

« Expressions, interprétations de l’Islam dans les quartiers d’« urbanisation prolétaire » en France », in *Approches de l’Islam*, « Les actes de la DEGESCO, IISMM, EHESS, Paris, Déc 2006.

Avec cette étude on ne quitte pas le Maghreb, ou plutôt l’Algérie, par la portée de son histoire à saisir les facteurs socio culturels du mouvement actuel d’islamisation en France : tant l’histoire de sa construction nationale que celle qui lui est antérieure. C’est à la fois l’histoire qui, par le déplacement du capitalisme atlantique, va « disqualifier » la Méditerranée et préparer des configurations « favorables » à l’instauration spécifique des rapports Nord/Sud contemporains: autrement dit, résultant de développements socio historiques que nous appelons « colonisations ». Il s’agit donc d’une histoire « exemplaire », en tant qu’elle fixe le cadre conceptuel des rapports France/Maghreb et appréhende un ensemble de déterminants qui pèsent sur la mise en forme des rapports sociaux en France aujourd’hui. Notre hypothèse est qu’ils ont conduit à des types de mise en mouvement et des formes d’apparition de populations, tels les « circulations migratoires », coloniales et post coloniales, ou à présent « l’islamisation ». Ainsi, avec les immigrations post coloniales, on reprend l’inspiration de Abdelmalek Sayad qui considérait l’immigration algérienne comme « exemplaire », d’abord de l’immigration coloniale et post coloniale, mais plus encore exemplaire de la condition d’émigré et d’immigré, d’Algérien et de Français, ce « paradoxe de l’altérité » propres à toutes immigrations¹.

L’islamisation des jeunes

Des histoires multiples: continuités et ruptures

Pour appréhender le processus d’islamisation et les stratégies mises en oeuvre par les jeunes – faut-il dire « issus de l’immigration coloniale » – il convient donc de saisir un ensemble de processus historiques pour, comme le suggérait Pierre Bourdieu, reconstruire l’histoire du travail historique de déshistoricisation» des structures objectives et subjectives des situations vécues – inégalité et domination – d’où proviennent les configuration d’aujourd’hui et les dispositions d’action stratégique incorporées par ces catégories.

Parmi ces histoires, il faut prendre en compte celle des parents. Arrachés au pays d’origine, elles se construisent dans un « projet migratoire » fixé sur le retour. Et c’est précisément l’arrêt de ce « projet » par les jeunes eux-mêmes dans le « pays d’accueil », vécu le plus souvent comme « pays de rejet », qui sera constitutif de leur histoire singulière, c’est à dire celle de leur *intégration* par des modalités originales. De cette intégration sui generis, caractérisée par l’incorporation de dispositions d’action stratégique dans un champ socio culturel et dans une conjoncture de crise, où leur ont été transmises les normes de la société d’accueil articulés à des éléments découlant du passé colonial et d’histoires antérieures, surgit sans cesse l’accusation dirigée contre eux d’une non intégration. Le procès qui leur est fait relève de ce fait social: ils ont été socialisés sur le sol français, mais parce qu’ils l’ont fait à partir de l’héritage intériorisé des normes de leur environnement social et culturel, ils ont été l’objet d’un immense chantier, visant à conformer leurs dispositions d’action en regard de la nouvelle donne économique libérale installée dans le champs socio politique depuis le milieu des années 1980. Une « chirurgie sociale », disait Abdelmalek Sayad. En fait, comme opération sociale ambitionnant d’en faire une génération « intégrée » mythique, elle a été une façon particulière de traiter un cas particulier de la reproduction sociale de l’ordre economico social, c’est à dire orientée vers l’ensemble des catégories populaires et ouvrières.

Ce sont ces histoires qui sont continuellement réinterprétées à travers des « retours d’histoires », c’est à dire par un travail construction et de sélection de mémoires véhiculant des

¹ Abdelmalek Sayad, *L’immigration ou les paradoxes de l’altérité*, Bruxelles, Editions universitaires/De Boeck, 1991.

continuités historiques. D'où un « bricolage identitaire » sur lequel s'accorde la plupart des études sociologiques².

La religion

Dans le registre religieux, c'est un « islam de bricolage », fondé sur ce mélange culturel, notamment sur le plan langagier et ces socialisations secondaires et territorialisées, correspondant aussi aux ruptures adolescentes, nourrie de violences anti-institutionnelles et des bagarres du samedi soir. Dans un contexte d'éclatement d'un univers référentiel, la référence religieuse intervient comme principe d'opposition. Elle s'installe dans cet éclatement qui recoupe la fragmentation des individus, avec des sous-cultures, des sous-groupes, etc. L'histoire ne s'y transmet plus entre les générations: les pères n'expliquent plus ce que signifie le 17 octobre, ni leur rôle, celui des immigrations dans le développement économique français. Dans une enquête, un instituteur a expliqué à ses élèves issus de l'immigration que leurs parents avaient participé à la construction de routes, des ponts et bâtiments. Les enfants étaient émerveillés, et à partir de ce moment il a pu commencer à travailler. Bref, il ne se transmet plus d'histoires qui structuraient auparavant les dominés.

Les jeunes, s'ils s'attribuent une identité musulmane, c'est sous des formes très diverses et pas nécessairement religieuses, le port du voile, le « hidjeb », peut recouvrir d'autres dimensions de la vie sociale et d'autres pratiques que religieuses. Plus encore, il peut avoir une connotation en tant que « valeur », valeur référée à des canons esthétiques ou valeur de distinction. Les filles peuvent avoir recours au maquillage et être accompagnées d'amies non musulmanes portant le hidjeb, par effet de mode ou pour faire « comme les copines ». On a donc affaire à une « islamisation » relative qu'il convient d'éviter de renvoyer à une cristallisation fonctionnelle anti-occidentale. Il faut par conséquent prendre en compte les processus d'acculturation qui tendent à reformuler et transformer les pratiques et la fonction religieuse. Dans la pluralité des formes sociales produites par la relation social et religion, cette dernière est approximative et flexible. Non seulement les pratiques de religiosité s'y déclinent sous des modalités très diverses, mais il faut aussi y inclure les stratégies et pratiques de différenciation, où la pratique religieuse est un recours qui varie selon le statut social, le mode de socialisation et les capitaux culturels des groupes qui s'en revendiquent. De ce point de vue, les comportements « ethniques », qui ethnicisent les rapports sociaux, sont souvent plutôt le fait de catégories sociales moyennes et moyennes hautes, car « faire de l'ethnique », c'est à dire cultiver des particularismes ethniques, est un luxe qui nécessite à la fois des moyens intellectuels et financiers.

Les effets de mode

Ces constructions identitaires sont par ailleurs connectées à ce que j'appelle un « marché des identités », où les effets de mode jouent aussi un rôle dans un espace non mondialisé mais désormais transnational ; dans la configuration actuelle, les influences extérieures au Maghreb participent largement à ces constructions identitaires bricolées. C'est la raison pour laquelle les modalités d'appropriation des croyances et des pratiques religieuses sont soumis à une véritable révolution copernicienne qui trouve son équivalent à l'époque de Gutenberg, quand celui-ci invente un mode de diffusion du savoir avec sa Bible à 42 lignes. De sa dissémination résulteront les débats et les interprétations qui ont accompagné le mouvement de la réforme calviniste. Ce fut une époque marquée par des épisodes très violents, notamment entre huguenots et catholiques³, dont la raison, sous la lutte pour l'hégémonie du ministère de la foi, se fabrique dans le grand mouvement de

² Khosrokhavar Farhat, *L'Islam des jeunes*, Flamarion, Paris, 1997.

³ Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu, la violence au temps des troubles de religion vers 1525-Vers 1610*, Editions Champ Vallon, Paris, 2005.

transformation économique capitalistique. C'est cette « transcendance absolue de Dieu » qui constitue l'analogie en huguenots et musulmans: l'on peut mourir pour Dieu et même mourir au delà de la raison donnée par Dieu, surtout quand pour certains militants intégriste celui-ci « se trompe » ou « a tort ». La révolution copernicienne est un « accaparement » du texte qui permet de nouvelles interprétations venant nourrir le radicalisme et la violence face aux transformations des modes de vie, de la reproduction sociale et de la reproduction de la force de travail.

L'effet de mondialisation, ou si l'on préfère de transnationalisation culturelle, constitue une configuration qui transforme de façon homologique les modes de religiosité et d'appropriation des pratiques religieuses dans les trois monothéismes. C'est le grand retour des pèlerinages! En Andalousie, les églises catholiques sont peu fréquentées, même le Vendredi saint, mais des centaines de milliers de personnes participent aux processions confrériques apparues au XV^{ème} et au XVI^{ème} siècle, lors de la *Semana Santa* (Pâques) ou à la Pentecôte avec la procession « *del Rocío* » dans la région de Huelva. Le pèlerinage de Saint-Jacques-de-Compostelle connaît un nouvel essor, sous la figure à peine voilée des chemins de randonnée, tourisme et bouffe incluse, proposés par les agences et les tours opérateurs, et fréquentés par les nouveaux retraités en recherche de loisirs et de nature. La fréquentation au « mur des lamentations » à Jérusalem est exponentielle tandis que le pèlerinage de La Mecque devient ingérable. Il explose... avec ses morts, ces nouveaux martyrs de la modernité: le sens du pèlerinage en subit l'impact des fascinations qu'elle transporte sans pour autant y provoquer aucune colère contre les « marchand du temple ». Abdellah Hammoudi a mis en évidence ce phénomène constitutif du pèlerinage, associant des phénomènes inattendus tel le shopping et le tourisme. Tous les pèlerinages et leurs lieux saints incluent aujourd'hui ces artefacts de la modernité.

Ces nouvelles formes de religiosité se construisent par conséquent dans l'espace transnational et à travers les « nouvelles technologies de la communication ». L'islam des jeunes participe de cette grande transformation de la diffusion des idées dans l'espace monde. Le câblage universel, les réseaux Internet, la télévision où de nombreuses fatwas sont délivrées – la chaîne Al-Jazeera, très regardée en France, propose aussi une chaîne pour les enfants –, les réseaux transnationaux de solidarité, l'émergence d'intellectuels diasporiques, tout cela construit un Islam de plus en plus mondialisé, c'est à dire, ce n'est pas le moindre des paradoxes dans ses formes plurielles d'affirmation, par lequel transites des pratiques et des comportements locaux distribuant des intentions d'Etat et de groupes instrumentalisant l'Islam à des fins politiques: l'islamisation a en effet ses sponsors. C'est pourquoi la réalité des groupes sociaux quant à l'appartenance religieuse musulmane est celle d'une diversité de référents, d'orientations, de pratiques sociales et de représentations.

Il s'agit ici de mettre succinctement en perspective historique ce qui est souvent montré comme fait culturel, pour en faire l'analyse sociologique, c'est à dire faire l'analyse sociologique des usages sociaux de ces formes culturelles, qui sont à la fois des réalités sociales et des vecteurs d'enjeux et de stratégies sociales. En ce sens, l'islamisation s'associe à des formes culturelles qui ne sont pas étrangères à l'usage social que les catégories en font, et il y a des usages contradictoires de ces mêmes formes culturelles, telle celle qui se présente sous les habits d'une religion. Dans cet ensemble de processus, L'islam constitue un noyau dur toujours au coeur des retours d'histoire et toujours présent dans les imaginaires. Lorsqu'on désigne ou stigmatise des catégories sociales dans les quartiers, on pense toujours à l'Islam. C'est lui qui, en étant produit comme résistance, résiste à toute dissolution idéologique qui la ramènerait à sa simple dimension religieuse. Du coup, il fournit les cadres sociaux de la résistance face aux résistances qui nourrissent à la fois les imaginaires et le champ idéologique d'altercation Islam-Occident. Ces éléments, qui déterminent les modalités par lesquelles les jeunes se réapproprient les pratiques religieuses, s'auto alimentent réciproquement.

Une double déconstruction historique

C'est par déconstruction des contextes pré coloniaux, coloniaux et post coloniaux que l'on peut saisir le cadre socio historique d'où se déclinent et se forment les imaginaires. Pour cela il faut en préalable déconstruire deux notions. Premier préalable donc, déconstruire le *populisme métahistorique*, c'est-à-dire l'idée que l'on trouve partout, que les peuples traversent l'histoire. Or, les peuples sont simplement les peuples d'aujourd'hui, c'est-à-dire ceux des États nationaux d'aujourd'hui à qui l'on donne à la fois des origines et qui sont pensés comme des sujets historiques, porteurs d'une continuité historique. Or, l'histoire antérieure n'est pas faite des 190 peuples reconnus actuellement par l'ONU, ou de ceux qui seront reconnus prochainement. Ils ne sont pas forcément des peuples mais des États dans lesquels il peut y avoir plusieurs peuples, de même qu'il peut y avoir des peuples partagés. Dans l'histoire pluriséculaire et au delà, il y a eu des milliers de peuples, comme le montrent ceux qui étudient les langues ; ils recensent quelques 5000 troncs historiques de linguistique ; quand on parle de peuple, il s'agit de cela. Ce sont des groupes de populations qui avaient leur expression, leur mode communication à travers une langue. Il y en a donc des milliers dans l'histoire. La mondialisation qui se termine, celle à laquelle succède ce qu'on appelle à présent « mondialisation » ou « globalisation », plus de nature idéologique, est l'étatisation des peuples par les États nationaux. C'est pourquoi il n'y a plus de place pour d'autres États nationaux. Ce problème se pose d'ailleurs en Palestine.

Et l'histoire de l'État national est celle de la nationalisation des peuples, ou, si l'on veut, celle de leur rassemblement dans un seul peuple par un État national, d'où viennent précisément les conflits d'aujourd'hui. Cela correspond à l'idéologie contemporaine, puisque le nationalisme, qui est une demande d'État, s'inscrit comme phénomène des XIXe et XXe siècle. C'est donc récent. Historiquement c'est le modèle extrême de l'adhésion à l'idéologie étatique nationale, laquelle, pour la première fois dans l'histoire, comme le dit Ernest Gellner, superpose l'État, le territoire et la communauté⁴. Ceci n'a jamais existé dans l'histoire antérieure aux États nationaux. Puisqu'il y avait une multitude de langues, il n'y avait pas de dépendance territoriale, mais des formes d'allégeance ou, selon la formule employée par Marc Bloch, de liaison d'homme à homme. Peu importe la formule que l'on emploie, mais la territorialisation est liée au développement étatique qui confond État, territoire et Communauté ; et c'est la communauté qui est appelée « peuple ». Ainsi, dans le nationalisme, il existe toujours tendanciellement la purification nationale qui consiste à faire correspondre un État, un peuple et un territoire. On perçoit la force de cette idéologie qui en train de se décomposer aujourd'hui, et comme toujours dans des formes les plus réactionnaires. On a maintenant des formes de nationalisme extrême que l'on appelle « purification ethnique », mais ce sont des manifestations de formes extrêmes de nationalisme.

Le deuxième aspect notionnel à prendre en compte, pour le critiquer, est celui du *culturalisme idéologique*. C'est celui qui interprète les cultures comme des *essences*, comme si elles avaient une homogénéité et une réalité trans-historique. Du coup, il peut y avoir « choc de cultures » et des civilisations, un combat des cultures ; puisque ce sont des *essences*, des équivalences de personnes, comme personnes collectives ou, comme l'on dit en économie politique, des « personnes morales ». Leur consistance se conçoit en quelque sorte de façon subjective : chaque culture est un sujet ! Ainsi, cette approche culturaliste – approche de toute façon compliquée, car il existe des écoles culturalistes qui peuvent avoir leurs raisons de travail – est ici celle du *culturalisme* idéologique, que l'on trouve par exemple chez ceux qui font de la géopolitique. Ils ne font pas de l'histoire mais un combat idéologique à travers le monde d'aujourd'hui. Cela a particulièrement sévi en Méditerranée à cause de la théorie venant de l'*orientalisme*, dont Edward Saïd a montré comment il a été inventé par l'occident⁵, qui a nourri les la vision coloniale et qui subsiste dans les visions post coloniales : la Méditerranée est la mère des cultures, une mer native,

⁴ Ernest Gellner, *Nations et nationalismes*, Paris, Payot, 1989.

⁵ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris : Seuil, 1997.

une mer des cultures, des races, etc. On y trouve l'essentialisme, parfois le racisme puisque ce seraient des cultures constituées, constitutives de la confrontation en Méditerranée, laquelle se prolonge aujourd'hui en Europe.

La proximité des chrétiens et des non-chrétiens avant les colonisations

Si l'on regarde maintenant les périodes antérieures à la colonisations ce que l'on observe, se sont les situations de dépendance des communautés musulmanes. Au XII^{ème} siècle, c'est la privation d'or et de moyens financiers et donc de moyens militaires pour se défendre qui a entraîné l'arrivée des Almoravides, Berbères sahariens légitimistes sur le plan religieux et liés à Bagdad, relançant la guerre sainte contre les royaumes chrétiens. Les Almohades leur succéderont. Berbères de l'Atlas, de réforme religieuse plutôt hétérodoxe, réaliseront l'unité du Maghreb Al Andalou. Cela prouve que les religions, par les transformations qu'elles apportent, trouvent toujours les justifications de leurs adaptations. Elles sont toujours connectées à des processus sociaux et à des intérêts de groupes, impliquent des transformations institutionnelles et des rapports sociaux, produisant des schismes, etc. Mais les périodes de trêve n'ont pas cessé de favoriser le commerce transfrontalier et inter communautaire. Les échanges de bien et de personnes ne cessent jamais. Fernand Braudel l'a très bien décrit : le marché crée des zones de friction, d'échange et de créativité. Ici les royaumes chrétiens ne peuvent se penser l'un sans l'autre. Bref, il existait une fonctionnalité de l'altérité entre chrétiens et non-chrétiens au moyen âge qui a produit des rapports sociaux situés et datés. Tout comme sera fonctionnelle la domination coloniale au 19^è siècle. Ce que je veux dire ici, face au néo racisme culturel en Europe, où l'on a jamais autant parlé d'origine, de pureté de sang, de différence de culture et, dans le monde, avec l'opposition imaginaire entre Islam et Occident, cette bête d'apocalypse complètement inventée, c'est la profonde unité historique des configurations politiques, sociales et culturelles entre chrétiens et musulmans. Par la durée, elle rend dérisoire les derniers siècles où ont pris formes les conflits d'aujourd'hui. C'est la raison pour laquelle le *culturalisme idéologique* n'a aucune justification historique.

Si le départ des Almohades a entraîné le partage du Maghreb en trois dynasties berbères, c'est de l'incapacité sultanienne, ottomane et chérifienne à imposer un contrôle durable qu'à pu se développer dans les villes et les ports des modalités religieuses propres, du coup fortement désacralisés⁶. Autrement dit, le processus de sécularisation est très ancien. Ce mouvement de sécularisation s'arrête cependant au Maghreb, alors que dans le même temps il rompt le vieux monde, s'ouvre aux nation libérales en sociétés civiles et en collectivités politiques, entraînant la naissance de la société civile et du commun politique qu'est la nation: au sens fort la société civile, c'est à dire ni cléricale et militaire.

La suspension de la sécularisation par les colonisations

Seconde déconstruction historique: la période de colonisation. C'est elle qui arrête la sécularisation au Maghreb, d'autant plus qu'il a été touché très peu et très tard par la Nahda, ce mouvement de « renaissance » qui voulu inventer une sorte de siècle des lumières au moyen orient. L'Algérie a connu le réformisme religieux, certes, avec la création de l'association des oulémas en 1931, mais le mouvement national algérien, par ces cadres occidentalisés, resteront eux-mêmes enfermés dans un type de construction national qui donne le primat aux caractères « musulmans » du « peuple » conçu pour devenir un « peuple Etat ». C'est pourquoi les violences en Algérie aujourd'hui, tout comme la question de la légitimité du pouvoir et de l'Etat renvoie à cette sortie de la parenthèse coloniale qui met à jour un déphasage dû à l'absence d'un siècle d'histoire d'unification endogène. Ce passé qui rattrape le présent de l'Algérie, qui lui « mord la nuque », en déficit d'histoire auquel le colonialisme s'est de toute façon substituée, vient télescoper l'espace

⁶ Dont rend compte l'analyse structurale, communitaire culturelle, de Ibn Khaldoun.

temporel du processus de fusion dans un système mondial spécifique de marché. C'est ce cadre original qui réactualise le djihâd comme moyen de conquête, ou de reconquête, non de l'espace physique, mais dans un espace plus large. Celui-ci, culturel, remplace l'ancien projet de « nation arabe » par celui de « nation islamique ». Ainsi, beaucoup de ceux qui ont formé les rangs des combattants dans la guerre de libération, à l'instar des insurgés d'hier (tout comme de ceux des 10^e et 13^e siècles dans les guerres contre les royaumes chrétiens), ont été mobilisés au nom du djihâd. Sous la forme de la libération nationale, il les légitime aujourd'hui dans leur proximité du pouvoir et des privilèges que cela permet. C'est cette place de la guerre qui, à travers ses transformations, marquent l'imaginaire social et explique que la violence soit toujours une ressource politique, et en Islam le djihâd est la première de ces ressources. Et, plus encore, en faisant 2000 ans d'histoire, pour inventer une continuité du peuple le nationalisme s'approprie et s'invente une histoire pré coloniale.

C'est par la production des statuts que la colonisation va enfermer le Maghreb sous statut musulman. Elle fera les juifs *sujets français* sous statut mosaïque redéfini dans ce qui deviendra l'Algérie, avant de leur octroyer le statut civil de citoyenneté française (décret Crémieux). Par les services des affaires indigènes, qui deviendront ensuite les affaires musulmanes ; elle écrit, reformule ou institutionnalise un statut musulman pour les mozabites et les Kabyles, et invente même un statut « chrétiens musulmans » pour les musulmans convertis au christianisme. Ces statut permettaient de maintenir les musulmans dans le deuxième collège, c'est-à-dire dans le collège des indigènes. En ce domaine, la décolonisation du Maghreb n'est pas terminée, car l'intériorisation de l'appartenance religieuse s'est poursuivie et s'est même renforcée dans la résistance et dans le mouvement national. De ce fait, il n'existe plus aujourd'hui en Algérie – et au Maghreb – que des nationaux musulmans: hors société civile, la citoyenneté est prise sous statut musulman. Et d'ailleurs la colonisation a mondialisé cette contradiction qui demeure, dans le partage, le conflit, la violence du chaos en Orient, en Indonésie et Moyen Orient en ses différence et sous d'autres religions. Constatons que la colonisation constitue ce retour insolite d'expansion dans des régions qui en ont largement produit la virtualité sociale et politique. Autrement dit, on ne répétera jamais assez que c'est pour une grande part la colonisation, fut-elle indirecte, qui a bloqué l'évolution des sociétés colonisées vers une émancipation civile et politique, au sens plein du mot, en les maintenant sous statut confessionnel compliqué de particularismes ethniques.

Ceci rejaillit aujourd'hui dans les migrations actuelles vers les anciennes métropoles, puisque ces dernières concentrent l'ensemble des éléments de cette histoire, et crée autant d'effets différés, dont la singularité résulte d'une reformulation de toute une série de signifiants culturels attribuant des valeurs nouvelles aux formes anciennes en tant que processus réactif face aux contraintes sociale et politiques que les jeunes issus des immigrations vivent depuis les années 1970. L'enfermement dans le statut musulman se prolonge à présent dans les imaginaires, relayés par les médias évoquent ainsi les « jeunes musulmans », les « jeunes d'origine musulmane » ou les « Français musulmans » et non les « jeunes français ». L'islamisation est donc largement en France un effet de retour colonial de cette assignation religieuse par le statut de colonisé, puis incorporé au nationalisme et dans l'espace monde.

En fait, la pré perception de l'immigration comme musulmane est récente. Il ne faut pas faire d'anachronisme par islamisme rétroactif. Dans l'entre-deux-guerres, on ne relève pas de problèmes quant aux pratiques vestimentaires et alimentaires, ni sur l'alcool et le tabac, voire sur la charcuterie, y compris dans les écoles: c'est le père qui donne l'exemple! Certes, Abdelmalek Sayad a mis l'accent sur la situation de dualisme culturel vécue par les immigrés, mais c'est surtout le mouvement national algérien qui a imposé le boycott du tabac et de l'alcool et rappelé la rigueur publique du ramadan: ici l'islamisation a une signification nationaliste.

L'islamisation postérieure aux indépendances

Après les indépendances, l'islamisation s'établit dans la désillusion nationale. Puis à partir des années 1970, elle se fera avec des jeunes convertis de la petite intelligentsia issue de l'immigration, ou de l'autre intelligentsia, plus ou moins concurrente, venue du Maghreb ou d'ailleurs, sinon parachutés. La période qui succède aux années 1970 est une phase d'intériorisation des stigmates et des effets de marquage des jeunes issus des immigrations qui habitent dans les périphéries urbaines des grandes métropoles et qui vont relever à ce titre de l'ethnisation d'espaces d'exclusion, plus que d'enfermement religieux.

Il faut donc distinguer deux périodes : fin des années 1960 jusqu'en 1990, et depuis 1990. La première correspond à l'installation des enfants dans les bidonvilles. Les jeunes apprennent à y survivre tel que remporter chaque jour la « bataille de l'eau ». La scolarisation est vécue comme un échec, ils parlent arabe devant des instituteurs qui peuvent être parfois d'anciens « pieds-noirs ». Les jeunes intériorisent ces difficultés quotidiennes familiales et scolaires. Et c'est par un travail politique que les jeunes vont s'orienter vers l'arrêt du projet de retour de leurs parents et à revendiquer dans l'espace public un statut de citoyenneté et un statut de « national ». Ainsi, à partir de 1968, les jeunes issus de l'immigration vont être « travaillés » par les organisations politiques, notamment les maoïstes, et certaines associations caritatives telle ATD-Quart monde, et déboucher sur la revendication du droit au savoir par l'accès à l'école et du droit au travail. Ils demandent des moyens, prolongés par la revendication des droits politiques et de l'égalité. La « Marche pour l'égalité » de 1983, en référence au combat pour les droits civiques mené par Martin Luther King, sont menés dans cette perspective. L'Etat, par l'intermédiaire de politiques publiques y répondra d'une façon que les catégories issues de l'immigration et les organisations qui soutiennent leurs formes d'apparition et leurs revendications dans l'espace public dénoncent leur caractère de redoublement des dispositifs coloniaux, puisque la Machine Politico Administrative de l'Etat (MPA) va organiser la sélection d'élites et assurer leur promotion, mais seulement aux niveaux subalternes de la MPA⁷. Les jeunes ne vont pas accepter ce dispositif d'enfermement social qui, plus encore, alimentera dans leurs rangs un fort ressentiment sur lequel s'est enclenché un processus progressif de désaffiliation qui connaîtra son apogée dans les années 1990.

Le processus d'islamisation des jeunes commence en 1983. Ainsi, à Epinay-sur-Seine, un imam tunisien venu d'Italie islamise les jeunes qui fréquentent les clubs de boxe américaine. Pour les Maires des villes de banlieue, ces clubs, pensés comme lieux de défoulement et d'épuisement de l'agressivité, avaient une fonction de maintien de l'ordre, tâche dont les animateurs de clubs, souvent politisés, étaient investis. C'est déjà la préfiguration des « grands frères » et des imams, plus tard, illustrant le problème de la recherche de l'encadrement endogène des jeunes, qui sera la pratique constante de la MPA. Quand les animateurs abandonneront les clubs pour ouvrir des mosquées, c'est au nom de ces mêmes objectifs que les Maires vont les encourager et les aider. Nourris de convictions culturalistes très en vogue, vieille réminiscence de l'imaginaire colonial – il faut s'appuyer sur les valeurs dont seraient porteurs les catégories issues des colonies –, ils pensent la pratique religieuse comme susceptible d'entraîner la sagesse et de maîtriser la violence des jeunes.

La seconde période correspond au début du désenchantement, de la déception, qui conduira à des formes concrètes de « fuite » et de désaffiliation. Les jeunes disent : « Ça suffit ». Non seulement ils considèrent n'être pas acceptés comme nationaux et leurs droits déniés, mais plus encore, ils estiment avoir été trompés par la MPA. Alors que le chômage se développe – beaucoup d'enfants n'ont jamais vu leur père travailler –, les promesses ne sont pas tenues, surtout en regard des efforts qu'ils pensent avoir accomplis : « notre loyauté n'a pas été payés en retour » disent-ils. Du coup, nombre de jeunes vont troquer les jeans et leurs revendications politiques pour la gandoura et le prêche à la mosquée, comme le fera pour sa part la mascotte de la Marche pour l'égalité,

⁷ Catherine Witold de Wendel a désigné ces catégories sous le terme de « beurgeoisie ».

Toumi Djaidja. La religion devient le moyen de survie. La revendication culturelle à connotation islamique devient un défi lancé en direction de la société laïque française ; les jeunes vont tenter de négocier leur statut et leur place dans une logique communautaire en tant que moyen de porter des revendications spécifiques.

Les cinq processus sociologiques mis en évidence par nos enquêtes.

La dette coloniale

L'islamisation se produit comme moment conjoncturel découlant d'un ensemble de facteurs de socialisation disposant les jeunes à demander réparation. La dette coloniale est une revanche sociale. Ce n'est donc pas uniquement parce qu'ils « s'autorisent » ce qui fut interdit à leurs parents que les enfants vont s'installer dans le double registre de la promotion sociale et de la reconnaissance, en créanciers de la *dette coloniale*. Par rapport à leurs parents, la *dette coloniale* constitue une dépossession radicale. Ils y sont compromis par héritage, correspondant pour eux à un déficit de capital, d'abord scolaire puisque leur insertion à l'école française ne pouvait bénéficier des acquis que le système colonial avait refusés à leurs parents. Carence en capital de nature pécuniaire, mais surtout mesurée avec des instruments réflexifs par rapport l'appropriation coloniale des surplus de valeurs produite par la société indigène, et symbolique, se traduisant dans leur vie quotidienne par une précarité potentielle sans cesse réactualisée dans la variété des stigmates dont ils sont l'objet. En somme la *dette coloniale* s'évalue par la distance qui les sépare de choix possiblement réalisables dans la société dite « d'accueil », mais leur apparaissant comme autant de domaines réservés aux « nationaux ». Difficile dans ces conditions de leur faire admettre qu'il leur fallait d'abord « se serrer la ceinture pour avoir plus ensuite » ! Le remboursement de la *dette coloniale* est un *droit de propriété*, comme l'est le *droit social*. La précarité les pousse à rétablir par eux-mêmes ces capitaux qu'ils estiment leur être dus, une sorte de rattrapage en somme, à leur yeux licite puisque comme ils le disent, « rien n'est fait pour nous ». D'où des répercussions négatives sur le bien-fondé des normes collectives, dans la mesure surtout où elles ne cessent de contrecarrer leurs stratégies de reconstitution des « capitaux dus ».

L'exode symbolique

Les jeunes pratiquent un « exode symbolique ». Ils quittent mentalement et spirituellement la terre d'accueil pour faire exister autrement leurs affects dans une sorte de yo-yo symbolique entre l'ici et l'ailleurs. Dans cet ailleurs, les jeunes transportent ce qu'ils pensent connaître de leurs origines, notamment à travers la religion. Ils y transportent également la violence. C'est un développement d'une forme d'islam « radical » en France. Il y a en effet une congruence entre le type de socialisation des jeunes et l'islam. Les jeunes ont été socialisés dans des contextes où la violence est présente et a acquis une légitimité. Or l'islam est fréquemment associé à la violence, notamment à la télévision, projetant sur les jeunes une représentation violente de l'islam. Ils peuvent donc transférer leur violence dans l'Islam donnant forme à des pratiques que l'on nomme faussement, ou par contre sens, « islam radical » ou « intégriste », car il s'agit d'abord d'un islam de distinction et d'affirmation d'identités fluides, dont la réalité s'éprouve dans la violence – laquelle se relie à leur parcours de socialisation –, en investissant sur elle par sa promesse de reconnaissance, sans avoir à se soucier de la normativité des actions face à la société légitime.

L'intégration

Il apparaît aujourd'hui erroné d'observer les stratégies mises en œuvre par les jeunes comme problème relevant d'un déficit d'*intégration*, car les jeunes sont intégrés dans des rapports sociaux. En effet, si la recherche d'autonomie, par des mouvements autonomes, est désintégrative, cela

signifie explicitement que ceux qui commencent à revendiquer leur autonomie sont déjà intégrés! Mais ils le sont dans une configuration formée par des *rappports sociaux* : Ils sont intégrés dans des rapports sociaux qui peuvent être plus ou moins égaux aux niveaux supérieurs de l'organisation sociale, mais la société *intégrée* dont on parle concerne les rapports sociaux inégaux entre les niveaux supérieurs et inférieurs de la société : les rapports de position entre centre et banlieue résulte de types de rapport où *tous les individus sont intégrés*. La violence s'inscrit dans ce rapport, et ses formes matérielles en dépendent ; elle leur est congruente et elle est congruente avec les formes de la violence qu'ils déterminent.

Mais plus encore, dans leurs pratiques stratégiques, les jeunes ont totalement intégré la notion de *valorisation* comme paradigme de l'économie des pratiques dans la société capitaliste dont l'objet est d'abord de produire des « valeurs » : lutte pour les capitaux, hiérarchie et différenciation sociale, prestige individuel, etc., et des dispositifs de « valorisation de la valeur ». Les pratiques de religiosité et leur utilisation correspondent à des pratiques de valorisation et de distinction dans l'espace social. Les jeunes ont « intégré » le système de valeur. Ils savent qu'il faut se mettre en valeur et en être capable. Cette « compréhension » ne se limite pas à l'utilisation des « marques » (telles que Nike) : toutes leurs pratiques sont structurées par la valorisation de soi. Ils sont donc parfaitement intégrés, puisqu'ils savent ce qu'est la valeur, celle que légitime de façon massive tous les supports de communication ainsi que les structures des institutions sociales et productives.

La génération

Les enquêtes montrent que l'irruption des jeunes issus de l'immigration, en tant que mouvement générationnel, s'est trouvée, dès son apparition sur la scène publique, mis sous l'emprise d'un processus d'enveloppement par les fonctionnalités de l'État et de la structure des classements sociaux, à l'oeuvre avec l'ouverture libérale, comme réponse à la montée du chômage et de la pauvreté ; ils se sont trouvés pris dans une relation instrumentale avec la MPA. Pensant pouvoir dissoudre les modalités coloniales d'intégration qui séparaient ouvriers et immigrés, les « jeunes » revendiquent la « nation » et la « France » ! Puis, parce que leur rupture vise à se libérer de l'histoire antérieure, ils vont s'offrir au saisissement de leur potentiel par l'État mobilisé à reformuler leurs revendications en instruments des « adaptations nécessaires ».

Mais ils se sont davantage encore heurtés frontalement à des continuités d'État largement sous dépendance d'un mouvement générationnel de plus longue durée, inscrit dans le processus de « classe moyennisation » commencé dès la fin du XIXe siècle ; d'un « bloc historique » pour parler comme Karl Mannheim. Mai 1968 en fut le révélateur singulier et le moment d'irruption d'une élite sociale et politique, exécutant son projet historique et politique. Ce projet, déclarant obsolète la vieille « Éducation populaire » où s'étaient formés les générations précédentes, y compris en partie les jeunes issus de l'immigration, détruisait en même temps le filet associatif fondé sur les pratiques de solidarité et les formes antérieures de régulation. Elle confortait du coup ceux qui, au sein de la hiérarchie politico étatique, avaient intérêt à faire vivre ainsi la « deuxième génération » : création de corps d'encadrement nouveaux et plus spécialisés, technologie sociale etc.

Étrangers aux continuités d'État de longue durée, venant disputer la prépondérance du mouvement générationnel de 1968, ils ont été asphyxiés par ce déficit. Ils semblent ne pas avoir eu d'autre choix : l'instrumentalisation par la génération intellectuelle issue de 1968 ou le repli communautaire, l'un ou l'autre, ce qui paraissait le plus efficace à chacun. L'injonction « intégrer-vous ! », résultait donc d'un projet étatique qui a encouragé une déconnexion partielle avec l'autre partie de la jeunesse ouvrière. La MPA mobilisera cet aspect de façon massive dans les dispositifs de politiques publiques, pour interdire toute transcroissance du mouvement « beur ». Et dans cette compétition inégale le mouvement générationnel balbutiant va être déconstruit pour être reposé en mouvement de la « deuxième génération » à « intégrer » !

Rupture fabriquée par l'État, prolongée en une balkanisation, une atomisation des enfants et la sélection en leur sein d'élites attachées à l'État, elle a introduit une concurrence avec des structures associatives directement créées par les préfectures. Rupture fabriquée donc par un travail de l'État émanant d'une option impliquée par la globalisation et son impact, qui a concentré la question sociale dans les quartiers d'urbanisation prolétaire de la ville. Elle a entraîné l'atomisation des enfants, la déconstruction de la dynamique d'un mouvement prenant sa source dans une sorte de catégorie-classe en formation, et nourri des conflits entre différentes générations d'expériences militantes.

Islamisation et antisémitisme

Le rapport que les jeunes issus de l'immigration entretiennent avec ceux qui cultivent, ou pas, un particularisme sémite, est inédit. Il ne peut être rangé dans la catégorie de l'antisémitisme traditionnel, christologique, qui a accompagné les pogroms et servi de support au génocide. Cet antisémitisme là n'a pas existé dans les sociétés du Maghreb où les Juifs berbères de culture arabe et les berbères musulmans dans des villages du sud algérien pouvaient mêmes être frères ou soeurs de lait. Cela ne signifie pas que les rapports sociaux n'étaient pas nourris par des conflits entretenus sous un cadre religieux auto justificateur. Les rapports complexes entre juifs et musulmans en Andalousie d'avant la reconquête sont d'abord à référer aux hiérarchies communautaires et aux intérêts qu'embrassent en leurs sein les catégories dominantes. En Algérie, les juifs porteront les stigmates sociaux et ethniques, tant par rapport aux « européens » qu'aux musulmans, résultant de la *séparation*. Cette séparation, proprement coloniale, qui a duré jusqu'à la fin comme le dit Alber Mémmi, s'est installée définitivement à partir de 1947 lors de la discussion sur le statut de l'Algérie. On trouvera à la fois une familiarité dans le travail et, ce qui a toujours existé, une différence d'habitat. Dans la journée, les « indigènes », les juifs et les européens peuvent être mélangés dans le travail mais pas dans l'habitat. Cette séparation correspond à la division entre coloniaux, auxquels les juifs sont assimilés, surtout après 1950 quand il seront appelés indistinctement et paradoxalement « pieds noirs », et algériens, séparation en tout cas caractéristique de représentations subordonnant les populations sous statut confessionnel.

Aujourd'hui on assiste plutôt à la construction d'un nouveau type de rapport, de nature inter ethnique, dont ne rend pas compte correctement, c'est à dire historiquement et conceptuellement, la notion d'antisémitisme. Que les arabes disent à Jérusalem Est « morts aux Juifs » et que leur réponde « morts aux Arabes », crée une situation nouvelle du point des relations inter ethniques qui trouvent d'abord leurs racines dans le conflit israélo palestinien. Vivement ressenti par les jeunes des banlieues françaises, cette configuration joue un rôle dans leur parcours d'islamisation. Elle se cumule avec la profondeur de la discrimination coloniale qui se prolonge aujourd'hui par une frustration maximale, frappant notamment la petite intelligentsia qui se rend compte de l'inégalité. Maxime Rodinson avait repris la formule de « création du ressentiment », allant jusqu'à la frustration. Et l'on voit aujourd'hui comment un ensemble de facteurs renvoyant à cette frustration, maximalisée par l'histoire ancienne et récente, peut devenir une source psychologique interne de la violence et de l'ethnisation des rapports sociaux juifs/arabe en Europe.

Il faut noter en outre que nos enquêtes mettent en évidence des récurrences de représentations identifiant « juif » et « argent », parce qu'elles sont valorisées dans l'espace public et social, jusqu'à l'entrée et dans les discothèques.



Je voudrai dire, en guise de conclusion, que le mouvement initié par l' « Appel des indigènes » correspond peut-être à un nouveau retour d'histoire. Il faut analyser son impact

sociologique chez les jeunes, car il pourrait inverser le processus d'islamisation. Malgré ses défauts, l'« Appel des indigènes » pourrait en effet conduire à un nouveau processus de politisation qui viendrait stopper, ou ralentir le procès d'islamisation analysé ci-dessus, et accentuer sous des modalités originales la présence des jeunes issus des immigrations dans la République française, dont les enquêtes montrent qu'elle n'est pas remise en cause.