



HAL
open science

Face au terrorisme, un silence musulman ? (introduction)

Vincent Geisser, Kahina Smail, Omero Marangiu-Perria

► **To cite this version:**

Vincent Geisser, Kahina Smail, Omero Marangiu-Perria. Face au terrorisme, un silence musulman ? (introduction). Geisser, Vincent, Marangiu-Perria, Omero, Smail, Kahina. *Musulmans de France, la grande épreuve. Face au terrorisme*, Les Éditions de l'Atelier, pp. 7-29, 2017. halshs-03550413

HAL Id: halshs-03550413

<https://shs.hal.science/halshs-03550413v1>

Submitted on 1 Feb 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.

Geisser, Vincent, Marangiu-Perria, Omero, Smaïl, Kahina, « Face au terrorisme, un silence musulman ? » (introduction), *Musulmans de France, la grande épreuve. Face au terrorisme*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, pp. 7-29.

Introduction

Face au terrorisme, un silence musulman ?

Ce projet de livre est né d'un constat : malgré la profusion d'articles de presse, de tribunes, d'ouvrages, d'enquêtes et de rapports d'expertise consacrés aux causes et aux conséquences des attentats djihadistes dans la société française, peu d'attention a été accordée aux mobilisations musulmanes. Ce manque d'intérêt n'est pas en soi surprenant. Il pourrait même être considéré comme plutôt rassurant – l'invisibilité des musulmans étant le signe de leur « normalité sociale et citoyenne¹ » –, s'il ne s'accompagnait pas d'une obsession : sonder à tout prix une hypothétique « réaction musulmane » aux événements terroristes.

En somme, la posture de nombreux essayistes, observateurs et experts consiste à s'interroger de manière récurrente sur la supposée spécificité du rapport des musulmans français au phénomène djihadiste, sans s'efforcer d'analyser en profondeur leurs ressentis, leurs représentations et leurs actions. C'est d'ailleurs tout le paradoxe de la littérature profane et érudite produite depuis les attentats de janvier 2015 que de traquer la position des musulmans à l'égard du terrorisme, sans jamais leur donner la parole ou rendre compte de leurs initiatives. Les musulmans sont parlés plus qu'ils ne parlent², traités comme des fantômes sociaux, dont l'ombre serait à la fois omniprésente et insaisissable. Pire, la traque d'une réaction musulmane au terrorisme, outre qu'elle emprunte souvent un mode de questionnement binaire (approbation ou rejet), déjà éprouvé lors des attentats du 11 septembre 2001³, a tendance à faire fi des subjectivités citoyennes, comme si les musulmans de France formaient une communauté homogène : il suffirait de recueillir la parole de quelques-uns pour en saisir le tout.

Si dans le contexte anxiogène que nous vivons depuis 2015, ces interrogations sont socialement légitimes – comprendre le positionnement des musulmans de France à l'égard de l'islamisme radical –, elles tendent pourtant à biaiser notre regard sur une prétendue communauté ethno-religieuse qui n'existe que dans notre imaginaire⁴. En dépit de la centralité de la « question musulmane » au sein de la société française depuis 1989 (premier conflit scolaire autour du foulard islamique et affaire Rushdie⁵), la « communauté musulmane » constitue une fiction politique, sociale et médiatique. Les musulmans de France tendent à être réduits à une entité unique et angoissante, véhiculant toutes sortes de fantasmes et de préjugés. Mais cette fiction remplit également une fonction sociale latente : elle vient souligner le déficit de citoyenneté, voire le défaut de patriotisme d'une « communauté minoritaire » pour mieux mettre en valeur la capacité de la supposée « majorité » à créer sur un mode

¹ Le politologue Bruno Étienne, qui fut l'un des pionniers des études sur l'islam en France, employait à propos des musulmans vivant dans l'Hexagone la formule ironique de « citoyens anormalement normaux » : *La France et l'islam*, Paris, Hachette, 1989 ; *L'Islam en France*, Paris, Éditions du CNRS, coll. « Études de l'Annuaire de l'Afrique du Nord », 1991.

² Thomas Deltombe, *L'Islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France*, Paris, La Découverte, 2005.

³ Rémy Leveau, « Le choc du 11 septembre », in Rémy Leveau et Khadija Mohsen-Finan, *Musulmans de France et d'Europe*, Paris, CNRS Éditions, 2005, p. 49-57 ; Jocelyne Césari, « "Islam de l'extérieur, musulmans de l'intérieur" : deux visions après le 11 septembre 2001 », *Cultures & Conflits* [En ligne], 44, hiver 2001, p. 97-115 ; Addi Lahouari, « La perception des attentats du 11 septembre dans le monde arabe et musulman », *Confluences Méditerranée*, 1/2002, n° 40, p. 165-169.

⁴ Olivier Roy, « La peur d'une communauté qui n'existe pas », *Le Monde*, 9 septembre 2015.

⁵ Françoise Lorcerie (dir.), *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, coll. « Confluences Méditerranée ».

unanimiste une « communauté de deuil⁶ ». En contrepoint, l'une des hypothèses majeures de notre enquête est de montrer que les musulmans de France n'ont pas été invisibles dans les mobilisations collectives post-attentats – cela n'a d'ailleurs pas été prouvé –, mais ils ont fait l'objet d'un *processus d'invisibilisation*. Leur invisibilité dans les différentes initiatives locales et nationales contre le terrorisme relève moins d'un fait social attesté et vérifié que d'une construction politique et médiatique⁷. L'obsession du repérage au faciès (compter les individus renvoyant à l'image fantasmée du musulman) aboutit de manière paradoxale à les rendre davantage invisibles, confortant la thèse de l'absence ou, pire, du « boycott musulman ». Toutefois, Comme le fait remarquer le chercheur Hicham Benaïssa, ce processus d'invisibilisation de l'Autre n'est pas récent dans la société française, mais constitue « un point de tension, aussi vieux que la République, qui maintient une grande partie des musulmans dans une situation théorique intenable : à la fois invisibiliser leur différence et dans le même temps rendre visible leur invisibilité⁸ ».

Commémorations et mobilisations : un boycott musulman ?

Bien que nous critiquions la thèse de l'invisibilité musulmane dans les manifestations, qui ne repose sur aucun élément probant, nous refusons pour autant de verser dans une lecture victimaire, légitimant les interprétations en termes d'exclusion ou d'auto-exclusion.

D'une part, parce que cette vision misérabiliste nous paraît caricaturale, comme si les musulmans de France étaient délibérément exclus des manifestations par la majorité des Français qui feraient preuve à leur égard de racisme ou d'islamophobie. Une telle interprétation en vient à conforter l'idée que les musulmans seraient des acteurs passifs, incapables de libre arbitre et de discernement face aux mots d'ordre et aux messages véhiculés dans les manifestations. Pire, elle légitime l'idée que leur seul motif d'engagement dans l'espace public serait la défense de leurs intérêts communautaires et la lutte contre l'islamophobie, et donc qu'ils seraient insensibles aux thématiques universalistes. Comme l'a montré le sociologue Gérard Mauger à propos des participants aux marches républicaines du 11 janvier 2015 :

« L'enquêteur est alors confronté à la polysémie des “Je suis Charlie” (ou celle des “Je ne suis pas Charlie”). À cet égard, il faudrait au moins se souvenir que les lecteurs de *Charlie* (alors au bord de la faillite) n'étaient qu'une infime minorité parmi les manifestants. Qu'ils proclament “Je suis Charlie” ou “Je ne suis pas Charlie”, il s'agissait dans tous les cas, non de *Charlie*, mais des représentations que s'en faisaient les manifestants pour s'y identifier ou s'en démarquer. C'est dire que cette manifestation, comme toutes les autres, fait l'objet de luttes d'interprétations dont l'enjeu est le sens à lui prêter⁹. »

Cette polysémie analysée par Gérard Mauger a aussi très largement traversé les milieux musulmans français, dont les motivations à se mobiliser (ou à s'abstenir) sont multiples, voire contradictoires. Des musulmans hostiles à la ligne rédactionnelle de *Charlie Hebdo* ont pu choisir de se rendre physiquement aux manifestations, pour démontrer leur attachement à la liberté d'expression et leur refus de la violence terroriste. À l'inverse, des libres penseurs de culture musulmane, lecteurs occasionnels de *Charlie Hebdo*, ont pu s'abstenir de participer par refus de se plier aux mots d'ordre collectifs.

D'autre part, cette lecture victimaire est inopérante, parce que la construction sociopolitique de l'invisibilité musulmane ne relève pas d'un complot ou d'une machination islamophobe, mais d'interprétations intellectuelles, idéologiques et philosophiques très hétérogènes. Elle est portée par des acteurs politiques, médiatiques et intellectuels qui ne partagent pas forcément les mêmes intérêts. Loin de nous l'idée de défendre la vision d'une conspiration antimusulmane.

De ce point de vue, il est possible de mettre en évidence quatre registres qui contribuent à accréditer la thèse de l'invisibilité musulmane dans les mobilisations collectives post-attentats.

⁶ Gérôme Truc, *Sidérations. Une sociologie des attentats*, Paris, PUF, coll. « Le Lien Social », 2016, p. 148.

⁷ Sur quels éléments les commentateurs se fondent-ils pour étayer leur thèse de la faible participation des musulmans dans les mobilisations citoyennes post-attentats ? Le nombre de femmes voilées, de garçons barbus, de personnes portant des signes ostentatoires « islamiques », ou encore des traits physiques ? De tels clichés confortent la vision simpliste d'un *homo franco-islamicus* dont l'apparence se distinguerait des autres citoyens français. Cf. Dounia Bouzar, *Monsieur Islam n'existe pas. Pour une désislamisation des débats*, Paris, Hachette, 2004.

⁸ Hicham Benaïssa, « L'injonction paradoxale à l'islam de France », *Libération*, 12 janvier 2015.

⁹ Gérard Mauger, « Sur les attentats des 7 et 9 janvier 2015 », *Savoir/Agir*, 1/2015, n° 31, p. 88.

Le registre victimaire

Le registre victimaire (le silence musulman par exclusion) s'appuie sur le cliché de mobilisations post-attentats motivées principalement par l'islamophobie et la peur des banlieues. Cette thèse a été notamment vulgarisée par l'essayiste et historien Emmanuel Todd, pour qui les marches républicaines sont très majoritairement composées de « catholiques zombies » (sécularisés et détachés de l'Église), issus des classes moyennes et supérieures, angoissés par la « montée » de l'islam en France et véhiculant une conception identitaire de la laïcité. Dans ces circonstances, il paraît logique que les musulmans de France refusent de s'identifier à une « communauté de deuil », dont le noyau dur serait foncièrement islamophobe :

« La focalisation sur l'islam révèle en réalité un besoin pathologique des couches moyennes et supérieures de détester quelque chose ou quelqu'un, et non pas simplement la peur d'une menace montant des bas-fonds de la société, même si le nombre des départs de jeunes djihadistes vers la Syrie ou l'Irak mérite aussi une analyse sociologique. La xénophobie, hier réservée aux milieux populaires, migre vers le haut de la structure sociale. Les classes moyennes et supérieures cherchent leur bouc-émissaire¹⁰. »

Si l'analyse d'Emmanuel Todd a eu l'insigne mérite de provoquer un débat contradictoire, elle nous paraît toutefois caricaturer à l'extrême la composition sociale des « marches républicaines » et des rassemblements citoyens contre la violence terroriste. En effet, ces derniers ne sauraient être réduits à des mouvements islamophobes, mais recourent très largement la sociologie des mouvements sociaux post-68, comme le soulignent les politologues Nonna Mayer et Vincent Tiberj :

« La sociologie des mouvements sociaux, qu'il [E. Todd] ignore, a montré depuis longtemps que la propension à protester est inégalement répartie, surtout pour des causes "post-matérialistes" comme la défense de la liberté d'expression et de la tolérance. Le potentiel manifestant est plus fort chez les post-baby-boomers et les baby-boomers, les diplômés, les catégories sociales moyennes et supérieures et les personnes qui se situent à gauche. Les "Je suis Charlie" de janvier ne font pas exception à la règle¹¹. »

Ce n'est donc pas parce qu'ils se sont sentis exclus en tant que musulmans que certains Français de confession musulmane n'ont pas participé aux mobilisations collectives, mais parce qu'ils appartiennent majoritairement aux classes sociales populaires, moins sensibles aux thématiques post-matérialistes. En définitive, l'analyse victimaire d'Emmanuel Todd tend à conforter des interprétations identitaires des mobilisations post-attentats, en légitimant indirectement l'idée d'un boycott musulman qui sera d'ailleurs reprise par l'extrême droite. D'entrée, elle exclut les musulmans d'une possible participation à la « communauté de deuil¹² ».

Le registre moralisateur

Il convient, ensuite, de mentionner une posture que nous pourrions qualifier moralisatrice (le silence musulman par défaut de conscience citoyenne) qui, sans nier le désir réel d'intégration des musulmans de France, tend à souligner leur difficulté culturelle et politique à s'identifier aux mouvements collectifs contre la violence terroriste. Ce type de lectures, qui privilégie la thèse de l'immaturité citoyenne des musulmans, a surtout été véhiculé par des intellectuels médiatiques, peu soupçonnables d'islamophobie. Au lendemain des attentats de janvier 2015, l'écrivain Yann Moix affirmait ainsi sur le site littéraire *La règle du jeu* :

« Nous voudrions vous voir, en masse, vous, amis Musulmans français, défiler avec nous, signer avec nous des éditoriaux pour dire que vous n'êtes en rien concernés par les actes ignobles que quelques détraqués se réclamant du même Dieu que vous commettent ; nous voudrions défiler à vos côtés pour clamer que votre religion, fondamentalement, ne permet pas plus les atrocités qu'elle ne les contient. Non pas pour vous obliger à montrer patte blanche, pour vous contraindre à nous donner des gages, mais simplement pour le bienfait que cela peut apporter aux non-Musulmans¹³. »

¹⁰ Emmanuel Todd, *Qui est Charlie ? Sociologie d'une crise religieuse*, Paris, Le Seuil, 2015, p. 17.

¹¹ Nonna Mayer et Vincent Tiberj, « Le simplisme d'Emmanuel Todd démonté par la sociologie des "Je suis Charlie" », *Le Monde*, 19 mai 2015.

¹² Jérôme Truc, *op. cit.*, p. 148.

¹³ Yann Moix, « Lettre un peu désagréable à l'intention de mes amis musulmans », *La Règle du jeu*, 10 janvier 2015.

Cette lecture paternaliste moralisatrice est aussi reprise par des citoyens anonymes qui, sur les réseaux sociaux lancent fréquemment des appels aux musulmans à se mobiliser plus massivement contre le terrorisme, laissant supposer qu'ils ne le font pas. Christian L., résidant dans l'agglomération lilloise, témoigne :

« J'ai manifesté hier à Lille. Je ne peux parler que de ce que j'ai vu mais j'ai été très frappé par la quasi-absence des personnes d'origine musulmane. Je sais parfaitement qu'il est erroné d'identifier toutes les personnes d'origine immigrée à des Musulmans mais, en l'occurrence, je me demande si la religion n'est pas une explication de cette quasi-absence¹⁴. »

Au-delà de ce ton paternaliste, versant parfois dans l'essentialisme (l'islam comme cause de la non-participation), c'est aussi la capacité des musulmans à prendre part au deuil national qui est mise en doute.

Le registre de la suspicion

De tous les registres, c'est celui de la suspicion (le silence musulman par complicité tacite avec les djihadistes) qui a produit le plus d'écho sur le plan médiatique. De nombreux éditorialistes, intellectuels et personnalités politiques de droite et d'extrême droite (mais aussi quelques « esprits progressistes¹⁵ »), admettant que les musulmans de France ne sont pas coupables des actes terroristes, leur font porter cependant une certaine responsabilité dans le développement du radicalisme islamique. L'éditorialiste du *Figaro*, Yvan Rioufol, a sans doute été le plus prolixe sur le sujet¹⁶. En somme, les musulmans ne seraient pas directement coupables des « dérives djihadistes », mais responsables, comme on peut le lire dans le journal en ligne *Boulevard Voltaire* :

« Voici donc la question lancinante qui vient m'agacer lorsqu'on débat sur les méthodes à employer pour lutter efficacement contre les attaques terroristes islamistes. Comment se fait-il que les représentants de la religion la première mise en cause ne soient pas plus impliqués dans la lutte ? Comment se fait-il que, dans le débat public, personne ne leur demande de clarifier leurs positions ? Et de condamner fermement et ouvertement le djihadisme ? Comment se fait-il que si peu d'espace médiatique soit accordé au dialogue et à la recherche d'une méthode de lutte concertée ? Amis et compatriotes musulmans, votre silence médiatique n'est ni complice, ni coupable, mais il vous rend ambigus¹⁷. »

Ce type de lecture inquisitoire a d'ailleurs trouvé un début de légitimation scientifique avec le livre du politologue Gilles Kepel, *Terreur dans l'Hexagone*, qui établit une corrélation entre l'islamisation des quartiers populaires et la montée du terrorisme djihadiste :

« Tel sera le terrain favorable à l'éruption du djihad français, dans une société où les quartiers populaires sont pris en étau entre la résistible ascension du Front national et la percée d'un salafisme, dont les éléments les plus radicaux, les yeux fixés sur la Syrie et Daesh, prônent la destruction de l'Europe par la guerre civile¹⁸. »

En somme, cette vision catastrophiste entretient l'idée d'une hégémonie djihadiste dans les banlieues françaises qui, par peur de représailles, freinerait les mobilisations musulmanes contre le terrorisme.

Le registre musulman opportuniste

Enfin, on ne peut terminer cet examen des principaux vecteurs de la thèse du silence musulman face au terrorisme sans faire référence aux positionnements publics de certains leaders religieux musulmans qui l'ont instrumentalisée à des fins de légitimation personnelle. Leur objectif est ainsi d'apparaître aux yeux des pouvoirs publics et des médias comme des « recours communautaires », symboles d'un islam éclairé face à la menace obscurantiste¹⁹. Les jeux de pouvoir et d'influence au sein même du champ musulman institutionnel ont très largement contribué à ancrer auprès de l'opinion publique française l'image d'une « communauté musulmane » passive, incapable de répondre au défi terroriste.

¹⁴ Christian L., « Où étaient les “musulmans” dans les manifestations ? », *Mediapart* (blog), 11 janvier 2015.

¹⁵ Marek Halter, « À mes frères musulmans de descendre dans la rue pour dénoncer le djihadisme », *Le Monde*, rubrique « Idées », 15 janvier 2016.

¹⁶ Yvan Rioufol, *La Guerre civile qui vient*, Paris, Éditions Pierre-Guillaume de Roux, 2016.

¹⁷ François Millet, « Musulmans de France, il est temps de montrer quel camp vous avez choisi ! », *Boulevard Voltaire*, 17 janvier 2016.

¹⁸ Gilles Kepel et Antoine Jardin, *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français*, Paris, Gallimard, 2015, p. 25.

¹⁹ Hassen Chalghoumi et David Pujadas, *Agissons avant qu'il ne soit trop tard : Islam et République*, Paris, Le Cherche midi, coll. « Documents », 2013.

En somme, le thème de l'invisibilité musulmane dans les « marches républicaines » constitue également un sujet médiatique brandi par certaines personnalités religieuses pour asseoir leur propre visibilité publique et consolider leur légitimité communautaire auprès des autorités locales et nationales.

Depuis le déclenchement des actions terroristes, des enquêtes sont venues remettre en cause cette idée reçue d'un boycott musulman des mouvements citoyens contre la violence djihadiste²⁰. Mais rien n'y fait : la thèse d'une apathie musulmane, d'une désaffection à l'égard des mouvements collectifs, voire d'une indifférence pour les victimes du terrorisme, continue à circuler dans les différents champs de la société française (médiatique, politique, intellectuel, sécuritaire, etc.), contribuant à alimenter la machine à clichés et à préjugés. Si cette vision se perpétue dans l'espace public, en dépit des actions et des déclarations de citoyens français de religion musulmane condamnant sans ambivalence le terrorisme, c'est précisément parce qu'elle remplit une fonction sociale qui dépasse largement la temporalité des attentats terroristes : celle de perpétuer un régime d'injonction à l'égard d'une « communauté imaginaire » perçue en défaut d'intégration citoyenne et républicaine.

Une injonction paradoxale : se désolidariser des terroristes en nom de qui ?

Dans une tribune qui a eu un fort retentissement médiatique, le politologue Olivier Roy relevait de manière pertinente qu'« n reproche aux musulmans d'être communautarisés, mais on leur demande de réagir contre le terrorisme en tant que communauté. C'est ce qu'on appelle la double contrainte : soyez ce que je vous demande de ne pas être. Et la réponse à une contrainte ne peut être qu'inaudible²¹ ». Il est vrai que depuis janvier 2015, l'injonction faite aux musulmans de se désolidariser publiquement des islamistes radicaux, des djihadistes et des terroristes a été relayée par des acteurs sociaux les plus divers, exerçant une véritable contrainte sociale sur les citoyens français de confession musulmane. Dès septembre 2014, juste après l'assassinat de l'alpiniste Hervé Gourdel en Algérie, le journal *Le Figaro* organisait un sondage auprès d'un échantillon représentatif de Français, comportant une question plus que tendancieuse : « Estimez-vous suffisante la condamnation des musulmans de France ? » Il faudra l'intervention du Syndicat des journalistes pour que la question soit finalement retirée du sondage²². Cet incident n'est pas anecdotique, il est symptomatique de la tendance récurrente des leaders d'opinion à convoquer les musulmans français devant le « tribunal de l'identité²³ », en les soumettant en permanence à un « test de francité », comme si celle-ci n'était jamais acquise. Depuis les attentats de janvier 2015, cette production publique de l'injonction n'a pas cessé et s'est même amplifiée, provenant des milieux les plus inattendus, y compris d'artistes pourtant réputés pour leur engagement antiraciste, tel le comédien et réalisateur Mathieu Kassovitz qui, quelques heures après les attentats de novembre 2016, écrit sur son compte Twitter : « Mes amis musulmans. Descendez dans la rue et faites-vous entendre. Sinon vous méritez l'amalgame dont vous êtes victimes. » Quelques heures plus tard, le cinéaste reconnaîtra son erreur : « Je suis victime de mon émotion et de la panique. C'est ce que cherchent les barbares. Je m'excuse pour les tw [tweets] précédents. Je crois à l'unité²⁴. » Si Mathieu Kassovitz a reconnu publiquement son « dérapage » et s'en est excusé, ce n'est pas le cas, en revanche, des responsables politiques qui ont persisté à faire de l'injonction un thème central de leurs discours public et électoral. De Marine Le Pen à François Fillon, en passant par Alain Juppé²⁵ et Manuel Valls, l'injonction adressée aux musulmans de dénoncer le « terrorisme islamiste » est devenue un répertoire majeur de la rhétorique politique française. La personnalité la plus emblématique de cette tendance est peut-être l'ancien ministre de l'Intérieur, Jean-Pierre Chevènement. En août 2016, alors qu'il était à peine nommé à la présidence de la Fondation pour l'islam de France, dont l'objet est précisément de rendre visible la « question musulmane » en lui

²⁰ Jérôme Fourquet et Alain Mergier, *Janvier 2015 : le catalyseur*, Paris, Fondation Jean Jaurès, 2015.

²¹ Olivier Roy, « La peur d'une communauté qui n'existe pas », *Le Monde*, 9 septembre 2015.

²² Laure Daussy, « Le Figaro retire un sondage polémique sur les musulmans », *arresturimages.net*, 25 septembre 2014.

²³ Vincent Geisser, « L'islam au tribunal de l'identité », *Témoignage Chrétien*, 6 janvier 2011.

²⁴ « Après son dérapage sur les musulmans, Mathieu Kassovitz s'explique », *Le Soir*, 16 novembre 2015.

²⁵ L'ancien Premier ministre déclarait le 17 novembre 2015 sur *BFM-TV* : « Les Français musulmans doivent dire clairement qu'ils n'ont rien à voir avec ces barbares de l'État islamique. »

donnant une armature institutionnelle et officielle, il conseillait aux citoyens français de confession musulmane de se faire discrets, ~~compte tenu~~ en raison du contexte terroriste :

« Les musulmans, comme tous les citoyens français, doivent pouvoir pratiquer leur culte en toute liberté. Mais il faut aussi qu'ils comprennent que, dans l'espace public où se définit l'intérêt général, tous les citoyens doivent faire l'effort de recourir à la "raison naturelle". [...] Le conseil que je donne dans cette période difficile – comme le recteur de la mosquée de Bordeaux – est celui de discrétion²⁶. »

Si cette injonction est devenue un registre dominant et récurrent du discours politique français, c'est parce qu'elle ne se déploie pas exclusivement dans une conjoncture particulière (le contexte terroriste), mais s'inscrit sur le *temps long* de la production républicaine d'une « minorité musulmane » qui plonge ses racines dans le passé assimilationniste et colonial de la France postrévolutionnaire, mais aussi dans la période plus récente des politiques d'intégration (1980-2000) :

« Les autorités publiques exigent des musulmans de se soumettre aux principes et aux valeurs de la Nation, tout en les enfermant dans un statut particulariste, contraire à la conception universaliste de la citoyenneté²⁷. »

L'injonction est une construction sociopolitique mais aussi historique, révélatrice d'un imaginaire national qui a besoin de créer en permanence un Autre (le métèque, le Juif, l'immigré, le musulman, etc.) pour exister²⁸. L'erreur serait donc de circonscrire le registre de l'injonction aux événements dramatiques que connaît l'Hexagone depuis 2015. De ce point de vue, les attentats djihadistes n'ont fait que révéler et accentuer la tendance des politiques français à cantonner les musulmans dans une forme d'*aporie républicaine*²⁹ qui consiste à dénoncer sur un ton alarmiste leur penchant communautariste, tout en les ramenant constamment à leur particularisme islamique. Cette aporie n'est ni récente ni propre aux musulmans : elle s'est exercée sur les Juifs de France sous le Second Empire, sur les colonisés sous la Troisième République et continue à produire en ce début de XXI^e siècle des effets sociaux probants sur les descendants de l'immigration postcoloniale qui, tout en étant contraints de donner des gages de leur intégration républicaine et de leur allégeance nationale, se voient simultanément refuser le droit à l'invisibilité communautaire : « Comment peut-on demander aux musulmans de s'indifférencier, et de faire taire toutes les formes visibles de leurs appartenances puis simultanément les sommer de prendre la parole au nom même d'une identité qu'on ne veut pas voir³⁰ ? » s'interroge le sociologue Hicham Benaïssa. À cette question pertinente, l'immense majorité des politiques français n'apportent aucune réponse parce que, précisément, elle les place devant leurs propres contradictions.

De plus, le discours de l'injonction contribue à nourrir un regard ambivalent des Français sur leurs concitoyens musulmans, en laissant planer l'idée qu'ils entretiendraient un « cousinage », une proximité culturelle, religieuse et sociale avec les terroristes djihadistes, distillant dans l'opinion publique la notion de « responsabilité communautaire » :

« Les présumés musulmans constituent une population diverse en termes de classes sociales, de nationalité, de tendances politiques et idéologiques, etc., pluralité qui est complètement écrasée par les injonctions à la "désolidarisation", néologisme qui suppose une solidarité cachée entre les tueurs et les supposés musulmans. Autrement dit, les présumés musulmans sont aussi des présumés coupables, même lorsque l'un d'entre eux est un policier assassiné froidement et un autre un ancien sans-papiers ayant sauvé plusieurs vies dans le supermarché casher³¹. »

En deux mots, pas forcément coupables mais certainement responsables des dérives radicales dans leur prétendue « communauté » d'appartenance. Loin de déminer les conflits, l'injonction paradoxale est aussi une machine à produire des émotions et des passions identitaires.

²⁶ « Aux musulmans, Chevènement conseille la "discrétion" dans une "période difficile" », *Le Parisien*, 15 août 2016.

²⁷ Vincent Geisser, « La production républicaine d'une minorité musulmane : le paradoxe français », in Esther Benbassa (dir.), *Minorités visibles en politique*, Paris, CNRS-Éditions, 2011, p. 170.

²⁸ Suzanne Citron, *Le mythe national. L'histoire de France revisitée*, Ivry-sur-Seine, Les Éditions de l'Atelier, 2017.

²⁹ Alain Dieckhoff, « Les logiques de l'émancipation et le sionisme », in Pierre Birnbaum (dir.), *Histoire politique des juifs de France*, Paris, Presses de Sciences Po, 1990, p. 168.

³⁰ Hicham Benaïssa, « L'injonction paradoxale à l'islam de France », *op. cit.*

³¹ Nacira Guénif-Souilamas, Abdellali Hajjat, Marwan Mohammed et al., « Qu'est-ce que ça fait d'être un problème ? », *Mediapart* (blog), 21 janvier 2015.

Pour une analyse profane des mobilisations musulmanes

Les contextes de crise sécuritaire sont souvent propices à un retour en force des lectures identitaires des réalités sociales, parce qu'elles ont ce pouvoir d'imposer des modes de décryptage univoques des événements qui simultanément angoissent et rassurent les lecteurs. D'où le succès, y compris dans le champ des sciences sociales, des analyses aux relents culturalistes qui cherchent à expliquer la montée de la violence dans notre société par des variables anthropologiques et religieuses. Outre leur caractère globalisant et généralisant à l'extrême d'attitudes et de comportements ultra-minoritaires dans la société française, ces thèses nous paraissent conduire à une impasse analytique : elles participent plus du problème qu'elles ne permettent de le dénouer, en légitimant sous couvert d'arguments scientifiques des explications essentialistes. Elles tendent à « réifier » des identités religieuses en les accolant à des groupes sociaux (Français catholiques islamophobes *versus* musulmans djihadistes antipatriotes) et légitiment involontairement des lectures politiques et idéologiques des événements. Au final, elles contribuent à obscurcir la compréhension des mobilisations individuelles et collectives dans le contexte terroriste, qui ne sauraient être réduites à un affrontement entre des blocs identitaires cohérents et homogènes. De ce point de vue, nous rejoignons la perspective analytique tracée par le sociologue Bernard Lahire :

« Aujourd'hui où nos responsables politiques (et encore beaucoup trop de sociologues) posent tous les problèmes en termes d'identités isolées (nationale, culturelle, religieuse, individuelle, etc.), il est plus que jamais nécessaire de désessentialiser ces entités, en montrant que tout doit être compris relationnellement (un groupe social par rapport aux autres groupes sociaux, une appartenance religieuse par rapport à l'ensemble des autres appartenances religieuses, une position sociale ou institutionnelle par rapport à l'ensemble des autres positions existantes, etc.)³². »

Comment rendre compte alors des mobilisations de citoyens français se déclarant ouvertement musulmans, simples croyants ou pratiquants, sans verser nécessairement dans des explications à dominante culturelle et religieuse ?

Sur ce plan, nous ne nions pas que la socialisation religieuse enfantine ou adolescente, la construction d'une religiosité intime ou publique, la fréquentation de collectifs ~~se revendiquant~~ musulmans (associations, mosquées, confréries, etc.) ou encore les références doctrinales et théologiques des acteurs sociaux puissent constituer des moteurs de la mobilisation ou, au contraire, ~~de l'abstention à l'égard des manifestations publiques~~ des freins à la participation. Toutefois, le religieux n'explique rien en lui-même (y compris le radicalisme islamique) et doit nécessairement être relié à d'autres univers sociaux profanes qui n'ont pas grand-chose à voir avec la religion.

Dans le cadre de cet ouvrage, nous inspirant de la démarche de l'intellectuel libanais Georges Corm, nous prôtons clairement *une lecture profane des conflits*, la crise terroriste qui traverse la France pouvant être considérée comme un moment conflictuel, où les acteurs sociaux cherchent à imposer leur propre interprétation des événements. Mais l'erreur serait de considérer que ces énoncés religieux relèvent d'une essence commune. Ce qui s'énonce religieusement ne s'explique pas forcément religieusement, au risque de paraphraser le discours des acteurs ou, pire, de le légitimer. Dès lors, l'énonciation de sens commun devient explication scientifique et nous conduit inévitablement à l'impasse analytique :

« Les problèmes de religion, culture et civilisation, si souvent invoqués, ne sont que des causes résiduelles des conflits, mais en fait ils constituent le plus souvent des modes d'expression de ces conflits qui permettent de voiler les causes réelles et objectives [...]. Pourtant, ce sont malheureusement celles qui occupent tout l'espace académique et médiatique. Ce sont les causes anthropologiques de nature essentialiste. Elles sont tautologiques et n'ont aucune valeur explicative³³. »

Les auteurs de ce livre ont fait le choix délibéré de privilégier une lecture profane des réactions musulmanes au terrorisme. Cela nous incite à les replacer dans le contexte plus général des mobilisations sociales qui ont traversé l'ensemble de la société française depuis les attentats de 2015.

³² Entretien avec Bernard Lahire, réalisé par Anne Châteauneuf-Malclès, « La sociologie n'incarne pas une "culture de l'excuse" », *Ressources en sciences économiques et sociales*, 25 janvier 2016.

³³ Georges Corm, *Pour une lecture profane des conflits. Sur le « retour du religieux » dans les conflits contemporains du Moyen-Orient*, Paris, La Découverte, 2015, p. 31.

Une triple épreuve

Reprenant à notre compte la perspective théorique tracée par le sociologue Gérôme Truc, nous analyserons la crise djihadiste comme *une épreuve* pour la société française en général, et pour les citoyens de confession musulmane en particulier :

« Cette démarche consiste à considérer l'attentat, sur un plan sociologique, comme une épreuve. Avec lui surgit en effet une double incertitude : une incertitude pesant d'abord, bien entendu, sur l'état attaqué, sur sa capacité à protéger adéquatement ses citoyens et à assurer la paix sur son territoire, mais une incertitude pesant également, en même temps, sur la société elle-même. En frappant certains de ses membres, l'attentat met en question le lien qui les unit à ceux qui ne sont pas directement affect s³⁴. »

Il est vrai que, pour notre population d'enquête composée de « musulmans déclarés », pratiquants ou non, la crise terroriste a constitué une *triple épreuve*. : ~~personnelle, citoyenne et spirituelle.~~

Une épreuve personnelle

Une épreuve personnelle d'abord, car passé l'effet de sidération, les événements terroristes ont affecté la majorité des Français de confession musulmane dans leur humanité profonde : ces derniers ont réagi, non en fonction d'un supposé *habitus* communautaire et/ou religieux (l'*homo franco-islamicus*³⁵), mais à partir de leurs rôles et de leurs statuts sociaux ordinaires, en tant que salarié, téléspectateur, électeur, père ou mère de famille, frère ou s ur, voisin et collègue de travail, etc., confrontés à l'horreur des attaques djihadistes, mais aussi parfois en tant que proches de victimes, puisque de nombreux musulmans de France ont été directement touchés par la violence terroriste. C'est peut-être l'un des apports majeurs de notre enquête que de mettre en évidence la banalité des réactions musulmanes au terrorisme, qui ne doivent presque rien aux identités ethniques, religieuses ou communautaires, mais expriment simplement la sidération et la compassion d'individus ordinaires face à la terreur et à la souffrance humaine.

Une épreuve citoyenne

Pour la majorité des musulmans de France, les événements terroristes ont aussi représenté une épreuve citoyenne, moins parce qu'ils les ont fait douter de la solidité de leurs liens civils et civiques avec le reste de la société française que parce qu'ils ont été constamment interrogés, interpellés et sondés sur la sincérité de leur identification à la communauté de deuil national. C'est précisément à ce niveau que se déploie le régime de l'injonction : les musulmans sont en permanence sous pression, testés dans leur capacité à se fondre pleinement dans la communauté des citoyens³⁶ et, corrélativement, à se détacher de ce que certains leaders d'opinion considèrent comme leur communauté naturelle (l'*oumma* islamique). Dans le contexte terroriste, les controverses publiques autour de la loyauté, du patriotisme et de l'allégeance nationale des musulmans français ont parfois donné l'impression de réveiller les vieux débats de l'époque napoléonienne autour du Grand Sanhédrin, où les Juifs de France étaient soumis à la question de la comptabilité de leur statut personnel avec le Code civil et les lois de l'Empire³⁷. Cette épreuve citoyenne a été d'autant plus contraignante pour certains de nos enquêtés musulmans (recteurs de mosquées, présidents de fédérations islamiques, imams, etc.) que, en raison de leurs fonctions de représentation communautaire, ils ont été directement exposés aux regards des médias, des autorités publiques et des élus locaux et nationaux, sommés de s'expliquer et de se justifier.

Une épreuve spirituelle

Enfin, on ne peut nier que les événements terroristes ont représenté pour nombre de musulmans français une épreuve spirituelle, les secouant dans leur foi, leurs croyances intimes, leurs certitudes doctrinales et théologiques. Ils ont produit un véritable électrochoc spirituel, et ce d'autant plus que les terroristes se revendiquent de la même religion qu'eux. Si, au départ, nous avons pu observer une

³⁴ Gérôme Truc, *op. cit.*, p. 4.

³⁵ Dounia Bouzar, *op. cit.*

³⁶ Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 1994.

³⁷ François Delpech, « Les Juifs en France et dans l'Empire et la genèse du Grand Sanhédrin », *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 235, n  1, 1979, p. 1-26.

tendance à la résignation, voire à la dénégation du caractère islamique de la terreur (mise en avant du registre irénique de l'islam comme « religion de paix »), assez rapidement des doutes se sont installés chez nos enquêtés, non pas dans le sens d'une remise en cause de leur foi musulmane, mais d'une volonté individuelle et collective de réinterroger les textes de référence ~~et leurs interprétations canoniques~~ qui, jusqu'à très récemment, étaient perçus comme intangibles. De ce point de vue, les événements terroristes ont accéléré un processus de pluralisation du rapport au croire et à la pratique. De même, ils ont éveillé un désir de repenser la relation à l'Autre (chrétien, juif, agnostique, athée, etc.), où l'islamité et la citoyenneté ne sont plus vécues exclusivement sur le mode de la concession mais, de plus en plus, sur le registre de l'osmose. Bien sûr, ce processus d'introspection spirituelle ne date pas des attentats terroristes, mais il est incontestable que l'épreuve djihadiste a contribué à l'accélérer tant à l'échelle des consciences individuelles que des groupes de croyants musulmans français.

Cette notion d'épreuve spirituelle est aussi un clin d'œil intellectuel au réformiste égyptien Taha Hussein (1889-1973) : aveugle de naissance, diplômé de l'université islamique d'al-Azhar, il n'en développait pas moins un regard lucide sur la société de son temps, où la religion servait souvent à justifier les injustices et le despotisme. Son ouvrage phare, *La Grande épreuve (al-fitna al-kubra)*³⁸, qui traite des premiers temps de l'islam, celle des califes dits « bien guidés », porte un regard critique ~~et actuel~~ sur les risques de détournement politique de la religion. Au-delà de l'analyse historique, il véhicule un message humaniste, appelant les musulmans à réconcilier leur foi avec les valeurs de justice sociale et les libertés civiques.

En ce sens, comme le rappelle Gérôme Truc :

« Faire une sociologie des attentats, c'est donc poser la question de ce qui nous relie les uns aux autres et nous rend sensibles au sort d'autrui, au sort de notre société, comme par-delà ses frontières. Autrement dit : renouer avec l'une des interrogations fondatrices de la sociologie, celle des rapports entre individus et collectifs, et des ressorts de la solidarité dans les sociétés modernes³⁹. »

Au-delà de la « djihadologie », une enquête sociologique inédite

Loin de céder à une vision romantique, l'objectif de cet ouvrage est de rendre compte de la multiplicité des positions et des actions des musulmans de France confrontés à l'épreuve terroriste. Pour ce faire, nous avons tenté de nous abstenir de considérations morales sur l'utilité sociale ou la conformité de ces mobilisations musulmanes avec les principes et les valeurs de la société française. À l'instar de la démarche sociologique suggérée par Gérard Mauger, il s'agit d'abord de recenser et d'analyser des faits sociaux :

« Au-delà des prises de position inspirées par l'indignation morale et/ou les convictions militantes, comment soumettre l'actualité aux exigences ordinaires de la connaissance scientifique⁴⁰ ? »

Refusant d'adopter une démarche normative qui consisterait à porter un jugement de valeur sur les ~~différentes~~ initiatives individuelles et collectives émanant de musulmans s'assumant comme tels, nous traiterons ces événements terroristes comme des moments révélateurs de représentations, d'attitudes, de comportements plus profonds, contribuant à éclairer la pluralité des façons de se « vivre musulman », en congruence ou en discordance avec d'autres tendances et secteurs de la société française. S'il est vrai que les événements dramatiques sont souvent porteurs de ruptures fécondes, qui incitent à des clarifications identitaires⁴¹, ils sont aussi synonymes de tendances profondes qui échappent au regard de sens commun. Dans cette perspective, l'épreuve terroriste constitue pour l'observateur profane ou initié un champ d'investigation inédit des scènes musulmanes françaises qui s'affirment et se déploient dans une pluralité de prises de positions et d'actions, venant remettre en cause le cliché d'une communauté ethno-religieuse à l'unisson, et au-delà, l'image d'un prétendu communautarisme musulman qui attendrait son heure pour éclore.

³⁸ Taha Hussein, *La Grande épreuve*, traduit de l'arabe par Anouar Louca, préface de Louis Gardet, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.

³⁹ Gérôme Truc, *op. cit.*, p. 5.

⁴⁰ Gérard Mauger, *op. cit.*, p. 81.

⁴¹ Alban Bensa et Éric Fassin, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain* [En ligne], 38, 6 mars 2007, consulté le 1^{er} avril 2017.

Pour répondre à cet objectif, nous avons privilégié une enquête sociologique jouant sur différentes échelles d'analyse (individuelle, collective, organisationnelle, etc.) et s'appuyant sur de multiples sources, comme les relevés ethnographiques pratiqués lors d'observations directes (manifestations, rassemblements, meetings, etc.), les entretiens semi-directifs avec des leaders et des musulmans ordinaires (une cinquantaine), l'analyse des sites Web, des blogs, et des pages personnelles sur les réseaux sociaux mais aussi les prises de positions publiques en tant que musulmans, à travers les tribunes de presse, les discours, les déclarations dans les médias audiovisuels, et les écrits autobiographiques. Ce travail constitue la première enquête sur les musulmans de France dans la crise terroriste qui cherche à déconstruire les préjugés sociaux, oscillant trop souvent entre la représentation d'un silence communautaire complice, d'une apathie collective ou d'un repli sur soi. Sans verser dans la vision idyllique d'une mobilisation musulmane massive contre le djihadisme, cet ouvrage rend compte des phénomènes de conscientisation citoyenne et de l'ébranlement des repères identitaires et symboliques qu'a suscités l'épreuve terroriste chez les Français de confession musulmane.