



HAL
open science

L'Islam, moteur de la citoyenneté. Le cas de “ jeunes musulmans de France ”

Nicolas de Lavergne

► **To cite this version:**

Nicolas de Lavergne. L'Islam, moteur de la citoyenneté. Le cas de “ jeunes musulmans de France ”. Sociétés, 2003, 4 (82), pp.29-41. halshs-00174243

HAL Id: halshs-00174243

<https://shs.hal.science/halshs-00174243>

Submitted on 22 Sep 2007

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

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

L'ISLAM, MOTEUR DE LA CITOYENNETÉ LE CAS DE « JEUNES MUSULMANS DE FRANCE »

Nicolas DE LAVERGNE¹

Résumé : Contrairement aux discours qui posent comme un fait ou une évidence la contradiction radicale entre islam et citoyenneté à la française, cet article tente de montrer, à partir d'une enquête auprès d'une grande association de jeunes musulmans français, que leur articulation est possible et en cours de construction. À partir d'un modèle qui permet de penser la *nouveauté*, caractérisée par la *prise de parole* pour concilier deux systèmes auxquels l'individu entend rester *loyal*, je tenterai de saisir dans sa complexité la réinterprétation de l'islam produite par ces jeunes musulmans, et la manière dont cet islam *intégraliste* mais *transigeantiste*, non seulement s'articule avec la citoyenneté française, mais devient une source de son activation, tant pour l'allégeance nationale, le respect générique de la loi, la question du communautarisme que pour l'acte de vote.

Mots clés : islam, intégration, citoyenneté, jeunesse

Abstract : *In opposition to the discourses which presume of the inherent incompatibility between Islam and French-style citizenship, this article argues that their meshing together is not only possible, but a work in progress. These findings rest upon an investigation of the broadly based Young French Muslims association, which comprises a series of interviews with its members and leaders. This study first develops a model intrinsically binding novelty to the use of voice in order to conciliate two distinct belief-systems which simultaneously draw upon one's loyalty. Secondly, it endeavours to render these young Muslims' complex reinterpretation of Islam. In their integralist yet compromising view, Islam not only meshes with French-style citizenship, it brings it into play when dealing with numerous civic matters, such as national loyalty, basic law abidingness, the question of ethnic versus national loyalty, and voting.*

Keywords : islam, integration, citizenship, youth

1. Doctorant à l'E.H.E.S.S. (Paris) sur « les écoles coraniques en Égypte à la fin des XIX^e et XX^e siècles », détaché au C.E.D.E.J. (Le Caire)

Alors que ces deux mots – islam et citoyenneté – sonnent généralement de façon contradictoire, il s'agit ici de montrer à partir d'un terrain réalisé dans une association de jeunes musulmans français² que l'islam n'est pas contradictoire par essence ou par héritage historique à la citoyenneté française et aux règles et valeurs républicaines. D'un côté, les discours émis par les orientalistes et repris par la plupart des politologues qui ont pris l'islam (politique) pour objet d'étude, insistent régulièrement sur l'inséparabilité du religieux et du politique en islam. De l'autre, les études historiques montrent que l'incompatibilité entre être français et être musulman fut non seulement un des linéaments de la politique coloniale de la France (excluant juridiquement et socialement de la citoyenneté française ceux qui voulaient conserver leur religion³) et ce qui informe encore une partie du débat politique français, notamment sur la question de la nationalité, mais fut aussi un élément de définition de la résistance à cet ordre colonial ou du radicalisme islamique, dû à une présumée impensabilité pour cette religion de la séparation entre l'identité politique et les autres identités et leur hiérarchisation – définition de la citoyenneté à la française⁴.

Cette exclusion réciproque (de l'islam par la citoyenneté française, et de celle-ci par l'islam) constitue, en raison même de cette réciprocité, un jugement de valeur, non sociologique. L'identité est une construction sociale, produite et reproduite dans un contexte social et politique, et non un donné figé que le sociologue ou l'ethnologue doit décrire tel quel ou prendre comme présupposé de son analyse. Ce jugement empreint de culturalisme empêche de saisir la réalité des discours et des actes, en orientant systématiquement l'attention de l'analyste, ou, plus subtilement, en présupposant leur duplicité et en les réduisant à ce qu'on croit savoir d'eux par avance. L'analyse doit prendre en compte en outre la complexité due à la réflexivité de la société contemporaine, à l'usage des discours savants dans les prises de position et définitions des acteurs⁵. Par conséquent, il est nécessaire d'élaborer un modèle sociologique qui prenne en charge cette complexité, pour comprendre les conditions sociales, culturelles et politiques de production et de diffusion des discours recueillis lors des entretiens, des

2. Voir de Lavergne (N.), *Jeunes, Musulmans, Français. Identité islamique et citoyenneté républicaine*, D.E.A. sociologie politique sous la direction d'Yves Deloye, Université de la Sorbonne – Paris I, novembre 1996, 399 p. (+ Annexes : entretiens et conférences, 286 p.).

3. Voir par exemple Amselle (J.-L.), *Vers un multiculturalisme français ?*, Paris, Aubier, 1996, et Henry (J.-R.), « L'identité imaginée par le droit : de l'Algérie coloniale à la construction européenne », in Martin (D.-C.) dir., *Cartes d'identité*, Paris, Presses de la F.N.S.P., 1994, pp. 41-64.

4. Deloye (Y.), « État, nation et identité nationale. Pour une clarification conceptuelle », in Burgi (N.), dir., *Fractures de l'État-nation*, Paris, Kimé, 1994, p. 156 ; Leca (J.), « Individualisme et citoyenneté », in Birnbaum (P.), Leca (J.), dir., *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la F.N.S.P., 1986 ; Deloye (Y.), *Sociologie historique du politique*, Paris, La Découverte, 1997, pp. 53-78.

5. Giddens (A.), *Les Conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 45 sq.

conférences et des réunions auxquelles j'ai assisté⁶. Après la présentation rapide de ce modèle qui permet de penser l'articulation entre intégralisme religieux⁷ et citoyenneté moderne, je montrerai qu'il permet de saisir et d'organiser les déterminations d'une manière de vivre et de penser l'islam dans la société française, ayant elle-même de fortes implications sur la citoyenneté et le civisme de ces jeunes musulmans. Dans les comportements comme dans les discours, l'islam constitue un moteur de citoyenneté, il favorise et motive la loyauté nationale, le légalisme, l'adhésion aux valeurs de la République et la participation politique.

Pour commencer, je ne prétends pas décrire un processus général touchant toutes les populations issues d'une immigration provenant de pays de religion musulmane, ni tous les convertis à l'islam, qu'ils soient issus d'autres immigrations ou qu'ils ne soient pas les descendants d'immigrés récents. Mais la réalité de ce processus tient à la fois au nombre de jeunes qui y sont impliqués⁸ et à son expansion géographique en France⁹, aux élaborations intellectuelles qui tentent de concilier ces deux dimensions trop souvent présentées comme inconciliables, et à la solidification d'un socle théorique et social par un travail militant de diffusion, d'édition et de prêche par le discours et par l'exemple.

Vouloir vivre pleinement comme musulman respectant les exigences fondamentales de l'islam n'est pas nécessairement contradictoire avec la vie moderne si on opère la distinction entre l'intégralisme et l'intransigeantisme qu'opère Jean-Marie Donegani à propos du catholicisme. « Ces deux termes [...] nous semblent [...] désigner deux réalités tout à fait différentes. L'intransigeantisme désigne le refus de transiger avec des données culturelles extérieures au modèle catholique originel, l'intégralisme le souci d'englober la totalité des actes et des pensées dans la référence religieuse, de ne pas reléguer le religieux dans un espace et un temps précis, de ne pas séparer les attitudes religieuses de toutes les autres attitudes exprimées par le sujet. »¹⁰ La distinction entre ces deux termes permet de dégager quatre « aires problématiques » selon la manière dont elles conjuguent

6. Une vingtaine d'entretiens ont été conduits à Valenciennes, Roubaix-Tourcoing, Montfermeil ; les textes des conférences ont été recueillis soit personnellement, soit par les cassettes audio et vidéo que diffuse l'association sur laquelle a porté mon enquête, Jeunes Musulmans de France (J.M.F.).

7. Cette notion, empruntée à J.-M. Donegani, et qui permet de saisir la complexité du rapport entre religion et politique, sera définie ci-dessous.

8. J.M.F. compte plus de cinq mille membres, et plusieurs dizaines de milliers de sympathisants suivent ses activités.

9. J.M.F. a été créé à partir de Lille et Nantes, a recruté ensuite en Île de France, puis en Normandie et dans le Nord-Est de la France, puis vers le Sud-Ouest. Elle collabore aujourd'hui avec une autre association, l'U.J.M. (Union des Jeunes Musulmans), implantée dans la région lyonnaise au sens large.

10. Donegani (J.-M.), *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presse de Sce Po, 1993, p. 406.

intransigeantisme et transigeantisme d'une part, intégralisme et marginalisme d'autre part. Ces quatre types d'attitudes sont : (a) le champ de la *nouveauté*, définie par le transigeantisme et l'intégralisme, et que j'ai supposé présent, par analogie, pour l'islam de France ; (b) la *christianitude* (ou l'islamitude), au croisement de l'intégralisme et de l'intransigeantisme ; (c) la *stabilité* (le religieux est considéré comme un dépôt de foi qui ne doit pas s'adapter, et comme un registre d'action parmi d'autres, qui ne les unifie pas) ; (d) la *sécularité* (la modernité particularise le religieux et en fait une sphère d'attitudes et de comportements ne relevant que de l'autonomie individuelle)¹¹. L'intérêt heuristique de la construction conceptuelle de J.-M. Donegani consiste à mettre en lumière une modalité contradictoire de l'être religieux, l'aire de la *nouveauté*, dans laquelle « la contrariété doit être pensée, surmontée, élaborée », « la seule où l'on assiste à une réélaboration explicite, résultat d'une "démarche volontaire" pour faire coexister l'adhésion idéologique à la modernité et l'unification psychologique autour du religieux. »¹² Je fais l'hypothèse que la situation des jeunes musulmans français ne se réduit pas à une alternative, impliquant la *défection* vis-à-vis d'un des deux termes (islam et citoyenneté), mais qu'existe cette aire de la nouveauté qui se caractérise par le choix de la *prise de parole*, pour concilier deux systèmes auxquels l'individu entend rester loyal, dans l'optique d'une double réinterprétation de l'islam et de la citoyenneté¹³.

L'islam tel qu'il est interprété par les J.M.F. est caractérisé par le réformisme, la privatisation du croire, l'intégralisme et une forte dimension citoyenne et civique. Leur démarche peut être décomposée en deux séparations, la première entre le domaine de la croyance individuelle et des normes comportementales qui découlent du message coranique, et l'aspect législatif de l'islam ; la deuxième consiste à dégager le fondamental de l'adventice. Le second point est typique de

11. Donegani (J.-M.), *La liberté de choisir*, op. cit., p. 406-410. On trouvera une élaboration plus détaillée de ce modèle dans de Lavergne (N.), *Jeunes, français, musulmans*, op. cit., pp. 42-47, ainsi que dans deux contributions d'Omero Marongiu, « Rapports pluriels à l'islam chez les jeunes musulmans », in Kagné (B.), Pirotte (G.), éd., *Ethnicité et phénomènes migratoires en débat : identités, mobilisations collectives et politiques publiques*, C.E.D.E.M., Université de Liège, 1999 ; « L'islam pluriel dans le Nord : présentation d'une typologie », in Gosselin (G.), Lavaud (J.-P.), éd., Centre lillois d'études et de recherches sociologiques et économiques (Ville-neuve-d'Ascq, Nord), *Ethnicité et mobilisations sociales*, Paris/Montréal/Budapest [etc.], L'Harmattan (Logiques sociales), 2001, pp 153-176.

12. Donegani (J.-M.), *La liberté de choisir*, op. cit., p. 410.

13. Hirschmann (A.), *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard, 1995 (traduction de *Exit, voice and loyalty*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1970) et Leca (J.), « L'islam, l'État et la société en France », in Étienne (B.), *L'islam en France : Islam, État et société*, Paris, C.N.R.S., 1990, p. 62.

la démarche réformiste¹⁴, celle d'Afghani et Abduh¹⁵ en Égypte comme celle de Ben Badis¹⁶ en Algérie. Le premier point, même s'il n'est pas absent du réformisme tel qu'il s'est développé dans les pays musulmans, est emphatisé dans une société d'individus-citoyens.

Soulignant l'adaptabilité, géographique et historique, de l'islam et ce qu'ils appellent le « principe de capacité », selon lequel Dieu n'impose que ce qui est en la capacité du croyant, et reconnaissant que la loi française est et doit rester la même pour tous les citoyens, ces jeunes musulmans développent l'idée selon laquelle le « musulman français qui vit en France (...) devra amputer sa religion de tout un volet, qui est le volet législatif qui concerne une partie de la vie de l'individu, de la famille et de la société. »¹⁷ Cette amputation est justifiée par le fait que ce qui reste – la croyance individuelle et la morale qui en découle – est l'essentiel. Un responsable de Tourcoing, étudiant en économie et en sciences islamiques, insiste comme d'autres sur la non-contradiction entre l'immense majorité de ses principes et ceux de la République. L'islam demeure ainsi un « système complet de vie », applicable dans une société « où le système global juridique, économique... n'est pas musulman »¹⁸ ; cette conception se trouve justifiée par la promotion de l'individu comme être moral dans son rapport personnel à Dieu, et impliqué dans le monde : nous retrouvons un cheminement analogue à celui de l'individualisme moderne¹⁹.

Toute une partie de la démarche des J.M.F. montre qu'ils sont également les héritiers du réformisme musulman : en dissociant la religion de la culture des parents, ils critiquent les us et coutumes hérités et réputés non islamiques, pour ne conserver que la foi, la conviction, le dogme, d'une part, et les principes fondamentaux de la morale musulmane (véracité, sincérité, modestie...), d'autre part. Ils écartent les coutumes locales ou nationales, les « choses de la vie », des parents transplantés, pour épouser une culture, une langue et un mode de vie qui sont ceux de la société dans laquelle ils sont socialisés. Ils se définissent davantage comme « d'origine musulmane » que selon les identités nationales des

14. Dans la confrontation entre la modernité et l'islam, trois réponses sont apparues : le modernisme, le traditionalisme et le réformisme (Smith (A.), *National Identity*, Londres, Penguin Books, 1991, pp. 63-65). Voir aussi Ramadan (T.), *Aux Sources du renouveau musulman*, Paris, Bayard /Centurion, coll. Religions en dialogue, 1998.

15. Hourani (A.), *Arabic Thought in the Liberal Age*, Londres, Oxford University Press, 1962, pp. 103-160.

16. Voir par exemple Colonna (F.), *Les Versets de l'invincibilité*, Paris, Presses de Sce Po, 1995, chapitre 9.

17. Entretien avec Hassan Iquioussen, président de J.M.F. en 1996, 22 avril 1996.

18. Entretien avec Abdelaali Baghezza, responsable de J.M.F. Tourcoing, 21 avril 1996.

19. Dumont (L.), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

parents, ce qui en outre permet la communalisation²⁰ en dépassant les clivages nationaux qui affectaient les relations entre les primo-migrants. Ces jeunes musulmans remettent en cause la forme même de la religiosité des parents pour les incohérences, les superstitions, les erreurs qu'elle véhicule ; aux antipodes du piétisme et du formalisme de leurs parents, ils définissent une religiosité fondée sur un intégralisme lettré et sur un transigeantisme avec la culture et la société dite « d'accueil ».

Ils prennent une posture qui consiste *de facto* à « séparer l'intégralisme de l'intransigeantisme, à transiger explicitement avec les spécificités culturelles et les différenciations sociales afin que l'intégralisme religieux (soit) plus parlant et plus entier²¹ ». Leur islam se pose en s'opposant à l'ignorance (peut-être récente, peut-être inventée²²) et aux superstitions des parents, sur le mode de l'étude personnelle des textes classiques et modernes – souvent en passant par l'apprentissage de l'arabe classique –, de l'autodidactisme et du bricolage individuel²³, et également par la confrontation et la diffusion de leurs réflexions, qui en font un « courant de pensée », collectivement élaboré. Nous sommes face à une version occidentale du réformisme musulman²⁴, configurée par l'expérience de la diaspora, en cours de structuration en Europe²⁵. Ils tendent à se définir comme des « musulmans occidentaux », voire des « musulmans laïques », selon les mots de Hassan Iquioussen.

L'objectif premier de cette démarche collective est de rendre l'islam praticable en France, en lui conservant sa dimension organisatrice de la vie spirituelle, morale et sociale, en insistant d'une part sur la réflexion individuelle, l'autonomie morale et la réinterprétation des textes et d'autre part sur les implications sociales de cette foi : devoirs envers la société, participation active, vie associative (entraide et humanitaire). « L'identité du musulman pratiquant ne se conçoit pas sans une participation sociale effective », écrit Tariq Ramadan dans un ouvrage fréquemment cité lors des entretiens ; « l'islam exige de tout musulman, où qu'il

20. La production de croyances communes aptes à améliorer la solidarité du groupe, voir Weber (M.), *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971, introduction.

21. Donegani (J.-M.), *La liberté de choisir*, *op. cit.*, p. 415.

22. Colonna (F.), *Les Versets de l'invincibilité*, *op. cit.*, p. 328 sq.

23. Mais sans refus aucun des sciences sociales ou de l'islamologie produites en France, qu'ils lisent et discutent, ce qui en fait des « intellectuels islamistes » d'un type différent de ceux étudiés par O. Roy, in « Les nouveaux intellectuels islamistes : essai d'approche philosophique », in Kepel (G.), Richard (Y.), dir., *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990 ; de Lavergne (N.), *op. cit.*, pp. 166-174.

24. De Lavergne (N.), *op. cit.*, pp. 291-307.

25. Qui « implique deux stratégies parallèles : l'affirmation et le maintien d'une identité collective spécifique et l'insertion réussie dans la société d'accueil », voir Saint-Blancat (C.), « Une diaspora musulmane en Europe ? », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 92, octobre-décembre 1995, p. 10, et du même auteur, *L'Islam de la diaspora*, Paris, Bayard, 1997.

soit, qu'il lutte contre les inégalités et les injustices sociales²⁶ ». Le côté face de la « conversion²⁷ » religieuse a son revers : le côté pile d'une conversion morale et sociale ; il y a une cohérence profonde entre l'entrée dans la foi validée par le groupe et l'implication dans les œuvres non seulement communautaires mais aussi sociales et civiques.

Quels actes et quels discours découlent d'une telle autodéfinition, dans tout ce qui touche à la citoyenneté, comprise comme mode de gestion et de hiérarchisation des identités et comme ensemble des rôles et des pratiques politiques légitimes²⁸ ? Il s'agit maintenant d'étudier l'articulation de cet islam intégraliste et transigeant avec la citoyenneté, politique et sociale.

(1) La première question qui se pose est celle de l'allégeance nationale : est-elle non seulement conciliable avec cet islam, mais peut-elle être induite ou justifiée par lui ? L'interprétation traditionnelle veut qu'un musulman ne puisse s'installer ni demeurer sur une terre où ne règne pas la loi de l'islam²⁹. Les jeunes savent en outre que le pays où ils sont nés et où ils ont été scolarisés est celui dans lequel ils vont vivre, ruinant ainsi définitivement l'illusion du retour entretenue par les parents, qui permettait, entre autres, de légitimer un séjour posé comme provisoire sur une terre non musulmane³⁰. Encore trouvent-ils nécessaire de justifier ce séjour définitif d'un point de vue religieux. L'allégeance à la France, le sentiment d'appartenance à la communauté politique française, sont justifiés à la fois par ce constat du séjour et de l'acculturation, et par une double réinterprétation, qui leur donne le droit de vivre dans un pays autorisant leur pratique religieuse, et qui leur intime l'obligation de participer à la société où ils sont amenés à vivre.

26. Ramadan (T.), *Les musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Lyon, Tawhid, 1995, p. 123 et 127. Tariq Ramadan, enseignant à Lausanne, est un des principaux intellectuels musulmans européens, dont les conférences et les livres sont particulièrement appréciés par les jeunes musulmans en France (dernier ouvrage paru : *L'Islam en questions*, avec A. Gresh, Sindbad/Actes Sud, 2000).

27. J'ai interprété leur « retour à l'islam », leur « passage à la pratique » comme une conversion dans de Lavergne (N.), « La conversion de jeunes musulmans français », *Cahiers du C.E.I.F.R.*, n° spécial « La conversion », Paris, E.H.E.S.S., octobre 2000.

28. Cette définition synthétise les analyses d'Yves Deloye et Jean Leca notamment, voir note 4 pour les références.

29. Voir pour un résumé des arguments, Lewis (B.), « La situation des populations musulmanes dans un régime musulman : réflexions juridiques et historiques », in Lewis (B.), Schnapper (D.), dir., *Musulmans en Europe*, Paris, Actes Sud, 1992, pp. 11-34.

30. Sayad (A.), *L'immigration algérienne ou les paradoxes de l'altérité*, Préface de Bourdieu (P.), Éditions Universitaires (France)/De Boeck-Wesmael (Belgique), 1992.

La pratique religieuse de l'islam – au moins dans ses éléments fondamentaux³¹ – est non seulement possible en France, où « chacun est libre de croire à ce qu'il veut, de pratiquer sa religion, dans la limite de la liberté et des droits et de la loi³² », mais est même mieux garantie dans un État de droit laïque que dans les pays d'origine de leurs parents, selon eux. Ils en viennent même à considérer la France, même si elle n'est pas gouvernée par un pouvoir musulman, comme faisant partie du *dâr al-islam*³³.

Outre l'hospitalité du cadre légal laïque, l'homologie des valeurs souvent invoquée revient à trouver dans le socle républicain les valeurs mêmes de l'islam. Que ce soit dans les réponses aux questions portant sur le service national, la nationalité française ou l'acte de vote, lors des forums publics de J.M.F., ou dans le cadre des entretiens, les responsables comme la plupart des militants soulignent que les jeunes musulmans doivent remplir leurs devoirs civiques, au nom de la justice et de la sincérité, valeurs fondamentales de l'islam comme de la République.

Les jeunes qui n'ont pas acquis automatiquement la nationalité française font pour la plupart les démarches pour l'obtenir ou pour la retrouver, afin d'être en mesure, juridiquement, de mettre en œuvre leur discours sur la participation pleine et entière à la société française. Le nombre de procédures en cours (quatre) ou ayant abouti (trois), sur les vingt jeunes enquêtés, bien supérieur à la moyenne nationale³⁴, est un indice que le discours tenu au sein de l'association encourage des actes de la part des militants ou des adhérents, entre autres la mise en œuvre de la procédure assez lourde de demande de nationalité ou de réintégration, par des jeunes dont on ne peut pas dire que les rapports avec les administrations soient généralement aisés ou pacifiés. Soulignons aussi le fort sentiment d'extériorité par rapport au pays d'origine des parents, surtout concernant les événements d'Algérie, qui peut aller jusqu'au conflit de générations.

(2) La deuxième question concerne les raisons alléguées du respect générique de la loi ; il y a contradiction *a priori* entre la loi, dont la légitimité est fondée sur la souveraineté nationale, et la loi islamique, qui n'est pas produite, discutable

31. Citons les cinq piliers de l'islam (la profession de foi, les cinq prières quotidiennes, le jeûne du Ramadan, la *zakât*, le pèlerinage à La Mecque), auxquels on pourrait ajouter les interdits du porc et de l'alcool. Tous ces actes sont réalisables, de façon volontaire, par tout citoyen qui le désire.

32. Entretien avec Hassan Iquioussen, déjà cité ; mais ce point fut fréquemment cité lors des entretiens.

33. Classiquement, l'espace est divisé entre le *dâr al-islam*, i.e. la « maison de l'islam », où le pouvoir appartient aux musulmans, et le *dâr al-harb*, i.e. la « maison de la guerre » ; une autre notion a aussi été employée, celle de *dâr al-sulh*, « maison du contrat », terre habitée de gens du livre, qui reconnaît une suzeraineté musulmane. Ces termes désignent d'autres réalités aujourd'hui, sans que les musulmans soient nécessairement d'accord entre eux sur celle qui doit qualifier la France.

34. M. Tribalat notait le très faible nombre de procédures en cours, in *De l'immigration à l'assimilation*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 168-171.

ou amendable par les hommes, mais donnée par Dieu dans le *Coran*. Quel principe de légitimité, la caution de la nation ou le sceau divin, a priorité dans le respect de la loi ? La position selon laquelle le respect de la loi islamique prime sur la loi française, tempérée par un très petit nombre de contradictions entre les deux, fut défendue par un seul des enquêtés. Les autres avançaient deux types d'argumentation : pour les uns, le respect de la loi française est motivé par l'islam, pour les autres, la loi française doit être respectée en tant que telle.

« L'islam nous pousse, puisqu'on a signé un contrat, le contrat social, comme dit Rousseau, (...) qui est de respecter les lois, (...) comme l'islam nous pousse à respecter nos contrats, on est obligé en tant que musulman de respecter les nôtres. Aucune incompatibilité entre la pratique et le fait de vivre en France, au contraire », dit par exemple Khalil, un étudiant en droit de vingt-deux ans habitant Tourcoing³⁵. Selon Omero Marongiu, responsable de J.M.F. Valenciennes au moment de l'entretien, et étudiant en sociologie, « c'est la loi islamique qui le veut, tu acceptes la loi juridique française ». La loi républicaine doit être intégralement respectée, mais l'origine de ce respect gît dans la foi du musulman, qui lui fait obligation de se soumettre à l'autorité, fût-elle non musulmane.

Pour les autres, soit la majorité, la loi française doit être respectée pour elle-même, cela fait partie des obligations du citoyen en général. Hassan Iquioussen, alors président de J.M.F., pose clairement la nécessité absolue de respecter la loi française, parce que les musulmans en question sont amenés à vivre dans un pays non musulman, dont il s'agit malgré cela de respecter intégralement les lois. D'autres dérivent de la « décision de vivre dans un pays » donné, l'obligation de « respecter les lois de ce pays »³⁶, faisant comme s'ils avaient eux-mêmes signé, par cette « décision », le contrat social français, ce que d'autres objectivaient par la signature de leur carte d'identité³⁷.

Ce qui est intéressant dans les entretiens que j'ai réalisés, c'est la transitivité du respect de la loi, de l'islam à la République. L'islam semble être un bon argument pour susciter et justifier le respect de la loi française pour elle-même, un truchement qui transfère le respect de la loi en islam au respect de la législation française. Ce que certains ont raconté de leur trajectoire avant et après le passage à la pratique religieuse, leur « conversion », en insistant sur l'aide que leur a apportée l'islam pour sortir de la délinquance, de la marginalité ou de l'échec scolaire, fait pencher également la balance dans ce sens. Dans un contexte où le respect de la loi est problématique, le simple fait de rappeler qu'il y a une loi à

35. J'ai conservé, dans la transcription, la phrase bancale prononcée.

36. Par exemple, entretien avec Gamal, 23 ans, Montfermeil, 14 juillet 1996 (pour toutes les citations, de Lavergne (N.), *Jeunes, français, musulmans, op. cit.*, pp. 346-349).

37. Ce discours peut être considéré comme une réponse à ceux qui avaient institué une « manifestation de volonté » préalable à la jouissance de la nationalité française pour les jeunes nés en France de parents non français.

respecter réintroduit l'idée même qu'une société a besoin de lois pour fonctionner. Le légalisme de l'islam contribue à instituer le respect de la loi française.

(3) Nous avons vu que les éventuels ambiguïtés³⁸ ou conflits³⁹ à propos de l'allégeance nationale et du respect de la loi française ont été réglés, en partie au moins en vertu de l'interprétation de l'islam qui est développée par cette association. Le refus du communautarisme, en tant que promotion d'une niche⁴⁰ où s'appliquerait un droit musulman différent du droit général, est un discours généralisé dans l'association. Responsables comme adhérents, tous prônent l'intégration individuelle. Le danger vient davantage selon eux d'une communautarisation du fait du rejet de l'islam par la société globale, dans une sorte d'*apartheid*, que de la volonté des musulmans eux-mêmes de se constituer en communauté séparée et autonome. Le communautarisme ne doit pas être confondu avec la solidarité et la volonté de transmettre une foi religieuse à ses enfants. Pour Hassan Iquioussen, s'il y a communauté, c'est une « communauté d'individus » qui n'est pas marginale et ne revendique pas un statut particulier, pour la bonne raison qu'« il n'y a qu'une loi en France pour tout le monde ». Il s'agit, pour lui, de rejeter les moyens de pression utilisés spécifiquement en faveur d'une minorité, pour, en revanche, combattre l'injustice, c'est-à-dire la marginalisation et les discriminations qui touchent les musulmans, en faisant respecter l'égalité de tous devant la loi⁴¹. « La présence musulmane, la reconnaissance de sa spécificité ne doivent pas se traduire par la revendication d'un quelconque droit à la différence justifiant des "exceptions" par rapport au traitement égalitaire des citoyens d'une nation donnée », écrit encore Tariq Ramadan⁴².

On se rapproche, avec le vocable de communauté, certes ambigu, mais valorisé dans la symbolique musulmane⁴³, de l'association volontaire de croyants autorisée par la loi de 1905 ; il faut remarquer en outre que la plupart des struc-

38. « Je dois lever toute ambiguïté par rapport à ma citoyenneté », par un « effort personnel », dit par exemple Malek, trésorier de J.M.F. Valenciennes, entretien du 22 avril 1996.

39. Voir Schnapper (D.), « La citoyenneté à l'épreuve. Les musulmans pendant la guerre du Golfe », *Revue française de science politique*, n° II, avril 1993, pp. 187-208 ; l'interrogation sur le conflit d'allégeance surgit notamment dans les périodes de conflit, comme la guerre du Golfe ou plus près de nous, l'intifada palestinienne qui a débuté en octobre 2001.

40. Leca (J.), « La démocratie à l'épreuve du pluralisme », *Revue française de Science politique*, avril 1996, pp. 225-279.

41. Ce faisant, comme d'autres membres de l'association, il critique les thèses développées par les plus médiatiques des spécialistes de l'islam contemporain, récusant l'accusation de communautarisme et d'intégrisme. C'est un exemple de *feed-back*, de réappropriation par les acteurs sociaux des débats et des concepts de la recherche, sur lesquels ils se positionnent.

42. Ramadan (T.), *Les musulmans dans la laïcité*, op. cit., p. 118.

43. Rodinson (M.), *L'islam, politique et croyance*, Paris, Agora Pocket, 1995, p. 76 (Fayard, 1993).

tures créées depuis quinze ans évoquent les musulmans et non la communauté musulmane. J.M.F. par exemple avait rejeté la dénomination « Jeunesse musulmane de France » pour prendre celle de « Jeunes Musulmans de France », insistant sur l'adhésion de l'individu.

Ces jeunes musulmans rejettent les usages politiques de la différence religieuse mais fondent la lutte contre les discriminations sur l'exigence de justice intrinsèque à l'islam, pour une application égale de la loi républicaine à tous, quelle que soit sa religion. Ils ne revendiquent pas un traitement différencié, mais le bénéfice de la loi commune. Ce faisant, ils renforcent l'idée que la loi est la même pour tous et qu'il faut respecter les représentants de l'ordre et les institutions étatiques. La relation pacifiée qu'entretiennent les J.M.F. avec les administrations, les forces de police, les R.G., les élus locaux, les établissements scolaires, est un des résultats obtenus par la mise en œuvre des discours de l'association.

(4) Passons à notre dernier point, l'acte de vote. Pour commencer, la totalité de ceux qui étaient en mesure de voter, parmi les enquêtés, sont allés voter aux trois scrutins précédant les entretiens. Contrairement aux années 1980, au cours desquelles certains jugeaient le vote illicite, car cautionnant un ordre non issu des commandements divins, à partir du milieu des années 1990, J.M.F., comme d'autres associations, s'engage dans des campagnes d'information et d'incitation au vote. Le Congrès de 1995 avait appelé à « prendre part à la vie politique », en excluant « tout vote religieux »⁴⁴. Avant les élections, certaines sections de J.M.F. ont envoyé des courriers ou distribué des tracts poussant les jeunes d'origine maghrébine à s'inscrire sur les listes électorales, à s'informer sur les enjeux des élections et à se déplacer le jour du vote ; certains membres ont même accompagné des jeunes jusqu'au bureau de vote. Il s'agit selon eux de créer un « réflexe civique », d'habituer et d'éduquer les jeunes.

Les arguments utilisés dans ces tracts ou lors des conférences publiques pour promouvoir l'acte de vote insistent sur le caractère religieux de l'obligation de voter. Pour Abdelaali, étudiant en droit de Tourcoing, voter est « un devoir civique et même religieux. Nous considérons que c'est un devoir religieux et que, même si nous savons pertinemment que ça n'aura pas d'effet, alors la conception du vote lui-même pose qu'on doit aller voter, puisque c'est un devoir religieux ». L'acte de vote est non seulement un droit mais aussi un devoir moral ou religieux ; il est le symbole de la participation politique à la communauté des citoyens. Mais pour tous, c'est l'acte seul qui est doté d'un caractère d'obligation religieuse ; le contenu du vote est clairement déconnecté de l'appartenance religieuse et laissé à l'appréciation de l'individu : la politique est du strict domaine de la liberté individuelle. L'islam peut intervenir pour le choix du candidat ou du parti, mais de manière négative : il n'y a pas de « vote musulman », ni pour un

44. « Les « Jeunes Musulmans de France » incités à voter », entrefilet paru dans *Le Monde* du 18 avril 1995

« parti musulman » ni pour un autre parti en particulier ; mais le rejet de ceux qui rejettent l'islam est une attitude générale parmi les membres de J.M.F.

Le vote des jeunes musulmans n'est donc ni un « vote d'échange », puisqu'il n'y a pas négociation préalable d'avantages matériels, ni un « vote communautaire », puisque celui-ci est laissé à l'appréciation de l'individu et qu'il n'a pas pour enjeu le « mode de participation de populations qui se vivent et se pensent comme des minorités autonomes ». Leur vote est bien un « vote d'opinion » : « l'acte du vote n'est pas principalement déterminé par une récompense matérielle (...), la formation des préférences ne ressort pas d'une simple identification communautaire⁴⁵ ». Les jeunes musulmans déterminent leur vote, outre la réaction conjoncturelle à un programme politique qui leur dénie la qualité de citoyens comme les autres⁴⁶, en tant que citoyens, en fonction d'une orientation politique fondée sur le critère des valeurs et sur un programme politique et socioéconomique. Même si elles sont majoritairement à gauche, les prises de position politique sont très variables parmi les enquêtés. L'usage politique de la religion se limite donc à promouvoir et à légitimer la participation politique, en tant qu'aboutissement de la participation sociale préconisée par leur conception de l'islam.

Tant dans leurs pratiques que dans leurs discours, ces jeunes musulmans français essaient de vivre un islam caractérisé par un certain nombre de traits, qui définissent une articulation spécifique avec la citoyenneté française. Cet islam est intégraliste mais transigeantiste, en cela qu'il tente de coordonner une conception globalisante de l'islam avec l'acceptation des valeurs modernes. Il est individualiste et rationaliste, car il privilégie un rapport direct à Dieu et au texte écrit et met l'accent en permanence sur la quête du savoir et l'usage de la raison. Il est solidaire et universaliste, parce qu'il encourage l'entraide, le partage du savoir, l'engagement dans des activités humanitaires, et qu'il refonde la reconnaissance de l'humanité en chaque homme. Enfin, il est modernisateur⁴⁷ et civilisateur, car, d'une part, loin d'être un frein à l'intégration dans la société moderne, il y contribue activement, et d'autre part, il moralise et discipline les comportements et les interactions⁴⁸. (Je souligne ces traits à dessein, et non en vertu d'un angélisme lénifiant ; et surtout pour montrer qu'existe une autre version de l'islam que l'image qui en est donnée dans la plupart des médias et des discours.)

L'aspect le plus frappant de cette construction identitaire, qui pose la reconnaissance par les jeunes de leur identité religieuse encadrée dans la société moderne et ses valeurs, est sans doute cette faculté à promouvoir l'intégration et la participation politique. Cela ne remet pas en cause la citoyenneté « à la fran-

45. Ihl (O.), *Le Vote*, Paris, Montchrestien/Clefs, 1996, pp. 22-33 pour l'analyse de ces trois types de vote, p. 27 pour cette citation.

46. Je veux parler du Front national comme de tous ceux qui les considèrent comme des « citoyens de papier ».

47. Burgat (F.), *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte/Poche, nouvelle édition, 2002.

48. En ce sens, il relance, dans les quartiers populaires, le « procès de civilisation » décrit par Norbert Elias.

çaise » dans ses fondements mais oblige, par la reconnaissance des motivations particulières des citoyens⁴⁹, à être citoyens, à repenser les conditions de son universalisation. La construction de l'identité nationale française, historiquement située dans le conflit entre le catholicisme et la République laïque et dans la représentation de l'autre comme inassimilable⁵⁰, fait face à une autre tradition religieuse, enracinée dans la société française et prise en charge par un nombre croissant de jeunes Français. Cette configuration inédite qui instille le pluralisme des religions dans la citoyenneté française, loin de signer la destruction de celle-ci, impose de l'actualiser dans sa dimension universaliste : non en posant son universalité *a priori* (ce qui implique la particularisation de qui se prétend également universaliste), mais en retrouvant l'universel comme un principe directeur, une exigence de la raison pour parer aux logiques conflictuelles inhérentes aux particularismes⁵¹. Outre la question des valeurs et du rapport entre morale privée et morale publique, l'enjeu ici est la relation entre deux universalismes, républicain et islamique, qui ne se confrontent pas dans la violence du choc des civilisations, mais se nouent dans un rapport complexe, chacun posant à l'autre la question de son universalité, dans un contexte de pluralité des universels.

49. Birnbaum (P.), *La Fin du politique*, Paris, Pluriel, 1995, p. 268 (in postface de 1995 à un livre de 1975).

50. Voir les travaux de G. Noiriel, notamment *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Paris, Belin, coll. Socio-histoires, 2000.

51. Birnbaum (P.), « Du multiculturalisme au nationalisme », *La Pensée politique (La Nation)*, Paris, Le Seuil/Gallimard, mai 1995, pp. 129-139.