



HAL
open science

**L'affirmation religieuse des jeunes musulmans.
Production d'une critique sociale inclusive ou
séparatisme identitaire ?**

Agnès Villechaise, Lætitia Bucaille

► **To cite this version:**

Agnès Villechaise, Lætitia Bucaille. L'affirmation religieuse des jeunes musulmans. Production d'une critique sociale inclusive ou séparatisme identitaire ?. *Revue européenne des sciences sociales (Cahiers Vilfredo Pareto)*, 2018, 56 (2), pp.107-131. 10.4000/ress.4356 . halshs-01963663

HAL Id: halshs-01963663

<https://shs.hal.science/halshs-01963663>

Submitted on 20 Jan 2022

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.

Copyright

L'affirmation religieuse des jeunes musulmans

Production d'une critique sociale inclusive ou séparatisme identitaire ?

Asserting Muslim identity: Towards inclusive criticism or separatism?

Agnès Villechaise et Lætitia Bucaille



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ress/4356>

DOI : 10.4000/ress.4356

ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 14 décembre 2018

Pagination : 107-131

ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Agnès Villechaise et Lætitia Bucaille, « L'affirmation religieuse des jeunes musulmans », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], 56-2 | 2018, mis en ligne le 14 décembre 2021, consulté le 07 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ress/4356> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ress.4356>

L’AFFIRMATION RELIGIEUSE DES JEUNES MUSULMANS

PRODUCTION D’UNE CRITIQUE SOCIALE INCLUSIVE OU SÉPARATISME IDENTITAIRE ?

AGNÈS VILLECHAISE & LÆTITIA BUCAILLE

Université de Bordeaux, Centre Émile Durkheim / Paris, INALCO – CESSMA
agnes.dupont@u-bordeaux.fr / laetitia.bucaille@inalco.fr

Résumé. Face à l’attrait que le djihadisme a suscité en Europe, les jeunes se définissant comme croyants et pratiquants musulmans sont l’objet d’une curiosité inquiète : une partie d’entre eux serait-elle en passe de rejeter le « modèle occidental » ? À partir d’une recherche qualitative menée auprès de jeunes musulmans imprégnés d’une vision « salafisée » de l’islam, cet article souhaite d’abord éclairer les différentes dimensions de la lecture contre-hégémonique dominante dans les entretiens, entre mystique, morale et politique. Puis, il s’agit de déterminer dans quelle mesure l’expérience des jeunes rencontrés illustre un rapport d’adhésion critique au modèle social et politique majoritaire. Les critiques entendues débouchent rarement sur une attitude séparatiste, et semblent plutôt nourrir des parcours d’inclusion individuels et collectifs fondés sur une double appartenance culturelle exigeante. Sans en nier les fragilités, il convient d’explicitier les indices de cette inclusion négociée.

Mots-clés : affirmation religieuse, critique sociale, estime de soi, jeunes musulmans.

Abstract. Given the appeal that jihadism is currently generating in Europe, a growing concern about young people asserting the Islamic creed and practices has surfaced in France: could it not be the case that some of them reject the Western model and its values? Based on a qualitative research among young Muslims imbued with a Salafist version of Islam, this article sheds light on the diverse dimensions of the counter-hegemonic positions expressed in the interviews (mysticism, ethics and politics). It then raises the question of the adhesion to the social and political official model and assesses the significance of the criticism elaborated by this group. The criticisms these individuals express rarely lead to an ideological secession, for they rather seem to feed individual and collective trajectories of inclusion, which preserve their double cultural affiliation. The objective of this paper is to explain this negotiated inclusion, without denying its weaknesses.

Keywords: religious assertion, self-esteem, social criticism, young Muslims.

Face à l'attrait que le djihadisme a suscité en Europe et en France, les jeunes se définissant comme musulmans croyants et pratiquants suscitent de la méfiance : si l'immense majorité ne se destine pas à rejoindre les rangs des organisations djihadistes¹, une partie d'entre eux est-elle néanmoins susceptible de rejeter le « modèle occidental » ? L'objet de cet article est de saisir les positions de jeunes musulmans imprégnés d'une vision « salafisée » de l'islam, revendiquant une pratique rigoriste de la religion – notamment à travers le port du voile ou du *djilbeb*, la stricte observance de l'alimentation halal, et le développement d'une culture personnelle sur l'islam « véritable »². À la différence de croyants plus âgés, ils émettent de sévères reproches à l'égard de leur environnement français, et de l'Occident plus généralement. Le positionnement religieux ne constitue pas seulement chez eux le guide éthique de leur conduite ou le socle de leur appar-

- 1 À l'été 2016, au plus fort de l'influence du mouvement, selon le ministère de l'intérieur 2 147 Français ou étrangers résidant en France sont « connus pour leur implication dans les filières syro-irakiennes », dont environ 700 djihadistes sur zone (un tiers sont des femmes). Après l'automne 2016, avec le recul de Daech sur le terrain, le retour des djihadistes et de leur famille sur le sol européen devient une préoccupation majeure.
- 2 Le salafisme peut être défini comme la quête d'un islam premier ; il est fondé sur une approche littéraliste des versets coraniques afin d'être au plus près de la religion des anciens (*salaf*). Pour Bernard Rougier (2008), trois formes de salafisme coexistent : le salafisme *littéraliste* ou *quiétiste* qui « prône l'immersion du croyant dans l'univers des textes religieux et récuse les diverses formes de participation politique » ; le salafisme *réformiste* qui partage avec le courant précédent une vision conservatrice de la société mais qui opère une lecture politique dénonçant notamment la politique américaine au Moyen-Orient ; enfin, le *salafisme-jihadisme* qui place au cœur de la croyance religieuse la nécessité du combat en vue d'une transformation radicale de la société. Au-delà de ces différences fondamentales, un socle commun peut être néanmoins défini sur l'idée d'un islam véritable à restaurer, d'une communauté de croyants universelle (*oumma*), de l'appartenance à une élite religieuse et du travail exigeant de purification et de sanctification auquel doit s'adonner chacun. Pour les jeunes que nous avons rencontrés, nous préférons parler d'une vision « salafisée » plutôt que d'une version proprement salafite de la religion. Il s'agit d'influence plus ou moins marquée, et non de mise en œuvre en bonne et due forme : des ingrédients du salafisme sont bel et bien présents dans les discours et les pratiques (notamment la quête de la pureté, la description d'un Occident hostile) mais côtoient des éléments plus « libéraux » (contextualisation nécessaire de la religiosité, liberté pour chacun selon ses moyens et ses convictions de vivre « son » islam). Soulignons enfin que si les postures quiétiste et politique sont approchées par les personnes que nous avons interrogées, la posture révolutionnaire du « salafisme-jihadisme » est absente de notre échantillon.

tenance identitaire, il nourrit la critique du modèle politique, social et culturel dans lequel ils ont grandi, à leurs yeux spirituellement et moralement affaibli³.

Notre échantillon de recherche s'est constitué sur la base d'une enquête qualitative par entretiens⁴ interrogeant la transmission et les trajectoires identitaires au sein de familles issues de l'immigration algérienne en France, sans que l'étude ne réserve donc au départ une place privilégiée à la question religieuse. Les cinquante entretiens individuels multi-générationnels menés dans l'agglomération bordelaise entre 2013 et 2016 ayant fait apparaître la prégnance singulière de la référence religieuse chez les plus jeunes interrogés, nous avons finalement choisi dans un second temps d'étudier plus spécifiquement cet aspect, et examiné dans cette perspective nos 19 entretiens réalisés avec des personnes de moins de 35 ans (la plus jeune a 18 ans au moment de l'enquête).

Ces jeunes, garçons et filles à parts égales, appartiennent à des familles de classes populaires, plus rarement de classes moyennes émergentes ; ils sont nés ou ont grandi en France, pour la quasi exclusivité d'entre eux dans un quartier de grands ensembles, et ont obtenu des diplômes qui varient du brevet au master. Leur croyance religieuse et la pratique qui lui est associée sont présentées par tous comme un élément essentiel de l'identité, orientant la vie courante à travers les prières quotidiennes et/ou la fréquentation de la mosquée, le choix d'une nourriture halal, la lecture ou l'écoute de textes religieux, et pour les femmes le port du foulard ou du *jilbab*.

La question que nous posons porte sur la manière dont la religiosité résonne dans le rapport au monde de ces jeunes adultes, et façonne chez eux une vision sociale et politique que nous souhaitons précisément décrire. En effet, le religieux fournit pour eux un puissant « cadre d'interprétation » à

- 3 Ces positionnements exclusifs et contestataires trouvent un écho récent dans les travaux d'Olivier Galland et Anne Muxel (2018) auprès de jeunes lycéens : 32% des jeunes musulmans ayant répondu au questionnaire entre octobre 2016 et mars 2017 pensent qu'il y a une seule vraie religion et que « la religion a raison contre la science dans l'explication de la création du monde », 12% (contre 4% dans l'ensemble de l'échantillon) seraient concernés à la fois par l'« absolutisme religieux » et par « la tolérance à la violence ». Cependant la définition des catégories d'analyse dans cette enquête, essentiellement quantitative, peut être discutée.
- 4 Les entretiens, comportant questions et supports photographiques, portaient sur le parcours individuel, la vision du monde et les valeurs personnelles.

leurs expériences (Pagis, RFSP, 2010), nourrissant un imaginaire dans lequel ils puisent pour énoncer des significations relatives à leur trajectoire et à la société dans laquelle ils vivent (Castoriadis, 1975), construire leur positionnement moral et politique, définir les critères du juste.

En même temps, ce cadre n'est pas monopolistique. L'imaginaire imprégné d'islam salafisé absorbe d'autres types de registres idéologiques, y compris des références au modèle républicain. Cet éventail de représentations ne forme pas forcément un ensemble cohérent, et témoigne plutôt de la position ambivalente de ces jeunes pétris par des logiques issues d'univers pluriels, voire concurrents (société française / quartier populaire / communauté musulmane salafisée / réseaux sociaux et chaînes d'information mondialisés). Quoi qu'il en soit, le caractère remarquable de l'univers de sens élaboré est qu'il nourrit une vision fortement critique, contre-hégémonique (Gramsci, 1996 [1948-1951]; Hall, 2007). Il convient dès lors d'en cerner les sources et les dimensions et, plus encore, d'en appréhender les effets sur la participation sociale et citoyenne.

Les deux premiers points de notre analyse permettront de distinguer les fonctions de protection personnelle et les fonctions d'énonciation critique attribuées à la religion, entre mystique, morale et politique. Puis, nous montrerons en quoi la posture des jeunes musulmans interrogés illustre une adhésion partielle au modèle social et politique majoritaire. Nos données de terrain ne valident guère l'hypothèse de la « sécession » d'une partie des musulmans, qui seraient hostiles aux « valeurs de la République » et s'affirmeraient « en marge de la société française »⁵. Sur ce plan, il n'y a pas lieu, comme on le fait trop souvent dans le débat public, de considérer l'islam fondamentaliste comme spécifiquement menaçant. D'une part, sa potentialité violente ne saurait être considérée *a priori* comme supérieure à celle contenue dans d'autres registres idéologiques intransigeants, qu'ils soient religieux ou politiques. D'autre part, les jeunes musulmans « salafisés » rencontrés ne sont guère différents de croyants rigoristes d'autres confessions : porteurs d'une forte critique de l'organisation sociale et des mœurs en vigueur,

5 Hypothèse développée récemment dans le rapport rédigé pour l'Institut Montaigne, *Un Islam français est possible* (El Karoui, 2016). Voir également l'ouvrage rédigé par Hakim El Karoui en 2018.

ils peuvent être en même temps insérés de bien des manières dans une société où ils trouvent aussi de quoi se reconnaître. Sans en nier les ambivalences, il conviendra de décrire et comprendre ces parcours d'inclusion négociée.

I. LA PIÉTÉ : PROTECTION ET ESTIME DE SOI

La description d'un univers occidental « froid », stérile, est largement partagée par nos interlocuteurs, et invite à inventer ou réinventer une autre manière d'être. Face au vide ou à la superficialité, la stricte observance de l'islam fixe des règles de conduite et donne un sens à l'existence. La foi sans faille et l'orthopraxie revendiquée tiennent le monde à distance pour mieux s'en protéger.

La dé-spiritualisation du monde occidental apparaît comme la principale clé interprétative de dérives collectives nuisibles à l'épanouissement personnel. Un matérialisme creux est dénoncé, qui rend aveugle, éloigne du véritable bonheur, détruit les solidarités et oblige à « s'évader pour retrouver les vraies valeurs ». Il faut agir autrement pour échapper à une société « pervertie », assujettie aux intérêts du « capitalisme », vouée à « l'ultra-consommation », et qui « ne mène à rien ».

Cette critique a une très forte connotation morale. Expression et revalorisation de soi, la mise en avant de sa piété, la proclamation de son attachement aux valeurs religieuses affirment une forme de supériorité morale au sein de la société française, comme la nécessité d'y préserver son intégrité personnelle quand la permissivité des mœurs est jugée dégradante. Le recours à l'islam rigoriste en tant qu'instance normative et en tant que référence identitaire permet de se distinguer et de développer l'estime de soi, y compris en tenant à distance les non-musulmans, ces « Français » perdus, impurs, et finalement dangereux.

On nous amène à nous exhiber, à être plus à poil. Avec toute leur télé-réalité là, on nous met une Nabila d'origine algérienne complètement dénudée, siliconnée pour qu'on puisse s'identifier à elle [...]. Il n'y a plus de pudeur ! On nous pousse à ça, à être que des objets sexuels ! C'est ça le progrès ? Et vous dites que nous on est arriérées parce qu'en portant le voile on veut éviter des mauvaises pensées sur nous ? (Amra, 22 ans, niveau bac, CDD veilleuse de nuit).

J'ai eu une copine française il y a quelques mois. J'étais choqué. Chez ses parents vin à table, cigarettes, pas de pudeur. Il y a une très très grande liberté que je ne voudrais pas pour mon enfant, dans ce pays libre, libertin qu'est la France, avec des affiches de femmes nues, l'alcool, les drogues. Il faut qu'il y ait un contexte serein pour l'éducation de son enfant, sans confrontation avec des cultures différentes. (Amine, 21 ans, niveau bac, en formation chauffeur tram/bus).

Or ce «contexte serein» est d'autant plus difficile à construire que nos interlocuteurs sont tentés par le «péché»: Amra a «goûté» aux «délices» de la vie occidentale, Amine a eu «une copine française», Safia vit dans le regret d'avoir entretenu une liaison sans lendemain. La «contamination» est toujours un risque, et certains de nos enquêtés mobilisent une lecture sacrée du réel montrant tout à la fois la puissance proprement diabolique de la tentation et la nécessité d'une protection transcendante pour y échapper.

Dans notre échantillon, trois jeunes femmes font ainsi le récit d'expériences de possession auxquelles elles auraient assisté et qui les auraient conduites à mesurer l'influence de «créatures» diaboliques sur les êtres humains. Pour combattre ces *djinn*s s'attaquant aux «êtres faibles», elles invoquent la protection divine obtenue par une foi indéfectible, une orthopraxie minutieuse et une morale irréprochable. Les obstacles mis sur le chemin de l'épanouissement, apparemment sans solution dans le monde «réel», trouvent à la fois une explication dans un univers ré-enchanté et un remède dans une piété sans faille.

Les *djinn*s peuvent t'atteindre que dans des moments précis: une grosse colère, un gros chagrin, dans les rapports intimes quand la femme elle est pas mariée. Tu peux être possédée à ces moments-là [...]. Le plus puissant c'est Dieu, c'est pas eux. Je sais qu'avec ce que Dieu nous a donné pour savoir comment réagir face à eux [...]. Hamdulillah, louange à Dieu, c'est lui le plus fort. Je suis accrochée à sa puissance et il pourra pas m'arriver quelque chose de mal. (Safia, 22 ans, niveau terminale, en recherche d'emploi).

La piété exigée pour bénéficier du bouclier divin est d'ailleurs d'autant plus séduisante que, réservée aux «purs», elle attribue une valeur distinctive et substitue une surestime de soi, sous forme d'assurance, voire d'arrogance, à la frustration douloureuse. Pour des jeunes dont le statut social et symbolique est peu favorable, dont l'avenir est particulièrement incertain, l'affirmation de

la piété détermine des règles de conduite, mais elle structure également un imaginaire qui répond au désarroi, ravive une image de soi particulièrement dépréciée, et permet de se racheter⁶.

Cette piété offre aussi la possibilité de se mettre à l'abri d'un système dont l'hypothèse complotiste, bien présente dans nos entretiens, montre à quel point il peut paraître écrasant pour les jeunes que nous avons rencontrés. Une petite moitié de notre échantillon, sans distinction de genre ou de niveau de diplôme, décrit un monde truqué, où règnent le mensonge et la manipulation. Ainsi la situation géopolitique telle qu'elle nous est habituellement présentée constituerait une illusion, et les attentats de *Dæch* seraient orchestrés par ceux qui ont intérêt, pour légitimer leur pouvoir et leurs exactions, à construire de toutes pièces pour l'opinion publique un ennemi à abattre. Qui ? À quelle échelle ? Avec quelles alliances ? Les États-Unis, Israël, l'ensemble des puissances occidentales sont le plus souvent désignés sans autre précision, mais pour trois des jeunes adhérant à l'idée d'un complot ourdi contre l'islam, l'explication puise avant tout dans un registre mystique. Répandue sur Internet par une série de vidéos censées mettre à jour ses signes et prouver son omnipotence démoniaque⁷, la thèse d'une manipulation générale par *Shaytan*⁸ est bien ce qui différencie le récit élaboré par les jeunes musulmans rencontrés de visions complotistes par ailleurs largement répandues⁹. Présentée comme une vérité d'autant plus précieuse qu'elle est accessible seulement à ceux qui sont assez

6 Sur ce point, voir l'approche du psychiatre Fethi Benslama (2016), évoquant «l'ascenseur narcissique» emprunté par le «surmusulman».

7 Notamment la série «les Arrivées», produite il y a quelques années aux États-Unis, qui compte une cinquantaine d'épisodes et a été très largement partagée (voir <<https://www.youtube.com/playlist?list=PL9C720448AA3D29B9>>).

8 Satan en arabe.

9 27% des moins de 35 ans et 30% des 18-24 ans ne sont pas convaincus que les attentats commis à *Charlie Hebdo* et à l'Hyper Cacher «aient été planifiés et réalisés uniquement par des terroristes islamistes». Sur un autre registre, 16% des Français sondés pensent que «les Américains ne sont jamais allés sur la Lune» et que «la NASA [a] fabriqué des fausses preuves et de fausses images de l'atterrissage de la mission Apollo» (voir *Le Monde*, 7 janvier 2018 : <http://www.lemonde.fr/societe/article/2018/01/07/les-theories-du-complot-bien-implantees-au-sein-de-la-population-francaise_5238612_3224.html#cobwz3b4ooAs3Cz0.99>). Sur la fabrication des croyances et de la pensée extrême, voir les travaux de Gérald Bronner (2013; 2016).

«malins» pour débusquer «grosses coïncidences» et «trucs trop louches», cette interprétation minoritaire relie de façon très singulière la croyance en des puissances occultes surnaturelles, aux registres de la domination sociale et de l'antisémitisme. Dans cette lecture, l'islam, menacé car trop lucide sur les véritables forces en présence, est aussi la seule véritable arme contre la surpuissance engagée contre lui. Ici encore, les jeunes mettent en avant la rigueur du bon musulman qui, pris dans un combat le dépassant à bien des égards, saura gagner par ses mérites personnels la protection de Dieu contre le diable.

Moi c'est simple. J'ai fait mes recherches, je suis tombé sur des scientifiques américains indépendants, qui ont fait une enquête sur le monde actuel. C'est des vidéos sur Internet, mais ça a été très vite censuré. Moi j'ai réussi à me les procurer. C'est des personnes qui sont vraiment très très intelligentes, et qui croyaient d'ailleurs en rien, et qui se posaient des questions sur le monde dans lequel on vivait, et ils ont vu qu'il y avait plein de choses qui collaient pas, qui pouvaient pas être de simples coïncidences, ils se sont rendu compte qu'il y avait toujours des signes récurrents qui revenaient dans toutes les grandes marques d'alcool, de cigarettes, dans la pornographie, chez les stars : la pyramide, ou l'œil des francs-maçons. Ils ont interrogé des personnes qui étaient sionistes avant et qui le sont plus. Depuis 1969, le président des États-Unis a fait un nouvel ordre mondial, et l'objectif c'est de rassembler toutes les élites, tous ceux qui ont du pouvoir, tous les milliardaires, et leur seul objectif c'est de dominer le monde [...]. En fait vous avez 13 familles, et 113 familles de... franc-maçonnerie. On peut dire franc-maçonnerie parce que juifs et franc-maçonnerie c'est la même chose pratiquement. Vous avez 113 familles qui dirigent le monde et parmi elles vous avez 13 familles qui sont vraiment les puissants, ils rentrent en relation avec des démons (on appelle ça nous chez nous des *djinn*s, des génies). Le diable incite les puissants à croire en lui, les sionistes signent un pacte... Ils se sont fait avoir par le diable clairement. Mais chez nous, on rentre en contact avec notre cher et tendre Seigneur, le Dieu, Allah, autour de la piété, de la propreté, de la sagesse, dans le calme, et eux a contrario c'est autour du sang, de la fornication, des blasphèmes, c'est comme ça qu'ils rentrent en contact avec les *djinn*s [...]. Nous on sait, et on est la seule communauté qui va pas suivre l'antéchrist, nous les vrais musulmans, qui ont la foi. Donc ils rentrent en guerre avec nous. (Amine, 21 ans, niveau bac, en formation chauffeur tram/bus).

En une sorte d'acmé, cette position, minoritaire mais significative, rend bien compte du déplacement vers le religieux de luttes qui trouvent peu à s'énoncer dans le registre de la mobilisation sociale. Aux yeux de certains jeunes musulmans rigoristes que nous avons rencontrés, le combat politique est à ce point confisqué, déqualifié, ou faussé, que l'affirmation de soi comme sujet y paraît inenvisageable. C'est par les petits collectifs fondés sur l'entre-soi communautaire et plus encore par l'éthique individuelle et les « réformes personnelles » (Truong, 2017) que s'énonce et s'éprouve alors une forme de résistance. La question des mœurs y tient une place prépondérante, et plus précisément la nécessité de ne pas affaiblir sa rigueur par le frottement à des individus jugés déviants. La religiosité signifie donc surtout ici l'écart, dans un processus d'ailleurs cumulatif : elle construit de manière très volontariste une alternative sociale et morale à la société occidentale égoïste et dé-spiritualisée mais, lorsque cette mise à l'écart pieusement cultivée fait l'objet d'une forte stigmatisation, elle se renforce aussi en réaction au regard soupçonneux qui construit le musulman comme différent, inacceptable, dangereux. En définitive, l'expérience religieuse se vit d'abord et avant tout dans l'altérité, nous interrogeant alors sur les modalités de son inclusion dans le monde social.

2. LE RELIGIEUX COMME INGRÉDIENT D'UNE CRITIQUE POLITIQUE

Notre échantillon n'est cependant pas réductible à cet écart pieusement cultivé. On sait que les chercheurs demeurent divisés sur la question d'une interprétation politique de l'affirmation religieuse des jeunes musulmans¹⁰, mais, dans le cadre de notre étude, le politique s'invite clairement à la table des entretiens. La posture anticoloniale et tiers-mondiste imprégnant les années 1960 et 1970 n'a pas disparu ; la jeune génération, notamment la plus diplômée, l'intègre à son imaginaire et la mobilise pour exprimer ses positions sur le mode profane.

10 Voir en 2015 la discussion entre Olivier Roy et François Burgat (*Le Monde*, 24 novembre : <http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html>; *L'Obs*, 1^{er} décembre : <<http://rue89.nouvelobs.com/2015/12/01/reponse-a-olivier-roy-les-non-dits-lislamisation-radicalite-262320>>).

Est ainsi dénoncé un système colonial persistant : pour les jeunes interrogés, le racisme historique des « Blancs » à l'égard des « Arabes et des Noirs » déployé pendant la colonisation, prolongé par l'absence de reconnaissance de l'exploitation et de la violence subies, se perpétue dans un impérialisme renouvelé sur les « racialisés », et ce d'autant plus facilement que le « colonisé » est lui-même imprégné du sentiment de l'infériorité (Memmi, 2002).

Mon père, quand la conseillère d'orientation lui a dit que je devais faire un lycée professionnel alors que je voulais aller en filière générale, il s'est plié au discours de l'institution, à l'autorité légitime... Après, il a été aussi élevé durant la colonisation, donc c'est des choses qui sont intégrées. Il disait souvent, à propos des trucs qu'on devait pas faire en France : « Sinon ils vont nous faire la misère ! ». Parce que eux, là-bas, ils l'avaient vécue la misère... (Nabil, 33 ans, BTS comptabilité, animateur, nouvellement élu municipal).

La référence religieuse, à l'instar de la place qu'elle occupe actuellement dans le débat public, imprègne fortement cette formulation critique. D'abord, la religiosité apparaît comme une ressource pour dénoncer ce qui opprime. L'islam, héritage culturel et civilisationnel dont l'affirmation participe d'une reconquête de la fierté identitaire collective, constitue un réservoir de normes au nom desquelles on peut critiquer un monde injuste. Perpétuant la dimension combative de « toutes les religions, révolutionnaires par essence » (Mourad, 32 ans, niveau bac, agent de bibliothèque), il devient un support idéologique utile à la résistance.

Ensuite, aux yeux des jeunes entretenus, c'est bien le rejet de l'islam qui désormais illustre le mieux la persistance du racisme et doit être le plus combattu : la dénonciation des inégalités Nord-Sud comme celle des discriminations perpétrées au cœur des sociétés occidentales se lisent au prisme d'une islamophobie perçue comme grandissante depuis le 11 septembre 2001, et encore renforcée par les attentats récents. La plupart des jeunes déplorent, dans un contexte où la suspicion et la peur auraient pris le pas sur la compréhension de l'autre, devoir constamment donner des gages de leur compatibilité avec un islam libéral (le seul qui soit jugé acceptable), et endurer l'agressivité quand leur appartenance religieuse est visibilisée par le vêtement.

«Petites phrases» et attitudes attribuées à des hommes politiques français de premier plan ont d'ailleurs, aux yeux des personnes interrogées, une «grande responsabilité» dans la montée de l'intolérance, et sont régulièrement dénoncées pour le rôle qu'elles joueraient dans l'«empoisonnement» de l'atmosphère publique. Par opposition à des sociétés jugées plus ouvertes et mieux protégées de la discrimination religieuse, la Grande-Bretagne en particulier, où témoignages d'amis et reportages télévisuels dessinent un monde plus accueillant, le climat français est très fortement dénoncé.

La manière dont les pouvoirs publics appliquent le principe de laïcité est ici particulièrement visée, notamment par les jeunes de notre échantillon qui, occupant un emploi ou poursuivant leurs études dans le champ du travail social, sont confrontés *in situ* à la mise en œuvre de règles à leurs yeux révélatrices de l'intolérance ambiante. Jeune fille censurée lors d'un concert organisé à l'issue d'un atelier chant parce que son propos et sa tenue étaient jugés prosélytes, refus de proposer de la viande halal lors des repas partagés ou des séjours organisés, rappels à l'ordre concernant l'organisation de débats jugés polémiques sur le traitement de l'islam dans l'espace public : les récits abondent pour appuyer la description d'une société incapable de traiter avec pragmatisme l'appartenance à l'islam d'une minorité de sa population, fragilisant par là le vivre ensemble non sans prétendre pourtant, *via* le respect de la laïcité, en permettre l'harmonie¹¹.

Dans l'association, on a l'interdiction d'acheter de la viande halal... Par principe de laïcité. Ça date de deux ans. Maintenant, ils ont vu que j'ai trouvé la technique pour essayer de détourner leur loi, parce que j'achète de la viande halal chez un boucher où c'est pas marqué «halal», alors pour eux, sur la facture, c'est de la viande. Mais bon ils s'en sont aperçus, et le directeur m'a dit : «tu sais bien que la position de l'association c'est qu'on ne fait pas de religieux». Je lui ai dit : «c'est pas du religieux, c'est du vivre ensemble» [...]. En réunion d'animation, j'ai dit devant tout le monde : «ce qu'on est en train de développer, c'est pas la laïcité, mais c'est plutôt l'islamophobie qu'on est en train de développer!» Dans un quartier populaire, où 80 % de la population

11 Leurs propos ne sont pas sans rappeler la critique portée par Olivier Roy à l'égard d'une laïcité qui cesserait d'être un ensemble de règles du jeu pour devenir une philosophie, et à ce titre imposer un contrôle sur le dogme, dans le fantasme incohérent d'une «religion laïque» (2013, p.42-43 et 68). Voir aussi la dénonciation d'une laïcité «identitaire» chez Jean Baubérot (2015).

mange de la viande halal et est musulmane, si tu fais un repas pour le quartier sans viande halal, t'exclues déjà 80 % de la population... C'est aussi bête que ça. (Walid, 27 ans, niveau terminale, animateur).

La dénonciation d'un ordre néo-colonial, la démonstration d'une islamophobie grandissante, indiquent la dimension politique et non plus seulement morale des positions explicitées dans les entretiens. On voit donc, à l'issue des deux premiers mouvements de notre exposé, que les registres critiques peuvent être divers, et diversement exprimés. Peut-on en analyser le spectre au regard des profils et des trajectoires des personnes interrogées ?

Il est assez aisé de hiérarchiser les répertoires critiques rencontrés, inégalement présents dans les discours : le reproche d'une stigmatisation, voire d'une discrimination religieuses grandissantes, est unanime, tout comme la mise en cause des médias ; la critique du racisme et/ou de l'impérialisme est très fréquente, tandis que la dénonciation d'une société moralement insatisfaisante ou en manque de spiritualité concerne une petite majorité de notre échantillon, et que la lecture d'un complot visant à discréditer les musulmans demeure minoritaire, quoique significative (elle concerne sept jeunes de notre échantillon). On peut aussi constater que le caractère surnaturel de l'expérience religieuse est plutôt féminin, de même que le reproche d'un vide spirituel dans les sociétés occidentales, tandis que les prises de position à connotation politique sont plus souvent le fait des hommes. Enfin, ce sont les plus jeunes qui adhèrent à une lecture complotiste.

Cependant, à l'image de cet imaginaire composite absorbant divers registres, le matériau collecté demeure réfractaire aux tentatives de typologisation. Des variables potentiellement discriminantes s'avèrent peu prédictives : le niveau de diplôme ne permet pas de distinguer clairement les répertoires critiques, et les secteurs d'activité professionnelle, s'ils conduisent à mobiliser des expériences différentes pour justifier les critiques avancées, n'en modifient pas forcément la nature¹². De même, il n'est pas simple de relier les modalités et l'intensité diverses de la religiosité à des niveaux et des contenus critiques

12 Notons que Nancy Venel, dans le dernier chapitre de son ouvrage *Musulmans et Citoyens* (2004) avait eu également beaucoup de difficultés à référer les postures trouvées sur son terrain de recherche aux trajectoires et aux caractéristiques sociales et familiales des jeunes interrogés.

différents. Par exemple, la croyance dans des puissances surnaturelles n'est pas forcément corrélée avec les théories complotistes, de même qu'un niveau élevé d'orthopraxie ne conduit pas nécessairement à dénoncer la discrimination religieuse ; inversement une pratique personnelle jugée peu rigoureuse n'écarte pas la revendication identitaire de l'islam et la dénonciation des injustices dont sont victimes les populations musulmanes.

On ne se formalisera pas outre mesure de cette impossible typologie : elle est indicatrice de la complexité du réel et des cheminements d'individuation qui reflètent une « fragmentation des croyances » en convictions singulières dans un monde où les jeunes dénoncent des significations à partir de leur expérience subjective et de leurs émotions, plutôt qu'en référence à des « systèmes d'allégeances et d'affiliations préfigurées » (Muxel, 2017). À la quête insatisfaisante d'indicateurs ou de catégories, il faut sans doute préférer l'étude des conséquences sociales des attitudes décrites, en analysant l'influence des postures critiques sur la participation. C'est bien la manière dont les reproches, déceptions et rejets fragilisent le désir d'inclusion dans la société ou en modifient les modalités qu'il s'agit en priorité d'éclairer.

3. ADAPTATION ET NÉGOCIATION PLUTÔT QUE SÉCESSION

À entendre les propos sévères ou les « étranges » lectures du monde de nos interlocuteurs, on pourrait être tenté de considérer une bonne part d'entre eux comme « sécessionnistes », selon la formule du rapport de l'institut Montaigne évoqué plus haut. Les choses ne sont pas si simples pourtant, et deux constats au moins permettent de nuancer cet étiquetage alarmiste.

D'une part, et c'est un point fondamental, les jeunes musulmans pratiquants rencontrés doivent être définis comme multiples et mouvants. Leurs références sont diverses, leurs propos parfois assez contradictoires, leurs comportements souvent éloignés des normes revendiquées. Un fort engagement religieux en pensée et en actes, y compris dans une version salafisée, peut ainsi coïncider avec un attachement sans équivoque à la France et à la volonté de conquérir ou de conserver sa place dans la société. Qui plus est, la posture dogmatique, sans pouvoir être quali-

fiée de creuse, a une indéniable teneur ostentatoire, et apparaît parfois très superficielle. Enfin la visibilité de l'affirmation religieuse semble remplir des fonctions propres à certains moments de la trajectoire individuelle, à certaines «épreuves» personnelles (Martuccelli, 2006); en cela elle peut revêtir un caractère assez distinct de l'expérience effective, ou s'avérer somme toute volatile.

D'autre part, la critique conduit certains jeunes à s'engager collectivement ou individuellement dans l'espace du débat démocratique, au plus loin d'une logique de sécession. Les jeunes musulmans avec qui nous avons mené nos entretiens ne se caractérisent ni par un comportement de retrait hors du monde social, ni par une adhésion à la violence; ils sont plutôt guidés par le désir d'une inclusion négociée dans un environnement où il y a à prendre et à laisser, et que certains d'entre eux ont d'ailleurs à cœur de transformer.

Pour saisir cette complexité, éclairer les significations de la croyance religieuse salafisée et comprendre ses implications dans la sphère sociale et politique, nous présenterons à partir de notre échantillon trois types de rapports au monde profane, trois manières d'articuler religiosité et identité sociale, trois postures critiques à tonalité (plus ou moins) inclusive.

3.1. DOUCE FRANCE

Un premier déploiement de cette inclusion se lit dans l'attachement à certains traits de l'univers occidental par ailleurs sévèrement jugé. Sur le chemin d'un «inventaire» identitaire (De Singly, 2003), les jeunes musulmans interrogés, bien placés pour cela en raison de leur double socialisation d'enfants d'immigrés, sont souvent amenés à nuancer leur tableau critique. Par exemple, face aux «problèmes» du Maroc ou de l'Algérie découverts lors des séjours d'été en famille (fort contrôle social, règles arbitraires, domination masculine, etc.), les droits individuels et l'émancipation personnelle «à la française» sont fortement valorisés¹³.

13 Notamment par les filles, même si de nombreux points positifs sont également évoqués (convivialité, climat festif, simplicité).

Je pense que si j'avais grandi au Maroc j'aurais pas été la même personne. C'est incomparable. Si j'avais été dans un pays vraiment musulman j'aurais été bien de A à Z parce que j'aurais eu une communauté comme moi, donc j'aurais pas vu les tentations. Mais en même temps il y a aucun droit de l'Homme là-bas. Les Français il y a le respect pour la femme, le respect pour le handicapé, pour tout. Il y a des droits pour chaque personne. Alors que là-bas il y a aucun droit, il y a rien du tout, que de la corruption, du vol, du mensonge et j'en passe. Je pourrais jamais vivre là-bas, jamais, c'est impossible. Et puis je suis trop extravertie. Une femme trop extravertie pour eux elle est pas bien, c'est une mauvaise fille. Alors que pas du tout, elle peut être un peu fofolle mais tout en étant... mature, et savoir ce qu'elle fait. C'est pas facile d'être une femme au Maroc et en Algérie franchement. (Safia, 22 ans, niveau terminale, en recherche d'emploi).

Aux yeux de certains jeunes, le discours critique formulé à l'égard de l'Occident ne doit donc jamais conduire à l'aveuglement, qui à la fois empêcherait d'y saisir ce qu'il y a de « bon à prendre », et enfermerait dans la victimisation ou l'essentialisation.

Aujourd'hui mon combat c'est : on veut pas qu'on nous mette tous dans le même sac alors arrêtons de mettre tout le monde dans le même sac, déjà. On en a marre qu'on dise tous des voyous, alors arrêtons de dire que tous c'est des racistes. (Mourad, 32 ans, niveau bac, agent de bibliothèque).

Ces jeunes-là ils se victimisent, ils vont pas chercher plus loin que la discrimination : « moi si j'ai pas été pris à ce boulot c'est que je suis arabe ». Ça m'horripile parfois d'entendre certains discours. (Mounia, 23 ans, en master 2 sociologie).

Ainsi, même un degré élevé de religiosité et de crainte à l'égard des menaces morales perçues dans le monde profane occidental peut côtoyer un ancrage français très fort. Selma, qui adhère à une version salafisée de l'islam, est en même temps l'une de celles qui exprime le plus entièrement sa double culture et sa part française. Elle défend une piété rigoriste et une ascèse de plus en plus exigeante (elle porte désormais le *djilbeb* et n'écoute plus de musique), elle se protège d'un environnement social qui pourrait la pervertir (excluant par exemple de se rendre au mariage d'une de ses amies, où l'on va boire de l'alcool et danser), mais son inquiétude à l'égard d'une France qui deviendrait de moins en moins

tolérante pour les croyants musulmans se double d'une reconnaissance certaine vis-à-vis d'un pays où elle souhaite occuper sereinement sa place :

Moi c'est ma religion que je mets en premier, et mes deux pays. Je dis bien mes deux pays [...]. Moi je veux les deux. C'est pas que je veux d'ailleurs, c'est que je suis les deux [...]. Je suis née dans un pays ouvert, par toutes les religions et les origines qu'il y a ici. J'ai pas rencontré de difficultés. Je suis bien. Mais le seul problème dans l'avenir, c'est que ça va être difficile pour les personnes qui portent le voile. Sinon ici je suis bien... Bon on est dans une bulle chez nous, et à l'extérieur il y a des choses qui sont en contradiction avec l'islam. Mais je peux pas dire aux gens... Tu pratiques ta religion chez toi, dehors c'est comme ça, mais on va pas t'embêter, et moi j'ai pas envie d'embêter les autres. J'ai envie qu'on me laisse tranquille. (Selma, 35 ans, BTS, mère au foyer).

On voit ici plus généralement ce que les critiques énoncées via la religiosité doivent à l'imprégnation du modèle socio-politique dans lequel on a grandi. Les reproches portant sur l'intolérance grandissante de la société à l'égard de l'islam, sur la permanence des attitudes racistes, remettent moins en cause les principes de fonctionnement de la société qu'ils ne disent la déception face au non-respect de ses orientations fondamentales. La critique est une critique élaborée «de l'intérieur», exprimant presque malgré elle l'appartenance : c'est bien au nom de valeurs collectives dont on se réclame à titre personnel (tolérance, liberté, égalité, etc.) que la dénonciation est formulée.

3.2. FUNAMBULES

Cet ancrage n'est cependant pas toujours aussi clairement revendiqué. Pour nombre de jeunes que nous avons rencontrés, les points d'appui normatifs sont multiples, les modèles et les aspirations s'entrecroisent, et l'identité s'élabore dans une mosaïque assez foisonnante, parfois confuse et conflictuelle¹⁴. Ainsi se côtoient les critiques récurrentes à l'égard de la France et le récit de projets énergiquement mis en œuvre pour s'y faire une place. Avec pragmatisme les jeunes les plus sévères et apparemment les plus hostiles au monde occidental négocient leur intégration, non sans risque de dissonance.

14 Sur cette identité tourmentée qui est le lot et la richesse de bien des enfants d'immigrés, voir le récit autobiographique éloquent de Magyd Cherfi (2016).

Quand je leur explique [à ses copains de quartier, attentifs à une éventuelle compromission] que R. [élu régional] m'a fait une lettre de recommandation, bon, c'est pas simple. [...] Faut pas que je trahisse ce que je suis mais, en même temps, il faut que je mange quoi. Il faut que je vive. Il faut faire sa place, cheminer mais sans... sans se trahir, sans trop se trahir quoi. (Samir, 30 ans, master 1, en formation CAFDES¹⁵).

Embarqués sur la voie parfois chaotique et douloureuse d'une mise en cohérence de soi, ces jeunes cheminent sur un fil ténu, entre emportements contre la France et désir d'y construire une trajectoire de réussite. Leur rapport personnel au religieux peut aussi se lire à la lumière de ces tiraillements, qui lui assignent place et fonction diverses.

Certains, à la manière du protestant décrit par Max Weber, soulignent avant tout les points communs entre préceptes de vie religieux et réussite dans le monde profane. La foi est alors le guide conduisant à emprunter la meilleure voie, en apportant les ressources spirituelles et l'énergie qui permettent de travailler à sa destinée positive, elle-même décrite comme un accomplissement souhaité par Dieu. L'islam donne un sens aux aspirations personnelles matérielles et professionnelles, les soutient, et les légitime :

- Tu dirais qu'on est trop attaché à des choses matérielles ? À la consommation ?
- Non, parce que Dieu il nous a créés, il a voulu qu'on prenne soin de nous [...]. Tu sais, le prophète raconte une histoire : il y a deux frères, un travaille beaucoup dans les champs, l'autre passe ses journées dans l'étude des livres et la prière. Ils rencontrent le prophète, le second lui serre la main, il est très fier, le premier il a honte, il cache sa main dans sa manche avant de serrer la main du prophète parce que sa main est toute abîmée par le travail. Eh ben le prophète relève sa manche, il dit «c'est une main aimée de Dieu», parce que c'est elle qui travaille et fait vivre l'autre frère. Tu comprends ? Et puis moi de toute façon pour être bien dans ma religion j'aurai besoin d'être bien financièrement, et psychologiquement. (Safia, 22 ans, niveau terminale, en recherche d'emploi).

15 Certificat d'aptitude aux fonctions de directeur d'établissement ou de service d'intervention sociale.

Pour d'autres, qui pointent davantage les incongruences entre le dogme religieux et le fonctionnement du monde social, il faudra parfois transiger opportunément avec la piété et accepter que le religieux n'informe pas toutes les sphères de l'existence, sous peine d'entraver l'inclusion :

De toute façon la religion... Il faut pas s'imposer aussi de ne plus avoir de vie. C'est une grande erreur de faire ça parce qu'après on se radicalise et après on est plus intégré dans la société. Déjà qu'on est mal vus ! À trop vouloir en faire on se coupe, on se retrouve tout seul avec nos lois de Dieu. (Amine, 21 ans, niveau bac, en formation chauffeur tram/bus).

Tenu par Amine, chez qui ni la ferveur ni l'analyse complotiste diabolique ne préparaient à une telle affirmation, ce propos est d'ailleurs révélateur de la complexité des positions. Il montre bien comment le religieux peut devenir une variable d'ajustement diversement mobilisée sur le chemin de la construction personnelle, selon les milieux fréquentés, les obstacles rencontrés, les dissonances cognitives à résoudre (Nathan, 2017). Alternant avec la défense de la mesure et de la discrétion, on peut ainsi se demander si l'affirmation religieuse et la critique radicale qui lui est associée ne sont pas convoquées avant tout pour tenir collés ensemble les morceaux de soi que la trajectoire sociale risque de séparer. La vision qu'Amine expose du rôle de *Shaytan* dans la création de Daech et les « pseudo-attentats » perpétrés, décrite plus haut dans cet article, constitue probablement une forme de loyauté exprimée à l'égard des copains du quartier dans lequel il a grandi, nombreux à tenir ce discours, au moment où lui-même est en passe de changer de vie grâce à son entrée en formation de chauffeur de tram. Dans cette situation de « transfuge »¹⁶, Amine, pour parer aux moqueries ou aux accusations de trahison de ses anciens compagnons de galère, paraît cultiver certains de leurs registres d'analyse. Pour l'instant, sa religiosité très rigoriste et son adhésion aux théories complotistes permettent peut-être de sauvegarder un « nous » fragile (« Nous dans le quartier on sait très bien qu'il y a une organisation sioniste qui est là pour entretenir la haine des musulmans »), derrière le

16 Sur les tensions inhérentes aux trajectoires d'ascension sociale, voir par exemple l'autobiographie de Richard Hoggart (1991) et l'analyse de Bernard Lahire (2011).

« moi et eux » qui désigne cependant de plus en plus souvent ses relations avec ses amis d'enfance (« Moi les copains de quartier je les vois de moins en moins »).

Dans l'entre-deux social vécu aujourd'hui par Amine, qui ne cesse de « passer d'un univers à l'autre », la lecture satanique du monde appartient à l'un des multiples personnages à jouer en fonction des circonstances et de l'entourage (Goffman, 1973 [1956]), et semble occuper une place parfois marginale dans la manière de se définir et de définir son environnement. La prise de distance à l'égard du quartier s'accompagnera-t-elle du délaissement de la vision plotiste surnaturelle ? Son numéro d'équilibriste a une issue incertaine.

3.3. PORTE-PAROLE

Quoi qu'il en soit, on notera qu'un niveau critique parfois très élevé, voire une lecture totalisante, ne vont de pair ni avec la tentation du retrait ni avec celle de la violence. Il semble que les choses n'aient pas foncièrement évolué depuis les travaux pionniers de Fahrad Khosrokhavar et Françoise Gaspard (Gaspard et Khosrokhavar, 1995 ; Khosrokhavar, 1998) : la religiosité contestataire dit plus la volonté déçue ou l'effectivité un peu coupable de l'inclusion (parfois vécue comme une compromission) que son refus. Le recours à la spiritualité, voire à la pensée magique, contre la brutalité des obstacles opposés par le réel aux aspirations intimes, ou la composition mosaïque plus ou moins transitoire des identités en situation d'ascension sociale, sont davantage des modes de gestion du désir « d'en être » que les indices d'une défection.

L'engagement collectif, qui concerne six personnes de notre échantillon (tous des hommes), illustre bien cette ambition inclusive. Si les ressources de la mobilisation peuvent être trouvées dans la religion ou dans la référence aux origines (en l'occurrence, pour les jeunes Algériens de notre échantillon, le rappel du combat pour l'indépendance), si les propos affichent une forte critique à l'égard de l'Occident, l'objectif poursuivi, en rompant avec la discrétion des parents, est bien d'affirmer, comme le dit le responsable d'une association de quartier contre les discriminations, que l'on a sa place en France et que l'on va s'y inscrire dans la durée : « On a une histoire dans ce pays-là. »

Nous on a bien conscience de ce qu'on est : français à part entière sur le papier, mais pas français à part entière dans la vision des gens. Il faut aller au clash [. . .]. On porte notre fierté dans notre cœur, quand on voit qu'il y a eu des attentats et tout pour la liberté, pour l'indépendance, que les gens ils ont pas hésité à se tuer pour l'indépendance de l'Algérie. [...] Eux ils se sont battus pour leur liberté là-bas, nous on se bat pour l'égalité ici. (Khalil, 20 ans, niveau bac, CDD animateur socio-culturel, collectif de lutte contre les discriminations).

Cependant cette égalité n'est pas désirable à n'importe quelles conditions. D'abord, il s'agit d'être reconnu dans ses spécificités, et non de les gommer dans l'espoir que la porte s'ouvre. Ainsi s'est opéré le glissement d'une revendication visant à l'intégration au sein de la République vers une demande d'édification d'un modèle multiculturel. La prise de conscience, par l'opinion publique et chez les élites, qu'une partie de la population française est bel et bien musulmane, est jugée essentielle ; elle doit être accélérée par toutes les actions qui peuvent montrer le caractère irréversible de cette situation. Ces jeunes poursuivent une tradition de militantisme établie dans laquelle se sont illustrés leurs aînés mais, par rapport aux années 1980, la portée universaliste du discours s'est infléchi et les revendications identitaires sont bien davantage présentes¹⁷. La dimension religieuse y est pleinement inscrite : dans un contexte de fortes tensions autour des manières d'interpréter la laïcité ou de pointer l'islamophobie, elle structure désormais les engagements. Par conviction personnelle et/ou par fidélité à un groupe qu'ils entendent représenter et défendre des injustices, nos interlocuteurs engagés s'approprient un certain nombre d'ingrédients de l'islam salafisé pour en faire des instruments de visibilisation de la lutte et exprimer la colère de la jeunesse musulmane.

Je vais te dire, moi j'ai fait un mariage en prononçant plusieurs mots en arabe, et j'ai mis des jeunes «barbus» comme assesseurs aux bureaux de vote pour des élections européennes. Bien sûr énormément de personnes qui venaient voter étaient choquées! J'en ai même profité pour twitter : «Tiens, apparemment i-télé et BFM nous avaient menti : la religion musulmane est compatible avec la démocratie!» On va essayer de multiplier les symboles, montrer qu'on est chez nous, qu'on est français.» (Nabil, 33 ans, BTS comptabilité, animateur, nouvellement élu municipal).

17 Les modèles, lorsqu'ils n'appartiennent pas à l'histoire de la guerre d'indépendance algérienne, sont à chercher dans le combat des Afro-américains de Martin Luther King, de Malcom X et des Black Panthers.

Ensuite, pour les jeunes engagés de notre échantillon, le combat pour la reconnaissance doit être pris en charge par les personnes discriminées elles-mêmes, par opposition à une délégation ou à des alliances qui pourraient aboutir à l'étouffement des revendications. L'émancipation appartient aux seules victimes de l'oppression, et n'existera que par elles, porteuses du mouvement et installées aux postes de décision. L'inclusion souhaitée ne gomme ni la description de rapports sociaux et politiques très conflictuels, ni la défiance à l'égard de « Français tous hypocrites » et « baratineurs » qui ont « surtout envie de ne rien changer ».

Cette mobilisation autonome suppose de développer une grille d'analyse politique à même de structurer le mouvement et de définir ce contre quoi l'on combat. Lutter c'est d'abord acquérir un savoir qui permet de repérer les expériences personnelles malheureuses comme éléments d'un contexte à réformer : construire une analyse idéologique des situations vécues, se « former intellectuellement » et « connaître les arguments » face à la discrimination (Khalil). Or, dans les quartiers de grands ensembles, les jeunes rencontrés soulignent la difficulté de cet apprentissage, qui ne rencontre ni « appétit intellectuel » ni bagage critique préconstruit¹⁸.

Les jeunes ils savent pas exprimer qui est responsable de leur mal être [...]. Ils ont pas cette notion que c'est un système, qui s'exprime par différentes facettes, et que c'est ce système qu'il faut combattre [...]. Personne ne les structure, ne les accompagne dans ces démarches-là. (Mourad, 32 ans, niveau bac, agent de bibliothèque, président-fondateur d'une association anti-discrimination).

C'est dans ce contexte de faiblesse politique que le religieux s'impose comme support de subversion. Aiguillon du réveil critique via la dénonciation de l'islamophobie, vecteur de solidarité et d'un projet commun par la constitution d'une identité morale partagée, la religion n'est pas ici cantonnée au privé et à la gestion de la trajectoire personnelle, mais devient l'un des leviers efficaces de l'engagement collectif.

18 Voir sur ce point l'analyse de Didier Lapeyronnie, pointant la difficulté à transformer la « révolte primitive » en lecture politique (Lapeyronnie, 2006; Kokoreff et Lapeyronnie, 2013).

CONCLUSION

Au bout du compte, parce que l'islam salafisé qui imprègne les jeunes de notre échantillon cohabite avec d'autres références politiques ou morales, fondamentalisme religieux et activité critique fabriquent plus fréquemment des positions pour se battre et débattre que des clés pour fermer la porte au monde. Liée à des moments et des tournants biographiques singuliers, articulée à des références normatives et des aspirations construites dans la société française, l'affirmation religieuse contestataire étaye plus qu'elle n'efface le désir de s'inclure socialement, dans l'ascension individuelle comme dans la prise de position collective. Insatisfaisante, frustrante, oppressante ou menaçante, la société vaut quand même le coup d'en être, même s'il s'agit bien d'y aménager les conditions de sa participation personnelle et/ou d'y porter des demandes collectives de transformation. Dans ce contexte, le projet de l'État islamique n'est soutenu ni dans son cadre normatif (instauration d'une gouvernance dictée par la *charia*), ni dans ses formes (celles de la guerre et du terrorisme), et c'est d'ailleurs au nom même de la religion et de ses enseignements que sa violence est délégitimée, voire renvoyée à l'absurde.

Dans l'affirmation religieuse critique, reste néanmoins la tentation d'un exclusivisme identitaire dont on ne saurait nier les effets potentiellement délétères. La diversité des registres critiques mérite d'être soulignée : ce n'est pas la même chose d'élaborer une critique de l'intérieur, au nom de valeurs dont on dénonce l'absence de mise en œuvre réelle, et de remettre en question les principes au fondement de l'organisation collective, d'un point de vue politique, économique, et surtout moral. La tonalité parfois très raciste de certains propos entendus, particulièrement dépréciatifs à l'égard des « *gouars* » ou, plus minoritairement dans notre échantillon, des « *mécréants* », est inquiétante en ce qu'elle essentialise en retour celui à qui on reprochait symétriquement ses jugements simplificateurs (ce Français « *mesquin* », « *pas franc* », « *menteur* », « *égoïste* », « *sans moralité et sans pudeur* »). Si on peut l'interpréter comme la réaction aux discriminations subies et l'effet d'une exaltation identitaire propre au mécanisme de retournement du stigmaté participant à la reconquête d'une dignité, si l'on doit faire la part de la provocation et de la théâtralisation

inhérentes à la discussion avec des jeunes des quartiers (Lapeyronnie, 2005), restent néanmoins la dureté des propos et la force du rejet. Le risque existe que cette « culture d'opposition », ressource indéniable et levier énergisant, ne se transforme en une « culture de la ségrégation » (Denton et Massey, 1995) dans laquelle le mépris et l'intolérance rongent les capacités à vivre ensemble, justifient toutes les violences, symboliques ou physiques, et débouchent sur des « identités meurtrières » tentant d'effacer l'Autre (Maalouf, 2001)¹⁹.

La vigilance s'impose donc... Mais pas le hurlement de la sirène. Il faut rappeler le caractère minoritaire de cette agressivité qui, lorsqu'elle existe dans les discours recueillis, compose avec des propos nettement plus nuancés et une autodérision bien présente. Souligner ensuite que cette hostilité affirmée dit bien souvent autre chose que ce qu'elle laisse voir. Elle exprime d'abord les inquiétudes, conflits de loyauté et blessures de chacun, ainsi que la volonté de forger des solidarités collectives à même de les nuancer. Elle est donc à la fois un symptôme qu'il faut voir, et un propos qu'il est bon de ne pas prendre au pied de la lettre, sous peine de ne pas en saisir les ressorts et d'en figer des éléments pourtant très volatiles. Enfin, il faut insister sur le fait que la qualité de l'écoute déterminera en grande partie la tournure que prendront les positions actuellement énoncées, pour l'instant très fragmentées et mouvantes²⁰. Réduire la nouvelle affirmation religieuse des jeunes musulmans d'Europe au pathologique, au réactionnaire, ou à l'aliénation, ne permet ni d'en identifier les ingrédients complexes ni d'en saisir la tonalité réflexive. Cette posture renvoie les jeunes musulmans à l'impossibilité d'être compris et construit alors le clivage. Il est urgent d'enrichir notre regard.

19 Voir aussi les craintes exprimées par Jean-Claude Kaufmann à l'égard d'un « fondamentalisme identitaire » en expansion (2015).

20 Voir les récentes mises en garde du 4^e rapport annuel de l'Observatoire de la laïcité, appelant intellectuels, responsables politiques et médias à « la rigueur d'analyse » contre « l'instrumentalisation dangereuse » de la laïcité, l'« émotion » et « le culte du clash » (<www.gouvernement.fr/rapport-annuel-de-l-observatoire-de-la-laicite-2016-2017>). Françoise Lorcerie (2008) et Franck Fregosi (2008) avaient de longue date montré les effets délétères d'une gestion publique simpliste et sécuritaire entraînant chez nombre de musulmans « le ressentiment contre une laïcité perçue comme partielle et discriminatoire. » (Fregosi, 2008, p.261).

BIBLIOGRAPHIE

- BAUBÉROT J., 2015, *Les 7 laïcités françaises*, Paris, Éditions de la MSH.
- BENSLAMA F., 2016, *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*, Paris, Éditions du Seuil.
- BRONNER G., 2013, *La Démocratie des crédules*, Paris, PUF.
- , 2016, *La Pensée extrême. Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*, Paris, PUF.
- CASTORIADIS C., 1975, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil.
- CHERFI M., 2016, *Ma part de Gaulois*, Paris, Actes Sud.
- DENTON N.A., MASSEY D.S., 1995 (1993), *American Apartheid*, Paris, Descartes and Cie.
- EL KAROUI H., 2016, *Un islam français est possible*, rapport pour l'Institut Montaigne, <<http://www.institutmontaigne.org/fr/publications/un-islam-francais-est-possible>>.
- , 2018, *L'Islam, une religion française*, Paris, Gallimard.
- FREGOSI F., 2008, *Penser l'islam dans la laïcité*, Paris, Fayard.
- GALLAND O. et MUXEL A., 2018, *La Tentation radicale*, Paris, PUF.
- GASPARD F. et KHOSROKHAVAR F., 1995, *Le Foulard et la République*, Paris, La Découverte.
- GOFFMAN E., 1973 (1956), *La Mise en scène de la vie quotidienne I. La présentation de soi*, Paris, Éditions de Minuit.
- GRAMSCI A., 1996 (1948-1951), *Cahiers de prison*, 5 tomes, Paris, Gallimard NRF.
- HALL S., 2007, *Identités et Cultures. Politiques des cultural studies*, édition établie par M. Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam.
- HOGGART R., 1990 (1988), *33 Newport Street. Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises*, Paris, Gallimard/Éditions du Seuil.
- KAUFMANN J.-C., 2015, *Identités, la bombe à retardement*, Paris, Textuel.
- KHOSROKHAVAR F., 1998, *L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion.

- KOKOREFF M. et LAPEYRONNIE D., 2013, *Refaire la cité. L'avenir des banlieues*, Paris, Éditions du Seuil.
- LAPEYRONNIE D., 2005, «La Banlieue comme théâtre colonial, ou la fracture coloniale dans les quartiers», in N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemaire (dir.), *La Fracture coloniale*, Paris, La Découverte, p.209-218.
- , 2006, «Révolte primitive dans les banlieues françaises. Essai sur les émeutes de l'automne 2005», *Déviance et Société*, 4, p.431-448.
- LAHIRE B., 2001, *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan.
- LORCERIE Fr., 2008, «La "loi sur le voile": une entreprise politique», *Droit et Société*, 1-68, p.53-74.
- MAALOUF A., 2001, *Les Identités meurtrières*, Paris, Le Livre de poche.
- MARTUCCELLI D., 2006, *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la société contemporaine*, Paris, Armand Colin.
- MEMMI A., 2002 (1957), *Portrait du colonisé, précédé de Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard.
- MUXEL A., 2017, «La politique avec ou sans idéologie. Quelques répertoires de sens et d'actions mobilisés par les jeunes», in Id., *Croire et faire croire*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 151-176.
- NATHAN T., 2017, *Les Âmes errantes*, Paris, L'Iconoclaste.
- PAGIS J., 2010, «La politisation d'engagements religieux. Retour sur une matrice de l'engagement en mai 68», *Revue française de science politique*, 60, p.61-89.
- ROUGIER B., 2008, *Qu'est-ce que le salafisme?*, Paris, PUF.
- ROY O., 2013, *La Laïcité face à l'islam*, Paris, Fayard/Pluriel.
- SINGLY de F., 2003, *Les Uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Paris, Armand Colin.
- THOMSON D., 2016, *Les Revenants*, Paris, Éditions du Seuil.
- TRUONG F., 2017, *Loyautés radicales, L'islam et les «mauvais garçons» de la nation*, Paris, La Découverte.
- VENEL N., 2004, *Musulmans et citoyens*, Paris, Le Monde/PUF.