

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'ATTRAIT DE L'ISLAMISME POLITIQUE CHEZ LES JEUNES DES
BANLIEUES EN FRANCE : UN AVATAR DE LA POSTMODERNITÉ?

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
MBOISSANE N'DIR

MAI 2006

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 -Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Tous mes remerciements vont à mes parents spirituels et physiques et spécialement à mon professeur Monsieur Jacques-Alexandre Mascotto pour ses encouragements et sa patience durant la rédaction de ce travail. Je dédie ce mémoire à mon épouse qui m'a toujours soutenu.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ :	v
INTRODUCTION :	1
CHAPITRE I : CADRE THÉORIQUE :	3
1. Une modernité mal adaptée :	3
1.1 Définition de la modernité et de la postmodernité	3
1.2 Passage de la modernité à la postmodernité	4
1.3 Caractéristiques de la postmodernité	7
1.3.1 Métamorphose de la culture	7
1.3.2 La technique	10
1.3.3 Transformation de l'État.....	11
2. La crise de l'action sociale dans la postmodernité :	14
2.1 Postmodernité et condition salariale	14
2.2 Concept de désaffiliation de Castel	16
3. La nouvelle urbanité dans la postmodernité :	17
3.1 Les Etats-Unis comme première société postmoderne	17
3.2 Concept du lieu social de Bourdieu	19
3.3 La formation des ghettos américains	20
3.4 La mort des villes	22
3.5 Concept de l'État pénal de Wacquant	24
3.6 Gang de rue :phénomène de la crise politique et urbaine de la postmodernité	26
CHAPITRE II : MÉTHODOLOGIE :	28
1. Stratégie de recherche :	28
1.1 Population étudiée	28
1.2 Instrument d'observation : entretien semi dirigé	29
1.3 Pertinence de la recherche	31
2. L'enquête de terrain :	31
2.1 Le déroulement des entretiens et des analyses	31

CHAPITRE III : L'ISLAMISME POLITIQUES DES JEUNES DE BANLIEUES EN FRANCE :	33
1. Les transformations urbaines en France :	33
1.1 Origine des banlieues et description des banlieues	33
1.1.1 Retrait de l'État	33
1.1.2 Description de la population	36
1.2 Problématique des jeunes de banlieue	38
1.2.1 L'école	38
1.2.2 L'emploi	43
1.2.3 Stigmatisation sociale	47
1.2.4 Délinquance et violence	52
1.3 Conclusion	59
2. L'islamisme politique :	60
2.1 Définition de l'islamisme politique	60
2.2 Origine et historique	61
2.2.1 Au temps du Prophète Mohammad : les kharijites	61
2.2.2 L'émergence de l'islamisme politique contemporain	63
2.2.3 Les différents mouvements au sein de l'islamisme politique	66
2.3 L'islamisme politique en France	74
2.3.1 Historique de l'islam en France	74
2.3.2 L'islam en France : portrait général	77
2.3.3 Problématique de l'islam en France	84
3. L'attrait pour l'islamisme politique des jeunes de banlieues en France : un avatar de la postmodernité :	92
3.1 L'islamisme politique : un nouveau mode de vie	92
3.2 L'islamisme politique : une nouvelle ressource culturelle	103
3.3 Pertinence de la recherche	116
CONCLUSION :	118
APPENDICE A : GUIDE DES ENTREVUES :	121
APPENDICE B : RETRANSCRIPTION DES ENTREVUES :	122
BIBLIOGRAPHIE :	147
HISTORIQUE DES PRINCIPAUX COURANTS EN ISLAM :	152

RÉSUMÉ

Le passage de la modernité à la postmodernité a entraîné le changement du mode de reproduction de la société. On passe d'un mode de reproduction sociétal politico institutionnel dans la modernité à un mode de reproduction sociétal décisionnel-opérationnel dans la postmodernité. L'entrée dans la société postmoderne va donc se faire sentir dans toutes les formes explicites de régulation sociale ainsi que dans les orientations significatives des acteurs sociaux. La postmodernité va développer un nouvel urbanisme qui est caractérisé par un abandon de l'espace physique traduisant un abandon social. En effet, les plus pauvres seront relégués par les détenteurs du capital dans un lieu spécifique où ils seront abandonnés et surveillés par l'État. La postmodernité va entraîner également des changements dans la société salariale d'où vont découler l'augmentation du chômage et la précarité de l'emploi. En conséquence, on assistera au phénomène de désaffiliation, c'est-à-dire une perte de sens lié à la non inscription dans le monde du travail. L'arrivée de la postmodernité en France a donc entraîné des changements dans l'urbanisme avec la création des banlieues où ont été reléguées les populations les plus démunies. Les jeunes banlieusards ont dû faire face, en plus de cette relégation physique et sociale dans l'espace, à d'autres problématiques importantes. En effet, les jeunes doivent vivre avec le risque constant d'exclusion de l'intérieur au sein de l'institution scolaire et avec le risque d'être victimes de désaffiliation sur le marché du travail. Lorsque les jeunes sont pris dans cet engrenage mis en place par le mode sociétal postmoderne, la crise du lien social entraîne les jeunes banlieusards dans une culture de la délinquance et de la violence qui leur permet de retisser un lien social. Nous postulons dans notre mémoire que l'islamisme politique s'avère également une réponse à cette crise du lien social et que par conséquent cette ressource culturelle propre des jeunes s'inscrit comme avatar de la postmodernité.

Postmodernité- Islamisme Politique – Lien social - Désaffiliation

INTRODUCTION

« There will appear a group of people at the end of time who are young and have foolish dreams. They speak from the words of the Best of Creation (Qur'an and sayings of Prophet) but their faith does not even reach their throats and they pass out of the religion like an arrow passes through its prey. »

Tradition du Prophète Mohammed

« Celui qui regarde les créatures humaines avec ses propres yeux est toujours en litige avec elles, mais celui qui les regarde avec les yeux de l'Être divin leur trouve des excuses pour ce qui les concerne, et il sait qu'elles ne peuvent que ce qui a été déterminé pour elles de tout éternité. »

Shah al Kirmani

« Un de nos frères se plaignit chez nous d'un oppresseur qui le persécutait. Nous lui répondîmes : " Si tu désires tuer celui qui l'opprime, alors tue ton ego (nafs), car en le tuant, tu tueras tous les oppresseurs. »

Sheikh Al-Arabi Ad-Darqawi

Notre sujet de recherche sera : l'attrait de l'islamisme politique chez les jeunes de banlieues en France : un avatar de la postmodernité. Nous étudierons comment l'islamisme politique des jeunes de banlieues en France découle de la postmodernité et de quelles manières les caractéristiques de ce phénomène s'inscrivent au sein de la postmodernité. Notre sujet de recherche est plus que d'actualité dans le contexte français mais également dans le contexte international. En effet la société occidentale dans son ensemble se trouve face au phénomène de l'islamisme politique qu'elle a du mal à appréhender. Les nombreux attentats terroristes n'ont pas facilité la compréhension de l'islamisme car ils ont conforté les amalgames et les préjugés déjà existant sur la religion musulmane. En France, les tensions entre la communauté musulmane et l'État sont flagrantes dans les affaires comme celle du port voile islamique dans les écoles. Le gouvernement essaye de canaliser le phénomène en tentant de prendre le contrôle des dirigeants

musulmans et en jouant un rôle dans la formation des imams. Les résultats ne sont pas probants et les échecs révèlent les divisions existantes au sein des musulmans de France. De plus, la loi récente interdisant les signes religieux dans les écoles n'a fait qu'aggraver le fossé entre la communauté musulmane et l'État français. L'islamisme politique au sein des banlieues rajoute du fil à retordre au problème déjà épineux des quartiers difficiles. En se penchant sur ce phénomène, nous chercherons les causes et les caractéristiques de cet attrait pour l'islamisme politique des jeunes de banlieue. Notre étude sera descriptive puisque nous chercherons à décrire l'islamisme politique sous un angle nouveau en nous penchant sur la réalité du phénomène, c'est-à-dire les raisons de son émergence, ses caractéristiques principales et son lien avec la postmodernité. Dans une première partie, nous étudierons les différents concepts théoriques de notre mémoire. Nous examinerons donc le passage de la modernité à la postmodernité et ses caractéristiques selon les concepts de Michel Freitag. Puis nous verrons à l'aide des concepts de Castel et de Bourdieu comment la postmodernité a entraîné la crise de l'action sociale et la formation d'une nouvelle urbanité. En seconde partie, nous exposerons la méthodologie utilisée pour ce travail. Dans la dernière partie, nous étudierons les transformations urbaines en France et les problématiques des banlieues. Puis nous décrirons les origines et les caractéristiques de l'islamisme politique et de l'islam de France. Pour finir, nous analyserons l'attrait de l'islamisme politique chez les jeunes de banlieue en France en nous appuyant sur l'étude de cas des jeunes de la banlieue de Chambéry le Haut.

CHAPITRE I : CADRE THÉORIQUE

Notre recherche s'appuiera sur plusieurs concepts théoriques existants. Notre sujet de recherche : « l'attrait de l'islamisme politique chez les jeunes de banlieues en France : un avatar de la postmodernité », postule que les caractéristiques de l'islamisme des jeunes de banlieue s'inscrivent dans la logique postmoderne. Avant de rentrer dans la logique de notre démarche de recherche, il convient d'explicitier les différents concepts la construisant.

1. Une modernité mal adaptée

1.1 Définition de la modernité et de la postmodernité

Nous étudierons, tout d'abord, le concept du passage de la modernité à la postmodernité élaboré par Michel Freitag dans son ouvrage intitulé : *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*. Selon Freitag, la société et l'époque dans laquelle nous évoluons ne s'inscrivent plus dans la modernité mais dans la postmodernité. La modernité étant définie comme le mode de reproduction sociétal politico-institutionnel « institué de manière globalement systématique et cumulative pendant la période historique que les historiens désignent depuis le XVIII^e siècle comme celle des « Temps modernes ». »¹ Selon Freitag, cette période n'est plus car elle a laissé sa place dans toutes les formes explicites de régulation sociale ainsi que dans les orientations significatives des acteurs sociaux à un

¹ Freitag Michel. *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2002, p. 64.

nouveau mode de reproduction sociétal décisionnel-opérationnel que l'on nomme postmodernité. Cette transformation est une suite logique de la crise même du projet moderne et des régulations nouvelles qu'il instituait au sein de la société. Pour mieux comprendre la nature du concept, il est nécessaire de revoir certaines définitions importantes. Dans le concept de Freitag, l'analyse de la société comme totalité doit être comprise selon trois niveaux : celui des pratiques ou activités sociales particulières, celui des acteurs sociaux (individu ou groupe) ainsi que celui de l'ensemble. Ces trois niveaux d'analyse sont reliés socialement par le fait que les pratiques sociales ont un caractère significatif pour les acteurs et qu'elles sont régulées par un système particulier servant de référence normative. Il en résulte donc que selon la manière dont sont exercées au sein d'une société la régulation sociétale et la reproduction sociétale, nous pouvons définir le mode de reproduction sociétale qui la caractérise. À partir de cette définition, Freitag postule que la modernité est caractérisée par un mode de reproduction politico-institutionnel tandis que la postmodernité possède un mode de reproduction sociétal décisionnel-opérationnel.

1.2 Passage de la modernité à la postmodernité

Pour mieux illustrer ce concept, nous allons énumérer les points importants qui selon Michel Freitag sont synonymes de ce passage de la modernité à la postmodernité. Tout d'abord, la modernité s'est construite en opposition aux valeurs et aux caractéristiques de la société traditionnelle, tandis que la postmodernité s'est construite dans la continuité de la modernité.

C'est le mode même de fonctionnement de la modernité qui a démarré ce changement fibre par fibre dans les divers domaines de la société.

Ensuite il y a le passage à une régulation des rapports sociaux par l'institution de règles générales sanctionnées uniformément dans la modernité, à plusieurs types de régulation dans la postmodernité se créant selon les besoins des différents organismes existant dans la société.

«Un nouveau régime de contrôle direct de la réalité environnante, tant sociale que naturelle, qui va procéder a posteriori et localement de manière stratégique, pragmatique, procédurale et opérationnelle par adaptation, programmation, décisions, le tout en fonction non plus d'une référence universaliste à un critère commun et abstrait de légitimité mais selon des critères circonstanciels d'efficacité et dans un contexte par définition mobile de rapports de force.»²

Le Droit va être également touché par l'évolution postmoderne puisque l'on passe d'un mode de production politico-législative du Droit, dans la modernité, à sa production conventionnelle et pragmatique due à la reconnaissance de la capacité juridique des corporations et à la multiplication des interventions directes de l'État et des pouvoirs publics dans ce domaine. La postmodernité va également confondre dans sa structure la société civile, la sphère privée ainsi que la séparation de l'État, concepts qui s'étaient développés dans la modernité.

La division moderne de l'État, de la société civile et de la sphère privée se dissout dans la tendance postmoderne à l'indifférenciation généralisée de l'espace social, redéfini comme un simple espace opérationnel ouvert à n'importe quelle stratégie de contrôle organisationnel et encerclant une multitude de foyers existentiels de plus en plus disparates.³

² Ibid., p. 77.

³ Ibid., p. 90.

Le mode de légitimation des appareils de domination évolue également dans la société postmoderne. On passe d'une légitimation par la raison dans la modernité à une légitimation par l'efficacité et l'opérativité dans la postmodernité. La nation moderne était comprise comme une communauté de destin forgée dans l'action politique elle-même transcendant toute notion de races, langues ou religions. La raison va alors assumer le rôle d'instance ultime de légitimation par le postulat que la raison est présente en chaque individu lui permettant de se libérer de toute expression idéologique ou autres, des autorités politiques, religieuses, traditionnelles ou de ses passions. Cette logique est remplacée dans la postmodernité par la « référence à un principe d'opérativité pragmatique et d'efficacité qui renvoie à une évaluation a posteriori des résultats, impliquant elle-même leur prévision programmatique ».⁴ Une autre caractéristique de la postmodernité est l'importance de la gestion technoscientifique de la réalité qui remplace la finalité cognitive développée par la science dans la modernité.

Freitag postule également que la modernité se caractérise sur le plan normatif et identitaire par un individualisme transcendantal. En effet déjà la modernité avait fixé pour chaque individu une normativité universelle dans chacun des cadres de la vie en société (politique, économique, éthique etc.) qui marginalisaient les personnes n'y faisant pas référence. Dans le cadre de la postmodernité, la norme universelle devient l'apanage de la sphère privée où vont se regrouper de multiples mouvements identitaires. Pour reprendre la formulation de Michel Freitag, on assiste dans la postmodernité à une « hypermoralisation

⁴ Ibid., p. 94.

de la vie personnelle et interpersonnelle et une «dénormativisation» systémique du système social »⁵ devenant ainsi « le simple environnement objectif des existences subjectives». ⁶Toutes ces caractéristiques que nous avons énumérées, montrent que le passage de la modernité à la postmodernité est un fait historique que l'on peut vérifier concrètement sous les différents aspects de l'évolution de la société. Nous allons maintenant analyser trois concepts pris chez Michel Freitag concernant les caractéristiques de la postmodernité : la culture, la technique et la mutation du capitalisme et de l'État. Certains de ces concepts ont déjà été vus brièvement dans l'analyse du passage à la postmodernité mais nous rentrerons ici un peu plus dans la logique de cette analyse importante pour l'aspect théorique de notre mémoire

1.3 Caractéristiques de la postmodernité

1.3.1 Métamorphose de la culture

Nous commencerons donc à analyser le concept de transformation de la culture dans la postmodernité. Dans un premier temps, les transformations culturelles de la postmodernité peuvent être observées au niveau du langage et du rapport au langage influant sur l'identité du sujet social. Dans la société moderne, l'unité de langage de la société traditionnelle a été remplacée par une pluralité de niveaux et de sphères linguistiques. Le langage commun devient le langage de la vie privée et dans le même temps on assiste au développement d'un nouveau type de langage

⁵ Ibid., p. 107

⁶ Ibid., p. 107

universaliste reflétant l'uniformisation du rapport au monde caractéristique de la modernité.

Le langage propre à la société institutionnalisée avait pour première caractéristique d'être essentiellement un langage de communication interindividuelle, plutôt que d'expression collective⁷.

Le rapport au langage montre les changements dans la formation même de l'identité dans la société moderne où se développe pour chaque individu une identité commune et universelle doublée d'un particularisme relégué dans le domaine de la vie privée. Dans la nouvelle société postmoderne, on observe une nouvelle mutation du langage et du rapport au langage, effectivement on assiste à une décomposition de l'unité formelle et abstraite du sujet universaliste au niveau individuel et collectif. Il faut préciser que l'anthropologisation consiste en l'institution culturelle et linguistique de la reconnaissance d'autrui comme alter ego. Ce postulat implique donc l'existence d'un «système significatif commun» faisant office de référence pour la communication. Si la reconnaissance d'autrui est inexistante, il en résulte une perte de l'identité sociale pour l'individu qui sera synonyme d'une destruction de la subjectivité. Dans la société traditionnelle cette reconnaissance était concrète tandis que dans la société moderne, elle était abstraite. Les changements liés à la postmodernité ont éliminé cette reconnaissance abstraite et universaliste d'où une perte de la subjectivité de l'identité des sujets sociaux autant au niveau individuel que collectif. Le langage devient alors une simple information se rapportant à des intérêts ou des motivations spécifiques.

⁷ Ibid., p. 157

Le fonctionnement d'une telle structure implique bien sûr que les participants y disposent chacun de son côté d'une identité préalable et qu'ils puissent opérer pour eux-mêmes une spécification positive de leurs intérêts et de leurs objectifs particuliers.⁸

C'est cette logique de revendication des droits ou plutôt des intérêts pour un groupe particulier (par exemple : les groupes des femmes, des homosexuels, des naturistes et tout autre groupe revendicateur) qui s'imposent dans la société postmoderne. Michel Freitag postule donc que le nouveau « mode de régulation de la société libère les identités refoulées ou réprimées par la société institutionnalisée et son universalisme abstrait et formel et que par ailleurs il en produit en lui-même toutes sortes de nouvelles par fractionnement »⁹. Ceci nous amène au deuxième point de ce concept de culture postmoderne, c'est-à-dire la nouvelle culture des mouvements sociaux. Selon Freitag, les luttes sociales postmodernes se situent essentiellement au niveau culturel, leur but étant la production d'une identité sociale. Les nouveaux mouvements ont quatre caractéristiques principales. Tout d'abord ils font référence à une identité réprimée et refoulée par la société. Cette rupture explique le caractère politique de l'affirmation de l'identité que l'on retrouve dans ces mouvements sociaux. À la différence des anciens mouvements politiques qui étaient de caractère instrumental, les nouveaux mouvements sociaux sont basés sur la libération d'une identité silencieuse. Les objectifs politiques universalistes sont la deuxième caractéristique de ces mouvements. Ceci reste une dimension classique des mouvements sociaux. Le contexte technico-idéologique joue un rôle important

⁸ Ibid., p. 161

⁹ Ibid, p. 164

dans les caractéristiques de ces nouveaux mouvements sociaux. En effet, les procédures spécifiques de régulation de la société postmoderne influencent l'identité fondatrice de ces mouvements qui tendent également à se fractionner en droits particuliers que l'on cherche à défendre et à négocier. La quatrième caractéristique de ces mouvements provient de leur capacité à pouvoir inventer un nouveau mode d'action comportant un nouveau rapport à la société et à la sociabilité, c'est-à-dire à soi-même, à autrui, au monde et à l'histoire. En effet on remarque la transcendance utopique des nouveaux mouvements sociaux qui cherchent à exprimer leur identité propre à travers l'acte de reconnaissance de soi et de l'autre. Le problème majeur de ces mouvements se situe au niveau de la frontière floue entre le bien et le mal dans laquelle se situe leur identité.

L'expression de soi, lorsqu'elle est libérée de sa dépendance à l'égard d'une transcendance extérieure, et lorsqu'elle ne se déploie pas alors sans limites vers la reconnaissance d'autrui, vers le désir de synthèse, donne le fascisme, diffus ou concentré, grand ou petit, quotidien ou historique.¹⁰

1.3.2 La technique

Nous allons maintenant analyser le concept de Michel Freitag sur la technique. Selon ce dernier, la dimension technique est devenue un mode dominant dans la société postmoderne dans la gestion et le contrôle des pratiques sociales ainsi que dans leur production. En effet une partie essentielle de la vie privée va être absorbée dans les nouvelles modalités de la participation organisationnelle, et les technologies de la communication et de l'information vont se substituer aux

¹⁰ Ibid., p. 180.

formes symboliques qui régissaient l'échange social.¹¹ On assiste à une gestion pragmatique dans tous les secteurs de la vie sociale que ce soit dans la politique, l'économie, l'éducation etc. Par exemple, l'université lieu de transmission de savoir dans la modernité devient un endroit pour répondre à la demande des étudiants qui font office de clients.

Ainsi la vie publique et la vie sociale se trouvent progressivement absorbées participativement ou réactivement dans ces modalités et procédures techniques de gestion et de contrôle, de prévision et de programmation et elles sont tendanciellement réduites à cette nouvelle condition de la production sociale, qui se substitue en même temps à la participation politique (à caractère universaliste) et à la participation culturelle (qui impliquait une référence à l'idée d'un *Universum concret*).¹²

Une des caractéristiques de cette gestion technique de la société est la décomposition des problèmes en plusieurs variables synonymes de la création de multiples organisations. La domination de la technique dans la société postmoderne va s'opérer par la gestion du réel, en effet toute forme d'activité humaine se doit d'être produite pour répondre à une demande immédiate.

1.3.3 Transformation de l'État

Ce concept de la technique nous amène au dernier concept de Freitag sur les mutations de l'État dans la société postmoderne. La société capitaliste s'est convertie en un système organisationnel en suivant un double chemin : le premier étant le réformisme social démocratique et le second la mutation corporative de l'entreprise capitaliste. Plusieurs auteurs dont Polanyi ont déjà démontré le caractère mythique de l'économie libérale ayant pour fondement la propriété

¹¹ Ibid., p. 377.

¹² Ibid., p. 379.

privée et le contrat et laissant la loi du marché régir tous les rapports économiques selon la maxime du laisser-faire. Tout peut être effectivement économicisé mais la réalité sociale ne peut pas l'être dans son ensemble et en même temps, car cela signifierait la fin de sa capacité de reproduction en tant que réalité sociale et symbolique.¹³ La véritable question est celle de savoir ce qui peut être «économicisé» dans la société. Dans son ouvrage *la grande transformation*, Karl Polanyi a montré qu'à l'intérieur même du champ économique, les lois de l'économie ne peuvent être laissées à la règle du «laisser faire» sans qu'il ne survienne de catastrophe pour les sociétés. Il faut donc intervenir pour réguler les lois économiques. La forme de ces interventions d'abord limitative puis régulative est un critère essentiel à la bonne compréhension du développement du capitalisme organisationnel et de son rapport avec les lois économiques. Les interventions législatives de l'État dans les domaines économiques, politiques, sociaux et culturels restent par leur forme institutionnelle au niveau du droit public.

Le champ économique est maintenant quadrillé de manière très serrée par de telles dispositions législatives et réglementaires au point qu'il est devenu bien difficile de distinguer encore dans le tissu économique ce qui est trame et ce qui est du fil¹⁴

Il s'agit donc dans ce cas du premier chemin vers le système organisationnel cité par Freitag c'est-à-dire le réformisme social démocratique. Le deuxième chemin est celui de la mutation corporative de l'entreprise capitaliste que Michel Freitag a nommée : révolution managériale et organisationnelle et qui caractérise le passage

¹³ Ibid., p. 294.

¹⁴ Ibid., p. 297.

de la modernité à la postmodernité dans la société américaine. Elle se traduit par l'extension de la reconnaissance de la personne juridique des entreprises qui sont devenues par ce processus les principaux acteurs de la vie économique. Ce changement s'est fait en parallèle avec l'évolution structurelle du statut de l'entreprise et de l'entrepreneur et celle de la propriété capitaliste et du travail.

Les rapports sociaux des entreprises industrielles du XIX^e siècle se caractérisaient par la soumission du travail au capital dans le sens que la force de travail de l'ouvrier était la propriété de l'entrepreneur. Au sein de ce rapport de domination, la nouvelle forme de contrôle organisationnelle est née, en même temps que la théorie politique des organisations qui lui servit de soutien idéologique mais également de base pratique technocratique. Le taylorisme est l'illustration parfaite de cette nouvelle forme de délégation de l'autorité patronale à un tiers (contremaître dans ce cas précis).

« Toute la dimension concrète pratique de la fonction entrepreneuriale s'est ainsi progressivement incarnée dans l'appareil «anonyme» de gestion de contrôle et de programmation technocratique autour duquel prenait corps cette nouvelle réalité organisationnelle qu'est l'entreprise corporative. »¹⁵

La révolution managériale va également toucher la nature même du travail. En effet l'activité de gestion (programmation organisation etc.), ne va plus se contenter d'organiser le travail mais elle va devenir un travail en tant que tel.

L'activité de gestion managériale ne va donc pas rester seulement un nouvel intermédiaire mais, elle tendra à absorber en elle, dans ses réseaux, son tissu, ses nouvelles hiérarchies, ses procédures opératoires multiples et enchevêtrées, l'essentiel des tâches salariées,

¹⁵ Ibid., p. 304.

pour les convertir elle aussi en activités organisationnelles de plus en plus autoréférentielles.¹⁶

Au niveau de l'État, on assiste également à cette mutation managériale avec le passage de l'État interventionniste à l'État gestionnaire. Ce dernier se caractérise par ses multitudes d'organisations et d'organismes publics. En effet l'État n'a plus face à lui des administrés mais des partenaires socioéconomiques et des clientèles. Ainsi la régulation des rapports sociaux tend à échapper totalement à l'État suite au développement de la société organisationnelle.

2. La crise de l'action sociale dans la postmodernité

2.1 Postmodernité et condition salariale.

La postmodernité va entraîner des changements dans la société salariale d'où vont découler l'augmentation du chômage et la précarité de l'emploi. En effet, selon Castel, il semble clair que les problématiques liées à l'emploi et à la précarité de l'emploi sont inscrites dans la dynamique actuelle de la modernisation. Les nouveaux modes de structuration de l'emploi et la lutte pour la compétitivité dans le marché mondial ont rendu nécessaire au sein des entreprises la flexibilité du travail. Cette flexibilité oblige le travailleur à s'ajuster aux tâches au sein de l'entreprise mais surtout elle exige de lui qu'il soit immédiatement disponible pour s'adapter aux fluctuations de la demande. Pour faire face au marché, les entreprises ont développé deux sortes de flexibilité : la flexibilité externe où les entreprises satellites assument les fluctuations des marchés. La flexibilité interne

¹⁶ Ibid., p. 306

où l'entreprise se charge d'adapter son personnel aux changements technologiques. L'élimination des personnes qui ne sont pas aptes devient alors inévitable. L'entreprise devient donc une machine à vulnérabiliser alors qu'elle possédait jusqu'alors des fonctions intégratrices. La course à l'efficacité et à la compétitivité déqualifie les moins aptes d'où l'invalidation des personnes vieillissantes (trop âgées ou pas assez formées pour être recyclées, trop jeunes pour la retraite) et la «démonétarisation» des jeunes qui se trouvent condamnés à errer de stage en stage et d'un petit boulot à l'autre. Pour prévenir les changements technologiques, les entreprises embauchent des jeunes surqualifiés, entraînant une démotivation et un accroissement de la mobilité-précarité. Les jeunes les moins qualifiés sont encore plus touchés par ce processus puisque le risque de devenir chômeurs devient presque inévitable. Les entreprises ne peuvent prendre en charge les risques de « fracture sociale » naissant des nouvelles logiques de sélection sur le marché du travail. En effet les entreprises les plus compétitives s'avèrent celles dont le processus de sélection est le plus dur. Par conséquent les politiques cherchant à réduire les effets de la dégradation de la condition salariale ne peuvent s'appuyer uniquement sur les entreprises. Selon Castel, il est évident que de se baser sur ce registre est erroné puisque l'entreprise exprime la logique de marché donc de l'économie. Les transformations postmodernes du rôle de l'État vont grandement participer dans la formation de cette nouvelle question sociale. En effet, l'État interventionniste moderne a laissé sa place dans la postmodernité à un État gestionnaire ou partenaire. Là où l'État aurait pu imposer des politiques sociales pour réduire les effets de la crise, on assiste à des

politiques d'insertion qui peuvent être comprises comme un ensemble de mise à niveau pour rattraper une intégration insuffisante. Ces politiques s'inscrivent directement dans la politique postmoderne où l'on procède à un contrôle direct de la réalité environnante pour créer et maintenir un ordre général. Face à cette impuissance des politiques de l'État et la sélection toujours implacable des entreprises, il se crée un système dualiste dans le monde du travail avec d'un côté les personnes qualifiées et de l'autre les non qualifiées qui vont faire face au chômage et à la précarité du travail.

De même que le paupérisme du XIXe siècle était inscrit au cœur de la dynamique de la première industrialisation, de même la précarisation du travail est un processus central commandé par les nouvelles exigences technologico économiques de l'évolution du capitalisme moderne.¹⁷

Cette augmentation de la précarité du travail et du chômage vont causer ce que Castel appelle la désaffiliation.

2.2 Le concept de désaffiliation de Castel

Castel développe, dans son ouvrage *Les métamorphoses de la question sociale*, le concept de désaffiliation qui est l'aboutissement du processus qui fait passer de l'intégration à la vulnérabilité sociale et de la vulnérabilité sociale à l'inexistence sociale. La zone d'intégration sociale correspond à l'association entre un travail stable et une insertion professionnelle solide. L'absence de ces deux axiomes est le déclencheur du processus de désaffiliation. La deuxième zone est celle de la vulnérabilité sociale qui conjugue précarité du travail et fragilité des supports de

¹⁷ Castel, Robert. *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris : Édition Gallimard, 1995, p. 661.

proximités. L'extension de cette zone tend à fragiliser la situation des acteurs sociaux. En fin de processus, la dernière zone est celle de la désaffiliation, c'est-à-dire l'absence de participation à une activité productrice et l'isolement relationnel. Castel utilise le terme de désaffiliation plutôt que celui d'exclusion car il considère que ce terme illustre une immobilité qui ne permet pas de saisir le processus par lequel passent les acteurs sociaux. Selon Castel, le travail est le support privilégié de l'inscription dans la structure sociale. Par conséquent l'effondrement de la société salariale lié à la postmodernité entraîne chez les personnes au chômage et sans emploi une perte de sens liée à la non-inscription dans le monde du travail. Le travail étant une source d'existence sociale et collective, la perte de sens des individus touchés par ce processus de désaffiliation est alors compensée par une ressource culturelle permettant de retisser le lien social. Cette recherche d'une ressource culturelle palliant la crise du lien social peut s'exprimer par le phénomène des gangs de rue ou l'islamisme politique comme nous l'étudierons plus en profondeur dans notre mémoire.

3. La nouvelle urbanité dans la postmodernité

3.1 Les Etats-Unis comme première société postmoderne.

Avec le passage à la postmodernité, on assiste à la formation d'une nouvelle forme d'urbanité au sein des sociétés. Cette nouvelle urbanité est la conséquence directe du nouveau mode de reproduction sociétal décisionnel-opérationnel. Elle se caractérise par l'apparition de zones délimitées dans l'espace urbain traduisant

l'appropriation de l'espace permis par le capital. En effet selon le concept du lieu social de Pierre Bourdieu, l'espace social se traduit dans l'espace physique. Dans la société postmoderne, les classes dominées sont littéralement parquées dans des quartiers isolés socialement et économiquement par les politiques de l'État. Comme nous l'avons vu dans les concepts de Michel Freitag, le passage de l'État interventionniste à l'État gestionnaire dans la postmodernité se caractérise par des multitudes d'organisations et d'organismes publics. La régulation des rapports sociaux tend à échapper totalement à l'État suite au développement de la société organisationnelle. Il s'ensuit une véritable négation de l'espace public par la désinstitutionalisation.

La société américaine est la première société postmoderne car elle est passée dans tous ses aspects à un nouveau mode de reproduction sociétal décisionnel-opérationnel que cela soit au niveau de la culture, de la technique, du politique ou de l'économie. Comme le postule Freitag, c'est effectivement dans le Nouveau Monde américain que le passage à la postmodernité s'est effectué principalement.¹⁸ La société américaine étant la première société postmoderne, c'est en son sein qu'on y retrouve la première illustration de cette nouvelle urbanité. Il s'agit du phénomène des ghettos. En utilisant les concepts de Wacquant et de Pierre Bourdieu, nous étudierons cette nouvelle urbanité et ses conséquences, particulièrement en ce qui concerne les gangs de rue qui s'inscrivent comme un phénomène de la crise politique et urbaine de la postmodernité.

¹⁸ Freitag Michel, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2002, p. 109.

Avant d'analyser la formation et l'évolution des ghettos américains, nous allons d'abord étudier le concept de lieu social de Pierre Bourdieu.

3.2 Le concept du lieu social de Bourdieu

Pierre Bourdieu dans son ouvrage : *La misère du monde*, analyse les rapports entre les structures de l'espace social et les structures de l'espace physique. Bourdieu part du principe que l'être humain est situé en un lieu qu'il définit soit comme « le point de l'espace physique où un agent ou une chose se trouve situé, «a lieu», existe »¹⁹ soit comme localisation soit comme un point au niveau relationnel exprimant une notion d'ordre ou de rang. Les acteurs sociaux et les choses en tant que propriété occupent un lieu dans l'espace social qui se caractérise par une certaine position vis-à-vis des autres lieux existants. Bourdieu postule que l'espace social se retraduit dans l'espace physique, en effet l'appropriation de l'espace que permet le capital va se manifester dans l'espace physique « sous la forme d'un certain rapport entre la structure spatiale de la distribution des agents et la structure spatiale de la distribution des biens ou des services, privés ou publics ». ²⁰ L'espace social objectivé par l'espace physique va se reproduire dans les mentalités des acteurs sociaux. Cette logique est synonyme d'une violence symbolique très forte tant au niveau des espaces architecturaux que des étiquettes des sociétés. L'appropriation de l'espace est donc un enjeu de lutte important au sein d'une société. La capacité de dominer l'espace dépend du

¹⁹ Bourdieu Pierre. *La misère du monde*, Paris : Édition du Seuil, 1993, p. 250.

²⁰ Ibid., p. 251.

capital possédé. En effet le capital permet de tenir à distance les personnes et les choses indésirables tout en se rapprochant des personnes et des choses désirables. Par conséquent les acteurs démunis de capital ne pouvant s'approprier l'espace sont enchaînés à un lieu. Il faut préciser que ce capital peut être autant économique que culturel ou même social. Bourdieu distingue deux types de luttes pour l'appropriation de l'espace. La forme individuelle qui s'inscrit dans la mobilité spatiale intra ou intergénérationnelle et la forme collective qui s'exerce au niveau national (politique de logement etc.) et au niveau local (attribution de logement sociaux, etc.). Ces formes collectives ont pour objet ultime la politique de l'État qui détient un immense pouvoir sur l'espace à travers la capacité qu'il a de faire le marché du sol, du logement et aussi pour une grande part du travail et de l'école.

3.3 La formation des ghettos américains.

L'évolution postmoderne de la société américaine s'est donc traduite par l'avènement de la nouvelle urbanité. L'illustration de cette nouvelle urbanité se retrouve dans la formation et l'évolution des ghettos noirs américains :

Né dans les premières décades du siècle sous la poussée des grandes migrations des Noirs des Etats du Sud descendants des esclaves affranchis, le ghetto est une forme urbaine spécifique qui conjugue les quatre composantes du racisme:préjugés, violence, ségrégation et discrimination, et les imbrique en une mécanique d'exclusion sans faille.²¹

²¹ Wacquant, Loïc, « Pour en finir avec le mythe des cités-ghettos », *Annales de la Recherche Urbaine*, n°54, mars 1992, pp. 21

Les ghettos sont en effet basés sur un critère racial, c'est-à-dire une domination de la population blanche sur la population noire. Les Noirs américains ont été littéralement parqués dans ces quartiers situés dans les centres-villes des villes américaines. En effet, la domination du capital par la majorité blanche s'est traduite dans l'espace avec la formation de ces ghettos. On retrouve dans la formation des ghettos américains, l'illustration du concept de Bourdieu sur le lieu social qui postule que la capacité de dominer l'espace dépend du capital possédé, car le capital permet de tenir à distance les personnes et les choses indésirables tout en se rapprochant des personnes et des choses désirables. La population noire démunie de capital ne pouvant s'approprier l'espace, s'est retrouvée enchaînée dans les ghettos.

Sous la pression implacable de l'hostilité blanche, sanctionnée sinon activée par l'État, qui s'exprime par un usage routinier de la violence physique directe scandé de loin en loin par des émeutes raciales meurtrières, se constitue alors dans cet espace comprimé et inférieur une véritable ville noire dans la ville, avec ses réseaux commerciaux, ses organes de presse, ses Églises, ses sociétés d'entraide, ses lieux de distraction, sa vie politique et culturelle propres.²²

Le ghetto avait également la fonction économique de réservoir de main-d'oeuvre bon marché au service de l'industrie lors des cycles de croissance qui étaient les siens à l'apogée du régime fordiste du capitalisme américain, soit durant les années 1940-1965. La domination de l'espace social et économique basée sur la race s'est retraduite dans l'espace physique et a été l'un des facteurs principaux de la formation des grands ghettos américains. L'autre facteur de la formation de

²² Ibid., pp. 22

cette nouvelle forme d'urbanisme postmoderne, est le retrait de l'État entraînant une baisse des institutions au sein des ghettos.

3.4 La mort des villes.

La nouvelle forme d'État gestionnaire dans la postmodernité est synonyme de baisse des institutions et de négation de l'espace public. Le résultat est immédiat comme le témoigne Loïc Wacquant :

Le ghetto américain nous offre le spectacle du type de rapports sociaux susceptibles de se développer dès lors que l'État délaisse sa mission première, qui est de soutenir l'infrastructure organisationnelle indispensable au fonctionnement de toute société urbaine complexe. En engageant une politique d'érosion systématique des institutions publiques, il abandonne aux forces du marché et à la logique du chacun-pour-soi des pans entiers de la société, notamment ceux qui, dépourvus de toute ressource, économique, culturelle ou politique dépendent le plus complètement de lui pour accéder à l'exercice effectif de la citoyenneté.²³

Les centres-villes ont donc été abandonnés par la population blanche et riche, puis également par la classe moyenne noire après la Deuxième Guerre mondiale.

Sous l'effet de forces économiques et politiques convergentes admirablement analysées dans le livre controversé de William Julius Wilson, *The Declining Significance of Race*, il s'est vidé de la classe moyenne noire, et avec elles, des institutions et des activités économiques et sociales qui lui donnaient son autonomie relative et sa force communautaire.²⁴

Cette politique d'abandon concerté des ghettos américains a conduit à la désagrégation de l'économie locale. En effet l'assèchement des investissements de l'État et la perte de milliers d'emplois manuels due aux restructurations

²³Bourdieu Pierre. Op. cit., p. 266

²⁴ Wacquant, Loïc. Loc.cit., p.21

industrielles ont virtuellement vidé le ghetto de toute activité marchande.²⁵ En conséquence de ces politiques, on constate depuis les années 50, que le ghetto noir a été le théâtre d'une recrudescence du chômage, de la criminalité et de la misère.

En sapant les programmes publics indispensables au fonctionnement de ses institutions et en diminuant drastiquement les ressources allouées au soutien de ses résidents, la politique de désengagement urbain et social du gouvernement américain a provoqué une destructuration systématique du ghetto qui en a fait un véritable purgatoire urbain.²⁶

Les conséquences de cet abandon concerté de l'État sont tellement désastreuses sur le niveau de vie dans le ghetto que les services publics n'ont même plus la fonction minimale de fourniture de biens collectifs, de logement de santé et d'éducation.

À terme, la déréliction des institutions publiques conduit à la *désertification organisationnelle* du ghetto puisqu'elle condamne les institutions indigènes et les organismes privés qui dépendent d'elles à une extinction à petit feu.²⁷

La politique d'abandon social et urbain des ghettos américains a donc fini par reléguer les dernières institutions publiques existantes au rang d'instruments de ségrégation. Pour illustrer ces propos, nous citerons les chiffres rapportés dans une déclaration faite par le directeur municipal de la santé publique de la ville de Chicago :

A cela s'ajoute la politique délibérée de *retrait de la ville* pratiquée par Washington depuis une décennie et demie. Ainsi, entre 1980 et 1988, le gouvernement Reagan a-t-il diminué les subventions au développement urbain de 68% et les fonds alloués au logement social de 70%. Retrait brutal également sur le plan social: entre 1975 et 1985, la valeur marchande de l'aide sociale de base (allocation aux mères seules avec enfants et coupons alimentaires) a diminué de

²⁵ Bourdieu Pierre. Op. cit., p. 271

²⁶ Ibid., p. 267.

²⁷ Ibid., p. 276.

moitié. Dans le même temps, la couverture des allocations chômage, limitées à 40% du dernier salaire pendant 26 semaines dans le meilleur des cas, est tombée de 50% à moins de 25% des licenciés. Et, pour enfoncer un peu plus le clou de la misère, une politique fiscale locale éminemment régressive: dans l'État d'Illinois, les 20% des familles les plus pauvres paient plus d'un dixième de leurs maigres revenus en impôts locaux, soit deux fois plus que les 1% des familles les plus riches.²⁸

La politique d'abandon planifié (*planned shrinkage*) des zones déshéritées des métropoles américaines sont donc l'une des principales causes de la dégradation continue du ghetto noir américain. Cette politique a évolué par le renforcement des interventions pénales que nous allons étudier maintenant en nous appuyant sur les concepts développés par Loïc Wacquant sur l'État pénal et la tolérance zéro.

3.5 Le concept d'État pénal de Wacquant.

L'abandon social des ghettos américains s'est accentué par la montée du concept de la tolérance zéro. Ce phénomène a été défini par Loïc Wacquant comme le nouveau sens pénal visant à criminaliser la misère et par ce biais normaliser le salariat précaire.²⁹ L'État dans la postmodernité, s'étant retiré de l'arène économique et affirmant la nécessité de réduire son rôle social, a commencé à élargir en la durcissant son intervention pénale. En effet l'effacement de l'État économique et l'abaissement de l'État social se traduit par un renforcement et une glorification de l'État pénal. À l'atrophie délibérée de l'Etat social correspond l'hypertrophie de l'Etat pénal : la misère et le dépérissement de l'un ont pour

²⁸ Wacquant, Loïc. Loc. cit., p.22

²⁹ Wacquant, Loïc. *Les prisons de la misère*, Paris : Édition Raison d'Agir, 1999, p.12.

contrepartie directe et nécessaire la grandeur et la prospérité de l'autre.³⁰ Dans ce concept de la tolérance zéro, l'objectif n'est plus de la prévention du crime ou la réinsertion, mais bien l'isolement des groupes perçus comme dangereux et la neutralisation de leurs membres les plus dérangeants. Les services publics sont donc reconvertis en instrument de surveillance et de police d'une population qu'il s'agit de contenir dans les enclaves dégradées qui lui sont assignées. D'outil de lutte contre la pauvreté, la force publique se transforme en machine de guerre contre les pauvres.³¹ En effet, comme le rappelle Loïc Wacquant, l'État américain, qui ne cesse de réduire ses budgets sociaux, se montre d'une prodigalité éperdue quand il s'agit de contrôler et d'incarcérer ceux qu'il n'a voulu ni éduquer ni soigner, ceux qu'il n'a su ni loger ni nourrir. Les conséquences du développement de l'État pénal entraînent au sein du ghetto la généralisation de l'insécurité sociale et physique, et l'accroissement vertigineux des inégalités nourrissant ségrégation, criminalité et déréliction des institutions publiques. Les quatre faits saillants caractérisant l'évolution pénale aux Etats-Unis sont :

L'augmentation des populations incarcérées, le contrôle d'un nombre de plus en plus grand de personnes aux marges du système pénitentiaire, le gonflement spectaculaire du secteur pénal au sein des administrations fédérales et locales et un « noircissement » continu de la population détenue.³²

³⁰ Id. « L'emprisonnement des « classes dangereuses » aux Etats-Unis », *Le monde diplomatique*, juillet 1998, p. 20.

³¹ Bourdieu Pierre. *La misère du monde*, op. cit, p. 274

³² Wacquant, Loïc. « L'emprisonnement des « classes dangereuses » aux Etats-Unis », loc. cit, p.20.

3.6 Les gangs de rue comme phénomène de la crise politique et urbaine de la postmodernité.

En réponse à la situation sociale et économique précaire dans laquelle ils vivent, les habitants des ghettos ont commencé à se former en gangs de rue. La crise politique et urbaine vécue par les habitants des ghettos a été le facteur déclencheur du phénomène des gangs de rue.

A l'origine, pour répondre aux attaques racistes des Blancs à l'école et dans la rue, les gangs noirs, surgis de la rue, apparurent vers la fin des années quarante dans les ghettos. La recrudescence des gangs a été une conséquence directe de la destruction des expressions politiques du mécontentement des Noirs face à la domination blanche sur les plans économiques, politiques et sociales, mais elle a été également une réponse aux attentes économiques des habitants du ghetto limitées par la politique d'abandon de L'État. Les jeunes Noirs sont entrés dans l'économie parallèle de la drogue une fois leurs emplois traditionnels détruits par la politique d'abandon urbain du gouvernement américain.

Confrontés à l'effondrement du marché du travail salarié et à l'insuffisance criante de l'aide sociale, les habitants des ghettos n'ont souvent d'autre choix pour subsister que de se tourner vers l'économie informelle de la rue, et notamment vers son secteur le plus dynamique : le commerce de la «drogue» qui constitue à ce jour la principale source d'embauche accessible aux jeunes du ghetto rejetés par l'école et par l'économie légale.³³

En réponse à la crise politique et urbaine postmoderne, les habitants des ghettos se sont donc formés en gangs. Outre le fait d'apporter une réponse économique

³³ Bourdieu Pierre. Op. cit., p. 272

immédiate, le phénomène des gangs de rue a permis de compenser la perte de sens des individus touchés par ce processus de désaffiliation. En effet les gangs sont une véritable ressource culturelle permettant de retisser le lien social perdu par la recrudescence du chômage et l'échec scolaire, conséquence directe de la nouvelle urbanité postmoderne. Le gang les protège des rappels à l'ordre des diverses institutions. À l'intérieur du gang, ils peuvent reconstruire une identité faite de valeurs et d'une histoire commune. L'appartenance aux gangs devient alors le seul moyen de participer à cette société qui les a relégués dans un espace socialement et économiquement isolé.

CHAPITRE II : MÉTHODOLOGIE

1. Stratégie de recherche

1.1 Lieu et population étudiés

Notre sujet étant l'islamisme des jeunes de banlieues en France en tant qu'avatar de la postmodernité, il était nécessaire tout d'abord de limiter géographiquement la recherche à un lieu spécifique. Nous avons choisi la banlieue de Chambéry, une ville de province située en Savoie dans le sud-est de la France. J'ai choisi ce lieu pour la simple raison que je m'y rends régulièrement pour visiter ma famille et que j'ai des contacts me permettant de faciliter ma recherche. Mes entretiens seront faites auprès de jeunes musulmans âgés entre treize et vingt-cinq ans faisant partie des différents mouvements s'inscrivant dans la lignée de l'islamisme politique. La tranche que j'ai choisie se veut large pour pouvoir recueillir le plus de données possibles. De plus, je souhaiterais interroger des jeunes adultes (vingt à vingt-cinq ans) qui sont entrés dans l'islamisme politique étant plus jeunes. Interroger quelqu'un qui a pris du recul sur sa démarche me paraît important. Le choix de faire mon enquête auprès de la population de sexe exclusivement masculin a été motivé par le fait que faire des entretiens avec des jeunes filles musulmanes pratiquantes aurait été plus difficile. En effet, l'intimité nécessaire pour le bon déroulement de l'entretien ne pourra pas être respectée à cause non seulement des principes de l'islam mais également de la pression existant dans les banlieues autour de ces jeunes filles. Étant moi-même musulman et connaissant les « codes d'éthique » des banlieues, je sais que tenter de faire des entretiens

auprès de jeunes femmes pourrait bloquer totalement ma relation de confiance auprès du reste des jeunes de la cité. Dans la recherche de l'échantillon, la plus grande difficulté consiste à reconnaître les personnes faisant partie d'un groupe de l'islamisme politique. Mes contacts au sein de ces jeunes m'auront rendu la tâche plus facile, tout comme le fait d'être musulman, qui aura un impact certain dans la confiance que les jeunes pourront m'accorder. Il faut également préciser la taille de notre échantillon qui oscillera entre sept à treize personnes représentatives de la population.

1. 2 Instrument d'observation : entretien semi-dirigé

Notre instrument d'observation sera une entrevue semi-dirigée. Le choix de l'entrevue semi-dirigée est lié au fait qu'il permettra aux sujets interrogés de s'exprimer à leur aise sur les différents points abordés.

1.3 Pertinence de la recherche

Notre recherche peut s'avérer pertinente car elle aborde l'islamisme politique sous un angle nouveau. Non seulement, il existe peu de recherche concernant l'islamisme politique dans les banlieues françaises, mais surtout l'angle d'approche de mon étude est totalement nouveau. Il existe peu sinon pas de recherche faisant un lien direct entre la postmodernité et l'islamisme politique dans les banlieues. En effet la majorité des études analyse le phénomène sous l'angle d'un retour des jeunes banlieusards à la tradition islamique. La

compréhension de l'islamisme politique est également réduite par le manque de connaissance vis-à-vis de l'islam traditionnel et de son fonctionnement. Par conséquent, une bonne partie des études confond souvent des aspects de l'islam et de l'islamisme. De plus, mon angle de recherche inscrit l'attrait pour l'islamisme politique en tant qu'avatar de la postmodernité, c'est-à-dire comme une conséquence normale du mode sociétal dans lequel nous vivons. Une telle étude pourrait permettre de mieux appréhender le phénomène qui inquiète de plus en plus le monde occidental et le monde en général. Voir ce phénomène comme un avatar de notre société postmoderne permettrait peut-être de faire prendre conscience aux gens que les transformations sociétales liées à la postmodernité sont les véritables causes de cet attrait des jeunes pour l'islamisme. De plus, il permettrait d'apporter de nouvelles connaissances sur l'islamisme politique et de briser les amalgames de plus en plus présents dans nos sociétés. En effet, cette idéologie est souvent perçue comme un retour aux sources de l'islam traditionnel, alors qu'il s'agit plutôt d'une rupture avec la tradition islamique et de la construction d'une idéologie nouvelle ou pour le dire autrement : le retour à la « tradition » est un phénomène typiquement postmoderne - la notion de « ressource culturelle » prend ici tout son sens. Par conséquent des mesures efficaces pourraient être trouvées pour contrer l'influence de ce mouvement chez les jeunes de banlieues et promouvoir un islam traditionnel pacifique et tolérant.

Le choix du lieu géographique de mon étude m'a semblé également pertinent. Se pencher sur le cas d'une ville de la province française s'avère intéressant et

permet d'agrandir le cadre des recherches existantes concernant l'islam en France ou en banlieue faites la majeure partie du temps dans les grandes villes de France.

2. L'enquête de terrain

2.1 Déroulement et analyse des entretiens

Les deux premiers entretiens que j'ai effectués auprès des jeunes de banlieue se sont déroulés dans une association sportive. Mon cousin m'a présenté à deux jeunes fréquentant la salle du sport qui ont accepté de témoigner et qui m'ont emmené dans une mosquée où j'ai pu rencontrer l'imam. Ces deux jeunes n'étaient pas pratiquants mais j'ai tout de même gardé leurs témoignages comme source confidentielle, car ils sont pertinents pour comprendre la dynamique de ces jeunes et leur rapport à l'islam et aux musulmans pratiquants, ainsi que leur rapport à la société. Dans la même logique, j'ai utilisé mes rencontres avec les jeunes de la banlieue chambérienne inscrits dans la culture de la délinquance et de la violence.

Le reste de mes entrevues a eu lieu dans la mosquée située au cœur du quartier de Chambéry-le-Haut, une banlieue en dehors de la ville de Chambéry. Le fait que je sois musulman a beaucoup joué dans mon approche des jeunes qui n'ont pas hésité à témoigner lorsque je leur ai en fait la demande. L'imam de la mosquée a même mobilisé des jeunes pour qu'ils participent à mon enquête. Le choix de l'entretien semi dirigé pour mon enquête s'est avéré véritablement judicieux car les jeunes ont pu s'exprimer librement sur de nombreux sujets qu'ils n'auraient pas abordé si les questions m'avaient été posées directement.

Il est tout même nécessaire de préciser que la majorité des jeunes s'est longuement entretenue avec moi après le déroulement des entrevues. En effet, leur discours, lorsqu'ils n'étaient pas en présence du magnétophone, était plus virulent vis-à-vis de la société française au sein de laquelle ils se sentaient stigmatisés et victimes d'islamophobie. Des sujets qu'ils n'ont pas voulu détailler dans leurs entrevues ont été longuement abordés en privé. Le fait que les entrevues se déroulaient dans la mosquée leur imposait une certaine retenue qu'ils ne manifestaient pas à l'extérieur du lieu de culte vis-à-vis des sujets sensibles comme par exemple le port du voile, le terrorisme, etc. J'utiliserai donc ces témoignages en tant que source confidentielle puisqu'elles apportent un élément important dans la bonne compréhension du phénomène.

CHAPITRE III : L'ISLAMISME POLITIQUE DES JEUNES DE BANLIEUES EN FRANCE.

Dans cette troisième partie, nous analyserons les transformations urbaines en France lors de son entrée dans la postmodernité et la problématique des banlieues. Puis nous décrirons les origines et les caractéristiques de l'islamisme politique et de l'islam de France. Pour finir, nous analyserons l'attrait de l'islamisme politique chez les jeunes de banlieue en France en nous appuyant sur l'étude de cas des jeunes de la banlieue de Chambéry-le-Haut.

1. Les transformations urbaines en France

1.1 Origine et descriptions des banlieues.

1.1.1 Le retrait de l'État.

Les transformations urbaines en France ont commencé à la fin des années 70 et dans les années 80, lorsque l'Europe est entrée dans la postmodernité et son nouveau mode de reproduction sociétal décisionnel-opérationnel. Le nouvel urbanisme postmoderne s'est implanté dans la société française, créant une nouvelle forme de distribution des différentes catégories sociales dans l'espace physique. Au contraire de la société américaine où les classes sociales défavorisées et dominées ont été reléguées dans les centres-villes, les populations démunies en France ont été concentrées à l'extérieur de la ville dans les banlieues. Précisons que dans le langage courant, ce terme désigne les communes à fort

pourcentage de logements HLM³⁴ et de population immigrée. Une autre définition donnée par Jocelyne Césari retient cette notion d'espace :

La banlieue est justement ce territoire où se donne à voir cette tension entre le centre et la périphérie et où une différenciation spatiale recouvre une différenciation sociale. Les pauvres, les exclus sont désormais repérables dans des portions du territoire urbain sans pour autant y être systématiquement concentrés.³⁵

Comme nous l'avons étudié avec le concept du lieu social de Pierre Bourdieu, l'espace social se traduit dans l'espace physique et la capacité de dominer l'espace dépend du capital possédé. Ce capital permet également de tenir à distance les personnes et les choses indésirables tout en se rapprochant des personnes et des choses désirables et par conséquent les acteurs démunis de capital ne pouvant s'approprier l'espace sont enchaînés à un lieu. Dans le cas français, les populations les plus démunies se sont retrouvées concentrées dans les banlieues des villes car depuis le début des années quatre-vingt, les périphéries urbaines sont devenues le théâtre d'une exclusion croissante.

Construits entre les années 1950 et les années 1970, les grands ensembles urbains avaient tout d'abord été construits pour répondre à la question du logement des classes ouvrières, pour résorber les nombreux taudis et pour rapprocher les travailleurs de leurs usines. Le passage à la postmodernité va transformer ces espaces urbains. En effet, la politique de retrait de l'État des années 70, caractéristique de la postmodernité, a, petit à petit, créé la division sociale.

³⁴ HLM `Habitation à loyer modéré.

³⁵ Césari, Jocelyne. *Musulmans et républicains : les jeunes, l'islam et la France*, Paris : Édition complexe, 1998, p. 56.

Et c'est le retrait de l'État et le dépérissement de l'aide publique à la construction, affirmés, au cours des années 70, dans le remplacement de l'aide à la pierre par l'aide à la personne, qui est responsable, pour l'essentiel, de l'apparition des lieux de relégation où, sous l'effet de la crise économique et du chômage, se trouvent concentrées les populations les plus démunies.³⁶

Cette politique néo-libérale du logement a permis l'émergence d'une ségrégation sociale, divisant physiquement les différentes classes sociales de la population française avec d'un côté le sous-prolétariat composé pour une bonne part d'immigrés, qui est resté dans les grands ensembles collectifs et, de l'autre, les travailleurs permanents dotés d'un salaire stable et la petite bourgeoisie qui sont partis dans des petites maisons individuelles qu'ils ont achetées avec des crédits entraînant pour eux des contraintes énormes.³⁷

Dans la même lignée des politiques du logement, on a observé dans les politiques de la ville en France des mesures qui entraînent une transformation des services publics au sein des banlieues contribuant à accentuer la ségrégation des catégories sociales dans l'espace. L'État gestionnaire postmoderne va en effet administrer les services publics comme des entreprises privées puisque l'influence de l'idéologie néo-libérale va assimiler l'interventionnisme de l'État comme du totalitarisme. On passe donc d'une « politique d'État visant à agir sur les structures même de la distribution, à une politique visant simplement à corriger les effets de la distribution inégale des ressources en capital économique et culturel, c'est-à-dire à une charité d'État ». L'impact de la nouvelle urbanité postmoderne sur les transformations urbaines en France a donc été la formation de

³⁶Bourdieu Pierre. Op. cit., p. 272.

³⁷Bourdieu Pierre « Le mythe de la «mondialisation» et l'Etat social européen », *Contre-Feux*, Paris : Raison d'agir, 1998.

ce fossé qui s'est creusé entre les centres-villes, les banlieues pavillonnaires et les cités, engendrant à son tour des inégalités dans le domaine de la scolarité, de la santé, de la sociabilité et de la participation à la vie publique et citoyenne, etc. Nous étudierons, à l'intérieur de ce contexte, les problématiques rencontrées par les jeunes des banlieues françaises.

1.1.2 Description de la population.

Avant d'aborder les problématiques de jeunes de banlieue, nous tenterons de faire la description d'une banlieue française typique. Comme nous l'avons vu précédemment la banlieue française est peuplée par les populations les plus démunies suite aux transformations urbaines dans la postmodernité. Cette politique a été initiée au cours du septennat du président Valéry Giscard d'Estaing (1974-1981) :

En encourageant l'accèsion à la propriété individuelle du logement, elles contribuent à modifier en profondeur le paysage social des banlieues. La politique pavillonnaire pousse au départ les ménages d'ouvriers qualifiés et de professions intermédiaires alors que les familles immigrées constituent de plus en plus une clientèle de substitution pour les organismes logeurs. Les quartiers sont désormais voués à regrouper les exclus de la propriété.³⁸

Les banlieues vont donc regrouper les personnes les plus touchées par la précarisation du travail et le chômage. La grande vague de l'immigration des pays du « tiers-monde » vers l'Europe va également transformer la composition communautaire et sociale des banlieues. Les familles immigrées vont être pour la plupart logées dans les grands ensembles HLM. En effet, les familles immigrées

³⁸ Masclat, Olivier. *La Gauche et les cités*, Paris : La Dispute, 2003, p. 34.

accèdent au logement social au moment où celui-ci n'est justement plus synonyme de progrès, « mais apparaît comme un piège redoutable pour les familles ouvrières qui n'ont plus la capacité matérielle d'en partir »³⁹. À l'intérieur des cités HLM, on assiste à des regroupements ethniques des familles au sein d'un même immeuble :

Entre 1977 et 1994, toutes les grandes sociétés HLM de l'hexagone ont logés dans leurs sites les plus fragiles les familles d'origine étrangère.⁴⁰

En ce qui concerne l'ethnicité de la population, il ne faut pas tomber dans la comparaison avec l'exclusion séculaire programmée des noirs dans les ghettos américains. Loïc Wacquant nous mentionne à ce sujet que :

Les cités françaises n'ont à l'évidence rien de ghettos : elles ne sont pas des ensembles institutionnels topographiquement séparés sous l'effet d'une contrainte ethnique ou raciale infligée par l'État.⁴¹

De plus il ne faut pas tomber dans cette vision médiatique montrant les banlieues comme des grands ensembles habités majoritairement par des Maghrébins ou des Noirs. Contrairement aux idées reçues, la majorité des habitants sont des Français blancs natifs de l'hexagone, comme nous le rappelle Loïc Wacquant :

Une analyse fine des 28 "îlots sensibles" de la région Ile-de-France révèle que le taux de ménages d'origine maghrébine se situe en moyenne entre 10 et 20%, avec quelques pointes à 30 ou 45% sur certaines zones comme celle du "Petit Nanterre"⁴²

Par contre même si les immigrés ne sont pas majoritaires dans les banlieues, il est vrai néanmoins que la majeure partie de la population immigrée habite dans les

³⁹ Césari, Jocelyne. Op. cit., p. 55.

⁴⁰ Belmesous, Hacène. *L'avenir commence en banlieue*, Paris : Édition L'Harmattan, 2001, p.104.

⁴¹ Wacquant, Loïc. « Pour en finir avec le mythe des cités-ghettos », *Annales de la Recherche Urbaine*, n°54, mars 1992, p.23

⁴² Ibid.

banlieues et qu'elle est la plus touchée par le chômage et qu'elle est également victime de discrimination dans la recherche de logement. À travers l'analyse des problématiques des jeunes des banlieues, nous décrirons plus en détail la banlieue et les impacts de la postmodernité sur sa population.

1.2 Problématiques des jeunes de banlieue

Les problématiques des jeunes des banlieues françaises sont multiples. Nous étudierons, dans cette partie, les problématiques liées à l'école, à l'emploi, à la discrimination sociale et à la violence.

1.2.1 L'école

La crise de l'école est une des grandes problématiques touchant les jeunes de banlieue. Nous allons tenter ici d'analyser les causes et les conséquences de phénomène.

Le système scolaire était autrefois basé sur l'élimination précoce des enfants des familles culturellement défavorisées. Jusque dans les années 50, la sélection à base sociale qui s'opérait ainsi était assez largement acceptée par leurs familles, puisqu'elle reposait exclusivement sur les dons et les mérites des élus et que ceux dont l'école ne voulait pas étaient convaincus (notamment par l'école) qu'ils ne voulaient pas de l'École.⁴³ La scolarité était donc moins longue à cause des divisions nettement tranchées entre le passage du primaire au secondaire. La

⁴³ Bourdieu, Pierre. *La misère du monde*, op. cit., p. 913.

transformation du système scolaire depuis les années 50 pour le « démocratiser », a rendu obligatoire la scolarité jusqu'à l'âge de 16 ans et a également généralisé le passage en classe de sixième. (Le passage en classe de sixième était jusqu'à la réforme sanctionné par un examen). Ces réformes de l'école ont entraîné l'entrée dans le jeu scolaire des classes sociales qui s'en excluaient ou en étaient exclues. En les écartant provisoirement des activités productives et en les coupant du monde du travail, l'école rompt la naturalité de la reproduction ouvrière fondée sur l'adaptation anticipée aux positions dominées, et les incline au refus du travail manuel et de la condition ouvrière. Malgré les attentes des catégories sociales nouvellement admises grâce aux réformes, le processus de « démocratisation » de l'institution scolaire n'a fait qu'accentuer les fonctions conservatrices de l'école.

En effet, après une période d'illusion et même d'euphorie, les nouveaux bénéficiaires ont peu à peu compris soit qu'il ne suffisait pas d'accéder à l'enseignement secondaire pour y réussir, soit qu'il ne suffisait pas d'y réussir pour accéder aux positions sociales auxquelles les titres scolaires, et en particulier le baccalauréat, donnaient accès en d'autres temps, c'est-à-dire en des temps où leurs équivalents ne fréquentaient pas l'enseignement secondaire.⁴⁴

Le processus d'élimination scolaire fut tout simplement différé dans le temps. Par conséquent, on retrouve au sein de l'école ceux que Pierre Bourdieu appelle les exclus de l'intérieur, qui sont les enfants des familles les plus démunies. Ces enfants sont victimes non seulement du décrochage scolaire, mais ils doivent également payer les pots cassés de ces réformes de l'institution. Le fossé entre l'avenir possible, entretenu par les discours sur la « démocratisation scolaire et l'avenir probable dont ils font directement ou indirectement l'expérience sape les

⁴⁴ Ibid. p 915.

fondements de l'autorité des enseignants. »⁴⁵ En effet, l'accès à une scolarité plus longue des différentes catégories sociales a dévalué le poids économique et symbolique des diplômes. Les jeunes des banlieues sont les premières victimes de ce système, comme nous le rappelle Bourdieu, car ils font partis des classes les plus démunies :

Les élèves et les étudiants issus des familles les plus démunies culturellement ont toutes les chances de n'obtenir, au terme d'une longue scolarité souvent payée de lourds sacrifices, qu'un titre dévalué; et s'ils échouent, ce qui est encore le destin le plus probable pour eux, ils sont voués à une exclusion sans doute plus stigmatisante et plus totale que par le passé : plus stigmatisante dans la mesure où ils ont eu, en apparence, «leur chance» et où l'institution scolaire tend à définir de plus en plus complètement l'identité sociale; plus totale, dans la mesure où une part de plus en plus grande des places sur le marché du travail est réservée en droit, et occupée en fait, par les détenteurs, toujours plus nombreux, d'un diplôme.⁴⁶

L'échec scolaire est assimilé à un échec personnel, culpabilisant les élèves et ne remettant pas en cause les changements au sein de l'institution scolaire. Le processus de sélection au sein de l'école, autrefois rapide, est désormais étalé dans le temps à travers la diversification des filières. On observe à travers ce phénomène que la logique de transmission du capital culturel est toujours favorisée. Effectivement, « la diversification officielle (en filières) ou officieuse (en établissements ou en classes scolaires subtilement hiérarchisés, notamment à travers les langues vivantes) a aussi pour effet de contribuer à recréer un principe, particulièrement dissimulé, de différenciation »⁴⁷ favorisant les élèves nantis et défavorisant les fils des familles les plus démunies [c'est nous qui soulignons]

⁴⁵ Bonnelli, Laurent. « Evolutions et régulations des illégalismes populaires en France depuis le début des années 1980 » ; *Cultures et conflits*, N°51, 2004, p. 13

⁴⁶ Bourdieu, Pierre. *La misère du monde*, op. cit., p. 917.

⁴⁷ Ibid. p. 920.

« livrés complètement à eux-mêmes qui sont contraints de s'en remettre aux injonctions de l'institution scolaire ou au hasard pour trouver leur voie dans un univers de plus en plus complexe et sont ainsi voués à placer à contretemps et à contresens un capital culturel au demeurant extrêmement réduit. »⁴⁸ On assiste donc en France à la création des zones d'éducation prioritaire (les Z.E.P) en 1981. Le principe des Z.E.P est basé sur la compensation des handicaps sociaux qui est en réalité une véritable discrimination positive :

Il s'agit de donner plus à ceux qui, actuellement sont exclus de l'école en apportant en priorité des moyens supplémentaires aux zones et aux catégories socialement défavorisées.⁴⁹

La nouvelle urbanité postmoderne ayant entraîné la fixation dans l'espace des catégories sociales les plus démunies, l'exclusion de l'intérieur au sein de l'école touche donc principalement les jeunes des banlieues. Dans son ouvrage sur la banlieue, Hacène Belmessous cite des statistiques montrant la sélection sociale s'opérant au sein de l'école :

Une étude du ministère de l'Éducation Nationale montre que 77,8% des enfants de cadres supérieurs entrés en sixième en 1980 ont obtenu le baccalauréat, soit 20% de plus qu'en 1962. 25% des enfants d'ouvriers entrés en sixième en 1980 décrochaient ce diplôme contre 12,4% en 1962. Ce taux s'abaisse lorsqu'on observe les chances de réussite des enfants dont les parents sont inactifs 17% des entrés en sixième en 1980 sont devenus bacheliers contre 9,3% en 1962.⁵⁰

La création des Z.E.P dans les banlieues est un autre exemple illustrant le fait que les enfants des banlieues sont plus sujets à développer un handicap scolaire que les autres enfants ayant un capital culturel plus élevé. Le développement de

⁴⁸ Ibid p. 920.

⁴⁹ Ferreol Gilles. *Intégration et exclusion dans la société française contemporaine*, Lille : Presse universitaire de Lille, 1992, p.78.

⁵⁰ Belmessous, Hacène. *L'avenir commence en banlieue*. Paris : Édition L'Harmattan, 2001, p. 57.

l'école à deux vitesses enlève auprès des jeunes toute crédibilité à l'institution scolaire et sape l'autorité des enseignants. En effet les beaux discours sur l'égalité des chances à l'école et les espoirs de promotion sociale, rendent l'école détestable « aux yeux de ceux qui attendent d'elle ce qu'elle ne peut justement pas leur fournir (ou alors, seulement au rabais) : un travail, une place dans la société, une identité sociale. »⁵¹ Les problématiques liées à l'école vont pousser les jeunes à accentuer leur recherche d'une ressource culturelle palliant cette crise du lien social.

En renonçant aux aspirations sociales que la démocratisation de l'école leur avait inspirées, les jeunes en difficulté scolaire sont souvent remplis d'un sentiment de frustration face à l'école qui se manifeste dans leur cursus par l'absentéisme grandissant, les conflits avec l'administration, le renforcement de l'opposition à l'école, les menaces d'exclusions scolaires, la violence, les conduites d'échec. Comme nous le rappelle Bourdieu, l'attitude des milieux populaires face à l'école a totalement changé. En effet il est : « fini le temps des cartables en cuir, des vêtements d'allure austère, du respect accordé aux professeurs, autant de signes de l'adhésion que les enfants des familles populaires accordaient à l'institution scolaire et qui a cédé aujourd'hui la place à une relation plus distante : la résignation désenchantée, déguisée en nonchalance désinvolte, se marque dans l'indigence affectée de l'équipement scolaire »⁵², dans les provocations envers l'autorité des enseignants et dans les violences quotidiennes. Le rapport entre professeurs et élèves se retrouve même parfois changé en un

⁵¹ Bonnelli, Laurent. *Loc. cit.*, p.20

⁵² Bourdieu, Pierre. *La misère du monde*, op. cit., p 922.

rapport de force. La violence à l'école est la conséquence la plus médiatisée de cette problématique touchant les jeunes de banlieue. Dans un rapport émis en 1994, l'inspection Générale de l'Éducation Nationale concluait que 221 collèges et lycées faisaient face à des conditions d'insécurité. Les formes de la violence scolaire se manifestent dans les rapports entre les élèves (rackets, bagarres, insultes), mais également entre les élèves et les enseignants (insultes, provocations, crevage de pneus, etc.). Nous étudierons plus en profondeur ce phénomène lorsque nous traiterons la partie consacrée à la problématique de la violence et de la délinquance chez les jeunes de banlieue en France.

1.2..2 L'emploi

Les transformations de la société salariale française, liées au passage de la modernité à la postmodernité, se sont traduites par les changements dans la problématique de l'emploi. L'augmentation du chômage et de la précarisation du travail va déstabiliser et déstructurer le monde du travail et notamment le monde ouvrier traditionnel. On assiste au développement de formes particulières d'emplois telles que le contrat de travail à durée déterminée (CDD), l'intérim, le travail à temps partiel, etc. Ces nouvelles formes de travaux sont « les conséquences nécessaires des nouveaux modes de structuration de l'emploi, ombre portée des restructurations industrielles et de la lutte pour la compétitivité »⁵³. La forte précarisation de l'emploi est une conséquence directe de la postmodernisation de la société ayant ouvert la porte à de nouveaux modes

⁵³ Castel, Robert. *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris : Édition Gallimard ,1995, p. 649.

de production caractérisés par le durcissement des critères de sélection sur le marché du travail. Cette sélection, qui dure tout au long de la vie professionnelle et qui est renouvelée par de nouveaux filtres, va placer le salarié sous la menace permanente du licenciement et du déclassement et donc de la précarité structurelle. Au sein de l'entreprise, la course à l'efficacité entraîne la déqualification des moins aptes :

« Avec la hausse du niveau global de formation des jeunes, ceux qui n'ont pas de diplôme, qui sont stigmatisés par tel ou tel comportement ou qui sont trop âgés, n'arrivent plus à suivre la course et glissent vers l'exclusion. »⁵⁴

En haussant le niveau de qualification à l'entrée, les entreprises « démonatérissent » la force de travail des jeunes avant même qu'elle n'ait commencé à servir. Les jeunes les moins qualifiés sont condamnés à errer de stage en stage ou d'un petit boulot à l'autre, puisque les entreprises embauchent des jeunes surqualifiés pour l'emploi proposé. Ces nouvelles conditions sur le marché du travail augmentent ainsi considérablement le risque du chômage pour les jeunes non qualifiés puisque les places qu'ils pourraient occuper sont prises par les personnes plus qualifiées qu'eux. On assiste donc à la dualité du monde du travail avec d'un côté « le marché primaire formé d'éléments qualifiés mieux payés, mieux protégés et plus stables, et un marché secondaire constitué de personnels précaires, moins qualifiés, directement soumis aux fluctuations de la demande. »⁵⁵ Il faut signaler également que le marché primaire reste défendu

⁵⁴ Beaud Stéphane, Pialoux Michel. *Violences urbaines, violence sociale, Genèse des nouvelles classes dangereuses*, Paris : Édition Fayard, 2003, p. 398.

⁵⁵ Castel, Robert. Op. cit., p 658.

syndicalement tandis que le second groupe est plongé dans une sorte de vide politique et syndical.

Ce système dualiste a donc augmenté considérablement la précarisation du travail et de l'intérim dont les jeunes de banlieues sont les plus grandes victimes. En effet, même si la précarité touche toutes les catégories de salariés, ce sont les jeunes qui subissent le plus le prix de processus de précarité car ce sont eux les moins qualifiés.

Ils paient à un prix considérablement élevé, tant au niveau matériel - extrême difficulté à faire sa vie pour les moins diplômés d'entre eux - qu'au niveau symbolique - impression, à mesure que passent les missions d'intérim, d'être de la chair à canon pour patron, sans compter le sentiment d'être rabaissé, pris en toute occasion pour un «con», un sous diplômé, privé de droit et de parole.⁵⁶

L'expérience scolaire a des répercussions sur la vie professionnelle des jeunes, où ces «exclus de l'intérieur» revivent la même situation dans le monde du travail. En plus des exigences liées aux changements de la condition salariale, les jeunes banlieusards font faire face à deux autres obstacles majeurs sur le marché de l'emploi. La discrimination raciale à l'embauche des jeunes issus de l'immigration et «l'effet quartier» viennent s'ajouter à leur manque ou à leur absence de qualification professionnelle. En effet, le racisme et les préjugés sur les immigrés handicapent les jeunes dans leur recherche d'emploi.

« Longtemps dénoncée par les seules victimes, originaires principalement du Maghreb et d'Afrique noire, ce fait est désormais reconnu et indiscuté. Dans un ouvrage intitulé *«Faire France»*, la démographe Michèle Tribalat observe que deux tiers des Français reconnaissent l'existence de telles pratiques. »⁵⁷

⁵⁶ Beaud Stéphane, Pialoux Michel. Op. cit., p 399.

⁵⁷ Belmesous, Hacène. Op. cit., p 42.

Dans un rapport de l'ONU sur la xénophobie en France, on constate que la discrimination raciale à l'égard des personnes d'origine non européenne se manifeste particulièrement dans deux domaines : l'emploi et le logement. Le rapport de l'ONU fait en 1995, donne des exemples de cette discrimination raciale à l'embauche avec les petites annonces d'emplois équivoques telles que « recherche femme blanche pour garder dame âgée », « Recherche stagiaire d'origine culturelle française ». Cette préférence à l'embauche pour les « Français de souche » est justifiée par les employeurs par toutes sortes d'explications tenant du racisme et des préjugés sur les immigrés :

Divers prétextes discriminatoires sont pareillement utilisés par des employeurs pour refuser systématiquement l'embauche de personnes noires ou maghrébines : "La crainte de ne pouvoir contrôler ces personnes" qui se traduit par des propos comme « j'ai déjà un Noir sur mon chantier, je n'en veux pas deux parce qu'après ils sont incontrôlables »; « La non acceptation de personnes étrangères ou de couleur par les autres employés de l'entreprise »; « L'emploi d'immigrés dévaloriserait l'image de marque de l'entreprise »; Enfin, « l'impossibilité de mettre en contact le public ou la clientèle avec des personnes de couleur »⁵⁸

Sans oublier les nombreux témoignages des jeunes d'origine maghrébine et africaine, acceptés au téléphone sur la foi d'un nom à consonance française, puis refusés lors de l'entrevue. Cette discrimination raciale que vivent les jeunes des banlieues issus de l'immigration constitue donc une problématique supplémentaire sur le marché du travail où ils sont déjà désavantagés par leur manque de qualification.

⁵⁸ Rapport de la Commission des Droits de l'Homme de l'ONU sur la Xénophobie en France, Document E/CN.4/1996/72/Add.3, 1996, p.10

«L'effet quartier» est également un autre facteur handicapant les jeunes dans la recherche d'emploi. En effet, le fait de venir de la banlieue est un critère de non-sélection sur le marché du travail. Dans son ouvrage, Hacène Belmessous rapporte les résultats d'une enquête de l'INSEE sur l'existence de ce phénomène dans les banlieues de Metz et de Nancy :

On peut mettre en évidence un «effet quartier» pour expliquer le niveau de chômage sur les quartiers retenus au titre du contrat de la ville, observent les statisticiens. Celui-ci peut s'interpréter ainsi : à sexe, âge, niveau de diplôme, nationalité et catégorie sociale égaux, la probabilité d'être dans le chômage est significativement plus forte dans les quartiers en difficulté que dans les autres quartiers.⁵⁹

Alors qu'auparavant le travail était un facteur d'intégration dans la société pour les populations les plus démunies, il est devenu maintenant un facteur d'exclusion ou plutôt pour reprendre le terme de Robert Castel, un facteur de désaffiliation. Les jeunes de banlieues sont donc les premières victimes de ce processus de désaffiliation entraînant une grave crise du lien social.

Exclus ou en sursis dans le monde scolaire, surnuméraires dans un marché du travail auxquels ils participent par intermittence, ces adolescents sont - pour une part non négligeable - ceux que Robert Castel appelle des « désaffiliés », ces « inutiles au monde », qui y séjournent sans vraiment y appartenir. Ils occupent une position de surnuméraires, en situation de flottaison dans une sorte de *no man's land* social, non intégrés et sans doute inintégrables. Ils ne sont pas branchés sur les circuits d'échanges productifs, ils ont raté le train de la modernisation et restent sur le quai avec très peu de bagages.⁶⁰

1.2.3 Stigmatisation sociale

Les jeunes banlieusards sont et se sentent victimes d'une stigmatisation exercée par une grande partie de la société. Nous allons étudier dans cette partie le rôle des

⁵⁹ Belmessous, Hacène. Op. cit., p 42.

⁶⁰ Bonneli, Laurent. Loc. cit., 2004, p.21

médias, la problématiques des jeunes issus de l'immigration ainsi que le rapport entre la police et les jeunes des cités. Les médias sont un facteur de stigmatisation sociale pour les jeunes des banlieues françaises. Ainsi, leur manière de traiter les informations relatives à la banlieue, a tendance à tomber dans les clichés remplis de préjugés et dans la recherche du sensationnalisme.

Les médias agissent sur le moment et fabriquent collectivement une représentation sociale, qui, même lorsqu'elle est assez éloignée de la réalité, perdure malgré les démentis ou les rectifications postérieurs parce qu'elle ne fait bien souvent, que renforcer les interprétations spontanées et mobilise donc d'abord les préjugés et tend par là à les redoubler.⁶¹

Les médias agissent dans une logique de concurrence dans la couverture des événements ce qui a pour résultat de traiter l'information de manière spectaculaire et bâclée. Les titres de la presse écrite sont représentatifs de cette méthode. On peut citer par exemple, suite à un fait divers dans le quartier d'Orgemont en banlieue parisienne, le titre choc en couverture du journal *Le Parisien* en 1995 : «La violence aveugle tue en Banlieue» et en page 2 et 3 «ils tuent aux hasard dans la rue». La banlieue y est décrite comme un endroit violent et sanglant, car pour les médias, la cité d'Orgemont avec ses spécificités locales n'existe pas; mais « elle n'est que l'incarnation physique de toutes les banlieues populaires du pays, un espace qui sert de décor praticable à la description supposée du quotidien des quartiers en crise »⁶². Cette recherche du sensationnel est alliée au poids des images diffusés dans les médias. En effet la télévision est encore plus responsable de cette couverture médiatique puisque, d'une part, elle domine le champ

⁶¹ Bourdieu, Pierre. Op. cit., 1993, p 96.

⁶² Belmesous, Hacène. Op. cit., p 80.

médiatique et par conséquent amène une représentation dominante des événements, et d'autre part, l'effet de dramatisation qu'entraînent les images, semble désigner une réalité indiscutable bien qu'il s'agisse d'un travail de construction et de sélection. La télévision « agit sur les téléspectateurs ordinaires mais aussi sur les autres médias, les journalistes de la presse écrite ne pouvant plus ignorer aujourd'hui ce qui la veille, a fait la «une» des journaux télévisés de 20 heures. »⁶³ Un autre type d'errance journalistique concerne les informations erronées diffusées dans les médias. Il s'agit des statistiques douteuses, des informations sans fondements du genre : «80% des jeunes des banlieues sont des délinquants», qui confortent les clichés sur la banlieue. Les médias contribuent donc à la stigmatisation des habitants des banlieues en se focalisant sur la recherche du sensationnalisme, en rapportant des informations erronées et en augmentant les clichés par des discours caricaturaux. Cette vision médiatique est rejetée en bloc par les habitants des quartiers qui se sentent trahis, car elle augmente leur stigmatisation au sein de la société comme le montre ce témoignage des jeunes d'une cité de la banlieue parisienne :

[...]des jeunes du Val-Fourré en vacance dans le Jura, devront subir, durant leur séjour, diverses agressions et vexations de la part de la population locale qui est devenue méfiante depuis que les médias (surtout la télévision) ont abondamment couvert les incidents de ces quartiers, la situation très tendue qui est ainsi créée étant propre, par soi seule, à déclencher de nouveaux incidents qui viennent, de façon circulaire, confirmer les stéréotypes médiatiques initiaux.⁶⁴

Les jeunes des banlieues font également face aux stigmatisations quotidiennes de la société. Pour expliquer ce phénomène, il faut citer des exemples pour

⁶³ Bourdieu, Pierre. Op. cit., p98.

⁶⁴ Ibid. p. 114.

comprendre à quoi sont confrontés les jeunes dans la vie de tous les jours. On peut citer par exemple le comportement d'une majeure partie des commerces à leur égard les considérant comme des voleurs en puissance. Les jeunes sont souvent suivis par les vigiles ou regardés d'un œil méfiant dès leur entrée dans un magasin. Dans les commerces des grandes villes comme Paris, les jeunes ne peuvent entrer en groupe dans le magasin et doivent se séparer pour entrer deux par deux. Dans les boîtes de nuits, les restrictions sur l'habillement, le délit de faciès ainsi que les soupçons d'appartenance à une cité HLM pénalisent les jeunes qui sont souvent «recalés» par les vendeurs avec des phrases condescendantes comme «C'est une soirée privée ce soir». Cette stigmatisation au sein de la société est également marquée par la peur des gens à leur égard. Dans son ouvrage, Hacène Belmessous décrit l'exemple typique du comportement des résidents d'un centre-ville envers les habitants d'une banlieue environnante :

Cette infidélité n'émeut pas les résidents du centre. Ils ont en horreur le val Fourré et ses innombrables tours et, ils fulminent contre les jeunes lorsqu'ils débarquent en bande chez le disquaire, le vendeur de vêtement de sport ou au cinéma. Les barmans encaissent leurs consommations aussitôt après les avoir servis quand ils feignent de ne pas les voir pour ne pas les servir. Les patrons des magasins de vêtements leur mettent leurs vigiles sur les talons dès qu'ils ont franchi leur porte d'entrée et les passants rasant les murs quand ils les croisent.⁶⁵

Dans leur rapport avec la police, les jeunes se sentent victimes d'injustices et d'un harcèlement physique et moral que ne vivent pas les autres de leur âge.

La stigmatisation sociale des jeunes de banlieues touche plus particulièrement les jeunes issus de l'immigration qui sont en plus de leur appartenance aux quartiers,

⁶⁵ Belmessous, Hacène. Op. cit., p. 99.

confrontés au racisme, aux stéréotypes et préjugés de la société française. Déconsidérés économiquement et par leur origine nationale, les parents de ces jeunes ont du mal à jouer le rôle positif du modèle. Il s'ensuit des difficultés dans la transmission des valeurs et de la culture qui se manifestent par un écart grandissant entre les générations. Cette coupure générationnelle entraîne la démission des parents ou au contraire un resserrement autour d'une éducation traditionnelle plus stricte.

Dans les années 80, la première génération des enfants d'immigrés arrive dans la vie active et se retrouve confronté à toutes sortes de frustrations sociales (emploi, logement, prêt bancaire etc). La difficulté de se faire accepter au sein de la société française donnera naissance au mouvement de revendication politique des Beurs⁶⁶. Parallèlement à la montée du parti d'extrême droite de Jean-Marie Le Pen (le Front national), les associations telles que SOS racisme se multiplient pour lutter contre les discriminations racistes et pour l'intégration au sein de la société française. La récupération politique du mouvement par le parti socialiste et le manque de résultat dans la promotion socio-économique scellent l'échec de cette démarche d'intégration citoyenne. Les jeunes issus de l'immigration restent pourtant avec les mêmes problèmes de promotion sociale, d'accès à l'emploi et de reconnaissance de la société civile française. Comme le fait remarquer Stéphane Beaud et Michel Pialoux :

L'expérience scolaire et le début de leur entrée dans la vie active - l'expérience des stages, les rencontres avec divers conseillers d'emploi - ont convaincu ces derniers, s'ils en doutaient encore, que leurs chances de s'en sortir sont très faibles, que non seulement le

⁶⁶ Beurs signifie arabe en verlan, un argot consistant à inverser les syllabes.

signe d'appartenance à l'univers de la cité- leur nom, leur faciès, la façon dont ils s'habillent et s'affichent - les dessert fortement et de manière durable, mais aussi qu'il leur sera difficile de changer le regard que portent «les Français» sur eux.⁶⁷

Cette stigmatisation est présente au sein même de leur quartier comme en témoigne Abdel, un père de famille d'origine tunisienne :

Beaucoup de "petits Blancs" de la cité se sentent envahis. Ils vivent derrière leurs volets tant ils ont peur de nous. C'est pire encore depuis le 11 septembre. L'Arabe, déjà voleur, est devenu terroriste.⁶⁸

1.2.4 Délinquance et violence

La dernière problématique touchant les jeunes de banlieue que nous allons aborder est celle très médiatisée de la violence. La violence des jeunes s'illustre à travers le phénomène de la délinquance et soulève le problème des bandes. On ne peut évidemment pas comparer la violence urbaine française avec l'intensité de la criminalité liée aux gangs de rue aux États-Unis. Dans une enquête sur les ghettos américains, Loïc Wacquant décrit à quel point la violence urbaine quotidienne est forte dans ces zones de non-droit, ces quartiers de la misère où les enfants apprennent dès quatre cinq ans à se jeter au sol dès qu'ils entendent les balles siffler, phénomène quotidien. Les détecteurs automatiques à l'entrée des écoles, les statistiques sur le port d'armes, le taux élevé de jeunes noirs incarcérés, l'augmentation des drogués, etc., tous ces indices de violences quotidiennes transforment le ghetto en virtuelle zone de guerre. Dans son étude, Loïc Wacquant

⁶⁷ Beaud Stéphane, Pialoux Michel. *Violence urbaines, violence sociale*. Paris : Édition Fayard, 2003, p. 400.

⁶⁸ Ait Hamadouche Rabah. « Le malaise des Beurs à la Grande-Borne », *Le Monde diplomatique*, juillet 2002, p. 6.

met en exergue une statistique qui résume l'ampleur de la violence urbaine au sein des ghettos américains :

Une récente étude épidémiologique publiée dans le *New England Journal of Medicine* montre que l'homicide volontaire est la première cause de "surmortalité" masculine dans les ghettos : les jeunes Noirs de Harlem ont aujourd'hui plus de chances de mourir de mort violente en résidant au coeur de New York qu'ils n'en avaient en partant au front durant la guerre du Vietnam.⁶⁹

La violence urbaine française et américaine, bien qu'ayant des origines sociales et économiques similaires, n'ont pas du tout le même degré d'intensité. En France, il s'agit véritablement de délinquance puisque les délits commis par les jeunes sont principalement des dégradations, des vols, des agressions morales et physiques, la consommation et le trafic de psychotropes, etc. Il est important de signaler que la violence des jeunes des classes populaires n'est pas un phénomène nouveau. En effet, la violence urbaine avait déjà fait parlé d'elle avec les bandes des blousons noirs dans les années 1960, ou les loubards des années 1970. Néanmoins, cette déviance des jeunes issus des classes défavorisées « prenait le plus souvent fin par l'intégration dans les fractions les plus déqualifiées du prolétariat industriel »⁷⁰. Avec l'augmentation de la précarité du travail et du chômage dû aux changements au sein de la société salariale, cette intégration par le travail n'est plus envisageable pour les jeunes de banlieue qui sont comme nous l'avons vu précédemment, les plus touchés par les transformations postmodernes. Les jeunes vont donc chercher à retisser le lien social, brisé par la désaffiliation scolaire et professionnel, en s'inscrivant dans la violence et la délinquance. En effet

⁶⁹ Wacquant, Loïc. *Loc. cit.*, p. 10

⁷⁰ Bonnelli, Laurent. « Evolutions et régulations des illégalismes populaires en France depuis le début des années 1980 » *loc. cit.*, p.23

« l'émergence de groupes déviants, fondés sur la rage, l'émeute et l'exaltation de la consommation, y compris délinquante »⁷¹, apparaît bien souvent comme le seul mode de participation à la société que développent les jeunes des banlieues. En réponse à la crise du lien social, les jeunes ont construit une véritable identité avec des normes et des règles spécifiques dans tous les domaines de la vie sociale (musicales, vestimentaires, linguistiques, culturelles) qui valorisent les solidarités spatiales autour du quartier.

Ces sociabilités mouvantes dessinent un monde de l'errance immobile en bas des tours, de l'ennui (omniprésent dans les chansons de rap), de la glande, des anecdotes cent fois racontées, déformées et amplifiées, des rumeurs, mais aussi celui d'une conscience de l'injustice nourrie par le racisme, les contrôles policiers à répétition, l'humiliation des pères.⁷²

Les jeunes retissent donc le lien social, brisé par l'exclusion scolaire et la désaffiliation sur le marché du travail, en utilisant leurs ressources culturelles propres qui dans ce cas précis est la culture de la délinquance et de la violence. Nous allons décrire plus en détail cette délinquance des jeunes banlieusards. Cette violence urbaine se retrouve à l'école (agression de professeur, racket à la sortie de l'école), et dans la vie quotidienne (bagarres, trafics, vols). La violence scolaire se caractérise par les bagarres, les vols, le racket et les violences morales comme l'indiscipline et l'insolence envers l'autorité. Parfois les victimes sont les adultes (les professeurs, surveillants etc.) qui sont visés par les insultes, les incivilités et parfois même les agressions physiques. Nous pouvons citer parmi tant d'autres un

⁷¹ Césari, Jocelyne. *Musulmans et républicains : les jeunes, l'islam et la France*. Op. cit., p. 92.

⁷² Bonnelli, Laurent. Loc. cit., p.24

exemple représentatif de ces actes commis au sein des établissements «peuplés» par les jeunes de banlieue :

Un élève a saisi une chaise en permanence et l'a jetée sur l'un de ses camarades avec lequel il était en conflit. L'appelé du contingent (VSN) qui surveillait la permanence est intervenu. Il a alors été menacé par l'élève qui a mimé le geste de lui donner un coup de poing et a maîtrisé son geste pour juste effleurer le visage du surveillant.⁷³

Dans la vie quotidienne, on retrouve également cette culture de la délinquance et de la violence chez les jeunes banlieusards victimes de la désaffiliation. Dans le quartier que les jeunes considèrent comme leur territoire, le phénomène des bandes est donc chose courante. Les jeunes se rencontrent au bas des HLM à « galérer », consommer du cannabis ou de l'alcool pour certains, ou se livrer à toutes sortes de petits trafics pour d'autres. L'appropriation du territoire urbain par les jeunes se traduit par un attachement particulier au quartier qui devient un lieu inaccessible aux étrangers. Le quartier se doit d'être protégé et défendu contre les attaques de l'extérieur. Cette logique territoriale se retrouve autant dans les affrontements entre bandes issues de quartiers différents (pour des affaires diverses : drogue, honneur, etc.) ; que pour défendre la réputation du quartier face aux clichés de l'opinion publique. La bande permet de se sentir en sécurité malgré son impact souvent négatif sur le comportement des jeunes puisqu'on observe que le fait d'être en groupe pousse à l'action délictueuse. On assiste souvent à des cas de violences gratuites comme cette scène décrite par Lapeyronnie, qui illustre bien ce phénomène :

« Le 15 septembre, lors de la "parade" techno, place de la Nation, le même groupe est là, un peu à l'écart de la fête. Ils sont plus nombreux.

⁷³ Wiervorka, Michel. *Violences en France*, Paris : Le Seuil, 1999, p. 130.

Ils ont attaché un pitbull à un panneau en enroulant la laisse. À deux ou trois, ils l'excitent en lui balançant des coups de pieds dans la gueule à la grande joie de tous. Lassé de ce manège, l'un deux déroule la laisse et lâche le chien, qui, rendu fou furieux, se jette sur un passant et lui attrape la jambe. Le groupe entoure le passant terrorisé par le chien et commence à le tabasser à coups de poings et de pieds. La victime s'écroule et se protège comme il peut. Puis le chien ayant lâché prise, le groupe éclate dans toutes les directions, chacun sautant et manifestant sa joie. Dix minutes plus tard, une partie du groupe s'est reconstituée au même endroit, cette fois sans le chien. Ils demandent des cigarettes à un jeune homme assis sur le toit d'un abribus. Celui-ci leur en envoie quelques-unes qu'ils fument en se "chopant" et en se heurtant. Puis tout à coup, l'un deux saute, agrippe le jeune homme par la jambe et le fait tomber sur le trottoir. Le jeune homme est à son tour littéralement lynché. Et comme la première fois, le groupe éclate dans l'hilarité. Puis, ils se regroupent à nouveau, forment un bloc compact et entrent dans la foule en courant, bousculant tout le monde et en criant "S... en force !" ⁷⁴

Des codes et des règles s'appliquent au sein du groupe où l'individu existe par la frime et par le respect qu'il impose aux autres membres de la bande dans leur relation interne et face aux événements extérieurs.

À l'intérieur du groupe, l'individu existe par la face et la frime. C'est notamment le cas dans les relations avec les filles. Le groupe et son code permettent à des individus dépourvus des ressources sociales et culturelles personnelles nécessaires pour "assurer" auprès des filles, l'affichage de leur "virilité" et l'infériorisation souvent brutalement des filles pour prouver leur propre "supériorité" et en obtenir une reconnaissance collective. ⁷⁵

Le rapport des jeunes à la société est marqué par la frustration et le manque créé par l'impossibilité de consommer ou de s'intégrer socialement. Jocelyne Césari nous rappelle à ce sujet que « les dégradations de l'espace public et des équipements collectifs comme la petite délinquance sont bien souvent considérées

⁷⁴ Lapeyronnie, Didier. « Violence et intégration sociale », *Hommes et migrations* n°1217, 1999, p.43

⁷⁵ Ibid, p. 44

comme un indice potentiel de frustration. »⁷⁶ On observe également que cette culture de la délinquance constitue un moyen d'obtenir des ressources économiques à travers une économie déviante construite sur le vol et les trafics divers. Les moyens financiers générés par ces activités illégales sont utilisés par les jeunes soit pour aider leur famille, soit pour leur permettre de consommer au-delà de leur moyen. François Dubet explique effectivement que les bénéfices liés à ces activités sont souvent « suffisamment élevés pour permettre une certaine participation sociale à travers la "frime", un soutien non négligeable à la famille et surtout, pour rendre les stages et les formations dévalorisées offerts par les services sociaux bien peu séduisants. »⁷⁷ Cette culture de la délinquance et de violence pour laquelle certains jeunes de banlieue ont opté pour retisser le lien social s'observe donc à travers les actes de délinquance et de violence quotidienne au sein des institutions et dans le rapport des jeunes avec la société. Néanmoins elle est surtout médiatisée en France lorsque des émeutes éclatent au sein des quartiers, où des voitures sont brûlées et que l'on assiste à des affrontements entre les jeunes et les forces de l'ordre.

Face à la délinquance des jeunes, la réponse de l'État français se caractérise par le durcissement de son intervention pénale. L'exemple américain de la tolérance zéro se traduit dans les innombrables politiques de lutte contre l'insécurité développées par les gouvernements successifs. On assiste donc au durcissement des peines pour les petits délits et également à « une extension de la sphère pénale à des comportements qui n'étaient jusque-là pas poursuivis par la

⁷⁶ Césari, Jocelyne. *Musulmans et républicains : les jeunes, l'islam et la France*, op. cit, p. 92.

⁷⁷ Dubet François. « À propos de la violence et des jeunes », *Émeutes urbaines, Culture et conflit*, n° 6, 200, p.11

Justice (violences scolaires légères, fraudes dans les transports en commun, et plus largement les « incivilités »)⁷⁸. Les institutions et les services sociaux et éducatifs sont enrôlés dans cette logique de gestion sécuritaire de l'État pénal. Les bailleurs sociaux, les transporteurs publics, l'école ou encore les ANPE (agence nationale pour l'emploi) et les missions locales d'insertion coopèrent donc de plus en plus régulièrement avec la police en fournissant des informations sur les adolescents qu'ils suivent ou en rapportant systématiquement tous les petits délits auxquels ils font face. Les villes deviennent de véritables espaces clôturés avec le développement des systèmes de vidéosurveillance dans les rues et les espaces publics. Les résultats de cette nouvelle politique sont peu encourageants, et le développement de l'État pénal renforce le face à face jeune et policier qui existait déjà. En effet, les rapports entre les jeunes et la police sont difficiles ; les jeunes contestent à la police le droit de circuler dans leur «territoire» en leur reprochant une attitude raciste brutale. Le durcissement des interventions pénales se traduit donc par l'augmentation de la défiance des jeunes face aux policiers. Cette défiance se traduit dans les chiffres par l'augmentation des outrages et des rebellions, qui passent de 11 687 en 1974 à 43 937 en 2001 selon une enquête sur les aspects de la criminalité et de la délinquance constatée en France.⁷⁹ Dans la culture de la délinquance des jeunes, les contrôles policiers sont des atteintes physiques et morales contre leur personne et il est parfaitement légitime de se défendre même si l'on est en tort.

⁷⁸ Bonnelli, Laurent. « Evolutions et régulations des illégalismes populaires en France depuis le début des années 1980 » loc. cit., p.25

⁷⁹ Ibid, p.27

Ceci explique les attroupements systématiques lors des contrôles voire les « caillassages », auxquels répondent d'inutiles vérifications d'identité à répétition, des intimidations, des humiliations, voire les coups. Pour les groupes de jeunes, il s'agit de « mettre la pression »- pour reprendre une expression souvent entendue en entretien - sur les policiers en leur faisant comprendre qu'ils sont en infériorité numérique et donc que le rapport de force est en leur défaveur.⁸⁰

Cette haine et cette défiance envers la police s'illustrent également dans la culture musicale des jeunes banlieusards par des chansons de rap caricaturant la police comme une institution raciste et violente, toujours dans le tort, et appelant parfois chez les groupes les plus extrêmes au meurtre des forces de l'ordre. Le passage de l'État providence à l'État pénal en France n'a donc pas amélioré les rapports entre ces deux groupes mais au contraire les a détériorés. De plus, les politiques de lutte contre l'insécurité ont fini d'inscrire l'institution policière comme un ennemi au sein de la culture de la délinquance des jeunes banlieusards.

1.3 Conclusion

Nous avons donc vu comment les jeunes de banlieues doivent faire face au risque d'exclusion de l'intérieur au sein de l'institution scolaire et au risque de désaffiliation sur le marché du travail. Ces causes évidentes de la crise du lien social entraînent les jeunes banlieusards dans une culture de la délinquance et de la violence qui leur permet de retisser un lien social. Nous allons étudier une autre problématique contemporaine touchant ces jeunes de banlieue : l'attrait pour l'islamisme politique. En postulant que cet attrait était un avatar de la

⁸⁰ Ibid, p.27

postmodernité, nous avons avancé que l'islamisme politique était une réponse de la part des jeunes de banlieue pour retisser le lien social perdu dans la postmodernité au même titre que l'attrait pour la culture de la délinquance et de la violence. Nous allons donc étudier l'islamisme politique, ses origines et son développement dans le monde et en France. Puis nous analyserons à partir des entrevues faites auprès des jeunes l'attrait des banlieusards pour l'islamisme politique.

2. L'islamisme politique

2.1 Définition de l'islamisme politique

Nous définirons l'islamisme politique comme l'idéologie visant à la réislamisation de la société selon une vision littéraliste, identitaire et militante de l'islam. Cette idéologie est apparue au XIX^e siècle, puis elle s'est propagée au 20^e siècle, bien qu'elle prenne sa source de la doctrine religieuse d'un groupe de musulmans apparu au temps du prophète Mohammed comme nous allons le détailler par la suite. A l'extérieur de cette même doctrine, on retrouve différents groupes avec des méthodes différentes pour atteindre cette réislamisation de la société.

Cette lecture du monde et cette attitude politique ont été désignées, à juste titre, par le concept d'islamisme qui rend assez bien compte de la nature de ces mouvements; mais cette attitude est, en fait extrêmement multiple et peut mener à des comportements différenciés, allant du réformisme au radicalisme violent, de l'utilisation politique du sentiment religieux- donc à la volonté de constituer légalement des parties politiques sur des bases religieuses-, à une attitude tout à fait

pacifique de prosélytisme missionnaire, simple exhortation des fidèles à une pratique assidue, etc.⁸¹

Il est important de préciser dès le départ que cette idéologie ne constitue pas une majorité au sein du monde musulman et qu'elle est considérée comme une dérive sectaire au sein de l'islam traditionnel.

2.2 Origine et historique

2.2.1 Au temps du Prophète Mohammed : les kharijites

Il est intéressant de mentionner que l'islamisme politique inscrit son idéologie dans le même cadre d'interprétation rigoriste qu'un groupe de musulmans apparu peu après le décès du Prophète Mohammed et qui a disparu par la suite : les kharijites. En arabe ce terme signifie « sortir de ». Ce groupe a été désigné ainsi puisqu'il a été le premier groupe de dissidents rebelles à se séparer des enseignements de l'islam traditionnel. Cette tendance a été très largement commentée par les savants musulmans tout au long de ces 14^e siècle de civilisation islamique.

Il est également intéressant de voir que de nombreuses traditions prophétiques (« *hadith* ») font mention de l'émergence de ce groupe, de sa disparition et de sa future réapparition dans l'avenir dans la région du Najd (la capitale du Najd est Riyad) une région de l'Arabie Saoudite actuelle d'où a émergé au XVIII^e siècle le mouvement fondamentaliste et rigoriste wahhabite.

⁸¹ Lamchichi, Abderrahim. *Pour comprendre l'islam politique*. Paris : Édition L'Harmattan,, 2001, p. 47.

Parmi ces traditions prophétiques ou paroles du prophète Mohammed, nous pouvons citer entre autres :

Ibn Umar said: 'The Prophet (s.w.s.) mentioned: "O Allah, give us *baraka* in our Syria, O Allah, give us *baraka* in our Yemen." They said: "And in our Najd?" and he said: "O Allah, give us *baraka* in our Syria, O Allah, give us *baraka* in our Yemen." They said: "And in our Najd?" and I believe that he said the third time: In that place are earthquakes, and seditions, and in that place shall rise the devil's horn.⁸²

Suwayd ibn Ghafala related that 'Ali said, I heard the Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace, say, 'Some young and foolish people will come at the end of time who will speak from the best words of mankind, but their faith will not go beyond their throats. They will leave Islam like the arrow passes through game.'⁸³

Les analyses des traditions prophétiques, ainsi que des commentaires des savants de l'islam traditionnel à travers les siècles, permettent de distinguer plusieurs caractéristiques principales de la tendance kharijite. Tout d'abord, les kharijites se distinguaient par leur approche littéraliste des textes religieux, sans se baser sur les explications du Prophète Mohammed ou de ses plus proches compagnons. Ensuite les kharijites faisaient des « *fatwa* »⁸⁴ pour déclarer mécréante toute personne ne suivant pas leur idéologie ou leur interprétation des textes. Les personnes jugées mécréantes étaient alors coupables de mort et devaient être combattues par les armes. Il existe d'autres caractéristiques comme l'anthropomorphisme et le rejet de l'intercession des prophètes et des saints, mais nous ne l'étudierons pas dans ce mémoire car il nécessite des termes techniques ainsi qu'une connaissance approfondie des points doctrinaux de l'islam. Les points principaux à retenir sont :

⁸² The Sahih Collection of al-Bukhari, Lebanon : Dar la Kotob al ilmiah, 2003, p.313

⁸³ Ibid., p.40

⁸⁴ Fatwa : Avis juridique.

- le rejet de l'interprétation traditionnelle des textes religieux provenant du prophète Mohammed et de ses compagnons,
- un lecture littérale du coran.
- la pratique du « *takfir* » c'est-à-dire déclarer mécréants ou apostats les musulmans qui ne suivent pas leur doctrine. Cette notion permettra aux fondamentalistes de rendre licites le sang et les biens des personnes déclarées mécréantes.

Cette doctrine fondamentaliste a disparu du monde musulman après les deux premiers siècles de l'Hégire. Nous pouvons néanmoins mentionner que le savant controversé Ibn Tamiyya (1263-1328) dont les fondamentalistes contemporains s'inspirent beaucoup, a repris de nombreux points de leur doctrine au point d'être accusé et mis en prison par les autorités de son époque pour ses déviations dans le dogme de l'islam traditionnel.

2.2.2 L'émergence de l'islamisme politique contemporain.

Plusieurs facteurs sont la cause de l'émergence de l'islamisme politique contemporain. L'un de ses facteurs souvent négligé par les études actuelles est le déclin et la chute du sultan de l'empire Ottoman qui régnait sur le monde musulman. En effet, l'interprétation en islam est habituellement surveillée par les autorités, l'absence d'autorité centrale et d'unité depuis la destitution du Calife Ottoman en 1924 a permis l'émergence d'une multitude de tendances libres de leur interprétation. Une des règles fondamentales de l'islam traditionnel ou islam modéré, pour reprendre le terme des médias, est l'interdiction formelle pour

l'homme du commun d'interpréter les textes religieux à sa guise. En effet, selon l'islam seul un savant a la capacité et le droit d'interpréter les textes et d'appliquer les règles juridiques islamiques. Cette autorisation d'interpréter et d'enseigner la religion appelé « *Ijaza* » en arabe, s'obtient en étudiant auprès d'un maître, ayant lui-même obtenu une « *Ijaza* » auprès d'un autre maître et ainsi de suite. Ce compagnonnage fait remonter le savoir à travers des chaînes initiatiques jusqu'aux compagnons du Prophète puis jusqu'au prophète Mohammed lui-même. Il est nécessaire selon les savants musulmans que l'étudiant acquière la bonne compréhension et la sagesse contenue dans les textes religieux dont la subtilité peut tromper le profane. On peut comparer cette méthode à celle du compagnonnage des arts et métiers né au Moyen-Âge ou à la relation maître et disciple présente dans toutes les traditions et les spiritualités du monde. Traditionnellement en terre d'Islam, le sultan était donc chargé de veiller à ce que personne n'interprète les textes religieux sans avoir d'autorisation. La peine légale pour quiconque transgressait ces limites variait de la peine capitale à la prison. Il est intéressant de noter que l'un des inspirateurs des doctrines de l'Islamisme politique : Ibn Tamiyya, a passé la majorité de sa vie en prison à cause de ses interprétations littérales jugées dangereuses par les savants de son époque. L'absence d'autorité centrale et d'unité depuis la destitution du Calife Ottoman en 1924 a donc permis l'émergence d'une multitude de tendances libres de leur interprétation des textes religieux.

L'islamisme politique a donc été favorisé par ce premier facteur, mais également par un autre facteur qui va de pair avec le premier : le colonialisme.

En effet, le colonialisme britannique a favorisé l'émergence de différents groupes revendicateurs à l'intérieur de l'empire musulman pour le déstabiliser et éclater l'unité existante. A partir du XVIII^e siècle jusqu'à sa chute, l'Empire Ottoman n'a pas cessé d'être tiraillé de toutes part par des rebellions internes favorisées par les colonies. D'autre part, en réaction à la colonisation européenne des pays musulmans, des mouvements politiques et réformistes basant leur idéologie sur un islam identitaire et militant se sont créés un peu partout dans le monde musulman. Le premier impact de la colonisation a été donc la stratégie de division mise en place par les grands empires coloniaux. En favorisant, la montée de groupes ethniques ou religieux minoritaires, les colonies ont pu affaiblir l'autorité du sultan Ottoman au sein du monde musulman. Nous pouvons citer par exemple le début du wahhabisme en Arabie saoudite, les Druzes au Liban et les Alaouites en Syrie. Les autorités coloniales de l'époque ont favorisé la montée au pouvoir de ces minorités en les soutenant financièrement ou diplomatiquement. L'autorité du sultan, qui comme nous l'avons expliqué précédemment, jouait un rôle important pour la préservation de la doctrine islamique traditionnelle, a donc été affaiblie puis supprimée.

Le deuxième impact de la colonisation européenne a été la création d'un fossé identitaire et culturel au sein du monde musulman. À titre d'exemple on peut souligner que durant cette période, les écoliers arabes ou indiens se retrouvèrent soudainement en train d'apprendre Homère et Wordsworth, Voltaire et Adam Smith. Ce processus d'aliénation culturelle se poursuivit même après l'indépendance politique des pays musulmans. En conséquence de nombreux

courants réformateurs virent le jour en réponse à la crise identitaire qui secouait le monde musulman.

With the neatness of mind which they had learnt from the West, and driven by a giddy enthusiasm which blinded them to the finer aspects of the classical heritage, many of the fundamentalists announced that they found the Islam of the people horribly untidy. Why not sweep away all the mediaeval cobwebs, and create a bright new Islam, streamlined and ready to take its place as an ideology alongside Marxism, capitalism, and secular nationalism? To achieve this aim, it was thought that the four madhhabs of fiqh had to go. Ditto for the Ash`ari and Maturidi theological traditions. The Sufi orders were often spectacularly exotic and untidy: they of course had to be expunged as well. In fact, at least ninety percent of the traditional Islamic texts could happily be consigned to the shredding machine: while what was left, it was hoped, would be the Islam of the Prophet, stripped of unsightly barnacles, and presiding over a reunified Muslim world, striding towards a new and shining destiny.⁸⁵

En étudiant les différents mouvements au sein de l'islamisme politique, nous montrerons combien le déclin et la chute du sultanat et le colonialisme a contribué à leur émergence et leur expansion.

2.2.3 Les différents mouvements au sein de l'islamisme politique.

L'un des premiers groupes fondamentalistes à émerger de cet état de fait, est le wahhabisme : doctrine fondée par Mohammed Ibn Abdoul Wahhab (1720-1792). La doctrine religieuse de ce mouvement est essentiellement fondée sur une lecture littérale des textes prétendant purifier l'islam et le faire revenir à l'âge d'or du prophète et de ses compagnons, mais, dans les faits cette doctrine est construite en rupture avec l'islam traditionnel. Le wahhabisme va servir de référence doctrinale pour l'islamisme politique.

⁸⁵ Abbasi Muhammad. *Protestant Islam*; essai disponible sur <http://www.masud.co.uk/ISLAM/misc/pislam.htm>

Comme je l'ai mentionné précédemment, les points principaux de sa doctrine sont les suivants :

- le rejet de l'interprétation traditionnelle des textes religieux provenant du prophète Mohammed de ses compagnons,
- une interprétation littéraliste du coran.
- la pratique du « *takfir* » c'est-à-dire déclarer mécréants ou apostats les musulmans ou les gouvernements musulmans qui ne suivent pas leur doctrine.

Le concept de takfir-développé depuis le XIII^e siècle par le théologie Ibn Tamiyya, repris au XX^e siècle par Sayyed Qotb- signifie qu'un gouvernement même s'il se réclame de l'islam, peut être déclaré infidèle ou mécréant (kâfir), pour peu que les principes qui fondent son action politique, sociale, juridique ne soient pas considérés, aux yeux de l'islamisme radical, comme intégralement islamiques. L'anathème ... peut d'ailleurs s'étendre non seulement aux élites dirigeantes mais également à leurs complices, les ulémas traditionalistes apolitiques tout aussi bien qu'aux simples musulmans jugés trop tièdes⁸⁶

Cette doctrine va servir de point de départ à tous les mouvements islamistes. En effet malgré leur différence dans leur stratégie d'islamisation de la société ou dans certains points de leurs interprétations, tous les groupes de l'islamisme politique se rejoignent dans les points principaux de la doctrine qui s'écarte totalement de la doctrine de l'islam traditionnel.

Né en 1703 à Uyainah dans la région du sud du Najd, Mohammad Ibn Wahhab étudie à Médine, puis en Irak et en Iran. Il est intéressant de constater que déjà ses professeurs sont alertés par les déviations doctrinales qui commence à poindre chez Mohammad Ibn Wahhab.

⁸⁶Lamchichi, Abderrahim. *Pour comprendre l'islam politique*, Paris : Édition L'Harmattan, 2001, p 73.

The orthodox Sunni scholar Jamil Effendi al-Zahawi said that the teachers of Ibn `Abdul-Wahhab, including two teachers he had studied with in Medina – *Shaykh Muhammad Ibn Sulayman al-Kurdi* and *Shaykh Muhammad Hayat al-Sindi* – became aware of his anti-Sunni *Wahhabi* creed and warned Muslims from him. His shaykhs, including the two aforementioned shaykhs, used to say: “God will allow him [to] be led astray; but even unhappier will be the lot of those misled by him.”⁸⁷

De retour en Arabie, il rédige des ouvrages défendant un pur monothéisme condamnant à la fois le culte des saints, le soufisme et l'autorité des théologiens en matière d'interprétation religieuse. Ses ouvrages et sa doctrine seront rapidement condamnés par les savants musulmans et plus particulièrement par son père et son frère. Le chef d'une tribu bédouine du Najd, Mohammad Ibn Saoud s'allie avec Ibn Wahhab pour former un groupe de prédicateurs guerriers qui prendront le nom de Mouhawiddoun.

Until [Muhammad ibn Abdul-Wahhab's] coming the Al Sa'ud had been a minor sheikhly clan like many others in Nejd, townsmen and farmers, making a comfortable living from trade, dates and perhaps a little horse-breeding, combining with the desert tribes to raid outwards when they felt strong, prudently retrenching in times of weakness. Modestly independent, they were in no way empire builders, and it is not likely that the wider world would ever have heard of them without their alliance with the Teacher.⁸⁸

Après son alliance avec Mohammad Ibn Saoud, Ibn Wahhab entreprend une rébellion contre l'Empire ottoman. Il déclare pour justifier sa rébellion que l'islam protégé par l'Empire ottoman n'est pas le véritable islam. Il est intéressant de souligner que délégitimer le pouvoir du sultan est la seule tactique possible pour Ibn Wahhab, puisque les fondements mêmes de l'islam traditionnel interdisent formellement toute rébellion contre un gouvernement sauf si ce dernier empêche

⁸⁷ Zahawi Jamal. *The Doctrine of Ahl al-Sunna Versus the 'Salafi' Movement*, Chicago: Kazi publication, 1996, p. 124.

⁸⁸ Lacey Robert. *The Kingdom: Arabia & the House of Sa'ud*, New-York : Avon, 1983, p. 59.

les gens de pratiquer leur religion. Le verset Coranique concernant « *uli al-amr minkom* » (voir sourate al-Nisâ', 4:59) ordonne que « les dirigeants spirituels » ou physiques doivent être obéis de la même façon qu'Allah et le Saint Prophète sont obéis.

Muhammad b. 'Abd al-Wahhab declared that Islam protected by the Ottoman Sultan was not the true Islam, implying that the sultan was not the legitimate leader of the *ummah*. The Wahhabis held that the Arabs were worthier than the Turks with regard to *imamete* or leadership. Thus the authority of the Ottoman rule was rejected and challenged⁸⁹

En déclarant mécréante et apostate toute personne ne suivant pas sa doctrine, Ibn Wahhab peut légitimer ses guerres de conquête par la religion. La dynastie saoudienne wahhabite s'impose une première fois au début du XIX^e siècle puis est écrasée par les troupes du pacha d'Égypte Mohammad Ali. Au début du XX^e siècle, un descendant de Mohammad Ibn Saoud part à la conquête de la péninsule arabique et fonde l'État d'Arabie saoudite en 1924, en instaurant le wahhabisme comme religion officielle. L'influence du wahhabisme dans le monde musulman va être favorisée par l'immense manne financière que constitue le pétrole.

Destinée d'abord à propager le wahhabisme dans le reste du monde arabe et musulman, et à combattre le ba'athisme, le nassérisme et les forces traditionalistes progressistes ou libérales arabes, l'Arabie saoudite n'a cessé de financer la construction de mosquées et d'école coranique au Moyen-Orient, au Maghreb, dans les pays musulmans d'Asie, en Afrique Noire, en Europe et aux États-Unis d'Amérique. Elle a impulsé la création de nombreuses associations activistes qui parfois sous couvert d'activités religieuses ou culturelles, font de la propagande politique.⁹⁰

⁸⁹ KÜÇÜKCAN TALIP. *Hamdard Islamicus*, Vol. XVIII No. 2, Warwick England: University of Warwick, 1995.

⁹⁰ Lamchichi, Abderrahim, op. cit., p. 61.

Le wahhabisme s'est donc imposé en Arabie grâce au déclin de l'empire musulman et de la colonisation. Le mouvement wahhabite est souvent renommé salafisme par ses adeptes ce qui entraîne la confusion dans les analyses de beaucoup de chercheurs car il n'y a pas de différence doctrinale entre le salafisme et le wahhabisme. L'utilisation du mot salafi est faite par de nombreux groupes mais qui ont tous en commun la doctrine religieuse wahhabite. Nous verrons plus tard comment les frères musulmans utilisent également ce terme pour justifier islamiquement leur mouvance.

Nous allons maintenant étudier les autres mouvements principaux de l'islamisme politique. Il faut préciser dès le départ que les points doctrinaux du wahhabisme se retrouvent dans tous les mouvements de l'islamisme politique. Nous allons donc simplement citer ses mouvements sans revenir sur cette doctrine. Nous allons décrire les deux groupes principaux au sein de l'islamisme politique : Les Frères musulmans et les « *jamâ'ât al-Tabligh wa Da'wa* ».

Le mouvement des Frères musulmans (« *Ikhwan al mouslimin* ») voit le jour en 1928 en Égypte. Les deux figures emblématiques, le fondateur Hassan al Bannâ (1906-19049) et le doctrinaire Sayyed Qotb (1906-1966) construisent leur mouvement en réaction à l'influence occidentale et la colonisation européenne des pays musulmans. Le mouvement prône un retour à la foi authentique des ancêtres (salafs) et un combat contre les influences occidentales. Le terme salafs, qui désigne les trois premières générations de musulmans après le décès du prophète Mohammad, contient un poids symbolique important au sein de la communauté musulmane. Les Frères musulmans, ainsi que les mouvements inspirés de leur

idéologie, utiliseront ce symbole du passé en s'appelant entre eux salafis. L'utilisation du terme salafi est une façon de légitimer leur vision de l'islam et de condamner toute autre conception différente de la leur. On retrouve encore ce concept de « *takfir* » si cher aux mouvements islamistes. L'un des principes de bases du mouvement est en effet une résurrection islamique de la société. Toutes les personnes participant de près ou de loin à la société Jâhilienne (de « *Jâhiliyya* » qui signifie : société de l'ignorance et du mal) sont considérées comme incroyantes et indignes de confiance. La confrérie des Frères musulmans se fait connaître par ses activités politiques et terroristes contre le régime du président Nasser. Sayyed Qotb passera neuf années au bagne avant d'être finalement pendu en 1966. Pendant sa détention il rédigera l'important et volumineux commentaire du Coran, *Ma'âlim fi Tariq*, texte icône qui deviendra un véritable manifeste de l'islamisme contemporain. Dans cet ouvrage Sayyed Qotb propose à l'avant-garde islamiste combattante d'adopter sa compréhension de la conduite prophétique :

Temporiser quand les rapports de forces ne permettent guère d'imposer la charia ; agir quand c'est possible pour, finalement renverser l'ordre social régnant et restaurer – par le djihad qui peut aller de l'effort spirituel à la lutte armée-, un État fondé sur la souveraineté de Dieu, seule légitime, et une société compatible avec la législation islamique et donc avec les commandements divins.⁹¹

Dès le début des années 70, la mouvance des frères musulmans va faire des émules et les prédicateurs vont se multiplier au sein du monde musulman, aidés dans la propagation de leur idéologie par la technologie (la cassette enregistrée).

⁹¹ Ibid, p. 48.

Les nouveaux prédicateurs seront plus violents que leurs aînés allant même jusqu'à prôner la guerre sainte pour imposer leurs idéaux.

Le deuxième mouvement principal de l'islamisme politique est celui des « *jamâ'ât al-Tabligh wa Da'wa* ». Cette autre branche de l'islamiste politique à tendance piétiste et missionnaire a vu le jour dans les années 30. Le « *jamâ'ât al-Tabligh wa Da'wa* », fondé en 1927 par Mohammad Ilyas (1886-1949), ainsi que le « *Jamâ'ât i-Islamî* », fondé en 1940 par Abou Al-ala al Mawdûdi (1903-1979), vont se propager en Inde et au Pakistan puis dans tout le monde islamique.

Ses fondateurs étaient très soucieux de l'avenir d'une communauté musulmane en péril, dans un contexte de colonisation britannique et de conversions massives de musulmans sous l'impulsion des puissants groupes missionnaires jésuites et protestants.⁹²

En effet, l'une des raisons majeures de la naissance de ce groupe est la perte de l'identité musulmane face à l'influence de plus en plus importante de l'Occident. Les principes doctrinaux de ce mouvement sont les mêmes que ceux des wahhabites et des frères musulmans. On retrouve encore une fois le « *takfir* » (anathème) des musulmans ayant une vision différente de l'islam.

Bénéficiant grâce à l'influence spirituelle et doctrinaires des dirigeants de ce courant de nombreuses madrassas (écoles coraniques), ses adeptes cherchent à appliquer la shari'a, sont opposés au culte des saints ou à la vénération des tombeaux des maîtres soufis, aspirent à un islam rigoriste et puritain proche finalement, par bien des aspects, du wahhabisme saoudien.⁹³

Le mouvement « *tabligh* » peut être comparé aux Témoins de Jéhova dans leur prosélytisme religieux. En effet, les membres font du porte à porte pour apporter la bonne parole et convaincre les musulmans de rentrer dans le vrai islam pour

⁹² Khedimellah, Moussa. « Jeunes prédicateurs du mouvement Tabligh », *Revue Socio-Anthropologie*, N°10, 2005, p.15

⁹³ Lamchichi, Abderrahim, op. cit., p. 57.

éviter les châtiments de l'enfer. Généralement ces jeunes gens sont dépourvus de tout savoir islamique et sont pourtant lancés dans le porte-à-porte dès leur arrivée dans le mouvement. Les versions les plus extrémistes des « *tabligh* » sont les talibans d'Afghanistan ou d'autres groupes radicaux prônant le djihad pour instaurer un état islamique. Certains analystes considèrent le mouvement des « *tabligh jamat* » comme apolitique puisqu'il s'agit d'un groupe de prédicateurs et missionnaires. Je rangerais pourtant ce mouvement au sein de l'islamisme politique pour le simple fait que l'idéologie des « *jamâ'ât al-Tabligh wa Da'wa* » est basée sur la réislamisation de la société selon une vision littéraliste, identitaire et militante de l'islam. Ce projet politique d'instaurer un état islamique se fait par le bas selon leur stratégie. En effet, il s'agit d'un prosélytisme actif auprès de la masse, mais qui reste dans le cadre conceptuel de l'islamisme politique. Les différents mouvements que nous avons étudiés, et qui sont tous apparus pendant le déclin de l'empire musulman et de la colonisation, se sont propagés au sein du monde musulman et des pays occidentaux où vivent des immigrés de confession musulmane. À travers ses différentes caractéristiques, on s'aperçoit que l'islamisme politique s'inscrit en partie dans la modernité. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, l'islamisme politique s'est développé à travers une dialectique d'oppositions concrètes à la société musulmane traditionnelle. L'idéologisation de l'islam s'est en effet construite en niant la vitalité de l'islam traditionnel. L'islamisme politique va donc délégitimer le savoir et les moyens d'apprentissages traditionnels (le compagnonnage). La construction de l'idéologie de l'islamisme politique va se faire en rupture avec la tradition en

élaborant une reconstruction intellectuelle de l'islam pour l'adapter aux temps présents. Cette attitude réformatrice dénie toute transcendance de la révélation coranique et de la tradition prophétique et elle laisse libre l'individu d'interpréter la religion selon sa propre vision du monde et des choses. L'islamisme politique est alors le vecteur d'une individualisation de la croyance et d'une désinstitutionnalisation de la religion musulmane. L'islamisme politique se caractérise donc par l'adaptation du religieux dans l'individualisme moderne. On remarque par conséquent que les caractéristiques de l'islamisme politique s'inscrivent au sein de la modernité tardive où la référence transcendantale a été intériorisée dans la personne individuelle.

Avant de passer à notre analyse sur l'attrait de l'islamisme politique des jeunes de banlieues en France, nous allons tenter de décrire l'islam de France : ses origines, ses problématiques et ses composantes.

2.3. L'islam en France.

2.3.1. Historique de l'islam en France

La présence de l'islam en France n'est pas un phénomène nouveau, contrairement aux idées reçues. En effet, depuis le VIII^e siècle, les musulmans sont présents sur le sol français.

Selon une chronique latine, c'est en 716, sous le gouvernement d'Al Hurr ben Abda al-Rahmâm al Thaqafî, que le premier groupe de musulmans, des maghrébins encadrés par des officiers venus de l'actuel Proche-Orient, pénétra dans ce qui sera la France actuelle.⁹⁴

⁹⁴ Étienne, Bruno. *L'islam en France : Islam, État et société*. Paris : Édition CNRS, 1990, p 89.

Cette présence musulmane en France a été due soit à des guerres de conquête dans un premier temps, soit aux échanges commerciaux. Les historiens parlent généralement de cinq migrations musulmanes principales sur le sol français. Les trois premières sont généralement oubliées du grand public.

« Ces trois premières migrations eurent lieu dans l'espace de trois siècles. Elles touchèrent au VIII^e siècle, le Languedoc, l'Aquitaine, les Franges du massif central avec deux poussées vers la Loire et vers la Bourgogne. Au IX^e siècle, elles se développèrent en Camargue et de là vers le bas de la vallée du Rhône. Enfin au X^e siècle, le cœur de leur action se situait en Provence et les poussées se firent par la vallée de la Durance en direction des cols alpins et de la Suisse. Comme on l'a vu, les musulmans nouèrent des relations diverses privilégiant tantôt la conquête tantôt les alliances. La situation ne changera qu'après l'apparition de l'esprit de croisades, c'est-à-dire après le XI^e siècle. »⁹⁵

On peut retrouver d'ailleurs des ruines de mosquées et de cimetières musulmans dans toutes ces régions de la France. La quatrième vague de cette migration musulmane eut lieu lors de l'expulsion des musulmans d'Espagne par l'Inquisition espagnole au XVII^e siècle.

L'adaptation des nouveaux venus fut très progressive et l'assimilation mit deux siècles pour s'achever et ce fut la guerre de 14-18 qui termina véritablement le processus en effaçant définitivement les dernières traces de particularités.⁹⁶

La cinquième vague de la migration musulmane est due majoritairement aux guerres de colonisations et à la décolonisation au XX^e siècle.

La présence de l'islam est la conséquence des flux migratoires en provenance de l'ancien empire colonial. Avec l'arrêt officiel de l'immigration de travail en 1974, le processus d'enracinement de ces populations est devenu irréversible, lié à l'intensification des

⁹⁵ Ibid p 93.

⁹⁶ Ibid p 96.

politiques de regroupement familial contribuant à recomposer et agrandir les familles à l'intérieur de l'espace français.⁹⁷

Il est important de souligner que cette migration musulmane ne contenait pas en son sein des individus ayant une grande connaissance de l'islam. Ce ne sont pas les lettrés, les chefs ou les savants religieux qui ont constitué cette vague migratoire. Ce facteur est important puisque les bases de l'islam sont traditionnellement transmises en premier lieu par les parents. Le manque de références islamiques au sein de la famille s'avère un handicap pour les jeunes voulant en savoir plus sur leur religion. Nous verrons dans l'analyse de nos entrevues comment ce facteur revient souvent dans le discours des jeunes et à quel point il affecte leur entrée dans l'islamisme politique.

L'islam est donc désormais la deuxième religion de France. Selon les chiffres officiels donnés par les pouvoirs publics, on compte environ cinq millions de musulmans en France. Selon l'enquête de Alain Boyer, il y aurait un peu plus de quatre millions de musulmans en France.

« Ce chiffre important place la France largement en tête des pays d'Europe occidentale où le nombre de musulmans est évalué à 8 millions (Allemagne : 2 500 000; Angleterre : 1 750 000 ; Pays-Bas : 500 000 ; Italie : 400 000 ; Belgique : 300 000 ; Espagne 200 000).⁹⁸

Cependant, on ne peut parler d'un islam de France mais plutôt des islams de France dans le sens où l'on peut diviser la population musulmane vivant en France en trois grands groupes distincts.

⁹⁷ Césari, Jocelyne. *Musulmans et républicains*. Op. cit., p. 9.

⁹⁸ Boyer, Alain, *l'Islam en France*, Paris : Presses universitaires de France, 1998, p. 18.

2.3.2 L'islam en France : Portrait général.

Il est assez difficile de faire un portrait détaillé de l'islam de France car il existe une grande diversité à l'intérieur de la communauté musulmane. Dans les statistiques et les enquêtes sur l'islam de France, on retrouve de nombreuses variantes qui influent sur la religiosité des individus. Dans un sondage de l'IFOP (Institut Français d'Opinion Publique) réalisé en 1994, on voit par exemple que le degré de pratique des musulmans de France change selon les types de pratiques :

16% de musulmans déclarent aller à la mosquée le vendredi et 31% déclarent prier chaque jour »⁹⁹ alors qu'en islam, les cinq prières quotidiennes font partie des cinq piliers à respecter. Dans le même sondage d'opinion, il ressort que le degré de pratique change également selon les pays d'origine et les générations. Par exemple, « les migrants algériens sont les moins pratiquants des musulmans en France (29% de pratique régulière, contre 36% chez les migrants turcs, 40% chez les Marocains, 55% chez les Wolofs et les Peuls, 65% chez les Mandés d'Afrique noire.)¹⁰⁰

Pour faciliter ce portrait de l'islam de France nous ferons la distinction entre trois types d'expression du religieux existant en France : l'islam quiétiste, l'islam culturel et l'islam politique. L'islam quiétiste est majoritaire et serein. Il est composé de deux attitudes distinctes.

La première attitude est la tendance à la recomposition de petites communautés, très souvent à base ethnonationale, « dont la fonction essentielle est de recréer une cohésion et des solidarités (familiales, de quartiers, nationales) puis de transmettre aux jeunes la langue, la culture, les valeurs religieuses etc. »¹⁰¹. On va retrouver par exemple dans un même quartier, une mosquée

⁹⁹ Ibid, p. 24

¹⁰⁰ Ibid, p. 24

¹⁰¹ Lamchichi Abderrahim. *L'islam et musulman en France*, Paris : Édition L'Harmattan, 2001, p.78.

regroupant les pratiquants d'origine marocaine ainsi qu'une autre mosquée fréquentée par des musulmans originaire d'Afrique de l'Ouest. Cette attitude communautariste entraîne un certain repli vis-à-vis de la société d'accueil et tend à reconstruire les schémas sociaux des pays d'origine :

L'ethnicité se traduit par des solidarités, des régulations sociales liées à une origine commune étroitement définie, une grande densité de liens familiaux et la présence de leaders légitimés par leur statut social dans leur pays d'origine.¹⁰²

Jocelyne Cesari explique dans son étude que l'importance de la reproduction des schémas sociaux se retrouve essentiellement chez les musulmans d'origines turques et d'Afrique de l'ouest plutôt que chez les maghrébins. La deuxième attitude au sein de l'islam quiétiste sera celle d'une « ouverture et d'une grande souplesse dans l'interprétation des symboles religieux et de la pratique culturelle. »¹⁰³

L'islam culturel ou sécularisé concerne les personnes, pour leur grande part nées ou scolarisées en France, qui sans toujours se conformer aux règles du culte, considèrent la référence islamique comme une partie de leur héritage familial et culturel.¹⁰⁴ La référence à l'islam devient une source de valeurs culturelles sans pour autant que cela se traduise par un passage à la pratique. Cette référence culturelle à l'islam se retrouve surtout dans les rites de passages tels que la circoncision, le mariage et la mort. Au sein de cette forme de religiosité, « l'islam constitue un patrimoine commun de coutumes de valeurs, de comportements

¹⁰² Cesari, Jocelyne. Op. cit., p. 25.

¹⁰³ Lamchichi, Abderrahim. *L'islam et musulman en France*, op. cit., p. 79.

¹⁰⁴ Cesari, Jocelyne. Op. cit., p. 41.

détachés des impératifs de la traditions religieuse »¹⁰⁵ ou alors il est synonyme de religiosité du for intérieur. « De même qu'il existe un catholicisme confessant et séculier, nous assistons donc à l'émergence d'un islam confessant et séculier. ».

Le troisième type de religiosité est l'islamisme politique. Nous pouvons faire la distinction au sein de cette tendance entre trois types de groupes. Tout d'abord, il y a les réseaux d'activistes radicaux qui sont généralement manipulés de l'extérieur et coordonnent des actions terroristes ou le recrutement des futurs combattants des groupes terroristes. Ensuite on retrouve les divers groupuscules fonctionnant comme des sectes « repliés sur eux-mêmes et en rupture avec un environnement-y compris celui englobant la masse des musulmans- jugés impurs et impies »¹⁰⁶ Ces groupes se regroupent autour d'imam ou d'un cheikh autoproclamé. Selon Lamchichi, la frontière entre les deux premiers groupes est poreuse :

Le passage de la deuxième à la première forme d'action (du repli intégriste à l'activisme militant vers la violence et le terrorisme) peut s'opérer aisément.¹⁰⁷

La troisième modalité de l'islamisme politique présent en France est majoritaire. Il s'agit des grands mouvements tels que les Frères musulmans et les « *jamâ'ât al-Tabligh wa Da'wa* » et de toutes les organisations et associations salafis¹⁰⁸ s'inspirant de la stratégie politique de ces deux groupes. En France, le mouvement « *Jama'a at-tabligh* » existe officiellement sous la forme d'une association à but non lucratif nommée Foi et Pratique, enregistrée en avril 1972 à la préfecture de

¹⁰⁵ Lamchichi Abderrahim. Op. cit., p. 81

¹⁰⁶ Ibid, p 87.

¹⁰⁷ Ibid p88.

¹⁰⁸ Les salafis sont les divers mouvements réformateurs ayant pour référence doctrinales les savants wahhabites saoudiens.

Seine-Saint-Denis. Il est sans aucun doute le mouvement qui a le plus propagé la doctrine de l'islamisme en France par ses actions de prédications. Une centaine de mosquées en France serait contrôlée par les « *tabligh* » mais son influence dépasse le cadre des mosquées identifiées. Les Frères musulmans sont connus officiellement en France sous le nom d'UOIF (union des organisations islamiques de France). L'organisation a été créée en France en 1983 par deux étudiants tunisiens, et elle est composée au départ par des étudiants étrangers. L'affaire du foulard de 1989 propulse l'UOIF sur la scène médiatique avec la lettre de leur président au premier ministre de l'époque pour soutenir les jeunes filles exclues de l'école à cause du port du voile. Structurée de façon pyramidale, l'UOIF a découpé le territoire français en huit régions principales régies par un délégué et elle revendique des liens avec 250 associations.¹⁰⁹

Nous ne reviendrons pas sur l'idéologie et la méthodologie de ces groupes que nous avons déjà étudiés précédemment. Il faut toutefois souligner que l'objectif de réislamisation de la société s'inscrit dans un contexte particulier puisqu'il a lieu dans un pays non musulman. Ces mouvements ambitionnent de créer une dynamique de mobilisation de masse, ils provoquent une politisation excessive de l'islam et ils tentent également de s'accaparer la représentation institutionnelle et socioculturelle de cette religion.

Cette stratégie avouée de « *communautarisation* » s'exprime aussi par leurs tentatives répétées (vouées à l'échec, eu égard à la diversité des musulmans et au refus de l'immense majorité d'entre eux de toute tutelle) de rassembler l'ensemble des croyants et de fédérer l'ensemble des associations islamiques afin de transcender les clivages ethnoculturels et nationaux d'origine et réaliser le projet d'une

¹⁰⁹ Ternisien, Xavier. *La France des Mosquées*. Paris : Édition Albin Michel, 2001, p 161.

« communauté musulmane » constituée en véritable « groupe de pression » à l'image des lobbies américains.¹¹⁰

Chacun de ces groupes se considère comme détenteur de la vérité absolue et il y a de véritables tensions entre eux et avec les musulmans modérés qui peuvent tourner à la bagarre générale à la sortie des mosquées comme nous le prouve ce témoignage :

Rouen, c'était il y a deux ans environ, des fidèles ont fait un voyage d'études en Arabie saoudite. A leur retour, ils ont distribué des tracts à la sortie de la mosquée. Dans ces documents, ils attaquaient de front les autres écoles de l'islam. «Certains des membres de ce groupe, rapporte Farid B., diffusaient une cassette vidéo dans laquelle le cheikh Rabi Madakha Ali exhortait les musulmans à quitter cette terre impie.» La polémique a fini par déborder de l'enceinte de la mosquée. Sur le trottoir, les gens se sont affrontés. «Nous avons donc mis une bonne raclée à ces fauteurs», conclut Farid B. Affaire classée.¹¹¹

En effet, les mouvements de l'islamisme politique essayent d'imposer leur idéologie dans les mosquées aux autres musulmans en se présentant comme les seuls vrais croyants, respectueux du message divin et des enseignements prophétiques.

Face aux chibanis qui savent à peine lire et écrire dans leur langue maternelle, les salafistes, un brin vaniteux, veulent imposer un «bricolage théologique» souvent fabriqué à partir d'une lecture bâclée du Coran et d'autres ouvrages d'illustres savants. Au début, ils impressionnent les fidèles, mais rapidement ces apprentis zélotes sont rejetés à cause de leur pointillisme et de leur manichéisme car toute leur vision de la vie tient à l'opposition entre le licite (halal) et l'illicite (haram): la senteur de vanille est-elle halal? Puis-je manger dans un fast-food? La gélatine est-elle haram? Puis-je déjeuner dans un avion? Tous les fromages sont-ils permis?¹¹²

¹¹⁰ Lamchichi Abderrahim. Op. cit., 2001, p. 89.

¹¹¹ Laidi Ali. «Le défi islamique», *Le nouvel observateur*, n°1991, 2003, p.20

¹¹² Ibid, p.21

En effet, l'islamisme politique met beaucoup l'accent sur les pratiques extérieures et le mode de vie, en les considérant comme une fin en soi, contrairement à l'islam traditionnel qui considère le mode de vie islamique et les pratiques religieuses comme un moyen d'atteindre une certaine perfection spirituelle. Cette approche rigoriste et littéraliste de l'islam va réguler la vie et le comportement des islamistes entre le licite et l'illicite. Cette dualité va se vivre comme une boucle qui exclut progressivement du monde comme nous le montre ce témoignage d'un ex- « salafi » recueilli par Karim Ben Driss :

On s'est rendu compte que quelque chose de très important. C'est que, malgré notre formation politique et nos pensées religieuses, on ne pouvait plus avancer. On avait un complexe de culpabilité qui revenait toujours avec la notion de *halal* (licite) et de *haram* (illicite), et c'était infernal de vivre ce complexe de culpabilité. Cette culpabilité était pour moi si forte qu'à chaque fois que j'avançais, à chaque fois que je reculais, à chaque fois que je faisais un acte, ça devait être un acte parfait. L'Homme n'est pas parfait en lui-même, notons-le, et à chaque fois que je commettais une défaillance, je me culpabilisais...¹¹³

En dehors des mosquées, le nouveau terrain de prédilection de ces mouvements islamiste est l'Internet. Généralement, les guerres de positions se déroulent dans les forums musulmans où chaque participant tente d'imposer la vision de son groupe aux autres. La majorité des désaccords concernent des événements politiques (guerre d'Irak, conflit israélo-palestinien, affaire du voile en France, statut de Ben Laden etc.). Néanmoins, ces différents groupes sont tous d'accord pour condamner l'islam traditionnel et sa spiritualité (le soufisme) puisqu'ils sont tous issus de la doctrine littéraliste wahhabite.

¹¹³ Ben Driss Karim. *Le renouveau du soufisme (au Maroc)*, Beyrouth-Liban : Éditions Alburraq, 2002, p 129.

Toléré, voire apprécié par ceux qui ne goûtent pas forcément le mysticisme, le soufisme est une cible privilégiée des salafistes. Ces derniers le considèrent comme une hérésie et le compare à un océan putride qui a hérité des anciennes croyances idolâtres, mécréantes¹¹⁴

Les participants sont pour la plupart des jeunes de treize à vingt-cinq ans sans grande connaissance de l'islam, qui font du « copier-coller » de ce qu'ils trouvent dans les sites du groupe auxquels ils appartiennent. Il arrive même que ces jeunes donnent des avis juridiques (fatwa) sur des sujets politiques ou sociaux.

Internet est devenu l'outil privilégié d'une galaxie salafiste peu organisée, et surtout divisée par des querelles doctrinales. Une véritable guerre de fatwas (au sens d'avis juridiques) est lancée sur les forums et sur les sites musulmans. Les livres, les cassettes et les textes des oulémas saoudiens sont mis à contribution pour soutenir les thèses des uns et des autres.¹¹⁵

Les principaux sites Internet où ses débats ont lieu sont : oumma.com, .mejliss.com, sounnah.free.fr, al-baida.com, stcom.net. Ces sites sont les principaux, mais il en existe une multitude sur le web. La majorité de ces sites sont dans une logique de victimisation-culpabilisation du monde musulman face à l'Occident qui lui est diabolisé. On retrouve des titres tels que « Ils mentent Les médias *Kouffars*¹¹⁶ ont une fâcheuse tendance à déformer la vérité. Rétablissez ici la vérité »¹¹⁷. Les problématiques de l'islam en France que nous allons étudier dans la prochaine partie, sont autant d'éléments qu'utilisent ces groupes fondamentalistes pour conforter leur discours communautariste et leur logique de victimisation face à la société occidentale. L'islamisme politique en France est donc composé de différents groupes ayant tous pour objectif la réislamisation de

¹¹⁴ Laidi Ali. «Le défi islamique», *Le nouvel observateur*, n°1991, 2003, p.23

¹¹⁵ Ternisien, Xavier. « L'essor des salafistes en banlieue inquiète policiers et musulmans. ». *Le monde*, 24 janvier 2002, p.15

¹¹⁶ Kouffar signifie mécréants.

¹¹⁷ Extrait tiré du site <http://stcom.net/>

la société selon une vision littéraliste, identitaire et militante de l'islam. Nous verrons dans notre analyse le discours des jeunes de banlieue qui entrent dans ces mouvements et leur rapport au monde. Nous étudierons en quoi l'attrait pour l'islamisme politique des jeunes de banlieues en France pourrait être un avatar de la postmodernité.

2.3.3 Problématiques de l'islam de France.

Les problématiques de l'islam de France doivent être étudiées brièvement dans ce travail pour connaître le contexte particulier dans lequel vivent les musulmans de France. Le principe de laïcité, que l'on peut définir par « neutralité positive de l'autorité publique devant les croyances d'une part et la garantie juridique d'une libre expression et d'un libre exercice religieux d'autre part »¹¹⁸, est différemment appliqué selon les pays. Le modèle français n'est donc pas semblable au modèle anglo-saxon où les problématiques existantes en France n'ont pas lieu d'être. Nous allons analyser les différents points sensibles qui sont à l'origine des problématiques que connaît l'islam de France. L'élaboration des lois de la laïcité sous la III^e république a forgé une perception militante de ce pilier de la République française.

Il ne faut pas oublier en effet que la modification des rapports entre le politique et le religieux s'est élaborée en même temps que s'édifiait une historiographie de la nation française, diffusée par l'école publique afin d'enraciner la légitimité du régime républicain dans les masses.¹¹⁹

¹¹⁸Lamchichi Abderrahim. Op. cit., p. 143

¹¹⁹Césari, Jocelyne. *Etre musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris : Édition Karthala et Ireman, 1994, p 149.

Dans l'enracinement de la République, la loi de laïcité de 1905 peut être considérée comme un « aboutissement de l'idéologie révolutionnaire jacobine, c'est-à-dire l'édification de la nation une et indivisible fondée sur l'avènement d'un homme nouveau »¹²⁰ soumis aux données de la science positive et aux progrès de l'humanité. Cette idéologie républicaine a comme corollaire obligé le refus de toute transcendance considérée comme un obstacle à l'obtention des buts sociaux de l'humanité :

La laïcité devient laïcisme. Ce qui explique que la séparation de l'Église et de l'État, application stricte du principe de neutralité ait été complétée par l'édification de l'école républicaine conçue comme une machine de guerre pour soustraire la formation des esprits et des consciences à l'influence de l'enseignement catholique et combattre l'Église, considérée comme dépositaire d'une doctrine et d'un message jugés dépassés et révolus.¹²¹

La laïcité française est donc spécifique et comporte dans son application une inadaptation aux spécificités de la religion musulmane comme nous allons le voir à présent. Tout d'abord, il faut rappeler que selon l'islam traditionnel, la pratique de l'islam est un mode de vie touchant chacune des sphères de la vie quotidienne. En effet, il n'existe pas de distinction entre la vie religieuse et la vie sociale, comme en Occident où la religion est souvent reléguée à la sphère privée des individus. Pour un musulman pratiquant, les principes et les pratiques spirituelles découlant de l'islam font partie intégrante de la vie de tous les jours et guident son comportement que ce soit au sein de son travail, de l'éducation de ses enfants, de sa vie sociale et privée. Toutefois, un musulman se doit de respecter les lois du

¹²⁰ Ibid, p148.

¹²¹ Ibid p 150.

pays dans lequel il vit tant qu'elles ne contreviennent pas à l'exercice de sa religion. Dans le cas contraire il a le devoir d'émigrer s'il en a la possibilité.

Certains piliers fondamentaux du culte musulman ne posent pas de problèmes puisqu'ils sont faits en privé, comme par exemple la profession de foi ou l'aumône légale (La « *zakat* » est constituée 2,5 pourcents de ses biens redistribués aux pauvres et œuvres pieuses). Ce sont les aspects publics de la pratique de l'islam qui suscitent le plus de problème dans la société française.

La prière, qui est une prescription obligatoire issue du Saint Coran et de la tradition prophétique, doit être faite 5 fois par jour et cela, à des heures précises. La prière requiert un espace calme, propre et propice au recueillement. Il faut également mentionner la prière en commun du vendredi qui est l'équivalent, en Islam, de la messe du dimanche chez les catholiques. Cette prière en commun est également obligatoire pour l'homme et elle se déroule chaque vendredi aux alentours de midi. Dans les faits, on retrouve essentiellement des problèmes liés au besoin d'un local de prière au sein de l'université ou sur le lieu de travail. À force de négociations, de nombreuses associations étudiantes ont réussi à avoir des locaux destinés à l'accomplissement de la prière. La majeure partie des musulmans pratiquants se cachent dans les couloirs ou dans les cages d'escaliers pour effectuer leurs devoirs religieux ou alors accumulent leurs prières pour les faire une fois de retour à la maison.

La pratique religieuse comporte souvent des interdits et des prescriptions alimentaires spécifiques. Dans le cas de l'islam, il y a une interdiction formelle de manger du porc. La viande doit être également halal, c'est à dire l'animal doit être

égorgé selon un rite particulier. Il est important de préciser qu'aujourd'hui il existe deux interprétations au sujet de la viande qui ne sont pas arrivées à un consensus : l'une d'entre elles permet de consommer la viande des « gens du livre », c'est-à-dire les juifs et les chrétiens; tandis que l'autre interprétation, n'accepte que la consommation de viande issue du rite musulman. L'alimentation fait partie d'un des points de litiges les plus importants à l'heure actuelle. Les revendications se font surtout par rapport à la viande et les interdits de produits contenant des dérivés de porc. On peut citer parmi ces nombreux produits, les yaourts contenant de la gélatine.

Le jeûne du mois de ramadan est une obligation dès la puberté, indépendamment de l'activité que l'on effectue que l'on soit aux études ou au travail, à l'exception faite des malades, des femmes durant leurs menstruations, ainsi que des voyageurs. Le jeûneur doit s'abstenir de manger et de boire ainsi que de toute relation sexuelle avec son épouse du lever du soleil au coucher du soleil. Dans les faits, même si la pratique de la communauté musulmane n'atteint pas les 30% durant le reste de l'année, elle dépasse les 60% pendant le mois de ramadan qui est un mois sacré, un mois où on essaye de se rattraper spirituellement. Certains enfants dans la communauté commencent à jeûner beaucoup trop tôt, ce qui a des conséquences sur leurs activités scolaires. Une autre conséquence liée au jeûne est la perte de productivité des employés au sein de leur entreprise.

La séparation des hommes et des femmes constitue également une des problématiques de l'islam de France. La femme ainsi que l'homme ne peut découvrir son corps devant un étranger du sexe opposé à l'exception de son mari,

de son fils ou de son père. Dépendamment de la tradition d'origine, il arrive parfois que dans presque tous les aspects de la vie communautaire les hommes et les femmes soient séparés. Dans les faits, de nombreuses jeunes filles essaient de se faire accorder des dispenses pour les cours de natation ou choisissent d'autres disciplines. Certaines femmes insisteront également pour se faire traiter par des médecins du même sexe et vice-versa pour les hommes. Néanmoins lorsque cela est nécessaire ou primordial, cette règle peut être contournée selon les critères de l'Islam.

En ce qui concerne les fêtes religieuses, il existe deux jours de fêtes obligatoires où les musulmans doivent célébrer et cesser toute activité. Il s'agit de d'Eid-al-Fitr, la fête de la fin du mois de ramadan, ainsi que l'Eid-al-Adha connu sous le nom d'Eid-al-Kébir (la fête du mouton) qui marque la fin du pèlerinage et rappelle le sacrifice d'Abraham. Dans les faits, environ la moitié des musulmans ne peut célébrer ces deux fêtes lorsqu'elles tombent sur des jours ouvrables. Les musulmans suivent le calendrier lunaire qui n'est pas fixe par rapport au calendrier grégorien et souvent, la date précise de la fête n'est connue que la veille.

Le port du voile reste le plus grand cas de litige dans l'islam de France. En dépit de l'interdiction du voile dans la fonction publique ou dans les universités de certains pays musulmans comme le Maroc, la Tunisie ou la Turquie, le voile reste une obligation fondamentale pour toute femme ayant atteint la puberté selon une prescription coranique et selon la tradition prophétique, et cela de l'avis de 99,99% des savants en islam d'hier à aujourd'hui. Il existe différents types de

voiles dans la tradition; on passe du simple foulard coloré en Afrique de l'Ouest au « *niqab* »¹²² noir comme le portent les saoudiennes par exemple. Dans le même esprit de la règle d'interdiction de la contrainte existant en Islam, le voile ne peut être imposé. C'est un choix personnel pour la femme adulte. Mais aujourd'hui en Occident, dans l'esprit de familiariser leur enfant un peu plus tôt avec cette tradition, certaines mères le font porter à leur fille dès le plus jeune âge, parfois à partir de sept ou huit ans. Dans les faits, on retrouve des filles voilées très jeunes parfois, des filles voilées par choix, des filles encouragées à être voilées ou parfois forcées. L'interdiction du voile à l'école au nom du principe de laïcité française touche donc toutes ces personnes sans chercher à distinguer la variété des situations qui poussent les jeunes filles à porter le foulard.

C'est à propos de l'école et de la laïcité en milieu scolaire bien plus que dans d'autres lieux publics que se sont développées en France des polémiques enflammées pour ou contre le port d'insigne religieux, qui ont connu une ampleur qui a surpris tous nos voisins européens, découvrant une nouvelle fois l'exception française que constitue une conception de la laïcité très restrictive et souvent exclusive de toute expression religieuse.¹²³

La problématique liée au voile a commencé en 1989, lorsque trois jeunes filles refusèrent d'enlever leurs voiles islamiques en classe au collège Gabriel Havez de Creil. Suite à cela, de nombreuses affaires (expulsion de l'école, manifestations, débat médiatique) conduirent à la récente loi sur la laïcité (appelée parfois « loi sur le voile islamique ») qui a été votée par le parlement en mars 2004.

Tous ces aspects publics des pratiques de l'islam touchent tous les musulmans pratiquants. Comme nous l'avons étudié précédemment, il existe trois

¹²² « *Niqab* » : Grand voile noir ne laissant à découvert que les yeux.

¹²³ Boyer, Alain, *L'Islam en France*, Paris : Presses universitaires de France, 1998, p. 132.

types d'expression du religieux en France pour la population musulmane. Pour l'islam sécularisé, ces problèmes ne se posent pas puisque leur islam s'inscrit dans le privé et ne touche pas aux aspects publics du culte musulman. Pour les musulmans de l'islam quiétiste, ces problématiques rendent plus difficile leur pratique de la religion mais ils essayent tant bien que mal de s'en accommoder en gardant en tête qu'ils ne vivent pas dans un pays musulman. Leurs revendications sont plus axées sur le besoin de salle de prières et des mosquées, des places réservées aux musulmans dans les cimetières et des règlements permettant une légalisation de l'abattage lors des fêtes religieuses. Ces revendications sont faites dans l'esprit de dialogue par les grandes mosquées et les différentes associations qui font partie de cet islam quiétiste.

En ce qui concerne l'islamisme politique, il utilise et récupère ces problématiques pour justifier son discours.

Ces mouvements n'hésitent pas à répandre l'idée néfaste d'irréductibilité des différences culturelles; ce qui les rend conduit ipso facto à une demande plus grande de « *communautarisation* » (c'est-à-dire, finalement de « *ghettoïsation* ») de la société.¹²⁴

Les mouvements de l'islamisme politique cherchent à imposer à l'État français un statut particulariste pour les musulmans sur tous les détails touchant à leur vision de la religion. Les revendications sont faites dans un esprit de communautarisation et non dans un esprit d'intégration à la société. De plus l'interprétation littérale et radicale des textes religieux ne permet pas d'envisager des pistes de solutions dans un processus d'accommodement raisonnable. Les problèmes liés aux aspects

¹²⁴Lamchichi Abderrahim. *L'islam et musulman en France*, op. cit., p. 88

publics de la pratique de la religion permettent aux prédicateurs de jouer la carte de l'injustice et de la victimisation des musulmans face à la société.

Il ne faut pas oublier un élément important dans cette problématique : le rôle des médias et son influence sur l'opinion publique. Depuis l'avènement de Khomeiny en 1979, l'idée d'une menace islamiste a été propagée par les «unes» des médias. Les différents événements tels que l'affaire Salman Rushdie, la crise algérienne, les talibans et les attentats du 11 septembre n'ont pas aidé à redorer l'image de l'islam dans l'opinion publique. Les amalgames et les préjugés sur l'islam l'assimilant à la violence et à la barbarie sont malheureusement très présents dans les médias de manière parfois indirecte. Les symboles religieux comme la barbe, le voile ou la djellaba sont à tort assimilés à de l'intégrisme. Le traitement de l'islam par les médias et les préjugés de l'opinion publique sont d'ailleurs également utilisés par les mouvements islamistes pour démontrer à leurs membres que la société n'a rien à leur offrir et qu'en plus de cela elle est injuste envers eux. Les problématiques de l'islam de France sont essentiellement liées d'une part au modèle laïc français et d'autre part à l'augmentation des revendications particularistes de l'islamisme politique. Le traitement de l'islam dans les médias n'aide pas à trouver des pistes de solutions mais contribue plutôt à l'augmentation des préjugés dans l'opinion publique et au sentiment d'injustice de la population musulmane que les mouvements islamistes essayent d'utiliser pour recruter leurs membres.

3. L'attrait pour l'islamisme politique des jeunes de banlieues en France : un avatar de la postmodernité.

En nous appuyant sur des entretiens réalisés dans une banlieue de Chambéry, une ville de province en France, nous tenterons d'analyser en quoi l'attrait pour l'islamisme politique des jeunes de banlieue est un avatar de la postmodernité.

3.1 L'islamisme politique : un nouveau mode de vie.

La crise de l'action sociale dans la postmodernité est un phénomène touchant particulièrement les jeunes de banlieue. En effet, les jeunes issus des banlieues sont touchés par le phénomène des «exclus de l'intérieur» au sein de l'institution scolaire comme nous l'avons étudié précédemment. En plus de cette problématique, la précarisation du travail et de l'intérim accélère la crise du lien social qui touche les jeunes. Effectivement, ce sont les jeunes de banlieue qui subissent le plus le prix de processus de précarité car ce sont eux les moins qualifiés. Nous rappelons également que la discrimination raciale à l'embauche des jeunes issus de l'immigration et «l'effet quartier» s'ajoutent à leur manque ou à leur absence de qualification professionnelle. Lors de mes conversations privées avec les jeunes, ces derniers mettaient d'ailleurs beaucoup l'accent sur leur problème d'intégration au sein de la société française : le racisme quotidien dans le monde du travail ou dans la société en général. Les exemples de ce rejet par la société étaient multiples : les gens changeant de trottoir lorsqu'ils les croisaient, les vigiles dans les magasins. Tous les jeunes banlieusards que j'ai rencontrés lors

de mon enquête (les jeunes au sein de l'islamisme et les autres) m'ont unanimement fait part de cette stigmatisation sociale qu'ils vivaient quotidiennement. Le fait d'être un jeune issu de l'immigration semble être un handicap majeur pour s'intégrer au sein de la société française. Dans le cas particulier de la banlieue chambérienne, le milieu des jeunes interviewés est caractéristique du milieu économique et social de la population de banlieue. En effet, leurs parents font partie de la classe ouvrière ou sont victimes du chômage et de la précarisation de l'emploi.

Redouane, 23 ans : Parce que mes parents, ils sont venus en France, ils ont galéré. Ma mère, elle est venue, elle avait une situation au Maroc, elle travaillait et tout, elle avait un bon poste, chef d'usine et tout ça. En France, sa vie a basculé, tu connais personne, tu connais pas la langue, au niveau affectif, t'es à ras terre quoi, voilà t'es à terre, t'es pas au top quoi.

Tous les jeunes sont nés en France de parents immigrés d'origine maghrébine. Comme ils sont issus de familles nombreuses, une certaine responsabilité financière leur incombe. Une responsabilité qui va devenir morale lors de leur entrée dans l'islamisme comme nous le verrons par la suite.

Les jeunes de la banlieue Chambérienne étaient victimes de désaffiliation avant de retisser leur lien social par la culture de la délinquance puis par l'islamisme politique. Dans mes conversations avec eux, je pouvais voir qu'ils avaient eu pour la plupart des difficultés scolaires ou des difficultés d'insertion professionnelle avant d'entrer au sein de l'islamisme - comme en témoigne l'exemple de Hamza, 17 ans :

Parce qu'on voyait tous les jeunes, ils sont tous dans la rue, ils vont pas à l'école. Et surtout l'islam, ...j'allais arrêter l'école et l'islam ça m'a fait reprendre confiance et après ça m'a fait avancer.

Les problématiques liées à l'école et au monde du travail ont donc favorisé leur entrée dans la délinquance. En effet, en réponse à la crise du lien social, les jeunes de banlieue s'inscrivent dans la culture de la délinquance et de la violence pour retisser le lien social brisé par la société postmoderne. Les jeunes interviewés m'ont tous avoué, lors des entrevues ou en privé, s'être retrouvés pris dans cet engrenage de la délinquance avant de retourner à l'islam. :

Jamel, 18 ans : Ben mieux. Quand j'étais petit, j'étais un enfant à problèmes.

Redouane, 23 ans : Avant je faisais beaucoup de bêtises, je faisais beaucoup beaucoup de bêtises, j'ai eu quelques problèmes avec la justice.

Cette culture de la délinquance était, comme nous l'avons étudiée précédemment, favorisée par le phénomène de groupe. En effet, les jeunes sont unanimes sur le fait que les mauvaises fréquentations les ont introduits dans cet univers de la délinquance.

Hamza, 17 ans : Ben, en fait, c'était les fréquentations en fait, avant je fréquentais des délinquants en fait etc.

Cette période de leur vie est assimilée à la période de l'ignorance ou « *jahiliya* », la période anté-islamique dans la chronologie de l'histoire de l'islam.

Mohammed, 25 ans : Par rapport à ma pratique, ben moi au début je pratiquais pas, j'étais vraiment comme à l'époque avant le Prophète (PSL), dans l'époque anti-islamique, c'était vraiment tout et n'importe quoi.

L'islamisme politique s'avère également une réponse à la crise du lien social vécu par les jeunes de banlieue. La perte de sens, liée à la non inscription dans le monde du travail et à l'exclusion de l'intérieur vécue à l'école va pousser les

jeunes banlieusards à retisser le lien social par une ressource culturelle propre : l'islamisme politique. Césari postule dans ce sens qu'il « existe une autre réponse au vide et à la frustration engendré entre la vie dans les banlieues et le modèle dominant de consommation : l'entrée dans islam, comme apprentissage de la patience face à l'épreuve et à la tentation, ce qui permet à certains d'échapper à l'engrenage du désir et de la rage. »¹²⁵ L'entrée dans l'islamisme politique permet tout d'abord aux jeunes de sortir de cette culture de la délinquance dans laquelle ils étaient impliqués.

Hamza, 17 ans : l'islam ça m'a fait reprendre confiance et après ça m'a fait avancer.

Jamel, 18 ans : Ben mieux. Quand j'étais petit, j'étais un enfant à problèmes, maintenant que je suis musulman, je pose beaucoup moins de problèmes et Al hamdoudillah, cela apporte beaucoup de choses.

Muhammed , 25 ans : Pour moi c'est un mode de vie, ça me permet de mieux me connaître, ça m'a permis aussi de changer mon comportement, ma façon de voir les choses, plus mon comportement envers ma famille propre et envers les frères aussi, les amis.

Le changement dans le mode de vie s'observe également au niveau du langage, avec l'utilisation du vocabulaire islamique. Il s'agit d'une nouvelle forme de langage s'opposant à l'argot plutôt salace des jeunes de banlieue. L'occurrence fréquente de termes arabes sélectionnés du codex islamique joue un rôle initiatique, d'identification; elle a pour fonction également d'exorciser les doutes tout en conférant au locuteur le sentiment de posséder un code d'accès à un savoir, une sagesse, qui sont barrés aux autres. Le langage « arabo-islamique » (ré)-

¹²⁵ Césari, Jocelyne. Op. cit., p. 92.

enchante le monde bureaucratique de l'insignifiance, il « agit » comme (sur)puissance d'interprétation.

Dans toutes les entrevues, la question d'un nouveau mode de vie revient toujours. Il s'agit d'ailleurs de l'une des différences fondamentales entre l'islam traditionnel et l'islamisme politique. Dans l'islam traditionnel, le mode de vie est un moyen d'atteindre la plénitude spirituelle, tandis que dans l'islamisme politique le mode de vie et les pratiques religieuses restent un but à atteindre. Au sein de l'islamisme politique, la vie intérieure est délaissée au profit de la structure extérieure. Les savants des courants islamistes font donc de l'Islam une forme, et parlent sans cesse de ces formes magnifiques et de leurs aspects extérieurs. Par conséquent on s'aperçoit lors de l'analyse des entrevues que la question du mode de vie est à chaque fois abordée comme le but à atteindre :

Oussama , 17 ans : L'islam, c'est un mode de vie, on apprend à vivre avec, ce que je veux dire c'est qu'on vit pas pareil si on est musulman ou pas.

Muhammed, 25 ans : Après pour moi, en ce qui me concerne, c'est un mode de vie de tous les jours et Al hamdoudillah par rapport à l'islam en ce qui me concerne je sais d'où je viens et je sais où je vais.

Redouane, 23 ans : Mais l'islam c'est vingt-quatre heures sur vingt-quatre, c'est non stop, c'est quand tu parles, quand tu te tais, quand tu t'assois, quand tu manges, dors inch Allah on demande à Allah d'être musulman vingt-quatre heures sur vingt-quatre, à cent pour cent, à quatre cent même.

En considérant le mode de vie comme une fin en soi, et en régulant son comportement sur le licite et l'illicite, l'islamiste en vient à vivre cette dualité comme un cercle vicieux l'excluant progressivement du monde. En effet il développe soit un sentiment de culpabilité face à son imperfection, soit un

sentiment de supériorité où il considère être dans la plénitude de l'islam et voit l'autre comme un ignorant et un mécréant : « D'un côté comme de l'autre, il souffre de cette exclusion qui provoque une rupture avec son milieu familial, ses amis et le reste de la société. »¹²⁶ Cette triste réalité de l'islamisme politique se retrouve dans nos entretiens. En effet, une fracture s'opère pour la plupart des jeunes avec principalement la société mais également avec la famille et les amis. La rupture avec la société française s'était déjà créée pour certains d'entre eux lorsqu'ils étaient entrés dans la culture de la délinquance. En se fondant au sein de l'islamisme politique, cette rupture va se confirmer. Pour ceux qui n'avaient pas vécu cette rupture, elle va se former. La société est désormais vue comme le modèle à ne pas suivre du fait qu'elle n'est pas islamique, et c'est là une illustration, une de plus, de l'oubli de la société dont parle Michel Freitag. Pour certains, elle symbolise le mal absolu et pour d'autres elle est prise en pitié pour l'ignorance et les vices qu'elle développe. Dans les deux cas, l'islam est pris comme la référence pour jauger le bien et le mal au sein de la société française. Cette vision des choses s'étend également à leur pays d'origine et aux pays musulmans. Dans mes échanges privés avec les jeunes, cette distance vis-à-vis de la société était bien plus marquée que lors des entretiens. Les jeunes n'avaient pas de haine véritable pour la société mais le fait qu'elle ne soit pas musulmane la rend automatiquement coupable de tous les maux. Dans les entretiens, cela s'est traduit dans les réponses à la question sur les problèmes du monde et de la société auxquels l'islam est susceptible de faire face. Là encore, la prédominance du

¹²⁶ Ben Driss Karim. *Le renouveau du soufisme (au Maroc)*, op. cit., p.129.

mode de vie comme fin en soi s'est fait sentir. À travers les réponses considérant l'islam comme la seule solution à tous les problèmes, la rupture des jeunes avec la société a été mise à jour, ainsi que leur jugement moral (surmoral) d'une société considérée comme injuste, individualiste, amoral et manipulatrice ne correspondant pas du tout à leurs attentes et à leur nouvelle vision du monde. Cet état d'esprit peut être résumé par les paroles de Redouane :

Redouane , 23 ans : Comme il a dit le frère au juma'a¹²⁷, l'islam, il vient pour libérer les gens. Libérer les gens de cette société qui entre guillemets prend les gens pour des esclaves. C'est l'esclavagisme moderne. Le capitalisme, le travail comme une fourmi. Alors là, c'est la fourmi, tu baisses la tête, tu travailles, tu consommes, les instincts : manger, dormir, sexe, tout ce qui tourne sur les instincts. Voilà, ben cette société là, elle veut qu'on soit des animaux. Des animaux qui tournent autour des instincts et en prenant des gens pour des animaux, tu peux plus les manipuler C'est bien pareil, les chefs d'États, ils veulent pas que les gens soient trop intelligents, trop éduqués, trop éduqués pour que le pouvoir il se renverse et c'est ce qui se passe dans les pays arabes et dans tous les pays. C'est abêtir les gens. Il faut que les gens deviennent bêtes comme cela on les manipule bien et nous on s'en met plein les poches. Ça c'est le discours dans tous les pays. C'est pour cela qu'il a des coups d'États, les gens ils ont peur de se révolter, ils ont peur de sortir, peur parce qu'il y a l'armée, il y a l'État, il y a toute une manipulation qui fait que les gens ils sont bloqués, mais l'islam vient pour libérer l'homme de ses passions et toute source d'esclavagisme et de les rapporter à la source de sa création, à Dieu.

Hamza , 17 ans : L'islam ça peut apporter de grandes choses. Surtout aujourd'hui dans nos sociétés actuelles où beaucoup de jeunes écoutent de la musique et adorent les musiciens, on pourrait dire. Et quand, on voit des émissions comme Star Académie etc. l'islam c'est tout. Sobhanallah, on voit aujourd'hui, les gens ils sont remplis d'orgueil, c'est individuel, chacun pour sa peau, voilà!

¹²⁷ Juma : abréviation pour parler du sermon fait avant la prière collective du vendredi.

Cette idéologie de réislamisation de la société propre à l'islamisme politique est donc bien ancrée dans l'univers de ces jeunes et elle est omniprésente dans leur discours.

Hakim, 25 ans : Si l'islam vient à s'adapter au monde totalement, toutes les inégalités vont se rétablir, les guerres et tout, le clochard dans la rue aura son droit, les chrétiens, les musulmans, y aura pas de problèmes quoi.

Oussama , 17 ans : Non, il y aura pas de problème. Cela veut dire que l'islam, il peut apporter beaucoup de choses, il suffit que les musulmans soient organisés. Il y a quand même des musulmans dans le monde, le problème c'est qu'ils sont pas unis, il faudra qu'ils soient soudés. En fait l'islam, il peut apporter la solution à tous les problèmes.

On remarquera, ici, que l'islamisme politique est une réplique au « *problem solving* », à la décomposition de la « société » en multiples problèmes, une réplique doublée d'une « pragmatique urgencielle » ourlée d'injonctions comportementales. La difficulté à pratiquer l'islam dans la société laïque renforce ce sentiment envers la société et prend la forme chez les jeunes d'un fort sentiment de stigmatisation. Il devient alors difficile pour les jeunes de faire les cinq prières canoniques quotidiennes au sein de l'école ou de leur milieu de travail à cause du manque de moyens matériels, mais également à cause de la peur d'être mal perçus par les autres. Pour les autres obligations religieuses visibles comme le jeûne du mois de ramadan ou les pratiques alimentaires, ce sont les remarques désobligeantes qui affectent les jeunes.

Hakim, 25 ans : En France, il y a pas de répressions physiques, bon après morales peut-être, sûrement. Juste par rapport à quand on travaille, c'est pas facile quoi. Disons que ça fait sept ans que je travaille et ça fait sept ans que je me cache pour prier quoi. Donc tu vois un peu l'ambiance quoi!

Hamza, 17 ans : C'est quand même difficile quand on voit le contexte maintenant, un barbu c'est un terroriste. Alors maintenant, si on parle de l'islam, les gens ils nous regardent bizarrement, il faut se donner à cent pour cent et pas faire d'erreur quand on parle. Surtout que maintenant les gens ils regardent beaucoup notre comportement et si on dévie un peu, les gens ils nous prennent direct pour des terroristes quoi.

Mehdi ,22 ans : S'arranger certaines fois pour faire des prières entre deux cours à la récréation, même certaines fois se cacher du travail, ça arrive. Mais bon, dans un pays comme la France, faire la prière ce n'est pas quelque chose de commun, donc on se retrouve tout de suite exclu quoi.

En dehors des entrevues, les jeunes me donneront de nombreux exemples de cette stigmatisation à laquelle ils doivent faire face quotidiennement. L'exemple d'un cas vécu par une mère du quartier était particulièrement frappant. Cette dernière avait été empêchée au dernier moment d'accompagner les élèves lors de la visite d'un musée pour le simple fait qu'elle portait le voile islamique. Au cours de mes rencontres avec les jeunes, ces anecdotes étaient utilisées pour me démontrer comment la société était injuste envers les Musulmans et les Arabes.

La rupture des jeunes avec leur famille est également visible au sein des entrevues, en s'inscrivant dans l'islamisme politique les écarts se creusent entre le jeune et sa famille malgré le respect qu'il voue à ses parents.

Redouane , 23 ans : T'entends des discours par exemple des gens de ma famille, j'ai commencé à pratiquer, ils avaient eu peur ils disaient : ah ! Il va trop à la mosquée,... ils me disaient : tu as l'islam d'un côté, tu as le travail d'un côté, en fait ils te donnent un discours qui est pas cohérent, donc moi je me suis pas retrouvé dans leur discours, donc j'ai continué dans ma route, j'ai continué même si il y avait des conflits, je savais que j'avais raison, j'essayais de gérer au mieux le conflit, je savais que j'avais raison, j'essayais de gérer au mieux le conflit pour que le message passe le mieux possible.

La rupture avec la famille provient de cette rupture avec la tradition qu'augmente l'entrée dans l'islamisme. La pratique religieuse de la famille est considérée

comme incorrecte et le désir du jeune de ramener ses proches vers le «vrai islam» développe des tensions. Malgré tout, si la famille suit déjà la tendance fondamentaliste des jeunes, il n'y a pas de problèmes à ce niveau.

Redouane , 23 ans : Je viens d'une famille musulmane, mais on peut dire entre guillemets que la pratique elle est pas très..., elle est musulmane, mais il y a des choses qui laissent à désirer. Oui, j'ai eu une éducation qui a été plus proche de la tradition que du religieux pur. Y avait un peu de religieux, mais il y avait beaucoup de tradition. Parfois dans la tradition, tu trouves des choses en contradiction avec la religion et ça c'était quelque chose qui m'a posé problème dans les premiers temps où j'ai commencé à pratiquer, je venais apprendre des choses à la mosquée et je voyais faire le contraire à la maison, fait que cela faisait des petits conflits, des mini conflits. Il fallait gérer la situation au mieux.

Les jeunes reprochent particulièrement à leurs parents d'être inscrit dans un islam culturel ou « de geste » et de ne pas pratiquer le vrai islam. Il est étonnant de voir comment leur propre « injonction comportementale » les pousse à traduire en « gestes » la tradition. Nous n'assistons pas à une volonté de retour à la tradition, ou de re-traditionalisation, mais à une « sur-traditionalisation » postmoderne mariant l'arme de la « surmoralisation » comme celle de l'effet d'annonce « ésotérique » du langage.

Mohammed ,25 ans : Par rapport à l'islam au niveau de la famille, c'est un islam de tradition, je suis pas vraiment issu d'une famille musulmane, c'était plus par les gestes, par les mouvements

Ouassef , 21 ans : Ben, comme l'a dit le frère de tout à l'heure, c'est une famille de tradition, c'est un islam de geste, mais pas de cœur.

En ce qui concerne les amis, on observe deux types de rupture. Tout d'abord, avec les amis de la période dite « d'ignorance » ; pendant laquelle les jeunes faisaient partie de la culture de la délinquance et de la violence, la rupture est totale sur le plan des valeurs communes. En effet, bien que certains fréquentent toujours leurs

compagnons de « galère », le sentiment de supériorité face à eux est évident et participe à la rupture des liens.

Hamza, 17 ans : et puis y a certaines personnes que maintenant actuellement je peux pas parler avec eux. J'leur parle, j'leur dis bonjour, mais je pourrais jamais écouter leur conversation. Ça parle de ci, de ça, qui est pas conforme à l'Islam.

Redouane , 23 ans : En fait, moi je rentrais tous les week-ends et tous les week-ends je les voyais, je les rencontrais et plus je les voyais, plus j'étais content et je prenais du recul en fait. Plus je restais à Grenoble dans la ville où j'étudiais, plus j'avais un recul et à chaque fois que je venais, je me disais : mais ils sont en train de s'enfoncer de plus en plus et Al hamdoulillah, Dieu il m'a écarté de ça, mais j'ai pas du tout coupé les liens. À l'heure actuelle, je les vois encore, on discute ensemble, on rigole, il y a pas eu de coupure nette, nette, nette.

Le deuxième type de rupture se fait lorsque les jeunes tentent d'imposer leur mode de vie aux autres. Devant les réactions négatives de leur entourage, l'incompréhension laisse finalement la place au rejet. Les jeunes sont d'ailleurs plus durs avec les musulmans non pratiquants qu'avec les non musulmans. En se liant d'amitié avec les personnes de la mosquée, les jeunes finissent par se créer un autre cercle d'amis partageant la même vision du monde.

Muhammad , 25 ans : Y a eu l'autre problème, si on peut appeler cela un problème, y a eu une autre conséquence c'est avec les amis qui sont de familles maghrébines. C'est pas évident car il y a toujours l'aspect traditionnel, c'est pas évident... y a des traditions qui fait que par rapport à la religion c'est pas le modèle du Prophète (PSL) et donc c'est pas évident à expliquer et à faire comprendre aux frères parfois. On est pris souvent pour des personnes trop dures, fondamentalistes. On dit non ça c'est pas l'islam, c'est trop dur, c'est... y a ça, aujourd'hui on est confronté à ça quoi.

Ouassef , 21 ans : C'est plutôt avec nos frères qu'on doit réagir un peu dur car eux ils savent ce que c'est que la Vérité.

L'islamisme politique est donc vécu comme un mode de vie ascétique, de combat, qui devient une fin en soi créant des ruptures avec la société mais aussi avec la famille et les amis selon leur réaction au prosélytisme des jeunes. Nous allons maintenant expliquer comment ce nouveau mode de vie (sur)mobilisé permet de retisser le lien social des jeunes des banlieues.

3.2 L'islamisme politique : une nouvelle ressource culturelle.

Tout d'abord, l'islamisme politique apporte de nouvelles valeurs aux jeunes qui leur permettent d'aborder la vie quotidienne en banlieue sans être frustrés ou attirés par le mode dominant de consommation de la société postmoderne.

La vision religieuse fournit en effet une explication rassérénante en présentant le croyant comme celui qui sait résister aux embûches qui parsèment sa route et qui sort grandi lorsqu'il a surmonté sans défaillir les tentations les plus diverses, de l'alcool et la drogue en passant par la surconsommation ostentatoire.¹²⁸

Les jeunes apprennent donc à patienter face aux épreuves de la vie et les plaisirs futiles de ce monde. La patience est d'ailleurs fréquemment mise en avant dans leurs discours, tout comme la paix. La patience face aux épreuves de la société et la paix face à la violence de la culture de la délinquance. Mais ne s'agit-il pas d'une « patience » particulière ? Une patience toujours « importante de se prouver, de s'éprouver-en bref, une patience jouissive, compulsive, injonctive.

Nabil , 20 ans : Je sais pas comment la sagesse d'Allah *Ta'ala* ça va faire, mais Al hamdoulillah, il faut patienter, astarghfiroullah qu'Allah (SWT) nous pardonne.

¹²⁸ Césari, Jocelyne. Op. cit., p. 92.

Nabil , 20 ans : Je sais pas comment la sagesse d'Allah *Ta'ala* ça va faire, mais *Al hamdoulillah*, il faut patienter, *astarghfiroullah* qu'Allah (SWT) nous pardonne.

Hakim , 25 ans : « C'est ce qui va dicter une conduite, un mode de vie qui va permettre d'aller vers Dieu en évitant les embuscades de la vie, les tentations et Shaytan¹²⁹ quoi.

Ces nouvelles valeurs morales permettent aux jeunes de faire face à la société mais également à la culture de la délinquance et de la violence.

Au sentiment d'injustice qui pousse le jeune à agir avec violence et à crispation face à une société qui lui a refusé le droit de cité, cette religiosité oppose désormais une distanciation par rapport aux normes de la cité, au nom des normes divines et transcendantes qui confèrent la dignité au sujet en dépit de son exclusion.¹³⁰

Dans les réponses des participants, le sentiment de honte de s'être laissés entraîner dans cette culture de la délinquance est rapidement couvert par la fierté de s'en être sortis et d'avoir été guidés par Dieu. Cette nouvelle ressource culturelle permet donc la revalorisation de soi. En effet, l'islamisme permet à une personne victime de mépris, de mauvaise réputation, de regagner une estime de soi et une respectabilité au sein de la communauté.

Nabil, 20 ans : Pas seulement, même s'il y avait les parents, comme beaucoup de jeunes, surtout dans les quartiers où en France, on est emboînés par les mauvaises fréquentations et *Al hamdoulillah*, petit à petit Allah *ta'ala* nous a permis de nous en sortir de ce cercle vicieux..

Mohammed ,25 ans : « Pour moi c'est un mode de vie, ça me permet de mieux me connaître, ça m'a permis aussi de changer mon comportement, ma façon de voir les choses, plus mon comportement envers ma famille propre et envers les frères aussi, les amis. C'est un cheminement tous les jours et *Al hamdoudillah*, c'est la meilleure voie quoi.

¹²⁹ Satan

¹³⁰Lamchichi Abderrahim. *L'islam et musulman de France*, op. cit., p. 92.

La nouvelle identité musulmane permet aux jeunes de se redéfinir et de retrouver un sens à leur vie. Cette identité leur apporte une nouvelle réponse face aux attentes que la société ne parvient pas à combler. Pour Jamel, 18 ans, l'islam lui apportait de l'espoir, de la foi et une certaine sérénité dans sa vie quotidienne.

Pour Mehdi, il s'agit simplement de la réponse à tout :

Mehdi, 22 ans : Par tout ce qu'on nous propose actuellement dans la société. Y a pas réellement de réponse à une question existentielle. Y a simplement des artifices, des choses qui sont pas vraiment utiles, des choses qui servent un peu à rien et quand on pose les réelles questions, il y a pas vraiment de réponses et l'islam c'est un peu la réponse à tout.

La revalorisation de soi que vivent les jeunes en entrant dans l'islamisme politique engendre un nouveau sens des responsabilités envers la famille, la communauté et les non-musulmans. Le jeune peut désormais espérer devenir un être social en servant de modèle et de référence dans son quartier et en tentant d'amener le reste de la société vers le monde de pureté qu'il expérimente. On remarque que le désir d'être un modèle dans tous les aspects de la vie quotidienne donne notamment aux jeunes la force morale de retourner aux études.

Hamza ,17 ans : Et surtout l'Islam, ...j'allais arrêter l'école et l'Islam ça m'a fait reprendre confiance et après ça m'a fait avancer.

Reoudane ,22 ans : Et ben moi, Dieu a voulu que je... moi je parte à Grenoble, je parte dans une autre ville étudier, j'avais eu le bac et j'ai commencé à étudier et je suis parti à Grenoble. Cela a fait une mini-coupure positive.

La nécessité de donner l'exemple autour de soi est facilitée par leur croyance et leur foi. Il faut tout de même signaler que la plupart des jeunes qui ont continué leurs études universitaires ont eu du mal à trouver un emploi dans leur domaine et sont obligés de travailler dans les manufactures. Hakim, âgé de 25 ans et titulaire

d'une maîtrise en sociologie, m'exprimait l'impossibilité de trouver un emploi dans son domaine car il était surqualifié, mais surtout parce que le fait d'être maghrébin et issu d'une banlieue ne facilitait pas l'embauche. Donc les nouvelles valeurs de patience face aux aléas de la vie permettent aux jeunes de surmonter ces épreuves, mais les problèmes confortent aussi leur démarche religieuse qui rompt avec toutes les valeurs de la société française et prône la réislamisation du monde. La logique islamiste de victimisation du monde musulman face à l'Occident est donc accentuée par la stigmatisation à laquelle les jeunes font face dans la société.

La nouvelle responsabilité des jeunes se développe également dans leur cadre familial où ils se sentent investis d'une mission à la fois religieuse et culturelle.

Nabil ,20 ans : C'est très important d'avoir quelqu'un qui puisse... surtout si on a des parents qui n'ont pas appris correctement la religion, qui viennent pour ma part du Maroc et qui savent ni lire ni écrire. Ce que je vois c'est que les enfants qui prennent la relève et qui ont pu étudier et Al hamdoulillah, on commence à restructurer la vie familiale inch Allah, on demande à Allah ta'ala qu'Il nous aide.

Au niveau du quartier, les jeunes essaient d'être des modèles. Ils veulent suivre l'exemple des personnes qui les ont amenés vers la pratique religieuse.

Ouassef ,21 ans : J'ai commencé à prier en fait, parce qu'il y a des frères qui m'ont fait le prêche, qui me parlaient, qui me parlaient et après c'est Dieu qui fait les choses.

Redouane , 23 ans : J'ai eu des influences de l'extérieur, des jeunes du quartier qui se sont convertis à l'islam, des exemples de gens qui ont réussi, des modèles.

En fréquentant les jeunes de la banlieue Chambérienne, j'ai pu remarqué que les musulmans pratiquants étaient traités avec une certaine déférence même si parfois

leur démarche n'était pas comprise. La plupart des jeunes espéraient pouvoir suivre l'exemple de leurs aînés pour sortir de la culture de la délinquance et de la violence. Aucune ambiguïté n'existait pour les jeunes sur le fait que leurs amis pratiquants étaient dans le droit chemin.

Nabil , 20 ans : Et dans le quartier, mes anciennes fréquentations...je vois encore des fréquentations. Je veux dire les personnes que je fréquentais avant, mais plus dans la même relation c'est-à-dire, on a une relation, plus de respect, les personnes savent sans pour autant préciser que...les personnes respectent,...je traînais souvent avec des personnes d'origine, on va dire des arabes, ça fait qu'ils respectent les musulmans

Ce nouveau rôle social dans le quartier va inciter les jeunes à s'engager dans des associations culturelles ou sportives, pour inciter les plus jeunes à travers des activités à délaisser la culture de la délinquance et de la violence. Comme nous le rappelle Lamchichi, le jeune « trouve au sein de son engagement spirituel et social en s'impliquant au service des jeunes en leur donnant des rudiments d'islamité, en incitant les parents à leur confier les enfants pour les soustraire à une vie de pré délinquance ou de délinquance. » Muhammed, animateur sportif, nous expliquera d'ailleurs qu'il est venu à l'islam grâce à ces activités organisées par les membres de la communauté.

Muhammed , 25 ans : Des frères nous invitaient tous les dimanches à parler de l'islam, à faire des matchs, tout ça tous les dimanches, ça nous a quelque part, ça nous a aidés, ça nous a été une brèche pour qu'on reste dans la religion.

Avec les non-musulmans, ce nouveau sens des responsabilités s'illustre par la nécessité de se comporter en modèle pour faire du prosélytisme religieux. Les jeunes essaient de faire de leur mieux pour véhiculer une bonne image de l'islam pour convaincre leur entourage non-musulman de la vérité de leur religion.

Ouassef , 21 ans : ...alors que les non-musulmans il faut réagir avec une certaine douceur pour que ces personnes voient qu'on a un bon caractère comme il a fait le Prophète (PSL).

On retrouve encore dans cette démarche l'importance que les jeunes donnent au mode de vie, délaissant la relation transcendante entre Dieu et le croyant que l'on retrouve au sein de l'islam traditionnel. Les jeunes font donc beaucoup d'efforts pour changer le mode de vie proposé par la société française ou par la culture de la délinquance et afin de le remplacer par un mode de vie basé sur les valeurs véhiculées par l'islamisme politique. Cette logique s'inscrit dans l'omniprésente logique de réislamisation de la société comme le démontre ce petit sermon dans le discours de Nabil :

Par exemple si je me change moi, je vais pouvoir influencer sur ma vie et mon entourage, ensuite si on prend cela dans une plus grande échelle, si chaque moitié se changeait, si chaque quartier pouvait changer, chaque ville pouvait changer, si chaque pays pouvait changer, Al hamdoulillah..

L'islamisme politique permet donc aux jeunes de retrouver une dignité et un nouveau sens des responsabilités qu'ils avaient perdu par le processus de désaffiliation. En s'inscrivant en tant que modèle, le jeune se redécouvre un nouveau rôle social au sein de sa famille, de son entourage et de la société. Ce nouvel être social retrouve donc sa dignité et peut faire face à son identité qui était refoulée au sein de la société. L'identité et la dignité des jeunes de banlieue est effectivement réprimées et refoulées au sein de la société française par la stigmatisation au sein du monde du travail et de la société en général. Dans la société française, l'identité culturelle et religieuse a été généralement refoulée par la logique de l'État républicain qui tend à « disqualifier toute identité spécifique

dans les comportements culturels et la vie en société.»¹³¹ Ajouté à cette différenciation particulariste dans l'espace public, le racisme quotidien envers les populations issues de l'immigration renforce le refoulement de l'identité des jeunes dans la société. Pour les jeunes de banlieue issus de l'immigration, ce sentiment d'indignité s'accroît avec le traitement médiatique de l'islam, les problématiques de l'islam de France et le traitement politique subi par les différentes populations musulmanes à travers le monde (Palestine, Bosnie, Tchétchénie, etc.) En effet, lors de mes entretiens, ce sentiment de stigmatisation était présent chez tous les jeunes, que ce soit ceux inscrits dans la culture de la délinquance ou ceux inscrits au sein de l'islamisme politique. Les nombreuses anecdotes sur le racisme quotidien et le sentiment d'injustice face à la situation des musulmans dans le monde me furent décrites en dehors des entretiens officiels.

Hamza 17 ans : Surtout que maintenant les gens ils regardent beaucoup notre comportement et si on dévie un peu, les gens ils nous prennent direct pour des terroristes quoi.

L'entrée dans l'islamisme politique des jeunes de banlieue se traduit par la libération de cette identité silencieuse. En effet, les jeunes retrouvent une dignité en redevenant un être social par la revendication de leur identité de musulman pratiquant. Cette identité islamique est donc revendiquée avec fierté par les jeunes.

Oussama : Les musulmans, ils ont un but dans la vie, ils veulent atteindre quelque chose alors que les Français, plutôt les non musulmans, c'est pas pareil que nous ça se voit. L'islam, ça prend beaucoup de choses.

¹³¹ Césari, Jocelyne. Op. cit., p. 93.

Le lien social est également retissé par la formation d'un nouvel espace social par l'inscription des jeunes dans le groupe des croyants unis par la fraternité du lien islamique.¹³² En effet, l'importance du groupe et des frères s'est fait fortement ressentir lors de mes entrevues. La vie sociale des jeunes est d'ailleurs principalement axée sur la communauté, que ce soit dans les activités religieuses, culturelles ou sportives. La fraternité devient une valeur de base dans leur vie sociale en opposition aux valeurs individualistes de la société.

Mohammed , 25 ans : Des frères nous invitaient tous les dimanches à parler de l'islam, à faire des matchs, tout ça tous les dimanches, ça nous a quelque part, ça nous a aidés, ça nous a été une brèche pour qu'on reste dans la religion. Petit à petit à force de fréquenter les frères, c'est comme un gâteau, on goûte une part de gâteau, le gâteau il est bon et on a envie encore d'en manger,... Pour l'islam, elle apporte une solidarité, elle apporte de l'hospitalité

Hamza 17 ans : Par l'islam, c'est la fraternité, c'est l'odeur du musc quand on rentre dans la mosquée, c'est beau.

L'aspect collectif de cette nouvelle ressource culturelle permet aux jeunes de se supporter moralement face aux « épreuves » vécues dans la société. L'importance de la collectivité islamique se retrouve dans les lieux que fréquentent les jeunes. En effet ces derniers passent leur temps libre de la mosquée du quartier à un magasin vendant des produits Halal et des livres religieux. Lorsqu'ils ne sont pas dans ces lieux, ils se retrouvent entre eux chez des amis. L'extérieur est considéré comme un lieu impur ou menaçant tandis que la mosquée ou le groupe symbolise l'espace de pureté. Ils avouent eux mêmes avoir peu de fréquentations non musulmanes en dehors de l'école et du travail. Selon Kymlicka :

¹³² Ibid. p. 91.

Le religieux prend une dimension sectaire et sépare le croyant du non-croyant en l'en détachant. Il n'y a ni guerre ni relation, il y a comme une introversion qui est d'autant plus paisible que la marginalité économique se transforme en une insularité mentale.¹³³.

Le sentiment de stigmatisation, qu'ils ressentent en dehors de cet espace, ne les pousse d'ailleurs pas à s'ouvrir aux autres si ce n'est pour faire du prosélytisme religieux.

Hamza : Mais ça va quand même, les non-musulmans, ils sont assez contents, ils nous écoutent et après ça, ça permet de faire rentrer des personnes dans l'Islam.

Les projets des jeunes vont donc dans ce sens. J'apprends lors de mon séjour qu'ils désiraient acheter un terrain pour construire un véritable centre islamique constitué d'une mosquée, d'une école, de magasins et d'une bibliothèque. Cette revendication identitaire et ce repli communautaire des jeunes s'expriment également au sein de la société par les demandes de droits particuliers. Au sein de l'islamisme politique des jeunes, cette dimension s'exprime par la défense et la négociation de droits particuliers tels que le port du voile, le besoin d'espaces de prières, etc. L'importance du mode de vie au sein de l'islamisme politique favorise la montée des exigences particularistes conduisant à un repli communautaire. En effet, les mouvements de l'islamisme politique cherchent à imposer à l'État français un statut particulariste pour les musulmans sur tous les détails touchant à leur vision de la religion, conduisant à des revendications faites dans un esprit de communautarisation et non dans un esprit d'intégration à la société. Les jeunes du quartier de Chambéry-le-haut, lorsqu'ils s'exprimaient sur

¹³³ Kymlicka Will. « Islam des jeunes musulmans et exclusion », *Les identités culturelles*, Revue *Comprendre*, n°1 Paris : Presses universitaires de France, 2000, p.

les problématiques de l'islam en France, m'expliquaient que les musulmans n'avaient pas de droit véritable au sein de la société française comme les autres communautés religieuses et qu'il ne fallait pas se laisser faire et revendiquer ces droits haut et fort. L'affaire du voile, l'impossibilité de prier sur leur lieu de travail ou les problèmes liés à la nourriture étaient les problématiques qui revenaient le plus. Dans les entrevues, ces revendications laissent leur place à la constatation des problématiques comme celle de Hakim obligé de se cacher depuis sept ans pour prier.

La logique de réislamisation de la société véhiculée par l'idéologie de l'islamisme politique se traduit donc chez les jeunes par un repli communautaire et la construction d'un nouvel espace social et physique qu'ils revendiquent dans la société. Les problèmes des musulmans sont expliqués par cette logique. L'unification de la communauté et la réislamisation de la société permettraient selon les jeunes de régler quasiment tous les problèmes.

Oussama , 17 ans : Cela veut dire que l'islam, il peut apporter beaucoup de choses, il suffit que les musulmans soient organisés. Il y a quand même des musulmans dans le monde, le problème c'est qu'ils sont pas unis, il faudra qu'ils soient soudés. En fait l'islam, il peut apporter la solution à tous les problèmes.

Mohammad 25 ans : Mais y a quand même beaucoup de changement au niveau mondial, y a beaucoup d'associations qui se créent. Y a beaucoup plus de mosquées et Al hamdoudillah ça fait quand même avancer les choses.

L'islamisme politique est donc bien une nouvelle ressource culturelle pour les jeunes de banlieue, puisqu'elle permet effectivement de retisser le lien social en leur apportant :

- de nouvelles valeurs basées sur l'islam (patience, pureté, etc) permettant de faire face aux problématiques de la vie quotidienne en banlieue.
- un nouveau rôle social au sein de la société, de la famille, des amis et du quartier.
- un nouvel espace social avec la communauté des croyants unis par le lien islamique.

Effectivement, « l'islamisation de ces quartiers débouche, très souvent, sur une gestion communautaire comme remède contre un chômage endémique et une insécurité (drogue, délinquance, vols etc.) »¹³⁴ L'attrait pour l'islamisme politique des jeunes de banlieue se comprend donc comme une réponse à la crise du lien social que subissent les banlieusards dans la postmodernité. Le processus, menant les jeunes vers l'islamisme politique, est également révélateur de fait qu'il s'agit véritablement d'une nouvelle ressource culturelle permettant de retisser le lien social. Les jeunes d'origine musulmane faisant partie de la culture de la délinquance sont particulièrement indignés par l'injustice vécue par les musulmans dans le monde et en France. Le sentiment de révolte envers la société qui ne fait rien pour les sortir de « la galère » était encore plus accentué par la stigmatisation vécue par les musulmans. Cette logique de victimisation est associée à l'admiration et le respect qu'ils portent aux personnes de leur entourage qui sont devenues pratiquantes. A chaque fois que j'abordais le sujet de l'islam, les jeunes devenaient plus sérieux et exprimaient leur désir de devenir un jour un bon musulman comme leurs aînés, « quelqu'un de bien » et de respecté dans leur

¹³⁴Lamchichi Abderrahim. Op. cit., p 101.

famille et dans leur quartier. Les jeunes n'hésitaient pas à mettre aussi sur le compte de leurs fréquentations, leur entrée dans le monde de la délinquance. Les amis sont en fait considérés comme des compagnons de galère. On remarque donc que le manque de reconnaissance sociale au sein de la famille et du quartier n'est pas pallié par la culture de la délinquance et ne permet pas au jeune de retrouver sa dignité perdue lors du processus de désaffiliation. L'entrée dans l'islamisme politique apporte cette reconnaissance sociale et permet enfin au jeune d'exister en tant qu'être social. On remarque que les techniques utilisées par l'islamisme politique pour attirer des adeptes vont dans ce sens puisqu'elles se focalisent sur « la prédication ou du porte-à-porte, en jouant sur la culpabilité du musulman qui a cessé de pratiquer, sur la reconquête de sa dignité dans un univers incompatible avec les valeurs de l'islam »¹³⁵, et sur la nécessité de réislamisation de la société.

Le contre-exemple de Benjamin, 23 ans, permet de comprendre mieux ce phénomène. En analysant son discours, nous montrerons comment son attrait pour l'islam n'est pas une tentative de retisser le lien social à l'inverse des jeunes banlieusards de Chambéry. Tout d'abord, il faut préciser que, bien que fréquentant depuis un an la même mosquée que les jeunes, il n'est pas encore inscrit dans la logique de l'islamisme politique, comme nous allons le constater. Benjamin vit une situation professionnelle stable, étant basketteur professionnel dans l'équipe de Chambéry. Il n'est donc pas dans une situation de désaffiliation comme les autres jeunes. Le fait de ne pas rechercher une ressource culturelle propre pour retisser le lien social, change totalement la logique de sa démarche. Premièrement,

¹³⁵ Césari, Jocelyne. « L'islam dans l'immigration : un bilan de la recherche », *La pensée*, 9 juillet, n°299, 1994, p.59-68.

son attrait pour l'islam vient d'une réflexion personnelle, d'une remise en question de sa vie spirituelle :

Dans les moments j'étais tout seul...quand t'es tout seul, t'es plus amener à réfléchir sur toi-même, c'est une période de ma vie où je me suis posé pas mal de questions sur le pourquoi du comment, où j'allais et pourquoi

Cette entrée dans l'islam est différente de celles des jeunes banlieusards qui s'inscrivent au sein de l'islam politique pour changer leur mode de vie et faire face aux problématiques de la vie quotidienne en banlieue. Chez Benjamin, la notion du mode de vie n'est pas une fin en soi. En effet, dans sa vision de l'islam, Benjamin commence à assimiler le mode de vie comme un moyen d'atteindre une certaine sagesse à travers la lutte contre ses passions :

L'Islam est là pour se libérer des passions et des instincts dans le sens où chaque humain est fait pareil, on a envie d'être en colère, l'envie...et l'Islam est là pour dire là tu peux, là tu peux pas, là tu peux avec ces moyens.

Il n'y a également pas de rupture avec la société, sa famille et son entourage même si Benjamin a assimilé des valeurs nouvelles et s'est forgé une nouvelle identité. Cette attitude contraste avec les ruptures évoquées par les jeunes banlieusards avec la famille et l'entourage. Elle se démarque également de l'attitude prosélyte des jeunes et de leur logique de repli communautaire. Cela s'explique par le fait que Benjamin, contrairement aux autres jeunes, n'est pas titulaire d'un nouveau rôle social. Le fait d'exister déjà socialement n'entraîne pas ce besoin d'affirmer sa nouvelle identité dans son entourage, ni d'exercer un nouveau sens des responsabilités. En effet, même dans son comportement avec les

non musulmans, on observe qu'il ne cherche pas à imposer ses valeurs par du prosélytisme religieux mais qu'il assume pour autant sa nouvelle identité :

Même si des fois, je peux être avec des amis français de souche, non musulmans ou non croyants et ne pas revendiquer le fait que je sois musulman, je peux dans une conversation ne pas parler de Dieu, mon Prophète (PSL), la foi, mais avoir un discours qui pour moi découle de l'islam, sur le respect, la tolérance, la patience et les gens vont l'interpréter de façon différente, mais pour moi c'est ça.

Dans le discours de Benjamin, on s'aperçoit également que le musulman, qu'il soit pratiquant ou non, n'est pas idéalisé et que ce dernier se doit de s'améliorer en permanence.

Le problème, c'est de trouver la solution et ne pas dire, je suis musulman, j'ai la réponse. Les musulmans ont autant de problèmes que les autres et c'est avec la patience et la recherche dans l'Islam qu'on peut trouver les réponses à tout.

Au contraire dans le discours des jeunes, le simple fait d'être musulman pratiquant permet de s'inscrire en détenteur absolu de la Vérité et en représentant du bien contre le mal, logique qui va les pousser au repli communautaire.

3.3 Pertinence de la recherche.

À travers les exemples des habitants du quartier de Chambéry-le-haut et le contre-exemple de Benjamin, nous pouvons donc affirmer que l'attrait pour l'islamisme politique des jeunes de banlieue est une réponse à la crise du lien social, et par conséquent un avatar de la postmodernité. En effet, l'islamisme politique s'avère, pour les jeunes, une nouvelle ressource culturelle leur permettant de faire face aux problématiques de la vie quotidienne en banlieue, grâce aux nouvelles valeurs

basées sur l'islam, de jouer un nouveau rôle social au sein de la société, de la famille, des amis et du quartier, et enfin de s'inscrire dans un nouvel espace social avec la communauté des croyants unis par le lien islamique.

CONCLUSION

L'arrivée de la postmodernité en France a entraîné des changements dans l'urbanisme avec la création des banlieues où ont été reléguées les populations les plus démunies. Les jeunes de ces banlieues ont dû faire face, outre à cette relégation physique et sociale dans l'espace, à d'autres problématiques importantes. En effet, les jeunes doivent vivre avec le risque constant d'exclusion de l'intérieur au sein de l'institution scolaire, ainsi qu'avec le risque d'être victimes de désaffiliation sur le marché du travail. En effet, la démocratisation de l'école et l'augmentation du chômage et de la précarité de l'emploi dans la nouvelle société postmoderne touchent principalement les jeunes banlieusards qui sont les plus démunis face à ces changements sociétaux. De plus, les jeunes vivent une stigmatisation sociale constante touchant plus particulièrement les jeunes issus de l'immigration. Lorsque les jeunes de banlieue sont pris dans cet engrenage mis en place par le mode sociétal postmoderne, ils sont victimes de désaffiliation et se doivent de chercher de nouvelles ressources culturelles pour leur permettre de retisser le lien social. La réponse à cette crise du lien social s'avère principalement l'entrée dans la culture de la délinquance et de la violence permettant d'exprimer la frustration des jeunes devant la difficulté de s'intégrer dans cette société qui les rejette économiquement et socialement. Dans notre étude, nous avons pu voir que l'islamisme politique est une nouvelle réponse des jeunes de banlieue pour retisser le lien social. Il faut préciser toutefois que les jeunes de banlieue de France ne sont pas tous inscrits au sein de l'islamisme

politique, mais que les problématiques de la banlieue favorisent ce phénomène en réponse à la crise du lien social qui s'est développée dans la nouvelle société postmoderne. En effet on pouvait se demander pourquoi les jeunes de banlieue sont attirés par l'islamisme politique et non par l'islam traditionnel. La réponse se trouve dans l'idéologie véhiculée au sein de ces mouvements qui vise la réislamisation de la société selon une vision littérale et militante de l'islam. Cette idéologie met donc principalement l'accent sur le mode de vie islamique et sur une affirmation forte de identité musulmane. Dans l'islam traditionnel, le mode de vie est un moyen d'atteindre la plénitude spirituelle, tandis que dans l'islamisme politique le mode de vie et les pratiques religieuses restent un but à atteindre. Au sein de l'islamisme politique, la vie intérieure est délaissée au profit de la structure extérieure d'où l'importance que cette idéologie donne à la réislamisation de l'individu et de la société. Les jeunes de banlieue sont donc attirés par cet islam identitaire qui vient leur apporter un nouveau mode de vie et un sentiment de dignité et de fierté que la société ne pouvait plus leur apporter. En effet, les entrevues réalisées auprès des jeunes de la banlieue de Chambéry-le-Haut nous ont permis de dégager les caractéristiques principales de cet attrait pour l'islamisme politique. Nous avons pu constater que les nouvelles valeurs telles que la patience, la responsabilité morale etc, permettent aux jeunes de faire face aux problématiques de la vie quotidienne en banlieue sans tomber dans l'engrenage de la violence. L'islamisme politique donne également aux jeunes un nouveau rôle social à jouer au sein de la société, de la famille, des amis et du quartier. À travers les nouvelles responsabilités morales qu'il s'assigne dans son

nouveau rapport au monde marqué par sa nouvelle identité islamique, le jeune redevient un être social et retrouve sa dignité. L'islamisme politique permet également aux jeunes de banlieue de retisser le lien social en s'inscrivant dans un nouvel espace social avec la communauté des croyants unis par le lien islamique. Cette nouvelle ressource culturelle entraîne néanmoins un certain nombre de problématiques. En effet les jeunes sont en rupture avec leur entourage lorsque leur prosélytisme religieux est rejeté par leur famille ou leurs amis. Dans la société, le sentiment de stigmatisation, déjà existant chez les jeunes de banlieue, augmente et il est en plus justifié avec l'affirmation de leur nouvelle identité islamique. Le monde extérieur est effectivement perçu comme impur et il en résulte un grand repli communautaire. Ces problématiques sont inhérentes à la logique de l'islamisme politique qui prône la réislamisation de la société comme le but ultime à atteindre faisant ainsi du mode de vie islamique une fin en soi au lieu d'un moyen d'atteindre la plénitude spirituelle comme dans l'islam traditionnel. La logique de réislamisation de la société véhiculée par l'idéologie de l'islamisme politique se traduit donc chez les jeunes de la banlieue de Chambéry-le-Haut par un repli communautaire et la construction d'un nouvel espace social et physique revendiqué dans la société française. L'islamisme politique s'avère donc, par ses caractéristiques, une réponse à la crise du lien social, et par conséquent l'attrait des jeunes pour cette nouvelle ressource culturelle s'inscrit comme avatar de la postmodernité, dont une des marques essentielles est la réduction des pratiques signifiantes, parmi lesquelles la religion, en « ressources culturelles », en « néo-management » moralisateur du comportement.

APPENDICE A : GUIDE DES ENTREVUES

- 1) Nom
- 2) Prénom
- 3) Âge
- 4) Viens-tu d'une famille musulmane?
 - Praticante ou non? Pourquoi? Quelle forme de pratique? Qu'est ce que pratiquer l'Islam pour toi?
 - Converti? Quelle a été la réaction de la famille? Qui t'a influencé?
- 5) Comment est-tu venu à la pratique de l'Islam? Difficile? Relation parents/proches? motivation? Parcours? Situation familiale, école, économique?
- 6) Qu'est ce que/ que représente l'Islam pour toi?
- 7) Quels sont les problèmes du monde et de la société pour lesquelles l'Islam est adapté?

APPENDICE B RETRANSCRIPTIONS DES ENTREVUES

ENTREVUE HAKIM

Question : Quel est ton nom, ton prénom et ton âge?

Réponse : Hakim, 25 ans (Maîtrise en sociologie)

Question : Est-ce que tu viens d'une famille musulmane?

Réponse : De tradition quoi, c'est-à-dire, ils sont du Maghreb traditionnel. C'est pas l'Islam moral, c'est le vrai Islam quoi, c'est traditionnel quoi.

Question : Comment es-tu venu à la pratique de l'Islam?

Réponse : J'ai commencé à prier en fait, parce qu'il y a des frères qui m'ont fait le prêche, qui me parlaient, qui me parlaient et après c'est Dieu qui fait les choses.

Question : Quelle a été la réaction de ta famille et de ton entourage?

Réponse : Par rapport à la famille, étant donné que je suis issu d'une famille musulmane à la base, donc il y a pas eu de problèmes. Plus par rapport avec ceux avec qui je traînais à l'époque. Avant on n'était pas de bons musulmans, donc on faisait des bêtises et quand j'ai commencé à faire l'Islam, après il y a un fossé qui s'est creusé donc à partir de là notre relation elle a changé quoi.

Q : Que représente l'Islam pour toi?

R : L'Islam pour moi, c'est ce qui va me permettre en tant qu'humain de cheminer pour prendre la route pour aller vers Dieu. C'est ce qui va dicter une conduite, un mode de vie qui va permettre d'aller vers Dieu en évitant les embuscades de la vie, les tentations et Shaytan¹³⁶ quoi. C'est ce qui régit ma vie, tout tourne autour de ça.

Q : Comment se passe ta pratique en France, dans une société non-musulmane?

¹³⁶ Satan

R : En France, il y a pas de répressions physiques, bon après morale peut-être, sûrement. Juste par rapport à quand on travaille, c'est pas facile quoi. Disons que ça fait sept ans que je travaille et ça fait sept ans que je me cache pour prier quoi. Donc tu vois un peu l'ambiance quoi!

Q : Quels sont les problèmes du monde et de la société pour lesquelles l'Islam est adapté?

R : Y a pas de santé morale, y a pas de santé spirituel, y a pas de but dans la vie, les gens vivent un peu au jour le jour, l'Islam apporte ses réponses. Si l'Islam vient à s'adapter au monde totalement, toutes les inégalités vont se rétablir, les guerres et tout, le clochard dans la rue aura son droit, les chrétiens, les musulmans, y aura pas de problèmes quoi. L'Islam c'est la réponse, mais pour l'apporter... Ben voilà quoi?

ENTREVUE OUASSEF

Question : Quel est ton nom, ton prénom et ton âge?

Réponse : Ouassef, 21 ans.

Question : Est-ce que tu viens d'une famille musulmane?

Réponse : Ben, comme l'a dit le frère de tout à l'heure, c'est une famille de tradition, c'est un Islam de geste, mais pas de cœur.

Question : Comment est-tu venu à la pratique de l'Islam?

Réponse : Al Hamdoulillah, j'ai vécu dans une famille musulmane et je pratiquais au début, mais c'était pas vraiment une pratique comme celle d'aujourd'hui. Al Hamdoulillah, j'ai suivi un certain cheminement. Et c'est surtout la fréquentation. Quand on change sa fréquentation, quand on fréquente des personnes qui t'amènent à aimer son Seigneur et son Prophète. C'est là que tu ressens vraiment que là tu es à côté de la plaque.

Q : Quelle a été la réaction de ta famille et de ton entourage?

R : Proches pas de problème, mais fréquentation d'avant, ou ils te poussaient pas à aller à la mosquée ou ils te poussaient pas à pratiquer et dès que t'ont vu que tu pratiques et tout, y a eu quand même certaines critiques, certaines réticences que eux-mêmes... y a une barrière qui s'est créée car Al Hamdoulillah, c'est Shaytan qui fait son travail et après petit à petit, en parlant, en faisant comprendre ce que c'est l'Islam et montrer que c'est une religion de paix et pas ce qu'on voit à la télé.

Q : Quelle a été la réaction des non musulmans et de la société?

R : Al Hamdoulillah, on peut pratiquer, mais cela dépend. Y a des entreprises qui te laissent faire tes prières ou alors tu rattrapes le soir ou se cacher pour faire ses prières. Al Hamdoulillah, la relation qu'on doit avoir avec les non-musulmans, on doit pas être impulsif, il faut réagir bien. C'est plutôt avec nos frères qu'on doit réagir un peu dur car eux ils savent ce que c'est que la Vérité alors que les non-musulmans il faut réagir avec une certaine douceur pour que ces personnes voient qu'on a un bon caractère comme il a fait le Prophète (PSL). Comme quand Il (PSL) voyait des gens non musulmans, Il les répugnait pas. Non, Al Hamdoulillah, Il discutait avec eux, Il avait une certaine sagesse, Il faisait même plus d'efforts. Comme son voisin, c'était un juif qui lui mettait chaque jour ses poubelles devant la porte et le Prophète (PSL), Il les mettait dans un endroit, chaque fois il les enlevait. Un jour le Juif il a pas mis les poubelles, le Prophète (PSL), Il a vu, Il s'est posé la question, Sobhanallah, Il s'est dit quoi, Il s'est pas dit..., Il a dit il doit être malade, Il est allé le visiter et après par la suite, on sait que cette personne s'est convertie par rapport à cette histoire.

Q : Que représente l'Islam pour toi?

R : L'Islam, c'est un gros message qui se résume en un mot, c'est la paix.

Q : Quels sont les problèmes du monde et de la société pour lesquelles l'Islam est adapté?

R : Chaque problème, l'islam a la réponse, y a pas un seul problème où l'islam n'a pas de réponse. L'islam, c'est une façon d'être, c'est toute une façon de penser et chaque chose, chaque problème qu'il y a dans l'humanité, parce que l'islam c'est universel et ça rester jusqu'à Yawmul Qiyamah.

ENTREVUE OUSSAMA

Question : Quel est ton nom, ton prénom et ton âge?

Réponse : Oussama, 17 ans.

Question : Est-ce que tu viens d'une famille musulmane?

Réponse : Ouais. Mon père et ma mère, c'est eux qui m'ont appris et comme ils viennent eux aussi de famille bien pratiquante, ça m'a bien facilité quoi.

Question : Comment est-tu venu à la pratique de l'islam?

Réponse : En fait, quand j'étais jeune, mes parents, ils m'apprenaient beaucoup, mais en fait je tiquais pas. En fait, j'étais musulman, mais quand je sortais dehors c'était autre chose. Ben après avec le temps, je commençais à pratiquer mes prières comme il faut, avant je faisais juste les gestes comme on dit, c'était pas...après avec le temps, ça s'est amélioré Al Hamdoulillah.

Q : Quelle a été la réaction de ta famille et de ton entourage?

R : Moi contrairement à certains frères, il y a eu aucun problème par rapport à ça parce que mes amis avec qui j'étais, comme par exemple Hamza, nous deux on faisait pas la prière avant, maintenant on la fait tous les deux Al Hamdoulillah. En fait, je la faisais, mais c'était pas avec le cœur, donc pour moi maintenant, je m'en rends compte c'est comme si je la faisais pas quoi.

Q : Que représente l'islam pour toi?

R : L'islam, c'est un mode de vie, on apprend à vivre avec, ce que je veux dire c'est qu'on vit pas pareil si on est musulman ou pas. Les musulmans, ils ont un

but dans la vie, ils veulent atteindre quelque chose alors que les Français, plutôt les non musulmans, c'est pas pareil que nous ça se voit. L'Islam, ça prend beaucoup de choses.

Q : Comment se passe ta pratique dans la société non musulmane?

R : Ça dépend le contexte. Il y a des endroits où c'est plus difficile de pratiquer par exemple, y a des entreprises où ils tolèrent tandis que y en a qui vont te regarder bizarrement, ils vont pas apprécier, ils vont se sentir vexé ou choqué.

Q : Quels sont les problèmes du monde et de la société pour lesquelles l'Islam est adapté?

R : Par exemple, moi ce que je peux dire c'est que si tout le monde serait musulman pratiquant, il y aura jamais de problème. Bon pratiquant, pas... Non il y aura pas de problème. Cela veut dire que l'Islam, il peut apporter beaucoup de choses, il suffit que les musulmans soient organisés. Il y a quand même des musulmans dans le monde, le problème c'est qu'ils sont pas unis, il faudra qu'ils soient soudés. En fait l'Islam, il peut apporter la solution à tous les problèmes.

ENTREVUE HAMZA

Question : Quel est ton nom, ton prénom et ton âge?

Réponse : Hamza, 17 ans.

Question : Est-ce que tu viens d'une famille musulmane?

Réponse : À priori oui, mes parents font la prières...je sais pas.

Question : Comment est-tu venu à la pratique de l'Islam?

Réponse : Ben, en fait, c'était les fréquentations en fait, avant je fréquentais des délinquants en fait etc. Après j'ai changé de fréquentations, y a certaines personnes qui m'ont amené à la mosquée et j'ai vu qui avait une belle ambiance et que y avait une certaine fraternité et quelque chose que j'aimais en fait.

Q : Quelle a été la réaction de ta famille et de ton entourage?

R : Par rapport à moi, ça a changé complètement mon comportement parce qu'avant j'étais un délinquant, franchement c'est vrai. Et après je sais pas, j'ai changé de comportement et j'ai commencé à apprendre beaucoup le Coran, je me renseignais et je voyais plus mes amis. J'étais tout le temps à la prière, la prière, la prière. Et après ça a changé et mes parents étaient contents que je rentre dans l'Islam. Parce qu'on voyait tous les jeunes, ils sont tous dans la rue, ils vont pas à l'école. Et surtout l'Islam, ...j'allais arrêter l'école et l'Islam ça m'a fait reprendre confiance et après ça m'a fait avancer. Mes parents, ils étaient contents et puis y a certaines personnes que maintenant actuellement je peux pas parler avec eux. J leur parle, j leur dis bonjour, mais je pourrais jamais écouter leur conversation. Ça parle de ci, de ça, qui est pas conforme à l'Islam.

Q : Est-ce que cela a été difficile?

R : Ouais, ça a été difficile au début quand même. Pour moi, ça a été difficile parce que j'étais tout seul en fait. Je peux pas rester tout seul, je suis obligé d'être avec des amis. Mais Al Hamdoulillah, j'ai dit à mes amis, rentrez dans l'Islam et ils sont rentrés directement, franchement. Ça a été une étape facile Al Hamdoulillah.

Q : Que représente l'Islam pour toi?

R : Par l'Islam, c'est la fraternité, c'est l'odeur du musc quand on rentre dans la mosquée, c'est beau. Ça sort de l'ombre en fait. Y a beaucoup de gens qui veulent se suicider, qui sont à côté de la plaque, ils voient rien en fait. On est amenés à penser à des choses qu'on pensait pas avant, comme qu'elle est notre vie. Avant on me posait cette question, je disais ben je sais pas, avoir mon bac, peut-être réussir à l'école. En fait, non, c'est adorer Dieu parce qu'un jour ou l'autre on finira dans la tombe.

Q : Quels sont les problèmes du monde et de la société pour lesquelles l'Islam est adapté?

R : L'Islam ça peut apporter de grandes choses. Surtout aujourd'hui dans nos sociétés actuelles où beaucoup de jeunes écoutent de la musique et adorent les musiciens, on pourrait dire. Et quand, on voit des émissions comme Star Académie etc. l'Islam c'est tout. Sobhanallah, on voit aujourd'hui, les gens ils sont remplis d'orgueil, c'est individuel, chacun pour sa peau, voilà! Lors que l'Islam, c'est tous les jours, on voit ses frères et on s'aime et on s'entraide alors que maintenant non.

Q : Comment se passe ta pratique dans la société non musulmane?

R : C'est quand même difficile quand on voit le contexte maintenant, un barbu c'est un terroriste. Alors maintenant, si on parle de l'Islam, les gens ils nous regardent bizarrement, il faut se donner à cent pour cent et pas faire d'erreur quand on parle. Surtout que maintenant les gens ils regardent beaucoup notre comportement et si on dévie un peu, les gens ils nous prennent direct pour des terroristes quoi. Mais ça va quand même, les non-musulmans, ils sont assez contents, ils nous écoutent et après ça, ça permet de faire rentrer des personnes dans l'Islam.

ENTREVUE JAMEL

Question : Quel est ton nom, ton prénom et ton âge?

Réponse : Jamel, 18 ans.

Question : Est-ce que tu viens d'une famille musulmane?

Réponse : Oui.

Question : Praticante?

Réponse : oui.

Q : Depuis combien de temps pratiques-tu l'Islam?

R : Depuis l'âge de douze, treize ans.

Q : Comment es-tu venu à l'Islam?

R : J'avais des voisins musulmans, je me suis lié avec eux. Ils m'ont fait découvrir l'Islam, j'ai appris à faire la prière et ben, Al hamdoulillah, j'ai côtoyé la mosquée et ben c'est comme cela que je suis rentré dans l'Islam.

Q : Qu'est-ce que cela t'a apporté par rapport à la vie que tu menais avant?

R : Ben mieux. Quand j'étais petit, j'étais un enfant à problèmes, maintenant que je suis musulman, je pose beaucoup moins de problèmes et Al hamdoudillah, cela apporte beaucoup de choses.

Q : Que représente l'Islam pour toi?

R : L'espoir, cela apporte une foi et une sérénité, quand on croit en Dieu et on mesure les paroles de la ilaha illalah, on se rend compte à quel point c'est extraordinaire.

Q : Quelle a été la réaction de ta famille et de ton entourage?

R : Ben, comme ils sont musulmans, ils étaient contents. Mes amis, eux comme ils connaissent, ils posent des questions, ils connaissent pas trop le milieu donc ils posent des questions, Al hamdoudillah, ils ont un aspect positif de cela quand je leur en parle.

Q : Ta relation n'a donc pas changé avec eux?

R : Non, non ça a pas changé.

Q : Tu es une sorte de modèle pour eux?

R : Non, quand même pas. Non, non.

Q : Quels sont les problèmes du monde et de la société pour lesquelles l'islam est adapté?

R : Le problème du terrorisme, les personnes, ils comprennent pas que c'est des minorités et pas pour l'islam, qui sont mauvais, des minorités et à cause des ces minorités il y a une mauvaise image de l'islam. Y a la télé, l'actualité. Il faut rassurer les gens sur ce qu'est vraiment l'islam et les vrais intentions. Le terrorisme, le fait d'une minorité qui veulent s'affirmer.

Q : Ta pratique de l'islam a-t-elle été affecté à cause du terrorisme et de tous les préjugés?

R : Moi personnellement, Al hamdoudillah, j'ai pas vu de changement. Meskine, certains gens, cela a dû leur apporter certaines choses comme cela, moi personnellement j'ai subi aucun changement.

ENTREVUE MUHAMMED

Question : Quel est ton nom, ton prénom et ton âge?

Réponse : Je me prénomme Muhammed, 25 ans, je suis animateur sportif dans un club de foot. Par rapport à l'islam au niveau de la famille, c'est un islam de tradition, je suis pas vraiment issu d'une famille musulmane, c'était plus par les gestes, par les mouvements, mais Al hamdoudillah Rabbi nous a guidé et on est arrivé à voir autre chose et à comprendre petit à petit qu'est-ce ce que c'est vraiment l'islam.

Question : Qu'est ce qui est vraiment l'islam pour toi?

Réponse : Pour moi l'islam, c'est tout d'abord par rapport à sa définition c'est la paix. Après pour moi, en ce qui me concerne, c'est un mode de vie de tous les jours et Al hamdoudillah par rapport à l'islam en ce qui me concerne je sais d'où je viens et je sais où je vais. C'est ce que l'islam m'a apporté et inch Allah m'apportera par la suite ainsi qu'à tous les frères.

Q : Comment es-tu venu à la pratique de l'Islam?

R : Par rapport à ma pratique, ben moi au début je pratiquais pas, j'étais vraiment comme à l'époque avant le Prophète (PSL), dans l'époque anti-islamique, c'était vraiment tout et n'importe quoi. La période de l'ignorance. Ça s'est fait à force de voir des frères qui venaient nous prêcher la religion. Des frères nous invitaient tous les dimanches à parler de l'Islam, à faire des matchs, tout ça tous les dimanches, ça nous a quelque part, ça nous a aidé, ça nous a été une brèche pour qu'on reste dans la religion. Petit à petit à force de fréquenter les frères, c'est comme un gâteau, on goûte une part de gâteau, le gâteau il est bon et on a envie encore d'en manger, et Al hamdoudillah, Rabbi il a fait en sorte que les portes elles s'ouvrent quoi, Al hamdoudillah.

Q : Que représente l'Islam pour toi dans ta vie de tous les jours?

R : Pour moi c'est un mode de vie, ça me permet de mieux me connaître, ça m'a permis aussi de changer mon comportement, ma façon de voir les choses, plus mon comportement envers ma famille propre et envers les frères aussi, les amis. C'est un cheminement tous les jours et Al hamdoudillah, c'est la meilleure voie quoi.

Q : Quelle a été la réaction de ta famille et de ton entourage?

R : Quand j'ai commencé à pratiquer, j'ai pas vu tout de suite les effets de l'Islam vis-à-vis des amis. C'est au bout d'un certains temps, quatre, cinq, six mois qu'il y a eu une fracture avec des amis. Il y a eu comme un froid, il y a des amis qui ont commencé à s'éloigner, on s'est moins fréquentés. Y a un autre regard, oui maintenant ils sont dans la religion et nous on n'y est pas, c'était froid quo. Mais avec le temps grâce au comportement, ça commence à changer quoi. On essaye de montrer aux amis qui pratiquent pas encore ce que c'est vraiment l'Islam et ça commence à changer quoi. Y a eu des personnes qui sont entrées dans la religion, mais c'est vrai que c'était pas évident. Y a eu l'autre problème, si on peut appeler cela un problème, y a eu une autre conséquence c'est avec les amis qui sont de familles maghrébines. C'est pas évident car il y a toujours l'aspect traditionnel,

c'est pas évident... y a des traditions qui fait que par rapport à la religion c'est pas le modèle du Prophète (PSL) et donc c'est pas évident à expliquer et à faire comprendre aux frères parfois. On est pris souvent pour des personnes trop dures, fondamentalistes. On dit non ça c'est pas l'Islam, c'est trop dur, c'est... y a ça, aujourd'hui on est confrontés à ça quoi.

Q : Quels sont les problèmes du monde et de la société pour lesquelles l'Islam est adapté?

R : Pour l'Islam, elle apporte une solidarité, elle apporte de l'hospitalité. Elle est la vraie solution, mais les gens ne veulent pas le voir comme cela. Ils en ont pas conscience, mais on devrait aussi plus par notre comportement au niveau des frères et même des sœurs, y a des comportements qui font que les gens ne veulent pas rentrer dans la religion, ont peur de la religion. Des fois c'est pas que la faute des autres, c'est aussi de notre faute, on amène pas tout ce qui faut, on fait pas ce qui faut pour qu'elle soit montée au plus haut quoi. Mais y a quand même beaucoup de changement au niveau mondial, y a beaucoup d'associations qui se créent. Y a beaucoup plus de mosquées et Al hamdoudillah ça fait quand même avancer les choses.

ENTREVUE MEHDI

Question : Quel est ton nom, ton prénom et ton âge?

Réponse : Mehdi, 22 ans, je suis étudiant.

Question : Est-ce que tu viens d'une famille musulmane?

Réponse : Ben, en fait, moi mon père est Algérien, ma mère est française et je viens d'une famille musulmane d'origine qui a gardé des principes de l'Islam, mais surtout par...un manque d'Islam, par héritage quoi...

Question : Comment est-tu venu à la pratique de l'Islam?

Réponse : En fait, je devais avoir dix-huit, dix-neuf ans et c'est un peu à cet âge où on commence un peu à poser de réelles questions existentielles et on va dire aussi que tout ce qu'on vit dans notre adolescence, au bout d'un moment, avec les bêtises qu'on voit autour de nous. À un certain moment, on va dire qu'il y a un certain défaut, on cherche d'autres alternatives, une réelle réponse quoi. Par tout ce qu'on nous propose actuellement dans la société. Y a pas réellement de réponse à une question existentielle. Y a simplement des artifices, des choses qui sont pas vraiment utiles, des choses qui servent un peu à rien et quand on pose les réelles questions, il y a pas vraiment de réponses et l'Islam c'est un peu la réponse à tout.

Q : Quelle a été la réaction de ta famille et de ton entourage?

R : Al hamdoulillah, mes parents m'ont encouragé parce c'est leur intention aussi de cheminer. Donc quelque part, le fait de me voir faire des efforts dans ce sens là, ça leur a fait plaisir et en ce qui concerne mon entourage y en a ont trouvé cela étrange, y en a qui ont trouvé ça bien. Dans l'entourage d'origine maghrébine, arabe en général, c'était plutôt bien perçu et du côté de mes fréquentations françaises, c'était simplement bizarre, mais pas mal perçu.

Q : Que représente l'Islam pour toi?

R : L'Islam c'était ça, ce que je disais tout à l'heure, la réponse à toutes les questions qu'on peut se poser et l'Islam avant la vie dans un pays comme le nôtre c'est évident, ça saute aux yeux qu'on nous propose aucune réelle réponse et c'est le principe de l'Islam, l'unicité de Dieu, de voir qu'il y a un seul Dieu, c'est-à-dire que dans tous les domaines, dans tout ce qui peut exister, on en revient toujours à la même chose et que soit n'importe quel domaine et c'est pour cela qu'à mon avis l'Islam c'est... ça englobe toute la vie. Tous les aspects de la vie, il y a des réponses puis c'est aussi un mode de vie étant donné que quand on fait sa vie, on a des choix à faire et pour les gens qui suivent les choix qui sont prescrits dans l'Islam, on se rend compte qu'au final c'est les meilleurs choix quoi.

Q : Comment se passe ta pratique au sein d'une société non musulmane?

R : Au début, j'ai été vraiment facilité parce que, un peu comme les frères d'après ce qu'on m'a raconté, au début c'était facilité car moi j'ai commencé à pratiquer c'était pendant les vacances donc c'est vrai que cela m'a un peu aidé, donc je pouvais venir à la mosquée, me familiariser avec les frères donc ça m'a rendu service. Et après j'ai affronté le domaine scolaire en tant musulman pratiquant et donc après c'est vrai qu'il faut faire certaines concessions soit du côté du domaine scolaire quand il y a pas vraiment d'importance, mais comme chacun sait sa scolarité ça a de l'importance aussi pour la suite des choses. Donc des fois, quand on peut faire autrement, c'est vrai qu'on arrange un peu les choses, mais on doit faire certains choix, on est confronté à faire des choix tous les jours. S'arranger certaines fois pour faire des prières entre deux cours à la récréation, même certaines fois se cacher du travail, ça arrive. Mais bon, dans un pays comme la France, faire la prière ce n'est pas quelque chose de commun, donc on se retrouve tout de suite exclu quoi.

Q : Quels sont les problèmes du monde et de la société pour lesquelles l'Islam est adapté?

R : On se rend compte que dans le cas d'une catastrophe humanitaire, un raz-de-marée, on s'aperçoit que les gens dans les périodes de crise, on a une façon de se conduire qui est adapté. Par exemple, faire des dons, mettre une cellule de crise pour faire des dons pour les sinistrés. C'est bien, c'est une bonne chose, mais aussi ça montre à quel point c'est pas leur priorité. Dans l'Islam, en tant que musulman, c'est une chose naturelle, constante. C'est pas en période de crise que les dons vont affluer.

ENTREVUE NABIL

Question : Quel est ton nom, ton prénom et ton âge?

Réponse : Nabil c'est mon prénom, 20 ans, Chambéry, France, Savoie et j'habite sur le quartier de Chambéry-le-haut.

Question : Est-ce que tu viens d'une famille musulmane?

Réponse : Ben oui, mes parents sont musulmans, j'ai découvert l'Islam en regardant les parents faire, Al hamdoulillah.

Question : C'est seulement tes parents qui t'ont influencé?

Réponse : Pas seulement, même si il y avait les parents, comme beaucoup de jeunes, surtout dans les quartiers ou en France, on est embobinés par les mauvaises fréquentations et Al hamdoulillah, petit à petit Allah ta'ala nous a permis de nous en sortir de ce cercle vicieux et Al hamdoulillah c'est Allah ta'ala qui guide qui Il veut et on peut revenir à Lui jusqu'à aujourd'hui, Al hamdoulillah on est dans la demeure d'Allah, on demande qu'on y reste inch Allah.

Q : Quelle a été la réaction de ta famille et de ton entourage?

R : Dans ma famille, Al hamdoulillah, cela fait un grand khayr, Al hamdoulillah. C'est très important d'avoir quelqu'un qui puisse, surtout si on a des parents qui n'ont pas appris correctement la religion, qui viennent pour ma part du Maroc et qui savent ni lire ni écrire. Ce que je vois c'est que les enfants qui prennent la relève et qui ont pu étudier et Al hamdoulillah, on commence à restructurer la vie familiale inch Allah, on demande à Allah ta'ala qu'Il nous aide. Et dans le quartier, mes anciennes fréquentations...je vois encore des fréquentations. Je veux dire les personnes que je fréquentais avant, mais plus dans la même relation c'est-à-dire, on a une relation, plus de respect, les personnes savent sans pour autant préciser que...les personnes respectent,...je traînais souvent avec des personnes d'origine, on va dire des arabes, ça fait qu'ils respectent les musulmans ou même des personnes de mon entourage que ce soit au lycée ou à la fac ou les gens que je connaissais avant sont intéressés et ils posent des questions et Al hamdoulillah, inch Allah, petit à petit, on espère qu'ils puissent connaître à leur tour inch Allah.

Q : Que représente l'Islam pour toi?

R : Al hamdoulillah, l'Islam c'est une relation de soumission et d'amour confiante entre le Créateur et la Créature et c'est se soumettre au Seigneur par le cœur et par

le cœur et par les actes vis-à-vis des créatures d'ici-bas et du Créateur. Allahu Akbar.

Q : Quels sont les problèmes du monde et de la société pour lesquelles l'Islam est adapté?

R : Al hamdoulillah, l'Islam est adapté à tous les problèmes ça c'est sûr, maintenant il faut voir où se situe le problème, c'est ça le but. Allah ta'ala dit dans le Coran qu'Il ne changera pas l'état d'un peuple tant que celui-ci ne se change pas individuellement, c'est-à-dire de nos jours, si on veut changer les choses, il faut changer nous-mêmes, le problème justement c'est ça, on regarde trop les autres et on s'oublie soi-même et c'est ça le grand piège, alors que si on se changeait soi-même, par exemple si je me change moi, je vais pouvoir influencer sur ma vie et mon entourage, ensuite si on prend cela dans une plus grande échelle, si chaque moitié se changeait, si chaque quartier pouvait changer, chaque ville pouvait changer, si chaque pays pouvait changer, Al hamdoulillah. Donc la base, c'est l'être humain parce que la relation avec son Seigneur, il faut que chacun essaye de s'éduquer, pour s'éduquer le musulman devrait passer par une bonne compagnie, un bon entourage, parce que l'entourage c'est la clé, la voie directe pour apprendre la religion et Al hamdoulillah, on demande à Allah ta'ala qu'il nous aide et que les musulmans soient plus attentifs à leur entourage, au lieu de passer sur des grands discours, ne faire ne serait ce qu'un sourire ou dire bonjour à ses voisins, partager un repas, saluer les gens dehors, Al hamdoulillah, si on arrive déjà à faire ça, on pourrait inch Allah changer beaucoup de choses.

Q : Comment vis-tu ton Islam en France, dans une société non musulmane?

R : Al hamdoulillah, je pense que dans les pays musulmans proprement dit, faut pas croire que parce que les personnes pratiquent dans les pays musulmans qu'ils sont à l'aise. Dans les pays musulmans, ils ne peuvent pas pratiquer certaines choses, par exemple se réunir pour Dieu, certains sont empêchés, la police leur court après et on voit qu'on a une grande chance dans les pays où on peut pratiquer notre religion et Al hamdoulillah, il faut en profiter. C'est comme à la

Mecque, les musulmans y ont été chassés, ils sont allés à Médine, de là ils ont reconstruits Médine pour revenir à la Mecque. Je sais pas comment la sagesse d'Allah ta'ala ça va faire, mais Al hamdoulillah, il faut patienter, astarghfiroullah qu'Allah (SWT) nous pardonne.

ENTREVUE REDOUANE

Question : Quel est ton nom, ton prénom et ton âge?

Réponse : Redouane, 23 ans.

Question : Est-ce que tu viens d'une famille musulmane?

Réponse : Je viens d'une famille musulmane, mais on peut dire entre guillemets que la pratique elle est pas très..., elle est musulmane, mais il y a des choses qui laissent à désirer. Oui, j'ai eu une éducation qui a été plus proche de la tradition que du religieux pur. Y avait un peu de religieux, mais il y avait beaucoup de tradition. Parfois dans la tradition, tu trouves des choses en contradiction avec la religion et ça c'était quelque chose qui m'a posé problème dans les premiers temps où j'ai commencé à pratiquer, je venais apprendre des choses à la mosquée et je voyais faire le contraire à la maison, fais que cela faisait des petits conflits, des mini conflits. Il fallait gérer la situation au mieux.

Question : Tu as commencé à pratiquer plus à la mosquée ou à la maison?

Réponse : C'est un grand mélange en fait. Y a petit peu à la maison. Je vais te raconter un petit peu l'histoire. Depuis que je suis petit, tous les étés on part au Maroc. Quand je pars au Maroc, je rencontrais des musulmans. Des gens qui pratiquent bien la religion, les gens qui sont à fond dedans. Donc, il y a un peu de ça, il y a un peu. Avant je faisais beaucoup de bêtises, je faisais beaucoup beaucoup de bêtises, j'ai eu quelques problèmes avec la justice. J'ai eu des influences de l'extérieur, des jeunes du quartier qui se sont convertis à l'Islam, des exemples de gens qui ont réussi, des modèles. Y a aussi beaucoup de...c'est aussi au fur et à mesure des rencontres que tu fais dans ta vie. Dieu, Il choisit des gens,

il écarte des gens de la route, il met des gens que tu dois rencontrer qui vont te donner un petit peu de force pour avancer et en fait moi la principale cause, c'est ma mère. C'est la principale cause, je suis sûr et certain que c'est elle qui va avoir toutes les récompenses de ce que je suis entrain de faire actuellement inch Allah parce que c'est elle qui indirectement m'a poussé à la pratique parce qu'elle m'a donné envie d'être quelqu'un de bien. Dieu Il a tout calculé pour moi, pour moi être quelqu'un de bien cela passait par l'Islam donc indirectement elle m'a pas dit euh...elle m'a donné envie d'être quelqu'un de bien à travers son comportement, à travers sa patience, à travers sa vie, à travers tout ce qu'elle a...Parce que mes parents, ils sont venus en France, ils ont galéré. Ma mère, elle est venue, elle avait une situation au Maroc, elle travaillait et tout, elle avait un bon poste, chef d'usine et tout ça. En France, sa vie a basculé, tu connais personne, tu connais pas la langue, au niveau affectif, t'es à raz de terre quoi, voilà t'es à terre, t'es pas au top quoi. Et voilà, il y a des galères comme ça qu'elle a passé, la patience qu'elle a eu avec nous, avec tout le monde. Ça c'est vraiment l'élément qui a fait que Al hamdoulillah, aujourd'hui avec l'aide de Dieu que je suis musulman et que je pratique Al hamdoulillah.

Q : Que représente l'Islam pour toi?

R : Pour moi l'Islam c'est tout. C'est vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Pour moi l'Islam c'est pas un pyjama que je vais mettre juste quand je rentre chez moi. T'entends des discours par exemple des gens de ma famille, j'ai commencé à pratiquer, ils avaient eu peur ils disaient : ah il va trop à la mosquée, il se lève tôt le matin, il va à la prière du Sobh, il fait les prières nocturnes, ça va pas et tout. Ils ont peur un petit peu, c'est compréhensible par rapport au contexte, avec tout ce qui se passe et tout, les attentats, des bombes qui sautent un peu partout et ils avaient peur un petit peu, ils me disaient : tu as l'Islam d'un côté, tu as le travail d'un côté, en fait ils te donnent un discours qui est pas cohérent, donc moi je me suis pas retrouvé dans leur discours, donc j'ai continué dans ma route, j'ai continué même si il y avait des conflits, je savais que j'avais raison, j'essayais de gérer au mieux le conflit, je savais que j'avais raison, j'essayais de gérer au mieux

le conflit pour que le message passe le mieux possible. Parce qu'en réalité tout ce que je leur disais, ils le savent, ils le savent, mais c'est juste un manque de rappel ou un manque d'entourage de gens autour d'eux, un manque d'environnement favorable qui fait qu'ils sont arrivés à dire des choses comme ça. Mais l'Islam c'est vingt-quatre heures sur vingt-quatre, c'est non stop, c'est quand tu parles, quand tu te tais, quand tu t'assois, quand tu manges, dors inch Allah on demande à Allah d'être musulman vingt-quatre heures sur vingt-quatre, à cent pour cent, à quatre cent même.

Q : Quelle a été la réaction de ta famille et de ton entourage?

R : En fait, moi au niveau de mon entourage, j'avais vraiment des bons collègues. Entre guillemets Dieu Il a fait que...comme je te le disais tout à l'heure, Dieu Il a tout calculé pour moi. Il a fait que je me suis éloigné de ces gens-là à un moment critique. Tu vois au moment à ça commence à vendre de la drogue, à fumer des...à commencer et tout ça. Et ben moi, Dieu a voulu que je moi je parte à Grenoble, je parte dans une autre ville étudier, j'avais eu le bac et j'ai commencé à étudier et je suis parti à Grenoble. Cela a fait une mini coupure positive. Parce que tu as la coupure positive et la coupure négative. La coupure négative c'est quand tu coupes tout, tu coupes tous les liens. En fait, moi je rentrais tous les week-end et tous les week-end je les voyais, je les rencontrais et plus je les voyais, plus j'étais content et je prenais du recul en fait. Plus je restais à Grenoble dans la ville où j'étudiais, plus j'avais un recul et à chaque fois que je venais, je me disais : mais ils sont entrain de s'enfoncer de plus en plus et Al hamdoulillah, Dieu il m'a écarté de ça, mais j'ai pas du tout couper les liens. À l'heure actuel, je les vois encore, on discute ensemble, on rigole, il y a pas eu de coupure nette, nette, nette. Il y a encore un contact qui est présent.

Q : Est-ce qu'ils te voient comme un modèle maintenant?

R : Il y a des gens qui voient comme cela, il a certaines personnes, ils te voient comme cela, c'est surtout les plus jeunes. Les personnes de mon âge, ils viennent, ils se moquent un petit peu.

Q : Est-ce qu'ils sont croyants?

R : Si ils croient un petit peu, tu commences à leur parler de Dieu, de la Création et tout ça et ça part en rigolade. Ils commencent à se moquer, ils se moquent de toi, ils disent : ouais, mais si je te remet une belle fille et tout nanana tu vois, c'est les trucs de l'adolescence, ils parlent de filles, de boîtes de nuit, ils disent : Redouane, tu viens avec nous en boîte et tout. Je leur dit : non, je peux pas et tout. Tu sais, c'est des choses, ça part à la rigolade. Et le problème qu'il y a actuellement, c'est que eux, ils aiment bien se regarder entre eux. En fait, dès qu'on est ensemble, ils aiment bien par exemple, moi je suis là, toi tu viens tu nous parles de l'Islam et moi je dis : oh, ben regarde, il mange un Mac Donald et tout, la viande qu'est pas halal et tout. Tu sais, ils aiment se chamberer en fait. Chamberer, mais tout en regardant les autres, ils regardent toujours les autres, ils se regardent pas eux-mêmes. J'lui fais : et toi qui me dit ça et ce que tu fais, ça se trouve tu fais encore pire que lui, pourquoi tu le regardes lui. D'où la facilité de regarder les autres et la difficulté à se regarder soi-même.

Q : Quels sont les problèmes du monde et de la société pour lesquels l'Islam est adapté?

R : Comme il a dit le frère au juma, l'Islam, il vient pour libérer les gens. Libérer les gens de cette société qui entre guillemets prend les gens pour des esclaves. C'est l'esclavagisme moderne. Le capitalisme, le travail comme une fourmi. Alors là, c'est la fourmi, tu baisses la tête, tu travailles, tu consommes, les instincts : manger, dormir, sexe, tout ce qui tourne sur les instincts. Voilà, ben cette société là, elle veut qu'on soit des animaux. Des animaux qui tournent autour des instincts et en prenant des gens pour des animaux, tu peux plus les manipuler, tu prends par exemple dans les pays. Moi je prends l'exemple de Jean-Jacques Rousseau, on dit, ma prof elle me dit c'est une lumière. Je lui fais, moi c'est pas une lumière pour moi, il voulait pas apprendre à sa femme à lire l'heure, il voulait pas l'éduquer parce qu'il avait peur qu'elle le dépasse. Pour te dire. C'est bien pareil, les chefs d'États, ils veulent pas que les gens soient trop intelligents, trop éduqués, trop éduqués pour que le pouvoir il se renverse et c'est ce qui se passe dans les pays

arabes et dans tous les pays. C'est abêtir les gens. Il faut que les gens deviennent bêtes comme cela on les manipule bien et nous on s'en met pleins les poches. Ça c'est le discours dans tous les pays. C'est pour cela qu'il a des coups d'État, les gens ils ont peur de se révolter, ils ont peur de sortir, peur parce qu'il y a l'armée, il y a l'État, il y a toute une manipulation qui fait que les gens ils sont bloqués, mais l'Islam vient pour libérer l'homme de ses passions et toute source d'esclavagisme et de les rapporter à la source de sa création, à Dieu.

ENTREVUE BENJAMIN

Question : Quel est ton nom, ton prénom et ton âge?

Réponse : Benjamin, 23 ans.

Question : Est-ce que tu viens d'une famille musulmane?

Réponse : Non, du tout.

Question : Tu t'es converti?

Réponse : Oui.

Q : Ça s'est passé comment?

R : C'est pas compliqué, comme l'ont dit les frères avant, les chemins ils sont tracés, Al hamdoulillah. Moi je suis pas de Chambéry, je suis de Gap, dans le Sud. Je suis venu dans la région car je suis plus ou moins sportif de haut niveau, je fais du basket. Je suis venu ici intégrer un club professionnel en centre de formation. J'ai quitté mon chez moi, mes habitudes, tout cela pour venir vivre ici dans une ville où je connaissais personne, je connaissais pas trop les gens, la mentalité tout ça. Dans les moments j'étais tout seul...quand t'es tout seul, t'es plus amené à réfléchir sur toi-même, c'est une période de ma vie où je me suis posé pas mal de questions sur le pourquoi du comment, où j'allais et pourquoi et en fait ma famille, j'ai eu une éducation catholique à la base, communion et tout ce qui s'en suit et on va dire vers quinze, quatorze ans, les habitudes de foi chez moi se sont plus ou moins éloignées de moi, volontairement ou involontairement. Et c'est en arrivant que j'ai commencé à me reposer des questions. Al hamdoulillah, c'est

vraiment un choix, comme tu as pu le constater, ici le jamah est dans cette ville...j'aurais pu être partout en France, sobhanallah, partout en France où on voit, y a qu'à voir, on connaît des frères d'un un peu partout où la communauté est pas là, où y a vraiment des difficultés, y a pas de mosquée, y a pas de lieu et Al hamdoulillah, je suis tombé dans une ville où... Donc ça, c'est venu un peu plus tard, donc je me posais pas mal de questions, j'étais un petit peu attiré par l'Islam depuis plus ou moins toujours. Mon père est né dans un pays du Maghreb, en Tunisie et ça m'attirait sans trop savoir pourquoi et donc j'avais des fréquentations maghrébines, mais qui ne reflétaient pas le vrai Islam quoi, c'était plus de la tradition, je fais le ramadan, je mange pas de porc, voilà l'Islam c'est ça...Donc, je me posais des questions par rapport à Dieu, le comportement à avoir. Je me disais, je me suis cherché par moi-même pour savoir si ce que je voyais, le reflet du comportement de certaines fréquentations, si c'était ça ou si c'était des gens qui...chacun fait comme il veut quoi. Et donc, à ce moment j'avais des amis, surtout une amie marocaine qui m'a prêté un Coran, ça a commencé par là, lire des livres, lire le Coran, je prenais un peu à droite à gauche. Je commençais à être sur la voie de me convertir et en changeant de club de basket en fait, je suis tombé dans l'équipe où il y avait un converti comme moi, un Français de souche on va dire. Je suis allé vers lui et on a parlé, on a échangé, ça été le déclic. Et c'était un peu plus de deux ans, le mois de ramadan est arrivé, j'ai décidé de jeûner et ça c'est enchaîné, lecture, jama et tout ça quoi.

Q : Quelle a été la réaction de ta famille et de ton entourage?

R : Pour parler de la famille, on peut dire que cela a été très progressif. Mes parents sont séparés, donc je savais qu'avec mon père ça allait pas poser de problèmes, il est pas très dérangeant tant que je fais quelque chose de bien de ma vie et cela pourrait passer à travers du bouddhisme, d'autre chose...Mais ma mère, je savais que ça allait être plus compliqué même si elle est pas pratiquante maintenant car elle s'est éloignée du catholicisme, elle est très croyante, elle croit en Dieu, elle le revendique et comme le Français moyen ou la Française qui regarde un peu trop la télé, l'Islam c'est bombe, barbe tatati, terrorisme, les

femmes battues et j'en passe et des meilleurs. Donc je savais que ça allait être super long avec ma mère. Al hamdoulillah, c'est un bienfait d'Allah ta'ala, on va dire que mon caractère fait que je ne voulais pas aller au conflit avec ma mère et du fait de ma conversion assez fraîche, si je lui parlais ouvertement de l'Islam, qu'elle allait me poser des questions ou m'interroger sur des trucs et j'allais être bloqué et ben voilà l'être humain quand il est retranché, il peut s'emporter, ce genre de chose. Et je me disais, si j'en viens à parler de l'Islam et que je part en... j'aurais perdu, pas le combat, mais l'explication saine avec ma mère. Donc au début, je l'ais pas caché, mais ça a été très progressif. Elle avait un Coran que je lisais, après elle savait qu'il ne fallait plus qu'elle me fasse su porc à manger et puis tout ce qui s'en suit. Ce qui fait que lorsqu'on en parle ouvertement, elle est déjà bien préparée. Quand on parlait ouvertement, ça s'est très bien passé et maintenant, elle est même dans l'intérêt, elle cherche à apprendre et j'espère inch Allah qu'un jour elle se convertira. Dès que je lui ai parlé, je lui ai parlé des choses vraies, des prophètes, de Issa, de Marie, ce genre de choses qui dans le quotient du Français moyen, il pense que cela ne parle pas de cela. Ils savent pas de quoi ça parle, mais ils disent savoir de quoi ça parle. De Dieu, de la patience, de la Miséricorde, l'histoire du Prophète (PSL), donc voilà, ça s'est passé comme cela, donc maintenant je lui donne des livres. Al hamdoulillah, avec le temps. Par contre les amis, les amis que j'avais avant de chez moi de Gap, comme ça fait maintenant quatre ans que je suis parti, y a des amis du fait de la distance, on a plus ou moins coupé les liens. Et ceux avec qui j'ai gardé des bons liens, ils ont très bien pris, on a bien discuté et puis ils me connaissent et ils savent entre guillemets que j'ai la tête sur les épaules. Et mes fréquentations de Chambéry, comme je connaissais beaucoup de monde, que ça soit maghrébins, non-maghrébins, maghrébins pratiquants, maghrébins non-pratiquants. On va dire que le réflexe de base de beaucoup de gens et on va dire, ça tient à rien quoi, t'as beaucoup de gens maghrébins qui disent, ils disent même pas Macha Allah, ils disent : ben, il s'est converti c'est bien car pour eux, ils ont l'impression qu'on s'intègre à leur culture, ils disent pas Macha Allah, c'est bien ils croient en Dieu, et ils disent Macha Allah, il est musulman, tu vois ce que je veux dire. Pas dans le sens, je crois en

Dieu, je suis soumis, j'ai la foi et je respecte ce qu'Il me dit de respecter. Beaucoup de personnes ont vu que ma progression allait toujours en avant, y en a dans leur esprit, même s'ils le disent pas, ils doivent le dire dans leur tête, c'est un peu trop, il va à la mosquée, il prie, des choses que eux ils font pas. On a l'impression dans la bouche de certains qu'une fois qu'on est converti, y a plus de soucis, y a plus de problème, Dieu Il nous aime et y a pas de travail à faire. Et au-delà de cela, en fréquentant cette mosquée, ça fait 1 an que je la fréquente, j'ai connu des frères qui sont bien dans le Dîne, les assises. Voilà j'ai connu des frères qui pratiquaient vraiment bien avec qui j'apprends ma religion et y a très peu de personnes avec qui ça s'est mal passé, mais c'est vrai qu'il y a d'autres personnes avec qui, plus des Françaises de souche, qui soit comprennent bien, soit veulent pas trop comprendre, qui sont bien dans leur confort donc qui veulent pas chercher.

Q : Comment se passe ta pratique dans une société non musulmane?

R : Je dis Al hamdoulillah, c'est vrai que dans certains pays musulmans, on a plus de liberté ici que dans certains pays soi-disant musulmans. Al hamdoulillah, c'est une épreuve de Dieu, c'est vrai qu'on a souvent des choses d'ici-bas, le travail etc. qui nous éloignent. En fait, faut souvent faire le rappel, le jama, les frères, alors t'as le travail, tu peux pas faire tes prières à l'heure, le soir faut rattraper. Toute la société fait que il y a une petite épine. Mais, Al hamdoulillah, si malgré l'épine dans le chemin, on arrive à avancer, Al hamdoulillah, la récompense est bien grande.

Q : Que représente l'Islam pour toi?

R : Au-delà de dire que c'est tout, car ce serait réducteur que l'Islam c'est un tout parce que c'est vrai que c'est une façon de vivre, une façon de se comporter, de penser. À partir de maintenant et de quand j'ai commencé à m'intéresser, je vois mon état d'esprit, il change, j'en apprend tous les jours, inch Allah à quarante ans, j'en apprendrais encore et jusqu'à ce que Dieu me rappelle. État d'esprit, à savoir que dans n'importe quel moment de la journée, il y a des choses que tu fais

qui doivent te rappeler Dieu et pas seulement dans tes prières, tous les moments de la journée peuvent te rappeler Dieu, qui plus est dans une société non musulmane parce que dans la société dans laquelle on vit et je pense qu'au Canada ça doit être un peu pareil, on subit, Al hamdoulillah, on voit des comportements ou des agressions qu'elles soient simplement visuelles et rien que des agressions visuelles, cela te fait le Rappel de Dieu, que tu sois dans ta voiture, à pied, devant la télé, Al hamdoulillah. Je vois vraiment depuis que j'ai commencé la prière que j'ai beaucoup de choses à travailler, mais le rappel de Dieu est toujours présent et pour moi l'Islam c'est ça, on peut pas être : là je suis musulman, là je suis... Même si des fois, je peux être avec des amis Français de souche, non-musulmans ou non-croyants et ne pas revendiquer le fait que je sois musulman. Je peux dans une conversation ne pas parler de Dieu, mon Prophète (PSL), la foi, mais avoir un discours qui pour moi découle de l'Islam, sur le respect, la tolérance, la patience et les gens vont l'interpréter de façon différente, mais pour moi c'est ça.

Q : Quels sont les problèmes du monde et de la société pour lesquels l'Islam est adapté?

R : Je pense que la réponse de base de chaque musulman, c'est que l'Islam, ça a réponse à tout. Le problème, c'est de trouver la solution et ne pas dire, je suis musulman, j'ai la réponse. Les musulmans ont autant de problèmes que les autres et c'est avec la patience et la recherche dans l'Islam qu'on peut trouver les réponses à tout. Si je devais énumérer tous les problèmes de ce bas monde, il y en aurait un paquet. Dans les sociétés musulmanes, non-musulmanes, chez les croyants et les non-croyants, il a tellement ...il y a de l'argent. Quand on voit dans le monde entier ce que l'argent peut pousser les gens à faire individuellement ou en groupe ou des États, on voit vraiment que la majorité des gens sont plus éloignés de Dieu, que leur Dieu c'est l'argent. Même quand des fois, j'ai des discours avec des amis non-musulmans et puis souvent regardent ce que les gens ils font dans le monde, parce que certains disent : oui, le problème dans le monde, c'est Dieu, les gens au nom de Dieu, ils tuent, ils font des massacres et pour moi

ce qui est logique et qui est frappant, tout en sachant que je ne suis pas objectif car je suis croyant, depuis la nuit des temps, ce que l'argent a causé c'est du tort, pourtant tu as des sous pour acheter ta baguette de pain, tu n'as pas renié l'argent. Quatre-vingt pour cent des guerres de religion, on sait que l'argent était derrière, les croisades, l'esclavage, la traite des noirs et j'en passe et des meilleurs. Pourtant, de nos jours, qui reniera l'argent, Al hamdoulillah, l'argent c'est un bienfait de Dieu car on doit en avoir pour vivre, mais y a des limites et la limite elle est très fine et les gens, ils feraient tout pour l'argent, renier leur famille, écraser leur frère, la concurrence, moi je veux un meilleur travail que toi et si j'en ai un meilleur, on veut toujours plus d'argent. On voit l'être humain, il est comme ça, on est jamais satisfait, les milliardaires veulent être multimilliardaires et nous à notre petite échelle, ceux qui gagnent à peine leur vie, ils veulent bien gagner. Si je devais schématiser un gros problème, c'est l'argent dont découle d'autres problèmes comme la consommation, le sexe, tout se vend et tout s'achète. Al hamdoulillah, l'Islam est là pour se libérer des passions et des instincts dans le sens où chaque humain est fait pareil, on a envie d'être en colère, l'envie...et l'Islam est là pour dire là tu peux, là tu peux pas, là tu peux avec ces moyens. Ça c'est un sujet philosophique, on pourrait en parler pendant des années et des années.

BIBLIOGRAPHIE

Abbasi Muhammad. *Protestant Islam*;
(<http://www.masud.co.uk/ISLAM/misc/pislam.htm>)

Amar Henni et Marinet Gilles. *La cité hors-la-loi.*, Paris : Édition Ramsay, 2002.

Ait Hamadouche Rabah. « Le malaise des beurs à la Grande-Borne », *Le monde-diplomatique*, juillet 2002 , p. 6.

Begag Azouz., Delorme Christian. *Quartiers sensibles*, Paris : Seuil, 1994.

Ben Driss Karim. *Le renouveau du soufisme (au Maroc)*, Beyrouht-Liban : Les Éditions Albouraq, 2002

Beaud Stéphane. *80 % au bac... et après ? Les enfants de la démocratisation scolaire*, Paris : Édition La Découverte, 2002.

Beaud Stéphane, Pialoux Michel. *Violences urbaines, violence sociale, Genèse des nouvelles classes dangereuses*, Paris : Édition Fayard, 2003.

Belmesous, H. *L'avenir commence en banlieue*, Paris : Édition L'Harmattan, 2001.

Bonnelli Laurent. « Evolutions et régulations des illégalismes populaires en France depuis le début des années 1980 » ; Facette de l' (in)sécurité, *Cultures et conflits* N°51, 2004, pp. 9-42.

Botiveau Bernard, Cesari Jocelyne: *Géopolitique des islams* ; Paris : Economica, 1997

Bourdieu, Pierre. *La misère du monde*. Paris : Édition du Seuil, 1993.

Bourdieu Pierre. « Le mythe de la «mondialisation» et l'Etat social européen », *Contre-Feux*, Paris : Raison d'agir, 1998.

Bouveau Patrick. *Les ZEP, entre École et Société*, Paris : C.N.D.P.-Hachette, 1997.

- Boyer Alain, *L'islam en France*, Paris : Presses universitaires de France, 1998
- Castel, Robert. *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris : Édition Gallimard, 1995.
- Cesari, Jocelyne. *Etre musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris : Édition Karthala et Ireman, 1994.
- Cesari, Jocelyne. *Musulmans et républicains : les jeunes, l'islam et la France*, Paris : Édition complexe, 1998.
- Césari, Jocelyne. « L'islam dans l'immigration : un bilan de la recherche », *La pensée*, 9 juillet, n°299, 1994, p.59-68.
- Chauveau Gérard, Rogovas-Chauveau Éliane. *A l'école des banlieues*, Paris : ESF, 1995.
- Clément, Jean François: « Pour une compréhension des mouvements islamistes », *Esprit*, n° 37, janvier 1980, pp.13-19.
- Dubet, François et Lapeyronnie Didier. *Les quartiers d'exil*, Paris : Edition. Du Seuil, 1992, pp.7-24.
- Dubet François. « À propos de la violence et des jeunes », *Émeutes urbaines, Culture et conflit*, n° 6, 2001, p.
- Dubet, François et Lapeyronnie Didier. Du gang à la galère : les conduites marginales des jeunes, *Revue suisse de sociologie*, Vol.11, n°2, pp. 309-322, 1985.
- Étienne, Bruno. *L'islam en France : Islam, État et société*, Paris : Édition CNRS, 1990.
- Ferreol Gilles. *Intégration et exclusion dans la société française contemporaine*, Lille : Presses universitaires de Lille, 1992.
- Freitag, Michel. *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2002.

- Freitag, Michel. « La métamorphose, genèse d'une société postmoderne en Amérique », *Société*, n° 12-13, *La postmodernité de l'Amérique*, hivers 1994.
- Khedimellah, Moussa. « Jeunes prédicateurs du mouvement Tabligh », *Revue Socio-Anthropologie*, N°10, 2005, pp.10-20.
- Khosrokhavar Farhad. *L'Islam des jeunes*, Paris : Flammarion, 1997.
- Kymlicka Will. « Islam des jeunes musulmans et exclusion. Les identités culturelles », *Revue Comprendre*, n°1, Paris : Presses universitaires de France, 2000, pp.381-400.
- Lacey R. *The Kingdom: Arabia & the House of Sa`ud*, New-York : Avon Books 1983.
- Laidi Ali. «Le défi islamique», *Le nouvel observateur*, n°1991, 2003
- Lamchichi, Abderrahim. *Islam et musulman de France*, Paris : Édition L'Harmattan, 2001.
- Lamchichi Abderrahim. *Pour comprendre l'islam politique*, Paris : L'Harmattan, 2001.
- Lamchichi, Abderrahim. *L'islamisme politique*. Paris : L'Harmattan, 1999.
- Lamchichi Abderrahim. *Géopolitique de l'islamisme*. Paris : L'Harmattan, 2001.
- Lapeyronnie Didier. « Violence et intégration sociale », *Hommes et migrations* n°1217, 1999, pp.43/54.
- Lepoutre David. *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, Paris : Odile Jacob, 1997.
- Mangez, Caroline. *La cité qui fait peur*, Paris : Édition Albin Michel, 1999.

Marange, Valérie. *Éthique et violence. Critique de la vie pacifiée*. Paris : Édition L'Harmattan, 2001.

Mascllet, Olivier. *La Gauche et les cités*, Paris : La Dispute, 2003.

Monet Jean-Claude. « Police et violences urbaines », *Cultures et Conflit*, hivers 2002, pp.49-71.

Mucchielli, Laurent. (2001). *Violences et insécurités. Fantômes et réalités dans le débat français*, Paris : La Découverte, 2001.

Rochex Jean.-Yves. *La scolarisation de la France. Critique de l'état des lieux*, Paris : Éditions La Dispute, 1997.

Rapport de la Commission des Droits de l'Homme de l'ONU sur la Xénophobie en France, Document E/CN.4/1996/72/Add.3, 1996

Roy Olivier. « L'islam au pied de la lettre », *Le Monde diplomatique*, mai 2002, p. 3.

Saint-Blancat, *L'Islam de la diaspora*, Paris : Bayard, 1997

Ternisien, Xavier. *La France des Mosquées*, Paris : Édition Albin Michel, 2001.

Ternisien, Xavier. « L'essor des salafistes en banlieue inquiète policiers et musulmans. ». *Le monde*, 24 janvier 2002, pp.14-16.

The Sahih Collection of al-Bukhari, Lebanon : Dar la Kotob al ilmiyah, 2003.

Tribalat Michèle. « Cent ans d'immigration. Etrangers d'hier, Français d'aujourd'hui. », *INED*, cahier n° 131, Paris : Presses universitaires de France, 1991.

Tribalat Michèle. *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris : La Découverte, 1995

Wacquant, Loïc. *Les prisons de la misère*, Paris : Édition Raison d'Agir, 1999.

Wacquant, Loïc. « L'emprisonnement des « classes dangereuses » aux Etats-Unis », *Le Monde diplomatique*, juillet 1998, p 20.

Wacquant, Loïc. « Sur quelques contes sécuritaires venus d'Amérique », *Le Monde diplomatique*, mai 2002, p. 6.

Wacquant, Loïc. « Ce vent punitif qui vient d'Amérique », *Le Monde diplomatique*, avril 1999, p. 24.

Wacquant, Loïc. « La montée de l'État Pénal en Amérique », *Bigre ! Usa* , hiver 1995-199, pp.15-23.

Wacquant, Loïc. « Les pauvres en pâture, la nouvelle politique de la misère en Amérique », *Hérodote*, décembre 1996, p. 21.

Wacquant, Loïc. « La mondialisation de la tolérance zéro », *Agone : Philosophie, Critique, Littérature*, octobre 1999, p. 127.

Wacquant, Loïc. « Pour en finir avec le mythe des cités-ghettos », *Annales de la Recherche Urbaine*, n°54, mars 1992, pp21-30.

Wierwotka Michel. *Violences en France*, Paris : le Seuil, 1999.

Woerling José « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », *Revue de Droit de McGill*, Montréal, 2004, p.

Zahawi, Jamal. *The Doctrine of Ahl al-Sunna Versus the 'Salafi' Movement*, Chicago: Kazi publication, 1996.

HISTORIQUE DES PRINCIPAUX GROUPES EN ISLAM

