



Archives de sciences sociales des religions

158 | Avril-juin
Varia

L'émergence de l'islam dans l'espace public

Islam in the Italian Public Sphere

La emergencia del Islam en el espacio publico italiano

Bartolomeo Conti



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23885>

DOI : 10.4000/assr.23885

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2012

Pagination : 119-136

ISBN : 978-2-7132-2329-7

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Bartolomeo Conti, « L'émergence de l'islam dans l'espace public », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 158 | Avril-juin, mis en ligne le 02 janvier 2016, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23885> ; DOI : 10.4000/assr.23885

Bartolomeo Conti

L'émergence de l'islam dans l'espace public italien

En août 1991, face à dix mille réfugiés albanais rassemblés sur le quai du port de Bari, les Italiens découvrent, soudainement, que leur pays a changé. L'Italie, pays d'émigration historique, devient pays d'immigration. Ce processus, commencé seulement à la fin des années 1970, contribue à modifier en profondeur la société italienne. Son panorama religieux se pluralise rapidement : le nombre des musulmans grandissant, l'islam devient la deuxième religion du pays. L'appartenance religieuse des immigrants catégorisés comme « musulmans »¹ fut d'abord confinée à la sphère privée, le séjour en Italie de la quasi-totalité des migrants étant perçu comme une parenthèse en vue du retour dans le pays d'origine, ou d'un voyage ultérieur vers le nord de l'Europe. À la suite de la recomposition du foyer familial, il apparaît évident aux migrants, comme aux Italiens, que leur présence va durer et changer, à terme, société italienne et musulmans eux-mêmes. C'est l'une des raisons principales pour lesquelles, à partir des années 1990, une partie des musulmans habitant *l'espace Italie* commence à affirmer l'islam dans l'espace public. Leur présence se fait visible, ce qui passe par un ensemble de revendications faites aux institutions, et plus généralement à la société italienne. En découle un ensemble de réflexions, de discussions et de confrontations, voire une conflictualisation de la situation d'exclusion de l'islam du « pouvoir du regard »². Dans la triple acception de « Création de mémoire et faculté de nommer », « définition de l'espace et du temps », « contrôle et gestion des ressources économiques, administratives et symboliques ».

1. Sur l'utilisation du terme « musulman », en tant que catégorie néo-ethnique, voir O. Roy (2002) et R. Grillo (2004). Dans le terme de « musulmans », nous englobons non seulement ceux qui sont des religieux pratiquants, mais aussi, tous ceux qui ont dans l'islam un point de référence identitaire consciemment accepté ou qui leur est de toute façon attribué.

2. Avec ce concept, nous voulons interroger la construction des relations de domination, leur fonctionnement et leur contestation ou modification. À nos yeux, l'émergence du Sujet (Touraine *in* Dubet-Wieviorka, 1995) se réalise à travers un contrôle, même s'il demeure nécessairement partiel, du regard que l'acteur, individuel ou collectif, pose sur Soi, l'Autre et le Monde. En ce sens, l'émergence de l'islam dans l'espace public italien, et de l'ensemble des musulmans, en tant qu'acteur collectif, se réalisent à travers une contestation des rapports de domination et donc du regard affiché et imposé par les dominants.

Cet article porte sur la description et l'analyse des changements qui ont eu lieu dans l'islam italien au cours de la dernière décennie, ainsi que des conflits inévitablement déclenchés par l'affirmation de l'islam dans l'espace public³.

Islam, espace public et conflit

La notion d'espace public, ainsi qu'elle avait été élaborée par J. Habermas en 1962, a été amplement critiquée (Ammann et Göle, 2006 ; Eickelman et Salvatore, 2004). La fragmentation culturelle des sociétés modernes, le retour des traditions, des croyances et des identités particulières, enfin, l'importance grandissante des industries culturelles et du marché finissent par introduire une confusion entre sphère privée et sphère publique (Wieviorka, 1996 ; Touraine *in* Dubet-Wieviorka, 1995). Dans la société « postmoderne » ou « postindustrielle », l'idée habermasienne que l'espace public est un espace « de discussion rationnelle des affaires publiques », ouvert à tous, et, permettant la formation de « l'opinion publique en tant que consensus sur le bien commun », n'est plus satisfaisante. La définition qu'en donne N. Göle est plus adaptée à la phase actuelle des sociétés modernes : « un espace devient un espace "public" quand différents groupes sociaux se le contestent, et que son contrôle devient matière à dispute entre perspectives et imaginaires conflictuels, notamment entre séculiers et religieux » (*in* Ammann-Göle, 2006 : 37). Cette définition permet de réintroduire dans la notion d'espace public ce qu'Habermas avait écarté et que la postmodernité a ramené : la différence culturelle et le conflit.

Comme le souligne M. Wieviorka, le passage à l'ère postindustrielle se caractérise par le fait que la culture cesse d'être un principe incontournable d'unité « pour être désormais de plus en plus pensée et vécue comme un principe de division et de conflictualité majeure au sein même du corps social » (1996 : 12). La fragmentation culturelle, commencée dans les années soixante-dix, se manifeste à travers l'émergence de nouveaux acteurs sociaux qui mobilisent des ressources culturelles, une tradition, une mémoire, une identité, afin de s'affirmer dans l'espace public en tant qu'acteurs sociaux porteurs de droits. Selon Wieviorka, deux conditions déterminent le déclenchement d'un processus d'affirmation collective. La première renvoie à l'existence d'une situation initiale de domination, de rejet, de disqualification. Il s'agit de faire face à une certaine forme de hiérarchie sociale, de domination qui empêche les individus de se réunir en collectivité. La deuxième condition se trouve dans la capacité de l'acteur à apporter quelque chose de constructif, de positif, de culturellement valide qui

3. Cet article se base sur une recherche de terrain réalisée dans le cadre de mon doctorat de recherche à l'EHESS. J'ai mené entre 2009 et 2010, dans quatre régions italiennes (Lazio, Toscane, Ombrie et Emilie Romagne), 22 entretiens avec « les leaders de l'islam en Italie », proclamés ou autoproclamés, qui assument la fonction de représenter l'islam face aux institutions et à la société civile italienne, ou qui détiennent le « pouvoir de la parole » à l'intérieur des mosquées. Sur le rôle de leaders dans l'islam de la diaspora, voir Gaborieau et Zeghal (2004) ; Saint-Blancat et Perocco *in* Césari-McLoughlin (2005).

renforce son estime pour lui-même et vis-à-vis de la société (Dubet et Wiewiorka, 1995 ; Khosrokhavar et Touraine, 2000).

C'est dans le passage à l'espace public que l'acteur se constitue : il se munit d'une appartenance collective, l'assume et la vit entièrement. L'espace public est donc l'espace, matériel ou abstrait, au sein duquel l'acteur s'affirme : c'est le lieu où il demande à être reconnu, s'oppose à un regard stigmatisant, réclame des droits ou un repositionnement économicosocial (Goffman, 1963 ; Lapeyronnie *in* Wiewiorka, 1996). L'espace public se présente donc comme le lieu du conflit par excellence ou, comme l'affirme N. Göle, « la scène où se déroule la dramaturgie de la rencontre entre les musulmans et les Européens, leur entrecroisement reconfigur[ant] à son tour la nature de l'espace public [...] il est le lieu où la présence musulmane se manifeste, mais aussi atteint les consciences, suscite le débat dans l'espace public européen » (2005 : 22-24). L'émergence de l'islam dans l'espace public italien correspond à ce processus de transformations réciproques des musulmans et de la société italienne qui, inévitablement, génère des conflits pour son contrôle et le repositionnement social, politique et économique des acteurs.

L'islam en Italie dans une perspective historique

La présence de l'islam dans l'*espace Italie* est récente. Elle s'inscrit à l'intérieur des processus migratoires qui ont touché les pays de l'Europe du Sud à partir du début des années 1980⁴. Pendant longtemps, l'appartenance religieuse n'était pas centrale dans la définition des immigrés d'origine musulmane. Ils étaient vus et nommés selon leur appartenance nationale ou leur *arabité*, ou encore, selon leur condition d'« étrangers en transit » (Allievi, 2005). Durant cette première phase du cycle migratoire (Dassetto et Bastenier, 1993)⁵, l'islam était confiné à

4. Le mouvement migratoire qui a touché l'Italie est bien différent de celui des pays du nord de l'Europe, parce qu'il coïncide avec le déclin de la grande industrie en tant que facteur d'activation de la demande de main-d'œuvre. Le profil social des nouveaux migrants est également différent, la nouvelle immigration étant constituée d'une population jeune, urbaine et alphabétisée, tandis que celle des cycles migratoires précédents était plutôt rurale et analphabète (Saint-Blancat, 1999). À partir des données du *Dossier Statistique sur l'Immigration*, un rapport annuel publié par la Caritas/Migrantes et considéré comme la source la plus fiable sur l'immigration en Italie, le nombre de migrants installés en Italie aurait atteint, en 2010, presque cinq millions, parmi lesquels les musulmans seraient environ un million et demi.

5. Le concept de cycle migratoire « vise à identifier les moments stratégiques du processus d'interaction conflictuelle et à l'issue incertaine qui s'engage dans l'espace public entre les "établis" et les "entrants" d'une société donnée » (Bastenier et Dassetto, 1993 : 10). Trois moments marquent ce processus d'inclusion : le premier est caractérisé par la marginalité salariale et sociale des immigrés ; le deuxième voit une stabilisation des immigrés et la mise en route d'un processus d'acculturation, c'est-à-dire d'acquisition de traits de la culture de l'espace d'arrivée. Le troisième moment est celui dit social et étatico-politique, au cours duquel les immigrés s'inscrivent progressivement dans le temps social et dans l'espace public de la société d'accueil. C'est au cours de ce troisième moment du cycle migratoire que les immigrés, en se posant la question de leur co-inclusion sociale, institutionnelle et politique, assument les traits de l'acteur social qui opère dans l'espace public en le disputant aux autres acteurs du corps social.

la sphère privée et sa présence publique était pratiquement inexistante. L'ouverture des premières salles de prières dans les villes universitaires, au début des années 1990, représente le premier faible témoignage de la présence de l'islam dans l'*espace Italie*. Elle marque le début de la deuxième phase du cycle migratoire, celle de la stabilisation des immigrés et de la recomposition familiale. C'est au cours de cette période que les migrants d'origine musulmane commencent à être vus et nommés par rapport à leur appartenance religieuse, qui deviendra, de plus en plus, la *discriminante* fondamentale de leur altérité. En 1993, avec *Le retour de l'islam* de S. Allievi et F. Dassetto, les sciences sociales commencent à s'intéresser spécifiquement à la nouvelle présence religieuse dans l'*espace Italie*. Cet intérêt grandit à la suite des attentats du 11 septembre, notamment grâce à l'équipe sociologique de l'université de Padoue, qui a dressé un portrait des musulmans et de l'islam en Italie dont les caractéristiques principales continuent à être valables, même si ce corpus académique enferme parfois l'islam et les musulmans dans une image un peu trop figée et statique. L'une des principales caractéristiques de l'islam en Italie mises en évidence est la grande différenciation ethnonationale des musulmans, qui empêche l'identification avec un seul pays ou avec une seule région, et, conséquemment, l'absence d'une population majoritaire capable de monopoliser le champ imaginaire⁶. Par ailleurs, la présence d'un islam européen déjà structuré, et les dynamiques propres aux pays d'origine des immigrés, notamment l'importance nouvelle de la dimension religieuse dans la construction de l'espace public et dans la définition de l'identité individuelle, expliquent la rapidité avec laquelle l'islam s'est organisé pour revendiquer sa place sur la scène publique italienne (Roy, 2002 ; Guolo, 2003 ; Burgat, 2007). Il a été aussi souligné que les convertis, qui ne représenteraient que 1 % de la population musulmane, jouent néanmoins un rôle de premier plan dans la production sociale, culturelle et politique de l'islam (Sprefico, 2005). Un dernier aspect qui mérite d'être souligné est le constat que l'islam italien reste essentiellement un islam de première génération, même si des études plus récentes (Frisina, 2007 ; Maddanu, 2009) remarquent l'émergence d'une nouvelle génération, porteuse d'une logique plus individuelle dans son rapport au religieux.

En général, le portrait donné par les enquêtes réalisées est celui d'un islam pluriel, où cohabitent différentes façons de vivre la religion. Cette pluralité est favorisée par la différenciation régionale et la parcellisation socio-économique propres au contexte national italien – qui représentent une spécificité dans le panorama européen. Qu'ils soient sécularisés, traditionalistes ou fruit d'un mélange religieux hétéroclite, il est apparu que la majorité des musulmans vivant en Italie conservent une appartenance à un islam d'abord culturel. Ils vivent la

6. Selon le *Dossier Statistique sur l'Immigration* en 2010, les deux communautés nationales musulmanes les plus importantes sont la marocaine et l'albanaise avec respectivement 431 000 et 466 000 individus, suivies de la communauté tunisienne qui en compte environ 103 000.

foi individuellement, préoccupés par la libre pratique de leur religion et la possibilité de la transmettre à leurs enfants. Aux côtés de cette majorité qui s'intègre silencieusement, une minorité *active*, décrite en particulier par R. Guolo (2003 et 2005), refuse la dimension privatisée de la religion et revendique la présence islamique sur la scène publique. Cette minorité, que nous préférons appeler *islam public*, a guidé l'émergence de l'islam dans l'espace public italien. Elle est constituée par des organisations, des groupes et des mosquées qui tendent à se différencier pour des considérations d'opportunité politique plutôt que pour le contenu de « ce que l'on doit croire et comment il faut le croire ».

La plus importante organisation islamique italienne, par le nombre de ses adhérents, la quantité de mosquées qu'elle gère, et l'influence qu'elle exerce sur la définition de l'islam italien, est sans doute l'*Union des Communautés et des Organisations Islamiques en Italie* (UCOII)⁷. Sa direction est constituée principalement d'Italiens convertis et d'ex-étudiants moyen-orientaux, arrivés en Italie entre les années soixante-dix et le début des années quatre-vingt-dix, souvent après avoir participé aux contestations islamistes dans leur pays d'origine. Les mosquées appartenant à l'UCOII, adhérente de la Fédération des Organisations Islamiques d'Europe, sont porteuses d'attitudes et de tendances politico-religieuses parfois très différentes, mais ont en commun une certaine vision des relations internationales ainsi qu'une aspiration à la communautarisation des musulmans vivant en Italie, à travers le réveil de leur identité islamique par exemple. L'autre grand protagoniste de l'islam en Italie est le *Centre Culturel Islamique d'Italie*. Il gère la Grande Mosquée de Rome, la plus grande d'Europe, qui représente l'élément fondamental d'agrégation – pratique et symbolique – et de visibilité de l'islam en Italie. Formé en 1966, le *Centre Culturel Islamique d'Italie* est l'association islamique la plus ancienne d'Italie et représente l'« islam des États » de par ses liens privilégiés avec plusieurs États musulmans sunnites, tels que l'Arabie Saoudite et le Maroc. Depuis quelques années, le Centre joue un rôle primordial dans la construction de la *Fédération de l'islam italien* en tant qu'alternative à l'UCOII. Le Maroc, qui compte la plus importante et influente communauté musulmane en Italie, essaye de garder un contrôle sur ses propres expatriés en comptant sur l'intense activité du Centre et de son secrétaire général⁸. Les salles de prières, qui adhèrent à la mouvance de la *Jama'a al Tabligh*, ou qui se reconnaissent dans le salafisme⁹, sont en forte ascension parmi une

7. Au cours de ma recherche de terrain, j'ai réalisé huit entretiens avec des leaders de centres islamiques affiliés à l'UCOII.

8. Au cours de mon travail de terrain, j'ai réalisé sept entretiens avec des leaders de centres adhérents à la *Fédération pour l'islam italien*.

9. Malgré le fait que cette appellation soit devenue un outil pour discréditer et délégitimer ses propres ennemis, le salafisme est un mouvement complexe, qui ne peut pas être réduit à sa branche violente (Roy, 2002 ; Amghar, 2006 ; Burgat, 2007). En Italie, le salafisme est bien présent et se manifeste parfois de manière transversale dans les différents centres islamiques éparpillés sur le territoire italien.

partie des immigrés musulmans. L'islam public connaît également d'autres organisations publiques, mais elles sont généralement de petite taille ou de faible poids sociopolitique ou constituent des communautés séparées du reste des musulmans, comme c'est le cas de la confrérie sénégalaise des mourides (Riccio, 2004). Ou encore de la *Communauté Religieuse Islamique* (COREIS), qui est l'expression d'un petit groupe de convertis italiens, très active sur la scène publique italienne, mais sans implantation parmi les immigrés musulmans.

La représentativité limitée des organisations islamiques auprès des immigrés d'origine musulmane ne les empêche pas de lutter entre elles. En effet, représenter l'islam italien signifie déjà gérer l'image politique et ses ressources (financements publics, interventions dans les écoles et les universités, gestion des fonds pour les mosquées, gestion des cours d'arabe, etc.), et également la gestion du pouvoir de définition, production et reproduction de la symbolique et des lieux où elle se forme. Selon R. Guolo, il s'agit d'un « conflit qui a comme objet la définition des symboles, des systèmes de significations et de leurs limites, l'interprétation des croyances et de la tradition religieuse qui caractérise l'expérience de l'islam italien, comme celle des autres contextes européens où l'islam est religion de minorité » (2005 : 634). La rivalité est amplifiée par l'absence d'autorités religieuses traditionnelles qui puissent prétendre à une certaine légitimité, et par la demande d'interlocuteurs capables de représenter légitimement l'islam national par les institutions italiennes elles-mêmes (Ferrari, 2008)¹⁰. En 2005, cette demande a débouché sur la création auprès du Ministère des Affaires intérieures de la *Consulta pour l'islam italien*. Nommée par le ministre lui-même, la *Consulta* a été créée dans le but de « former un islam italien, compatible avec le système juridique italien, respectueux de l'identité nationale et de ses valeurs ». Au-delà des bonnes intentions, la *Consulta* a vite été bloquée par l'opposition entre les différentes organisations qui aspirent à représenter l'islam italien.

La mosquée comme expression du conflit relatif à l'espace public

Dans l'islam de la diaspora, la mosquée joue un rôle fondamental et englobe bien des aspects de la vie religieuse du croyant (Guolo, 2005 ; Saint-Blancat et Perocco *in* Césari-McLoughlin, 2005 ; Allievi, 2009)¹¹. Elle est un point de repère

10. Depuis les années quatre-vingt-dix, la plupart des organisations islamiques ont présenté des propositions d'entente aux autorités italiennes, qui ne diffèrent pas vraiment dans leur contenu, vu que les demandes avancées reflètent l'architecture typique des demandes des principales organisations musulmanes en Europe. L'obstacle réside plutôt dans la prétention d'exclusivité des différentes organisations islamiques quant à la représentation des musulmans au niveau institutionnel. Jusqu'à présent, toutes les tentatives réalisées du côté des institutions ou des organisations islamiques ont donc échoué, à cause de l'extrême fragmentation de l'islam italien et de la compétition entre les différentes organisations.

11. On partage ici la définition de la mosquée donnée par S. Allievi, qui utilise un critère de sens commun extensif en considérant comme mosquées « tous les lieux ouverts aux fidèles,

pour les musulmans pratiquants, mais aussi pour la plupart des migrants d'origine musulmane. Elle représente le lieu duquel émanent une spatialité et une temporalité autres. Les temps de la prière revendiquent déjà une temporalité journalière *autre* par rapport à celle de la société italienne. Les fêtes islamiques, à commencer par le ramadan, influent sur la structuration du calendrier. L'espace est marqué non seulement par la présence de la mosquée, mais aussi par tout ce qui l'entoure, comme l'école de langue ou coranique, les boucheries *halal* ou les magasins religieux, etc. Ensemble, ils constituent une géographie urbaine « islamique », justement *autre*, qui, avec la présence dans l'espace public de corps *islamiquement marqués*, tend inévitablement à remettre en cause la reproduction sociale de la relation entre privé et public, et la structuration et la reproduction de l'espace public (Göle, 2005).

Pour les leaders interviewés, toutes tendances confondues, la mosquée a deux fonctions principales, l'une religieuse, l'autre sociale : c'est le lieu du culte et le lieu de rencontres religieuses et communautaires. La mosquée assume ainsi la fonction fondamentale de guider les musulmans face à la « crise identitaire », conséquence du fait migratoire¹², et de les aider à « ne pas se perdre ». Comme me l'a dit le président du centre islamique de Bologne,

« Les centres islamiques sont comme une bougie qui s'allume pour que les autres viennent voir cette lumière ».

Ou encore le vice-président du centre de Modène,

« Un musulman, dès qu'il arrive dans une ville, la première chose qu'il cherche, c'est la mosquée. C'est son premier repère ».

La fonction de point de « repère » ou de « bougie qui illumine le chemin » dans un endroit inconnu ou dangereux, comme l'est la ville occidentale, est exprimée à plusieurs reprises, comme dans les mots du président marocain de la salle de prière de Magione :

« Le centre est d'abord un lieu de culte. Mais il est aussi un point de référence pour tous. Pour toute personne qui se perd, qui perd le chemin, la première porte à laquelle il frappe est celle du centre. Les gens vont au centre pour prier, mais aussi pour parler des problèmes de la vie quotidienne ».

dans lesquels les musulmans se réunissent pour prier de manière régulière » (2009 : 17). Cette définition arrive à regrouper la fonction principale de la mosquée, la prière, et son caractère collectif et public, même si plusieurs distinctions pourraient être faites, notamment entre centre islamique et salle de prière.

12. Le processus migratoire oblige chaque migrant musulman à faire face à l'absence d'évidence sociale de la religion islamique, qui, de religion dominante telle qu'elle l'était dans les pays d'origine, devient religion minoritaire. Le migrant est ainsi obligé à s'interroger sur le sens de son appartenance religieuse, c'est-à-dire sur ce que veut dire « être musulman » et, éventuellement, sur la façon de l'être. En découle un processus d'individualisation où l'adhésion à l'islam doit être reformulée et devenir expérience subjective (Guolo, 2005 ; Roy, 2002). Le troisième élément de la « crise identitaire » est la fragilité psychosociale du migrant qui est souvent exposé à de fortes pressions psychologiques, dues à la perte de l'évidence sociale et à l'absence d'institutions (telles que la famille ou les autorités religieuses traditionnelles), capables d'orienter ses choix.

Une autre fonction fondamentale de la mosquée est de transmettre la religion, la culture, la langue, l'éthique, la mémoire, le sentiment communautaire, etc. aux nouvelles générations. Si la famille représente, au regard des leaders interviewés, la principale institution de l'enseignement et de l'éducation, la mosquée constitue, pour sa part, un lieu complémentaire et nécessaire à l'éducation de la deuxième génération. C'est ce dont témoigne l'importance accordée à l'école d'arabe par la quasi-totalité des mosquées.

Pour certains leaders musulmans la mosquée est enfin le lieu de formation du « bon musulman ». Elle doit l'aider à orienter tous les aspects de sa vie dans le sens islamique. Le but est, selon le président du centre islamique al-Huda de Rome (UCOII), de réveiller son identité la plus profonde et vraie, l'identité islamique :

« Notre travail est celui de réveiller l'identité musulmane, l'identité religieuse en tant qu'appartenance à une identité culturelle [...] Nous essayons de faire connaître cette identité qui offre tant de solutions aux problèmes de l'humanité, aussi bien pour les individus que pour les pays. Il y a des solutions pour tous les problèmes, à tous les niveaux de la vie humaine, au niveau économique, politique et social ».

Selon cette vision, c'est donc grâce à la participation à la vie communautaire que le « bon musulman » se forme et que ses actes sont « islamiquement » orientés. En particulier, la mosquée permet d'« éviter le chemin de Satan », de « choisir le chemin de Dieu », d'« éviter de faire l'Italien » et de « maintenir sa propre identité », comme je l'ai entendu lors des entretiens.

Fondamentale dans la construction du sens communautaire et la formation du « bon musulman », la mosquée est le lieu par excellence d'émergence de l'islam dans l'espace public italien ; elle est le signe manifeste que les musulmans sont *ici pour y rester* et prêts à revendiquer la légitimité de leur présence dans l'espace public (C. Saint-Blancat et O. Schmidt di Friedberg, 2005). La mosquée représente le lieu autour duquel le nouvel acteur se définit, se construit et se manifeste, avec ses manières différentes de s'habiller, de manger, d'utiliser l'espace et le temps (Bastenier et Dassetto, 1993 ; Göle *in* Ammann-Göle, 2006). En remettant en question la structure de l'espace public, la mosquée est inévitablement le lieu autour duquel le conflit pour le contrôle réel et symbolique du territoire prend forme : il s'agit de décider qui a la légitimité d'organiser, de structurer, de nommer ou de marquer le territoire¹³. Dans ce sens, l'emplacement de la mosquée dans la géographie urbaine est l'un des indices les plus importants pour analyser et comprendre la place de l'islam, des formes et du niveau

13. Selon un document publié par le Gouvernement italien, en mai 2007, les centres d'agrégation islamiques recensés sur le territoire italien étaient au nombre de 735 (en 2000, ils étaient 351). Selon une étude conduite par S. Allievi, en Europe, il y a une salle de prière pour 1890 musulmans, ce qui démontre que « les problèmes qui émergent et qui sont débattus sont de nature qualitative et non quantitative » (2009 : 25-26).

d'intégration ou d'inclusion des musulmans dans l'*espace Italie*. En effet, dans les villes italiennes, historiquement marquées par l'emplacement central des pouvoirs temporel et spirituel, la distance physique et symbolique par rapport au centre de la ville reflète la distance au pouvoir, autrement dit, la distance qui sépare l'« Autre » de « Nous ». En ce sens, la mosquée est bien le symbole autour duquel converge la construction sociale de l'altérité au cœur de la société italienne : pour preuve, les nombreuses tentatives, souvent couronnées de succès, d'expulsion de l'islam du centre, par la fermeture des mosquées présentes dans les murs de la ville, et leur déplacement en périphérie, dans des banlieues ou des zones dégradées ou industrielles. Le refus d'une partie des acteurs sociaux et politiques, comme la *Lega Nord*, de partager la terre avec l'Autre (l'islam, les musulmans) est généralement construit à partir d'arguments relatifs à l'ordre public ou d'un vocabulaire basé sur l'hygiène et sur la relation pur/impur.

Élaborés dans une perspective essentialiste, dans le cadre de l'idéologie du « choc des civilisations » et de la « peur de l'invasion », ces discours sont, de l'avis des leaders interviewés, véhiculés et amplifiés par les médias italiens, principaux responsables d'une islamophobie grandissante, aux côtés de certains politiciens (Massari, 2006). À ce sujet, M. Redouane, secrétaire du *Centre Culturel Islamique d'Italie*, affirme :

« Si aujourd'hui nous avons des sociétés qui ont peur, c'est parce qu'on les a incitées à avoir peur... le problème est que l'islam est représenté en permanence comme un islam conflictuel, qui ne correspond pas à ce que sont la majorité des musulmans. C'est vrai qu'il y a des discours inacceptables, mais si on voit les médias, l'islam se réduit à très peu de choses : il se réduit au voile, aux droits des femmes, au terrorisme, alors que les questions du voile, etc., qui prennent beaucoup de place dans les médias, ne correspondent pas à une priorité des musulmans d'Italie. »

Ces paroles, répétées souvent à l'intérieur des mosquées, trouvent une confirmation dans les études, peu nombreuses, qui montrent comment les médias tendent à présenter les musulmans selon une approche binaire, centrée sur la distinction entre « Nous » et « Eux »¹⁴. C'est ce que souligne D. Conte : « la culture ou la religion islamique devient information seulement si elles correspondent à un moment donné à un intérêt national spécifique » (2009 : 2). De plus, en Italie, on crée des conflits *sur* l'islam et les musulmans plus *qu'avec eux*. La présence des musulmans dans les moyens de communication de masse est très limitée et strictement liée à leur « position » vis-à-vis de l'islam, souvent supposée légitimer le discours public sur le *danger islamique*. Par ailleurs, comme le démontre Conte : « on parle d'Islam ou de culture arabe en relation à des faits de violence

14. Comme le dit justement A. Dal Lago, « eux sont tous ceux qui, pour n'importe quelle raison, ont la prétention de vivre parmi nous, même s'ils ne sont pas comme nous » (1999 : 43). Sur la relation à l'altérité voir E. Pace (2004) et S. Allievi (2005).

plutôt graves et avec un langage aussi fort » (*ibid.* : 11)¹⁵. Ce sont donc les facteurs négatifs mis en relation avec la culture de la religion musulmane, qui constituent, à partir du terrorisme et de la question de la femme, les arguments principaux traités par les médias.

Cependant, l'emplacement de la mosquée, comme la nature du conflit, ne dépend pas exclusivement des acteurs sociaux « italiens » ou de la représentation donnée par les médias, mais aussi de la manière selon laquelle les musulmans se voient dans l'*espace Italie*, c'est-à-dire du type d'intégration ou d'insertion ou de communautarisation qu'ils recherchent. La vision de ceux qui gèrent les mosquées, de l'*islam public* est déterminante¹⁶. En ce sens, une distinction fondamentale doit être faite entre ceux qui aspirent à être partie intégrante du tissu social et politique, notamment au niveau local, et ceux qui souhaitent plutôt garder une certaine séparation au nom d'une certaine idée d'« authenticité ». Pour faire cette distinction, une complexification de l'espace public est indispensable et permet de saisir le rapport ambivalent entre conflictualité et intégration. En effet, en alternant propos d'intégration ou d'inclusion et propos altérisants, voire conflictuels, les discours des leaders interviewés sont souvent contradictoires ou tout au moins ambivalents (Tabboni *in* Wieviorka, 1996). Cette ambivalence dérive du décalage important entre une élaboration souvent fondamentaliste de l'islam et un vécu qui tend à la relativisation des valeurs et à une dilution des identités. Les leaders de l'islam en Italie sont partagés entre l'idéologie du « choc des civilisations » et la complexité de la réalité politicosociale au niveau local ; entre une perception conflictuelle et une intégration substantielle (S. Allievi, 2005). Les regards posés par « les Italiens » sur l'islam et les musulmans, tout comme les regards des musulmans publics sur Soi, l'Autre et le Monde, se construisent en particulier en fonction de l'espace public auquel ils se réfèrent.

15. L'analyse de Conte montre qu'à l'exception d'un seul programme télévisé international, les concepts mis en relief dans tous les autres sont ceux de violence, terreur, terrorisme, absence de liberté, haine et fondamentalisme. Les mots les plus utilisés dans les programmes analysés sont ceux d'ironie, insultes, racisme, intégration, ségrégation, rage, voile, lapidation, adultère, libération, liberté, mosquée, terroriste, explosif, attentats, violence, imams, financements, guerre sainte, dialogue, mort, fatwa, droits de l'homme, Dieu.

16. Mes entretiens montrent que le « regard » des leaders s'attache à trois facteurs principaux : à l'idéologie de chaque individu, à savoir la lecture des textes et de la tradition, mais aussi la lecture des relations internationales, à commencer par la relation avec l'Autre occidental ; à la crise identitaire déclenchée par le fait migratoire, c'est-à-dire la transformation de la perception de Soi, de l'Autre et du Monde qui suit la perte de l'évidence sociale, le processus d'individualisation et la fragilité psychosociale ; enfin, au regard stigmatisant posé par l'Autre italien ou occidental sur l'islam et les musulmans, qui est souvent à l'origine de la construction d'une image toute autant stigmatisante et altérisante posée sur l'Autre italien ou occidental.

Les trois niveaux de l'espace public comme explication de conflictualité et intégration

Nous partageons ici l'espace public en trois niveaux : le local, le national et le transnational. Cette partition est féconde d'un point de vue méthodologique, pour la description comme pour l'analyse, mais elle est aussi le reflet de la structuration des relations sociales et de la façon dont les acteurs eux-mêmes interprètent cet espace, même si cette interprétation n'est pas ouvertement assumée. L'Acteur islamique, individuel et collectif, c'est-à-dire la contestation, ou la sortie, d'une relation de domination et la conséquente réalisation de soi s'accomplit sur des modes plus ou moins conflictuels selon les niveaux fréquentés.

En principe, chaque niveau a un fonctionnement autonome : il a ses acteurs, ses formes de manifestation et d'institutionnalisation du conflit, sa relation à l'espace et au temps. Son contenu présente également des particularités, telles que ses représentations du passé, ses objets de débat, etc. Ainsi, selon les espaces, les leaders interviewés peuvent entretenir des attitudes à l'altérité et des relations à la stigmatisation différentes ; les frontières qui séparent le « Nous » du « Eux » se déplacent. Pourtant, ces trois niveaux ne sont pas séparés. Au contraire, ils s'interénèntrent et se superposent les uns aux autres, au point d'être souvent perçus comme étroitement liés, voire confondus, notamment par ceux-là mêmes qui les fréquentent. Plus important encore, les trois espaces interagissent entre eux, et cette interaction est fondamentale dans la perception qu'en ont les leaders interviewés qui y circulent. Elle permet de mieux comprendre leur ambivalence quant à leur perception plus ou moins ouverte de l'altérité, et quant au degré de conflictualisation de la différence, d'acceptation de la multidimensionnalité de l'identité ou sa réduction à une seule dimension totalisante.

C'est dans l'espace public transnational que le niveau d'altérisation, de stigmatisation et de conflictualisation est le plus élevé. La relation à l'Autre est souvent lue à l'intérieur d'une grille idéologique fortement manichéenne, empruntée à l'idéologie du « choc des civilisations », selon laquelle l'Islam et l'Occident sont deux civilisations distinctes, voire opposées, porteuses de valeurs incompatibles. D'un côté, la perception des relations internationales est construite autour d'une grille de lecture centrée sur le colonialisme, le néocolonialisme et les idées produites dans le cadre des *postcolonial studies* ; dans certains cas, la vision d'« un islam attaqué par l'Occident » tend à structurer la perception de soi, mais aussi le regard sur l'Autre et le Monde. De l'autre côté, la dichotomie est culturelle et se construit sur l'opposition entre raison et foi, doute et certitude, ordre et désordre, histoire sacrée et histoire historique. Plus généralement, le transnational est le niveau où se forment les imaginaires, les mémoires opposées, les conflits irrésolus et l'idéologie : des communautés imaginées (Anderson, 1991) tendent à structurer les regards et, en définitive, les identités.

Au niveau national, altérisation, stigmatisation et conflictualisation alternent avec des formes de collaboration et de convergence. Dans l'espace national, face

à l'image et aux discours altérisants et stigmatisants sur l'islam et les musulmans, les leaders interviewés répondent souvent de façon tout aussi altérisante et stigmatisante sur la société italienne. L'accent est parfois mis sur la distinction entre le musulman et l'Autre italien, sur la nécessité de la communautarisation pour préserver une « identité originelle » présumée, ou encore sur l'importance de négocier un statut de minorité dans la législation nationale. En même temps, l'espace national est l'espace de référence pour l'islam italien naissant, parce qu'il est l'espace de la législation, du débat public et de sa possible institutionnalisation. Les lois incontournables de l'État et la médiatisation obligent les musulmans à se questionner, donner des réponses et faire des choix. En définitive, le national se présente comme le niveau de l'altérisation et de l'exclusion, mais aussi comme le cadre d'une possible reconnaissance et future intégration.

Au niveau local, les relations sont caractérisées par une temporalité lente et répétitive ainsi que par une spatialité de proximité. Intégration, participation et reconnaissance réciproque peuvent prendre toute leur importance. Une certaine acceptation de la mixité et une relativisation des valeurs semblent assumées par une bonne partie des leaders interviewés, en particulier quand acteurs et institutions « autochtones » reconnaissent les musulmans, individuellement ou collectivement, en tant qu'acteurs capables d'apporter quelque chose de constructif, de positif, de culturellement valide. C'est à ce niveau que de nombreuses et nouvelles stratégies d'insertion sont mises en œuvre et que le « capital social » des musulmans (Saint-Blancat et Perocco *in* Césari-McLoughlin, 2005) peut se développer, notamment par l'intermédiaire de *networks* et de relations avec différents acteurs sociaux et institutionnels. De plus, c'est par le simple déroulement de leur vie quotidienne et physiquement située, qu'une partie des leaders interviewés ont graduellement fini par envisager leur avenir en Italie et leurs enfants comme de futurs Italiens. Cette prise de conscience, non encore partagée par l'ensemble des leaders interviewés, est probablement le plus grand changement de la dernière décennie.

Les énormes difficultés, telles que l'impossibilité de construire ou d'ouvrir des lieux de culte dignes, que l'islam et les musulmans rencontrent sur le chemin de l'intégration, y compris au niveau local, trouvent une explication dans l'interaction entre les trois niveaux de l'espace public : quand la réalité locale et les relations interpersonnelles ou collectives sont lues à travers les catégories dichotomiques ami/ennemi, islam/Occident, nous/eux, empruntées au niveau transnational, imaginaire et idéologique, l'altérisation, la stigmatisation et la conflictualisation prévalent et les identités tendent à se réduire à une seule dimension, celle du religieux ou du politico-religieux. Par contre, lorsque la réalité locale et les relations interpersonnelles ou collectives restent lues dans un cadre local, la collaboration prévaut sur le conflit, la mixité sur l'authenticité, la relativisation de la mise en forme concrète des valeurs sur les lectures fondamentalistes, la multidimensionnalité de l'identité sur sa réduction à une seule dimension totalisante.

Les tendances de l'islam public et la lente construction d'un islam italien

C'est à partir de la relation que les leaders interviewés entretiennent, non sans ambivalence, avec les trois niveaux de l'espace public que l'islam en Italie peut être partagé en trois tendances idéologico-religieuses, islamiste, nationaliste et fondamentaliste, qui ne correspondent pas nécessairement aux affiliations issues du jeu des appartenances, plutôt lié, pour sa part, à des considérations d'opportunité politique, voire économique.

Dans la première tendance, probablement la plus ample, on retrouve ceux pour qui la mosaïque de la mouvance islamiste est une source d'inspiration, même indirecte. Il ne s'agit pas exclusivement des membres de l'UCOII, mais aussi de certains leaders restés affiliés aux États d'origine, mais qui participent à « l'islam des islamismes », comme on préfère le définir en s'appuyant sur l'interprétation qu'en donnent des chercheurs tels quels O. Roy (2002), N. Göle (2005 et 2006), F. Burgat (2007) ou F. Khosrokhavar (2006)¹⁷. Les musulmans qui revendiquent une identité « islamique » dans l'espace public, et conflictualisent l'exclusion de l'islam et des musulmans, en renversant par exemple des signes stigmatisants, appartiennent à cette tendance. Ils sont très actifs au niveau local. Leur action vise à ne pas être exclus ou confinés aux marges, mais reconnus comme des membres actifs de la vie locale, où ils construisent d'importantes formes de collaboration avec les institutions, la société civile et les acteurs locaux. Ils se voient en tant que minorité, comme nous le dit l'imam de la mosquée al-Huda, affiliée à l'UCOII :

« Les musulmans doivent arrêter d'être seulement des consommateurs de biens, de culture, d'art, etc., mais devenir aussi des producteurs. Ils doivent donc assumer des positions sociales, économiques et politiques qui servent la société de laquelle nous sommes membres. C'est pour ça qu'aujourd'hui il ne faut plus parler de la communauté islamique, qui traduit un sens de non-appartenance, le fait qu'un jour on retournera chez nous, mais il faut parler de minorité islamique, ce que nous sommes aujourd'hui. La minorité donne le sens d'une appartenance au lieu, à la société dans laquelle on vit, même si on est d'une autre religion ».

En même temps, ils sont porteurs d'une vision idéologique, qui se décline au pluriel et se nourrit au niveau transnational (Grillo, 2004 ; Eickelman et Salvatore, 2004). Leurs idées font écho à celles de la communauté imaginaire des croyants, du panislamisme, de la solidarité entre musulmans, de la lutte contre le colonialisme ou le néocolonialisme occidental. Leur vision idéologique, souvent dominée

17. Si le débat autour de l'islamisme est ample et varié, on souhaite souligner ici la position de ceux qui voient dans les mouvements islamistes non un retour en arrière des sociétés musulmanes, mais plutôt une manière différente d'accéder à la modernité. En ce sens, si F. Burgat (2007) voit, dans les mouvements islamistes, la dernière étape du processus d'affranchissement des pays musulmans du contrôle occidental, N. Göle écrit que « islamisme est le nom de ce mouvement social à travers lequel un sentir partagé du déclin historique de l'Islam et de la stigmatisation de l'Islam par la venue des définitions modernes de soi et de la civilisation est transformé d'un déficit public en un *avantage sub-culturel* » (2006 : 15).

par une lecture dichotomique et conflictuelle des relations entre Occident et islam, prend sa source dans la volonté de contester la domination (coloniale ou néocoloniale) occidentale. Plus politique que religieux, leur discours se construit autour de la confrontation politique plutôt que sur une vision apologétique ou anhistorique de l'islam. Autrement dit, ce sont en particulier des organisations comme l'UCOII, porteuses d'une analyse sociale et politique de la société et des relations internationales, qui sont capables de transformer rage, exclusion et stigmatisation en arguments du débat et de la confrontation politique, et à négocier dans l'espace public. La conflictualisation de leur exclusion et de la stigmatisation de l'islam fait de certains des leaders de cette tendance les acteurs islamiques les plus engagés dans la construction d'un islam italien, même si, souvent, le cadre idéologique (manichéen) garde une importance non négligeable.

La deuxième tendance est celle des nationaux. Il s'agit de leaders qui placent leur appartenance nationale au centre de leurs modalités d'adhésion, préservant le lien avec les institutions des pays d'origine et mettant en place une forme de communautarisation nationale dans leur mosquée. Partisans d'une collaboration entre les États et du contrôle de l'islam organisé, ils s'opposent à toute idéologisation de l'islam. Celui-ci est perçu comme partie intégrante d'une culture nationale plus ample. Ils sont porteurs d'une vision à la fois « traditionnelle » et « culturelle » de l'islam qui s'oppose à sa forte présence dans l'espace public et à la conflictualisation de son exclusion. La place qu'ils accordent à l'appartenance nationale se fait souvent au détriment de leur insertion et de leur participation à l'*espace Italie*. Par conséquent, ils ne sont pas vraiment actifs dans la construction d'un islam italien et leur participation au niveau transnational est relativement faible.

La troisième tendance est « fondamentaliste », dans le sens originare du terme : il s'agit d'une adhésion stricte aux fondements de l'islam (Lamchichi, 2001 ; Pace, 2005). Cette tendance est composée principalement de ceux qui se reconnaissent ou s'inspirent du mouvement Tabligh ou du salafisme. Ce n'est pas le local ni le national qui les intéresse, mais plutôt un espace public transnational, dans sa forme la plus imaginaire et idéologique. La séparation et la communautarisation sont à la base de leur action dans l'*espace Italie*. Pour eux, l'islam italien n'a presque aucune signification ; il n'y a que l'islam imaginaire des premiers croyants, un monde hors du temps et de l'espace. C'est notamment à travers une lecture fondamentaliste et stricte des textes religieux et de la tradition qu'ils construisent leur regard et modèlent un monde où trouver refuge. Comme l'indique A. Spataro (2008) dans son analyse de l'islamisme radical en Italie – qu'il ne faut absolument pas confondre avec l'ensemble de la tendance qu'on a nommé « fondamentaliste » – il s'agit souvent de ceux qui ont « mal vécu » la relation à la modernité et le passage en Italie. La crise identitaire les a amenés à s'enfermer dans un monde imaginaire où, au moins, ils peuvent construire une estime d'eux-mêmes capable de compenser leur faillite personnelle, les regards stigmatisants dont ils font l'objet, ou encore, l'exclusion qu'ils subissent et vivent comme une injustice ou une humiliation (Khosrokhavar, 2006).

Conclusion : du centre à la périphérie et... retour

L'emplacement de la mosquée dans la géographie urbaine, ou plus précisément ses déplacements, depuis sa première implantation, est l'un des meilleurs indices de la place de l'islam et des musulmans dans l'*espace Italie*. Ouvertes dans des grandes villes universitaires par des étudiants moyen-orientaux, les premières salles de prières étaient plutôt situées au centre-ville et leur impact social était limité en raison de leur petite taille. Au fur et à mesure de l'augmentation du nombre des musulmans et du renforcement de leur visibilité dans l'espace public, visibilité souvent perçue comme de plus en plus conflictuelle, les mosquées ont été déplacées vers la périphérie des villes et des villages, où les locaux étaient plus grands et les prix des locations plus accessibles. On a ainsi assisté à un mouvement allant du centre (physique et symbolique) vers la périphérie, mais aussi du petit au grand et du caché au visible, même si marginal. Les exemples ne manquent pas, à l'instar de celui du centre islamique An-Nour de Bologne, qui a fait ses premiers pas dans un appartement du centre-ville donné par l'Église. Il a ensuite déménagé dans une petite salle, toujours dans l'enceinte de la ville. Lorsque le nombre de musulmans est devenu important et que la visibilité de l'islam dans l'espace public a cessé d'être négligeable, la salle de prière est devenue un centre islamique, plus grand, avec un plus grand nombre d'activités, mais hors des murs de la ville. Il s'est ensuite installé dans un grand hangar industriel, non seulement en dehors des murs de la ville, mais aussi en dehors de la communauté urbaine, là où personne ne pouvait le voir et l'entendre. Depuis quelques années, un projet de construction d'une véritable mosquée, avec un minaret, vise à ramener l'islam vers le centre de la ville, de façon visible, ce qui montrerait que sa présence publique est devenue légitime. Encore dans l'impasse, le projet témoigne d'une nouvelle phase de la présence de l'islam en Italie, sans doute encore à ses débuts, qui semble correspondre au passage d'un islam en Italie à un islam italien. Ce mouvement, loin d'être achevé, est exprimé par Elzir Izzedine, imam de Florence et président de l'UCOII :

« Nous croyons que la mosquée doit être la mosquée de la ville, et pas seulement de la communauté islamique. Avec cette vision, nous avons une ouverture vers ceux qui ne sont pas musulmans... Et si la mosquée doit être de la ville, elle ne peut pas être en dehors de la ville ».

Ces paroles, comme beaucoup d'autres recueillies dans les mosquées visitées, témoignent des changements en cours dans l'islam public : la dimension locale y occupe une place de plus en plus importante tandis que perdurent encore les difficultés rencontrées au niveau national ou la conflictualité dérivée de l'espace public transnational.

Bartolomeo CONTI
 CADIS – EHES
 Bartolomeo.Conti@ehess.fr

Bibliographie

- ALLIEVI Stefano, « How the Immigrant has Become Muslim », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21, n° 2, 2005, p. 135-163.
- ALLIEVI Stefano, (éd.), *Conflicts over Mosques in Europe: Policy issues and trends*, Londres, Network of European Foundations, 2009.
- AMGHAR Samir, « Le salafisme en Europe. La mouvance polymorphe d'une radicalisation », *Politique étrangère*, 2006/1, p. 65-78.
- AMMANN L. et GÖLE N. (Eds.), *Islam in public: Turkey, Iran and Europe*, Istanbul, Istanbul Bilgi University Press, 2006.
- ANDERSON Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1991.
- BASTENIER A. et DASSETTO F., *Immigration et espace public*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- BURGAT François, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 2007.
- CESARI J. et MCLOUGHLIN, *European Muslims and the secular State*, Burlington, Ashgate, 2005.
- CONTE Daniela, « I musulmani di Italia: questi sconosciuti? L'immigrazione musulmana raccontata in TV », *Ricerche di Pedagogia e Didattica*, 4 (2), 2009, p. 1-15.
- DAL LAGO Alessandro, *Non-persone: l'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- DUBET F. et WIEVIORKA M. (éd.), *Penser le Sujet*, Paris, Fayard, 1995.
- EICKELMAN D. F. et SALVATORE A., *Public Islam and the common good*, Leiden-Boston, Brill, 2004.
- FERRARI Silvio (éd.), *Islam in Europa / Islam in Italia tra diritto e società*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- FRISINA Annalisa, *Giovani Musulmani d'Italia*, Carocci, Roma, 2007.
- GABORIEAU M. et ZEGHAL M., « Autorités religieuses en islam », *Archives de sciences sociales des religions* [en ligne], n° 125, janvier-mars 2004, mis en ligne le 5 décembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/2883>, p. 5-21.
- GOFFMAN Erving, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall, 1963.
- GÖLE Nilüfer, *Interpénétrations : L'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade Éditions, 2005.
- GRILLO Ralph, « Islam and Transnationalism », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, n° 5, 2004, p. 861-878.
- GUOLO Renzo, *Xenofobi e xenofili: gli italiani e l'islam*, Bari, Edizioni Laterza, 2003.
- , « Il campo religioso musulmano in Italia », *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4, 2005, p. 631-657.
- KHOSROKHAVAR Farhad et TOURAINE Alain, *La recherche de soi, dialogues sur le sujet*, Paris, Fayard, 2000.
- KHOSROKHAVAR Farhad, *Quand Al Qaida parle : Témoignages derrière les barreaux*, Paris, Grasset, 2006.
- LAMCHICHI Abderrahim, *L'islamisme politique*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- MADDANU Simone, « La deuxième génération de musulmans en Italie : nouvelles pratiques quotidiennes chez les jeunes de l'association GMI », thèse, EHESS, Paris, 2009.
- MASSARI Monica, *Islamofobia. La paura e l'islam*, Laterza, Bari-Roma, 2006.

- PAGE Enzo, « L'ideal-tipo fondamentalismo », *Critica sociologica*, 152, 2005, p. 1-12.
- RICCIO Bruno, « Transnational Mouridism and the Afro-Muslim Critique of Italy », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, n° 5, septembre 2004, p. 929-944.
- ROY Oliver, *L'islam mondialisé*, Paris, Le Seuil, 2002.
- SAINT-BLANCAT Chantal, (éd.), *L'islam in Italia: una presenza plurale*, Rome, éd. Lavoro, 1999.
- SAINT-BLANCAT Chantal et SCHMIDT DI FRIEDBERG Ottavia, « Why are Mosques a Problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, n° 6, November 2005, p. 1083-1104.
- SPREAFICO Andrea, « La presenza islamica in Italia », *Instrumenta*, IX – 25, 2005, p. 173-243 (en ligne : <http://ssai.interno.it/publicazioni/instrumenta/25/09 - spreafico.pdf>).
- SPATARO Armando, « Why Do People Become Terrorists? A Prosecutor's Experiences », *Journal of International Criminal Justice*, 6 (3), 2008, p. 507-524.
- WIEVIORKA Michel (éd.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996, p. 11-60.

L'émergence de l'islam dans l'espace public italien

En Italie, la pratique de l'islam relève de la sphère privée. Mais au cours de la dernière décennie, les recompositions de la population musulmane tendent à faire sortir leur religion dans l'espace public. Le niveau local est le point d'ancrage le plus manifeste de l'intégration, l'inclusion et la participation récente des musulmans en Italie. C'est à travers lui que la multidimensionnalité de l'identité peut être assumée et affichée, et c'est toujours au niveau local que l'on assiste aussi à un passage effectif de l'islam en Italie à l'islam italien. En cela réside la spécificité du « modèle italien » d'intégration de l'islam par rapport aux autres pays européens.

Mots-clés : islam, espace public, identité, leaders, fondamentalisme.

Islam in the Italian Public Sphere

Until the 1990s, the religious features of Italian Muslims were generally confined to the private sphere. Only in the wake of the reconfiguration of the family structure did some Muslims living in Italy start to assert their religion publicly. This article aims at describing and analysing this process and, by implication, the changes that Italian Islam has undergone over the past decade, as well as the conflicts that the public assertion of Islam has inevitably triggered. In particular, it shows that it is exclusively at the local level that integration, inclusion and participation of Muslims in Italy actually take place. It is indeed in the local public sphere that the multidimensionality of identity can be assumed and displayed, and it is at the local level that is taking place an actual passage from Islam in Italy to an Italian Islam; and this centrality of the local dimension of Islam is the distinguishing feature of the "Italian model" compared to models of other European countries.

Keywords : islam, public space, identity, leaders, fundamentalism.

La emergencia del Islam en el espacio público italiano

Hasta los años '90, la pertenencia religiosa de los musulmanes que viven en el espacio Italia permaneció generalmente confinada en la esfera privada. Recién luego de la recomposición del hogar familiar una parte de los musulmanes hicieron salir al Islam de la esfera privada para afirmarlo en el espacio público. Este artículo presenta la descripción y el análisis de este proceso y, consecuentemente, de las transformaciones que tuvieron lugar en el Islam italiano durante el último decenio, también de los conflictos que la afirmación del Islam en el espacio público ha desencadenado. En particular, el artículo muestra que la integración, la inclusión y la participación de los musulmanes en Italia se concretan exclusivamente a nivel local. Es en efecto en lo local cuando la multidimensionalidad de la identidad puede ser asumida y mostrada, y es siempre a nivel local donde se asiste también a un pasaje efectivo del Islam en Italia al Islam italiano: es precisamente en el carácter fuertemente local del Islam en Italia donde reside la especificidad del "modelo italiano" en relación a los modelos de otros países europeos.

Palabras clave : islam, espacio público, identidad, líderes, fundamentalismo.