musulmane) se trouve dans une situation « d'attente morale » selon l'expression consacrée par Axel Honneth¹³. Les revendications de visibilisation qu'elle formule sont articulées autour de la notion de reconnaissance et révèlent un déni de citoyenneté qui se greffe plus précisément sur trois dimensions de celui-ci : le déni de droit, le déni d'estime sociale et le déni de *voice* (ou prise de parole).

Un espace public « neutre » ?

Dans le point précédent, nous avons montré que les demandes de visibilisation de l'islam sont sous-tendues par la nécessité de sortir le culte musulman d'une situation vécue comme injuste et discriminante mais également par une affirmation identitaire et par une quête de reconnaissance. Ces manifestations de visibilité constituent un espace social en construction qui est inséré dans une société globale sécularisée, la visibilité devenant dans ce contexte un mode de production identitaire¹⁴. Si ce processus de visibilisation peut susciter des conflits, c'est qu'il s'inscrit dans un espace qui n'est pas neutre. En effet, les relations humaines, y compris les délibérations publiques, sont spatialisées : elles s'exercent entre des individus que l'on peut localiser en un point défini de l'espace, le lieu¹⁵. Les tensions inhérentes aux transformations sociales sont donc matérialisées dans le territoire¹⁶.

Le père conceptuel de l'espace public, Jürgen Habermas, en insistant sur l'usage politique de la raison comme critère de définition de l'espace public et donc sur la concurrence des arguments, a mis en exergue l'émergence de rapports de force dans l'espace public. Cependant, d'autres auteurs issus de différents courants de la sociologie urbaine ont relevé davantage la non-contingence de l'espace urbain, l'espace public politique s'enracinant dans un territoire pour fonder une communauté politique¹⁷. Ainsi, les identités des citoyens et des groupes sociaux se projettent dans l'espace urbain, l'espace public étant un espace de publicisation des problèmes, une

¹³ A. HONNETH, « Les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance », propos recueillis par Catherine Halpern, *Sciences humaines*, 172, 2006, p. 38.

¹⁴ S. NIZARD, « Sarcelles : construction des identités juives dans la cité », in F. FRÉGOSI et J.-P. WILLAIME (éd.), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 233.

¹⁵ F. SCHAEFFER, « Ici et là-bas : le champ des possibles », in L. JOYEUX (coord.), *Quand l'altérité se fait en-jeux*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 237.

¹⁶ I. E. DE CASTRO, « Espaces publics : entre publicité et politique », in V. BERDOULAY, P. C. DA COSTA GOMES et J. LOLIVE (éd.), *L'espace public à l'épreuve. Régressions et émergences*, Pessac, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine (MSHA), 2004, p. 87.

¹⁷ E. DACHEUX, *Vaincre l'indifférence : les associations dans l'espace public européen*, Paris, CNRS Editions, 2000, p. 119.

scène d'apparition où accèdent à la visibilité publique aussi bien des groupes que des événements et des phénomènes sociaux. L'espace public constitue alors une estrade où s'élaborent des discours d'opposition face à des situations ressenties comme injustes ou discriminantes¹⁸. Or, toutes les identités ne jouissent pas de la même équivalence dans l'espace public car celui-ci, même s'il est théoriquement censé admettre la diversité des conduites, est structuré par des normes et des comportements dominants. En effet, la constitution et l'évolution de l'espace public ont toujours possédé des logiques autant inclusives qu'exclusives, certains groupes ou catégories sociales voyant leurs revendications délégitimées comme ne faisant pas partie de la construction de l'intérêt général. L'espace public est alors le fond sur lequel vient se révéler le degré de recevabilité des conduites. De plus, les recherches urbaines ont mis en évidence que l'espace public est un espace qui relève de l'activité politique de représentation : théoriquement ouvert et accessible à tous, il est un lieu de confrontation symbolique puisqu'il est le lieu d'exhibition par excellence où la présentation de soi constitue l'enjeu principal¹⁹. L'espace public devient par conséquent stratégique pour la mise en scène de l'urbain, son usage étant l'objet d'appropriations²⁰. Enfin, l'espace public est le moteur d'identifications de type territorial et identitaire : il est le lieu d'expression d'un attachement émotionnel et culturel, formateur d'une histoire et d'une mémoire collectives²¹. Aucun espace public n'est donc culturellement (et *a fortiori* religieusement) « neutre » car tout espace public est structuré par des pratiques et sous-entendus qui sont hérités et rendent prioritaires certains comportements et certaines valeurs culturelles par rapport à d'autres. A défaut d'être neutre, il est, au contraire, tant dans ses débats contradictoires que dans sa matérialité symbolique, un espace normatif. Les principes qui l'ont fondé induisent les comportements mais ceux-ci se modifient également selon la participation des groupes sociaux qui les contestent. Plus précisément, du point de vue des facteurs religieux, l'espace public est issu d'une interaction historique particulière entre un Etat en construction et une Eglise dominante qui a abouti à un compromis quant à leurs relations et sphères d'influence réciproques. Cet espace a donc toujours été et est toujours porteur (même après le processus de sécularisation impliquant la séparation progressive et plus ou moins nette de l'Eglise et de l'Etat) de l'identité dominante où les éléments religieux ont ou ont eu leur importance. Ce qu'il faut relever, c'est que cette identité dominante et les éléments religieux qui lui sont inhérents sont inscrits dans l'*espace* de l'espace public, matériellement (les bâtiments religieux comme les églises ou les temples, par exemple) et symboliquement (l'écrasante majorité des jours fériés du calendrier, par exemple). Par conséquent, l'espace public est le lieu symbolique où

¹⁸ E. LE TEXIER, « Minorités et espace public dans la ville, le « Chicano Park » à San Diego (Californie) », *Les Cahiers du CEDEM*, article en ligne <http://www.cedem.ulg.ac.be/m/cdc/4.pdf>, consulté le 16 juillet 2007, 2005.

¹⁹ J. GRANÉ, « L'expérience de l'observation en bureau d'études », in J.-Y. TOUSSAINT et M. ZIMMERMANN (éd.), *User, observer, programmer et fabriquer l'espace public*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romanes, 2001, p. 141.

²⁰ A. HAMMOUCHE, « Visibilité sociale et appropriation des espaces », in J.-Y. TOUSSAINT et M. ZIMMERMANN (éd.), *op. cit.*, p. 118.

²¹ E. LE TEXIER, *op. cit.*, p. 6.

se gèrent les contradictions qui traversent la société du fait de la cohabitation entre groupes aux intérêts, comportements, cultures et religion différents. Et en définitive, alors que la variable culturelle a été ostracisée par la tonalité fonctionnaliste de l'espace public, la place prise par le religieux dans celui-ci permet de questionner les versions normatives du concept : l'inscription du sacré dans cet espace met en cause les modalités de structuration de la délibération autour du processus décisionnel, son niveau d'ouverture, ses principes d'organisation, de sélection et de hiérarchisation, son degré d'unité ainsi que les ressources de légitimation mobilisées en son sein et, notamment, la place des discours se nourrissant de sources symboliques d'autorité (identité, mémoire, valeurs) au regard de l'impératif de rationalité supposé présider aux délibérations pour parvenir au « consensus raisonnable »²².

La « halal consommation » : des conflits dans l'espace public

Une étude menée par l'Université de Gand a mis en évidence que le musulman belge « moyen » consomme halal pour des raisons à la fois sanitaires, nutritives *et* religieuses²³. Les motivations religieuses entrent donc dans le choix halal mais font partie des éléments qui préfigurent celui-ci tout autant que des considérations culturelles ou relevant de l'ordre de l'habitude. Mais la halal consommation, ou le « halal alimentaire » comme le nomme Florence Bergeaud-Blackler, n'est pas qu'une méthode d'abattage ou une liste d'ingrédients permis ; elle désigne également un comportement islamique qui s'exprime au travers d'un espace communautaire recomposé²⁴. C'est à ce titre qu'elle peut susciter des conflits dans l'espace public.

La fête du sacrifice

Comme l'a montré Anne-Marie Brisebarre, la fête du sacrifice « est un moment de visibilité de l'islam où tout agresse les sens des non-musulmans, les bruits et les odeurs, mais surtout le sang du mouton, renvoyant une image de cruauté et de barbarie (...) »²⁵, ce rituel exacerbant les tensions en tant que manifestation trop voyante d'altérité. En effet, la fête du sacrifice en tant que rituel se produisant dans l'espace urbain manifeste l'existence, affirme et visibilise la diversité culturelle et religieuse de ce même espace. Via ce type de pratiques publiques, les musulmans formulent donc des revendications territoriales et culturelles dans l'espace public, le degré d'acceptation ou de refus de celles-ci manifestant la possibilité offerte aux

²² F. FORET, « Introduction », in F. FORET (éd.), *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2007, p. 16.

²³ « La mode halal, du Coran à l'assiette », *Le Soir*, 8 janvier 2007, p. 8. Selon une enquête de K. Bonne (doctorante en marketing à l'Université de Gand) réalisée en 2006 auprès de 400 musulmans, « Enquête sur la consommation de viande halal en Belgique », article en ligne http://fd2.formdesk.com/hogeschoolgent/etiquette_halal_FR, consulté le 18 septembre 2007.

²⁴ F. BERGEAUD-BLACKLER, « Halal : d'une norme communautaire à une norme institutionnelle », *Le Journal des anthropologues*, 106-107, 2006, p. 14.

²⁵ A.-M. BRISEBARRE, *La fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*, Paris, CNRS Editions, 1998, p. 52.

groupes minoritaires de célébrer leurs rites dans un espace public multiculturel ²⁶. Ceci étant, son organisation nécessite des compromis avec la société d'accueil quant à sa faisabilité, particulièrement dans les espaces des villes où la concentration urbaine et le manque d'abattoirs rendent sa gestion délicate.

Le cadre légal entourant l'organisation de la fête du sacrifice repose d'une part sur la législation nationale qui concerne la liberté de culte, la sécurité alimentaire et la protection de l'environnement et d'autre part sur la réglementation européenne relative aux sous-produits animaux non destinés à la consommation humaine. Cette réglementation précise que les animaux d'abattage concernés par la fête du sacrifice doivent être étourdis au préalable mais aussi que les Etats membres peuvent accorder des dérogations pour les animaux faisant l'objet de méthodes particulières d'abattage requises par certains rites religieux. Ces abattages sont qualifiés de « rituels ». Cette directive fut transposée en droit belge par l'arrêté royal du 16 janvier 1998 relatif à la protection des animaux pendant l'abattage ou la mise à mort ²⁷. En Belgique, l'abattage rituel est considéré comme un acte technique qui relève de la réglementation de l'abattage des animaux de boucherie. Ces abattages ne peuvent avoir lieu que dans des abattoirs agréés ou dans des établissements agréés spécialement à cette fin par le ministre des Affaires sociales et de la Santé publique. Mais jusqu'au début des années 2000 et l'organisation de sites d'abattage temporaires, peu de choses étaient prévues en la matière. L'interdiction d'abattre à domicile était d'application mais, en raison du manque d'infrastructure, peu respectée. A l'époque, l'attitude de l'Etat consistait à intervenir le moins possible pourvu que les choses se passent sans trop de désordre et sans plainte publique, la fête du sacrifice se déroulant en aménageant des solutions pratiques et en acceptant des distorsions par rapport à la lettre de la loi, à condition qu'elles ne soient pas trop visibles ²⁸. C'est alors à domicile, dans les caves, les garages ou les cours que s'est déroulé clandestinement le sacrifice pendant des années, posant un certain nombre de problèmes d'hygiène et de santé publiques comme des canalisations bouchées par le sang, etc. S'est alors posée la délicate question de l'évacuation des déchets que l'organisation de sites agréés ou d'abattoirs temporaires devait régler. Mais ce sont les administrations communales et non les communautés musulmanes locales qui doivent en faire la demande auprès du ministère fédéral de la Santé. Ces abattoirs sont ensuite placés sous la responsabilité des communes qui sont invitées à les mettre en place et à les organiser. Il faut donc que les responsables politiques du territoire de résidence d'une communauté musulmane importante soient sensibilisés à la question et qu'ils aient la volonté d'investir des moyens financiers et humains importants dans l'organisation de la fête du sacrifice.

L'une des difficultés sur laquelle est venue buter l'organisation de la fête du sacrifice réside dans la contradiction entre une logique d'interdiction de l'abattage à

²⁶ P. WERBNER, « Zikt and the Sacralizing of Space among British Muslims », in B. METCALF (éd.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 114.

²⁷ F. BERGEAUD-BLACKLER, « Nouveaux enjeux autour de l'abattage rituel musulman : une perspective européenne », *Cahiers d'économie et sociologie rurales*, 73, 2004, p. 6-33.

²⁸ F. DASSETTO et M.-N. HENNART, « Belgique : quelques aspects des pratiques et significations de l'Ayd al-kabîr », in A.-M. BRISEBARRE (éd.), *op. cit.*, p. 194.

domicile et, par conséquent, d'organisation de sites d'abattage agréés et une attitude pragmatique d'organisation de « sites d'apports externes » mettant à la disposition de ceux qui ont sacrifié chez eux des conteneurs afin de récolter les peaux et les déchets et d'éviter ainsi les dépôts clandestins. Cette attitude pragmatique est basée sur les constatations chiffrées de la fréquentation plutôt faible des sites agréés. Mais, en 2005, cette ambiguïté non tranchée depuis des années déchaîna les passions et compliqua un peu plus la tâche des autorités. Ainsi, Gaia, l'association de protection animale décida de porter plainte, obligeant les autorités judiciaires à poursuivre les contrevenants à l'interdiction d'abattre à domicile. Des centaines d'infractions furent effectivement constatées mais il y eut très peu de poursuites ²⁹.

En réalité, si une certaine normalisation, notamment médiatique, de la fête du sacrifice est apparue dans la manière d'appréhender le phénomène, ce rituel ne semble pourtant pas encore avoir réussi à trouver une place légitime dans l'espace public. De manière générale, des mesures sont prises afin d'y limiter la visibilité du rituel ainsi que les désagréments pour les riverains, des pétitions ayant été envoyées aux autorités communales compétentes : les sites d'abattage temporaire doivent être couverts et les opérations d'abattage ne peuvent être visibles depuis la voie publique. Les sites d'abattage sont le plus souvent choisis au cœur des quartiers « musulmans » pour leur accessibilité et leur proximité. De plus, des dispositions sont prises en général afin de détourner les transports publics et d'éviter que des bus ne passent à proximité du site. De même, lors de la mise sur pied du grand abattoir régional temporaire à Bruxelles, disposant d'une capacité d'abattage théorique de trois mille bêtes et qui se révéla un fiasco total, un important dispositif policier fut prévu afin de bloquer la circulation et de cacher la fête du sacrifice à la vue des passants, tenant ainsi à distance les curieux et minimisant la visibilité publique du rituel.

Or, la fête du sacrifice va acquérir un haut degré de sensibilité politique qui va se cristalliser sur la question des alternatives à l'abattage. Ainsi, alors qu'en janvier 2006, le quotidien belge *Le Soir* demandait : « en veillant financièrement au bon déroulement de l'Aïd, les pouvoirs publics n'égratignent-ils pas le principe de séparation entre l'Eglise et l'Etat ? » ³⁰ et que la position défendue alors par le cabinet du ministre fédéral PS de la Santé publique, Rudy Demotte, était de considérer « qu'il s'agit plutôt d'un service rendu par les pouvoirs locaux à un certain nombre de citoyens » ³¹, lesdits pouvoirs locaux, eux, ne l'entendaient pas nécessairement de cette oreille. Ainsi, Charles Picqué, ministre président de la Région bruxelloise, déclarait quelques jours plus tard au même journal « qu'il faut trouver toute forme de substitution à l'abattage à domicile (...). S'il apparaît que cela est à ce point difficile à mettre en œuvre, sauf à investir des moyens tels que l'on devrait financer d'autres rites religieux (...), il faut résolument mettre le cap sur une autre culture du rituel du sacrifice (...) » ³². Par ailleurs, plusieurs maires de communes bruxelloises, très concernés par la concentration des abattages en milieu urbain, considérèrent que faire

²⁹ « Les abattages à domicile sont tolérés », 7 sur 7, article en ligne http://www.7sur7.be/hlms/cache/fr/det/art_328161.html?wt.bron=hlnRPArticles, consulté le 29 octobre 2007.

³⁰ « L'étourdissement s'invite au Sénat », *Le Soir*, 7 et 8 janvier 2006, p. 4.

³¹ *Ibid.*

³² « Il faut envisager des substitutions », *Le Soir*, 12 janvier 2006, p. 6.

organiser la fête du sacrifice par les pouvoirs publics revenait à ne pas respecter le principe de séparation entre l'Eglise et l'Etat. Cette question des alternatives à la fête du sacrifice se cristallisa davantage dans un tract distribué au moins deux ans de suite (en 2005 et en 2006) par l'agence Bruxelles Propreté au moment de l'Aïd et qui postulait que « les dons aux nécessiteux ou aux ONG caritatives constituent une alternative, valable et plus appropriée au milieu urbain, à l'abattage d'une bête », révélant ainsi une appréciation autant normative que théologique. Cette insistance sur les alternatives et spécifiquement la distribution de ce tract (traduit en néerlandais, en turc et en arabe) a suscité le mécontentement des présidents de mosquées qui dénoncèrent le fait que les autorités, en se prenant pour des théologiens, avaient émis une fatwa.

En France, où des abattages collectifs sont organisés depuis trente ans, la réglementation oblige les familles musulmanes à déléguer leur pouvoir d'abattage à des professionnels dans des zones d'abattage réglementaire³³. La fête du sacrifice y est l'occasion pour les associations de protection animale de monter au créneau : certaines agissent dans la discrétion directement auprès des ministères de l'Intérieur et de l'Agriculture pour protester contre des conditions d'abattage considérées comme inacceptables, d'autres se prononcent ouvertement pour une interdiction pure et simple de l'abattage rituel³⁴. Et alors que comme en Belgique, la concentration des abattages ainsi que le nombre réduit d'abattoirs temporaires nécessitent une organisation précise et coordonnée, l'organisation de la fête du sacrifice se fait en dernière minute et dans la précipitation, les polémiques entre les mosquées et les pouvoirs publics permettant aux organisations animales de retrouver leur espace de contestation³⁵. Ceci étant, on peut se demander si une autre forme de pression, de type juridique et jurisprudentiel cette fois, par rapport à l'organisation de la fête du sacrifice ne trouvera pas sa source dans l'europanisation croissante des politiques d'intégration. En effet, la France ayant été condamnée à payer une amende pour avoir organisé des sites d'abattage dérogatoires en contradiction avec une directive communautaire, le Conseil d'Etat français a, en 2001, interdit tout site dérogatoire, le sacrifice ne pouvant plus se dérouler que dans de vrais abattoirs³⁶. En conséquence, ne faut-il pas se demander si le même recours juridique ne pourrait pas être introduit en Belgique (suite, notamment, à l'activisme des associations de protection animale) et la même interdiction prévaloir, obligeant les pouvoirs publics belges à revoir leur copie ?

La fête du sacrifice illustre donc parfaitement les intersections dans les réglementations de contraintes locales, nationales et européennes autour de la pratique collective d'un rite festif³⁷.

³³ F. BERGEAUD-BLACKLER, « Aïd el Kebir : à qui profite la polémique ? », article en ligne http://www.saphirnews.com/Aid-el-Kebir-a-qui-profite-la-polemique-_a2084.html, consulté le 31 août 2008.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ A.-M. BRISEBARRE, « Le « bricolage » de l'Aïd », *Cités*, « L'islam en France », hors série, 2004, p. 525 et 526.

³⁷ V. AMIRAUX, « L'institutionnalisation du culte musulman en Europe. Perspectives comparées », in R. LEVEAU et K. MOHSEN-FINAN (éd.), *Musulmans de France et d'Europe*, Paris,

Halal consommation et laïcité/neutralité de l'espace public

Les polémiques autour de la halal consommation, dont la fête du sacrifice ne constituait en définitive qu'un phénomène périphérique car concernant un rituel certes jugé comme désagréable (sang, carcasses, etc.) et barbare (non-étourdissement des bêtes avant abattage) mais vécu et pratiqué en définitive par des adultes, vont s'amplifier lorsqu'il s'agira d'introduire le label halal dans ce lieu hautement symbolique qu'est l'école publique. En effet, l'espace scolaire est depuis plusieurs années le point d'achoppement des relations Eglises/Etat un peu partout en Europe. Par ailleurs, si une certaine normalisation du traitement médiatique de la fête du sacrifice a eu lieu, tel n'est pas le cas en ce qui concerne la présence de viande halal dans les écoles publiques ³⁸.

Ainsi, en 2006, une vive polémique agita la presse belge lorsque le collège d'une commune bruxelloise prit la décision d'introduire un choix d'un repas halal dans les cantines scolaires communales. Cette mesure fut soutenue par le maire de la commune qui considérait qu'elle répondait à une forte demande de la population et à de nombreuses pétitions et qu'il s'agissait d'un choix offert aux parents et non d'une obligation ³⁹. La Belgique étant un Etat fédéral, c'est le fédéral qui s'occupe des normes sanitaires mais chaque école est libre en matière d'organisation de sa cantine (car il n'existe pas de norme spécifique en Communauté française relative à la qualité de l'alimentation), selon son budget (limité, les cantines n'étant pas subsidiées) et ses pratiques (repas ALE, Sodexo, etc.) ⁴⁰. L'initiative rebondit rapidement dans une autre commune bruxelloise où un échevin affirma étudier sérieusement la question suite à une demande des parents et ce, même si aucune décision n'était envisagée avant la fin de l'année 2006, le cahier des charges du fournisseur communal, qui prévoyait déjà un menu alternatif les jours où la viande de porc était prévue, arrivant à échéance à cette date ⁴¹. Dans une troisième commune, la question fut abordée avec prudence, les autorités politiques remarquant la faible demande dont elles avaient eu écho, estimant « qu'autoriser de la viande halal ouvrirait la brèche à d'autres revendications » et refusant d'étiqueter les enfants dès la cantine ⁴². A Anvers également, la majorité politique fit marche arrière sous la pression politique ⁴³.

La réaction de la ministre de l'Enseignement s'avérera des plus modérées, considérant qu'il était important de « défendre la diversité culturelle sans remettre en cause les principes fondamentaux d'égalité et d'universalité » ⁴⁴. Mais le dossier suscitera une levée de boucliers. Ainsi, la branche locale « enseignement » du syndicat de tendance socialiste des services publics (CGSP) manifesta son mécontentement

CNRS Editions, 2005, p. 94.

³⁸ Entres autres exemples récents de ce traitement médiatique, Voir « Cantines scolaires, la viande qui fâche », *Le Vif L'Express*, 29 août-4 septembre, p. 33.

³⁹ « Viande hallal à l'école », *La Libre Belgique*, 26 janvier 2006.

⁴⁰ « Arena : « chacun est libre » », *Le Soir*, 8 janvier 2007, p. 8.

⁴¹ « De la viande hallal dans les cantines ? », *Le Soir*, 6 février 2006.

⁴² « La viande halal divise déjà », *Le Soir*, 8 février 2006, p. 8.

⁴³ « Pas de hamburger halal à l'école », *La Tribune de Bruxelles*, 210, 22 février 2007.

⁴⁴ « Arena : « chacun est libre » », *op. cit.*

dans une lettre ouverte ⁴⁵. Un échevin communal bruxellois issu du Mouvement réformateur (MR) dénonça l'électoratisme d'une telle initiative et déclara ne pas vouloir « transiger sur les principes de la laïcité », renvoyant les acteurs du dossier au Livre blanc ou charte philosophique de l'école communale, adoptée par l'ensemble des formations politiques démocratiques et qui précise que les écoles communales « développeront une pédagogie favorisant une approche interculturelle et citoyenne fondée sur des valeurs *humanistes et laïques*, c'est-à-dire la *neutralité religieuse*, l'indépendance à l'égard de toutes les Eglises et confessions » ⁴⁶. Ce qui semble symptomatique, c'est la confusion existant entre ce qui relève de la neutralité et ce qui s'inscrit dans le cadre de la laïcité, deux concepts renvoyant à des réalités différentes des relations entre Eglises et Etat. Cette confusion fut répercutée dans les médias. Ainsi, la presse ayant fait état de la polémique considéra que la question posée portait « sur la laïcité de l'école communale », le réseau d'enseignement communal étant décrit quelques lignes plus loin comme « philosophiquement neutre sinon laïque ». Si les références quant à la neutralité de l'espace scolaire peuvent s'y concevoir non seulement dans le cadre d'une approche positiviste de l'institution, l'école ayant pour mission d'amener les enfants à être des individus « éclairés » échappant de la sorte aux préjugés et aux appartenances particularistes mais également dans le cadre des écoles publiques qui se sont constituées en partie par opposition au réseau d'enseignement confessionnel, les références à la nécessaire laïcité de l'institution sont moins évidentes. Enfin, apogée de la polémique, le maire d'une commune bruxelloise considéra que proposer de la viande halal dans les cantines scolaires était « parfaitement contraire au principe constitutionnel de neutralité de l'Etat » et ajoutait que ceci n'était « plus un acte de tolérance mais d'abolition des valeurs communes coulées dans notre Constitution » ⁴⁷.

En France, au vu du chiffre d'affaires considérable du marché halal, les pouvoirs publics se sont surtout posé la question de la certification du label garantissant aux consommateurs un produit conforme ⁴⁸. Ceci étant, deux rapports des ministères de l'Agriculture et de l'Intérieur constatèrent des problèmes dans le Rhône, le Haut-Rhin et le Gard autour des services de restauration collective, qu'il s'agisse de cantines scolaires ou de restaurants d'entreprise, la demande halal étant relayée ou amorcée par des responsables associatifs communautaires et considérée comme devenant une source de radicalisation religieuse, préjudiciable en termes d'intégration et d'ordre public ⁴⁹. Des conflits à propos de l'introduction de viande halal dans les écoles communales ont, en effet, émergé aussi dans l'espace public français. Plus précisément, par exemple, à Villefranche-sur-Saône, la question de la viande halal à la cantine était l'objet de discussions depuis le début de l'année scolaire entre les équipes

⁴⁵ « De la viande halal dans les cantines ? », *op. cit.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Ph. PIVIN, « La Commune et l'islam », in D. DUCARME (éd.), *Islam de Belgique. Entre devoir d'intégration et liberté religieuse*, Bruxelles, Luc Pire, 2007, p. 48 et 49.

⁴⁸ « Les boucheries halal passées au crible des autorités », *Le Figaro*, 15 octobre 2007, article en ligne http://www.lefigaro.fr/france/20060729.FIG000000446_les_boucheries_halal_passees_au_crible_des_autorites.html, consulté le 4 septembre 2008.

⁴⁹ *Ibid.*

pédagogiques des écoles concernées et les parents d'élèves, sans qu'une solution claire ait pu être trouvée. Quelques semaines plus tard, une lettre de la mairie informa les parents d'élèves, pour la plupart musulmans et demandeurs que leurs enfants puissent ne pas manger de viande à la cantine sans pour autant exiger de menus alternatifs, que leurs enfants pourraient être exclus de la cantine s'ils refusaient de manger de la viande et ce, pour des raisons d'équilibre alimentaire ⁵⁰. La polémique porta également sur la crainte d'une atteinte à la laïcité républicaine : l'Etat respecte-t-il les principes de la laïcité s'il autorise ou organise l'approvisionnement en viande halal dans les lieux publics ⁵¹ ? L'occasion était ainsi donnée à des mouvements issus de la droite conservatrice laïque d'inciter à la saisie du tribunal administratif ⁵². L'Etat est alors interpellé par des élus, des associations et des institutions scolaires qui s'inquiètent de la montée des communautarismes et de l'islamisme radical que préfigureraient selon eux les demandes de viande halal dans les lieux publics, déplaçant du même coup la polémique de la sphère économique vers l'espace public et politique ⁵³. Le débat atteignit même la région concordataire d'Alsace-Moselle ⁵⁴. Par rapport au halal à l'école, plusieurs solutions ou attitudes des collectivités locales peuvent être répertoriées : du refus catégorique à l'organisation (parfois de manière exclusive) de repas halal en passant par l'introduction de repas complets sans viande ⁵⁵.

Les choix et les habitudes alimentaires ont une portée symbolique et du sens pour les acteurs, le tout pouvant s'inscrire dans des références identitaires. Or, si le halal a du sens pour les musulmans, il en a également pour les non musulmans, les deux groupes pouvant s'en servir afin d'établir une frontière mobilisée par des références identitaires qui n'attendent qu'un terrain propice pour se matérialiser, d'où une polarisation des préférences ⁵⁶.

Neutralité ou laïcité ?

Nous l'avons vu, l'introduction de viande halal dans les écoles communales, et plus largement la question de la halal consommation, constitue l'un des points de focalisation quant à l'inclusivité et au statut de l'espace public, les polémiques belges et françaises ayant tour à tour renvoyé à la neutralité/laïcité de celui-ci. Les revendications musulmanes de visibilité des pratiques dans l'espace public urbain y sont considérées comme venant empiéter sur l'espace public, alors que ce dernier

⁵⁰ « Viande obligatoire dans les cantines, réaffirme la mairie de Villefranche-sur-Saône », *Maire info*, 6 janvier 2005, article en ligne <http://www.maire-info.com/article.asp?param=5169&PARAM2=PLUS>, consulté le 4 septembre 2008.

⁵¹ F. BERGEAUD-BLACKLER, « Halal : un label alimentaire mal défini », *Sezame*, article en ligne http://www.sezame.net/Halal-un-label-alimentaire-mal-defini_a850.html, consulté le 5 septembre 2008.

⁵² « Les repas hallal ou casher dans les cantines sont illégaux », *Liberté, Egalité, Laïcité*, article en ligne http://www.laic.fr/anti_1.htm, consulté le 5 septembre 2008.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ « Ecole et laïcité », *Les Dernières Nouvelles d'Alsace*, 5 juillet 2008.

⁵⁵ « Laïcité et restauration scolaire », Association nationale des directeurs de la restauration municipale, article en ligne <http://www.andrm.fr/Actualites-LAICITE-ET-RESTAURATION-SCOLAIRE-21.htm>, consulté le 7 septembre 2008.

⁵⁶ F. BERGEAUD-BLACKLER, « Halal : un label alimentaire mal défini », *op. cit.*

devrait rester laïque pour être inclusif⁵⁷. Dans ce cadre, l'espace public est considéré comme un espace homogène et composé de citoyens formellement égaux, dans lequel la représentation des identités particulières, et plus spécifiquement celles qui sont catégorisées comme religieuses, sont exclues et restreintes à la sphère privée⁵⁸. La neutralité est alors confondue soit avec l'invisibilisation du religieux dans l'espace public, soit avec la laïcité qui renvoie certes à une autre opérationnalisation des relations Eglises/Etat mais ne dresse pas non plus une frontière étanche entre les deux sphères publique et privée, la République française soutenant financièrement, par des biais divers, les groupes religieux⁵⁹. Il s'opère donc, dans certains discours politiques, un glissement sémantique et idéologique qui tend à confondre la séparation de la sphère publique et de la sphère privée avec le confinement exclusif de la religion dans celle-ci et, par conséquent, son inexistence ou son « invisibilité » dans l'espace public. Et c'est autour de ce raisonnement que se constitue la « nouvelle neutralité » de l'espace public, raisonnement basé, pour paraphraser Schmuël Trigano, sur « un mythe heuristique »⁶⁰, à savoir la disparition de la religion dans les sociétés modernes, qui fonde les différentes théories de la sécularisation et qu'une simple observation des pratiques sociales ne vient pas nécessairement confirmer.

Or, si la notion de « neutralité », en tant que principe de régulation des relations Eglises/Etat, a trait au processus de sécularisation en tant que différenciation des sphères publique et privée, elle ne renseigne en rien sur la tolérance réservée au religieux dans l'espace public. En tant que norme juridique de régulation des relations Eglises/Etat, la neutralité renvoie à deux dimensions assez claires : d'abord, à la séparation des deux pouvoirs (l'Etat ne rend aucun compte aux autorités religieuses, celles-ci n'ayant aucun droit de regard sur les affaires publiques et l'Etat ne s'ingère, *a priori*, pas dans les affaires du culte) et ensuite, au fait que l'Etat ne favorise pas expressément un culte par rapport à un autre. Les dispositions que contient la loi de séparation n'ont donc pas pour but d'organiser la manifestation publique du culte de manière à tendre vers une privatisation de la religion dans le sens d'une pratique qui ne serait plus visible dans le champ public. Par conséquent, se référer à la neutralité de l'espace public ne renvoie en rien à une quelconque norme définissant le contenu des politiques publiques gérant le pluralisme culturel et cultuel et sa non-insertion dans les espaces publics. Au contraire, la neutralité de l'espace public moderne en tant qu'idéal-type est plutôt un espace de possibilités multiples et non normatif. Cependant, on constate, dans le discours public l'existence de trois interprétations distinctes de la neutralité de l'Etat : une neutralité inclusive qui prône, *a priori*, l'absence de restrictions quant à l'existence des signes religieux dans l'espace public, une neutralité réservée qui

⁵⁷ A. GERMAIN, « L'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques à Montréal : l'Autre, là où on ne l'attendait pas », in A. GOTMAN (éd.), *Villes et hospitalité. Les municipalités et leurs « étrangers »*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2004, p. 440.

⁵⁸ M. KOENIG, « Incorporating Muslim Migrants in Western Nation States – A Comparison of the United Kingdom, France, and Germany », *Journal of International Migration and Integration*, 6/2, 2005, p. 224.

⁵⁹ J.-P. WILLAIME, « Laïcité et religion en France », in G. DAVIE et D. HERVIEU-LÉGER (éd.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, p. 167.

⁶⁰ S. TRIGANO, « Les torsions de la transcendance », *Revue du MAUSS*, 22, 2003, p. 51.

exclut les signes religieux dans des situations de pouvoir et d'autorité quelconques et enfin, une neutralité exclusive, dominante aujourd'hui, qui exclut de fait les signes qui n'appartiennent pas à la tradition culturelle et religieuse majoritaire ⁶¹.

Les deux principes de la neutralité (ou tolérance élargie) et de la laïcité disposent d'un tronc commun : ils supposent tous deux l'existence « d'un droit dans lequel les choses relatives à la croyance et généralement à l'exercice de l'autonomie du jugement sont tenues en dehors du champ de la loi. C'est la séparation de la sphère privée et de la sphère publique (...) » ⁶². Ainsi, comme la neutralité, le principe laïque fonde et organise en droit l'accès indiscriminé de toutes les religions à l'espace public, de façon non institutionnelle et non cléricale et interdit à l'Etat d'interférer dans ce dispositif ⁶³. Cependant, la laïcité déborde le cadre de la tolérance qui, pour être réalisée, nécessite uniquement que l'Etat n'use pas de contrainte en matière de croyance, en lui ajoutant deux conditions supplémentaires : d'abord, l'abstention absolue de la puissance publique en matière de croyance ou d'incroyance (exclusion d'une religion officielle, même civile) et ensuite, l'exclusion des communautés (qu'elles soient confessionnelles ou non) de la formulation de la loi qui ne peut émaner que des individus-citoyens constitués en représentation générale ⁶⁴. En conséquence, alors que la neutralité organise la manière dont les cultes agissent dans l'espace public par le biais de la reconnaissance (et de fait, implicitement, reconnaît l'existence de communautés confessionnelles), la laïcité fait de tous les citoyens des individus égaux devant l'Etat en transcendant l'ensemble des appartenances individuelles ⁶⁵ et rendant, par ce biais, impossible la reconnaissance des communautés par l'institution étatique.

Par ailleurs, dans le cadre de la neutralité belge, la laïcité politique a pris le parti de se faire reconnaître en tant que doctrine sur le modèle des cultes reconnus. Dans le cadre de la neutralité belge donc, la laïcité n'est pas le fondement des relations Eglises/Etat mais représente une doctrine parmi d'autres qui a fait le choix de s'institutionnaliser, non sans mal, sur le modèle des cultes reconnus pour bénéficier des mêmes possibilités de financement. Cependant, de la laïcité, on voudrait qu'elle soit l'appareil d'illégitimation de l'affirmation publique des appartenances religieuses en général et de la religion de l'Autre en particulier ⁶⁶. Ce qui est en jeu semble donc bien plus relever d'une définition politique de l'inclusivité de l'espace public. Ainsi, si le type de discours public présenté ci-dessus ressort sans aucun doute d'une certaine

⁶¹ Pour un exemple de ce positionnement, voir E. DELRUELLE et R. TORFS (rapporteurs de la Commission), *Rapport final*, Commission du dialogue interculturel, 2005, article en ligne, <http://www.diversiteit.be/NR/rdonlyres/4BF1128D-1AED-4863-B2A538E57087F19D/0/rapportdialogue.pdf>, consulté le 27 août 2007, p. 55.

⁶² C. KINTZLER, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Vrin, 2007, p. 11.

⁶³ J. CÉSARI, « Islam français : croyances et pratiques », *Cités*, « L'islam en France », hors série, 2004, p. 409 et 410.

⁶⁴ C. KINTZLER, *op. cit.*, p. 12 et 19.

⁶⁵ A. REA et M. TRIPIER, *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte, 2003, p. 99.

⁶⁶ J. CÉSARI, « Les enjeux de l'institutionnalisation de l'islam », in U. MANÇO (éd.), *Reconnaissance et discrimination. Présence de l'islam en Europe occidentale et en Amérique du Nord*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 163.

volonté d'en découdre avec une forme de visibilité du religieux, il est également construit en rapport à une nouvelle forme d'altérité dans les sociétés contemporaines, une altérité religieuse, qui concerne directement l'islam et qui empêche de « voir » et de déconstruire les pratiques qui ont trait de façon consciente ou non à la religion dominante, à savoir le catholicisme. En effet, d'autres pratiques religieuses comme la fête de Noël par exemple, aujourd'hui auréolée des qualificatifs de grand événement « commercial, collectif et populaire », font partie du paysage social d'un territoire. A ce titre, elles sont intégrées au patrimoine, à tel point qu'elles appartiennent à l'imaginaire et à l'univers symbolique collectifs et qu'elles ne sont plus interrogées. Et ce, à la différence des pratiques « minoritaires » qui, elles, ne sont qu'en phase d'« intégration » à ce même patrimoine et donc perçues comme moins légitimes et donc nécessairement négociées. Les cultures dont la religion est une expression ne sont donc pas, dans un même espace social, « égales entre elles, ni toutes revêtues de la même dignité ou du même pouvoir dans le jeu des rapports sociaux »⁶⁷. Il n'est donc pas excessif de considérer que l'Etat nation classique, associé à un certain nombre de symboles, croyances et modes de pensée dominants⁶⁸, est bien moins séculier et certainement moins neutre qu'on ne l'affirme souvent et, qu'en conséquence, l'espace public n'est pas culturellement et (religieusement) neutre au plan symbolique ou matériel. Bien évidemment, la référence au catholicisme dans les institutions et l'espace public belges relève plus de la coutume que de la croyance (à tout le moins collective) : si elle demeure omniprésente, elle est culturelle plus que culturelle⁶⁹. La dimension proprement culturelle et religieuse des codes symboliques s'efface alors progressivement au cours de leur banalisation dans les pratiques sociales.

Conclusion : la concertation, un moyen de pacification de l'espace public ?

Nous avons vu que dans le cadre de la halal consommation, les actions des autorités publiques peuvent être accusées de menacer l'équilibre fragile de la séparation entre l'Eglise et l'Etat. Dans ce cadre, se centrer sur les polémiques qui émergent à l'égard des revendications de halal consommation dans l'espace public n'a pas pour but de surestimer la pénétration et l'impact du discours normatif dominant⁷⁰, mais vise à comprendre de quelle manière ce type de discours public tend à minorer certaines identités dans l'espace public. Ces exemples de la gestion publique de manifestations visibles de la pratique du culte musulman dans l'espace public illustrent les processus de transaction autour d'un référentiel (celui de la neutralité de l'espace public) perçu comme la norme par le groupe dominant et un groupe minoritaire qui conteste sur

⁶⁷ A. BASTENIER, « Les minorités d'origine musulmane en Europe, Réflexion à propos d'une implantation », *Problèmes d'histoire des religions*, 5, 1994, p. 98.

⁶⁸ A. MERCIER, « Espaces publics en Europe : problèmes et problématiques », in A. MERCIER (éd.), *Vers un espace public européen ? Recherches sur l'Europe en construction*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 9.

⁶⁹ J.-E. CHARLIER, F. MOENS et S. NAHON, « Appropriation des pratiques religieuses : le cas des rituels catholiques dans une ville belge », *Social Compass*, 48/4, 2001, p. 493.

⁷⁰ K. PHALET et M. SWYNGEDOUW, « National Identities and Representations of Citizenship, A Comparison of Turks, Moroccans and Working-Class Belgians in Brussels », *Ethnicities*, 2/1, 2002, p. 10.

la base d'un sentiment d'injustice l'application unilatérale et spécifiée de la norme, c'est-à-dire à l'égard de leurs propres pratiques alors que les pratiques majoritaires (ou perçues comme telles) ne paraissent pas concernées par le même référentiel de la neutralité. Dans cette transaction, la conception de l'espace public et de ses usages est centrale : les premiers défendent l'idée d'une laïcisation émancipatrice ⁷¹, les autres un droit de cité équivalent à la religion dominante. Employées dans le discours politique, ces catégories de « privé » et de « public » servent à délégitimer certains intérêts et points de vue et à en mettre d'autres en valeur, renouant par là avec la « rhétorique de la vie privée » qui a historiquement été utilisée afin de restreindre le champ de la contestation publique légitime ⁷², notamment en reléguant le discours féministe. A cet égard, la neutralité de l'espace public comme référentiel de l'action politique peut se révéler discriminante. Pourtant, en Belgique comme en France, des solutions négociées et concertées existent. Ces « accommodements raisonnables », pour reprendre une expression forgée dans le contexte multiculturaliste canadien, sont des processus d'élaboration de compromis pratiques dans des situations de coopération conflictuelle. Ces processus ouvrent de larges champs des possibles pour l'action collective de la « communauté » musulmane locale (en termes de ressources, de leadership, de répertoire, etc.). Ils mettent en présence des acteurs, les autorités politiques et des groupes de musulmans se mobilisant sur la question de la visibilité légitime de l'islam dans l'espace public, qui entrent en conflit et coopèrent avec des intérêts (garantir l'ordre et l'hygiène publics pour les uns, avoir accès aux ressources locales et à l'agenda communal pour les autres) et des référentiels différents (la neutralité de l'intervention publique et la privatisation du religieux pour les premiers et un égal droit de cité et de visibilité pour les seconds). Ces processus constituent, par conséquent, des solutions pragmatiques privilégiant les voies de la transaction sociale et politique et sont négociés au niveau local bien loin du déchaînement médiatique et de la polémique.

⁷¹ A. GERMAIN, « L'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques à Montréal : l'Autre, là où on ne l'attendait pas », *op. cit.*, p. 440.

⁷² N. FRASER, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005, p. 137.