

Mémoire de Recherche

Sujet :

*La trajectoire d'une famille radicalisée islamique
à Toulouse*

Réalisé par

Thomas Cascales

Étudiant n° : 19603850

Sous la co-direction de

Madame Hasnia-Sonia Missaoui

Monsieur Jérôme Ferret

Asseseurs

Monsieur Michel Grossetti

Monsieur François Sicot

Remerciements

Je souhaite remercier très chaleureusement mes deux co-directeurs :

Hasnia-Sonia Missaoui tout d'abord, qui a accepté de m'accompagner à nouveau après mon mémoire de Master 1 l'an dernier. Je vous remercie pour votre soutien, votre gentillesse, votre disponibilité et tous vos apports théoriques sur la migration et la transmigration. Vous avez rapidement compris que mon caractère bonhomme cachait une « tête de mule » difficile à manœuvrer, vous avez, pour autant, fait œuvre de tolérance envers moi, je vous en remercie très sincèrement. Votre souplesse arrondissant les angles de ma rigidité, vous m'avez apporté bien plus qu'un cadre de recherche, mais aussi un modèle de bienveillance dont je m'inspire.

Jérôme Ferret ensuite, qui m'a immédiatement rassuré, mis en confiance et encouragé pour affronter ce terrain compliqué qu'est la radicalité islamique. J'espère que tu es conscient que ta sympathie est un moteur stimulant pour les apprentis chercheurs que tu encadres. L'énergie déployée cette année t'est en grande partie imputable. Tu rassures, tout en encourageant. Je suis à la fois l'heureux témoin et le bénéficiaire de ta méthode. Si ton encadrement m'a porté, nos échanges ont également grandement alimenté mes réflexions, ton expérience de la radicalité et des processus de violence politique ont étayé constamment la rédaction de ce travail.

Ainsi que mes deux assesseurs pour avoir accepté de participer à ma soutenance :

Michel Grossetti, merci tout d'abord pour vos enseignements en Master, vos cours ont été très importants pour moi afin de me reconnecter à la sociologie après 16 ans d'abstinence. Je vous remercie également pour votre disponibilité au moment de mon souhait d'approfondir la question de la radicalisation islamique. Je me souviens de notre discussion téléphonique, précisément la façon dont vous avez valorisé ma double appartenance disciplinaire, transformant cette particularité encombrante en avantage pour la recherche. Je vous remercie également d'avoir fait le lien avec Jérôme et de m'avoir permis de travailler avec lui. Pour un spécialiste des réseaux, vous incarnez indéniablement l'acteur intermédiaire dans la pratique.

François Sicot, merci pour vos enseignements de Master 2 sur le constructivisme. Si malheureusement je n'ai pas pu participer à vos cours en raison de contraintes professionnelles personnelles, j'ai lu attentivement votre bibliographie et travaillé vos enseignements avec énormément d'intérêt. Très sincèrement, j'ai beaucoup aimé cette approche, c'est pourquoi vous verrez comment, modestement, mon mémoire fait référence et s'appuie sur les concepts que vous nous avez enseignés. Autrement, la qualité de votre enseignement ne m'a pas étonné, tant mon ami d'enfance Sylvie Malinowski, que vous encadrez pour sa thèse, m'avait dit du bien de votre accompagnement.

Ainsi qu'à mes amis ayant rendu possible ce travail, en particulier **Sylvie Malinowski** pour son soutien inconditionnel et son amitié se traduisant pour ce mémoire par ses différentes relectures, conseils et critiques, à mon beau-père **Etienne Morin** pour sa relecture et ses remarques, ainsi qu'**Alexandra Grill** sans qui l'accès au terrain « justice » n'aurait pas été possible.

Sommaire

Remerciements	2
Sommaire	3
Introduction.....	5
Chapitre 1 : la radicalisation islamique : une thématique sensible.....	9
1.1. Les enjeux de ma recherche.....	9
1.2. Référentiels théoriques.....	11
1.2.1. Cartographie, anthropologie et socio-histoire.....	11
1.2.2. Constructivisme et interactionnisme	12
Chapitre 2. Terrain.....	16
2.1 Questions de départ.....	16
2.2 Objectif de la recherche	16
2.3. Les différentes rencontres.....	16
2.4. La méthodologie.....	24
Chapitre 3. Anthropologie des interactions entre religions, économie et politique en France.....	27
3.1.1. Égalitarisme vs inégalitarisme	28
3.1.1.1. Les deux temps de la chute du catholicisme en France.....	28
3.1.1.2. L'égalité dans les structures familiales.....	30
3.1.2. Collectivisme vs Individualisme	31
3.1.2.1. Qui est <i>Charlie</i> ?.....	32
3.1.2.2. Souffrance sociale : chômage et réussite scolaire	35
3.1.2.3. La « France périphérique » : fragilités et « grondes » sociales	38
3.1.2.4. Le déclin du communisme.....	40
3.1.3. Differentialisme vs universalisme.....	42
Chapitre 4. Les musulmans en France.....	47
4.1. Les mécanismes d'assimilation des populations.....	47
4.2. Qui sont les musulmans de France ?.....	51
4.2.1. Le musulman français, assimilation et transnationalisme	51
4.2.2. La capabilité dans le cadre des parcours transnationaux	53
4.2.3. Le débat sur les statistiques ethniques	55

Chapitre 5 : Les facteurs d'assimilation des musulmans.....	59
5.1. Les mariages mixtes.....	59
5.2. La natalité	60
5.3. Le diplôme	61
5.4. L'emploi	62
5.5. Le lieu d'habitation.....	63
Chapitre 6. La radicalisation, chiffres et interprétations.....	67
6.1. La définition du djihadiste par Farhad Khosrokhavar	67
6.2. La définition de l'islamiste par l'Institut Montaigne	68
6.3. La définition du radicalisé par l'État français	69
6.4. Ma définition de l'acteur radicalisé islamique	74
Chapitre 7. Analyse des entretiens.....	76
7.1. Brigitte, la mère de Monica.....	76
7.2. Monica, Moussa et les trois enfants	79
7.2.1. Distinction et différenciation.....	79
7.2.1.1. Privation et contrôle de soi : alimentation, musique, socialisation	81
7.2.1.2. Le voile, entre transmission implicite et revendication explicite.....	84
7.2.1.3. La prière, montrer et démontrer.....	87
7.2.1.4. Le grand voyage comme eldorado	89
7.2.1.5. Daesh comme altérité pour trouver la limite à la radicalité	91
7.2.2. La déviance jusqu'au burnout social des acteurs radicalisés islamistes	95
7.2.2.1. Débat, évitement et négociation	95
7.2.2.2. L'islam comme régulateur de la modernité	97
7.2.2.3. Radicalité islamique et épuisement de l'acteur	98
7.2.3. Les difficultés pour s'affilier : la radicalisation islamique sans mosquée.....	100
7.2.3.1. Internet et les séminaires.....	100
7.2.3.2. Le groupe des sœurs et la marieuse.....	103
7.2.3.3. L'islam sans mosquée.....	104
7.2.3.4. Leur définition de la radicalité.....	107
Conclusion	109
Bibliographie.....	113

Introduction

Une fois n'est pas coutume, c'est le « je » qui s'est imposé pour la rédaction de cette recherche. Le « nous », pendant du « eux » sociologique, s'est trouvé très près d'être choisi pour parler des autres, ces concitoyens radicalisés, politiciens du macadam, prosélytes débutants ou aguerris, quiétistes en devenir, rigoristes, acribies, féministes contrariés, conservateurs souvent, djihadistes¹ rarement... En mal de compréhension, noyé sous les définitions et les termes techniques, j'ai choisi le « je » pour mieux incarner mon propos et raconter mon investissement, mon terrain. Le terrain a guidé ce choix, le « je » a été employé à chaque étape du parcours, il aurait été malvenu de rebasculer vers un « nous », signe souvent d'une forme de pudeur ou de distance vis-à-vis du terrain. C'est en disant « je » que j'ai rencontré la famille radicalisée occupant mon terrain. C'est en disant « je » qu'ils m'ont fait confiance, tous, à leur manière, pour m'ouvrir leur porte, me parler des musulmans, de l'islamisme, de la radicalisation, du djihadisme, de Daesh, de la République, de la France et d'ailleurs. Tous m'ont semblé à la fois proches de moi et éloignés, tantôt mystiques et éloignés, tantôt proches pour l'intérêt porté à la radicalisation islamique². Éloignés sur le volet complotiste, proches quant à l'excitation ressentie, cette drôle de fascination pour la thématique islamiste. En termes de définition, la fascination convoque autant l'attraction que le rejet, sorte d'ambivalence autour d'un sujet qui fait référence dans un passé proche à de nombreux morts sur notre territoire. Des catégories à forte valeur symbolique : des enfants, un rabbin, des journalistes, un prêtre et ses fidèles, des spectateurs de musique, des familles regardant un feu d'artifice, des consommateurs d'hyper-cacher et de supermarché, des voyageurs, des policiers et des militaires³.

Chaque attentat a marqué mon époque, chaque cible a tapé juste, à l'endroit où ça fait mal. Depuis, mon imaginaire n'est plus tout-à-fait identique, les lois et les mesures sécuritaires qui en ont découlé ont changé mon rapport à la rue, aux institutions, aux autres donc. Les portiques à métaux sont dorénavant sur ma route, il ne fait aucun doute que quelque

¹ Le terme « djihadisme » peut s'écrire « Jihadisme » ou « djihadisme », certains auteurs l'écrivent avec un D, d'autres non. Nous avons choisi arbitrairement de l'écrire avec un D.

² J'utiliserai dans cette recherche le terme « islamique » quand il sera associé au terme « radicalisé ». Dans les autres cas, j'utiliserai le terme « islamiste ». « Islamique » étant tout ce qui se rapporte à l'islam et « islamiste » étant tout ce qui se rapporte à « l'islamisme ». Nous verrons plus précisément cette question des définitions dans les prochains chapitres.

³ Pour une radiographie des 78 projets d'attentats recensés en France depuis 2013 (jusqu'à mars 2018), lire l'excellent article du journal *Le Monde* du 30.03.2018, http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/visuel/2018/03/30/2013-2018-la-radiographie-du-terrorisme-en-france_5278743_4355770.html

chose a changé. Bien sûr, la radicalisation islamique ne peut se réduire aux terrorismes djihadistes, pourtant la radicalisation islamique est maintenant enchaînée à cet objet. Dans les années 1990, une femme en tchador⁴ qui se baladait dans la rue m'évoquait le patriarcat, l'aliénation à l'homme, le joug islamique, le poids des traditions indigènes, la passé colonial, l'immigration, le regroupement familial, le monde ouvrier (Deltombe, 2005 ; Hajjat et Mohamed, 2013 ; Shepard, 2012). De nos jours, une femme en djilbeb⁵ ou un barbu en kamis⁶ convoque en moi des représentations politiques, séditeuses, le désir d'en découdre... voire si l'attitude est belliqueuse, la potentialité d'une bombe humaine. C'est affreux, mais c'est logique. Comme le raconte l'expérience cognitive du citron (si on vous dit « ne pensez pas à un citron ! », vous pensez immédiatement à un citron), la pensée est faite de stéréotypies, de boucles mnésiques, de représentations sommaires, de schèmes et de scénarios plus ou moins élaborés qui s'articulent au gré des stimuli, des répétitions, donc des expériences. Nos préjugés s'expliquent par ces mécanismes cognitifs de catégorisation et de classification. Nous ne pensons que ce que nous connaissons déjà, nous ne redoutons que ce que nous avons déjà éprouvé, nous ne catégorisons que ce qui est préalablement catégorisé par autrui, nous re-catégorisons pour renvoyer ces contenus, qui nous reviennent inlassablement transformés. Nous sommes banalement des êtres influençables au cœur desquels, malgré tout, un libre arbitre est possible. Nos capacités réflexives en attestent.

Quatre temps peuvent modéliser mon propos : 1) Je vois cette femme en djilbeb. 2) Le djilbeb m'évoque les terroristes. 3) Je me dis qu'elle est peut-être terroriste. 4) Je me dis que toutes les femmes en djilbeb ne sont pas terroristes. En quelque sorte, je rationalise, parce que j'espère ne pas succomber à mes premières impressions. J'oblige ainsi ma pensée à se comparer à une autre pensée : c'est précisément cela la réflexivité, une pensée sur une pensée qui donne de l'épaisseur à une idée et déploie un pour et un contre, une thèse et une antithèse. La synthèse peut advenir, souvent au prix d'un effort de confrontation avec la réalité d'autrui. Ma pensée se met en œuvre dans l'interaction sociale, souvent par le biais d'une conversation, la parole donnant forme à cette chose étrange qu'est ma pensée qui m'appartient, peut fuir ou se figer quand j'y réfléchis. L'autre me retourne son point de vue ou son refus, sa subjectivité se déploie ou pas, la mienne y gagne en épaisseur. L'intersubjectivité passe par cette confrontation sociale. Paradoxalement, je comprends mieux une idée en la complexifiant. Au

⁴ Terme utilisé dans les années 1990 en référence à la révolution iranienne.

⁵ Voile *intégrale* laissant le losange du visage apparaître, qui s'écrit djilbeb ou djilbab.

⁶ Robe musulmane masculine de taille variable arrivant au-dessus ou en dessous du genou, qui s'écrit qamis ou kamis.

départ si convaincu, signe de son ébauche, de sa simplicité aberrante, je commence à douter et je m'énerve parce que ma pensée vacille, elle est remise en question par un haussement de sourcil de l'autre ou une moue dubitative. L'autre, dans son attention pour mon idée, me subjective parce qu'il donne de l'intérêt à ma pensée qui se co-construit dans ce mouvement de l'interne vers l'externe⁷.

C'est précisément pour cela, qu'en tant que psychanalyste et psychologue, la sociologie m'a convaincu de confronter mes représentations à des acteurs, plus seulement sujet, mais acteurs sociaux agrégés dans un grand ensemble que « nous » nommons société. Pour autant, loin de moi l'idée d'abandonner la part psychique des individus rencontrés, ils n'en sont pas moins mûs par leur organisation et leur désordre psychoaffectif. Simplement c'est de leur choix dont je voudrais parler dans cette recherche. La psychanalyse, trop figée dans ses habitus, se focalise encore trop sur le décodage de l'inconscient des sujets en minimisant, selon moi, les éléments conscients qui alimentent les projets des acteurs. Le fond compte autant que la forme, le conscient autant que l'inconscient, l'acteur social ne peut se dissoudre intégralement dans la structure, et la structure ne peut déterminer intégralement l'acteur dans ses conceptions de lui-même, ses choix, ses actes et ses modes de vie. Ainsi, sans lâcher mes premiers amours, je change de paire de lunettes pour chausser celle de la sociologie, sans être dupe de ce qui s'inscrit malgré moi de psychologique dans la sociologie qui est la mienne, ni d'ailleurs de l'intérêt que peut recouvrir la psychologie et la psychanalyse dans l'étude des radicalisés islamiques. Dans la droite ligne de Fethi Benslama (psychanalyste et psychologue) et Farhad Khosrokhavar (sociologue) coécrivants « le social et le psychique ne sont pas dissociés. Une sociologie digne de ce nom doit se retrouver dans une analyse des structures psychiques des individus qui composent la société et, inversement, une psychologie authentique ne saurait faire l'économie de la structure sociale qui donne sens au vivre-ensemble des individus » (Benslama et Khosrokhavar, 2017, p 9). La psychologie et la sociologie, en tant que disciplines cousines, peuvent être considérées comme les deux faces d'une même pièce. La pertinence de cette complémentarité est peut-être encore plus saillante dans l'étude des radicalités, à l'instar de la radicalité islamique, pour lesquelles les carrefours disciplinaires sont nécessaires tant la compréhension des leviers de radicalité sont complexes (psychologie, sociologie, religieux, politique). Pour autant, comme devant un film en 3D dans les cinémas d'aujourd'hui, il n'est pas commode de chausser en même temps sa paire de

⁷ Peter Berger et Thomas Luckmann auraient dit : qui s'intersubjective dans un mouvement de subjectivation vers l'objectivation (Berger et Luckmann, 2012).

lunette de vue et celle proposée pour accommoder la 3D, il n'est pas aisé de cumuler les grilles de lectures et les disciplines dans une même étude, fussent-elles compatibles. Je m'engage donc dans cette tentative périlleuse, en étant conscient des risques méthodologiques mais également personnels. Il n'est pas simple d'injecter de la psychologie dans une recherche sociologique. Pour toute recherche transdisciplinaire, l'additif peut contaminer la structure basale et modifier l'ADN de la formule. Le risque est grand de ne pas reconnaître ses propres concepts, d'être perturbé par leur articulation parfois contre-nature, d'avoir l'impression qu'ils sonnent faux, un ton au-dessus ou en-dessous par rapport aux habitudes. En résumé, ces deux années de Master m'ont appris que le transdisciplinaire oblige à reconfigurer son logiciel en permanence, à accepter de jongler entre l'exigence conceptuelle et le lâcher prise propice à la découverte d'horizon théorique nouveau. D'une certaine manière, à assumer d'être un « immigré » qui cherche à maîtriser un langage et qui espère tirer des avantages de sa double appartenance, de ma double présence disciplinaire.

Chapitre 1 : la radicalisation islamique : une thématique sensible

1.1. Les enjeux de ma recherche

Durant cette recherche, il n'a pas été simple de m'exposer aux critiques concernant la pertinence du choix de la thématique (en plus des questions de légitimité, comme nous l'avons vu au-dessus). Durant ces deux années de Master, les critiques, même amicales, ont été régulières. La plus entendue peut se décliner sous sa forme interrogative : « Pourquoi maintenant ? » « N'est-ce pas trop tôt ? » « Avons-nous assez de recul ? » Mais également sous la forme affirmative : « C'est trop tôt ». « Nous n'avons pas assez de recul »⁸. Il a fallu justifier ma démarche, expliquer pourquoi la sociologie devait trouver sa place au côté des sciences politiques et de la psychologie pour analyser la radicalité islamique⁹.

En effet, fort de son inclinaison pour le contemporain, les sciences politiques tendent mécaniquement à regarder la France par la lucarne de la globalisation et à situer temporellement leurs recherches de 1945 à nos jours. Elles sous-estiment, ou s'intéressent peu, à l'importance du temps long et du local sur la construction des trajectoires radicales et finissent par butter sur des oppositions binaires (Rougier, 2004 ; Kepel, 2015 ; Roy, 2016 ; Burgat, 2016 ; Crettiez, 2016 ; Guidère, 2017 ; Hecker, 2018, par exemple). La plus célèbre des théories explicatives francophones opposant les politologues Gilles Kepel (Kepel, 2015) qui souligne la « radicalisation de l'islamité » (l'islam héberge en son sein les germes de la radicalité) et Oliver Roy (Roy, 2016) qui propose « l'islamisation de la radicalité » (la radicalité trouve dans l'islam un moyen d'expression). Le sociologue Farhad Khosrokhavar ayant montré à de multiples reprises, dans son œuvre, comment, à l'épreuve du terrain, la première assertion représentait le pendant de la seconde, comment chacune des assertions se complétait et s'agençait différemment en fonction des pays, des critères socio-économiques et ethnoculturels, de l'histoire géopolitique... Il a par exemple montré en comparant les djihadistes français et les djihadistes allemands et anglais, comment les français avaient plutôt

⁸ Lire l'excellent article de Slate sur les difficultés des chercheurs pour aborder la thématique de la radicalité islamique. <http://www.slate.fr/story/116313/experts-dijhadismes>

⁹ Il est nécessaire de préciser que les historiens proposent également des études traitant le sujet de la radicalisation islamique (Mouline, 2016 ; Raflick, 2016 ; Filiu, 2009 et 2018, Puchot et Caillet, 2017, par exemple). Pour les ouvrages cités, ces chercheurs se focalisent sur le terrorisme mondialisé, à partir de l'histoire des groupes terroristes internationaux. Sur la méthode et les résultats, ces études sont assez proches de celles proposées par les chercheurs en sciences politiques. D'ailleurs, plusieurs d'entre eux, Nabil Mouline ou Jean-Pierre Filiu sont enseignants à science-po Paris.

des profils d'« islamisation de la radicalité » et les allemands et anglais des profils de « radicalité de l'islamité » en fonction du degré de sécularisation des pays respectifs. De plus, dans un même pays, la France par exemple, certains djihadistes peuvent démarrer leur parcours par l'« islamisation de la radicalité » et finir leur course mortifère par la « radicalité de l'islamité » (Khosrokhavar, 2018).

De son côté, la psychologie n'évite pas non plus la binarité et les oppositions. Par exemple, entre une orientation psychiatrique (souvent cognitiviste et comportementaliste) valorisant la psychopathologisation de la radicalisation (Sageman, 2005) et une orientation psychodynamique (souvent psychanalytique) soulignant les apories de la modernité et les vicissitudes du sujet néolibéral (Benslama, 2015 ; Nathan, 2017, par exemple). Également, du point de vue de la psychologie sociale, les structures djihadistes sont-elles dirigées par un leader ou agissent-elles sans hiérarchie ? Le débat binaire opposant les chercheurs Bruce Hoffman (la théorie du chef) (Hoffman, 2008) et Marc Sageman (la théorie du groupe sans leader) (Sageman, 2008) a traversé l'Atlantique pour devenir une opposition classique en psychologie de la radicalité islamique. Alors que le sociologue Farhad Khosrokhavar, encore lui, nous dit que « l'absence de hiérarchie est rare, que ces groupes comportent souvent des personnalités charismatiques ou que leur action est dirigée par un individu doté de charisme de loin ou de près » (Khosrokhavar, 2018, p 10).

Ainsi, sans préjuger de la faculté des sciences politiques ou de la psychologie, en-soi, en tant que disciplines, à complexifier cet objet d'étude, je constate la récurrence de cette binarité dans la grande majorité des recherches accessibles actuellement. Dans le but de gagner en complexité, sans perdre en lisibilité, mais également pour sortir des oppositions¹⁰ et pour réussir à dialectiser l'ensemble de ces paramètres, l'étude sociologique de la radicalisation islamique doit, selon moi, s'appuyer sur ses courants de recherches les plus robustes et sur une grande partie des concepts qui en découlent. Par exemple, et là se trouve sa valeur ajoutée, la sociologie peut permettre, à la fois, d'étudier le temps long de la construction des structures familiales (par l'intermédiaire de l'anthropologie), d'observer les mouvements sociologiques sur un territoire en se focalisant par exemple sur une région précise (par l'intermédiaire d'une socio-histoire située), tout en conservant l'intérêt pour les

¹⁰ Les oppositions binaires sont nombreuses, même en sociologie : classe moyenne vs classe populaires, première vs deuxième vs troisième génération de l'immigration, nihilisme vs idéologie, salafisme comme tremplin vs salafisme comme protection, identitaire vs socio-économique, valeurs sacrées vs valeurs profanes, communauté d'origine comme tremplin vs communauté d'origine comme protection, conséquences de la politique étrangère des occidentaux vs absence de conséquence (Khosrokhavar, 2018, p 10-12).

subjectivités individuelles (par l'intermédiaire d'une sociologie interactionniste) et leurs articulations avec les structures sociales (par l'intermédiaire d'une sociologie constructiviste). C'est pourquoi, pour cette recherche, je m'appuierai sur une socio-anthropologie convoquant plusieurs référentiels qui me semblent complémentaires afin, selon moi, que la sociologie confirme sa place au côté des analyses en science politique et en psychologie, que les quelques sociologues s'étant attaqué à analyser cette thématique soient soutenus et leurs études prolongées (Wieviorka, 1988 ; Liogier, 2012 ; Khosrokhavar, 2014 ; Bouzar, 2015¹¹ ; Truong, 2017, Bonelli et Carrié, 2018¹², par exemple).

1.2. Référentiels théoriques

1.2.1. Cartographie, anthropologie et socio-histoire

Ainsi, je mobiliserai les travaux cartographiques des démographes afin de repérer le temps long des effets de structures sociales sur les acteurs. J'articulerai socio-histoire située et anthropologie par l'intermédiaire de la cartographie. Je m'appuierai principalement sur les travaux d'Emmanuel Todd, d'Hervé Le Bras, d'Hakim El Karoui et Christophe Guilluy¹³. Dans cet ensemble de chercheurs, les travaux d'Emmanuel Todd seront pour moi indispensables, les chercheurs s'y affiliant auront donc ma priorité. Pourquoi Emmanuel Todd ? Pour une raison simple. Dans ses travaux, les références à la psychanalyse sont nombreuses, autant pour la critiquer, que pour y trouver les références transgénérationnelles indispensables à la compréhension des trajectoires de vie dont nous parlerons dans notre partie empirique. La complémentarité entre les données démographiques, l'utilisation par la preuve des cartes sociologiques et le fond conceptuel de la psychanalyse me semblent une perspective stimulante pour construire une socio-anthropologie située. De plus, Emmanuel Todd, me semble réussir à souligner la manière dont les populations issues de l'immigration se dissolvent dans le « fond anthropologique français » tout en réinjectant sans discontinuer

¹¹ Il est difficile de situer Dounia Bouzar dans un courant disciplinaire tant ses activités de chercheuse et de terrain sont intriquées et diverses. A la fois, psychothérapeute de groupe, anthropologue, éducatrice, Dounia Bouzar a eu le mérite de proposer de nombreux témoignages d'acteurs radicalisés permettant le démarrage des réflexions sociologiques sur cette thématique. Il est également important de préciser l'apport conséquent des journalistes en termes de témoignages. Le plus célèbre étant David Thomson (Thomson, 2016).

¹² Le chercheur Laurent Bonelli a un profil atypique dans le paysage sociologique. Enseignant à Sciences po, et sociologue, il vient de proposer, avec le chercheur en sciences politiques Fabien Carrié, un rapport sur la radicalisation des mineurs suivis par la PJJ. La méthodologie utilisée peut être, sans aucun doute, qualifiée de sociologique. Bonelli, L ; Carrié, F. (2018). Radicalité engagée, radicalités révoltées. Enquête sur les jeunes suivis par la protection judiciaire de la jeunesse (PJJ). <https://www.afmif.fr/Radicalite-engagee-radicalites.html>

¹³ Je citerai également les travaux de Danièle Joly, Jérôme Fourquet et Michèle Tribalat, plus en complément ou en contrepoint des travaux proposés.

un matériel symbolique transformant cette base sociologique. Il réussit à sublimer cette rencontre perpétuelle du migrant et de l'accueillant, cette dialectique anthropologique du *déjà là* et du *futur ensemble* tout en réussissant, sans angélisme, ni en minimisant les difficultés, à valoriser le résultat des tensions découlant de la rencontre de l'universalisme et du différentialisme. La radicalisation islamique et les attentats terroristes en tant que crise peuvent avoir, selon moi, la fonction décrite par Edgar Morin : « une crise, situation qui fait jaillir l'occulte et met en mouvement tout le corps social, est non seulement, par cela-même, d'une considérable richesse sociologique, elle est de plus, selon le sens originare et plus que jamais valable du terme : ce qui permet le diagnostic » (Morin, 1969, p 129). Les attentats terroristes islamiques comme crise et les radicalisés islamiques comme signe d'une potentialité. Peu avant la première vague d'attentats islamique attribués au GIA algérien durant les années 1990, la France vivaient déjà au rythme des affaires sur le voile sans que l'on sache vraiment évaluer l'influence de l'un sur l'autre. Maintenant nous savons, les études et sondages nous montrent que les signes extérieurs, particulièrement vestimentaires, propres à l'islam, sont corrélés dans l'esprit des acteurs sociaux aux attentats islamistes (Roy, 2016). Coupler l'analyse sociologique cartographique aux témoignages de nos acteurs nous aidera à mieux comprendre ces dynamiques sociales complexes, à mieux comprendre en quoi les événements transforment les représentations et les représentations transformées influencent la faisabilité d'un événement (Garapon et Rosenfeld, 2016).

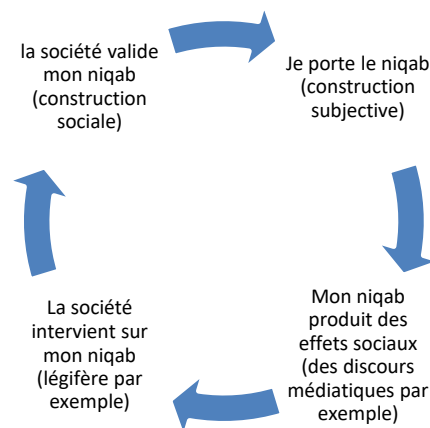
1.2.2. Constructivisme et interactionnisme

Justement, fort du repérage de ces boucles téléologiques, je m'appuierai également sur les travaux des sociologues constructivistes pour repérer la circularité des dynamiques sociales articulant le poids des structures sur les acteurs, les contraintes et les ressources en découlant et les ressources convoquées par les acteurs vis-à-vis des structures. Je croiserai les travaux des sociologues constructivistes anglo-saxons Peter Berger, Thomas Luckmann et William Sewell avec les travaux interactionnistes sur la déviance d'Howard S. Becker. J'essaierai de penser la radicalisation islamique¹⁴ comme le résultat de processus sociaux opérant à bas-bruit sur notre territoire sur un temps long. Je pars du postulat qu'encastés les

¹⁴ Bien évidemment, d'autres formes de radicalité existent en France et en Europe : voir les analyses de la radicalité d'extrême droite (Les Identitaires), ou celle d'extrême gauche (les Black Blocs). Le philosophe Frédéric Lordon, invité dans l'émission *La grande table* sur France Culture le 19 janvier 2018, analyse quant à lui la radicalité de nos dirigeants européens, qui insistent à maintenir et plébisciter les politiques d'austérité économique, malgré l'échec de cette idéologie camouflée en pragmatisme. <https://www.franceculture.fr/emissions/la-grande-table-2eme-partie/fake-news-le-vrai-du-faux-de-frederic-lordon>

uns aux autres, des valeurs et des logiciens symboliques complexes se transmettent et se déforment d'une génération sur l'autre dans un tuilage générationnel auquel participent les acteurs consciemment et inconsciemment (Mannheim, 2011). Communément, le racisme, la discrimination, la colonisation et les conditions socio-économiques sont évoqués par les médias et les chercheurs pour expliquer la radicalisation islamique voire le terrorisme, nous verrons si les acteurs rencontrés peuvent nous éclairer sur ces sujets sensibles, si tout au moins ils peuvent nous faire part de leur expérience de la contrainte sociale exercée par les structures et, en même temps, des ressources mises en œuvre pour « jouer des coudes », construire leur place d'acteur au sein du modèle français.

Ainsi, je propose d'utiliser les propositions de la sociologie constructiviste¹⁵, pour avancer l'idée que la radicalisation islamique est « un phénomène socialement construit, à la fois condition et produit de l'action sociale » (Ewick et Silbey, 1998, p 113). Ce phénomène circulaire intègre à la fois « l'action des individus et les contraintes structurelles » (Ewick et Silbey, 1998, p 119), les interactions individuelles et les effets structurels. Je peux illustrer mon propos en utilisant l'action du « port du niqab » comme une expression autant archétypale qu'usuelle de la pratique de la radicalité islamique au sein de la société française¹⁶.



¹⁵ Je m'appuierai principalement sur cet article qui me semble répondre parfaitement à mon objectif de synthèse du courant constructiviste : Ewick, P ; Silbey, S. (1998). « The common place of law. Stories of everyday life ». Chicago and London : The university of Chicago press. Traduction par Cassan, G ; Didier, D, Gardella, E ; Israël, L ; Lutaud, R ; Ollivier, C ; Péglise, J ; Pujuguet, M ; Souloumiac, J ; Trespeuch, M ; Truc, G, Williams B. Terrains et travaux, n°6, 2004, p 112-138.

¹⁶ J'aurai pu utiliser chez l'homme la tenue complète : barbe, kamis, pantacourt, calotte, tout aussi bien les pratiques rituelles ou autres... par facilité pour argumenter et illustrer mon propos, j'utilise le niqab comme exemple.

Ainsi, je décide de m'intéresser aux effets du niqab sur la société et non pas aux mobiles du niqab dans la société. Je valorise l'effet du niqab sur le social et le cheminement sociologique d'un tel effet. L'intérêt de ma démarche est de me dégager de l'impasse du « pourquoi » cette femme porte le niqab et des tendances déterministes autant psychologisantes que sociologisantes et de me rapprocher du « comment » les structures sociales produisent le niqab, puis, comment le niqab impacte la société et modifie en retour la construction subjective de l'acteur portant le niqab. Selon moi, la construction subjective de l'acteur est conditionnée par la construction sociale du niqab et la construction sociale du niqab est conditionnée par la construction subjective du niqab.

Trois temps peuvent être mis en avant, trois exemples du quotidien permettent de les illustrer : le niqab qui s'arrange *avec* la société (je porte le niqab à l'université), le niqab en conformité *face* à la société (j'enlève le niqab pour aller au lycée), le niqab en résistance *contre* la société (je mets le niqab au volant de ma voiture) (Ewick et Silbey, 1998, p 132-134). Dans tous les cas, le niqab n'est pas hors du social, il est à l'intérieur du social puisqu'il produit des effets sociaux et que la société intervient sur ses effets. En cela, le niqab pour les femmes, comme la tenue masculine (avec des différences néanmoins en terme de genre) : barbe, kamis, pantacourt, calotte sont des marqueurs sociaux faisant partie de notre société. En aucun cas, ils ne représentent dans cette étude, comme je l'entends dire souvent, des marqueurs d'exclusion de la société. Ils sont dans la société.

À partir de cette modélisation, dans ma recherche, je porterai mon intérêt sur la force et le poids des structures sur les acteurs. Malgré sa puissance dialectique et un matériel conséquent, j'ai pris la décision de faiblement étudier le poids des acteurs sur la structure mais de me concentrer sur le poids de la structure sur les acteurs. Comme pour Stéphane Beaud, dans son livre, *La France des Belhoumi* (2018), j'ai choisi de valoriser l'étude d'une seule famille à partir de l'analyse de leurs discours respectifs.

Ainsi, ma problématique pourrait se formuler ainsi : « comment » les structures sociales pèsent sur les acteurs radicalisés islamiques, et « comment » ces acteurs mobilisent leurs ressources face aux contraintes qui résultent de cette confrontation.

En résumé, mes référentiels sont :

- Les référentiels constructiviste et interactionniste, qui me permettront de faire référence aux dynamiques processuelles à l'œuvre, au présent, entre les acteurs

et les structures sociales. En quelque sorte de me situer épistémologiquement au niveau méso- et micro-social.

- Les référentiels anthropologique et socio-historique m'aideront à présenter l'intérêt d'intégrer le schème radical islamique dans le temps long des générations. L'objectif de cette articulation sera de réussir à dialectiser le temps court et le temps long des processus sociaux qui sont présents dans la problématique de radicalisation islamique, c'est-à-dire à me situer épistémologiquement à un niveau macro-social.

Chapitre 2. Terrain

2.1 Questions de départ

Formulons maintenant notre question de départ sur la base de nos réflexions précédentes. Précisons, que nous souhaitons expérimenter une sociologie située dans un territoire donné : celui de la région toulousaine.

Comment des acteurs radicalisés islamiques sont impactés par le poids des structures sociales et comment tentent-ils, en même temps, d'utiliser les ressources qui en découlent pour atténuer les contraintes sociales ?

2.2 Objectif de la recherche

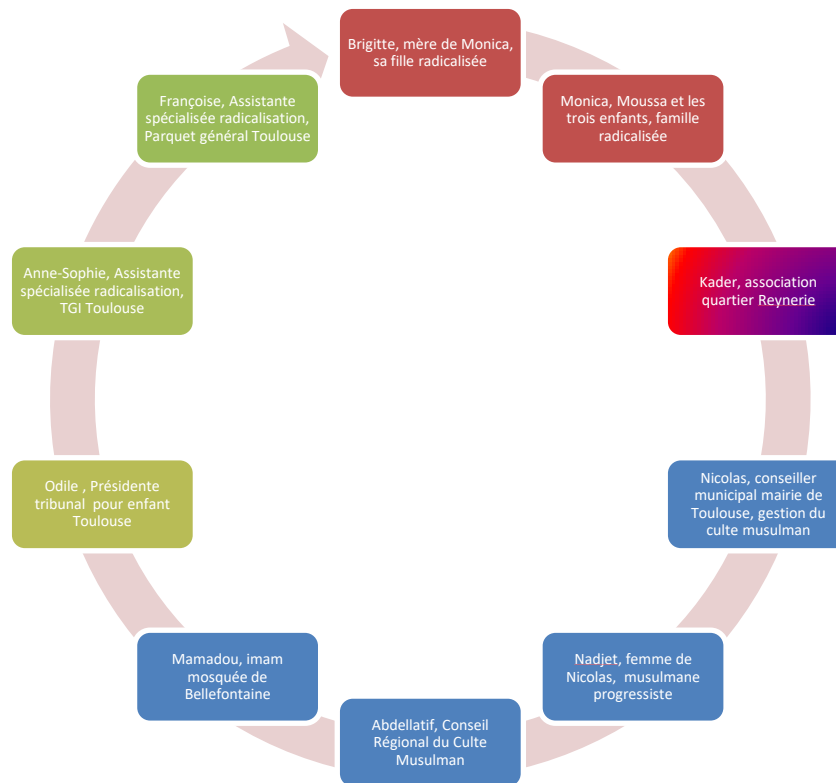
Mon objectif fut de rencontrer et de suivre une famille radicalisée islamique à Toulouse, afin de mieux comprendre comment leur radicalisation se mettait en œuvre localement, de quelle manière leurs pratiques et leur mode de vie étaient impactés par le poids des structures sociales toulousaines. C'est à dire d'évaluer quels types de ressources ou de contraintes émergent et sont à l'œuvre dans cette confrontation.

2.3. Les différentes rencontres

Durant cette année, parallèlement aux rencontres avec cette famille, j'ai également réalisé des entretiens avec un certain nombre d'acteurs d'univers sociaux différents. Trois réseaux peuvent se dégager de ces rencontres :

- Le réseau quartier.
- Le réseau politique-religieux.
- Le réseau justice.

Kader étant le trait d'union entre le réseau quartier (dans lequel s'insèrent Brigitte, Monica, Moussa et leurs enfants) et le réseau politique-religieux (comprenant Nicolas, Nadjet, Abdellatif et Mamadou). Le réseau justice (comprenant Odile, Anne-Sophie et Françoise) est découplé du réseau politique-religieux.



Kader : responsable durant sa carrière d'une association de quartier à la Reynerie comprenant la mosquée, le club de foot, la salle de musculation et d'autres activités. Il m'explique connaître l'ensemble des familles habitant sur le quartier et pouvoir intervenir auprès des jeunes quand leur trajectoire risque de déraiser. Il me dit que le trafic de drogue est un problème bien plus important que le radicalisme islamique dans le quartier de la Reynerie. Il fait l'hypothèse également que le trafic protège de la radicalisation quand il rémunère suffisamment ses acteurs. Selon lui, la taille du quartier et la qualité du lien social (présence de réseaux d'entraide, réseaux familiaux...) sont des facteurs protégeant ou aggravant les déviances religieuses. Sur le plan ethnoculturel, Kader précise que la diaspora algérienne a été beaucoup marquée par la décennie noire (Aggoun et Rivoire, 2006). Il estime que la proximité temporelle de ces traumatismes représente une protection contre la déviance radicale islamiste. Dans un registre proche, il estime que la guerre d'Algérie et la colonisation ne sont pas une préoccupation des jeunes d'origine algérienne. Leurs préoccupations concernent l'argent, le logement, la famille et les amis. Il estime également que les imams des mosquées ne sont pas responsables de la dérive de certains jeunes, par contre, il se méfie de certaines salles de prière officieuses que fréquentent certains jeunes. Pour lui les salafistes sont beaucoup plus des personnes qui désirent attirer l'attention sur eux que des personnes pieuses. Il estime que le nombre de convertis est très important chez les salafistes. Le problème de la radicalisation est selon lui politique, liée à l'isolement social, au manque de reconnaissance et

à l'absence de réseau. Il œuvre de son côté à soutenir de nombreux jeunes pour trouver un emploi et un logement.

Nicolas : conseiller municipal mairie de Toulouse sous la précédente mairie, en charge de la gestion du culte musulman à Toulouse avec un autre élu. Durant son mandat, il est intervenu principalement pour aider les associations religieuses à trouver des terrains pour la construction des mosquées, à faire le lien entre les services de la mairie et les associations de quartier, à faciliter la mise en place des fêtes religieuses, à participer à la régulation de la pratique religieuse dans les lieux de culte (gestion des parkings, lien avec le voisinage...). Grâce à son aide, j'ai pu rencontrer son épouse Nadjet, ainsi qu'Abdellatif et Mamadou. Par sa persévérance, ses mails et ses appels téléphoniques, il m'a permis de rencontrer ces deux derniers acteurs. Converti à l'islam, il m'explique bénéficier d'une forme de bienveillance de la part de la communauté musulmane mais également avoir suscité de la méfiance dans son propre camp politique. Principalement, son témoignage m'a permis de comprendre les enjeux de rivalité entre les mosquées algériennes et marocaines. Rivalité due à la fois à la délégation par l'État français de la gestion du culte musulman à l'Algérie (dont la Grande Mosquée de Paris est le site emblématique) et au Maroc (dont le Conseil Français du Culte Musulman est la structure la plus célèbre), et à l'histoire géopolitique des deux pays. Nicolas m'explique que ce principe de délégation légitime les ingérences de l'Algérie et du Maroc sur le territoire français. Les états essayant d'influencer les communautés, notamment maghrébines, en maîtrisant la gestion des mosquées et des salles de prière. De la même manière, des batailles politiques internes au Maroc et à l'Algérie se déplacent vers la France par l'intermédiaire de groupes idéologiques faisant dissidence aux pouvoirs en place, chacun essayant de peser politiquement sur la diaspora maghrébine. Par exemple, Nicolas m'explique qu'une mosquée soufie s'est montée à Toulouse l'an dernier. Selon lui, l'obédience soufie est un prétexte, choisi pour l'image positive de ce courant de l'islam (comparé par certains au bouddhisme) qui cache le projet d'un groupe dissident au roi du Maroc et à sa politique. L'objectif d'une telle démarche est politique, afin d'influencer la diaspora des deux côtés de la Méditerranée grâce aux mouvements transnationaux et les va-et-vient commerciaux et touristiques.

Nadjet : l'épouse de Nicolas, musulmane progressiste (c'est elle qui le dit). Très impliquée dans la gestion des fêtes religieuses, elle aide des jeunes délinquants dans leur réinsertion, elle participe à la vie des quartiers en faisant des propositions d'activités festives et religieuses. Elle m'explique que les familles qui se radicalisent ou qui montrent des signes de rigorisme religieux traversent, la plupart du temps, des moments de difficultés

professionnelles et/ou familiales. Elle me fait part de plusieurs familles fluctuant dans l'intensité de leur pratique religieuse (voile plus ou moins important, ne plus fêter Noël, ne plus faire la bise aux hommes, ou serrer la main des femmes...) en fonction de leur situation sociale et économique.

Abdellatif : vice-président du Conseil Régional du Culte Musulman (CRCM). Il participe à la bonne gestion du culte musulman en Occitanie. Représentant régional du Conseil Français du Culte Musulman (CFCM), son action concerne, pour l'instant, principalement le recrutement et la gestion des aumôniers musulmans en prison et à l'hôpital, ainsi que la rédaction de chartes de respect de la laïcité dans les institutions publiques. Selon lui, les actions en direction des mosquées ou salles de prière sont aujourd'hui inefficaces, en raison de l'absence de lien, de la concurrence et des rivalités interethniques (voire régionalistes) entre les différentes mosquées toulousaines. Pour expliquer ce constat d'échec, il souligne l'importance des rivalités entre les mosquées algériennes et marocaines, mais aussi l'autonomie des mosquées turques associée à l'absence de structure tunisienne. Selon lui, la rivalité entre les mosquées empêche, pour l'instant, les fidèles musulmans de construire un sentiment communautaire, à l'instar, selon lui, de la communauté chinoise par exemple. Les mécanismes d'entraide sont conditionnés par des critères inter-ethniques, culturels et géographiques : par exemple, un fidèle de la mosquée de Mostaganem aidera un fidèle provenant, par ses parents ou grands-parents, de la même région d'Algérie. Il hésitera à aider un fidèle originaire par ses parents d'une région différente, encore moins si le fidèle est originaire du Maroc ou de la Tunisie. Aussi, il insiste sur les qualités de gestionnaire des marocains et des turcs pour administrer leurs mosquées en Occitanie, en soulignant l'inexpérience des algériens pour gérer leurs mosquées et leurs salles de prière¹⁷. Il argumente ce constat en rappelant la grande tradition marocaine de gestion du culte musulman (formation des imams, légitimité dans les instances internationales, partenariat avec des nombreux pays musulmans...) et le manque d'expérience des algériens. Selon lui, les turcs et les marocains partagent une qualité de gestion des institutions islamiques que les autres pays musulmans du bassin méditerranéen ne possèdent pas. L'un s'appuyant sur les reliquats institutionnels de la puissance ottomane et l'autre sur sa reconnaissance internationale en termes de formation des imams.

¹⁷ Il est nécessaire de rappeler que le CFCM est une organisation connue pour être proche du pouvoir marocain.

Mamadou : imam de la mosquée de Bellefontaine (future mosquée de Basso-Cambo qui est en construction au moment de notre rencontre). Imam de la mosquée dite « des jeunes », il est l'un des rares imams, selon ses dires et ceux de Nicolas et Abdellatif, à prêcher en français. Selon lui, pour cette raison, de nombreux jeunes viennent à sa mosquée (ce que je peux confirmer visuellement au moment de la prière lors de notre entrevue). Le vendredi, les fidèles peuvent être proches de 1500. Ils prient sur le parvis de la mosquée. En temps normal, ils sont quelques centaines à se rendre à ses prêches journaliers. Pour l'instant, la mosquée ressemble plus à une salle de prière transitoire en raison de la précarité de ses infrastructures (femmes et hommes séparés dans des algécos différents). Cette mosquée est controversée puisqu'elle fut accusée par les journalistes de l'hebdomadaire *Marianne* d'avoir accueilli Mohamed Merah, les frères Clain et d'autres djihadistes français médiatisés pour leurs crimes et leur actions en zone irako-syrienne¹⁸. Mamadou est d'ailleurs actuellement en procès avec l'hebdomadaire. Pour se défendre, il m'explique ne pouvoir connaître tous ses fidèles, particulièrement ceux présent à la prêche du vendredi¹⁹. Il souligne que la radicalisation est un problème permanent qu'il essaye de réguler par la pédagogie, la connaissance et l'exégèse coranique. Il tente, par exemple, d'embrasser des thématiques extrêmement larges durant ses prêches (laïcité, sexualité, djihadisme, attentats, mariage, violence conjugale...) afin de répondre à toutes les demandes. Il dit ne pas réussir à satisfaire tout le monde mais essayer d'écouter et de répondre à chacun. Si certains y voient de l'ambivalence ou un « double » discours, Mamadou considère qu'il manœuvre, fait œuvre de stratégie pour éviter le basculement des plus revendicatifs vers la radicalité islamique. Il essaye de parler et de se faire comprendre par le plus grand nombre. Il admet néanmoins son impuissance quant à la constitution de groupuscules dans l'enceinte de la mosquée et la possibilité de dissidence. Il me cite, à titre d'exemple, un groupe de jeunes ayant monté une salle de prière qu'il considère radicale-islamique. Il confirme également son exaspération quant aux oppositions et aux rivalités entre les différentes mosquées pour les raisons ethno-culturelles-géographiques précisées au-dessus. Il confirme également l'impuissance du CRCM à faire médiation entre les mosquées, donc à faire autorité auprès des fidèles. Il considère que le problème de la radicalisation est un symptôme et un frein à la coordination entre les mosquées. Il reconnaît que ses origines africaines sub-sahariennes lui donnent l'avantage d'être en dehors des enjeux

¹⁸ <https://www.marianne.net/debattons/editos/cachez-ce-djihadisme-quils-ne-sauraient-voir>

¹⁹ <https://www.ladepeche.fr/article/2016/02/12/2275579-bellefontaine-mamadou-daffe-un-imam-en-guerre-contre-les-ragots.html>

ethno-culturels-géographiques. Son indépendance, son succès auprès des jeunes, mais également parfois son isolement, sont liés à ce paramètre.

Odile : juge pour enfant, présidente du tribunal pour enfant de Toulouse. Au titre de sa fonction de présidente, elle participe à la Cellule de Prévention de la Radicalisation (CPR) du Tribunal de Grande Instance (TGI) de Toulouse. Cette cellule est composée d'éducateur PJJ (Protection Judiciaire de la Jeunesse), d'éducateurs de terrain d'associations impliquées dans les addictions et les accompagnements d'adolescents déscolarisés, d'un éducateur du SPIP (Service de Pénitentiaire d'Insertion et de Probation), d'un membre de la police, d'une assistante spécialisée radicalisation, d'un représentant de l'éducation nationale et d'un, ou plusieurs, personnels du TGI. De son côté, donc du tribunal pour enfants, elle rencontre des mineurs et des jeunes majeurs, ainsi que des parents défaillants. Le spectre des motifs de suivi par la cellule est relativement large : vellétés de départ en Syrie, apologie du terrorisme, brusque changement de comportement et de mode vestimentaire repéré par le collège ou le lycée, mère isolée portant le niqab et déscolarisant ses enfants... Selon elle, chez les mineurs ou jeunes majeurs encore suivis par le TGI, le nombre de convertis est assez faible, les acteurs d'origine nord-africaine sont majoritaires. Également, elle relève une hétérogénéité dans la transmission religieuse parentale. Le curseur peut se déplacer d'un jeune ayant été élevé par des parents non-pratiquants, sans référence explicite à l'islam, dans une coupure mémorielle et religieuse, sur le modèle proposé par Olivier Roy (Roy, 2016), à un jeune ayant des parents très religieux, ayant réalisé une partie de son cursus scolaire en internat en Égypte à l'université Al-Azhar connue pour son rigorisme salafiste, sur le modèle proposé par Anne Muxel et Olivier Galland (Galland et Muxel, 2018). Elle explique que le motif de radicalisation et de plus en plus évoqué par les parents pour obtenir la garde des enfants dans le cadre des séparations. Elle précise également que les origines socio-économiques sont assez diverses, mais que globalement les moyens socio-économiques des parents sont peu élevés. Les mères isolées avec enfants sont de plus en plus nombreuses à être suivies. Avec toute l'ambiguïté du mobile : « est-il légitime de suivre une mère parce qu'elle porte le niqab ? ». Elle rajoute aussi qu'il est difficile de faire la différence dans le cadre des suivis entre les vellétés de départ en Syrie exprimées sur un mode « appel à l'aide, regardez-moi » et les potentialités de passage à l'acte. Elle donne plusieurs exemples de jeunes partis en Syrie, dont un décédé il y a peu, ayant remis en question leur fonctionnement institutionnel. Pour autant, elle souligne que la plupart des suivis sont liés à l'isolement et au besoin d'attention de jeunes hommes, jeune femmes et jeunes mères en manque de soutien familial et affectif.

Anne-Sophie : assistante spécialisée radicalisation, Tribunal de Grande Instance de Toulouse. En charge de la coordination de la Cellule de Prévention de la Radicalisation (CPR), elle ne rencontre pas directement de personnes radicalisées mais instruit des dossiers afin de les présenter à une réunion bimensuelle organisée au TGI. Les dossiers traités lors du CPR concernent des acteurs suivis initialement par les renseignements généraux. Certains sont repérés pour des faits de droit commun, puis se radicalisent, d'autres sont inconnus du tribunal, mais représentent un risque pour la société et sont intégrés au suivi. Autant de combinaisons que de profils différents. En termes de parcours, Anne-Sophie est juriste de formation. Elle fut d'abord mise à disposition par le ministère de la défense pour faire le lien entre la défense et la justice. Elle fait donc le lien entre les renseignements généraux et les instances judiciaires. Elle fait la synthèse, organise et présente les dossiers aux intervenants en charge de suivre, de prévenir, d'instruire les affaires. Elle me précise avoir suivi depuis un peu plus de deux ans approximativement 120 dossiers sur les territoires de Toulouse, Albi, Rodez et Foix. Selon elle, les acteurs suivis sont principalement d'origine maghrébine par leurs parents ou leurs grands-parents, quelques convertis sont également suivis. Les acteurs sont originaires principalement des classes populaires mais certains proviennent de la classe moyenne. La religiosité des parents est aléatoire. Elle ne sait pas répondre à la question sur le passage par la « case » mosquée. Elle me dit connaître Mamadou et sa mosquée qui reviennent régulièrement dans les compte-rendus des renseignements généraux. Dans les mobiles à la radicalisation, elle met en avant le besoin de reconnaissance, de légitimité et le besoin d'acquiescer un statut dominant au sein d'un groupe. Elle acquiesce à ma proposition « d'entrepreneur de morale » (Becker, 1963). Elle m'explique le statut élevé des marieurs (entremetteurs) et des guérisseurs (médecine islamiste). Apprendre, transmettre et diriger sont des rôles successifs que s'attribuent un certain nombre de radicalisés islamiques. La fonction de guérisseur est une pratique courante chez les hommes, la fonction de marieuse est très présente chez les femmes. Ces deux fonctions donnent un statut particulier à celui qui dispense son savoir. L'apprentissage peut se faire d'abord sur internet ou auprès d'un imam improvisé dans une salle de prière, se mélanger avec les prêches d'un imam reconnu puis se transmettre dans un cercle d'initiés permettant au passeur d'acquiescer un statut élevé. La recherche d'une place est prépondérante, d'un rôle au sein de la « clique » nouvellement constituée. L'importance du savoir et de la connaissance est à mettre en perspective avec l'acquisition d'un statut donc d'une valeur au sein du groupe. La connaissance se troque contre le statut « d'entrepreneur de moral ». Pour finir, il serait particulièrement intéressant de

pouvoir étudier les dossiers dont Anne-Sophie nous a parlé pour pouvoir analyser les contenus et compléter ses impressions subjectives.

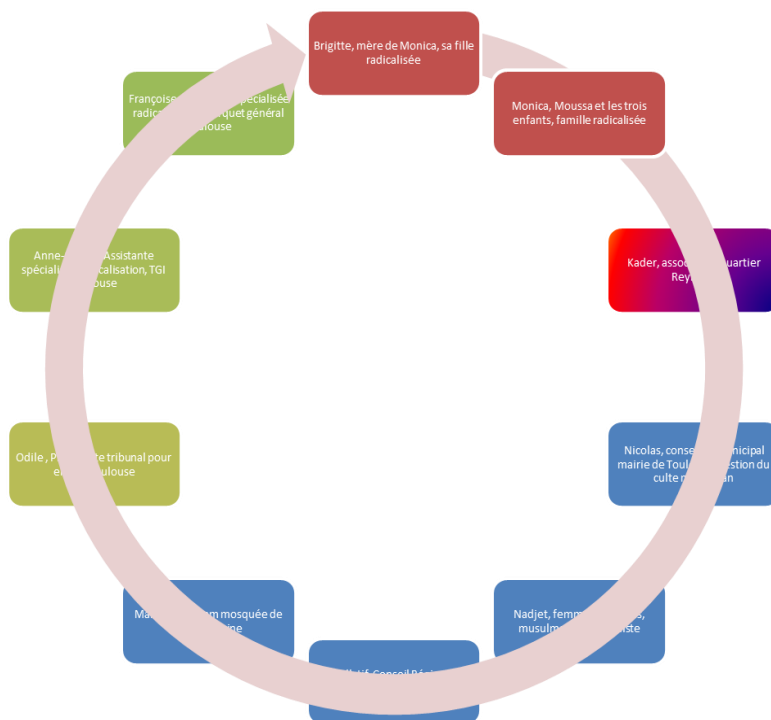
Françoise : assistante spécialisée radicalisation, Tribunal de Grande Instance de Toulouse, Parquet général Toulouse. Différemment de ses deux collègues du TGI, Françoise ne traite que des dossiers de personnes jugées par le tribunal. Elles peuvent être condamnées, acquittées, en instance de jugement ou avoir effectué leur peine, elles sont toutes passées par le tribunal pour être jugées. Par contre, comme Anne-Sophie, elle ne rencontre pas les acteurs physiquement mais instruit des dossiers pour les présenter à la Cellule de Prévention de la Radicalisation du parquet. Elle me précise avoir instruit 60 dossiers depuis deux ans et demi. Selon elle, le profil des acteurs est assez homogène. Très majoritairement des personnes d'origine nord-africaine de deuxième ou troisième génération. Très peu de convertis. Les acteurs proviennent significativement des classes populaires. Le passage par la « case » mosquée est présent chez chacun d'entre eux mais souvent rapide, marqué par une difficulté d'intégration dans les mouvements musulmans traditionnels ou modérés. Les acteurs proviennent autant de la région toulousaine que d'Albi, de l'Ariège ou de l'Aveyron. Elle m'explique que le profil du loup solitaire ou du passage à l'acte sans préméditation n'existe pas. Pour elle, même les personnes souffrant de troubles psychiatriques sont membres d'un réseau, ont des associés et des relais en amont du passage à l'acte. La préméditation est, selon elle, la règle, le réseau incontournable. La structure pyramidale, donc verticale, à l'instar d'ETA (Pays basque) par exemple, n'est pas pertinente pour comprendre le fonctionnement des réseaux islamistes en Occitanie. Les réseaux seraient horizontaux, aplatis, constitués de « cliques » avec des intermédiaires entre les cliques, intermédiaires n'étant eux-mêmes pas forcément dangereux, mais extrêmement influents (Bidart, Degenne et Grossetti, 2011). Pour illustrer son propos, elle m'explique comment Olivier Corel de la cellule d'Artigat représente ce type d'acteur intermédiaire. Comme pour Anne-Sophie, il serait intéressant de pouvoir accéder aux dossiers évoqués afin d'analyser sociologiquement l'ensemble du matériel.

En résumé, ces acteurs ont été rencontrés dans l'objectif d'analyser l'influence des acteurs sur la structure afin de repérer les mouvements téléologiques, soulignant la circularité des dynamiques sociales qui sont à l'œuvre dans cet univers sociologique. L'objectif initial était de développer une méthodologie macrosociologique permettant d'analyser le discours des acteurs. Cependant, au regard de l'ampleur du travail en comparaison aux attendus du mémoire de Master 2, il m'a semblé difficile de traiter l'ensemble de ces entretiens tout en m'appliquant à poser scrupuleusement les jalons théoriques de cette recherche. C'est pourquoi

cette étude correspond, pour moi, à la première pierre d'une recherche plus vaste qui s'effectuera, je l'espère, ultérieurement et qui comprendra la restitution et la mise en dialectique des rencontres sociologiques effectuées cette année. Dans ce mémoire de Master 2, j'ai donc choisi de me focaliser sur la présentation de mes concepts, c'est-à-dire réussir à articuler les référentiels anthropologique, constructiviste, interactionniste et socio-historique en vue d'obtenir des résultats sociologiques qui prendront forme, je l'espère, à travers l'analyse d'une monographie familiale.

2.4. La méthodologie

Pour atteindre cet objectif, je propose un terrain d'enquête composé de 15 entretiens sociologiques qui se sont déroulés sur une durée de 5 ans avec Brigitte, la mère de Monica, sa fille radicalisée islamique. Puis une rencontre avec Monica, son mari et ses enfants. Ces rencontres m'ont permis d'accéder à *une* version de la réalité sociologique de la radicalité islamique à Toulouse.



En termes de méthodologie de traitement et de mise en valeur des données du terrain, je propose de partir du discours des acteurs pour repérer les thématiques les plus récurrentes, puis de les analyser à l'aide de réflexions théoriques préalables. Compte tenu du peu de

matériel existant dans la recherche sociologique actuelle et des difficultés d'accès au terrain²⁰, j'ai décidé de ne pas construire de grille d'entretien au préalable, et de me laisser porter par la conversation : ses rationalisations, ses non-dits, ses achoppements, ses contradictions.

Malgré tout, plusieurs thématiques attendues (le voile, le halal, la République, Daesh...) vont apparaître et nous permettre d'appréhender les potentialités polémiques du matériel sociologique proposé par les acteurs. Ces thématiques, préalablement repérées, me permettront de mettre virtuellement en relation nos acteurs (Brigitte et Monica par exemple), donc de comparer leurs points de vue sur un même objet, de repérer des convergences et des différences, de mieux répondre à nos objectifs, de mieux comprendre comment les acteurs sont influencés par les structures sociales. En résumé, j'ai donc décidé dans cette recherche de me centrer sur les discours exclusifs de cette famille sans prendre en compte la circularité constructiviste, mais simplement, en le mesurant à partir des discours, l'impact de la structure sur ces acteurs.

Plus précisément, les entretiens avec Brigitte, la mère de Monica, se sont déroulés en deux temps. Commenant sous la forme d'entretiens psychothérapeutiques, j'ai basculé sur des modalités d'entretiens sociologiques, d'abord de façon furtive puis avec son accord. Ce que j'expliquerai plus loin, en détail, dans le fil narratif de ma restitution. En ce qui concerne la méthodologie mobilisée dans les rencontres avec Brigitte, je me suis appuyé sur l'observation in situ, en référence à *Asiles* d'Erving Goffman (1968) et plus près dans le temps *Enfermement et discrimination* de Christophe Dargère (2012). Chacun ayant fait œuvre de sociologie tout en travaillant réellement dans une institution psychiatrique pour Goffman et dans un IMPro (Institut Médico-Professionnel) pour Dargère. Il est nécessaire de préciser que ma méthodologie socio-anthropologique sera complétée au moment de l'analyse par le point de vue constructiviste.

Différemment, l'entretien avec Monica, Moussa et les enfants, est orienté par l'actualité et par le mobile, plus précisément, l'énoncé de notre rencontre. Le terme de radicalisation fut avancé par Brigitte pour établir le contact avec sa fille et lui présenter ma

²⁰ Laurent Bonelli et Fabien Carrié nous précise que « lorsque Andrew Silke, directeur des *terrorism studies* à l'université de East London se livre à une revue de la littérature des études sur la radicalisation et sur la violence politique, il pointe que 80% des recherches se fondent sur des matériaux de seconde main (ouvrages, revues, presse) et que seules 20% d'entre elles apportent des connaissances nouvelles. De fait, 65% des articles ne sont que des critiques d'autres publications. Plus grave encore, 1% seulement des recherches sont basées sur des entretiens et aucune enquête systématique n'a été menée avec des jihadistes ». (Bonelli et Carrié, 2018, p 7).

recherche. Il est évident que le discours des acteurs s'en est trouvé influencé. De plus, un seul entretien (ils ont décliné les deux entretiens suivants en prétextant des obligations familiales, des vacances imprévues et des contretemps) est évidemment une limite aux possibilités de monter en généralité. Je suis conscient que pour cette raison, leur discours prend le risque d'être adapté à ce que je représente pour eux, d'être guidé par leurs propres enjeux : le besoin de prosélytisme renforçant leur engagement, le souci de maîtrise du stigmate sur le plan identitaire, convaincre Brigitte de leur intégration, faire savoir aux renseignements généraux qu'ils sont inoffensifs, etc.

Il est nécessaire de rappeler ces limites, afin de comprendre pourquoi j'ai souhaité, peut-être un peu vite certaines fois, monter en généralités à partir de cet entretien. Déployer, déplier, donc forcément m'autoriser à interpréter par le prisme de mes premiers chapitres le discours des acteurs, tout en prenant les précautions par écrit de préciser ce qui relève de leur propos et de mes spéculations. Tout en précisant, également, comment les entretiens avec Brigitte sont venus combler les trous du discours du couple. Trous, peut-être, en rapport avec la posture défensive inhérente à la faisabilité de notre rencontre. Finalement, j'espère avoir réussi à maîtriser le pouvoir de fascination de mon objet-entretien. De plus, compte tenu de la difficulté d'accès au terrain (je vous fais grâce des échecs et des déceptions concernant les rencontres avec d'autres familles – qui auraient pu être aussi intéressantes que celle-là, mais elles n'ont pas eu lieu), il est certain que les raisons de leur acceptation ne sont pas purement altruistes, nos acteurs ont toujours quelque chose à gagner à nous rencontrer. La rencontre sociologique est un échange de bon procédé, un troc, dans lequel chacun doit être gagnant. D'ailleurs, le couple m'a demandé de leur envoyer la retranscription de leur entretien. En soi, ils ont, peut-être, troqué leur temps et leur énergie contre le miroir-photo sociologique de leur identité musulmane.

Chapitre 3. Anthropologie des interactions entre religions, économie et politique en France

Pour expliquer pourquoi les travaux d'Emmanuel Todd ont servi de colonne vertébrale à ce chapitre, il est nécessaire de citer en préambule cette phrase de son ouvrage le plus controversé *Sociologie d'une religion. Qui est Charlie ?* (Todd, 2015) : « Nous devons accepter dans la réalité du monde, la puissance de la continuité. Ni les individus, ni les groupes ne peuvent être libérés de leurs valeurs, en France ou ailleurs, par seulement trente ans d'évolution. Un principe d'inertie fait qu'une société ou une classe ne saurait échapper si vite à sa trajectoire historique » (Todd, 2015, p 85). Dans cette argumentation, Emmanuel Todd nous rappelle son « intuition créative », comme dirait Mohamed El Karoui (El Karoui, 2018, p 183), le temps long d'une société garantit à ses citoyens une stabilité des structures sociales. Celles-ci peuvent être comprises en termes de couples d'opposés : l'égalitarisme vs l'inégalitarisme, le différentialisme vs l'universalisme. Dans, *L'invention de la France* (Le Bras ; Todd, 2012) et *Le Mystère Français* tous deux écrits avec Hervé Le Bras (Le Bras ; Todd, 2013), *La diversité du monde* (Todd, 1999), *Le destin des immigrés* (Todd, 1994) et enfin le pamphlet si controversé *Sociologie d'une religion. Qui est Charlie ?* (Todd, 2015), Emmanuel Todd propose une lecture sociologique, plus précisément anthropologique, centrée sur les évolutions des territoires en termes de structures familiales traditionnelles, électoralistes et d'organisations sociales (religieuses, économiques, sociétales). L'ensemble de ces facteurs étant obtenu par le traitement d'études statistiques et mis en forme en cartographies.

Le point de départ de ses recherches est le constat d'un lien entre le système politique, économique, social, donc anthropologique, adopté par la population française et le modèle familial nucléaire égalitaire (seulement les parents et les enfants) à la fois du Bassin parisien et de la Provence. Il montre que, ce modèle libéral égalitaire a pour principe anthropologique de valoriser et d'entretenir des relations libérales entre les générations et une égalité d'héritage dans la fratrie, encourageant l'égalité entre les frères et sœurs. Si les enfants sont égaux, tous sont égaux, « la certitude à priori d'une essence commune permet l'acceptation de mille différences perçues comme secondaires. Mais, attention, il ne faut pas mettre en avant une grande différence » (Todd, 1994, cité par El Karoui, 2018, p 184). C'est pourquoi, mais nous y reviendrons plus loin, il est possible que le modèle d'assimilation français soit

anthropologiquement hermétique aux grandes différences proposées par la radicalité islamique. Pour approfondir cette idée, nous utiliserons en particulier *Sociologie d'une religion. Qui est Charlie ?* (Todd, 2015). Ce dernier ouvrage, qui reprend en grande partie les résultats de ses travaux précédents, nous a servi de matière première pour nos analyses, que ce soit en termes de citation ou de cartographie. Enfin, nous verrons plus loin que les travaux d'Emmanuel Todd peuvent être controversés, comme souvent les travaux sur les sujets de l'immigration et de la laïcité. Si les critiques sont parfois justes, d'autres fois excessives, certaines fois idéologiques, d'autres fois méthodologiques, il n'empêche que la créativité des idées d'Emmanuel Todd n'est pour moi pas contestable. C'est pourquoi, comme les polémiques concernant Max Weber sur la pertinence de la corrélation entre le protestantisme et le capitalisme, il est possible que l'erreur soit productrice de sens. Pour reprendre l'adage « il vaut mieux avoir tort avec Sartre que raison avec Aron », j'oserai « il vaut mieux avoir tort avec Todd, qu'avoir raison sans panache ». La créativité est selon moi le maître mot de la recherche, quitte, de temps en temps, à s'affilier à des personnages contestés, aux méthodes peu académiques, donc, prendre le risque soi-même de la réfutabilité comme j'ai pu, plus tôt dans ma carrière, en faire l'expérience en m'affiliant, non sans critique, à Sigmund Freud dans mes recherches en psychologie.

3.1.1. Égalitarisme vs inégalitarisme

3.1.1.1. Les deux temps de la chute du catholicisme en France

Par un bref retour historique, Emmanuel Todd rappelle comment, après la révolution française (en 1790), les régions furent sommées, par l'intermédiaire de leurs paroissiens, de décider du sort de leurs prêtres et évêques (carte 1). Ainsi, la constitution civile du clergé permit et organisa l'élection des évêques par les fidèles. Un serment d'allégeance à ce texte fut exigé des curés. Globalement, les curés ont refusé la constitution civile dans l'ouest breton et normand, le nord de la France, le Nord-Est de la France, le Bassin lyonnais, le Centre et le Sud-Ouest. Un corridor allant de l'Aquitaine jusqu'au-dessus de la région parisienne, accompagné du Sud-Est de la France ont accepté de prêter serment (Tackett, 1986).



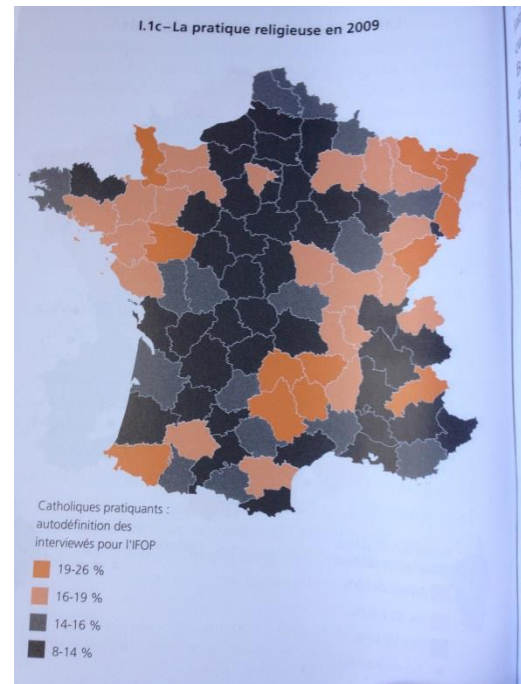
Carte 1 : Le serment constitutionnel de 1791

Par la suite, une enquête réalisée dans les années soixante (carte 2) montre une forte similitude avec les territoires dessinés par l'enquête précédente, en exprimant toutefois un amaigrissement des territoires (Isambert et Terrenoire, 1980). Ce résultat a été confirmé par l'enquête *IFOP de 2009* (carte 3) exprimant une forte similitude, voire un décalque amaigri, encore une fois, par la perte de territoire lié à la perte substantielle de messalisants (personnes qui vont à la messe) entre les deux périodes. Cette enquête donne 12,7 % de messalisants par autodéfinition²¹. Pour Emmanuel Todd la réalité doit être divisée de moitié à 6 % environ. Les taux obtenus sont de 6,6 % pour les 25-34 ans, 21,6 % pour les 65-74 ans et 32,7 % pour les 75 ans et plus. Les 75-85 ans avaient entre 20 et 30 ans en 1960, on peut donc supposer une perte de 33 % à 6 % en moins de 60 ans (Fourquet et Le Bras, 2014, p 88). « L'hexagone juxtapose donc aujourd'hui deux France déchristianisées, l'une ancienne, l'autre très récente » (Todd, 2015, p 37). La France catholique ancienne a laissé de côté l'église dès 1790 et l'autre, la France catholique récente, dont la passion catholique resta intacte jusqu'aux années 1960 vient, il y a peu, de perdre sa vocation religieuse.

²¹ IFOP. La pratique religieuse. 2009. www.ifop.com/media/pressdocument/238-1-document_file.pdf



Carte 2 : La pratique catholique en 1960



Carte 3 : la pratique catholique en 2009

3.1.1.2. L'égalité dans les structures familiales

En plus des taux de pratique du catholicisme, Emmanuel Todd et Hervé Le Bras (2013) se sont intéressés aux indicateurs d'égalitarisme familial. Deux indicateurs sont pour eux significatifs : l'orientation du vote/l'implication syndicale, ainsi que l'héritage intrafamilial.



Carte 4 : L'égalité dans les structures familiales

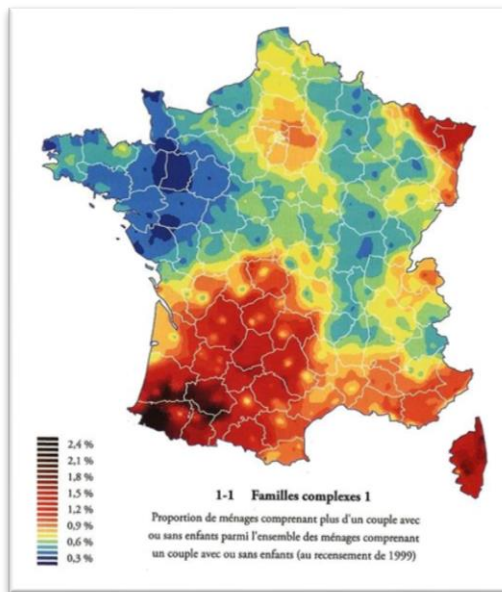
Pour les auteurs, les régions sont considérées comme égalitaires quand « le républicanisme, le communisme et la CGT se sont épanouis dans l'espace central et méditerranéen. La droite traditionnelle, la CFTC, puis la CFDT²² ont trouvé leur assise dans les bastions catholiques périphériques » (Todd, 2015, p 42). Pour Emmanuel Todd, « les structures familiales paysannes traditionnelles étaient égalitaires au cœur du Bassin parisien et sur la façade méditerranéenne, particulièrement dans la partie de la Provence, la plus proche de la mer » (Todd, 2015, p 44). À l'inverse, « dans la France périphérique, en revanche, la structure familiale n'était pas égalitaire, en vertu de modalités diverses. Une véritable préférence pour l'inégalité n'était franche que dans les pays pratiquant le droit d'ainesse, un très vaste Sud-Ouest poussant un tentacule vers la région Rhône-Alpes, ainsi que dans certaines parties de la Bretagne côtière, et en Alsace » (Todd, 2015, p 44). De plus « l'inégalité était fréquemment associée à des valeurs autoritaires. La famille souche du Sud-Ouest ou d'Alsace associait les générations dans des structures verticales à trois générations, combinant autorité du père et inégalité des fils en une totalité hiérarchique » (Todd, 2015, p 45).

3.1.2. Collectivisme vs Individualisme

Étonnement, dans ses derniers travaux, notamment *Sociologie d'une crise religieuse*, Emmanuel Todd ne fait pas référence, ou peu, aux travaux de 2013 dans *Le mystère Français* montrant comment le Sud-ouest de la France, donc la région toulousaine, est une zone (l'Alsace et la Lorraine, aussi, dans un degré moindre, la Provence), dans laquelle la famille complexe est surreprésentée. Cet indicateur de structuration familiale met en tension la famille nucléaire et la famille souche, autrement dit la famille complexe (avoir un membre en plus de la famille en plus de l'ossature nucléaire). Cette donnée statistique mineure (2,4 % des foyers en Occitanie sont des familles complexes), nous informe beaucoup plus sur l'individualisme que sur l'égalité sociétale régionale. Néanmoins, il est intéressant de croiser pour la région toulousaine l'importance résiduelle du mélange des générations dans un même foyer avec ce fond anthropologique de famille complexes valorisant un « système à héritier unique qui associait les générations dans une ferme ou dans une échoppe » (Le Bras, Todd, 2013, p 42). Le collectivisme familial, signe du repli de la famille sur elle-même, pouvant être tout à fait compatible avec l'inégalitarisme de l'héritage et des idéologies politiques. Un autre

²² La CGT (Confédération Générale du travail), la CFTC (Confédération Française des Travailleurs Chrétiens) et la CFDT (Confédération Française Démocratique du Travail) sont des syndicats français de salariés, d'orientations politiques différentes.

exemple, si nous prenons l'ouest de la France, Bretagne, Pays de la Loire et Normandie, on s'aperçoit que l'inégalitarisme est associé avec un individualisme sociétal significatif.



Carte 5 : Familles complexes en France

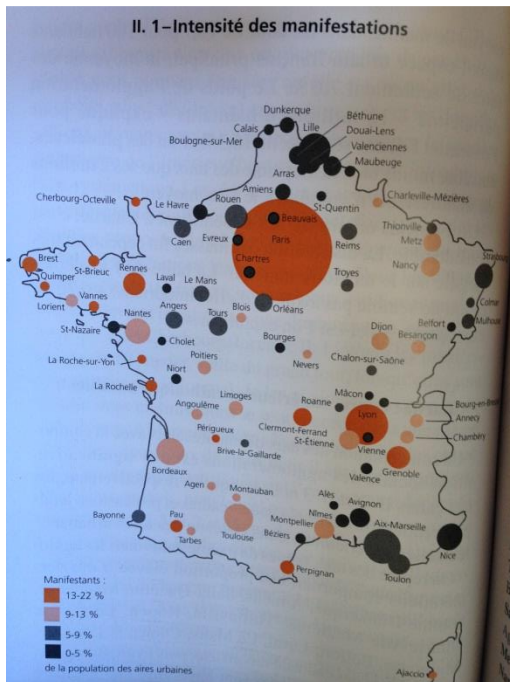
Ainsi, « la logique fondamentale de la déchristianisation « égalitaire » est simple : ayant appris à lire et écrire, les populations rejettent l'hypothèse métaphysique d'un Dieu supérieur aux hommes et d'un prêtre supérieur à ses paroissiens. En revanche, dans des bastions du catholicisme, nul inconscient familial égalitaire ne menace l'autorité de la religion » (Todd, 2015, p 47). C'est pourquoi la carte 3 de 2009 est significativement corrélée avec la carte 4 représentant les bastions égalitaires et inégalitaires. En résumé, et selon Emmanuel Todd, plus les régions sont égalitaires dans leur fondement anthropologique plus le nombre de messalisants est faible, inversement plus les régions sont marquées par une forte orientation inégalitaire, plus le nombre de messalisants est important.

3.1.2.1. Qui est *Charlie* ?

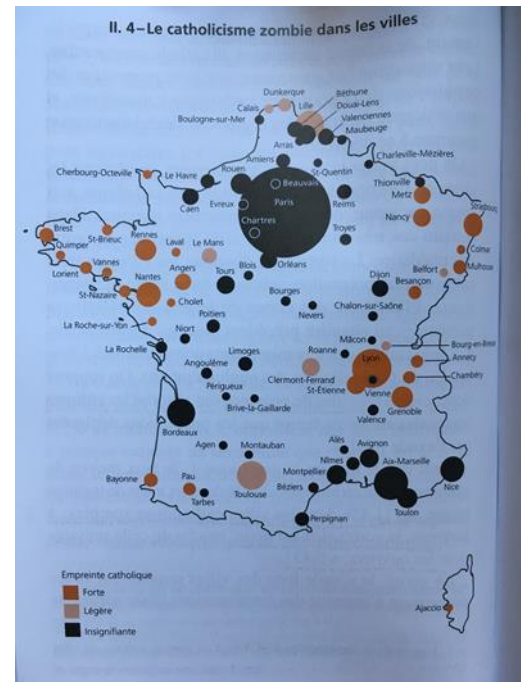
Pour Todd, plus les régions sont de fond inégalitaire, plus elles sont allées dans la rue pour *Charlie*²³, et plus ces populations peuvent être qualifiées selon lui et depuis son ouvrage co-écrit avec Hervé Le Bras, *Le mystère français* (2013), de catholiques zombies. C'est-à-dire « la force anthropologique et sociale née de la désagrégation finale de l'église dans ses bastions traditionnels » (Todd, 2015, p 55). Pour lui « cette réincarnation est probablement le

²³ Chiffres proposés par le journal Libération du 12 janvier 2015 et détaillés dans *Sociologie d'une crise religieuse. Qui est Charlie ?* Todd, E. Paris, Seuil, 2015, p 68-82.

phénomène social le plus important des années 1965-2015. Elle a fini par entraîner la France dans une aventure idéologique aux multiples facettes, incluant la montée en puissance d'un socialisme d'un genre nouveau, la décentralisation, un regain européiste, une politique monétaire masochiste, une dénaturation de la République et ainsi qu'il apparaîtra plus loin, une forme particulièrement surnoise d'islamophobie et probablement, d'antisémitisme » (Todd, 2015, p 56). Selon lui, plus la ville concernée ou la région est l'héritière désincarnée du catholicisme, plus la participation pour *Charlie* fut importante (carte 7).



Carte 6 : *Charlie*, nombre de manifestants



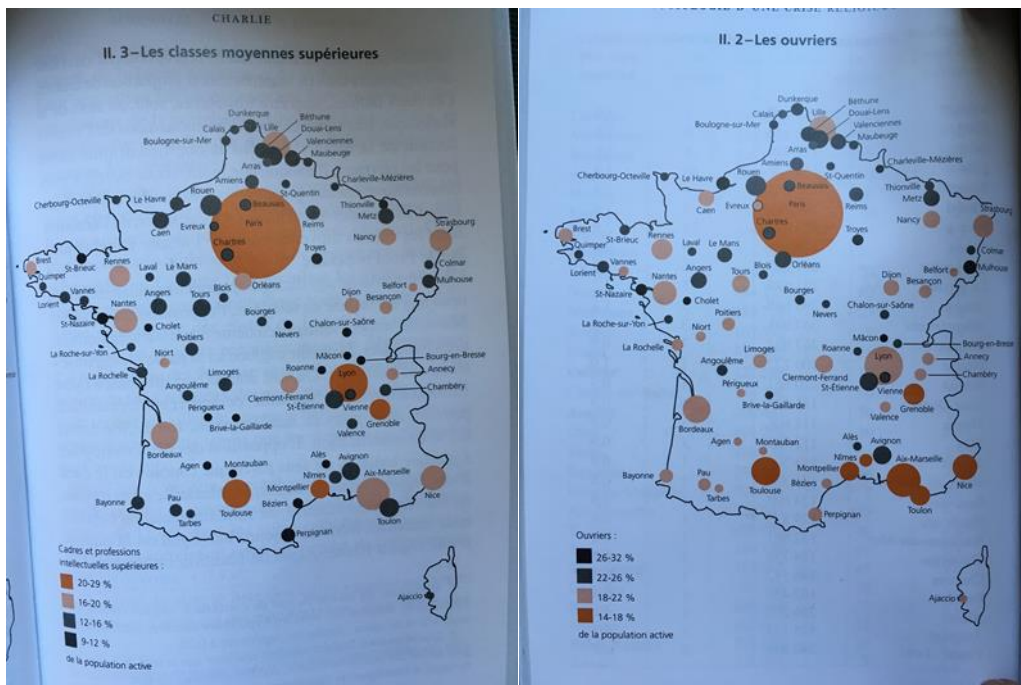
Carte 7 : *Charlie*, catholiques zombies

De plus, « l'unification de la France d'en haut réalisée le 11 janvier, combinée à la double exclusion des jeunes musulmans des banlieues et des ouvriers, a accentué la « verticalisation » mentale de la société » (Todd, 2015, p 104). Jérôme Fourquet²⁴ « identifiait, dès le 21 janvier 2015, les disparités régionales de mobilisation, la marque du « non » référendaire et l'empreinte du FN dans les zones de faible participation » (Todd, 2015, p 104)²⁵.

²⁴ IFOP, Focus, n°121, Marche républicaine pour *Charlie*, des disparités de mobilisation lourde de sens, 2015. www.ifop.com/media/pressdocument/801-1-document_file.pdf

²⁵ Sachant bien sûr, que les villes les plus peuplées ont vu défiler le plus de manifestants, mais qu'à taille égale, la zone géographique est un facteur de distinction. D'ailleurs, Emmanuel Todd, compare, dans *Charlie*, le nombre de manifestants pour des villes de même calibre.

Le taux des ouvriers (carte 9) ayant participé à la manifestation étant presque inversement proportionnel à celui des cadres supérieurs et des classes moyennes supérieures (carte 8), il est significatif pour une ville comme Toulouse de repérer une forte participation des cadres supérieurs et une faible participation des ouvriers, alors que l’empreinte catholique zombie est évaluée comme légère. Ces chiffres sont toutefois explicables par la surreprésentation des cadres dans une ville comme Toulouse. Même si « Paris est par excellence la ville des cadres, où ceux-ci constituent 28 % de la population active, contre 24 % à Toulouse et 18 à 20 % dans la plupart des grandes métropoles » (Todd, 2015, p 145). Nous verrons plus tard, dans notre analyse de terrain, comment ce constat peut avoir une signification sociale intéressante pour analyser la région toulousaine.



Carte 8 : Charlie, classes moyennes sup

Carte 9 : Charlie, ouvriers

Ainsi, « la coïncidence des taux de manifestations avec la carte ancienne du catholicisme nous oblige à refuser l’idée de continuité entre le républicanisme traditionnel, attaché à l’égalité, et le néo-républicanisme, charpenté par le catholicisme zombie » (Todd, 2015, p 105). De plus, « de nombreux indicateurs statistiques révélaient en effet que quelque chose, dans les régions indifférentes ou hostiles à l’égalité, était toujours actif, s’exprimant par des résultats scolaires meilleurs, des problèmes familiaux moins nombreux, des taux de chômage plus bas, des reconversions économiques plus réussies... Symétriquement, la vieille France égalitaire et laïque n’allait pas bien ». (Todd, 2015, p 114-115).

Pour être complet sur ce sujet très polémique, il est nécessaire de confronter les travaux spécifiques d'Emmanuel Todd sur la manifestation *Charlie* avec les travaux réalisés par le géographe Thierry Joliveau pour le site internet d'information *Slate* le 22 mai 2015. Thierry Joliveau confirme une partie de l'intuition d'Emmanuel Todd mais l'interprète différemment : « Les aires urbaines qui ont le moins manifesté sont celles qui sont les plus ouvrières, les moins diplômées, où le chômage est le plus élevé et où l'on vote le plus pour le Front national, tous ces critères ayant tendance à être associés entre eux. Cela ne veut pas dire que les chômeurs, les ouvriers, les non diplômés et les électeurs du Front national n'ont pas manifesté, mais que ce cocktail d'indicateurs est associé dans les lieux avec la mobilisation dans les manifestations... Ce que montrent ces cartes, c'est donc peut-être d'abord la variation locale de ce sentiment citoyen, de cette conscience de faire partie de la Cité, qui conduit à venir occuper la rue un jour de janvier, cet espace public concret perçu ce jour-là comme le prolongement logique de l'espace public abstrait de la délibération politique nationale »²⁶. Dans tous les cas, les manifestations *Charlie* sont un bon indicateur de valeurs citoyennes, c'est ce que nous conservons de cette controverse.

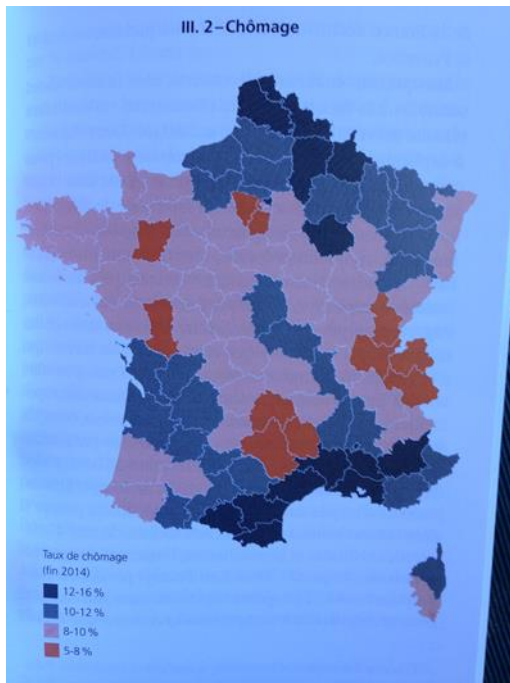
3.1.2.2. Souffrance sociale : chômage et réussite scolaire

Deux indicateurs sont pour Emmanuel Todd significatifs de la souffrance sociale des régions de France : le chômage (carte 10) et les résultats scolaires (carte 11). Concernant le chômage, « la carte du chômage en 2014 fait apparaître une corrélation positive, faible, mais très significative, avec la pratique religieuse résiduelle, c'est-à-dire avec le catholicisme zombie » (Todd, 2015, p 115). Il est remarquable de constater comment l'Occitanie, malgré Airbus, est une région frappée par le chômage, particulièrement les départements limitrophes à l'est de la Haute-Garonne, comme l'Ariège, l'Aude et l'Aveyron. De plus, le taux de femmes actives est dans la moyenne française en 2012 (68,8 % pour 70 % en France métropolitaine), alors que le taux des femmes à temps partiel est très élevé en 2008 dans la région toulousaine²⁷. Selon Hervé Le Bras et Emmanuel Todd, « les deux grandes

²⁶ <http://www.slate.fr/story/101827/ou-est-charlie-cartes-emmanuel-todd> ou en version longue sur <https://app.box.com/s/xrqntsap93no7gbngemhlmwzyfk3g4z> ; voir également, la réaction du sociologue Vincent Tiberj et de la politologue Nonna Meyer dans *Le monde* du 19 mai 2015 http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/05/19/le-simplisme-d-emmanuel-todd-demonte-par-la-sociologie-des-je-suis-charlie_4635826_3232.html et de la géographe Béatrice Giblin dans *Le point* du 22 mai 2015 http://www.lepoint.fr/societe/qui-est-charlie-l-imposture-emmanuel-todd-22-05-2015-1930369_23.php

²⁷ Martine Tornero de l'INSEE nous dit que « plus présentes sur le marché du travail qu'il y a 30 ans, les femmes demeurent ainsi toujours moins actives que les hommes : entre 15 et 64 ans, 68 % des femmes le sont en 2012 en Languedoc-Roussillon-Midi-Pyrénées (LRMP), soit 7 points de moins que les hommes. Les écarts entre les

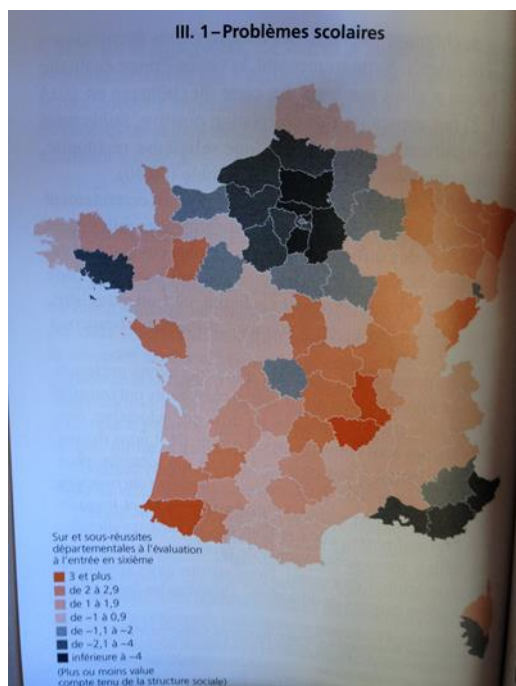
agglomérations de Toulouse et Grenoble sont en revanche absentes de la carte, reflet de la résistance masculine dans les métiers scientifiques et techniques (Le Bras et Todd, 2013, p 119).



Carte 10 : Chômage en France 2014

D'autres chercheurs ont proposé la cartographie des résultats scolaires au test national d'évaluation en 6ème, « une fois éliminés les facteurs attendus de milieu socio-économique, de problèmes familiaux et de proportions d'étrangers. Nous voyons alors apparaître deux pôles majeurs de difficultés : à nouveau les deux cœurs de la France déchristianisée, le Bassin parisien central et la Provence » (Todd, 2015, p 115-118).

sexes sont un peu plus importants dans les départements du littoral : dans les Pyrénées-Orientales, l'Aude et le Gard, le déficit est de 8 à 9 points». <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1908456>

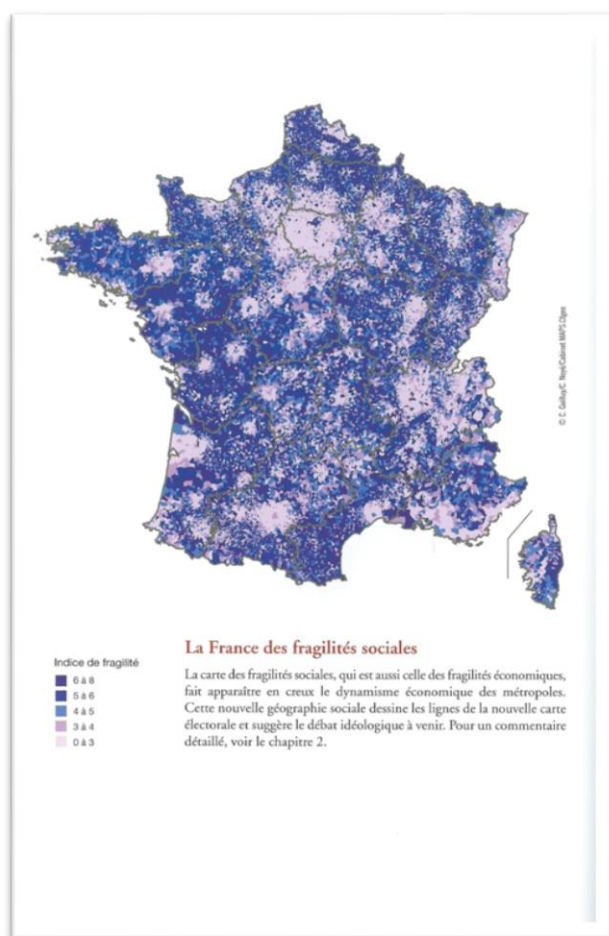


Carte 11 : Problèmes scolaires en France 2001

Emmanuel Todd interprète ces résultats comme si des « habitudes d'encadrement des individus par des restes de pratiques de coopération et d'entraide catholiques ont pu protéger, ces trente dernières années, un tiers des régions françaises, et cruellement manquer à la France centrale, individualiste et égalitaire » (Todd, 2015, p 119). Cependant « une partie du succès de ces régions, particulièrement depuis 1990, ne résulte ni de leurs traditions d'entraide, ni de la libération de l'emprise cléricale, mais tout simplement du fait que dans leur tréfonds, dans une phase historique mondiale d'accroissement des inégalités, ils acceptent à priori cette inégalité. Leurs populations actives sont plus dociles que celles qui vivent dans la partie égalitaire centrale de l'hexagone... Dans la phase capitaliste actuelle, la mobilité accélérée du capital favorise, à l'intérieur des nations comme à l'échelle mondiale, les sociétés qui s'accommodent le mieux à l'inégalité » (Todd, 2015, p 121). Au niveau de la région toulousaine et de l'Occitanie, les résultats sont faiblement significatifs, la région étant dans la moyenne des résultats, peut-être stimulée par les nouveaux arrivants en recherche d'emploi dans le secteur industriel. Les impétrants au monde de l'activité aéronautique possèdent la plupart du temps une qualification conforme à la main d'œuvre recherchée. Enfin, nous connaissons la corrélation entre le niveau d'étude des parents et les résultats scolaires des enfants - plus les parents sont diplômés, plus les enfants auront la possibilité de le devenir - ce qui peut expliquer ce résultat.

3.1.2.3. La « France périphérique » : fragilités et « grandes » sociales

D'une autre manière²⁸, Christophe Guilluy s'est consacré à la construction d'un indice de fragilité sociale (Guilluy, 2014, p 29). Il regroupe 7 indicateurs, « en stock » selon son expression, pour faire son calcul en 2010 : moyenne ouvriers et population active ; moyenne employés/ouvriers et population active ; temps partiel ; emploi précaire ; chômeurs ; propriétaires occupants ; revenus et 1 indicateur dynamique : évolution de la part des ouvriers/employés (carte 12).

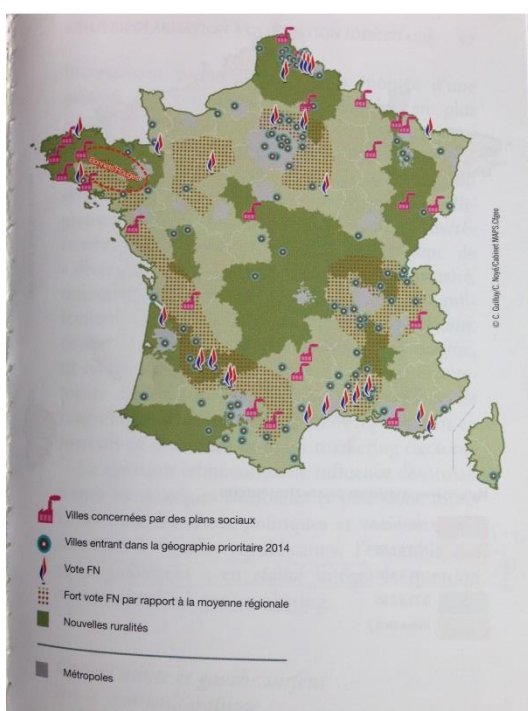


Carte 12 : La France des fragilités sociales

Fort de sa proposition sur le malaise de la « France périphérique », il rejoint Emmanuel Todd sur un certain nombre de points. Contrairement aux villes dites « périphériques », les villes dites « catholiques zombies » font partie de cette France qui réussit, s'adaptant aux codes de la mondialisation, profitant des avantages du capitalisme et

²⁸ Même si, les travaux de Christophe Guilluy ont généré une controverse similaire à ceux d'Emmanuel Todd sur Charlie <http://www.slate.fr/story/92641/christophe-guilluy-france-peripherique#>

faisant profiter une partie de sa population des bénéfices économiques, potentiellement sociaux, de cette dynamique. Ces villes font partie de régions dynamiques aux caractéristiques inégalitaires et individualistes. Selon lui « la véritable fracture n’oppose pas les urbains aux ruraux mais les territoires les plus dynamiques à la France des fragilités sociales » (Guilluy, 2014, p 24). Nous y reviendrons pour comprendre l’articulation entre la carte des radicalisés islamiques et les territoires en souffrance. Par exemple, on peut imaginer que la région toulousaine et sa locomotive Airbus (et ses milliers d’entreprises sous-traitantes de l’aéronautique) soient un cache-misère des départements périphériques à la Haute-Garonne subissant délocalisations et plans sociaux à répétition depuis 2010 (carte 13).



Carte 13 : Vote FN et « gronde » sociale

Selon Christophe Guilluy, la question de l’emploi est prépondérante : la création d’emplois, mais aussi leur destruction. Un territoire peut être traumatisé par un plan social, une délocalisation d’une, voire de plusieurs entreprises. La dynamique de création d’entreprises étant en plus un facteur majorant la « gronde » sociale, selon son expression, dans les territoires et les régions ayant vécu un plan social. À partir de la carte 13, il montre comment le vote FN est très souvent corrélé aux plans sociaux sur un territoire. Pour lui, « les tensions sociales et culturelles sont bien réelles, le dynamisme du marché de l’emploi permet une intégration économique et sociale, y compris des populations précaires et immigrés » (Guilluy, 2014, p 34). Le vote FN est, pour lui, l’expression d’une contestation sociale en lien

avec les difficultés socio-économiques « des petits blancs » de la France périphérique. La paix sociale et le vivre ensemble des communautés seraient donc conditionnés par les réalités économiques et la pérennisation du marché économique via les emplois et les entreprises de cette France périphérique. À la différence d'Emmanuel Todd, il oppose la France périphérique délaissée et les banlieues de l'immigration selon lui chouchoutée par les politiques, « le nez collé aux banlieues, les classes dirigeantes n'ont pas vu que les nouvelles radicalités sociales et politiques ne viendraient pas des métropoles mondialisées, vitrines rassurantes de la mondialisation heureuse, mais de la « France périphérique » » (Guilluy, 2014, p 13). Une ville comme Toulouse, dynamisée par Airbus et ses activités de conception-recherche, a progressé en termes d'emploi de 8,3 % entre 2006 et 2011 selon l'INSEE²⁹, au même titre que les grandes agglomérations, alors que les zones périphériques ont été touchées par une augmentation du chômage³⁰.

Ainsi, cette « France périphérique », située « de l'autre côté des métropoles, dans les espaces ruraux, les petites villes, les villes moyennes, dans certains espaces périurbains qui rassemblent aujourd'hui près de 80 % des classes populaires » (Guilluy, 2014, p 11), est devenue un concept pour les sciences sociales. Pour autant, sans être dupe de la mollesse du concept (par exemple, je n'ai pas trouvé, dans ses travaux, comment délimiter précisément les aires périurbaines), la « France périphérique » est une notion intéressante, parce que complémentaire au concept de « fond anthropologique » proposé par Emmanuel Todd. En effet, l'articulation des deux concepts me permet de souligner à nouveau les effets mutatifs de la superposition de processus sociaux évoluant à bas-bruit sur du temps long (le fond anthropologique) et ceux réactionnels à des événements significatifs et courttermistes (dynamique constructiviste). Selon moi, deux courants se superposent et interagissent, selon des dynamiques temporelles différentes (le temps long et le temps court). La friction qui en découle peut permettre de comprendre les transformations sociales qui nous intéressent dans cette recherche.

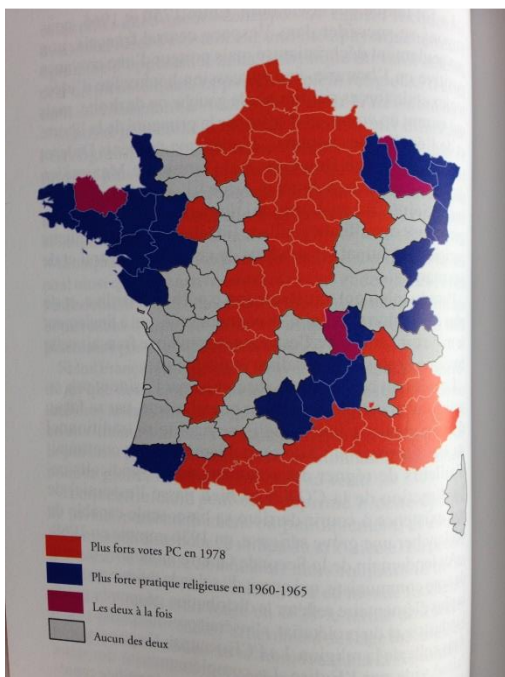
3.1.2.4. Le déclin du communisme

Si le déclin du communisme semble ne plus faire de doute aujourd'hui au vu des résultats aux dernières élections du PCF, il est important de resituer sa chute dans sa temporalité et notamment dans son rapport à la pratique religieuse. On peut constater par

²⁹ INSEE Première, n°1503, juin 2014. <https://www.insee.fr/fr/statistiques/fichier/1283867/ip1503.pdf>

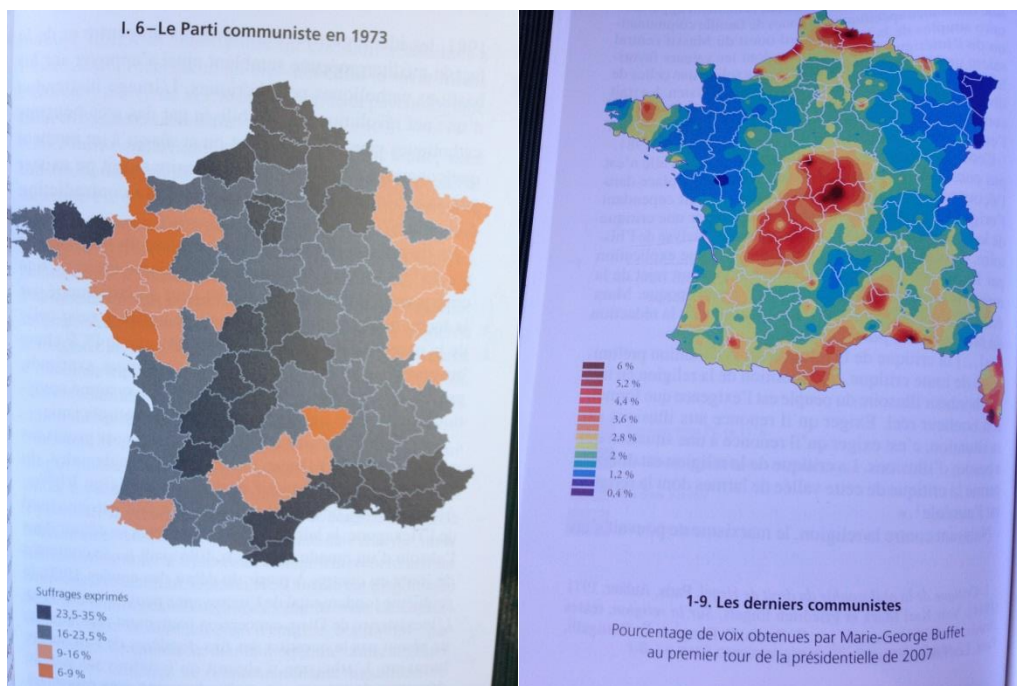
³⁰ Même si nous pouvons encore une fois nous demander où s'arrêtent précisément les zones périphériques ?

exemple que la carte 2 sur le nombre de messalisants en France en 1960, puis en 2009 est l'exact négatif de la carte 15 du vote PCF en 1973 et sa version amaigrie de 2007 (carte 16). Ainsi, pour Emmanuel Todd « la fin du catholicisme fut aussi une crise pour la France laïque. On ne peut qu'être frappé par la façon dont la chute du parti communiste a suivi celle de la pratique religieuse. C'est en 1981 que le PCF chute brusquement de 20,6 % à 15,3 % des suffrages exprimés, près d'une décennie avant l'explosion du système soviétique, mais après quinze ans de déclin du catholicisme » (Todd, 2015, p 64). Tout se passe, comme si les régions du centre et de la périphérie s'étaient retrouvées sans Dieu ni combat, perdues face aux enjeux du capitalisme.



Carte 14 : PCF et catholiques

Si l'on regarde les plans sociaux proposés par la carte 13, on s'aperçoit de leur localisation géographique similaire à la chute du communisme. On peut supposer que ces zones anthropologiquement égalitaires aient pris en « pleine figure » l'incapacité du PCF à les protéger des délocalisations et plans sociaux. Le ressentiment de départements comme l'Aude, l'Ariège et les Pyrénées-Orientales peut être une explication de cette France qui gronde dont parle Christophe Guilluy (carte 13).



Carte 15 : Vote PCF en 1973

Carte 16 : Vote PCF en 2007

Le passif n'est pourtant pas nouveau, les indicateurs nombreux pour anticiper les signaux d'alarme de fragilités sociales. On peut parler de contentieux entre les régions marquées par le PCF et les entreprises du CAC 40 parce que « le capital n'aime pas ces régions d'indiscipline sociale et de contestation de classe. Depuis longtemps déjà, l'investissement ne se porte qu'à contrecœur vers les zones dominées par la CGT, dont la géographie est aussi sûrement déterminée par la laïcité ancienne que celle de la CFDT l'est par celle de la pratique religieuse... En termes de territoire, la France de l'inégalité ne pèse pas plus lourd qu'autrefois, mais son fond anthropologique est bien adapté au mouvement actuel de l'histoire, dont l'axe principal est la course à l'inégalité » (Todd, 2015, p 123).

3.1.3. Différentialisme vs universalisme

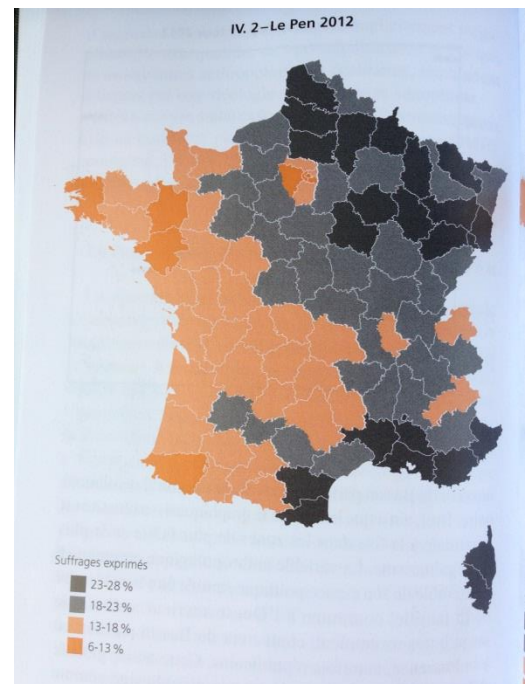
Depuis 1988 et les 14,4 % réalisés par Jean-Marie Le Pen à l'élection présidentielle, le Front National (FN) est devenu un parti politique comptant sur l'échiquier politique. Afin d'analyser le « racisme français », la cartographie du vote FN sur le territoire français apparaît être un élément pertinent, notamment son évolution entre 1993 et 2012³¹. La carte 17 nous montre, déjà en 1993, comment les zones égalitaires du Bassin parisien et de la Provence ont obtenu les scores les plus élevés de vote FN en proportion du nombre d'immigrés du Maghreb sur ces territoires. L'hypothèse de la xénophobie semble être l'explication la plus valable pour

³¹ Il est nécessaire de préciser que je n'ai pas trouvé en carte de données pour la dernière élection de 2017.

cette corrélation. Ainsi, si le vote ouvrier pour le FN ne fait plus de doute aujourd’hui, « la véritable nouveauté des dix dernières années réside dans le mouvement géographique du vote FN : parti du tiers est du territoire national, à forte implantation immigrée, il bascule progressivement vers la partie centrale de l’hexagone » (Todd, 2015, p 150). Comme le montrent les cartes 17 et 18, l’évolution du vote de 1993 à 2012 témoigne d’une centralisation et d’une bipolarisation du vote FN sur le territoire français. « Le coefficient de corrélation associant vote d’extrême droite et proportion d’immigrés de nationalité algérienne, marocaine et tunisienne tombe de + 0,79 en 1986 à + 0,10 en 2012 ». (Todd, 2015, p 150). C’est-à-dire vers l’espace central égalitaire, celui qui fut le cœur de la révolution française, le haut lieu du PCF et de la CGT, la zone la moins marquée par le libéralisme économique et la plus encline à l’égalitarisme.



Carte 17 : Le FN, l'égalité et les immigrés en 1993

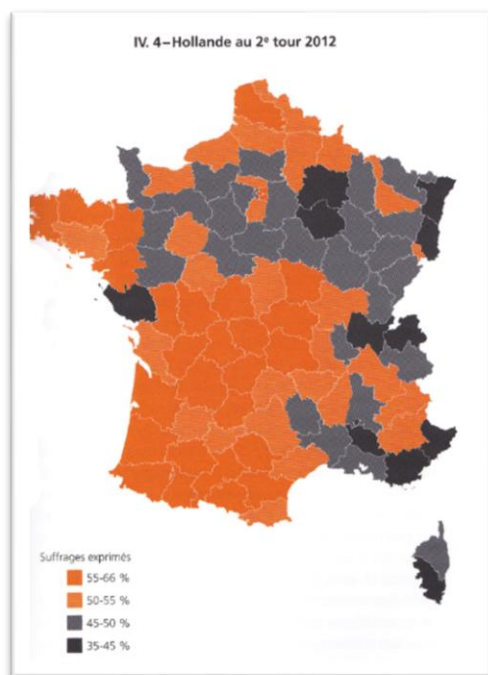


Carte 18 : le vote FN en 2012

Plus précisément, sur le plan des catégories identitaires de stigmatisation, « il n’a jamais été question de l’islam mais du mode de vie arabe concret... le concept d’islamophobie s’applique mal aux années 1980-1990. Arabophobie serait un terme plus exact... la “ xénophobie universaliste ” se préoccupe de différences concrètes, visibles, des mœurs et des manières. La “ xénophobie différentialiste ”, qui pense l’autre à priori différent, peut, elle se passer de la réalité mais elle a besoin, pour désigner l’objet de ses attentions, d’une étiquette abstraite, idéalement religieuse. Avec le développement de préoccupations différentialistes dans les classes moyennes, le musulman a donc succédé à l’arabe dans les

représentations dominantes » (Todd, 2015, p 156-157). Ainsi, logiquement, les premières affaires sur le voile ont été l'occasion de dénicher du différentialisme médiatique. Les affaires se sont d'ailleurs succédées sans s'interrompre jusqu'à aujourd'hui, stimulant simultanément autant la xénophobie universaliste que la xénophobie différentialiste. « Toute différence qui semble fondamentale entre les hommes apparaît vite comme une contestation de cet universel. C'est la source anthropologique du parti pris universaliste mais xénophobe de la France... le foulard « islamique » peut ainsi être perçu comme étant une contestation majeure du modèle universel, le modèle nucléaire égalitaire ne traitant pas différemment les filles et les fils : si les musulmans voilent leurs femmes, symbolisant ainsi leur conception inégalitaire de l'homme et de la femme, ils attaquent frontalement ce principe fondamental d'égalité qui est au cœur de la société française » (El Karoui, 2018, p 184). « La xénophobie d'essence universaliste est par nature fragile, instable... le type idéal de cette fragilité intrinsèque serait assez bien illustré, dans la France actuelle, par le cas assez banal du militant FN qui se met en ménage avec une jolie fille d'origine maghrébine et déchire sa carte » (Todd, 2015, p 158).

Ainsi, on peut imaginer que soient en tension permanente le différentialisme des élites FN et l'universalisme des classes populaires, chacun trouvant son complément mais également son antagonisme dans le miroir déformant que représentent le fantasme et l'exigence patriotique. En quelque sorte, « la xénophobie objective de la politique économique maintient l'immigré, et surtout ses enfants, dans une différence visible. Elle nourrit donc sans relâche la xénophobie subjective de l'électeur du Front National, exaspéré par la « différence », par le « refus de s'assimiler » de l'étranger » (Todd, 2015, p 174). Sur ce point, la « xénophobie universaliste » des classes populaires et du monde ouvrier rejoint la « xénophobie différentialiste » du monde périphérique et des « catholiques zombies », « motivation différentialiste de la périphérie et motivation universaliste du centre collaborent à l'émergence d'une forme, certes mixte, mais très menaçante de racisme » (Todd, 2015, p 174). On observe d'ailleurs comment le vote Hollande au deuxième tour de l'élection présidentielle (carte 19) est, à quelques régions près, le négatif du vote Le Pen au premier tour de l'élection. Deux Frances, la France de l'ouest « catholique zombie », la France du nord et du sud-est « FN », se partagent le territoire électoral sans que l'on sache vraiment comment les réconcilier. Ils pourraient à moyen terme se réconcilier sur le « dos » des musulmans de France par la rencontre des xénophobies universaliste et différentialiste.



Carte 19 : Le vote Hollande au 2^e tour en 2012

Dans ce contexte de peur de la différence et d’appréhension des changements sociétaux, comment expliquer alors la forte présence d’un taux élevé de mariages mixtes en France³², en particulier dans « les milieux populaires, plus en contact des groupes immigrés que ne le sont les classes moyennes. Comment intégrer à une explication satisfaisante l’hostilité aux populations d’origine arabe et l’acceptation du mariage mixte ? » (Todd, 1015, p 154). Les mécanismes d’assimilation proposés par le modèle français peuvent être un début d’explication. Comparativement à la Grande-Bretagne, par exemple, la France tient fermement à son modèle jacobin de centralisation. L’État doit gérer la vie de ses citoyens, de ses ressortissants comme de ses nouveaux arrivants. La Grande-Bretagne laisse les communautés se former et prendre des initiatives. Comme nous l’avons déjà dit, notre modèle français se méfie des initiatives et porte son attention sur l’application de ses propositions³³. L’assimilation est gérée par l’État, le comptage des catégories ethnoculturelles doit être celui des technocrates, la société française est secrète sur ses rouages et sur la manière dont elle classifie ses populations. Peut-être parce que le différentialisme côtoie l’universalisme dans

³² <https://www.ined.fr/fr/tout-savoir-population/memos-demo/fag/mariages-mixtes-france/> Pour l’INED et l’INSEE le mariage mixte est une personne de nationalité française qui épouse une personne de nationalité étrangère. Ce n’est donc pas le mariage intercommunautaire de personnes ayant la même nationalité.

³³ En termes d’action publique, l’État essaie le plus souvent (avec divers instruments, modes de régulation, contraintes, etc.) que les choses se mettent en place selon les propositions des plans successifs, mais, peut-être, avec la conscience d’une efficacité limitée !

une tension permanente. L'immigré serait la variable d'ajustement, les revendications de ses enfants seraient subsidiaires. D'ailleurs, comme nous le verrons plus loin, étonnement, les attentats ont accouché d'un recul des actes islamophobes et d'une tolérance plus grande envers les musulmans, simultanément à l'élection d'Emmanuel Macron, président porté sur le bichonnage des catholiques zombies comme « premiers de cordée ».

Enfin, l'étranger ne serait-il pas celui qui se fait remarquer par ses revendications, peut-être vestimentaires, peut-être politiques ? Marie, portant le hijab pourrait entrer dans la case de l'étranger et Fatia, en jean chemisette et perfecto représenterait en 2018 le stéréotype de la parisienne épanouie. Fatia pourrait même considérer que Marie ne respecte pas la République et qu'elle fait partie du trop grand nombre d'étrangers en France. L'assimilation des populations est un enjeu majeur pour la démocratie, allons voir ce que nous en dit encore une fois Emmanuel Todd.

Chapitre 4. Les musulmans en France

4.1. Les mécanismes d'assimilation des populations

C'est en étudiant le modèle anthropologique d'assimilation des populations étrangères états-uniennes qu'Emmanuel Todd en vient à avancer l'idée que l'« on aurait tort d'imaginer une dissolution du système anthropologique originel du pays d'accueil... Les valeurs libérales mais non égalitaires de la matrice anglaise sont sorties intactes de trois siècles d'immigration, écossaise, irlandaise, allemande, suédoise, polonaise, juive, écossaise, japonaise, coréenne, chinoise. À la deuxième ou à la troisième génération, le descendant d'immigré, quel que soit son système familial originel, adopte celui de la société d'accueil » (Todd, 2015, p 141).

Emmanuel Todd parle d'une « mémoire des lieux », il explique comment l'histoire de l'immigration américaine « relativise la force supposée des valeurs portées par la famille, elle éloigne d'un modèle “ psychanalytique ” imaginant exclusivement la transmission de valeurs fortes, comme enfoncées à coup de marteau dans l'inconscient des enfants. De tels mécanismes existent assurément, mais on doit aussi admettre la transmission de valeurs faibles, reproduites par un environnement plus large que la famille comme l'école, la rue, le quartier ou l'entreprise, selon un processus mimétique diffus et léger » (Todd, 2015, p 141).

Le territoire est donc un lieu propice aux échanges, facilitant et permettant l'intégration, dans lequel « les parents, grands-parents et arrière grands-parents, pour se rencontrer et se marier, ont dû vivre dans les mêmes lieux. Un système familial, c'est en réalité des familles échangeant des conjoints sur un territoire... si les systèmes anthropologiques se perpétuent aujourd'hui sans effort, en dépit des conditions de mobilité extrême des populations, c'est parce que des processus mimétiques diffus assurent la victoire indéfiniment répétée de la culture du pays ou de la région d'accueil. L'immigré s'adapte, ses enfants changent de valeurs familiales. Les valeurs dominantes du territoire ne sont ni modifiées ni même menacées » (Todd, 2015, p 142).

Ainsi, avec surprise mais dans une certaine logique « ce sont des valeurs faibles qui produisent des systèmes forts. C'est parce que l'immigré peut abandonner ses valeurs d'origine que les valeurs du territoire, également faibles mais portées par des masses d'individus, l'emportent à tout coup » (Todd, 2015, p 142). Cette mémoire des lieux soutient le désir toujours présent chez les immigrants, « si la société d'accueil ne leur interdit pas, de

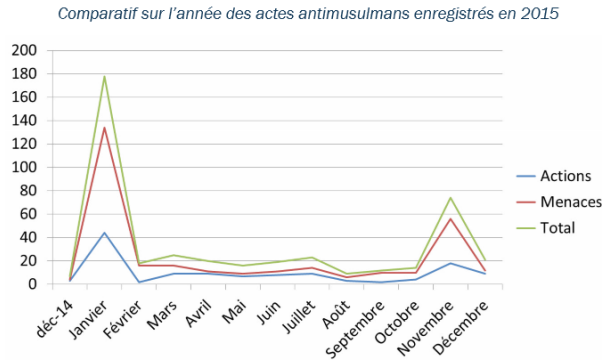
devenir des citoyens du lieu », cependant, comme le précise Emmanuel Todd, « l'échec de l'assimilation, s'il a lieu, est toujours le fait de la société d'accueil, jamais du groupe immigré : si le refus de s'assimiler est invraisemblable, le rejet par la population d'accueil est toujours possible » (Todd, 2015, p 144). Est-ce que l'islam est rejeté en soi ? Peut-être pas, malgré les sondages, même s'ils fluctuent en fonction des saisons et des événements, notamment terroristes, globalement « avec les musulmans aujourd'hui, nouvelle religion de France, c'est toujours la volonté d'unité qui prévaut : l'islam est toléré tant qu'il ne se voit pas, tant qu'il s'intègre dans la laïcité » (El Karoui, 2018, p 193).

Ainsi, selon cette logique, ce qui se voit existe, ce qui ne se voit pas n'existe pas. Ce raisonnement peut s'appliquer également à l'islamophobie. Le terme d'islamophobie est, malgré sa pertinence sémantique et sa malheureuse réalité, (les actes islamophobes existent dans notre société : de la tête de porc balancée devant la mosquée, à la femme voilée agressée verbalement ou physiquement dans la rue, au « sale arabe » dans la cour de récréation), peu commode dans son utilisation, notamment dans son distinguo avec celui de racisme.

1) Parce que la bataille fait rage sur les questions de légitimité des institutions et de crédibilité des chiffres affichés par le CNCDH (Conseil National Consultatif des Droits de l'Homme) - collecté par le ministère de l'intérieur - ou par son concurrent privé le CCIF (Collectif Contre l'Islamophobie en France). Le premier s'appuyant sur les plaintes déposées à la police et chez les gendarmes, le deuxième ayant un site internet et un numéro de téléphone. C'est un peu comme pour les manifestations, entre les chiffres *selon* la police et *selon* les manifestants. L'écart est souvent significatif. Chacun avance des arguments intéressants sur les biais de recueil de son concurrent. On peut par exemple envisager qu'il n'est pas simple pour une personne maghrébine musulmane de porter plainte au commissariat de son quartier quand on connaît l'ambivalence attraction/répulsion qui existe entre la police et la population des quartiers, d'une autre manière on comprend que la déclaration d'un acte islamophobe soit plus solide et crédible quant à l'effort consenti pour se déplacer à la police plutôt que de le signaler sur internet. Le débat est lancé entre faciliter l'accès au dépôt de plainte pour se rapprocher de la réalité de terrain ou rendre l'acte contraignant pour éliminer les abus et les fausses déclarations.

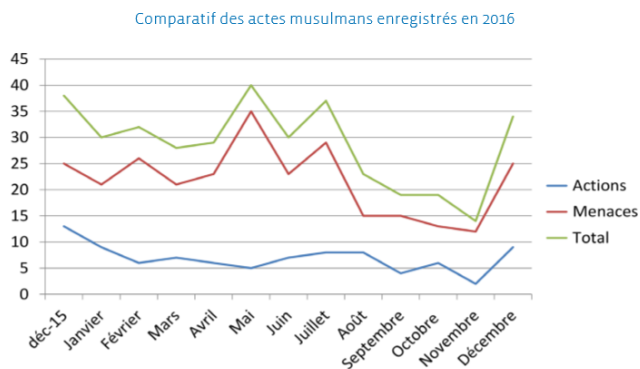
2) En raison de la divergence des chiffres, donc des pourcentages, entre la CNCDH et le CCIF (Hajjat et Mohamed, 2013, p 57) et de l'utilisation des pourcentages comme effet

d'annonce³⁴ en lieu et place des chiffres officiels (qu'ils soient du CCIF ou de la CNCDH). La CNCDH comptabilisant par exemple, en 2013, 226 actes islamophobes, puis une baisse de moitié en 2014, avec 133 actes³⁵. En 2015³⁶, les actes islamophobes ont augmenté, considérablement en janvier et novembre, au moment des attentats djihadistes. Ces deux périodes correspondant à 58 % des actes islamophobes comme l'indique la CNCDH.



La répartition des actes sur l'année 2015 met en lumière certains pics de violence, consécutifs aux attentats de janvier et de novembre. Ces deux mois recensent à eux seuls 58 % du total des faits constatés.

En 2016³⁷, les actes islamophobes ont été encore nombreux mais stables par rapport à 2015, avec, comme en 2015, un pic, en juillet, aux moments des attentats djihadistes³⁸.



La répartition des actes sur l'année 2016 met en lumière un pic de violence, consécutif aux attentats de juillet. Son intensité est toutefois moindre que celle observée après les attentats de janvier et novembre 2015.

³⁴ Quand, par exemple, Raphael Liogier écrit « des chiffres qui se sont encore amplifiés depuis si l'on croit le rapport 2011 de la Commission nationale consultative des droits de l'homme (CNCDH), selon laquelle il y aurait eu une augmentation en 2011 de 33,6 % des actes islamophobes » (Liogier, 2014, p 172). Nous aurions envie de demander 33,6 % de quoi ? De 10 actes, de 30, de 100 ? Nous aurions pu prendre beaucoup d'autres exemples tant ce type de commentaires sont nombreux dans la presse et dans un certains nombres d'études.

³⁵ Rapport CNCDH de 2014, <http://www.cncdh.fr/fr/actualite/rapport-annuel-sur-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie>

³⁶ Rapport CNCDH de 2015, <http://www.cncdh.fr/fr/publications/rapport-2015-sur-la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie>

³⁷ Rapport CNCDH de 2016, <http://www.cncdh.fr/fr/publications/les-essentiels-du-rapport-sur-la-lutte-contre-le-racisme-2016>

³⁸ Étrangement, nous n'avons pas trouvé le nombre d'actes en chiffre en 2015 et 2016 autrement que sous la forme graphique de la CNCDH.

Dans le cadre de ses missions, la CNCDH effectue également des enquêtes d'opinion, des sondages donc. En 2016, le CNCDH note une augmentation significative de la tolérance pour l'islam et les musulmans dans la société française. C'est-à-dire que durant la vague d'attentats islamistes sur le territoire français en 2015 et 2016, la tolérance déclarative des français a augmenté vis-à-vis de l'islam, en comparaison à 2014 et 2013 par exemple. Ces chiffres étant confirmés par l'institut de sondage Odoxa³⁹ en 2015, qui révèle que 57 % des français considèrent que l'islam est une religion aussi pacifique que les autres et 76 % pensent que l'islamophobie est en progression. Encore, « selon l'institut américain Global Attitudes, la part des sondés français ayant une opinion favorable envers les musulmans (76 %) aurait sensiblement progressé après les actes terroristes de janvier 2015⁴⁰ » (Liogier, 2014, p 207). En quelque sorte, c'est comme si la prise de conscience d'un danger islamique permettait par un effet de distinction de rendre fréquentable les musulmans *ordinaires* (c'est à dire ceux qui ne le montrent pas). On pourrait imaginer que la confrontation aux formes radicalisées d'islamisme contribue au processus de tolérance vis-à-vis du français musulman. On entendrait presque un : « il n'est *que* musulman lui » sous-entendu « par rapport à *l'autre* l'islamiste ».

Ainsi, il n'est pas simple de s'y retrouver entre les actes islamophobes et les actes racistes, les sondages et les chiffres des actes, les pourcentages d'augmentation ou de diminution des actes d'une année sur l'autre, les pourcentages d'augmentation ou de diminution des opinions d'une année sur l'autre, les écarts entre les collectes du CCIF et de la CNCDH via le ministère de l'intérieur, les écarts entre les actes islamophobes et les menaces... Peut-être, finalement, les sondages d'opinion non-comparatifs sont les outils les plus intéressants à mettre en valeur, parce qu'ils donnent des tendances et peuvent étayer des témoignages et des impressions empiriques.

En résumé pour cette partie, les descendants de l'immigration maghrébine (potentiellement musulmans) sont principalement regroupés dans les grandes agglomérations françaises : 1) Il est nécessaire de s'interroger sur la cohabitation des populations autant en termes ethnoculturels que socio-économiques (cheval de bataille de Christophe Guilluy et Michèle Tribalat, par exemple défendant *le* petit blanc, mais aussi d'Abdellali Hajjat et

³⁹ « Sondage : ce que les français pensent de l'islam », *Le Parisien*, 21 juin 2015. <http://www.leparisien.fr/societe/sondage-ce-que-pensent-les-francais-de-l-islam-20-06-2015-4879049.php>

⁴⁰ « Les français ont une meilleure opinion des musulmans après les attentats », *Le Figaro*, 5 juin 2015. <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/06/04/01016-20150604ARTFIG00298-les-francais-ont-une-meilleure-opinion-des-musulmans-apres-les-attentats.php>

Marwan Mohamed dans un autre registre, défendant *le musulman*). 2) Il est également important de regarder comment les pratiques ethno-religio-culturelles des enfants et petits-enfants de l'immigration se dissolvent en trois générations dans le fond anthropologique français (cheval de bataille d'Hervé Le Bras et Emmanuel Todd, par exemple). 3) Il est important aussi d'observer les éléments résiduels de ces pratiques, la manière dont elles infléchissent les pratiques nationales à chaque génération et de quelle manière les pratiques nationales, en retour, servent de modèle identificatoire à ces générations d'hommes et de femmes. À cet endroit se situe précisément notre projet.

4.2. Qui sont les musulmans de France ?

4.2.1. Le musulman français, assimilation et transnationalisme

S'il est plus compliqué de connaître l'appartenance religieuse des immigrés de l'Afrique subsaharienne, la religion officielle de l'immigration maghrébine en France ne posa, à priori, pas de problème d'identification. La revendication de l'islam comme religion d'État dans les pays maghrébins a rendu évident le travail des statisticiens. La proportion de maghrébins dans l'histoire de l'immigration française récente étant statistiquement significative, il fut facile de faire le lien entre population maghrébine immigrée et islam de France. Avant de regarder de quelle manière cette évidence est remise en question en trois générations sur le sol français à partir des moyens de collectes statistiques qui sont les nôtres, revisitons rapidement les trois temps de l'immigration du Maghreb vers la France. L'immigration maghrébine étant étudiée par de nombreux chercheurs français qui travaillent sur l'islam, j'ai décidé de m'appuyer sur les travaux de Danièle Joly et Kursheed Wadia (2017) en raison de la qualité synthétique de leur travail.

Le premier temps de l'immigration musulmane peut se situer au lendemain de la Libération, « à la suite de l'appel lancé par la France aux travailleurs de ses colonies, et à l'Algérie en particulier, pour participer à l'effort de reconstruction économique. Des milliers de travailleurs algériens (désignés comme « français musulmans d'Algérie ») émigrèrent vers la France après 1946 et leur nombre s'élevaient à 211 000 en 1954 (CNHI⁴¹) ». Le second temps de l'immigration musulmane commence « à partir de 1962, les travailleurs immigrés algériens en France, dont le nombre s'élevaient à 350 000 à ce moment-là, furent rejoints par des musulmans originaires de Tunisie et du Maroc, et des anciennes colonies françaises en

⁴¹ Cité/musée Nationale de l'Histoire de l'Immigration. (s.d). De 1974-1975, cité par Danièle Joly et Kursheed Wadia (2017).

Afrique subsaharienne, en particulier du Sénégal, de Djibouti, du Tchad et du Cameroun (CNHI) ». La troisième vague de l'immigration musulmane des années 1990 « s'est caractérisée par une plus grande diversification des pays d'origine extra-européens et à majorité musulmane, bien que ce processus ait déjà commencé après 1979 avec l'arrivée de réfugiés, hommes et femmes, qui fuyaient la révolution islamique en Iran. Des musulmans arrivèrent aussi en tant que demandeurs d'asile et parents de migrants depuis la Bosnie, le Moyen-Orient et l'Asie (Turquie, Irak, Afghanistan) » (Joly et Wadia, 2017, p 108-110).

Ainsi, les différents flux migratoires, principalement venant du Maghreb, ont constitué le plus gros contingent de musulmans en France. D'abord par l'immigration économique, puis par l'immigration de peuplement, le rapprochement familial et la naissance sur le territoire français d'enfants issus de l'immigration a contribué à construire une population à *priori* homogène en termes religieux. Cette chronologie en trois temps peut se superposer aux trois âges de l'immigration kabyle algérienne décrite par Abdelmalek Sayad dans son ouvrage célèbre *La double absence* (1999) : 1) Une émigration ordonnée : un délégué à l'émigration est choisi par le village et le clan pour émigrer en France et garantir sa communauté de sa reconnaissance financière. Il est sélectionné selon des critères d'excellence, « au service du monde paysan, subordonnée à l'activité agricole dont elle était un appoint, l'émigration sélectionnait ses agents selon le principe de *l'habitus* paysan » (Sayad, 1999, p 70). 2) La perte de contrôle : la communauté perd le contrôle de son délégué, les liens se distendent, le provisoire se met à durer, « en dépit de l'acharnement que la communauté paysanne mettait à contrôler l'émigration de ses membres, elle ne pouvait en maîtriser toujours les conséquences, ni se garder éternellement contre ses effets désintégrateurs » (Sayad, 1999, p 77). 3) La colonie algérienne en France : la communauté algérienne française devient autonome, « chaque nouvelle vague d'émigrés arrivant en France y trouvait déjà établi une communauté formées d'émigrés plus anciens, à laquelle elle pouvait s'agréger » (Sayad, 1999, p 110).

Fort des travaux d'Abdelmalek Sayad, le destin de l'émigré fut d'abord compris comme le résultat d'une tension à mi-chemin entre la contrainte sociale de son groupe communautaire et les gratifications liées à son engagement, lui l' élu du village, servant la cause communautaire, permettant la subsistance économique du village, mieux prédisposé que ses camarades pour réaliser cette tâche. Cette image élective fut noircie par ses difficultés à revenir sur ses terres, voire par les soupçons de trahison dont on pouvait l'affubler. Le temps passant, l'éloignement devenait plus grand, le héros se transformait en lâcheur, reconstituant sa communauté ailleurs, sur les terres de France, par le biais du regroupement familial, des

affiliations communautaires et des naissances. Contrairement aux émigrés des pays du Commonwealth qui se sont vus d'emblée attribuer la nationalité britannique lors de leur arrivée en Grande-Bretagne, la France ne fit pas cet effort. Malgré cela, la diaspora s'était constituée dans ce qu'Abdelmalek Sayad appela la *Double absence*, dit vulgairement, *le cul entre deux chaises*, jamais chez lui en France et plus chez lui au pays, le temps le désaffiliant du pays natal au gré des affiliations françaises. Pour autant, et à partir des travaux de Sayad, « bien que plaçant la question du migrant entre ici et là-bas, les études en sociologie des migrations transnationales, qui fleurissent dans les années 1990, présentent l'envers du projet de Sayad : le paradigme “ *ni d'ici, ni de là-bas* ” se substitue en “ *ici et là-bas* ”. Une sociologie de la double absence a fait place à une sociologie de la double présence » (Mazella, 2014, p 16). Le vocabulaire évoluant au rythme des recherches, actuellement le terme d'immigration est remplacé par celui de migration, complété par celui de transmigration. Au bout du processus apparaît le transnationalisme devenant la norme pour penser les parcours migratoires. Le transnationalisme étant « l'ensemble des processus par lesquels les migrants construisent des champs sociaux (*social fields*) reliant leur pays d'origine et leur pays d'installation. Les migrants développent et maintiennent de multiples relations – familiales, économiques, sociales, institutionnelles, religieuses et politiques – qui construisent des appartenances entre plusieurs nations » (Mazella, 2014, p 22).

4.2.2. La capabilité dans le cadre des parcours transnationaux

Ce concept de transnationalisme vient à la fois bousculer l'idéal français d'assimilation (« sois comme moi ou ne reste pas ou cache toi ») et proposer aux migrants et leurs enfants, nés ou pas sur le territoire, l'idée de capabilité (« montre-moi tes capacités, je te dirai comment les convertir en ressources »). L'approche des capabilités proposés par Amartya Sen « juge l'avantage d'un individu à sa capabilité de faire les choses qu'il a des raisons de valoriser », contrairement à la valorisation classique de ses ressources intrinsèques ou de leur utilité pour le système, « l'avantage d'une personne, en termes de possibilités, est jugé inférieur à celui d'une autre si elle a moins de capabilités – moins de possibilités réelles – de réaliser ce à quoi elle a des raisons d'attribuer de la valeur... il est particulièrement important pour nous de pouvoir réaliser ce que nous valorisons le plus » (Sen, 2009, p 284). La question de la liberté de mettre en œuvre ce dont on se croit capable est donc centrale dans cette théorie, c'est pourquoi la structure ou les structures dans lesquelles évolue l'acteur sont autant de terrains de réalisation que de contraintes potentielles. C'est pourquoi le concept de capabilité permet de faire référence, justement, à la présence conjointe sur deux territoires,

voire plus, des freins et des catalyseurs de la structure et des potentialités déployées par l'acteur grâce et contre les dispositifs mis en place pour convertir ses capacités en ressources.

Sur le plan de l'emploi par exemple, cette préoccupation essentielle des français, l'idée de capabilité dans le cadre des parcours transnationaux peut avoir beaucoup d'avantage : connaître l'arabe et le français pour postuler dans une entreprise parisienne travaillant avec les pays du Golfe, avoir un réseau en France et en Algérie pour faire du commerce transnational de matière première entre les deux pays, être de confession musulmane pour travailler en Indonésie ou connaître les enjeux d'une double culture lors d'un entretien d'embauche sont autant d'atouts soulignés par ces nouveaux travaux sociologiques. De la même manière, le coût en termes identitaires pour s'adapter, se doubler doit être conséquent. L'acteur doit les anticiper pour ne pas se décourager. De même, l'acteur doit avoir au départ suffisamment confiance en lui pour repérer ses capacités et imaginer que les structures de déploiement puissent les convertir en ressources. La capabilité représente la potentialité, alors que les dispositifs (l'école, la mosquée, l'emploi...) de transformations nationaux permettent ou pas leur actualisation.

Ainsi, la *Double présence* donne des avantages insoupçonnés aux acteurs ayant baigné dans la crainte de ne plaire à personne. Bien évidemment, le poids des structures sociales continuera de peser sur les acteurs mais comme le dit Amartya Sen, « il y a manifestement un contraste radical entre une conception de la justice fondée sur un dispositif et une vision centrée sur les réalisations : la seconde doit, par exemple, consacrer une plus grande attention à la conduite réelle des gens et ne pas postuler qu'ils adopteront tous le comportement idéal » (Sen, 2009, p 31). C'est-à-dire que l'assimilation peut être repensée comme une norme et non comme un objectif, pas comme une fin en soi mais comme un moyen. Le transnationalisme est devenu un atout, l'émigration était perçue autrefois comme un handicap, elle l'est peut-être encore pour certains dont la capabilité est faible au regard des dispositifs la valorisant. La double présence peut être multiforme, ces différentes ressources peuvent se déployer sur des territoires multiples et simultanément avec internet. Si je suis d'accord avec Sylvie Mazzella quand elle dit que le transnationalisme souligne que « les groupes sociaux ne sont pas nécessairement définis par un territoire national donné, mais qu'eux-mêmes créent par leur mouvements, leurs réseaux ou encore leur imaginaire, la connexion à des espaces territorialisés » (Mazella, 2014, p 24), je suis sceptique à l'idée de « délaisser la notion d'assimilation, mais aussi celle de communauté ethnique, au profit de la notion de communauté transnationale » (Mazella, 2014, p 24). Tout simplement parce que notre fond

anthropologique ne pourra s'adapter aussi vite à cet enjeu, l'ambition ne doit pas faire oublier le principe de réalité de la temporalité anthropologique du changement social. Le temps long des transformations est un invariant, les bifurcations sont le fait, comme nous l'avons déjà dit, de l'imprévisibilité et de l'irréversibilité simultanées d'un événement (Grossetti, 2004). D'ailleurs, actuellement les exemples de communautés transnationales existantes sont, dans un registre encadré par l'État, le programme Erasmus ou, dans un registre de déviance (Becker, 1963), le califat de Daesh. Pour ce dernier, les témoignages recueillis par David Thomson dans *Les Revenants* (2016) sont nombreux à signaler la jubilation ressentie par les djihadistes français lors des premières rencontres avec les étrangers du monde entier, l'Europe, l'Asie, l'Afrique, l'Amérique du Nord, l'Océanie, tous réunis sous la bannière d'une même communauté transnationale. On peut même imaginer « que le mirage de l'État islamique n'est qu'une adaptation de l'idéal de l'émigration des jeunes si chaudement recommandé par nos magazines » (Todd, 2015, p 204). Par définition, ces communautés ne sont pas faites pour durer, comme dans le programme Erasmus, à l'exception de quelques-uns, l'ennui finit par poindre et le manque familial se fait ressentir. C'est pourquoi une ambition plus pérenne doit être pensée pour pouvoir se réaliser.

4.2.3. Le débat sur les statistiques ethniques

Connaître les musulmans de France n'est pas chose aisée compte tenu de l'interdiction prononcée par la loi française « informatique et libertés » du 6 janvier 1978 de collecter et de conserver des données sur l'ethnicité, la religion et la race quand elles ne sont pas anonymisables⁴². Ainsi, les enquêtes sont nombreuses concernant la nationalité, très rares concernant la religion. Un débat très médiatisé a été lancé en 1998 entre les démographes Hervé Le Bras (École des Hautes Études en Science Sociales : EHESS) et Michèle Tribalat (Institut National d'Études Démographiques : INED). Le Bras considérant que ce type d'études allait faire le jeu du FN et Tribalat⁴³ expliquant que ces statistiques étaient indispensables pour mieux comprendre notre vie sociale. En résumé de ce débat, les opposants aux statistiques ethniques, plutôt issus de l'université, pensent que : 1) cela irait à l'encontre du modèle républicain français ; 2) les chercheurs imposeraient une identité

⁴² La CNIL (Commission Nationale Informatique et Liberté) examine les données de recherches et autorise ou pas leur publication.

⁴³ Pour information, Michèle Tribalat qui s'affirme comme républicaine de gauche est considérée par ses détracteurs comme une réactionnaire. Elle peut dire par exemple : « l'apparition d'une minorité musulmane importante, de plus en plus sûre d'elle et exprimant des exigences (qui changent) notre cadre de vie, nos modes de vie et (limitent) nos libertés », cité par Hajjat, A ; Mohammed, M. (2013). Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le "problème musulman". Paris : La Découverte, p 15.

ethnique subie et non-revendiquée à une population ; 3) il n'existe aucune définition du concept d'ethnicité (Joly et Wadia, 2017, p 102). À partir de ce débat, de nouvelles critiques ont vu le jour : en plus des critiques sur la qualité des échantillons utilisés par les instituts de sondage et des critiques sur la quantité des échantillons utilisés par les instituts privés, l'utilisation du terme musulman dans sa polyvociété a fait débat parmi les experts. Précisément en critiquant « l'immuabilité attribuée au fait d'être musulman par les chercheurs, les journalistes et les instituts de sondage et les méthodes d'extrapolations utilisées pour estimer le nombre de musulmans en France ainsi que leur évolution à venir » (Joly et Wadia, 2017, p 117). Est-ce que venir d'un pays du Maghreb ou être français avec des parents maghrébins signifie, incontestablement, être de confession musulmane ? De plus, avoir été musulman conditionne-t-il le fait d'être musulman toute sa vie ? Suite à ces controverses et prenant appui sur ces critiques, plusieurs chercheurs, sondeurs et intellectuels se sont lancés dans l'entreprise périlleuse de comptabiliser les musulmans. Les résultats ont été finalement assez homogènes, presque identiques : Boyer en 1998 a proposé le chiffre de 3 590 000 musulmans soit 6 % de la population ; Couvreur a proposé le chiffre de 3 450 000 musulmans soit 6 % de la population ; Tribalat a proposé 3 650 000 soit 6 % de la population française (Joly et Wadia, 2017, p 118).

Dans ce contexte de débat et conforté par ces premiers résultats, en 2008, Nicolas Sarkozy, désireux de reprendre en main ce dossier, nomma Yazid Sabeg comme commissaire à la diversité et à l'égalité des chances. Le but implicite était que, comme à son habitude jacobine, l'État se réapproprie les statistiques ethniques et religieuses afin de supplanter les instituts de sondage et les instituts privés potentiellement politisés... dans un autre sens que l'État en place évidemment ! Dès son arrivée, Yazid Sabag a fondé le Comedd (Comité pour la mesure et l'évaluation de la diversité). L'objectif de cette commission était de mener une recherche afin de faire évoluer l'usage des statistiques ethniques dans un sens de transparence. Immédiatement, un collectif sous la direction d'Hervé Le Bras contre-attaqua en fondant le Carsed (Commission alternative de réflexion sur les statistiques ethniques et les discriminations). Ainsi, ce statu quo lié aux batailles idéologiques et techniques a encouragé la machine à fantasmer bleu-blanc-rouge. L'institut de sondage IPSOS/MORI⁴⁴ évaluant, en 2014, le nombre de musulmans, supposé, en France à 31 % de la population, ce qui ferait que 20 millions français seraient musulmans selon les déclarations des sondés. Forcément, à force

⁴⁴ IPSOS/MORI, Perceptions are not reality : thinks the world gets wrong, 29 octobre 2014. En ligne, <https://www.ipsos.com/ipsos-mori/en-uk/perceptions-are-not-reality-things-world-gets-wrong>

de parler d'un sujet dont on refuse de parler, l'attention se tourne irrémédiablement vers ce qui est caché. La valeur attribuée à un objet découle souvent de sa part de mystère.

C'est dans ce contexte que la CNIL a desserré son contrôle en confirmant l'utilisation des données de nationalité et de pays de naissance, mais également en permettant, dans un cadre suivi, de collecter des données ethniques. Ainsi, les chercheurs de l'INSEE (Institut National de la Statistique et des Études Économiques) et de l'INED ont progressé à petit pas dans leurs recherches jusqu'à aboutir en 2012 à l'étude *Trajectoires et Origines* menée entre 2008 et 2009 par Cris Beauchemin, Christelle Hamel et Patrick Simon. Les deux instituts travaillant conjointement pour aboutir par exemple aux résultats que « 76 % des gens qui s'auto définissent comme catholiques considèrent que la religion n'a pour eux que peu ou pas d'importance... ce taux d'indifférence tombe à 53 % pour les protestants, 53 % pour les orthodoxes, 48 % pour les bouddhistes, 24 % pour les juifs et 22 % pour les musulmans » (Todd, 2015, p 189). Ce qui veut dire que 78 % des musulmans potentiels déclarent que la religion est importante pour eux. Plus généralement, « 45 % des personnes interrogées, âgées de 18 à 50 ans, étaient soit athées soit agnostiques mais que 75 % des immigrés et de leurs descendants déclaraient avoir une affiliation religieuse. Il y avait en outre un écart très net entre, d'une part, ceux qui déclaraient une religion et étaient originaires de pays à majorité musulmane et, d'autres part, les autres catégories... sur la base de leur échantillon, les chercheurs de *TeO* estimaient qu'il y avait 2,1 millions de musulmans en France âgés de 18 à 50 ans en 2008 » (Joly et Wadia, 2017, p 119). C'est une extrapolation statistique de la démographe Michèle Tribalat en 2008 qui permit d'estimer à 4,2 millions la population musulmane en France, soit 6,4 % de la population. À ce jour, ces résultats sont les plus fiables qu'un institut français public (conjointement INSEE/INED) ait réalisé sur la question du nombre de musulmans.

L'institut Montaigne de son côté, en tant que *Think tank*, donc institut privé, insatisfait des résultats de *TeO*, ou désireux de fournir un travail plus personnel sur cette thématique, a entrepris une étude sur les musulmans de France en 2016, en s'intéressant spécifiquement « aux détails des comportements religieux et des revendications culturelles » (El Karoui, 2018, p 22)⁴⁵. Cette étude s'appuyant sur l'enquête RAPFI du CEVIPOF (Centre d'Étude de la Vie

⁴⁵ L'étude fut très fortement attaquée, encore une fois, comme toutes les études sur les musulmans, par exemple, par le sociodémographe de l'INED Patrick Simon, qui reprochait notamment à l'Institut Montaigne d'avoir proposé des questions trop hétérogènes et ambiguës dans leur formulation entraînant des interprétations multiples, « Arrêtons de faire dire aux musulmans ce qu'ils ne pensent pas », *Le Monde*, 27

Politique Française) de 2005 (Brouard et Tiberj, 2005) prend en compte un échantillon de français de culture maghrébine, africaine subsaharienne et turque. Dans l'étude de l'institut Montaigne, 15 459 personnes de quinze ans et plus ont été interrogées en France métropolitaine. Par la suite, 1 029 personnes ont répondu : 874 personnes se définissant comme musulmanes et 155 non musulmanes avec des parents musulmans. Les résultats de l'enquête ont abouti à considérer que 5,6 % de la population métropolitaine de plus de 15 ans et 10 % des 15-25 ans se considèrent musulmans. En ajoutant le calcul pour les moins de 15 ans, la population des DOM-TOM et les 0,6 % ne se déclarant pas musulmans mais de culture musulmane par leurs parents, l'enquête obtient un chiffre de 5,7 millions de musulmans, soit 8,6 % de la population française. Dans ce chiffre se trouvent 7 % de convertis. Si l'islam est patrilinéaire, pourtant les pères seuls ne sont pas plus nombreux (3 %) que les mères seules (4 %) à transmettre cette religion à leurs enfants. L'islam n'est pas une religion d'étrangers, puisque 51 % d'entre eux sont nés en France. Aussi, « il y a deux fois plus de sortants que d'entrants dans la religion musulmane. On est donc très loin du grand remplacement qui inquiète tant Renaud Camus, Éric Zemmour et le Front National » (El Karoui, 2018, p 27). Également, un sondage CSA de 2006 évaluait les français musulmans « entre 3,5 et 5 %, dans une fourchette haute entre 8 et 11 % de la population dont la moitié de citoyens français » (Loigier, 2012, p 61-62).

Fort de ces résultats, il est maintenant possible d'avancer avec une meilleure connaissance des facteurs d'assimilation de la population musulmane. Sachant que la stigmatisation opère principalement dans le cumul des particularités, la stigmatisation « subie » ou « souhaitée » représente un frein à l'assimilation des descendants de l'immigration maghrébine. Observons maintenant quels sont les facteurs d'assimilation pour les populations de confession musulmane ou de culture musulmane.

Chapitre 5 : Les facteurs d'assimilation des musulmans

5.1. Les mariages mixtes

Ainsi, si de nombreux musulmans potentiels considèrent la religion comme importante pour eux, pour autant, les coutumes et les valeurs de la culture d'origine maghrébine ne se perpétuent pas forcément. L'exemple des mariages mixtes en est la parfaite illustration. Ainsi, « le contact entre enfants d'immigrés et enfants de la société d'accueil a été ouvert suffisamment longtemps pour que les valeurs françaises fondamentales, l'idée d'égalité des sexes notamment..., aient été transmises aux enfants d'algériens, de tunisiens et de marocains. L'analphabétisme des premières générations immigrées ne laissait à vrai dire aucune chance à la culture d'origine » (Todd, 2015, p 191). Les transformations sociétales sont souvent plus facilement repérables dans les statistiques que dans les discours.

Dans les discours, « des parents musulmans acceptent, par exemple, plus aisément que leur fils épouse une femme qui n'est pas de confession musulmane que l'inverse. En effet, 44 % des musulmans s'opposent fermement à l'idée que leur fille puisse se marier avec un homme non musulman (ils ne sont que 22 % à refuser l'idée que leur fils épouse une non-musulmane) » (El Karoui, 2018, p 29). Si les sondages d'opinions se sont durcis depuis 2011, les statistiques montrent une véritable ouverture

Dans les statistiques, l'enquête *TeO* indique que « 30 % des femmes originaires d'Afrique du nord et d'Afrique subsaharienne vivaient avec un français non musulman » (El Karoui, 2018, p 30). Plus précisément :

En 1999, une enquête INSEE/INED s'appuyant sur le recensement rapportait que « l'endogamie était plus forte chez les portugais que chez les maghrébins. Alors que les premiers se mariaient entre eux à 60 %, les chiffres étaient de 59 % pour les marocains, 47 % chez les tunisiens et 49 % pour les algériens... en 1999, environ 15 % des femmes maghrébines étaient déjà mariées avec un français (16 % algériennes, 13 % de marocaines et de tunisiennes) » (El Karoui, 2018, p 30).

En 2012, une enquête INSEE rapportait que « 44 % des descendants d'immigrés masculins d'origine algérienne ou marocaine ont un conjoint qui n'est ni immigré, ni descendant d'immigrés. Le taux s'élève à 60 % pour une origine tunisienne, revient à 42 %

pour une origine turque, remonte à 65 % pour une origine subsaharienne (on ne peut dans ce dernier cas distinguer les musulmans des non-musulmans). Pour les femmes, les taux sont moins élevés, ce qui est normal pour des cultures patrilinéaires en désintégration, mais ils restent à un excellent niveau en cas d'origine algérienne (41 %), marocaine (34 %), tunisienne (38 %), africaine subsaharienne (49 %) ⁴⁶ » (Todd, 2015, p 195). Ainsi, toujours pour l'enquête *TeO*, « les deux tiers des descendants d'immigrés (homme comme femme) ont formé un couple avec une personne de la population majoritaire... Le choix du conjoint immigré de même provenance que leurs parents concerne seulement 15 % des enfants d'immigrés. Il s'avère plus fréquent pour ceux qui ont deux parents immigrés (26 %) que pour ceux issus d'un couple mixte (6 %) et pour les filles que pour les fils d'immigrés » (El Karoui, 2018, p 207).

Cependant, il est important de souligner que les mariages mixtes « ont plutôt stagné entre les enquêtes *Mobilité géographique et insertion sociale* de 1992 ⁴⁷ et *Trajectoires et Origines* de 2008-2009 ⁴⁸, et que la dispersion des populations d'origine maghrébine sur le territoire français semble s'être arrêté » (Todd, 2015, p 193). Quoi qu'il en soit, malgré ce ralentissement, les mélanges ethnoculturels des populations ne sont pas un fantasme progressiste mais une réalité dont les résultats sont observables statistiquement.

5.2. La natalité

De la même manière, en termes de naissance, les résultats sont en corrélation avec le nombre de mariages mixtes, puisque les enfants d'immigrés ont tendance à se conformer au modèle de natalité du pays d'accueil de leurs parents. Par exemple, « chez les descendants d'immigrés maghrébins, on déclare un nombre d'enfant idéal encore supérieur (2,8 enfants), mais à mi-chemin entre celui déclaré par les immigrés de la même origine et du même âge et celui déclaré par la population majoritaire » (El Karoui, 2018, p 208). L'enquête *TeO* affirmant sur ce sujet « qu'à quarante ans, les hommes comme les femmes ont le même nombre d'enfants quelle que soit leur origine » (Beauchemin, Hamel et Simon, 2016, p 314). Sur ce sujet, les auteurs de l'enquête *TeO* en viennent à conclure que « si la religiosité des parents influe beaucoup sur le calendrier de naissance du premier enfant pour les immigrés, cela n'est pas le cas pour les descendants d'immigrés, tant pour les hommes que pour les

⁴⁶ Immigrés et descendants d'immigrés en France. INSEE, 2012, p 131. <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1374013?sommaire=1374025>

⁴⁷ Mobilité géographique et insertion sociale. INED. 1992.

⁴⁸ https://teo.site.ined.fr/fr/histoire_de_l_enquete/

femmes, poursuivent les chercheuses. Il semble que le contexte familial influence moins les décisions familiales des descendants d'immigrés que le contexte socio-économique dans lequel ils vivent. Néanmoins l'âge au premier enfant reste lié à la taille de la fratrie d'origine » (El Karoui, 2018, p 209).

D'ailleurs la diaspora se distingue statistiquement des membres de la famille restés au pays. Par exemple, « dans la période 1991-1998 étudiée par le démographe Laurent Toulemon⁴⁹, la fécondité était dans les pays africains qu'il a retenus de 5,9 enfants par femme alors que les africaines vivant en France n'avaient que 2,86 enfants en moyenne, soit 3 enfants de moins, autant dire un gouffre... De même, les algériennes vivant en France n'avaient que 2,57 enfants contre 3,64 en Algérie (2,97 contre 3,28 pour les marocaines)... une naissance sur six en France est certes de mère immigrée, alors que seulement un habitant sur douze est immigré... si les immigrées contribuent plus fortement à la natalité que les natifs, ce n'est pas parce que leur fécondité est supérieure à celles des françaises, c'est parce que, étant plus jeunes que la population générale, elles sont plus fréquemment en âge d'être mères... la fécondité de la France métropolitaine, qui était de 2 enfants par femme en 2010, serait de 1,9 sans les immigrés » (El Karoui, 2018, p 31).

5.3. Le diplôme

Beaucoup d'études ont essayé de quantifier le niveau d'étude de populations issues de l'immigration. Plusieurs paramètres font varier les chiffres et complexifient leur interprétation. Globalement tout d'abord, l'enquête *TeO* révèle qu'entre 1974 et 1998 (ou après), le pourcentage, parmi les 18 à 60 ans immigrés (toute immigration), de non-diplômés et d'obtention du CAP-BEP a progressivement baissé (de 44 % sans diplôme à 25 % et de 38 % avec un CAP-BEP à 22 %) alors que le pourcentage de bacheliers (de 7 % avec un bac ou équivalent à 19 %) et de diplômés de l'enseignement supérieur (de 11 % avec un DES à 34 %) a progressé significativement (Beauchemin, Hamel et Simon, 2016, p 42).

Dans le détail maintenant, tout d'abord « les descendants d'immigrés algériens de 30 à 49 ans, en 2008 : 27 % de « sans diplôme », 39 % de « CAP, BEP ou BEPC », 9 % de « supérieur court » et 9 % de « supérieur long », c'est beaucoup moins que les 19 % des français dont les ancêtres se sont installés plus tôt dans l'hexagone, même si c'est un peu plus que les 8 % enregistrés pour les descendants de portugais... chez les descendants de parents

⁴⁹ Population et sociétés, n°400, avril 2004. <https://www.ined.fr/fr/publications/population-et-societes/la-fecondite-des-immigrees-nouvelles-donnees-nouvelle-approche/>

venus de Tunisie, le taux d'études supérieures longues monte à 15 %. Dans les cas d'une origine marocaine, on atteint 19 %, soit la moyenne des « vrais » français » (Todd, 2015, p 188).

Si l'inégalité demeure une réalité statistique, le taux de chômage est équivalent pour les différentes origines : « 20 % pour les hommes descendants d'immigrés algériens âgés de 18 à 50 ans, 22 % pour ceux venus de Tunisie, 21 % d'Afrique subsaharienne, 22 % de Turquie » (Todd, 2015, p 188). Ces résultats étant contrebalancés par une autre grille de lecture, puisque d'après « l'OCDE, 27 % des jeunes dont les parents sont nés à l'étranger ont réussi à faire des études supérieures, quand ces parents n'avaient pas dépassé le niveau bac. Ce taux s'élève à 42 % chez les enfants de parents tous deux nés français. Dans ce domaine, la France est en retard par rapport aux autres états européens : 36 % des enfants nés de deux parents ayant immigré et obtenu le bac ont réussi à les dépasser dans leur niveau d'études, contre 39 % pour les enfants nés de deux parents autochtones⁵⁰ » (El Karoui, 2018, p 207). De la même manière, les résultats sont différents entre les hommes et les femmes, « un écart considérable s'est toutefois creusé entre les résultats universitaires des filles d'immigrés nées en France et ceux des fils d'immigrés, puisque 33 % des filles de parents immigrés obtiennent un diplôme universitaire contre 25 % des jeunes hommes de cette catégorie » (Joly et Wadia, 2017, p 135).

Les inégalités sont donc plus marquées en France, néanmoins une progression est notable par rapport à la génération des parents, particulièrement pour les filles, ce qui peut être à la fois un motif encourageant pour les populations d'immigration récente, mais également le signe d'un déséquilibre des rapports homme/femme au sein de la communauté musulmane, puisque l'équation - plus de diplôme = un meilleur salaire = plus d'indépendance vis-à-vis des hommes et de la famille - se vérifie dans la majorité des cas.

5.4. L'emploi

Comme pour l'ensemble des observateurs et chercheurs français, pour Emmanuel Todd, « les musulmans de France n'existent pas. La catégorie religieuse est posée comme dénominateur commun d'un ensemble d'hommes et de femmes qui appartiennent à des groupes différents, par l'origine nationale, le niveau éducatif, le métier et la classe sociale »

⁵⁰ Les indicateurs de l'intégration des immigrés 2015 : trouver ses marques, OCDE/Union européenne, 2015. https://read.oecd-ilibrary.org/social-issues-migration-health/les-indicateurs-de-l-integration-des-immigres-2015_9789264233799-fr#page4

(Todd, 2015, p 186). Malgré tout, essayons d'en dessiner les contours, tout d'abord sur le plan des catégories socio-professionnelles occupées par les musulmans : « 8,4 % des ouvriers, 6,4 % des employés, 6,6 % des commerçants et artisans ou chefs d'entreprise, 4,5 % des professions intermédiaires, 3,5 % des professions libérales et des cadres selon une enquête IFOP » (Todd, 2015, p 187). Ce qui confirme les travaux de Christophe Guilluy sur la diversité sociale et professionnelle des musulmans et sur l'émergence d'une petite bourgeoisie musulmane, « la rapidité avec laquelle a émergé en banlieue une petite bourgeoisie issue de l'immigration maghrébine et africaine... est un des signes de la réussite partielle de ces politiques de la ville... on oublie souvent que les rares ascensions sociales en milieu populaire sont aujourd'hui le fait de jeunes issus de l'immigration » (Guilluy, 2014, p 45). Pourtant, à côté de cette embellie, la proportion d'inactifs est très nettement plus élevée que pour la moyenne nationale. Ils seraient 38 % chez les musulmans contre 16 % pour le reste de la population » (El Karoui, 2018, p 38). Il est important de rappeler que « la majorité (65 %) des descendants d'immigrés appartiennent à des familles de la classe ouvrière... dans le cas des descendants de parents maghrébins, la proportion de pères issus de la classe ouvrière s'élève à 70 % contre 41 % dans la population majoritaire » (Joly et Wadia, 2017, p 136). Ce qui en termes de détermination sociale et de répétition trans-générationnelle est également un signe positif. Les enfants de l'immigration font globalement mieux que leurs parents et attrapent donc l'ascenseur social quand il passe à leur hauteur. Selon l'enquête *TeO*, 24 % des fils d'immigrés accèdent à un emploi supérieur à celui de leur père, que ce soit professions intermédiaires ou cadres ; les filles sont moins nombreuses, 20 %. Les inactifs étant malheureusement très élevés dans cette population, il est fort possible qu'un écart se creuse entre ceux qui réussissent et ceux qui stagnent socio-économiquement.

5.5. Le lieu d'habitation

En raison de la centralisation des emplois industriels et du bâtiment dans les grandes agglomérations, les grands ensembles périphériques ont accueilli massivement les populations étrangères de premières générations. Malgré tout, quelques quartiers populaires de centre-ville ont fait de la résistance en maintenant une population issue de l'immigration à proximité des quartiers huppés des grandes métropoles. Pourtant, par exemple, comme nous l'avons vu au-dessus, une ville comme Toulouse étant composée de 24 % de cadres dans sa population active voit son parc immobilier se gentrifier extrêmement rapidement en raison de la raréfaction de l'immobilier de centre-ville et de l'inflation du prix du mètre carré. Les

populations populaires devant forcément trouver un logement ailleurs, en dehors de la première couronne, en direction des zones périphériques.

L'histoire montre que la répartition géographique des migrants potentiellement musulmans s'est située lors de la première vague d'immigration dans les trois grandes agglomérations françaises : en Île-de-France, Rhône-Alpes et Provence-Alpes-Côte D'Azur. Leur présence s'est progressivement retrouvée également dans les Hauts-de-France et l'Occitanie. En 2005, l'INSEE⁵¹ montre que les lieux d'arrivée ou de reproduction générationnelle de l'immigration récente ou de naissance des enfants et petits-enfants d'immigrés n'ont pas changé. Les cinq régions citées centralisent 90 % des musulmans, l'Île-de-France en tête ou vivent 38 % des musulmans alors qu'elle correspond à 18,5 % de la population française.

Ainsi, la possibilité d'une mutation des territoires est envisageable. Par exemple, la région parisienne, bastion de la France égalitaire, fort de sa couronne de villes anciennement (ou pour certaines actuellement) PCF, est menacée dans ses fondements par une « nouvelle stratification éducative, cause de l'émergence d'un subconscient social inégalitaire... l'existence de niveaux éducatifs différenciés produit une éclipse du tempérament égalitaire parisien... la combinaison de valeurs familiales anciennes et d'une stratification éducative nouvelle, la séparation en territoires, socio-professionnels plus encore qu'ethniques, l'irrigation abondante des catégories éduquées parisiennes par des masses de nouveaux diplômés d'origine catholique zombie, le flux croissant de nouveaux diplômés d'origine immigrée, créent une situation confuse. Notre compréhension des mécanismes de reproductions des valeurs, fût-elle enrichie par l'hypothèse de valeurs faibles permettant des systèmes forts, ne nous autorise pas à dire si la valeur d'égalité s'effondre actuellement dans les classes moyennes parisiennes » (Todd, 2015, p 145-146).

Il est connu que le logement est un frein à l'employabilité : une adresse, un code postal peut faire fuir un employeur autant qu'un prénom et un nom de famille aux consonances musulmanes⁵². Pour autant étonnement, contrairement au discours habituel, les zones périphériques sont autant des ghettos que des tremplins pour les plus assimilés, donc les plus employables et les plus stables dans leurs trajectoires. Ainsi, « les immigrés ne cohabitent plus avec les milieux populaires traditionnels (d'origine française ou d'immigration

⁵¹ INSEE, 2005, enquête annuelle de recensement 2004 et 2005. <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1280789>

⁵² Marianne Valfort pour l'Institut Montaigne, « Discriminations religieuses à l'embauche : une réalité », 2013. <http://www.institutmontaigne.org/publications/discriminations-religieuses-lembauche-une-realite>

ancienne). Cette situation participe à la création de représentations où le “ pauvre ” est associé aux “ minorités ”, tandis que le “ riche ” est associé aux “ blancs ” » (Guilluy, 2014, p 41-42). L’ONZUS (Observatoire National des Zones Urbaines Sensibles) « indique que désormais 52,6 % des habitants des ZUS de France sont immigrés ; dans les ZUS d’Ile-de-France ce pourcentage est de 64 %... dans son rapport de 2005, l’ONZUS révélait que le taux de mobilité en ZUS était de 61 % ce qui en faisait les territoires les plus mobiles de France...car si ces quartiers accueillent en effet une part essentielle des flux migratoires, ils enregistrent dans le même temps, et logiquement, le départ des ménages les mieux insérés ou les plus diplômés » (Guilluy, 2014, p 44). Comme le dit Hakim El Karoui si « un tiers des musulmans vivent dans les quartiers sensibles, les deux tiers n’y vivent pas. Ou tout simplement plus » (El Karoui, 2018, p 36).

Emmanuel Todd, encore lui, interprète ces contrastes en précisant que « l’oppression économique est, bien entendu, différentielle, et elle touche prioritairement les jeunes d’origine musulmane : chaque famille, placée dans son réseau social particulier, s’efforce de protéger ses propres enfants et y parvient d’autant mieux qu’elle est plus insérée dans le tissu social français. À ce jeu de la survie, mécaniquement, les derniers arrivés sont les moins efficaces : c’est pourquoi nous pouvons, dans une large mesure, expliquer le chômage plus élevé des enfants d’immigrés sans avoir recours à l’hypothèse de la discrimination. L’islamophobie n’est qu’un phénomène aggravant. Le temps d’insertion très court du lignage dans la société française explique une bonne partie du taux de chômage supérieur des jeunes d’origine maghrébine » (Todd, 2015, p 203).

Ainsi, le tableau n’est pas si négatif que prévu, les indicateurs de mobilité et de progression sociale sont présents dans les populations musulmanes. Globalement, elles évoluent rapidement en termes d’emploi et de diplôme mais restent inférieures à l’évolution des autres migrations par exemple ; les filles évoluent plus vite que les garçons, sont plus diplômées et poussent le vieux modèle patriarcal à son effondrement ; ceux qui trouvent un emploi pérenne et s’élèvent socialement quittent les zones périurbaines d’accueil des migrants, ceux par contre qui sont en échec scolaire et/ou professionnel se concentrent dans ces zones à forte fragilité socio-économique. Ces zones sont des tremplins pour ceux en transition mais des sanctuaires pour ceux qui restent. Pour les enfants de l’immigration maghrébine, le modèle français « quand il fonctionne, fait disparaître leurs différences. Des lors, les enfants d’immigrés qui sont sortis de la condition modeste qui pouvait être la leur au départ et qui se sont insérés sans bruit dans les us et coutumes de la société française ne

revendiquent rien. Leur succès est silencieux » (El Karoui, 2018, p 213). Pour autant, quand certains choisissent le silence, d'autres décident de se faire entendre, même bruyamment. Ces indicateurs de progression démographique, matrimoniaux, scolaires, sociaux, professionnels et géographiques nous conduisent à nous demander si la stagnation, voire la régression d'un certain nombre, n'est pas le motif d'humiliations et le moteur révolutionnaire de radicalisation islamique que l'on voudrait tant loger dans la revanche coloniale des enfants de l'immigration ? Est-ce que l'éclosion pour certains de leur capabilité transnationale, donc de leur capacité à s'appuyer sur les dispositifs structurels proposés par l'état régalien et son principe de solidarité, n'est pas difficilement supportable pour ceux qui ne réussissent pas à profiter de ces avantages ? La capabilité d'un individu se mesurant dans sa capacité à réussir ce que *lui* veut, à construire *son* chemin, pour arriver au but assigné d'assimilation, les dispositifs structurels d'accompagnement sont-ils assez souples pour accepter que des individus décident de ne pas prendre un chemin identique au plus grand nombre, alors que l'objectif est pourtant similaire ? La radicalisation islamique est-elle un moyen singulier pour construire cette trajectoire ? La visibilité religieuse proposée par les radicalisés islamiques n'est-elle pas le signe d'une religion se situant hors du fond culturel majoritaire ? La notion péjorative de « catholique zombie » d'Emmanuel Todd et d'Hervé Le Bras n'indique-t-elle pas comment le catholicisme est aujourd'hui en France plus un élément culturel qu'une pratique religieuse ? Inversement, l'islam ne serait-elle pas une pratique religieuse pour l'instant hors du culturelle, c'est-à-dire du « fond anthropologique » ?

Avant de tenter de répondre à ces questions, nous avons, maintenant, les moyens de définir ce que nous nommons « radicalisation islamique ». Nous allons consacrer le prochain chapitre à cette tâche nécessaire mais difficile.

Chapitre 6. La radicalisation, chiffres et interprétations

6.1. La définition du djihadiste par Farhad Khosrokhavar

Si les radicalisés ne sont pas forcément terroristes, les islamistes ne sont pas forcément radicalisés. Pour autant, le lien entre l'islamisme et la radicalisation ne fait pas de doute au vu des recherches sur la thématique. Bien sûr, il existe une radicalisation autre que musulmane, mais celle qui nous intéresse ici se trouve être en rapport avec l'islam et sa pratique.

Le sociologue Farhad Khosrokhavar, spécialiste du domaine depuis des décennies maintenant, propose trois orientations pour définir le comportement, les affiliations et les mobiles du djihadiste qu'il appelle « radicalisé ». Selon lui le djihadiste est : 1) Un individu humilié : « c'est le cas des jeunes des banlieues en France... mais aussi de jeunes éduqués du Moyen-Orient, souvent de formation scientifique, qui ne trouvent pas de travail ou qui se sentent écartés par des régimes autoritaires... qu'ils soient des classes inférieures ou des classes moyennes, ces individus reprochent au système de les enfermer dans l'insignifiance, de les humilier en les marginalisant politiquement et économiquement ». 2) Un individu victimisé : « l'humiliation, la frustration, l'exclusion sociale et économique et le racisme sont vécus dans une structure imaginaire qui donne à l'individu l'impression mi-réelle mi-fictionnelle d'être sans avenir, de faire face à des portes closes, bref, un sentiment de ghetto intériorisé... ceux qui s'insurgent et entendent agir le font en idéologisant leur expérience intérieure et en élargissant leur haine contre les « non-musulmans » par l'adoption d'une vision jihadiste, l'islam proposant une alternative activiste ». 3) Un individu « néo-oumma » : « ce sentiment d'appartenance faisant surmonter à l'individu sa stigmatisation et le pourvoyant d'une identité nouvelle. *Born again* (« régénéré »), il voit s'inverser son statut vis-à-vis de la société dont il devient l'ennemi implacable : alors qu'il était de statut inférieur – en tant qu'immigré ou fils d'immigré... il devient le héros de l'islam qui se décline dorénavant comme « religion des opprimés »... il assume le statut de « héros négatif »... il est désormais héros pour ceux qui partagent son crédo et ennemi public numéro un pour les autres » (Khosrokhavar, 2014, p 26-27).

Ainsi, pour Farhad Khosrokhavar, l'acteur djihadiste est un acteur radicalisé à la fois en raison d'un sentiment d'humiliation et de victimisation qui deviennent les moteurs d'un besoin de revanche. Pour autant, voyons également comment l'acteur radicalisé peut ne pas

être violent, donc ne pas être djihadiste et pour autant être radicalisé. Observons comment le terme d'islamiste peut nous aider à mieux nous situer dans la compréhension des termes propres à cette thématique.

6.2. La définition de l'islamiste par l'Institut Montaigne

Même si les résultats de l'enquête réalisée par l'Institut Montaigne sont controversés⁵³, ils nous semblent intéressants en termes de catégorisation, plus comme point de repère que comme classification définitive et irréfutable. Ces résultats ont le mérite d'explorer une piste vierge, puisqu'aucune étude publique ou privée n'avait jusqu'alors osé s'aventurer aussi loin. Selon les résultats de l'Institut Montaigne, 6 catégories de musulmans peuvent se distinguer et se répartir en 3 groupes complémentaires. 1) La première catégorie, de 18 %, concerne des acteurs éloignés de la religion, qui n'ont pas de revendication et ne cherche pas à mettre en avant l'islam, ils sont en accord avec la laïcité française et son rôle de garde-fou des religions. 2) La deuxième catégorie, de 28 %, partage des valeurs proches des premiers, ils soulignent l'importance de la République et récusent la polygamie mais sont favorables au halal et à la religion dans l'entreprise. 3) La troisième catégorie, 13 %, est opposée au niqab et à la polygamie mais critique la laïcité dans ses applications françaises, ils souhaitent également que l'entreprise s'assouplisse sur la question de l'islam. 4) La quatrième catégorie, 12 %, représentant les étrangers vivant en France, critique l'interdiction de la polygamie mais accepte la laïcité et rejette le niqab. 5) La cinquième catégorie, 13 %, pense que la République est trop répressive quant à l'islam, conteste la laïcité, 40 % de ses membres sont favorables au port du niqab et à la polygamie, ils considèrent également que la foi ne relève pas du privé et souhaitent que l'entreprise soit plus ouverte à la pratique de l'islam. 6) La sixième catégorie, 15 %, valorise globalement le port du niqab, des pratiques religieuses plus rigoristes et en même temps considère la foi comme privée et non publique, 50 % conteste la laïcité et souhaite que l'entreprise accepte mieux la religion.

Selon l'étude, le groupe A comprend les catégories 1 et 2, donc 46 % des musulmans, ce groupe est « soit totalement sécularisé soit en train d'achever son intégration dans le système de valeurs de la France contemporaine. Il [le musulman] ne renie pas pour autant sa religion, souvent identifiée au halal, et a une pratique religieuse très supérieure à la moyenne nationale ». Le groupe B comprend les catégories 3 et 4, donc 25 % des musulmans qui

⁵³ Certainement en raison des accointances politiques de L'institut Montaigne et de ses membres se situant plutôt centre droit sur l'échiquier politique.

s'inscrivent « clairement dans une position intermédiaire. Les individus qui le composent sont fiers d'être musulmans et revendiquent l'inscription de leur religion dans l'espace public...ils sont favorables à l'expression de la religion au travail, ayant très largement adopté la norme halal comme définition de “ l'être musulman ”. Ils rejettent très clairement le niqab et la polygamie et acceptent la laïcité ». Le groupe C comprend les catégories 5 et 6, donc 28 % des musulmans « qui ont adopté un système de valeur clairement opposé aux valeurs de la République... ces deux catégories qui mélangent à la fois des attitudes autoritaires et d'autres que l'on pourrait qualifier de “ sécessionnistes ”. L'islam est un moyen pour eux de s'affirmer en marge de la société française » (El Karoui, 2018, p 55-56).

Au final, l'Institut Montaigne, par l'intermédiaire d'Hakim El Karoui, propose 3 degrés d'expressions et de pratiques de l'islam en France. Nous pourrions qualifier le groupe A : de musulman, le groupe B : de musulman islamiste et le groupe C : de musulman radicalisé islamique. Dans cette catégorie, le groupe musulman : radicalisé islamique djihadiste n'est pas représenté, évidemment parce qu'il est soit en prison, soit clandestin donc inaccessible pour cette étude.

6.3. La définition du radicalisé par l'État français

Selon la définition usuelle des services de sécurité, on désigne par radicalisation « le processus par lequel un individu ou un groupe adopte une forme violente d'action directement liée à une idéologie extrémiste à contenu politique, social ou religieux qui concerne l'ordre établi sur le plan politique, social ou culturel » (Khosrokhavar, 2014, p 7). D'un point de vue opérationnel, après avoir tâtonné en la matière, l'État français s'est arrêté sur l'utilisation du Fichier de traitement des Signalés pour la Prévention et la Radicalisation à caractère Terroriste (FSPRT), créé par décret en mars 2015. Ce fichier a remplacé celui des fiches « S » qui était avant tout un outil de travail interne à la police et à la gendarmerie. Les fiches « S » concernaient les personnes pouvant, selon la DGSI, « porter atteinte à la sûreté de l'État et à la sécurité publique »⁵⁴. Dorénavant, le fichier FSPRT est devenu l'outil de détection des personnes radicalisées.

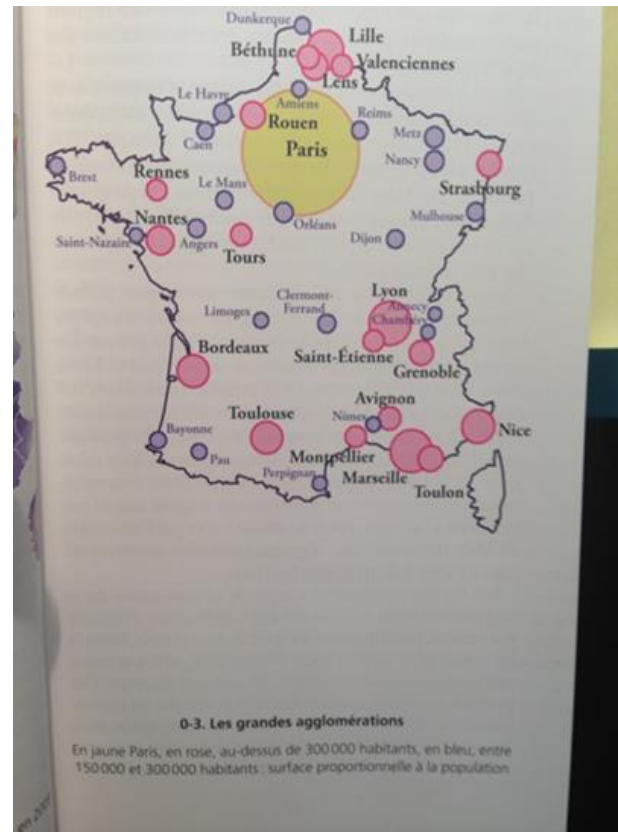
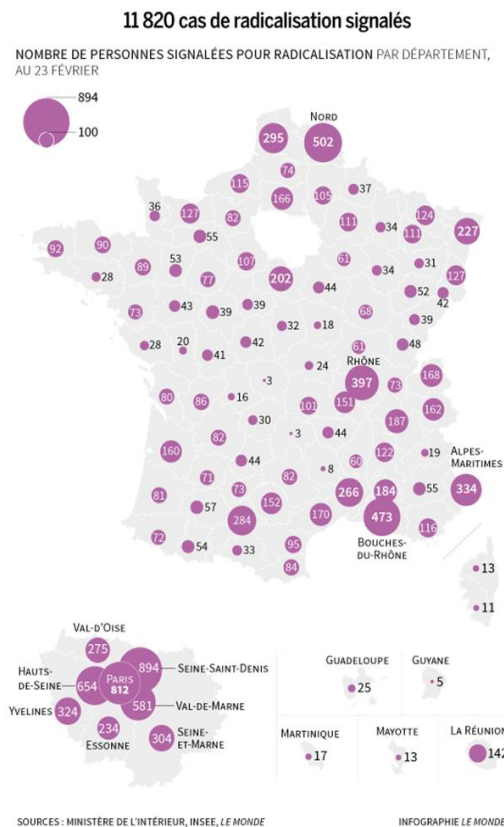
⁵⁴ Elle est une des 21 catégories du fichier des personnes recherchées (FPR), qui contient 400 000 individus parmi lesquels des mineurs fugueurs (M), des évadés (V), des débiteurs envers le Trésor (T), ceux frappés d'opposition à la résidence en France (R) ou encore d'interdiction du territoire (IT). Pour chaque catégorie, la fiche indique aux fonctionnaires de police, de gendarmerie ou encore des douanes, les motifs de recherche et la conduite à tenir en cas de contrôle.

Selon le quotidien *Le Monde* et son journaliste Soren Seelow, le fichier FSPRT « est alimenté par le numéro vert mis en place en avril 2014 par le ministère de l'intérieur à l'attention des proches de personnes radicalisées (famille, amis, collègues...) ainsi que par les signalements des services de l'État (police, éducation nationale, hôpitaux...) par le biais des préfetures de département... Selon un bilan établi le 23 février par les services du ministère de l'intérieur, dont *Le Monde* a pris connaissance, le fichier comprend 11 820 signalements à proprement parler, auxquels environ 4 000 « objectifs » des services de renseignement ont été ajoutés. Trois ans après la création du numéro vert, cette base de données offre un tableau synthétique de la radicalisation à travers le pays. Les départements les plus touchés sont, sans surprise, les plus peuplés, et regroupés en Île-de-France : derrière la Seine-Saint-Denis (894 signalements), on trouve Paris, les Hauts-de-Seine et le Val-de-Marne. Suivent les départements du Nord, des Bouches-du-Rhône, du Rhône et des Alpes-Maritimes »⁵⁵.

De plus pour sa constitution, le journaliste Fabien Leboucq du journal *Libération* rajoute que « devant la commission parlementaire chargée d'évaluer l'efficacité de l'antiterrorisme français, Olivier de Mazières, alors chef de l'état-major opérationnel de prévention du terrorisme (Emopt), avait différencié les “13 000 signalements actifs” et les “plusieurs centaines de signalements [qui] sont soit en veille, soit clôturés”. Il y avait donc 13 000 “signalements actifs” en mai 2016 et 12 000 “suivis actifs” en novembre 2017. L'Intérieur confirme : “Depuis plusieurs mois, la part des suivis actifs tend effectivement à baisser, avec une augmentation correspondante des signalements mis en veille ou clôturés”. Le “haut du spectre” concerne “les individus les plus radicalisés, les plus dangereux, suivis par la DGSI”, explique en janvier au Parisien le chef de l'Emopt de l'époque, Olivier de Mazières. Selon lui, le FSPRT comportait entre 15 000 et 16 000 entrées début 2017. Des chiffres qui recourent ceux du Journal du Dimanche et du Monde. On a donc trois strates dans le FSPRT. Aux 4 000 “cibles” de la DGSI, il faut ajouter «la grande majorité des personnes qui figurent dans le fichier et qui sont observées par le Service central du renseignement territorial (SCRT)”, détaille de Mazières au Parisien. Ces deux catégories composant, avec les profils en cours d'évaluation les “signalements actifs”, au nombre de 12 000 aujourd'hui selon l'Intérieur ».⁵⁶

⁵⁵ Source *Le Monde*, le 04.03.2017, par Soren Seelow, http://www.lemonde.fr/societe/article/2017/03/03/la-carte-de-france-de-la-radicalisation_5088552_3224.html#POXB0POhqWwjPVYX.99

⁵⁶ Source *Libération*, le 08.11.2017, par Fabien Leboucq, http://www.liberation.fr/desintox/2017/11/08/radicalisation-terroriste-le-fsprt-beaucoup-de-chiffres-pour-quelques-lettres_1607805



Carte 20 : La radicalisation en France en 2017

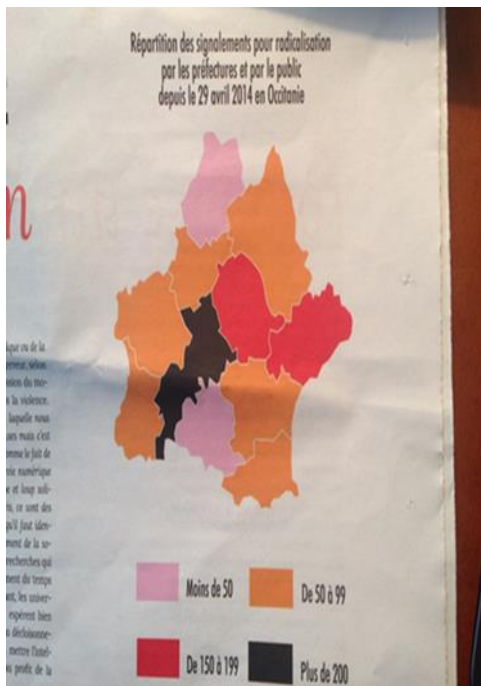
Carte 21 : La taille des agglomérations en 2013

Il est possible de faire plusieurs commentaires concernant la carte de la radicalisation proposée par le journal *Le Monde*, notamment en comparant les résultats de leur infographie (carte 20) avec les cartes proposées par Hervé Le Bras et Emmanuel Todd dans leur ouvrage *Le Mystère Français* (2013). 1) Comme le propose le journaliste du *Monde*, Soren Seelow, il existe une corrélation significative entre la taille des agglomérations (carte 21) et le nombre d'acteurs radicalisés avec une FSPRT (carte 20). Ce qui est confirmé au niveau régional avec la carte de l'Occitanie (carte 22). 2) Il est frappant de constater la similitude entre la provenance géographique des acteurs radicalisés (carte 20) et la carte du pourcentage des étrangers venant du Maghreb en 2008 (carte 23), les deux cartes pouvant presque se superposer. 3) Il est également frappant de constater la forte corrélation entre la carte des acteurs radicalisés et les trois cartes miniatures : FN, violence et maghrébins en 1982 (carte 24), c'est-à-dire, à quelque chose près, la date de naissance (en moyenne) des acteurs radicalisés islamiques d'aujourd'hui.

Si maintenant je compare la carte de la radicalisation proposée par le journal *Le Monde*, notamment en comparant les résultats de leur infographie (carte 20) avec la carte du

chômage (carte 10) proposée par Emmanuel Todd dans son ouvrage *Sociologie d'une crise religieuse* (2015), je constate que : 4) Il est frappant de constater la similitude entre la provenance géographique des acteurs radicalisés (carte 20) et la carte du pourcentage du nombre de chômeurs en France (carte 10), les deux cartes pouvant presque se superposer.

Si enfin je compare la carte de la radicalisation proposée par le journal *Le Monde*, notamment en comparant les résultats de leur infographie (carte 20) avec les cartes proposées par Christophe Guilluy dans son ouvrage *La France périphérique* (2014), je constate que : 5) Il est également frappant de constater la forte corrélation entre la carte des acteurs radicalisés et les cartes des fragilité sociales (carte 12) et des plans sociaux (carte 13). À cette différence que cette carte dessine le pourtour des grandes agglomérations comme zones à risques et à souffrances sociales.

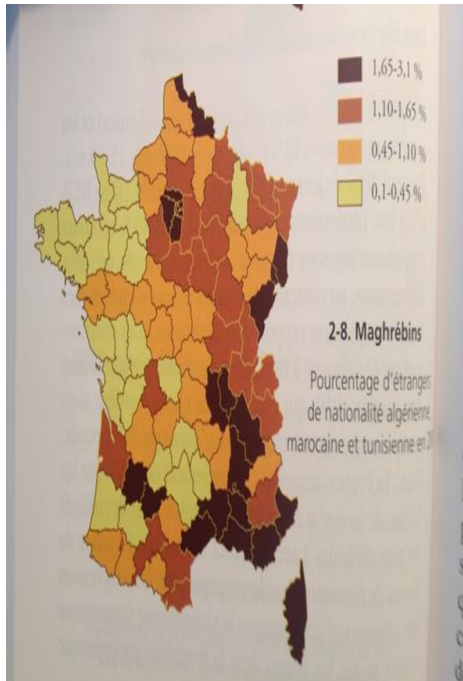


Carte 22 : Radicalisation en Occitanie⁵⁷

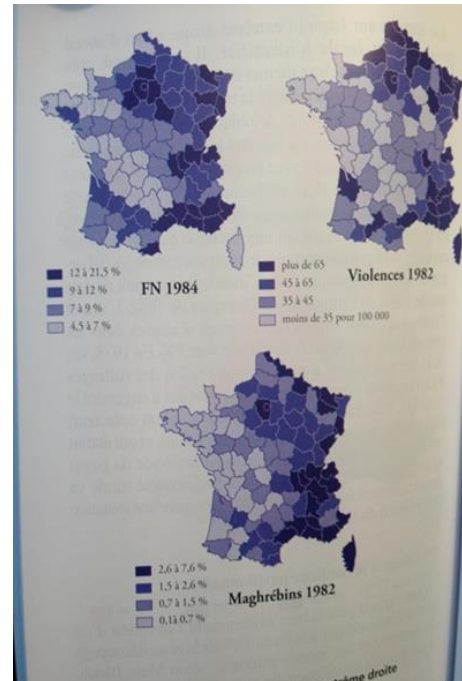
Ainsi, selon ces indicateurs du ministère de l'intérieur, en termes démographiques et sociologiques, je peux avancer, très prudemment évidemment, deux profils types du radicalisé FSPRT : 1) Le premier serait urbain, d'une grande agglomération, de culture maghrébine ou d'affiliation mimétique (converti, par exemple), vivant actuellement, ou ayant grandi, dans une zone urbaine socialement en souffrance, compte tenu des chiffres du FN, du chômage et

⁵⁷ *Le Journal Toulousain*, p 4, jeudi 26 octobre : Source : Unité de la lutte anti-terrorisme, chiffres récoltés entre 2014 et 2017.

de la violence sur ces territoires en 1982. 2) Le second vivrait en France périphérique, dans un département limitrophe aux grandes agglomérations, serait de culture maghrébine ou d'affiliation mimétique (converti, par exemple), vivant actuellement, ou ayant grandi, dans une zone périphérique socialement en souffrance, compte tenu du chômage et des plans sociaux sur son territoire.



Carte 23 : Les maghrébins en France en 2008



Carte 24 : Les maghrébins, le FN et la violence en 1982

Nous pourrions schématiser en proposant que les banlieues françaises depuis les années 1980-1990, ainsi que les zones périphériques sinistrées socio économiquement depuis les années 2000-2010 servent d'incubateur à la radicalisation djihadiste. Selon la définition du *Larousse*, un incubateur peut être défini de deux manières : 1) Couveuse. 2) En économie, structure qui aide les jeunes entreprises en leur offrant formation, conseil et financement. De plus, compte tenu du rôle maintenant connu des prisons dans la formation de la radicalisation djihadiste nous pouvons envisager qu'elles aient joué le rôle de catalyseur (Khosrokhavar, 2004). Selon la définition du *Larousse*, un catalyseur peut être défini de deux manières : 1) une substance qui augmente la vitesse d'une réaction chimique sans paraître participer à cette réaction. 2) Élément qui provoque une réaction par sa seule présence ou par son intervention. CQFD.

6.4. Ma définition de l'acteur radicalisé islamique

À partir de ces différents points de vue je vais essayer maintenant de formuler ma propre définition de l'acteur radicalisé.

Qu'est-ce qui différencie un acteur radicalisé d'un acteur djihadiste ? La radicalisation qui nous intéresse ici se construit plus sur des potentialités que sur des preuves de passage à l'acte. Chez l'acteur radicalisé, le discours est premier et la violence potentielle, chez l'acteur djihadiste, la violence est centrale. D'une certaine manière, ce qui différencierait pour nous le djihadiste de l'acteur radicalisé serait le passage à l'acte. Les discours peuvent être antirépublicains et antidémocrates, ils n'en sont pas moins légalement possibles dans notre société. Selon moi, l'acteur radicalisé islamique peut être légitimement qualifié d'islamiste. Cependant, compte tenu de l'utilisation souvent inadéquate du terme « islamiste », confondu avec celui de « djihadiste », voire de « terroriste », par les médias et les politiques, je préfère conserver l'expression « radicalisé islamique » qui est moins ambiguë et plus précise. Cette distinction permet de prendre nos distances par rapport aux classifications policières, afin que la radicalisation ne soit pas « appréhendée seulement sur un registre sécuritaire, elle doit devenir un problème de connaissance de la société » (Khosrokhavar, 2014, p 14).

Ainsi, la radicalisation islamique peut être comprise à la fois comme l'influence réciproque d'une radicalité (désir de violence, désir d'affirmation politique, désir d'un renversement des rapports de forces, des valeurs, des statuts et des assignations sociales, sociétales et économiques, désir de distinction...) et d'un rigorisme religieux (désir d'une esthétisation du monde, désir d'une compréhension du monde, d'une mise en sens des pulsions, d'une relecture existentielle de son être au monde...) et comme l'influence de cette radicalité religieuse sur le social simultanément à l'influence du social sur cette radicalité religieuse⁵⁸.

⁵⁸ L'objet de mon propos n'est évidemment pas de réduire l'islam au politique mais bien d'observer les résultats de la rencontre de ces deux dimensions à l'intérieur du patchwork identitaire du musulman afin de mettre en exergue la potentialité radicale de cet engagement. Loin de moi l'idée de remettre en question le besoin millénaire de spiritualité, l'apaisement psychologique trouvé dans la pratique religieuse quotidienne, le sentiment de sécurité produit par l'épaisseur communautaire et l'environnement des co-religieux, ou la sincérité d'une révélation mystique. Plutôt, j'essaierai de mieux comprendre de quelle manière les actes, les usages, les codes liés à la pratique de l'islam rigoriste ont une valeur de messages implicites adressés à la population majoritaire. Je fais l'hypothèse que plus les revendications politiques sont importantes, plus le nombre de signes physiques (barbe et crâne rasé, par exemple), de signes vestimentaires (niqab, djilbeb, hijab, djellaba, calotte, Kamis, par exemple) et de signes sociaux (ne pas serrer la main aux femmes ou aux hommes, impératif des cinq prières par jour sur le lieu de travail, par exemple) sont nombreux dans l'agora pour un même individu. Cependant, cela n'indique en rien que la dimension mystique ou spirituelle soit moins

Ainsi, notre acteur musulman, mais islamique et radicalisé, que nous appelons **radicalisé islamique** pour notre recherche, est déviant par ses actes, c'est-à-dire dans son mode de vie, mais ne passe pas à l'acte violemment. Si cela était le cas, il deviendrait un terroriste djihadiste.

Néanmoins, si notre terrain ne se focalise pas sur les djihadistes, nos analyses ne pourront faire abstraction de l'histoire récente de ces hommes et femmes ayant quitté la France pour la Syrie ou attaqué la France en son sein. Si la famille rencontrée incarnait la potentialité d'un passage à l'acte, aucun élément déclaratif n'est venu l'étayer dans leur discours. En tout état de cause, ils auront le dernier mot sur cette formule désormais célèbre pour les initiés : les radicalisés islamiques ne sont pas forcément djihadistes mais les djihadistes sont forcément radicalisés islamiques. De la même manière, les individus partis en Syrie sont-ils terroristes ?

Comme le dit le juge Marc Trévidic « tout français ou résident français qui veut partir faire le djihad est un terroriste. C'est toute l'ambiguïté...Bref, nos clients pour le djihad étaient des terroristes puisque, chiffres à l'appui, ils avaient toutes les chances de le devenir » (Trévidic, 2013, p 123-124). La prédictibilité n'est pas la prévisibilité, la preuve n'est pas la potentialité, tant qu'aucun passage à l'acte n'est officiel il est impossible de prédire la potentialité de dangerosité d'un acteur radicalisé. C'est pourquoi nous regarderons comment la radicalité islamique se met en œuvre, peu importe ses potentialités destructrices. L'avenir peut être autant prévisible qu'imprévisible, que potentiellement réversible, qu'irréversible. Plus l'irréversibilité et l'imprévisibilité sont importantes, plus la potentialité d'une bifurcation est probable (Grossetti, 2004). La famille dont je parlerai l'a vraisemblablement envisagé mais n'est pas partie en Syrie, ils vivent en France, consomment en France, prêchent la parole islamique en France dans leur cercle relationnel et plus, la preuve, ils m'ont rencontré et m'ont fait confiance. La bifurcation, le *turning point* dit autrement, l'évènement terroriste, est à priori peu probable compte tenu de notre rencontre et de l'énonciation de leur situation.

importante, cela peut nous indiquer simplement une corrélation entre l'intensité des revendications politiques et la fréquence des signes décrits. Aussi, cela ne nous dit rien sur les jeux d'influence au sein de la confrérie ou de la communauté (être le meilleur croyant, compétition entre les fidèles).

Chapitre 7. Analyse des entretiens

7.1. Brigitte, la mère de Monica

Dans ma pratique de psychologue avec des enfants, je suis habitué à rencontrer les parents en entretien parental. En fonction à la fois de la pertinence clinique et de l'âge de l'enfant, je rencontre les parents seuls ou avec les enfants pour échanger sur l'avancée de la prise en charge. C'est dans ce cadre que je rencontre Brigitte⁵⁹ seule, pour sa fille de 10 ans, régulièrement, tous les trois mois environs, depuis maintenant cinq ans. Au fil de nos rencontres, j'ai appris à connaître Brigitte, à mieux connaître sa famille, à mieux comprendre la dynamique familiale, à mieux appréhender en quoi le système familial pouvait expliquer en partie les difficultés de son enfant. Progressivement, s'est dessiné en moi les contours d'une famille marquée autant par les traumatismes individuels que par l'existence d'un capital culturel, économique et social de bonne qualité. Au vu des résultats positifs de la psychothérapie de sa fille, Brigitte, femme secrète d'une quarantaine d'années, m'a fait confiance et m'a ouvert l'accès à sa famille et à ses secrets. Au bout de trois ans, au détour d'une question anodine, Brigitte m'explique que son autre fille, aînée, d'une trentaine d'années, issue d'un premier mariage, porte le djilbeb, ce voile marron recouvrant le corps et ne laissant apparaître que le losange du visage à partir du menton. Surpris, je lui exprime mon étonnement, notamment en l'observant, elle, en face de moi, apprêtée, maquillée, chic, possédant tous les codes de la féminité bourgeoise d'aujourd'hui. Quelques mois après, Brigitte me parle de sa jeune fille bien sûr, mais aussi de Monica, sa fille au djilbeb, dont je distingue maintenant l'apparence dans mon imaginaire depuis qu'internet m'en a donné des exemples grâce aux sites vestimentaires islamiques. J'apprends que Monica est convertie à l'islam depuis quelques années, qu'elle a trois enfants en bas âge, que son mari, d'origine malienne, est aussi fervent pratiquant. Je pose des questions sur le père de Monica. Brigitte se referme, elle me dit ne plus être en contact, c'est un homme « perturbé ». Je n'en saurai pas plus. Elle ne souhaite pas, voire plus, en parler.

Suite à cette révélation, nous avons consacré une vingtaine de minutes à chaque entretien parental pour parler de Monica. J'apprends donc que Monica n'a pas scolarisé ses enfants, elle fait l'école à la maison depuis leur naissance. Monica a pris cette décision pour

⁵⁹ Le prénom et certains éléments biographiques, notamment géographiques ont été anonymisés pour garantir la tranquillité de Brigitte, Monica, Moussa et leurs enfants.

des raisons religieuses, ils prennent des cours d'arabe comme les parents et psalmodient régulièrement en priant. Monica, qui peinait à faire confiance à sa mère pour qu'elle s'approche de ses enfants, s'ouvre progressivement, se tranquillise quand sa mère vient chez elle. Ce qui n'était pas gagné, dans un passé proche Brigitte ne pouvait pas aller chez sa fille, Monica craignait qu'elle ne transmette du « négatif » me raconte Brigitte. « Elle va mieux maintenant »⁶⁰ me dit-elle, « elle accepte que je porte les enfants dans mes bras », ce qui n'était pas possible avant. Brigitte m'apprend que le corps à corps n'est pas chose aisée dans la famille, Brigitte ayant vécu des événements douloureux dans son enfance. Elle-même en travail psychanalytique personnel, Brigitte, interprète l'attitude de sa fille : « c'est sûrement les répercussions transgénérationnelles de nos traumatismes familiaux, ma relation avec Monica en a souffert, c'est maintenant difficile avec ses enfants ». Lors de nos rencontres, j'apprends également que Brigitte est contactée par les services de renseignements depuis quelques mois, une fois par mois, pour parler de Monica, de son mari, de ses enfants. Le mari de Monica aurait des relations « louches » avec des gens peu recommandables que les services de renseignements auraient dans leur viseur depuis un moment dans le cadre des suivis de personnes radicalisées islamiques. Monica et son mari sont fichés « S » me dit Brigitte, c'est pour cette raison qu'elle est contactée régulièrement. On lui demande si sa fille a des velléités de départ, en Syrie notamment, mais ailleurs aussi, si elle parle de la France, de la République, si elle fait du prosélytisme, qui sont ses amis, comment vivent-ils, que font les enfants la journée... Brigitte répond à cette personne avec prudence, secrète toujours, mais consciencieuse, voulant bien faire, elle dit aux renseignements que sa fille ne sort pas beaucoup de chez elle, qu'elle est isolée, qu'elle fait l'école à ses trois enfants à la maison, qu'elle connaît peu ses fréquentations. Elle apprend qu'un oncle a aussi été contacté, son frère, pour parler de sa nièce Monica. Elle est surprise et décide de raconter à sa fille toute cette histoire. Leur relation s'est améliorée. Elle voit les enfants, l'état islamique périclité en zone Irako-Syrienne, la faisabilité ou la potentialité d'un départ s'éloigne, Brigitte rencontre sa fille pour lui dire. Monica et Moussa ne sont pas surpris. Brigitte est étonnée, elle sent une certaine excitation chez sa fille, excitation qu'elle reconnaît, elle se voit dans sa fille, elle sait que l'idée d'être suivie peut l'inquiéter et en même temps exciter son égo, répondre à « un besoin d'attention » me dit-elle.

⁶⁰ Compte tenu des deux temps du travail sociologique – d'abord furtif, puis consentant, je n'ai pas pu enregistrer nos entretiens. Par contre, j'ai retranscrit en fin d'entretien une partie de nos échanges. J'ai également pris des notes avec son consentement et conservé nos échanges de SMS.

C'est dans ce contexte que j'explique à Brigitte mon projet de recherche, je lui explique mes travaux récents sur le cinéma maghrébin et l'islam de France, je lui exprime mon envie de mieux comprendre, je lui dis que les attentats ont stimulé mon envie de connaître, je lui dis que j'aimerais rencontrer Monica, Moussa et ses enfants, dans le cadre d'une recherche en sociologie sur la radicalité islamique. Je lui donne des garanties pour assurer la compatibilité du suivi de sa jeune fille avec cette démarche sociologique. Elle me dit que ce n'est pas nécessaire, je comprends qu'elle a confiance. Brigitte, femme secrète, ne donne pas sa confiance facilement. Maintenant qu'elle est donnée, elle est sans condition.

Quelques jours sans nouvelles, puis, reprise du contact. Changement de méthode, les SMS vont remplacer les longs discours. Brigitte me dit que Monica serait d'accord pour me rencontrer, mais elle hésite. Dans tous les cas, elle ne me rencontrera qu'en présence de Moussa, son mari. Parallèlement, comme convenu, lors de nos rencontres pour les séances de sa fille, elle n'évoque pas Monica. Par la suite, Brigitte m'informe que Monica est intéressée mais elle « coince » sur le terme « radicalisation ». Je regrette d'avoir utilisé ce terme pour prendre contact, mais comment dire autrement ? C'est précisément pour cette raison que la relation s'établit. Puis j'apprends qu'elle ne veut plus, puis virage à cent quatre-vingt degrés, elle accepte de me rencontrer. Je reçois un SMS sur mon téléphone avec ses coordonnées téléphoniques. Je peux l'appeler, « mais elle ne vous verra pas sans Moussa », j'avais compris. Dans la foulée, un SMS s'affiche, Brigitte m'écrit qu'entre 8 et 15 ans elle a vécu dans une communauté dans les Pyrénées avec ses parents. Plusieurs couples vivaient ensemble, une petite communauté de soixante-huitards s'était constituée, le couple parental n'a pas survécu à l'aventure. De retour au monde ordinaire, Brigitte devient adulte. Elle s'émancipe et fait des choix. Elle accouche à la maison, elle cherche à se construire en tant que femme et mère, contre et avec les autres. Son entourage l'a traitée d'« obscurantiste ». Elle m'écrit pour finir : « je comprends ma fille ». Brigitte me raconte cette tranche de vie pour la première fois, elle ne l'avait jamais évoquée.

Suite au message, nous avons pris rendez-vous avec Brigitte. L'échange fut constructif à nouveau. Fort de l'avancé de mon mémoire, je lui fis un retour sur mes hypothèses. Voilà le courrier qu'elle m'envoya par mail le lendemain de l'entretien :

Brigitte, Mère de Monica

Suite à l'entretien de ce lundi 16 avril 2018 de 17h30 à 18h30

Monsieur CASCALES

Monica et Moussa se seraient-ils reconnus dans un Islam plus inclusif ? Je n'en suis pas certaine.

Je reconnais ce besoin d'appartenance à une famille respectable, comme ce désir qu'ils manifestent de « faire famille ».

Mais j'ai l'impression que, conformément à leurs expériences passées, ils revivent à nouveau cette situation de « non admis », ou considérés comme « non conformes ».

Moussa a souvent dit qu'en étant noir de peau, il fallait qu'il en fasse deux fois plus pour être considéré, crédible et respecté. Monica, quant à elle, a souvent cherché absolument le regard des autres. Par exemple, quand elle n'était pas au premier rang dans l'orchestre, elle en pleurait ! (Elle jouait du violon.)

Appartenir à une « famille respectable », identifiée, plutôt qu'à la mienne si dysfonctionnante, fondée sur le « hors-norme »...je comprends ma fille ! Pas plus de soutien du côté de la famille de son père. Mais effectivement, Monica a vraisemblablement dû s'apercevoir que la famille respectable vers laquelle elle s'était portée candidate à l'adoption n'était pas si uniforme, si idéale, ou si clairement balisée.

Enfin, dans l'idée de « faire famille », Monica et Moussa ont habité quelques mois chez l'arrière-grand-mère centenaire, mandatés par mes tantes. Ils ont aussi hébergé Nathalie, ma cousine adoptée d'origine Chilienne, qui, en plus de ses problématiques psychiques, est dépendante de drogues dures. Ils ont accueilli la sœur de Moussa et son copain, souhaitant s'installer à Toulouse, suivant le modèle du « grand frère »... De même, Monica aurait rêvé d'être la « grande sœur » de Kenza, lui apprendre des choses, (voire lui enseigner une doctrine), en être responsable. Pareil avec Véronique, Monica s'est souvent affronté avec sa sœur de cinq ans sa cadette, tenant à ce qu'elle suive des préceptes, des règles, que Véronique ne souhaitait pas suivre. Monica s'est fait un point d'honneur à convertir sa copine Maeva, à marier le frère de Maeva avec la cousine de Moussa....

Ainsi tenter de fuir le modèle familial dysfonctionnant (celui d'où je suis issue), pour le plaquer parfois de manière terriblement modélisante (dans cette intrication par exemple) !

Voilà quelques éclaircissements que j'avais besoin d'ajouter à notre conversation.

Brigitte

7.2. Monica, Moussa et les trois enfants

7.2.1. Distinction et différenciation

Mon premier contact avec Monica fut téléphonique. Entre ma gêne et son excitation au téléphone, je peine à discriminer l'élément le plus signifiant. Monica était emballée, Monica était hésitante, Monica me facilitait le travail, Monica me faisait douter de la faisabilité de notre rencontre, tout à la fois. Un condensé d'ambivalences, mais finalement la rencontre s'est organisée. Un mardi matin à 11h, chez eux, avec Moussa profitant de son jour de repos pour m'accueillir, lui, sa femme et leurs trois enfants.

Après avoir posé mes chaussures à l'entrée sur mon initiative, le couple me proposa de m'installer sur le canapé d'angle, moi d'un côté, Moussa de l'autre, Monica sur une chaise, tout trois en triangle, en face, mais de biais autour d'une table basse. La présence du dictaphone ne posa pas de problème. La maison, sans télévision, mais avec l'écran d'ordinateur bien planté dans un coin stratégique du salon était meublée de façon ordinaire. Nous avons échangé avec Monica et Moussa en buvant le thé puis en mangeant des fruits devant Moussa qui jeûnait ce jour-là, comme deux fois par semaine. La rencontre a duré deux heures, elle aurait pu durer plus, la discussion était rythmée, soutenue, intense, les sujets se succédant, l'excitation de Monica étant canalisée par le flegme de Moussa. Les trois enfants regardant sagement un dessin animé dans leur chambre sont venus nous voir dans la deuxième partie de l'entretien, le plus grand portant fièrement un tee-shirt du PSG s'est approché doucement, intrigué par ma présence. Monica portait un djilbeb marron clair et Moussa un jogging rentré dans les chaussettes et un tee-shirt uni noir. Pendant que Monica réarrangeait régulièrement son djilbeb, Moussa caressait méthodiquement sa barbe discrète mais soigneusement taillée.

S'il est difficile de raconter précisément cette rencontre, s'il n'est pas simple de retranscrire l'ambiance, le climat et les réflexions qui m'ont traversés, il m'est plus évident de faire part de mes impressions sociologiques, c'est-à-dire les pensées mélangeant réflexions théoriques et constats empiriques qui ont émergé durant la retranscription de l'enregistrement. Pour démarrer, donnons quelques éléments biographiques anonymisés. Moussa est né, puis a grandi en région parisienne. Il est arrivé à Toulouse à l'âge adulte. Il est d'origine malienne par ses parents qui sont nés au pays. Sa famille, de confession musulmane, est peu pratiquante, sa mère ne porte pas le voile, son père allait peu à la mosquée, certaines de ses sœurs portent le voile, d'autres non. Moussa, lui-même, s'intéressait peu à la religion enfant, adolescent et jeune adulte. Quelques rencontres, notamment celle avec Monica, ont changé sa manière d'appréhender cette religion. Son entrée progressive dans la pratique s'est faite en particulier grâce à Monica. De son côté, Monica est issue d'une famille dite « laïque », culturellement chrétienne, originaire du sud-ouest de la France. Elle vient d'un département limitrophe à la Haute-Garonne. Ses parents ont un rapport très lointain avec la religion. Ses parents ont divorcé quand elle était enfant, dans des conditions très difficiles savons-nous par Brigitte. Elle s'est « re »convertie à l'islam à l'âge de vingt-cinq ans au contact de Moussa. Ils expliquent de quelle manière leur rencontre a déclenché chez Monica ce désir de spiritualité et augmenté chez Moussa son envie de retour aux origines des pratiques religieuses familiales.

Tous deux utilisent le terme de « reconvertie » pour signifier la dimension d'universalité de l'islam : chaque nouveau-né sur terre étant le fils d'Allah se trouve être un musulman potentiel, reconverti à l'islam au moment de sa découverte de la pratique de l'islam. La reconversion est donc un moment de partage entre Moussa et Monica, qui scelle et ouvre un horizon spirituel et conjugal pour ce jeune couple en construction. Ils ont trois enfants et habitent aujourd'hui dans une maison de plain-pied dans un quartier de Toulouse connu pour accueillir une forte communauté maghrébine, donc potentiellement musulmane.

7.2.1.1. Privation et contrôle de soi : alimentation, musique, socialisation

Pour commencer l'analyse du texte, une première impression s'imposa : j'ai pris la mesure de la tension s'exerçant entre leur besoin de distinction et la nécessité d'être inclus au sein d'une communauté. La dialectique d'inclusion/exclusion a été par exemple l'une des plus présentes lors de notre discussion. La recherche d'un mode de vie devant s'accomplir dans le besoin d'affiliation.

Moussa : moi c'est simple, moi à la base je suis né dans une famille dite musulmane, mais parents sont nés musulmans, moi je suis né musulman, mais j'ai pratiqué très très tard juste avant de la rencontrer, même j'ai plus pratiqué depuis que je la connais (rires).

Monica : en fait c'est plus ta culture et tradition que l'islam, chaque pays à ses traditions qui sont pas forcément reliées à l'islam, c'est pour ça, y a beaucoup...

Moussa : on va dire que c'est plus la culture, moi je suis malien à la base, c'est plus la culture que vraiment rentrer dans la pratique de l'islam, moi ma mère elle porte pas le voile, voilà, on n'était pas dans une pratique pure de l'islam.

Monica : Mais y a pas que ça, c'est la recherche...

Moussa : oui on recherche, mais nous, on cherchait pas du tout, on cherchait pas le pourquoi du comment, on faisait comme ça on faisait en suivant...

Comment parvenir à être différent tout en étant comme tout le monde ? Comment conserver sa singularité tout en étant inscrit dans un collectif ? Cette tension pourrait être résumée sous l'expression « un besoin de sélectivité sociale ». Choisir son système éducatif, choisir son alimentation, choisir ses tenues vestimentaires, choisir les modalités d'interactions sociales, choisir son rapport au travail. Tout en rationalisant⁶¹ l'intégralité des choix par le religieux, des bienfaits pour le corps aux nécessités doctrinales incontournables. Sous contrôle de Monica, Moussa me dit pour l'alimentation.

⁶¹ Howard S. Becker rappelle que « les groupes déviants sont plus portés que les individus déviants à rationaliser leur position... la plupart des groupes déviants ont un système d'autojustification » (Becker, 1963, p 61). Moussa et Monica sont un groupe, d'ailleurs chacun fait souvent référence à l'autre, dans le discours mais également par les regards, par la position du corps.

Moussa : depuis petit, c'est peut-être l'alimentation, j'ai eu beaucoup de gastros, de problèmes au ventre, depuis que je jeûne ça va mieux, depuis que j'ai changé l'alimentation ça va mieux, c'est une logique, on doit faire attention à ce qu'on fait dans l'islam mais c'est pas que dans l'islam, même le jeûne c'est pas que dans l'islam, y a beaucoup de personnes qui font des chimios et pendant la chimio elles jeûnent et elles résistent mieux à la chimio, c'est pas des musulmanes, en fait y a plein de choses qu'on applique dans l'islam...comme le jeûne du ramadan on le fait dans l'islam...

La question de la sélectivité au cœur du mode de vie est un élément central. Comment réussir à choisir les modalités de son être social sans subir les effets d'exclusion de sa pratique religieuse ? Par exemple, les comparaisons utilisées pour rationaliser leur pratique alimentaire soulignent les points communs entre la pratique du hallal et les vegans. Selon eux les contraintes exercées par le système social sur les vegans sont similaires aux contraintes exercées sur les consommateurs de hallal⁶².

Monica : oui mais des végétariens c'était plus simple quand même.

Moussa : oui c'est pas sûr.

Monica : oui c'est l'islam de la télé.

Moussa : oui tu sais y a beaucoup de végétaliens ou de vegans c'est compliqué pour eux aussi et oui, moi je te dis...

Monica : c'est comment on accepte le jugement des gens en fait.

L'importance d'une alimentation choisie et équilibrée, saine, est aussi importante pour eux que son inscription dans les textes sacrés. L'application des préceptes coraniques et de la Sunnah est essentielle, sa pertinence pour leur mode de vie ne l'est pas moins.

Monica : on a la réputation d'être dans le bio. C'est vrai, Moussa il mange pas de viande tant que ça, alors qu'y a des maris qui mangent de la viande tous les jours, c'est vrai que sur ça, bon mais y a plein de familles non musulmanes qui font pareil.

Moussa : c'est pour ça le radicalisme, moi certain, pour mes potes pour eux je suis radical. J'ai diminué mes quantités de nourriture, je jeûne, d'ailleurs aujourd'hui je jeûne, c'est pour cela que j'ai pas mangé avec vous, le prenez pas mal (rires).

TC : ah, je comprenais pas !

Moussa : je jeûne deux fois par semaine, mais moi je suis bien comme ça

Monica : lundi et jeudi.

Le Coran et la Sunnah en particulier donnent des marqueurs de temps et des cadres, des limites et légitiment les ritualisations si réprouvées par nos sociétés modernes, tant, depuis Freud, ritualisation rime avec obsessions, donc avec névrose. Comme le dirait Peter Berger et Thomas Luckmann « c'est seulement à l'intérieur de cette structure temporelle que la vie

⁶² Lorsqu'ils me disent cela je me rappelle un couple de parents rencontrés à l'hôpital des enfants de Toulouse, eux-mêmes vegans, refusant les vaccins pour leur enfant, et menaçant l'équipe médicale d'aller vivre à l'étranger pour éviter la vaccination.

quotidienne garde, à mes yeux, son accent de réalité » (Berger et Luckmann, 2012, p 77). La religion borne la vie pulsionnelle et indique une direction par la prescription des ritualisations. L'impression de réalité advient progressivement à mesure que la subjectivité, le « je », s'objective dans les prescriptions. Le « moi » s'organise et se consolide dans la pratique et l'application des prescriptions comme l'a bien montré Fabien Truong dans son étude de terrain, « la religion aide à cultiver les réformes intérieures qui rendent l'injustice du monde plus acceptable. La religion crée une zone de confort et de résistance individuels » (Truong, 2017, p 207).

Monica : tout ce qu'on fait dans nos faits et gestes y a une explication, la tenue, on peut pas oublier que la tenue elle fait beaucoup de choses, les pantalons courts pour les hommes, la barbe, tout est expliqué...

Les choix amicaux sont d'ailleurs souvent orientés par ce type de détails du mode de vie : manger bio, porter une importance au corps sain, la manière dont on s'habille.

Monica : justement manger hallal, au début nous on mangeait pas hallal puis après on va chez les gens et on mange différemment, si y a pas du hallal on n'accepte pas...

Moussa : on va dire que dans la philosophie musulmane, je sais pas comment dire exactement, il faut faire attention à ce que l'on mange parce que notre corps on va le rendre à Dieu, c'est spirituel, on mange un peu plus sainement qu'il y a quelques années, alors que dans la communauté musulmane on mange beaucoup de viande, c'est pas bon pour la santé, c'est pour cela qu'il y a beaucoup de souci de santé au Maghreb ou dans les pays musulmans en Afrique, on mange pas super bien, il fait chaud, enfin bref, il faut dire c'est que maintenant ma mère elle fait certains plats moi je vais les manger mais c'est vrai que j'ai réduit un peu même dans ma façon de manger je mange plus pareil, mais ça c'est pas que lié à l'islam, je pense qu'en ce moment c'est la mode même, grave (rires), le sans gluten etc... c'est une façon logique, c'est comme une adoration, c'est pareil...

Les interdits sont nombreux, les privations aussi. La pression s'exerce du dehors vers l'intérieur et de l'intérieur vers l'extérieur. Sur le plan sociologique, les structures influencent les acteurs (des prescriptions coraniques aux rayons hallal des supermarchés), puis les acteurs modifient leurs pratiques (religieuses et de consommation par exemple) sur la base de leurs ressources pour faire baisser les contraintes et augmenter les ressources.

Monica : en plus, chacun à ses avancées, par rapport à cette base-là, là vous nous parlez à tous les deux et c'est notre ressenti, mais vous allez dans d'autres familles, y aura peut-être la télé, la musique, nous on fait pas...

Moussa : oui y a un écran là-bas, c'est un ordi, il serre un peu de télé on va pas vous mentir (rires)

Monica : moi j'étais musicienne comme vous avez pu... j'ai arrêté petit à petit par foi, pas parce que je voulais arrêter

Moussa : moi aussi j'étais dans la musique

Monica : parce que je l'ai fait par foi par sincérité avec Dieu, c'est pas parce que je m'en prive mais je ne peux plus, alors que j'étais très très musicienne, je sais pas si vous connaissez un peu mon

environnement, quand il m'a rencontrée je voulais éduquer mes enfants dans la musique, dans le sport parce que j'étais à fond sur ça, mais mon avancée spirituelle, peut-être philosophique fait qu'aujourd'hui je m'en passe, je n'éduque pas mes enfants dans ça, mais c'est pas une privation, on le fait c'est...

Sur le plan psychologique, les affects doivent être maîtrisés, les tentations venant du dehors également, ce qui fait de l'effet dedans doit rester dehors. La prière seule doit apaiser, voire assouvir, les poussées pulsionnelles.

Moussa : c'est un cheminement, on l'a décidé de suivre cette voie, j'ai un ami, en région parisienne...

Monica : région parisienne, région parisienne (rires)

Moussa : ben oui... on avait un label de musique, avec plein de vinyles, plein les murs, on avait décidé de se mettre dans la pratique religieuse ensemble, c'est mon ami, il écoute toujours de la musique, il est musulman, il arrive il me dit « écoute c'est comme ça, chacun est différent », moi j'y arrive, chacun son cheminement, on peut pas tous être pareils, et pourtant on veut suivre la même voie...

Monica : on n'est pas tous prêts au même moment, c'est comme pour le foulard, comme dans code de la route, on sait qu'on n'a pas le droit de griller un feu rouge et des fois on le grille, c'est...

Cependant, cette tension exercée par et sur la société à un coût. Notamment dans la régularité de sa confrontation, au niveau de l'endurance exigée. Le voile par son caractère ambivalent de revendication, autant contraintes que ressources sociales, est, nous le savons, l'objet le plus signifiant dans l'identité de musulmane pour nos sociétés occidentales. Nous avons vu précédemment comment cette tenue vestimentaire pouvait heurter l'idéal universaliste et égalitaire du « fond anthropologique » français tout en étant, peut-être, conforme, voire issue (sous une autre forme précédemment), de la réalité différentialiste et inégalitaire de la France d'aujourd'hui, notamment dans la France des zones industrialisées marquée par l'intensité des écarts socio-économiques de sa population entre l'urbain central et le périphérique pavillonnaire et l'urbain favorisé et l'urbain défavorisé. Sans le savoir, peut-être Monica est-elle actrice d'un renouveau différentialiste, pour le compte égalitaire, individualiste et féministe islamique, proche de ce que Patrick Haenni appelle un « islam de marché » (Haenni, 2005), c'est-à-dire un islam inscrit dans le néolibéralisme différentialiste et individualiste propre à notre modernité occidentale.

7.2.1.2. Le voile, entre transmission implicite et revendication explicite

D'ailleurs, Monica fait référence à la dimension générationnelle de ses convictions religieuses, un point de contact entre les valeurs de l'islam et les valeurs familiales. L'idéal égalitaire est fétichisé comme le signe d'excellence de la pratique et le prolongement possible d'une chimère maternelle. Le social s'intrique au psychologique. Le conformisme religieux,

au cœur de la déviance salafiste (ou pseudo-salafiste, ou arrangement salafiste), rencontre des éléments psychiques transgénérationnels maternels.

Monica : alors que mes parents ils nous ont éduqués avec plein de choses que je retrouve dans l'islam, énormément, ma mère elle nous a toujours habitués à bien manger, elle nous a toujours habitués à être généreux, elle est très généreuse, elle donnait aux gens, toujours à donner aux gens, dans le don, y a plein de choses similaires que je retrouve, plein de valeurs qu'elle nous apprises, que je retrouve dans l'islam, mon père aussi d'ailleurs...

Le modèle du don apparaît comme un idéal. Nous pourrions le formuler par, « chacun décide de donner ce qu'il veut et que personne ne m'oblige ». D'ailleurs Moussa nous l'affirme en préambule dans une phrase lapidaire mais forte de sens.

Moussa : c'est plus individualisé la religion.

Il est clair que l'individualisme en barrière contre l'autre est une solution alternative à la bagarre. Moussa n'est pas un belliqueux, mais la société lui renvoie sans cesse cette image qu'il travaille à rendre plus nette. Le radicalisé islamique prêchant un message de paix, sur son versant quiétiste, est pour autant empêtré dans ses contradictions. On pourrait remarquer également que le modèle social-politique anglo-saxon peut servir de modèle ou de point de convergence avec les valeurs prônées par le féminisme islamique (Joly et Wadia, 2017). L'influence de ce modèle sur Monica est possible au vu des propos qu'elle tient, l'idéalisation de l'Angleterre comme terre d'accueil viendrait peut-être confirmer cette intuition.

On se souvient du texte de Brigitte, la communauté dans les Pyrénées, la marginalisation, la déviance dans sa propre histoire. Qu'est-ce qu'en sait Monica ? Nous n'en savons rien. Simplement, nous pouvons supposer que les valeurs maternelles⁶³ d'antan se soient retrouvées dans la déviance de sa fille, peut-être dans le voile par exemple, le fameux djilbeb dont elle parle tant⁶⁴. Sur le voile, Monica me dit.

Monica : y a le hallal y aussi la prière, chez des gens c'est délicat, y a des personnes que ça peut gêner surtout pour les reconvertis, moi je suis pas trop éprouvée dans ma famille, comme vous avez pu voir ma mère elle est pas trop, elle accepte beaucoup de choses, d'ailleurs, l'évolution du foulard, pour ma

⁶³ Potentiellement paternelle, mais nous n'avons pas plus d'éléments que ceux évoqués dans la partie concernant Brigitte.

⁶⁴ D'ailleurs, si certains chercheurs considèrent que l'islam politique est significativement transmis par les parents (Kepel, 2015 ; Galland et Muxel, 2018, par exemple), d'autres minimisent cette hypothèse (Liogier, 2012 ; Truong, 2017 ; Hecker, 2018, par exemple) et considèrent que l'islam politique est une idéologie sans généalogie, coupée du générationnel, qui trouve son origine (et entretenue), la plupart du temps, dans les processus sociaux qui opèrent au sein du groupe amical.

part, voilà, ça fait combien d'années que je porte le djilbeb, trois ans, quatre ans ? ... Pour une maman qui m'a connue, j'ai un passé, je sais pas si elle vous l'a raconté, j'ai un passé, j'étais pompier...

TC : ah bon, non je savais pas...

Monica : j'ai fait STAPS pour aller chez les pompiers, je sors d'un milieu d'hommes, j'étais très sportive, très très habillée normal, légèrement, pour une maman ça peut paraître, enfin, pour une maman je pense qu'elle pensait que je me privais de beaucoup de choses... Pour elle il faut qu'elle accepte cette tenue-là, je comprends ses ressentis, mais aujourd'hui c'est quelque chose que j'ai choisi, que j'assume et je sais pourquoi je le fais et voilà, et je me rends compte que quand j'étais petite et comment j'en suis arrivé là, si on réfléchit bien c'est une histoire, un chemin, notre chemin il est pas comme ça pour rien, on croit au destin voilà, aussi du côté de mon père c'est, enfin il est tranquille avec ça, quand j'allais à Montpellier avec cette tenue-là, chez ma sœur, il me présentait, y a des parents qui peuvent pas faire ça, ils ont honte, j'ai des copines qui peuvent pas traîner dans la rue avec leurs parents, la mère est devant, la fille derrière, ils ont honte, c'est une évolution pour les familles...

La question du visible est importante pour Monica, comme Brigitte nous l'a rappelé dans son mail. La visibilité est également un enjeu pour Moussa. Comment voir que l'on est vu sans montrer son désir de l'être ? Se montrer, sans montrer son souhait d'être visible. Voilà une problématique constante et complexe, dont le voile devient un article nécessaire.

Monica : déjà notre évolution de tous les deux, déjà dans le couple, elle a été différente, déjà tous les deux on a une histoire différente, on a aussi évolué différemment, mais c'est vrai qu'on a des choses similaires dans notre avancée, ça dépend des couples aussi, chaque être, chaque musulman le voit différemment et ressent les choses différemment aussi, c'est vachement interne, moi quand... euh par rapport à mon éducation moi j'aurais jamais pensé à me couvrir...la pudeur en fait, j'avais pas forcément eu la pudeur dans mon éducation et aujourd'hui je connais la pudeur et ça c'est énorme pour une femme, y en a qui sont pas musulmans qui connaissent la pudeur, j'dis pas mais c'est vrai que ça j'en ai beaucoup parlé avec mon mari cette question du ressenti, par rapport au voile par rapport à tout ça, c'est beaucoup beaucoup de pudeur.

De la même manière, Monica et Moussa expliquent les efforts constants pour ne pas trop s'exposer au regard d'autrui tout en restant présents dans le champ de vision de l'autre. Exister, c'est-à-dire être visible dans sa religiosité tout en cherchant la discrétion demandée par les textes.

Moussa : c'est pour ça que l'islam on dit que c'est dans le privé, j'ai entendu ce débat-là, ils font, ce qui les dérange c'est que l'islam c'est tout le temps, moi quand je sors de chez moi je suis musulman, l'islam c'est tout le temps, ce que j'ai compris ils voudraient que l'islam reste dans le privé, mais c'est pas possible, quelqu'un qui est bouddhiste dehors ça dérange pas parce que ça se voit pas, alors que nous notre religion forcément si j'ai la barbe chez moi forcément dehors j'ai la barbe c'est ça qui, mais moi je sais pas, moi en fait qu'est ce qui empêche la France de vivre avec l'islam, c'est comme l'histoire du burkini, est-ce qu'ils pensent qu'il y a une majorité de femmes qui sortent avec le burkini ou la burka, on a fait une loi pour une minorité et ça ça choque personne, c'est normal de faire une loi

pour une minorité en France ! Ça j'ai pas compris, moi je peux comprendre qu'ils veulent l'interdire, qu'ils l'interdisent mais faire une loi pour une minorité de personnes ça j'ai pas compris, je comprends pas le but, il doit avoir un but quelque part.

Monica : comment...j'étais pas discrète

Moussa : oui c'est ça, tout ce qu'on fait faudrait le faire pour... c'est pas pour les gens en fait, si on le fait pour les gens ça n'a pas de valeur, on doit le faire pour Dieu en premier, si on le fait pour montrer aux gens « moi regardez je donne beaucoup d'argent à la mosquée »...

Monica : l'ostentation !

L'ostentation comme valeur répulsive explicite, prend la forme d'un paralogsme dans l'implicite tant le besoin d'être vu devient central dans le discours. Les textes coraniques allant à l'encontre de la pratique quotidienne, il est possible que de cette tension découle une dissonance cognitive.

Moussa : oui l'ostentation, c'est pas sincère en fait donc il faut que ce soit intérieur...

Monica : on dit que les actes les plus cachés sont les plus bénéfiques, on cherche pas le regard des gens sur nous « regarde celle-là elle a fait ça c'est vraiment bien », on cherche la discrétion en action...

La phrase, « on cherche la discrétion en action » est selon moi emblématique de cette dissonance potentielle. Comme s'il devenait nécessaire de montrer sa discrétion par l'exposition du djilbeb pour montrer son respect de la doxa coranique.

Moussa : c'est pas le but de montrer aux gens.

Monica : oui de l'attention, j'étais pas discrète, c'est vrai que j'ai beaucoup travaillé sur moi grâce à l'islam de prendre du recul, d'être plus discrète, j'ai plus ce besoin-là, quand j'étais petite j'avais besoin, cette reconnaissance de tout le monde tout le temps maintenant j'ai envie de le faire pour une reconnaissance divine, quand je veux faire plaisir à ma mère j'ai envie de lui faire plaisir, mais je sais que mon seigneur sera encore plus content de la bonne action que j'ai fait envers ma mère...

7.2.1.3. La prière, montrer et démontrer

La prière est également un enjeu majeur. La liberté de prier, n'importe où et n'importe quand. La frustration de ne pas pouvoir exercer son libre arbitre tout en anticipant le prix relationnel à payer, d'être soumis au jugement potentiel d'autrui.

Monica : c'est vrai que la pratique elle devient compliquée...

Moussa : on revient dix ans en arrière c'était pas comme ça.

Monica : même-moi si je me sens pas éprouvée on peut pas dire que, en étant libre de faire, quand je vais au parc je peux pas prier dehors, je reviens toujours au même exemple mais...

TC : c'est un exemple emblématique.

Monica : la prière fait partie des musulmans.

Moussa : la prière ça fait partie des cinq piliers.

TC : mais... ça à cause des attentats ou pas ?

Moussa : oui c'est sûr...

Monica : oui mais pas que ça, moi j'aurais honte de prier dehors aussi... tu pries jamais dehors toi ?

Moussa : ben si je prie dehors, mais...

Monica : tu te caches...

Moussa : oui je me cache...

Choisir d'être différent demande des efforts constants d'être soi parmi les autres, comme eux et légèrement autre. Le souhait d'appartenance à une communauté est aussi fort que le souhait de se distinguer. Sur l'école à la maison des enfants par exemple, Monica me dit.

Monica : comme en sociologie on sait bien y a des groupes d'affections, moi je suis plus, je sais pas si maman vous l'a dit moi je fais les cours à la maison, je suis plus nature, j'aime bien, je suis une aventurière, mais y a des sœurs qui sont pas du tout comme ça.

Moussa : pourtant elles pensent comme nous, elles vont à l'école publique.

Monica : on se reconnaît pas dans les mêmes, je pense pas que ce serait le groupe de sœurs que j'aurais fréquentées au lycée, mais c'est pareil, on a la même source d'intérêt par rapport à la religion mais à côté on est différentes.

Moussa : la personne qui est à Médine, et pourtant pendant douze ans, c'est pas quelqu'un d'origine musulmane c'est un reconverti, et pourtant il a été étudier là-bas et pourtant ses enfants ils sont à l'école publique. Il me dit « ah je t'admire, ta femme, elle fait l'école à la maison », mais c'est elle qui a voulu, moi je l'ai pas forcée ! (rires).

Différemment, Moussa participe à des matchs de foot, a un ami d'enfance, Nicolas, dont il parle souvent, qui habite en région parisienne, qui vient lui rendre visite une fois par an. Surtout, il se socialise par son travail, néanmoins, les épreuves, au sens de Luc Boltanski et Laurent Thévenot (1991), rencontrées sont nombreuses : les discussions entraînent des justifications qui le différencie des collègues et des usagers, qui attirent l'attention sur lui, en le singularisant, cependant « la preuve de grandeur d'une personne ne peut reposer simplement sur une propriété intrinsèque... elle doit prendre appui sur des objets extérieurs aux personnes, qui serviront en quelques sorte d'instruments ou d'appareils de la grandeur » (Boltanski et Thévenot, 1991, p 165). L'islam comme organe symbolique ethnoreligieux, pour les raisons anthropologiques évoquées dans nos premières parties, est un réservoir profond à débat, un sujet politique et sociétal bien commode pour la dispute. La question de l'endurance est importante, de la résistance également, au sens de robustesse, mais également au sens d'opposition. S'opposer à la majorité donne du crédit, de la grandeur donc, à un acteur, mais peut devenir éprouvante dans la durée. Monica le concède aisément, la personnalité de Moussa l'aide à tenir face à la pression sociale incarnée par ses collègues et les usagers de sa tournée postale.

Monica : c'est une question de mentalité...

Moussa : non c'est pas vrai, comme je te l'ai dit, moi au travail ça se passe hyper bien, tous les travaux ou je suis passé ça se passe hyper bien, c'est pas un problème...

Monica : après y a la personne aussi, toi ça fonctionne avec toi (rires), y a d'autres personnes, tu sais très bien que tu passes avec tout le monde

Moussa : oui d'accord, mais moi je suis musulman mais je respecte les lois françaises et c'est pas compliqué, mais y a une atmosphère, c'est compliqué, ça c'est pas vrai quand les politiques disent que l'islam et la politique c'est pas compatible, c'est des bêtises si chacun met du sien y a pas de problème.

7.2.1.4. Le grand voyage comme eldorado

La pression sociale s'exerce autant à l'intérieur du groupe d'affiliation que vis-à-vis du groupe majoritaire. La tension est interne et externe. Pression sociale du conformisme à l'intérieur du groupe communautaire et tension vis-à-vis de l'extérieur. Cette tension peut se transformer en épuisement. L'épuisement/évitement. L'évitement/fuite. La solution du départ vers un ailleurs fantasmé peut devenir une alternative à l'épuisement ressenti dans la durée. Cette solution est envisagée par Monica et Moussa. Leur voyage au Maroc, la communauté des croyants, l'importance de la religion et la place donnée à la pratique ont stimulé leur envie de départ vers un ailleurs qui permettrait de faire baisser la tension. Certains textes coraniques valorisent le grand départ, la hijra, alors pourquoi pas, pour Monica et sa famille, partir en repérage au Maroc, terre d'une pratique de l'islam organisée et institutionnalisée.

Monica : on est allé au Maroc cet été et c'est vrai que pour Moussa c'était différent.

TC : vous êtes allé où ?

Moussa : au Maroc, à Tanger.

Moussa : et pourtant là-bas c'est cosmopolite, y a beaucoup d'espagnols, ils parlent, on a vu un jeune qui nous a fait visiter la Médina, il parlait cinq langues, je crois pas qu'il ait été à l'école,

Monica : enfin, Moussa si, il a été à l'école quand même...

Moussa : quoi il a été à l'école, il m'a dit...il fait visiter la Médina... y a beaucoup d'espagnols, de français, qui vivent là-bas, c'est clair que c'est autre chose, on vit pas pareil la religion, y a pas que des femmes voilées, y a pas que des barbus, le Maroc c'est un pays ouvert pour un pays musulman, mais c'est un pays musulman, là-bas je voyais des mecs, ils ont pas eu le temps de prier, ils s'arrêtent dans la rue, y a personne qui les regarde, les gens ils tracent, ils regardent leur vie.

TC : et ça quand vous allez au Maroc ça peut vous donner envie.

Moussa : c'est sûr que ça peut donner envie, on va pas vous mentir, ça peut donner envie.

TC : c'est pas simple ça aussi j'imagine.

(Silence).

Moussa : oui quand ça donne envie, c'est comme les enfants qui ont envie d'un jouet au supermarché (rires).

Monica : non, je pense que, on finira pas notre vie en France, ça fait que s'empirer, ça fait partie de l'islam aussi...

Dans ce contexte d'hostilité ressentie, on peut supposer que le califat de Daesh ait été évoqué comme alternative. Si cela fut le cas, on peut entrevoir la déception ressentie : cet eldorado falsifié, cette utopie gâchée par des voyous s'étant autorisés la distribution des bons points d'islamité, à juger les croyants sur leur pratique et leur engagement, pour finir par décréter qui serait le bon et le mauvais musulman.

Moussa : malheureusement il faut pas mettre tout le monde dans le même sac, voilà, d'ailleurs y a une chose que j'ai remarquée c'est que les extrémistes, Daesh, ils se disent musulmans, alors forcément ils sont musulmans, c'est comme si moi demain je dis que je suis superhéros que je vais sauver quelqu'un que je suis superhéros, mais non c'est pas comme ça, ça n'a rien à voir... la tradition du prophète, on est contre le terrorisme et d'ailleurs Daesh disent qu'on n'est pas musulman parce que dès qu'on est contre eux ils disent qu'on n'est pas musulman c'est simple, voilà c'est ça qui est fou... c'est la mode, excuse-moi, Daesh ils ont dit, le djihad c'est de tuer les mécréants et de truc, donc c'est la mode, alors que le djihad ça n'a rien à voir.

Ainsi, même s'il est probable que leurs discours soient fortement adaptés aux enjeux de la rencontre (s'ils ont encore des contacts avec des acteurs partis pour la Syrie, on peut supposer qu'ils ne me le diront pas, d'autant plus que nous savons par Brigitte qu'ils se savent surveillés), je peux, malgré tout, interpréter la solution du califat comme une opportunité qui s'est présentée à eux pour faire disparaître le poids des structures sociales. Plus accessible et moins dangereux, le Maroc en est une autre, l'Angleterre est souvent évoquée également. Possiblement, de l'eldorado falsifié aux vocations contrariées, les connaissances ou amis qui ont tenté la hijra (selon les dires de Brigitte, Moussa connaissait des gens étant dans la mouvance djihadiste), ont pu servir de repère pour eux. De la même manière, les partants pour la Syrie ont pu alimenter les stratégies de différenciation mis en œuvre par le couple, par le biais de discours négatifs ou de discrédits s'adressant, par mon intermédiaire, aux djihadistes (Paugam, 1991).

Dans leur stratégie de différenciation, le « bon » musulman s'oppose au « mauvais », dans l'optique de se sentir plus acceptable, mieux accepté socialement.

Monica : y a beaucoup de problèmes de sectes avec l'islam à Toulouse, de sectes par rapport aux groupes.

Moussa : avec l'histoire de Mohamed Merah ça joue aussi, beaucoup de personnes, y a des personnes qui sont dans cette mouvance-là à Toulouse, il faut pas se le cacher...

Monica : d'ailleurs avant on habitait vers les Minimes et dans notre quartier quelqu'un il a vu aux informations est allé se faire tuer en Syrie, vraiment, y en a partout.

TC : vous le connaissiez ?

Moussa : oui, je le connaissais, pas beaucoup, mais j'ai des amis d'enfance, des amis qui le connaissent, des amis me disaient qu'il a toujours aimé la bagarre, je pense que le discours de Daesh ça lui a plu direct...

Monica : il s'est reconnu dans ça.

Moussa : peut-être que la guerre, il s'est reconnu dans ça, ça l'a attiré.

TC : c'est ce qu'il aimait au départ ?

Moussa : oui voilà.

TC : à priori.

Moussa : oui on n'est pas dans sa tête, il faut comprendre que voilà... mais après ce qui arrive là-bas ça doit pas être la fête, c'est une comparaison, ça a rien à voir, mais c'est comme le rêve américain, ils arrivent là-bas, on va arriver dans un califat, mais après ça doit pas être la fête, y en a beaucoup qui fuient après, c'est pas l'islam qui se passe c'est autre chose.

La solution de la différenciation s'impose comme la plus viable des rationalisations. Les sectes toulousaines peuvent expliquer les dérapages, toujours rationalisés par la parole coranique.

Monica : après on peut pas ne pas vous parler de ça, dans toutes les religions y a des sectes, des groupes...dans le catholicisme y en a soixante et onze, chez les juifs y en a soixante-douze, chez les musulmans soixante-treize sectes, alors pour nous c'est super compliqué...

Moussa : pour nous Daesh ça fait longtemps qu'on sait que c'est un groupe qui existe depuis super longtemps en fait.

Monica : ça fait partie des soixante-treize sectes...

Moussa : nous on a des récits du prophète, pour nous c'est une révélation parce que nous on croit, le prophète avait dit que ces personnes-là engendreraient, ce qui va se passer en fait, ces personnes sont contre les gouvernements, c'est leur croyance en fait, de ne jamais écouter les personnes qui les gouvernent...

7.2.1.5. Daesh comme altérité pour trouver la limite à la radicalité

Monica : ça peut créer des fois en interne dans la communauté musulmane des soucis... en fait des...

TC : des tensions...

Monica : oui des tensions, tout le monde veut avoir, moi je fais super attention aujourd'hui parce que j'étudie plus, avec beaucoup de respect, si je sais qu'il y a des tendances à aller vers cette voie-là, je vais pas forcément aller, ou me lier d'amitié avec cette personne-là, je fais attention à mes fréquentations, mais plus on étudie plus...

Moussa : y a des signes, les personnes autour de moi, je me suis éloigné de certaines personnes parce que y avait des choses...

Monica : y suivaient pas que le Coran et la Sunnah...

Moussa : ils suivaient leur passion, y a des gens ils étaient un peu énervés contre la société ou quoi, ils ont décidé de se mettre dans la religion, et ils ont décidé de suivre une voie qui les confortait, avant qu'ils soient dans leur pratique, qui les confortait dans leur façon de voir la société, c'est tout, ils sont partis dans ce sens-là parce qu'ils étaient déjà contre la société, alors c'est facile, « moi les lois françaises, non j'ai pas envie parce qu'ils sont pas croyants, alors pourquoi je suivrais », comme on dit parce qu'ils sont mécréants, les lois françaises, y en a beaucoup, enfin c'est relatif vu le nombre, y a certaines personnes qui pensent comme ça et ces personnes-là après par quoi elles sont attirées et par

l'extrémisme...moi y a des personnes que j'ai essayé de raisonner c'est impossible, elles sont endoctrinées par des personnes qui ont les bons mots...

Monica : après vous allez nous dire comment vous savez que c'est la bonne voie et pas une autre.

Si les acteurs de Daesh distribuent les bons points et hiérarchisent les croyants, Moussa et Monica font de même, selon un principe similaire de division/hiérarchisation, la Sunnah⁶⁵, si chère aux salafistes permettant la distinction d'avec les croyants ordinaires, ceux qui ne montrent pas leur pratique de façon ostentatoire.

Monica : après c'est une Sunnah, comme on doit suivre la Sunnah... même moi je vais avoir du mal à l'expliquer, tout simplement on prend le Coran et la Sunnah et rien d'autre, on va pas rajouter des choses à la religion.

Une hiérarchie s'opère donc : 1) les acteurs de Daesh, violents et dominants, qui fascinent (attraction/répulsion) par leur radicalité ; 2) les salafistes, dont Moussa et Monica font indéniablement partie même si leurs revendications sont ventilées par de nombreuses rationalisations, sont les bons croyants, justes et fidèles ; et... 3) les autres musulmans, dont on peine à définir à la fois leur statut et le crédit qui leur est accordé.

Moussa : oui il faut bien le définir le truc, je vais vous expliquer un mot qu'on utilise beaucoup qui est, moi ça me fait rigoler, les salafistes, d'où il vient ce mot, ça veut rien dire, d'où il vient ce mot, je vais vous expliquer en arabe, les salafs c'est ceux qui ont suivi la voie du prophète, on peut dire que moi la voie que je suis fait que je suis un salafi, mais salafi c'est ceux qu'on appelle terroristes en fait, parce que eux ils se revendiquent de suivre le prophète, donc les journalistes se sont dit on va les appeler salafistes, sauf que ceux qui suivent la voie du prophète ils sont peut-être pas tous terroristes, c'est ça qu'est fou, on les a appelé salafistes, c'est ça qu'est marrant, moi je me suis posé la question, pourquoi on les a appelé des salafistes, c'est des terroristes extrémistes qui se disent musulmans, je me suis posé la question, j'ai pas de réponse en fait, pourquoi on les appelle comme ça, parce que eux le disent, donc ils ont raison en fait ! c'est ça le problème, moi je pense qu'un pays comme la France aurait pas dû faire ça, ils auraient dû dire vous êtes des terroristes et vous vous servez de l'islam, le souci c'est que en les appelants salafistes certains peuvent être touchés par ça, puisque c'est un courant de l'islam, maintenant on dit que c'est radical en plus, radical, mais ce courant là il a rien à voir avec Daesh, mais Daesh c'est des terroristes, c'est pour ça que je comprends que quand vous dites ça va être dur pour vous de définir tout ça je comprends (rires) ça va être compliqué. Au niveau de la pensée collective, le mal a été fait en fait, pour que ce soit compris par la majorité des personnes vous allez être obligé... pour pas vous coincer.

S'il est clair que la société médiatique (radio, télévision, presse, internet...) représente le point visible de la force des structures, les ressources de l'acteur se trouvent ailleurs : dans les marges donc. Si le départ vers l'eldorado n'est plus possible, la liberté doit s'octroyer dans

⁶⁵ « Pour les salafistes c'est d'abord la Sunnah du prophète Mahomet - la compilation des paroles, gestes et attitudes -, et non l'exercice de la raison individuelle, qui doit servir à interpréter le Coran. La raison doit coûte que coûte être écartée du processus juridique. Pour cela, il faut placer le hadith 19 – qui permet de résoudre les problèmes dont la solution ne se trouve pas dans la Coran sans faire appel au raisonnement humain – au cœur de ce processus. Ce qui implique avant toute chose de démêler, au sein d'un corpus de plusieurs centaines de milliers de narrations, le vrai du faux. C'est ainsi que Nasreddine al-Albani (1914-1999) un grand penseur du salafisme, se trouva conduit à faire de la science du hadith la première des sciences religieuses, éclipsant le droit (fiqh) qui n'était plus, à ses yeux, qu'un corollaire, voire un risque » (El Karoui, 2018, p 70).

l'espace proposé par le différentialisme. Le salafisme est une solution pour peser à son tour sur la structure, voire les médias.

Moussa s'y est même essayé pour faire entendre son point de vue et peser à son tour sur les consciences des auditeurs.

Moussa : à un moment j'en pouvais plus, j'ai appelé les Grandes Gueules⁶⁶, ils parlaient de l'islam, y avait eu un intervenant qui avait dit « une fois je suis allé à l'aéroport et il m'avait regardé méchamment », c'est pas parce qu'on vous regarde une fois méchamment, un musulman, lui il a dit « il avait le regard noir », faut voir après, chacun sa définition du regard noir, peut-être ils étaient énervés, ils se sont pris la tête faut voir, moi vous allez me voir dans la rue j'ai pas du tout le regard noir, moi j'ai grandi avec plein de culture, c'est vrai que ma pratique elle a changé mais mes amis d'enfance, des fois mon ami Nicolas il vient me voir dans le sud on se voit y a pas de problème, c'est vrai que c'est normal d'avoir peur parce qu'avec tout ce qui se passe c'est vrai, mais ça n'a rien à voir avec l'islam, le souci c'est que dans le Coran, en fait c'est pas un souci, le Coran raconte une histoire, à l'époque où ça s'est passé y avait des guerres, donc à l'époque les guerres, mais c'est comme les guerres de maintenant, c'est un récit, le Coran c'est un récit historique mais c'est religieux aussi, donc y a des choses qui sont marquées dans le Coran qui sont un peu dure à entendre mais comme dans tous les livres religieux mais y a aucune religion qui dit qu'il faut tuer son prochain.

Pour Moussa et Monica, la société pèse par son jugement médiatique sur les musulmans, en retour, ils construisent un imaginaire défensif, puis finissent par passer à l'acte socialement. Les enfants ne sont pas scolarisés, Monica ne travaille pas, elle élève ses enfants et fait l'école à la maison (elle est d'ailleurs inspectée par le rectorat). Pour autant, ils n'ont pas moins peur que les parisiens après le 16 novembre 2015.

Moussa : oui moi aussi, mais je me dis que moi en tant qu'homme, je me dis y a des fous partout, Daesh ou pas Daesh, je me dis que quand je prie je peux tomber sur un, quelqu'un qui peut avoir la rage, et que peut avoir la rage et mettre en coups, je la comprends la rage mais bon... des fous que l'on soit musulman bouddhiste ou athée des fous y en a partout, c'est vrai qui faut faire attention.

Le risque terroriste a changé la donne, les marqueurs salafistes ne sont plus seulement les signes de leur déviance. Ils le savent. Les connaissances ayant passé le pas du djihadisme on fait des choix en conscience, pour autant, la contrainte sociale n'était pas moins forte, « ceux qui occupent des positions sociales soumises à des exigences contradictoires sont tentés de résoudre le problème par des moyens illégitimes » (Becker, 1963, p 49). Par choix ou par défaut, Monica et Moussa ont fait le choix d'affronter la structure, donc, possiblement, résister à la tentation d'un eldorado, malgré son attraction. Depuis les attentats, la contrainte sociale de la structure est plus forte, les justifications sont plus importantes, ils doivent s'expliquer ou éviter les interactions sociales. Moussa est facteur, il travaille auprès du public, dans son emploi il est sollicité constamment, éprouvé dans ses choix, ses convictions, il se justifie en permanence : ses convictions se renforcent autant qu'elles s'érodent. Comment

⁶⁶ Émission de talk-show sur la radio *RMC* qui a pour principe de donner la parole aux auditeurs, peu importe les décibels des intervenants et des auditeurs.

trouver l'apaisement quand l'affirmation de ses convictions le renvoie dans le regard de l'autre aux *grandes* différences tant méprisées par l'idéal universaliste.

Moussa : mais ce qui me rassure aussi c'est que, moi c'est mon avis, je pense que la majorité des personnes en France ils pensent pas comme ce qu'on entend à la radio, moi dans mon boulot je rencontre beaucoup de personnes, en plus en ce moment je livre dans des milieux ruraux, reculés, avant j'étais à la ville maintenant je suis à la campagne, et les gens ils sont tranquilles, ils m'invitent à boire le café le thé, ils ont pas de...voilà, la majorité des gens ils savent bien que ça n'a rien voir avec l'islam mais ça doit arranger certaines personnes de mélanger ça avec l'islam, même Daesh et tout ça c'est politique, ça cherche du pouvoir, des terrains etc...

Malheureusement c'est le monde qui tourne comme ça, le pouvoir... je livre des colis attention (rires), on m'a déjà fait des petites réflexions, des petites blagounettes, moi je les prends...je fais l'idiot, on m'a déjà dit « eh ça va pas exploser ? », je fais l'idiot, « ah bon, quoi je comprends pas ! », mais ça me vexé pas, parce que bon, mais par contre ce qui se passe au niveau médiatique, j'ai l'impression que l'on met tout le monde dans le même sac et ça c'est embêtant (rires) quand on entend que des femmes se font agresser parce qu'elles portent le voile, c'est un peu embêtant quand même, ça fait peur quand même...

La cohabitation est un enjeu majeur de leur problématique. Elle devient possible dans le différentialisme. Cohabiter s'est prendre ces distances avec l'universalisme.

Moi je dis que ça peut, moi au travail y a des femmes avec qui je m'entends super bien, c'est pas parce qu'on se fait pas la bise qu'elle me font la tête, c'est pas vrai, y a d'autres sociétés, par exemple on a Airbus, on a Airbus à côté, moi je connais des gens qui travaillent à Airbus, y a plein d'asiatiques qui se font pas la bise, c'est pas dans leur coutume, dans leur culture, même entre eux ils se font pas la bise, ça choque personne, alors pourquoi ça choquerait en France qu'une certaine partie de... parce qu'on est français, moi je suis né en France quand je vais au Mali je suis français, alors pourquoi ça choque, en fait moi je pense...

On peut tous vivre ensemble, cette semaine par exemple, je parlais au travail avec un collègue, il s'enflammait tout seul, moi je suis pas du genre à m'enflammer, il pouvait s'enflammer, lui il me disait, « si c'est moi j'interdirais les religions », en fait, je lui dis « mais c'est toi l'extrémiste », il l'a mal pris (rires), je lui dis « t'es comme Daesh en fait », non, il me dit « mais y a des gens qui sont obligés de faire », mais moi je suis obligé de rien, je lui dis c'est vrai, je vais pas te mentir certains oui, mais les gens qui vont avec Daesh ils sont obligés de faire ce qu'ils disent (rires), mais c'est sûr que y a des familles qui doivent forcer...à mettre le voile, à forcer dans la religion, mais c'est une minorité, c'est comme dans tout, c'est pas qu' islam où des familles forcent leurs enfants à faire des choses, « va en S » (rires), « fait ces études-là », juste moi j'aurais jamais dû aller en général...

Différemment, Monica à le loisir de choisir son planning, elle cherche à faire baisser la pression en évitant les lieux d'exposition et s'autorise aux rencontres mimétiques dans des lieux de socialisation comme le parc d'enfants, dans l'espoir d'y trouver du même et du différent. Malgré tout, la confrontation avec sa famille est coûteuse, les efforts intenses.

Monica : mais même pas rapport à l'avancée de chacun, nos familles aussi elles se sont réadaptées, ta mère au début elle se prenait la tête par rapport à la barbe, elle avait peur que tu aies une trop grosse barbe.

Moussa : oui mais ma mère c'est par rapport au regard des gens...

Monica : évidemment mais c'est pas que ta mère, dans toutes les familles c'est comme ça y a la peur du regard des gens.

Moussa : oui dans les familles musulmanes aussi...

Monica : nos familles elles ont dû se réadapter...

Moussa : moi je suis un des cas, mais dans les familles musulmanes ou ils pratiquent des fois y a des soucis, mais il devrait pas y avoir de soucis, chaque être humain est différent, on devrait se respecter, c'est le respect qui fait la différence, tant que la personne te respecte y a pas de problème.

Même pour Moussa rien ne fut simple, ses parents sont en région parisienne, de culture et de confession musulmane, son père a fait le pèlerinage même si sa mère ne porte pas le voile, pour autant les contraintes furent réelles. Monica est une convertie, reconvertie comme elle dirait, chaque confrontation est une épreuve, une négociation potentielle, une justification éventuelle.

Monica : c'est des évolutions dans tout ça, ça peut paraître dur pour la personne en face, quand je vais dans ma famille, dans les Pyrénées j'ai un oncle, je peux plus y aller, c'est très compliqué pour eux, c'est des trucs comme la bise, des serrages de main...

Moussa : moi je pense que ç'aurait été compliqué quand même, ils bougent pas trop eux non plus, ils sont dans leur monde c'est compliqué.

Monica : je suis consciente que c'est dur d'être musulman en France. Par exemple, si je vais prier dehors, y a des choses que dans l'islam on fait pas comme dans la culture française, c'est pas forcément bien entendu en France et voilà... dans ma famille par exemple au début on faisait la bise et on serrait la main, maintenant on le fait plus... comme vous l'avez remarqué je vous ai pas serré la main, c'est pas contre vous (rires), voilà, dans ma famille on les a préparés à ça... petit à petit, y a des personnes à qui... je sais plus ce que je voulais dire...

7.2.2. La déviance jusqu'au burnout social des acteurs radicalisés islamistes

La France, au même titre que bon nombre de sociétés contemporaines et occidentales, cherche à concilier l'idée et l'efficacité de liberté et de sécurité. Plus l'inégalité augmente, plus le besoin de sécurité est important. Pourtant, selon l'idéologie néo-libérale, la liberté de consommer, de penser, d'agir, de se déplacer est fortement corrélée au besoin de sécurité. L'État jacobin comme agent de cette sécurité propose un arsenal sécuritaire pour prendre en main ce besoin des acteurs sociaux. En comblant les manques, l'État prête le flanc aux critiques, plus il maîtrise, plus il s'expose. L'État jacobin laisse peu de place aux libertés des acteurs, ils le ressentent forcément.

7.2.2.1. Débat, évitement et négociation

Moussa : l'islam c'est un outil politique, Daesh, l'islam c'est un outil politique, ils utilisent l'islam comme de la politique aussi, et oui, Daesh pour moi c'est de la politique qu'ils font, et oui, Bachar el-Assad c'est de la politique, ça a rien à voir avec l'islam, ça bouge beaucoup en fait, l'islam bouge beaucoup, en France ça bouge contre l'islam mais pour moi tout ça c'est politique...

Des fois ça arrange les politiques que... des fois, y a des villes où il y a la burka, mais on les arrête pas, parce que ça les arrange de pas les arrêter, peut-être que dans Paris, la capitale, des femmes en burka ça dérange, comme c'est la capitale, mais à Pompertuzat ou je sais pas où, des femmes en burka ça dérangerait pas, c'est pour ça que je vous dis, c'est politique ce qui se passe en ce moment, l'image elle est politique, mais je sais pas pourquoi en fait... (rires)

Moussa explique que le politique s'inscrit systématiquement dans un contexte social et qu'il faut chaque fois en comprendre les enjeux pour comprendre les jeux des acteurs. Un paradoxe peut apparaître entre les objectifs du gouvernement en termes de sécurité (l'état d'urgence) et les résultats obtenus (ce qui est somme toute assez banal dans toute forme de politique publique !). Peut-on imaginer que certains de nos concitoyens français soient fatigués par cet état de liberté proposé par le néo-libéralisme ? Egalement, peut-on imaginer que certains de nos concitoyens soient fragilisés par ces orientations politiques en raison de la passivité exigée par le contexte d'état d'urgence par exemple et les restrictions de libertés qui y sont liées ? Peut-on imaginer que certains concitoyens veuillent se dégager de ces contraintes sociales ? Peut-on imaginer que la radicalisation islamique soit à la fois une modalité d'abaissement du poids de la contrainte sociale et en même temps un des moyens trouvés par les acteurs pour élargir leurs marges de liberté, voire optimiser leurs ressources ? La déviance/différenciation/distinction/singularisation deviendrait une stratégie de résolution du paradoxe liberté/sécurité. Comme l'avait souligné Georg Simmel, la marginalisation peut être comprise comme « une pause ou une différenciation temporaire » (Simmel, 1999, p 109) vis-à-vis de la norme sociale néo-libérale.

L'acteur résout cette équation liberté/sécurité en s'appuyant contre la norme sociale. Contre, aux deux sens du terme, appuyé contre, comme adossé pour se tenir droit, pour caler son être social en direction du futur tout en tournant le dos à la norme, donc, contre, au sens d'être en désaccord, viser la contradiction, le débat, le refus d'adhérer aux arguments constitutifs de la norme sociale. Sur ce registre Monica rajoute :

Monica : y a un truc sur lequel je voulais revenir tout à l'heure, j'oublie pas mal de choses, je disais que moi je me sentais pas éprouvée par rapport à l'islam vu par la France, mais en fait moi je me sens bien dans mon quotidien que j'ai choisi, j'ai choisi une certaine forme de vie que j'ai choisie, que j'assume, mais c'est vrai qu'il y a pas mal de femmes qui aimeraient travailler, qui aimeraient bosser, voilà, y a plein de femmes qui ont plein de savoirs, de connaissances qu'elles aimeraient faire partager, en Angleterre y a des femmes qui sont voilées qui travaillent dans des banques, des policiers avec des grandes barbes, c'est vrai qu'en France c'est pas possible, une lycéenne elle doit se dévoiler devant le lycée, même si elle a une sortie extra-scolaire avec le lycée elle a pas le droit de porter son foulard, c'est hallucinant...

Cette stratégie d'évitement face au stigmatisme peut s'exprimer de différentes manières. On pourrait lire le choix de Monica de rester à la maison comme un repli pour éviter les situations d'embarras pouvant générer du discrédit à son encontre dans les relations sociales. Associée à cet évitement de la stigmatisation, la foi permet au croyant de se couper du rythme effréné afférent aux sociétés modernes : flexibilité, immédiateté, etc. La question de la temporalité est peut-être déterminante pour penser la déviance radicale islamiste ?

7.2.2.2. L'islam comme régulateur de la modernité

Monica : c'est le rythme de vie français qui est intense.

Moussa : oui c'est le rythme de vie des pays modernes, on va au travail on revient...

Monica : on n'a plus le temps.

TC : c'est métro boulot dodo

TC : et l'islam ça peut ralentir le temps, c'est ça ?

Monica : oui c'est ça, moi je le vois comme ça, c'est comme la méditation...

Moussa : on réfléchit plus à ce qu'on est, ce que sont les gens, et ce qui nous entoure

Monica : par exemple, quand on se promène y a pas que les rues, on peut se poser, c'est comme la méditation, on est là qu'est-ce qu'on fait là, le destin nous a amené ici, mais pourquoi, dans notre éducation on en parle beaucoup, avec les enfants quand on voit un oiseau voler, voilà, on essaye de prendre le temps de savoir le pourquoi du comment...

Pour autant, du besoin de distinction à la violence des différences, le risque est grand de perdre le contrôle de ces nuances. Dans *Loyautés radicales* Fabien Truong cite deux exemples de déviance au sens d'Howard S. Becker (1963), dont il interprète différemment les conséquences. Le premier, Marley, trafique de la drogue (Truong, 2017, p 51). Celui-ci à la limite de l'épuisement social, exprime à son interlocuteur une conviction profonde de n'avoir plus que cinq ans à vivre. Fabien Truong interprète cette conviction mortifère comme le résultat d'un effet puissant de la marginalisation. Nous dirions comme le poids trop lourd dans la durée de la structure sur l'individu. Un épuisement de la carrière. Le passage à l'acte comme le dernier sursaut avant la mort, la mort comme la sortie d'une impasse, l'épuisement comme intenable dans la durée. Nous pourrions appeler ce phénomène d'épuisement, générant comme horizon existentiel la mort à cinq ans : un burnout social. Le second, Hassan, du fait de ses convictions religieuses, se marginalise et choisit de se positionner contre (appuyer/désaccord) la société (Truong, 2017, p 141). Fabien Truong interprète son choix comme une tentative d'apaisement des contraintes sociales qui pèsent sur lui au quotidien.

Selon nous, fort de ces deux exemples, et sans remettre en question leur pertinence, il nous semble plus précis d'avancer l'idée que la déviance du délinquant et celle de l'islamiste, ou pour parler comme Howard S. Becker (1963) - la carrière du trafiquant et celle de l'islamiste, ont ceci en commun qu'ils ne sont pas sans conséquences sur les acteurs dans la durée. La notion de temporalité, d'endurance, de durée de la carrière sont des paramètres décisifs de compréhension des boucles causales qui composent l'ensemble des processus sociaux concernés par ces choix de vie. Sans conteste, et à partir de nos témoignages, la carrière du radicalisé islamique propose aux acteurs un apaisement significatif en début de

carrière. Les effets de sécurité intérieure associée à l'enseignement (apprendre/comprendre : intellectuel), à la distinction (connaître/reconnaître : identitaire) et à l'esthétique spirituelle (sentir/ressentir : spirituel) génèrent pour l'acteur un regain d'énergie sociale dont il profite à ses débuts pour relancer une existence marquée possiblement par le doute et l'inconsistance identitaire (il suffit de repenser aux propos de Brigitte sur Monica et la relation à ses enfants).

7.2.2.3. Radicalité islamique et épuisement de l'acteur

Progressivement, l'installation dans la carrière, ne serait-ce qu'en raison des inévitables effets d'atténuation des habitudes sociales, étiole ces bénéfiques et grève les effets positifs du triptyque apprendre/reconnaître/ressentir. Les premiers signes de l'épuisement peuvent apparaître. Une alternative peut se présenter à l'acteur : la surenchère identitaire et l'escalade rigoriste. Pouvant se modéliser simplement par l'évolution du port du voile chez la femme, du fichu dans les cheveux au foulard, du foulard au djilbeb, du djilbeb au niqab. Comme le dit Monica.

Monica : par rapport à mon avancée dans l'islam, par exemple, aujourd'hui je peux porter, ça s'appelle un djilbeb... y a huit ans je portais juste un petit bandeau, et des tuniques, des trucs comme ça, en fait y a...bon je sais plus, en tout cas au début je portais juste un petit voile, j'avais l'impression d'être plus regardée quand je portais cette tenue-là qu'aujourd'hui, moi aujourd'hui moi je le vis comme ça, je suis tellement dans mon... j'assume ce que je suis aujourd'hui, je suis fière en fait, en fait je suis fière d'être maman de trois enfants, d'être dans ma religion musulmane, je cherche, je vois le regard des gens sur moi, ça me pèse pas, alors qu'au début j'avais qu'un petit foulard dans le métro, je pouvais à peine me distinguer des autres.

Pour autant, l'escalade trouve son point d'apogée singulièrement chez chaque acteur. L'épuisement, aussi différé soit-il, reprend ses droits, le rouleau compresseur de la structure sociale faisant son œuvre. À nouveau, l'eldorado d'un ailleurs peut se faire sentir. Le califat n'étant plus d'actualité, le projet du Maroc pour l'instant difficile à mettre en place, la Grande-Bretagne, et son différentialisme assumé, appelé communément communautarisme, pourrait être le nouvel eldorado.

Moussa : c'est pas pareil en France ou en Angleterre c'est sûr, moi j'ai un ami qui va aller vivre là-bas aux États-Unis, il me dit que les musulmans ils vivent bien là-bas, malgré le onze septembre.

Monica : en Angleterre pendant l'aïd ils louent des tentes dans des grands parcs, ça se voit, j'ai l'impression qu'en France ils essayent de cacher l'islam.

L'Angleterre comme idéal ne fait pas oublier la réalité objective des contraintes sociales. Comme pour le trafiquant, la déviance radicale islamiste vis-à-vis de la norme sociale à des effets secondaires inéluctables. Comme nous l'avons proposé au-dessus, être contre (s'appuyer) comprend, dans ses conséquences, être contre (désaccord). De la même manière être contre (désaccord) comprend être contre (s'appuyer). L'un ne va pas sans l'autre.

Le trafiquant, comme le radicalisé islamique, se confronte dans la durée aux effets de la déviance, aux efforts constants de différenciation, de rationalisation, de pédagogie, de justification qui le confortent dans son identité et sa carrière tout en l'aliénant à un mécanisme d'autojustification permanent⁶⁷.

Ces efforts continus ont un prix sur le plan de son être au monde social. Nul ne peut s'exonérer du jugement d'autrui sur soi-même et des conséquences qui en découlent⁶⁸. D'autant plus dans une société de grande taille, comme les grandes villes le proposent. Comme Georg Simmel l'a montré, une société géante, comme nos grandes villes, génère de la marginalité pour créer de la différenciation (Simmel, 1999, p 82). Plus sa taille est importante, plus les marges sont grandes. La surpopulation crée de la différenciation, du besoin de distinction donc de l'épuisement à être soi-même contre la norme sociale majoritaire. De la même manière, comme dans le monde physique, internet est un monde en soi, dématérialisé, mais malgré tout un monde : ses ramifications infinies sont porteuses de jugements, de normes, de potentialités d'inclusion et d'exclusion donc de déviance. En ce sens Hassan et Marley ont ressenti un apaisement en début de carrière, actuellement, l'un et l'autre vivent aujourd'hui leur carrière comme une épreuve dont l'alternative pour Marley serait la mort à cinq ans et pour Hassan le départ pour la Syrie. Pour chacun, l'imaginaire de fuite vers un horizon mortifère est envisagé comme une échappatoire, une sortie de l'épuisement, du *burnout social*. Comble du doute, pour la résolution de l'équation liberté/sécurité proposée par la société néolibérale, l'acteur islamiste ou trafiquant a fait le choix de la déviance puis, dans la durée, se retrouve en cours de carrière confronté à un nouveau dilemme : résoudre l'équation épuisement/surenchère. La mort comme perspective est une alternative quand le retour à la case départ n'est pas possible, en raison de l'effort produit pour s'engager dans sa carrière ou pour des raisons d'estime de soi et de cohérence interne avec ses engagements. Un paradoxe en remplace un autre. La déception doit être à la hauteur de l'engagement, de la

⁶⁷ Voir par exemple, comment David Thomson dans son livre *Les revenants* (2016) raconte l'histoire de Zoubeir, jeune djihadiste, parti en Syrie, qui s'offusque des commentaires médiatiques répétant que le djihadisme n'a rien à voir avec l'islam. Plus les médias insistent plus sa conviction se renforce : « j'aime pas ces discours qui cherchent à les crédibiliser : "non c'est pas ça, il n'y pas écrit ça dans le Coran." Un jeune même si tu lui dis "non y a pas écrit ça", il va aller se renseigner le type, il est pas con. Il va chercher s'il y a bien écrit ça. Il va prendre l'exégèse du Coran, il va prendre Ibn Kathir ou Ibn Abbas, un compagnon du prophète, c'était le cousin du prophète, et il va voir que oui, il légitime le combat contre des gens qui nous ont combattus, et ça aura servi à rien de dire qu'il n'y a pas écrit ça et que ça n'a rien à voir avec l'islam » (Thomson, 2016, p 106).

⁶⁸ Même si nous savons que pour Howard S. Becker (1963), l'installation dans la carrière déviante est souvent un préambule à la volonté de retour à la norme, nous utilisons prioritairement la première partie de cette dialectique pour notre argumentation.

croyance ou du désir de distinction. La croyance (apprendre/reconnaître/ressentir) ne prémunit pas contre l'échec d'être soi différent parmi et face au groupe majoritaire.

7.2.3. Les difficultés pour s'affilier : la radicalisation islamique sans mosquée

Dans l'optique importante de repartir des acteurs pour éclairer la structure, il est nécessaire d'analyser le matériel de l'entretien en s'intéressant, cette fois-ci, aux éléments manquant du discours. Après avoir souligné et mis en exergue les éléments saillants de la rhétorique, il est temps d'envisager ce qui n'apparaît pas dans le discours, en comparaison avec nos attendus de la partie théorique. Par exemple, au regard des acteurs rencontrés dans nos premiers chapitres, nous constatons l'importance pour la culture musulmane française (culture au sens de Becker) du choix des mosquées et des salles de prière. Des anciens dispensant la prière en arabe, aux imams envoyés par les pays du Maghreb ou d'Istanbul pour animer la mosquée et ses ouailles, la mosquée, comme lieu de socialisation de la communauté, peut avoir pour les fidèles musulmans de multiples fonctions. Néanmoins, nous savons par l'ensemble de nos entretiens, ce qui est confirmé par un certain nombre d'auteurs (El Karoui, 2018 ; Joly et Wadia, 2017), que chaque mosquée a son étiquette ethnoculturelle, géographique, voire clanique. L'État a « largement délégué aux pays d'origine des musulmans, notamment le Maroc, l'Algérie et la Turquie, la gestion du fait religieux... ils ont cru que leur appareil de renseignement et leur influence dans l'organisation de l'islam de France, via leurs hommes placés aux bons endroits et les financements qu'ils prodiguaient assez généreusement, leur suffisaient pour contrôler l'évolution de l'islam » (El Karoui, 2018, p 18). Nous avons vu dans nos premiers chapitres grâce aux entretiens de Nicolas, d'Abdellatif et de Mamadou que la rivalité entre les mosquées est un défi majeur pour les musulmans de France et l'État français. De la mosquée des algériens de Mostaganem à la salle de prière des turcs d'Ankara, à celle des marocains de Casablanca, l'offre des lieux de culte est compartimentée à Toulouse, comme ailleurs en France, en fonction de l'origine ethnoculturelle de l'imam et des responsables de l'association⁶⁹.

7.2.3.1. Internet et les séminaires

Dans ce contexte d'affiliation régionale, que constatons-nous sur cette thématique des lieux de culte. Tout d'abord, le terme de mosquée est presque inexistant dans les propos de

⁶⁹ En France, en raison de la loi de séparation des Églises et de l'État, hors Alsace-Lorraine, les lieux de culte musulman sont associatifs avec un président, un trésorier, un secrétaire et des adhérents qui recrutent et contractualisent avec l'imam pour officier.

Monica et Moussa. Le terme est évoqué au moment où je pose la question, spontanément, il n'apparaît que deux fois dans la bouche de Moussa et n'apparaît pas dans celle de Monica. Concrètement : à ma question, ils ont botté en touche. Alors comment faire pour se socialiser dans l'univers musulman français ? Deuxièmement, à quelle communauté religieuse appartiennent-ils compte tenu de leur absence de lien généalogique avec le Maghreb ou la Turquie ? La réponse se trouve dans l'intégralité de leurs réponses, c'est pourquoi j'ai laissé la discussion sans la découper, pour mieux appréhender le sens de leur propos.

TC : quand vous apprenez, c'est tous les deux, c'est un partage, vous allez à la mosquée ?

Moussa : on n'apprend pas à la mosquée, à la mosquée on prie (rires)

Monica : on peut apprendre aussi y a des cours à la mosquée.

Moussa : oui c'est vrai, mais...

TC : vous ?

Monica : nous comment on fait ?

Moussa : nous comment on fait ? Moi personnellement, ben hier j'étais a eu conférence on va dire, y avait un cheikh, qui a le statut de cheikh...

Monica : de savant.

Moussa : oui ça veut dire savant, je parle en... c'est l'habitude, et donc c'est quelqu'un qui a étudié à Médine ou à la Mecque un truc comme ça, qui a eu un diplôme des universités et tout, mais là c'est pareil c'est pas parce qu'on est allé à l'université que forcément on dit la vérité, et c'est pas parce que j'ai écouté cette personne que cette personne va pas faire d'erreur, il faut pas faire de suivi aveugle, nous la voie qu'on suit nous y a pas de suivi aveugle, ce qu'on dit c'est que nous comme on croit au jour dernier où on sera questionné par Dieu, et où on sera responsable de nos actes, donc si on fait du suivi aveugle on sera responsable...

Monica : comment t'étudies ? Il a posé la question ! (rires)

Moussa : pardon, la personne elle vient, on parle, elle parle d'un sujet un...

Monica : un thème.

Moussa : oui un thème, je cherchais le mot et la personne nous explique le thème.

Monica : et à part ça, t'étudies comment ?

Moussa : je sais pas moi (rires)

Monica : comment t'étudies la religion ? (rires)

Moussa : j'étudies la langue arabe aussi.

TC : ce que je veux dire, ma question, par exemple moi, si je m'étais pas inscrit en Master 1 puis Master 2 j'aurais pas réussi à faire de la sociologie, il me faut un cadre, tout seul j'aurais pas pu !

Moussa : on peut apprendre tout seul !

Monica : oui, non, ça dépend des gens, Moussa, dis pas ça !

Moussa : non on peut pas apprendre tout seul, sinon on finit extrémiste parce qu'on apprend sur Google, ah non ça c'est vrai vous avez raison on peut pas apprendre tout seul (rires).

Monica : Moussa et moi déjà on prend des cours d'arabe, parce que c'est vrai que le Coran il a été révélé, et révélé en arabe.

Moussa : oui pour le comprendre, parce que c'est le seul livre qui a pas été falsifié parce qu'il est écrit en une seule langue, ce qui peut être falsifié c'est la...

TC : la traduction ?

Moussa : oui la traduction, mais même la traduction...

Monica : donc on prend des cours d'arabe... (rires)

Moussa : même la traduction, elle peut pas être exacte, parce que l'arabe c'est une langue qui est spéciale, donc quand on dit que c'est l'essence du verset, c'est pas la traduction,

Monica : on peut pas le traduire mot-à-mot.

Moussa : oui c'est pas la construction des phrases c'est pas pareil.

Monica : on écoute pas mal d'audios.

Moussa : oui beaucoup d'audios.

Monica : on étudie comment... la jurisprudence, comment on doit faire les ablutions.

Moussa : nous on apprend la base, parce que souvent les gens y s'éparpillent ils apprennent des choses...c'est compliqué de l'apprendre tout seul...on apprend comment on fait la prière, comment aimer notre seigneur, c'est la base, y a beaucoup de choses, on va pas faire les savants, nous on apprend la base.

Monica : oui c'est des cours, des audios, après par rapport à la récitation du Coran on prend des cours aussi, moi par rapport à quand j'étais musicienne...

Moussa : on psalmodie en fait

Monica : c'est beaucoup de théorie, la langue, telle lettre, c'est anatomique, c'est de la science en fait, ça s'appelle la science du tajwid, la science de la récitation, moi j'apprends ça, ensemble on se récapitule ce qu'on a appris.

TC : et là vous vous appuyez sur les autres de la communauté ou pas, en termes d'inclusion, d'exclusion.

Monica : oui y a des groupes.

Moussa : non, non, y a certaines personnes, oui y a des groupes comme partout.

En résumé, grâce à l'ensemble de la conversation nous pouvons constater leur absence de lien avec une, ou plusieurs mosquées, salles de prière ou autres lieux de culte. Leur apprentissage se constitue, à priori, d'audios trouvés sur internet ou via d'autres supports. Internet semble donc jouer une fonction essentielle dans leur démarche de radicalisation islamique. Des séminaires viennent compléter leur formation autodidacte. Par exemple, le séminaire auquel ils font référence est animé par un cheikh (un savant donc), un français formé en Arabie-Saoudite à Médine qui vient à Toulouse pour dispenser un enseignement. Ainsi, en termes de socialisation, il est difficile de comprendre à qui Monica fait référence quand elle parle de *ses* sœurs.

7.2.3.2. Le groupe des sœurs et la marieuse

Monica : moi je suis au parc, là où il y a des enfants, lui il est avec des gens du pays, il entend des informations des médias.

Nous comprenons, par ces propos, que beaucoup d'amis d'enfance de Monica ne sont plus dans son entourage depuis sa reconversion. Concrètement, Monica est-elle isolée ou est-elle entourée par ses sœurs comme Brigitte le suppose ?

Monica : ça dépend de la femme, quels sont nos objectifs à la maison, ça dépend des femmes en fait, dans nos groupes de sœurs moi je me reconnais plus dans les groupes où on peut parler de soi, où on peut être assez vrai, y a des sœurs qui sont dans la recherche mais moins dans l'introspection aussi, ça dépend de chacun. L'éducation des enfants, par exemple, on fait attention à comment on mange, y a des musulmans qui font pas du tout attention à comment il mange mais voilà c'est pas, si je dis que je fais manger des crudités à croquer à mes enfants, ça peut choquer quelqu'un, alors je vais pas me mettre dans des groupes où ça peut déranger, on trie, comme dans tous groupes sociaux...

Nous apprendrons par Brigitte, lors de notre dernier entretien, que les *sœurs* de Monica sont un groupe de jeunes femmes majoritairement converties. Dans ce groupe Monica a le statut de marieuse. Elle adopte une fonction d'entremetteuse entre des convertis qui souhaitent se marier. Comme nous l'a précisé, Anne-Sophie lors de nos premiers chapitres, Monica a acquis un statut élevé dans son groupe social en devenant marieuse. Peut-on imaginer que ce statut puisse être l'équivalent symboliquement de celui d'imam pour les femmes ?

La question du groupe social est articulée à la question du regard d'autrui sur leur pratique. La pratique engage une exposition dont le couple ne maîtrise pas toujours les conséquences. Une part d'imprévisible peut déstabiliser et générer de la peur. Pour Moussa nous l'avons vu dans son activité professionnelle mais également pour Monica, toujours ambiguë dans son désir d'être vue et sa crainte d'être observée.

Monica : moi je vais dans des endroits où je peux pas me mettre dans des circonstances comme ça, je fais attention où je vais, je vais pas en plein centre-ville, m'afficher toute seule sans mon mari, je fais quand même attention de pas aller dans des lieux où les gens se sentent agressés. Je fais attention... je les ressens pas mais c'est vrai que je le sais mais je prends pas des risques trop importants... pour revenir à comment les musulmans se sentent par rapport à ça, y a beaucoup de femmes qui ont peur aussi, voilà, mais ça dépend aussi du caractère de chacun...

La question de leur socialisation est complexe. Raphael Liogier rappelle dans son chapitre sur le voile intégral (ce qui n'est pas exactement le cas de Monica) que certaines femmes qui sont « presque toutes des converties, choisissent souvent de déscolariser leurs enfants et de se couper de la société⁷⁰ ». Ainsi, Moussa assure un minimum relationnel sur le

⁷⁰ Le documentaire ethnographique d'Agnès De Féo, *Niqab hors la loi* (2012) est à cet égard éloquent, cité par Liogier (2014).

plan professionnel (qui ne concerne que lui), Brigitte maintient un lien sur le plan familial (qui concerne la famille), Monica se charge de construire et d'entretenir le groupe des *sœurs* sur le plan amicale (qui concerne la famille). Ce que Raphael Liogier interprète un peu plus loin comme, « il y a indéniablement un glissement d'un salafisme spiritualiste axé sur la « transformation de soi » à un salafisme plus politisé qui était quasiment inexistant dans le monde du voile intégral français avant 2010 » (Liogier, 2012, p 183). Selon Monica l'affirmation spiritualiste est première, nous entendons pourtant entre les lignes que le politique, via le repli sur la communauté religieuse salafiste, n'est pas loin de cette première considération religieuse.

7.2.3.3. L'islam sans mosquée

Forts de leur désir de religion, leur besoin d'islam, le couple s'est engagé dans la pratique du culte avec ferveur et application. Pour pratiquer, il est à priori nécessaire de choisir un lieu de culte, une communauté, une géographie spirituelle ancrée dans la matérialité s'incarnant dans une mosquée, un imam, des adeptes co-religieux. Manifestement, leur religion s'exerce à domicile, hors des murs d'une mosquée. Pouvons-nous parler comme Farhad Khosrokhavar l'indiquait un temps, « d'islamisme sans islam » (Khosrokhavar, 1997, p 213), au sujet de Monica et Moussa ? Il semble que non, leurs connaissances sont réelles, sérieuses, mais à priori hors des circuits d'apprentissage et des lieux de culte. Pourquoi ?

Imaginons, supposons, compte tenu de ces résultats que pour des raisons ethnoculturelles (ils ne sont pas maghrébins), théologiques (ils font référence spécifiquement à la Sunnah) et géographiques (ils ne sont pas nés à Toulouse), la question du réseau a été un obstacle majeur à leur intégration à la communauté musulmane d'origine. Peut-on imaginer également que les normes, les valeurs, les rites et les codes proposés par les lieux de culte ont été pour le couple trop d'épreuves à franchir pour s'affilier à cette communauté ?

Nous pouvons spéculer, cela ne coûte rien tant que nous sommes conscients que cette réalité est la nôtre et non la leur. Pour autant, ils nous ont donné des indices, des signes d'une affiliation contrariée, d'une ambivalence concernant la culture maghrébine : une attraction profonde et ancienne associée à des jugements de valeur que l'on qualifierait aisément de « xénophobes différentialiste s » propre à une partie de nos concitoyens français. En plus de l'arabe qu'ils apprennent, la convoitise identitaire est notable, tant les souvenirs d'enfance sont idéalisés en faveur du Maghreb.

Monica : moi pour mon cheminement, depuis toute petite, mes parents ont accueilli une famille marocaine, c'est ma mère qui lui faisait tout, qui l'a intégrée, petite, j'étais proche, c'est comme ma deuxième maman en fait, quand je me suis reconvertie j'avais vingt-trois ans et je vois aujourd'hui comme ça m'a marqué, je suis partie au Maroc avec eux quand j'avais quatorze ans, on voulait me parler arabe tellement j'étais intégrée, tellement j'étais comme eux, y a plein de choses dans ma vie et je me suis dirigée vers l'islam, après j'avais rencontré à la fac, parce que j'ai fait la fac de STAPS, parce que j'ai commencé par le Mirail, et en musico aussi, d'ailleurs en musico j'avais fait de l'arabe, j'avais...

TC : dix-huit ans.

Monica : oui dix-huit, dix-neuf ans, après le bac, j'ai pris des cours d'arabe, ça m'intéressait, après en STAPS j'ai rencontré une marocaine et pareil je posais beaucoup de questions, je la saoulais je lui posais toujours des questions, ça l'avait même énervée...

Le terme d'intégration n'est pas anodin dans sa bouche, le Maroc, qu'ils ont visité dernièrement, pourrait être leur destination, leur terre d'accueil, leur hijra, l'espace où l'on peut prier dans la rue, où l'islam est un marqueur de grandeur, loin de l'islam de France, à l'identité dévalorisée. De l'idéalisation à la déception il n'y a qu'un pas, le maghrébin de France n'étant pas valorisé dans les propos de Moussa et Monica. Les critiques sont apparues à travers l'énonciation des problèmes liés à la communauté maghrébine, leur conception du culte et l'appropriation des mosquées par les différentes forces maghrébines présentes sur le territoire toulousain. La condescendance comme défense a émergé dans la discussion, également les stéréotypes sur le Maghreb, la femme arabo-musulmane...

Monica : en suivant, c'est sûr, pour revenir au foulard, y a beaucoup de femmes dans les pays du Maghreb qui le portent par tradition, parce qu'on leur a dit c'est comme ça, mais elle savent pas pourquoi, elles peuvent avoir de la pudeur je dis pas, mais elles savent pas pourquoi, elles font pas la prière mais elles se voilent...

Moussa : oui c'est vrai

Monica : moi quand je suis allée au Maroc, j'avais mon fils, mon aîné il avait huit-huit mois et je connaissais plus que les marocaines de là-bas, dans les villages tous perdus, déjà pour avoir la science faut étudier...

Moussa : elles font beaucoup par tradition...

Monica : oui par tradition...

Moussa : leurs parents ont fait, donc elles font pareil...

Monica : en plus des fois y a de l'illettrisme du fait qu'elles peuvent pas savoir pourquoi.

Dans cet ensemble de facteurs de légitimité, la question ethnoculturelle a dû être cruciale pour eux. Comme nous l'avons dans nos premiers chapitres, les mosquées marocaines, algériennes, turques étant régies par un certain nombre de codes, de règles et de principes, l'acceptation au sein de la communauté ne se fait pas sans mal quand les origines ethnoculturelles du croyant se trouvent divergentes de l'origine ethnoculturelle dominante. Le besoin de distinction, comme l'un des moteurs du projet religieux de Moussa et Monica, s'est

peut-être trouvé contrarié par un besoin de conformité attendue par les mosquées toulousaines. Les « arabes » devenant l'objet des critiques, peut-être, faute d'avoir ouvert, pour eux, les portes de la communauté. À nouveau la distinction a pu s'opérer entre le « bon » musulman et le « mauvais », le « vrai » et le « faux », le « légitime » et l'« illégitime ».

Monica : y a aussi un gros problème de comportement entre les musulmans et les non-musulmans, qui c'est qui met le bazar. Regardez le jour de l'aïd c'est du n'importe quoi, les voitures, c'est le bazar, alors après, l'État a du mal avec tout ça.

Moussa : y a beaucoup d'amalgames, souvent on associe l'islam au jeune de quartier mais les jeunes de quartiers ils pratiquent pas l'islam...

Monica : ils sont arabes.

Moussa : ils sont maghrébins mais ils sont pas forcément musulman, moi je connais...

Monica : pratiquants musulmans tu veux dire.

Moussa : oui, peut-être, eux ils se disent musulmans... c'est pas la majorité des musulmans des fois on se dit, les jeunes y sont de quartiers donc ils sont musulmans, c'est pas la majorité des musulmans qui la pratiquent comme ça, le truc, moi je connais beaucoup de mecs avec qui je joue au foot, ils boivent de l'alcool, ils sortent en boîte etc., ça veut pas forcément dire que c'est tous les musulmans, y a beaucoup d'amalgames, les jeunes qui crament les voitures à Noël, euh, le jour de l'an plutôt, la Saint Sylvestre ça veut pas forcément dire qu'ils sont musulmans, il faut pas faire...on aime bien mettre les gens dans les cases, y a beaucoup d'amalgames.

Nous pouvons imaginer que deux enjeux majeurs se soient présentés : 1) Premièrement, comment faire pour répondre convenablement à cet impératif de conformité quand son origine ethnoculturelle diverge du modèle majoritaire ? 2) Deuxièmement, comment reconfigurer son identité orientée par le besoin de distinction vers la nécessité de se conformer pour être accepté ? Double problème identitaire, se situant sur une ligne de clivage mettant face-à-face l'administratif et la morale, l'ethnique et l'éthique, le différentialisme et l'universalisme. Si le deuxième enjeu relève des capacités du couple à s'adapter au modèle dominant donc à infléchir leur positionnement identitaire via le levier de régulation que représente la pratique du culte (flexibilité vs rigorisme), le premier enjeu est clairement un impensé du couple. Comment faire pour transcender la nature, l'origine, le patronyme, la couleur de peau, le lieu de naissance comme indicateurs d'une nationalité hors des frontières du Maghreb, hors de l'histoire coloniale nord-africaine, hors de l'histoire des premières générations de l'immigration maghrébine ? Comment faire pour être soi-même quand, contrairement aux fantasmes initiaux, le religieux ne transcende pas les frontières géographiques, quand la nationalité conditionne le choix du lieu de culte et de l'imam. La solution peut être celle du départ. Un départ pour ailleurs avec la bénédiction du cheikh.

Moussa : non, non si tu peux... hier justement je suis allé à une conférence... le cheikh, le fait d'immigrer s'appelle la hijra, l'immigration, lui il a répondu à la question, si vous pouvez pratiquer

votre religion en France, la hijra c'est pas une obligation, vous pouvez rester en France, mais si vous sentez que vous pouvez pas, on peut immigrer, si vous vous sentez pas bien, c'est pas le but.

7.2.3.4. Leur définition de la radicalité

Pour finir, écoutons leur propre définition de la radicalité. Plus précisément, leur définition de la radicalisation est animée par l'idée de différenciation.

Moussa : pour revenir à un sujet, c'est la période, la radicalisation, comme je disais à ma belle-mère, moi je peux comprendre qu'on dise que moi ma façon de vivre est radicale, par rapport à la façon de vivre du pays où je vis, ça n'a rien à voir, mais ce que j'arrive pas à comprendre, c'est ce dont je parlais avec elle, qui définit ce qui est radical ou pas, tant que je fais du mal à personne pourquoi je serai définie comme radical, c'est ça que je comprends pas, est-ce que c'est négatif d'être radical quand on fait de mal à personne, on dirait que le mot radical c'est négatif, mais je vois pas ce qui a de grave...

Monica : c'est pas la même définition en Angleterre ou dans les autres pays...

Moussa : la définition du mot radicalisé a été faite par certaines personnes à qui ça arrange en fait, c'est bizarre de dire à quelqu'un « tu es radical », peut-être mais alors, certaine personne peut-être d'autres non, c'est vrai certains se radicalisent dans... mais je sais même pas si on peut utiliser ce mot-là, ils sont extrémistes, moi je dirais plus ça... par curiosité je suis allé sur le site de la radicalisation pour voir c'était quoi les critères, c'est une blague, dans leur truc moi je suis radical en fait.

Monica : et oui !

Moussa : on n'écoute pas de musique on est radical.

Monica : on porte le voile on est radicale.

Moussa : mais que je sache y a des non-musulmans qui écoute pas de musique ils sont radicaux ? c'est bizarre cette façon de tourner les choses...

Monica : le radicalisme, que ce soit ce thème-là, que ce soit dans l'islam c'est quelque chose de très compliqué, mais qui peut être expliqué simplement, la croyance en Dieu, le destin...

Moussa : c'est pour ça le radicalisme, moi certains, pour mes potes pour eux je suis radical. J'ai diminué mes quantités de nourriture, je jeûne...

Monica : moi je pense, que la radicalisation, c'est une façon de vivre, un mode de vie, la recherche de la paix, du bien-être interne comme dit Moussa, de manger mieux, d'être en bonne santé en général.

Le couple nous propose donc de faire la différence entre radicalité et radicalisme. La radicalité serait du côté du djihad personnel et le radicalisme du côté du djihad armé. Cette définition est très proche de la terminologie employée par les spécialistes de l'islam (Kepel, 2015 ; Roy, 2016...).

Moussa : y en a qui ont peur, y en a qui sont énervés et qui penchent vers cette extrémisme-là, c'est un cercle vicieux complet, c'est comme si on tape quelqu'un, quelqu'un va réagir, tout le monde ne réagit pas pareil quand on se fait taper, y en a ils vont répondre, d'autres qui vont prendre ça avec un peu plus de psychologie ou de calme ou de sagesse etc... mais y en a, les jeunes, qui sont dans des situations sociales difficiles, c'est vrai que c'est plus facile pour eux de tomber dans cette extrémisme-là que ceux qui ont plus de cadre, c'est ce qui se passe de toutes façons, c'est souvent des jeunes de quartiers qui sont dans des situations difficiles, qui ont déjà connu la prison ou qui sont dans des situations de familles non cadrées, les parents qui peuvent pas...

Monica : c'est pour combler un manque...

Moussa : oui c'est ça, le problème c'est que ces personnes-là sont plus influençables que des personnes qui ont des familles...

Monica : y a pas que ça, y en a qui ont eu des familles qui ont fait tout ce qu'elles pouvaient, la douceur, mais elles ont eu de mauvaises fréquentations et elles sont tombées dedans, y a pas que ça, ça dépend vraiment de chacun...

Conclusion

Au moment de terminer cette recherche, j'ai reçu un SMS de Brigitte. Le travail psychothérapeutique avec sa plus jeune fille étant terminé depuis peu, je n'avais plus de nouvelle d'elle depuis quelques semaines. À l'instar de Monica et Moussa, j'hésitais à la contacter de nouveau, de peur de gêner, d'être trop insistant dans mes demandes. Son SMS me troubla au point de mal en interpréter le contenu. Le SMS commençait ainsi : « bonjour monsieur Cascales, j'espère que vous allez bien, je vous écris pour vous dire que Monica et sa famille ont quitté la France... ». Stupéfait, je relus le message mot à mot : « ... ont quitté la France pour s'installer en Angleterre ». Suite à cette annonce, je repris mon mémoire pour relire mes derniers chapitres et ma conclusion. Il me restait maintenant à modifier ma conclusion, afin d'essayer de mettre en mots sociologiques le sens de leur démarche⁷¹.

Dans notre dernier chapitre, nous avons constaté comment Moussa et Monica considéraient l'islam anglo-saxon comme un modèle de liberté, comme un archétype de tranquillité culturelle et d'épanouissement religieux. Au regard de leur déménagement, autorisons-nous à résumer l'histoire de leur parcours à partir des outils et concepts développés dans notre étude.

Monica vient d'un département situé en zone inégalitaire associant l'autorité du père et l'inégalité des fils, zone de familles souches ou l'inégalitarisme anthropologique fut actif durant des siècles. Par son déménagement sur Toulouse, que l'on imagine motivé par ses études universitaires, elle se plonge dans une zone égalitaire, aux valeurs différentes des siennes, en évolution bien sûr, mais malgré tout différentes. De sa zone périphérique inégalitaire aux fragilités sociales importantes (plan social, chômage...), elle déménage vers une zone urbaine préservée : le monde universitaire et son microcosme toulousain. Dans la chronologie de sa trajectoire, elle choisit de quitter sa parenthèse universitaire pour le différentialisme des quartiers nord de Toulouse. Elle rencontre Moussa et fonde sa famille sur les bases islamiques européennes du différentialisme communautaire, l'égalitarisme de genre et la valorisation de l'individualisme social. Bien évidemment, le circuit paraît bien simple résumé ainsi, néanmoins, il est nécessaire de concevoir cette trame comme un guide qui permet la compréhension de leur trajectoire individuelle et familiale. Sachant que le

⁷¹ Pour l'occasion, je reprends l'utilisation du « nous » qui me paraît plus approprié pour ouvrir vers de nouveaux horizons collectifs.

différentialisme égalitaire politique (chaque groupe est différent, mais tous les groupes sont égaux en termes de valeur selon le modèle communautariste, par exemple) peut se conjuguer avec l'individualisme social (les initiatives individuelles priment sur la régulation étatique selon le modèle néo-libéral, par exemple), nous comprenons mieux leur attraction pour le modèle différentialiste anglo-saxon. Ce modèle associant les valeurs individualistes et égalitaristes véhiculées par Brigitte et la famille de Monica.

Pour Moussa différemment, son département de naissance en région parisienne, ancien fief PCF (Parti Communiste Français), peut nous permettre de spéculer sur le fond anthropologique égalitaire qui fut son environnement. Néanmoins ne maîtrisant pas les particularités anthropologiques de la famille malienne (même s'il présente sa fratrie comme égalitaire) et les particularités de son environnement géographique précis (banlieue défavorisée, classe moyenne ?), il m'est difficile d'analyser sa trajectoire, comme nous l'avons fait pour Monica.

Au niveau du couple, nous pouvons faire le constat que l'organisation familiale (le père travaille et la mère est à la maison pour s'occuper des enfants) est une typologie assez classique en Occitanie. Rappelons que la Haute-Garonne et l'agglomération toulousaine font partie des zones de France avec le taux le plus élevé de temps partiel pour les femmes et un écart entre le taux d'inactivité des femmes et des hommes plus important que la moyenne nationale. Nous avons constaté comment les emplois d'ingénierie et des techniques industrielles limitaient encore beaucoup la diversification des emplois féminins. Afin d'analyser leur départ vers l'Angleterre, nous pouvons supposer que l'attraction du modèle différentialiste/égalitariste/individualiste britannique ait supplanté le modèle universaliste/inégalitariste/collectiviste de l'Occitanie.

Si nous extrapolons à l'échelle des pays, contrairement aux vellétés affirmées lors de notre entretien et aux informations données par Brigitte, la Maroc et sa royauté (universaliste face au roi, inégalitariste de genre et de classe et collectiviste du point de vue de l'imposition) (Vermeren, 2011) ne pouvait réalistement devenir leur destination. L'Angleterre, dont ils vantaient les mérites, sans pour autant exprimer de vellétés particulières, correspond, selon nous, beaucoup plus aux valeurs anthropologiques véhiculées par leur discours. Ainsi, nous pouvons avancer que le modèle britannique valorise les communautés religieuses en les différenciant (différentialisme), tout en assurant l'égalité intercommunautaire (égalitarisme) et la liberté d'expression religieuse, sans avoir à rendre des comptes ni à l'État, ni aux autres

communautés (individualisme). Le modèle français demande aux communautés religieuses de niveler leurs différences (universalisme), tout en assurant au catholicisme une prime à l'ancienneté sur les autres confessions (inégalitarisme), tout en maintenant un contrôle de l'État sur les initiatives confessionnelles (collectivisme). Sur ces bases, le modèle français serait, selon nous, plus proche du modèle marocain que ne l'est le modèle britannique. Après analyse, nous ne sommes donc pas étonnés de leur choix de destination.

Ainsi, au risque de trop simplifier notre propos, mais par souci de clarification, nous pourrions penser que le projet de Monica et Moussa est animé par des valeurs proches de celles proposées par le modèle social et politique néo-libéral. Sur le modèle d'*Uber*, la valorisation des initiatives individuelles sur celles collectives pouvant prendre forme dans le domaine du religieux par la création de salles de prière dissidentes aux mosquées instituées. D'ailleurs, les djihadistes de Daesh ont pensé leur modèle sur celui des franchises commerciales : chacun devenant son propre patron (les initiatives individuelles sont fortement souhaitées) sous la tutelle d'une maison mère (sorte de marque pour les terroristes) (Khosrokhavar, 2018). Il est possible que la tendance chez les acteurs radicalisés islamiques soit la même : monter sa propre salle de prière sous la tutelle d'une entité salafiste non matérialisée, existant principalement sur internet. Cependant, nous avons constaté comment le besoin de matérialisation pouvait devenir impérieux, dans la durée, pour répondre à l'usure et à la fatigue générées par l'absence ou le poids des structures. Les séminaires du cheikh, comme le déménagement de la famille en Angleterre indiquent, il nous semble, la nécessité, chez eux, de se confronter à la réalité des pratiques d'autrui par l'affiliation à un groupe de fidèles. Pour autant, de là à affirmer que l'ensemble des acteurs radicalisés islamiques soient animés par le même type de projet, il serait présomptueux de monter à ce point en généralité. Néanmoins, leur exemple peut nous servir de point de repère pour mener une recherche à plus grande échelle, avec de plus grandes ambitions.

Justement, comme nous l'avons annoncé précédemment, il sera nécessaire de poursuivre ultérieurement cette étude afin d'approfondir le lien entre structure et acteurs, afin de mieux comprendre par une analyse compréhensive le fonctionnement des dispositifs de dispense, de régulation et d'animation de l'islam à Toulouse s'articulant avec les dispositifs de contrôle et de gestion proposés par l'État. Il faudra pour cela dialectiser les rencontres effectuées cette année. En quelque sorte, nous pourrions étudier comment l'imam de la mosquée de Bellefontaine (quartier de Toulouse) pour la *dispense* du culte, le directeur du Conseil Régional du Culte Musulman en Occitanie pour la *régulation*, le responsable d'une

association de quartier pour *l'animation*, du côté de l'islam de France, l'ancien élu en charge du culte musulman pour la *gestion* et la juge faisant partie de la cellule de prévention de la radicalisation pour le *contrôle*, du côté de l'État français, ont tous en commun de représenter, par les dispositifs qu'ils proposent, les structures dont nous parlons depuis le début de cette recherche. Les objectifs de cette recherche future seront de préciser de quelle manière ces instances accueillent la question de la radicalisation et concrètement de quelle manière elles interviennent auprès des acteurs, afin d'évaluer le type de contrainte exercée par les structures sur les acteurs radicalisés islamiques et réciproquement comment ces acteurs impactent les structures et leurs dispositifs par les ressources qu'ils déploient. Il sera nécessaire de décrire précisément chacun des dispositifs pour mieux comprendre comment s'incarnent les structures puis de mesurer en quoi la circularité constructiviste acteurs/structures et structures/acteurs peut permettre de problématiser la radicalité islamique.

Bibliographie

- Aggoun, L ; Rivoire, JB. (2006). Françalgérie, crimes et mensonges d'États: histoire secrète, de la guerre d'indépendance à la « troisième guerre » d'Algérie. Paris: La Découverte.
- Beauchemin, C ; Hamel, C ; Simon, P. (2016). Trajectoires et Origines. Paris: Ined Editions.
- Beaud, S. (2018). La France des Belhoumi. Portraits de famille (1977-2017). Paris: La Découverte.
- Becker, H. S. (1963). Outsiders. Étude de sociologie de la déviance. Paris: Métailié. 1985.
- Benslama, F ; Khosrokhavar, F. (2017). Le jihadisme des femmes. Pourquoi ont-elles choisi Daesh ? Paris: Seuil.
- Benslama, F. (2015). L'idéal et la cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation. Paris: Lignes.
- Berger, P ; Luckmann, T. (2012). La construction sociale de la réalité. Paris: Armand Colin. 1966.
- Bidart, C ; Degenne, A ; Grossetti, M. (2011). La vie en réseau. Paris: PUF.
- Boltanski, L ; Thévenot, L. (1991). De la justification. Les économies de la grandeur. Paris: Gallimard.
- Bonelli, L ; Carrié, F. (2018). Radicalité engagée, radicalités révoltées. Enquête sur les jeunes suivis par la protection judiciaire de la jeunesse (PJJ). <https://www.afmjf.fr/Radicalite-engagee-radicalites.html>
- Bouzar, D. (2015). La vie après Daesh. Paris: Ed de l'Atelier.
- Brouard, S ; Tiberj, V. (2005). Français comme les autres ? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque. Paris: Presses de Science po.
- Burgat, F. (2016). Comprendre l'islam politique : une trajectoire de recherche sur l'altérité islamique, 1973-2016. Paris: La Découverte.
- Crettiez, X. « Penser la radicalisation. Une sociologie processuelle des variables de l'engagement violent », Revue française de science politique, n°66(5), 2016, p 709-727.
- Dargère, C. (2012). Enfermement et discrimination. De la structure médico-sociale à l'institution stigmaté. Grenoble: PUG.
- Deltombe, T. (2005). L'islam imaginaire : la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005. Paris: La Découverte.
- El Karoui, H. (2018). L'islam, une religion française. Paris: Gallimard.
- Ewick, P ; Silbey, S. (1998). « The common place of law. Stories of everyday life ». Chicago and London : The university of Chicago press. Traduction par Cassan, G ; Didier, D, Gardella, E ; Israël, L ; Lutaud, R ; Ollivier, C ; Pélisse, J ; Pujuguet, M ; Souloumiac, J ; Trespeuch, M ; Truc, G, Williams B. Terrains et travaux, n°6, 2004, p 112-138.
- Filiu, JP. (2009). Les Neuf Vies d'Al-Qaida. Paris: Fayard.
- Filiu, JP. (2018). Généraux, gangsters et jihadistes : histoire de la contre-révolution arabe. Paris: La Découverte.
- Galland, O ; Muxel, A. (2018). La tentation radicale : Enquête auprès des jeunes. Paris: PUF.
- Garapon, A ; Rosenfeld, M. (2016). Démocraties sous stress. Les défis du terrorisme global. Paris: PUF.
- Goffman, E. (1968). Asiles. Etude sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus. Paris: Ed de Minuit.
- Grossetti, M. (2004). Sociologie de l'imprévisible. Dynamiques de l'activité et des formes sociales. Paris: PUF.
- Guidère, M. (2017). La guerre des islamistes. Paris: Gallimard.
- Guilluy, C. (2014). La France périphérique. Comment on a sacrifié les classes populaires. Paris: Flammarion.
- Haenni, P. (2005). L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice. Paris: Seuil.
- Hajjat, A ; Mohammed, M. (2013). Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le "problème musulman". Paris: La Découverte.
- Hecker, M. (2018). 137 nuances de terrorisme. Les djihadistes de France face à la justice. IFRI, Focus stratégique, n°79, avril 2018. <https://www.ifri.org/fr/publications/etudes-de-lifri/focus-strategique/137-nuances-de-terrorisme-djihadistes-de-france-face>
- Hoffman, B. « The myth of Grass-roots Terrorism ». Foreign affairs, n°87(3), 2008, p 133-138.
- Isambert, FA ; Terrenoire, A. (1980). L'atlas de la pratique religieuse des catholiques de France. Paris: Presses de la Fondation des sciences politiques.
- Joly, D ; Wadia, K. (2017). La participation civique et politique des femmes de culture musulmane en Europe. Laval: PUL.

- Kepel, G. (2015). *Avec Antoine Jardin. Terreur dans l'hexagone. Genèse du djihad français*. Paris: Gallimard.
- Khosrokhavar, F. (1997). *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion.
- Khosrokhavar, F. (2004). *L'islam dans les prisons*. Paris: Balland.
- Khosrokhavar, F. (2014). *Radicalisation*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Khosrokhavar, F. (2018). *Le nouveau jihad en occident*. Paris: Robert Laffont.
- Le Bras, H ; Todd, E. (2012). *L'invention de la France*. Paris: Seuil.
- Le Bras, H ; Todd, E. (2013). *Le mystère français*. Paris: Seuil.
- Liogier, R. (2012). *Le mythe de l'islamisation, Essai sur une obsession collective*. Paris: Seuil.
- Mannheim, K. (2011). *Le problème des générations*. Paris: Armand Colin.
- Mazzella, S. (2016). *Sociologie des migrations*. Paris: Presses universitaires de France.
- Morin, E. (dir). (1969). *La rumeur d'Orléans*. Paris: Seuil.
- Mouline, N. (2016). *Le califat. Histoire politique de l'islam*. Paris: Flammarion.
- Nathan, T. (2017). *Les âmes errantes*. Paris: L'Iconoclaste.
- Paugam, S. (1991). *La disqualification sociale: Essai sur la nouvelle pauvreté*. Paris: PUF.
- Puchot, P ; Caillet, R. (2017). *Le combat vous a été prescrit. Une histoire du jihad en France*. Paris: Stock.
- Raflik, J. (2016). *Terrorisme et mondialisation. Approches historiques*. Paris: Gallimard.
- Rougier, B. (2004). *Le jihad au quotidien*. Paris: PUF.
- Roy, O. (2016). *Le djihad et la mort*. Paris: Seuil.
- Sageman, M. (2005). *Le vrai visage des terroristes : psychologie et sociologie des acteurs du djihad*. Paris: Denoël.
- Sageman, M. (2008). *Leaderless Jihad*. University of Pennsylvania Press.
- Sayad, A. (1999). *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil.
- Sen, A. (2009). *L'idée de justice*. Paris: Flammarion.
- Shepard, T. (2012). *1962 : comment l'indépendance algérienne a transformé la France*. Paris: Payot & Rivages.
- Simmel, G. (1999). *Sociologie*. Paris: PUF. 2013.
- Tackett, T. (1986). *La révolution, l'église et la France*. Paris: Cerf.
- Thomson, D. (2016). *Les revenants. Ils étaient partis faire le jihad, ils sont de retour en France*. Paris: Seuil/Les Jours.
- Todd, E. (1994). *Le destin des immigrés*. Paris: Seuil.
- Todd, E. (1999). *La diversité du monde*. Paris: Seuil.
- Todd, E. (2015). *Sociologie d'une crise religieuse. Qui est Charlie ?* Paris: Seuil.
- Trévidic, M. (2013). *Terroristes. Les 7 piliers de la déraison*. Paris: Lattés/Le livre de poche.
- Truong, F. (2017). *Loyautés radicales. L'islam et les « mauvais garçons » de la nation*. Paris : La Découverte.
- Vermeren, P. (2011). *Le Maroc de Mohamed VI. La transition inachevée*. Paris: La Découverte. 2009.
- Wiewiorka, M. (1988). *Sociétés et terrorisme*. Paris: Fayard.