

## Congrès AFSP 2013

### Section thématique 29 La participation politique des musulmans dans les sociétés occidentales

Nathalie Fuchs (Marie curie International Fellow Berkeley University/ CERI Sciences Po)

#### « Renouveau islamique et militantisme dans les cités »

La *frame analysis*<sup>1</sup> affirme que les mouvements sociaux fournissent un sens de l'action, de nouvelles idées, des valeurs, des explications globales ou partielles du monde. Le passage à l'action des individus suppose un travail sur les représentations qui donne un langage commun au mécontentement. Klandermans et Oegema<sup>2</sup> ont mis en évidence la dimension stratégique de ce « travail politique » d'interprétation (« mobilisation du consensus ») et de diffusion de représentations partagées comme préliminaire à l'action. D'autres auteurs ont davantage mis en avant la dimension cognitive, soit la place des perceptions des individus nécessaires à l'action. A partir du concept « d'analyse des cadres d'interprétations » élaboré par Erving Goffman, Gamson, Fireman et Rytina<sup>3</sup> mettent en avant parmi ces cadres, le « cadre d'injustice », soit un ensemble de représentations partagées au sein d'un groupe. Reprenant le concept de « cadres », David Snow et d'autres, avancent qu'un cadre est un schéma cognitif individuel, qui n'a d'importance pour l'action collective que dans la mesure où il est commun à assez de personnes pour lier leurs comportements dans des schémas unifiés<sup>4</sup>. Pour qu'il y ait mobilisation, il faut donc au préalable qu'une masse critique d'individus aient socialement construit une représentation commune de la situation comme injuste et immorale. Cet alignement des cadres d'interprétation suppose une activité de cadrage de la part des « entrepreneurs de mobilisation »<sup>5</sup>. Ceux-ci cherchent en effet à influencer sur les représentations de la réalité qui sont celles des différents publics. Ils s'engagent donc dans un travail de cadrage de manière à les convaincre de participer à l'action. Dans cet ordre d'idée, les institutions religieuses telles que l'église, la mosquée, etc., et leurs représentants, les clercs, offriraient des interprétations de la société et des modèles d'action collective et individuelle.

Or, des études sur le cas plus spécifique des croyances religieuses activées dans le militantisme ont montré que partager une même profession de foi ne conduit pas

---

<sup>1</sup> La *frame analysis* ou analyse de cadres d'interprétations ou de perceptions est un modèle de recherche utilisée notamment en sociologie pour analyser la façon dont les individus parviennent à comprendre les situations et activités qui les entourent, qui leur permettent « dans une situation donnée, d'accorder du sens à tel ou tel de ses aspects, lequel autrement serait dépourvu de significations. » Le concept est attribué à Erving Goffman, dans ses ouvrages, *Frame analysis : An essay on the organization of experience*, Cambridge, MA, US: Harvard University Press, 1974, et *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit, 1991.

<sup>2</sup> Bert Klandermans, Dick Oegema, « Potentials, Networks, Motivations, and Barriers: Steps towards Participation in Social Movements », *American Sociological Review*, vol. 52, 1987, pp. 519-531.

<sup>3</sup> William Gamson, Bruce Fireman, Steven Rytina, *Encounters with Unjust Authority*, Homewood, Dorsey Press, 1982.

<sup>4</sup> David A. Snow, E. Burke Rochford, Steven K. Worden, Robert D. Benford, « Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation », *American Sociological Review*, vol. 51, 1986, p. 464-481.

<sup>5</sup> John McCarthy, Mayer Zald, *The dynamics of Social Movements: Resource Mobilization, Social Control and Tactics*, Cambridge, Winthrop, 1979.

nécessairement à la mobilisation<sup>6</sup>. Il nous faut donc rechercher les facteurs explicatifs ailleurs pour rendre compte de la complexité de ce phénomène. Notre objet de recherche est d'analyser la place et l'impact des croyances, tant religieuses que politiques, et leur traduction dans les pratiques militantes de jeunes musulmans de cité. Ce qui nous a poussé à emprunter d'autres pistes de recherche qui relèvent de la sociologie du militantisme (en considérant les formes de socialisation politique) et de la sociologie des religions (nouvelles modalités du croire et de la socialisation religieuse, du système symbolique, des biens de salut). Cette dernière offre, en effet, des outils d'analyse et d'interprétation pertinents pour comprendre les investissements religieux et politiques. Hypothèse est donc faite que des dispositions individuelles durablement incorporées lors de la socialisation primaire et secondaire, liées aux nouvelles formes de modalités du croire religieux, mais activées lors d'une socialisation politique secondaire intense, combinées à des facteurs externes tels que l'environnement spatial proche, des événements politiques marquants en interaction avec des expériences sociales personnelles structurent le rapport à la religion et à la politique et peuvent expliquer le passage à l'action militante des membres des nouvelles générations de cité. Ce qui nous intéresse, c'est de comprendre les processus et les mécanismes par lesquels leur rapport à la religion et à la politique peut mener à ce militantisme, tout en considérant les tensions et/ou les « adaptations secondaires <sup>7</sup> » que l'enchantement du croire peut susciter lorsqu'il est confronté aux autres sphères sociales dans lesquelles l'acteur évolue<sup>8</sup>. De manière à mettre en lumière ces tensions, on utilise le concept de « carrière » emprunté aux interactionnistes pour mener cette analyse qui permet de prendre en compte la pluralité des régimes de croyance qui influencent les raisons d'agir et leurs effets sur l'engagement militant. Cette étude se place au niveau micro-sociologique et méso-sociologique en considérant les organisations, les motivations individuelles qui incitent à s'engager dans l'action militante, tout en prenant en compte les trajectoires de socialisation familiale, religieuse, politique et/ou militante, combinées à l'observation des caractéristiques sociologiques des acteurs mobilisés et du contexte sociopolitique (local, national et international), tant dans ses ancrages spatiaux que temporels. Elle repose sur l'exploitation d'une dizaine de récits de vie recueillis en 2005-2006. L'enquête porte principalement sur l'association Eveil fondée en 1996 à Mantes-La-Jolie (Yvelines), mais aussi sur les liens qu'elle entretient notamment avec d'autres organisations islamiques, et plus particulièrement avec le CMF-Rhône-Alpes et Ile-de-France (Collectif des Musulmans de France). C'est la raison pour laquelle, nous avons inclus les récits de vie des fondateurs du CMF dans notre corpus.

On a retenu trois cas exemplaires issus de l'analyse de notre matériau biographique pour éclairer les cheminements typiques qui conduisent à ce type de militantisme (une socialisation politique secondaire sous l'effet d'éléments situationnels temporels et spatiaux, par le biais d'un pair, et par l'intermédiaire des réseaux sociaux). On a sélectionnés ces trois profils militants en fonction de leur diversité en termes de sexe, d'âge et de profession ou d'activité sociale. Au delà de ces entrées différenciées au militantisme de cité, l'enquête montre, en

---

<sup>6</sup> Jean-Marie Donegani, « Itinéraire politique et cheminement religieux. L'exemple de catholiques militant au Parti socialiste », *Revue française de science politique*, 29 (4-5), août-octobre 1979, p. 693-738. Cf. Julien Fretel, « Quand les catholiques vont au parti. De la constitution d'une illusio paradoxale et du passage à l'acte chez les "militants" de l'UDF », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 155 (5), 2004, p. 76-89 ; Julie Pagis, « La politisation d'engagements religieux. Retour sur une matrice de l'engagement en mai 68 », *Revue française de science politique*, 60 (1), 2010, p. 61 à 89. Voir aussi les critiques sur la *frame analysis* par Jean-Gabriel Contamin, « Analyse de cadres », in Fillieule Olivier, Mathieu Lilian, Péchu Cécile (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Les Presses de Sciences-Po, 2009, p. 38-46.

<sup>7</sup> Erving Goffman, *Asiles : études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

<sup>8</sup> Bernard Lahire, *L'Homme pluriel : les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998.

effet, que celui-ci ne résulte pas d'une rupture entre la sphère religieuse et la sphère politique<sup>9</sup>, mais au contraire, d'une continuité entre les deux systèmes de croyances obéissant à une éthique religieuse qui valorise le militantisme et pousse à un engagement dans la sphère profane.

Après une présentation de l'enquête qui met en exergue l'ancrage militant local de l'Eveil et l'observation d'un phénomène de poly-engagement non exclusivement religieux<sup>10</sup>, on s'arrêtera sur la fonction symbolique de l'islam social et civique pour ces enquêtés, pour terminer sur l'influence des nouvelles modalités de la socialisation religieuse sur cette génération et des formes différenciées de socialisation politique secondaire dans la structuration de dispositions politiques en engagement militant.

---

<sup>9</sup> Julie Pagis, « La politisation d'engagements religieux », art. cité, p 62.

<sup>10</sup> On observe dans des travaux de science politique ou de sociologie des religions, que ce phénomène de poly engagement, à la fois ou successivement engagés dans la sphère religieuse puis politique, est une constante dans les pratiques des militants religieux. Pour un récapitulatif, cf. Julie Pagis, art. cité.

Avant d'aller plus avant, lorsqu'on a à comprendre ou à expliquer des faits sociaux ayant trait à la croyance, et, ici, en autres, au croire islamique, des réflexions méthodologiques s'imposent. Une série de remarques peut être formulée quant aux obstacles rencontrés au cours du processus d'enquête. Ils sont de deux niveaux. Une première difficulté tient tout d'abord à l'espace social et au contexte politique. L'espace social dans lequel s'est déroulée l'enquête est empreint d'une certaine méfiance vis-à-vis des institutions et des « étrangers », que la stigmatisation des acteurs approchés amène souvent « à adopter des présentations de soi tendues vers une mise à distance des représentations ». L'enquête démarre en 2003, peu avant le vote de la loi Stasi en avril 2004, et deux ans après le 11 septembre 2001. Du fait de leur investissement public, les militants islamiques se sentent constamment épiés et observés par les pouvoirs publics en raison de la « menace terroriste » qu'ils semblent représenter, en déclarant agir au non de l'islam auprès des institutions. Ces associations seraient désignées comme agent de propagation de l'activisme religieux « compte tenu de la triple suspicion qui pèse sur l'islam comme religion tout court, comme religion des ex-colonies surchargée d'une mémoire d'affrontement et, enfin, comme religion terroriste ». En réaction à cette attitude de la société française qui perçoit l'islam comme un signe d'altérité absolu, la relation des enquêtés avec l'enquêteur, empreinte d'une certaine méfiance, - certains parleront même de « psychose du mouchard » qui fait que tout sociologue est perçu comme un indicateur de police, ou comme un journaliste suspecté de déformer les propos et les actions observées. Une deuxième difficulté tient ensuite à l'influence du sexe dans les interactions entre chercheur et enquêtés et aux questionnements relatifs, en autres, au rôle des femmes dans les mobilisations collectives. Qu'un chercheur de sexe féminin questionne la place des femmes dans l'association (leur nombre, leur activité, etc.), question d'ailleurs sur laquelle l'islam est le plus attaqué de l'extérieur, surtout depuis les « affaires » sur le port du voile dans les lieux publics relancées à l'époque par l'annonce du vote de la loi Stasi, et « la distance soupçonneuse » se creuse, renforçant le clivage eux/nous. Ces deux types de contraintes ont eu pour effet de conditionner la parole publique et privée des enquêtés participant et entretenant la construction d'un discours idoine, ce qui ne permet pas toujours d'examiner la sincérité de leurs croyances. Il apparaît dès lors que la seule pratique des entretiens n'est pas pertinente pour saisir la force des convictions. *A contrario*, l'observation ethnographique semble plus appropriée pour expliquer, en montrant comment ces croyances se construisent, se forment et se reproduisent et évoluent dans l'interaction, les effets sur les comportements. Considérer ces aspects du déroulement de l'enquête est nécessaire afin de mieux rendre compte des résultats obtenus et de contextualiser les pratiques méthodologiques employées et les rapports enquêteur-enquêtés. Cela permet aussi de revenir sur les difficultés qu'il y a à penser une méthode capable de contourner ces perceptions sélectives du monde social dans son ensemble.

L'Eveil : un ancrage militant local

L'Eveil est implantée au Val-Fourré<sup>11</sup>, ensemble de cités composées majoritairement de

<sup>11</sup> Le Val-Fourré est un quartier qui regroupe des grands ensembles (8000 logements dont 6000 HLM pour une population de 25 496 personnes en 1999) construits entre 1966 et 1977. Après avoir hébergé une population ouvrière qui travaillait à l'usine Renault de Flins, à La Cellophane à Mantes-la-Ville ou encore à l'usine Citroën-Talbot de Poissy (aujourd'hui Peugeot) et une population appartenant plutôt à la classe moyenne inférieure, voire une petite bourgeoisie d'instituteurs, de secrétaires et d'autres personnels du tertiaire, ce quartier attire au cours des années 70 une forte population de migrants marocains provenant majoritairement du Sud marocain, essentiellement rural, et aussi d'autres vagues migratoires, notamment la vague sahélienne. Les Marocains sont

populations issues de l'immigration qui se situe en périphérie de la ville de Mantes-la-Jolie (Yvelines). Ses membres appartiennent majoritairement à la « génération de cité<sup>12</sup> », ils sont nés dans les années 80 et sont donc issus de la troisième génération<sup>13</sup> d'enfants d'immigrés. L'organisation regroupe une quinzaine de militants actifs, aussi bien des jeunes femmes (toutes ne portent pas le foulard) que des jeunes hommes, et se dit « ouverte à tou(e)s ». Ses militants se définissent comme Français musulmans. Son président actuel, âgé d'une trentaine d'année, est Français. L'ancien président est, en revanche d'origine étrangère et vient de voir ses responsabilités de cadre associatif du CMF-Ile de France (Collectif des Musulmans de France) alourdies.

Les axes prioritaires des activités de l'Eveil sont orientés vers l'éducation, la formation dans le champ culturel et l'action citoyenne. L'absence de structure fixe ne permet pas une activité en continue. L'association mène cependant des activités régulières. Elles se développent sur trois axes : l'accompagnement scolaire, trois ou quatre soirs par semaine (30 enfants inscrits), et la mise en place d'ateliers et de rencontres mixtes entre les groupes d'enfants ; l'organisation d'activités sportives cette fois non mixtes pour les filles conformément au respect des règles islamiques de pudeur ; la tenue de séminaires de formation portant sur des sujets de société à travers la problématique de l'islam qui vise autant à diffuser les discours de vérité, maîtriser les « armes intellectuelles » pour se faire entendre qu'à assurer le renouvellement des militants par la transmission du savoir et des savoir-faire. Si ces activités ne sont pas marquées par un caractère confessionnel, la question religieuse est cependant fermement présente. Ce répertoire d'actions n'est pas sans rappeler celui des mouvements de jeunesse ouvrière issus du catholicisme social et qui, dans les années 1940 et 1950, ont tenté de ravir la jeunesse à l'emprise de l'idéologie marxiste avec des méthodes d'évangélisation dont les objectifs peuvent être comparés: transmettre les valeurs de la foi par la formation et l'action. La différence avec ce militantisme « messianique » est qu'aujourd'hui l'enjeu de l'action ne réside plus dans la rivalité avec le mouvement ouvrier mais dans l'intégration sociale des jeunes les plus déshérités des cités.

---

suivis par les Portugais, les Sénégalais, des Algériens les Turcs et les Maliens. Plus de 44% de la population immigrée de Mantes-la-Jolie habite le Val-Fourré avec une surreprésentation du groupe maghrébin. Plusieurs dispositifs publics se succèdent depuis 1983 concernant la réhabilitation du cadre bâti et tentent de répondre aux difficultés économiques croissantes du quartier (le taux de chômage de 15,7 en 1990, passe à 25,7% en 1999. Ce sont les 15-24 qui sont les plus touchés avec 24% en 1990 et 37,7% en 1999 et la population immigrée avec 18,4% en 1990 et 28,9% en 1999). Les émeutes de mai et juin 1991 avec la mort de deux jeunes hommes et d'une femme policier, propulseront le quartier à la « une » des médias et questionnent les efforts entrepris par la politique de la ville.

<sup>12</sup> Stéphane Beaud, Olivier Masclet, « Des "marcheurs" de 1983 aux "émeutiers" de 2005. Deux générations sociales d'enfants d'immigrés », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, n°4, juillet-août 2006, p. 812. Cette génération composée essentiellement de jeunes citoyens français, s'est constituée dans les années 1990 dans un contexte sociopolitique spécifique, caractérisé « par un ensemble de fractures : économiques (exclusion durable du marché du travail ou relégation sur ses marges à travers les emplois aidés) ; urbaines (paupérisation et ghettoïsation des quartiers d'habitat social) ; politiques (déficit durable de représentation politique qui se traduit par un fort abstentionnisme électoral et un rejet croissant de la gauche politique). »

<sup>13</sup> Cette catégorisation est établie en fonction de l'arrivée en France dans la lignée familiale. La seconde génération correspond en réalité à la première génération née en France, et la troisième à la seconde génération née en France. Le terme « issus-de-l'immigration » renvoie néanmoins à des catégorisations sociales désignant ainsi des individus à travers un stigmate lié à la question migratoire mais qui doivent leur survivance non à la spécificité de ce lien (les individus assignés à cette catégorie du sens commun « immigré » ou « issus de l'immigration » pouvant avoir des parents, des grands parents, des arrière-grands parents nés sur le territoire français à l'instar de nombre de leurs concitoyens non assignés à cette catégorie) mais à la reproduction du stigmate dont ils sont affublés. Notre objectif en utilisant cette catégorisation n'est pas de reconduire ce stigmate mais d'observer les changements d'attitude des descendants de migrants vis-à-vis de la société française au cours de ces vingt dernières années.

### Poly-engagement sacré/profane et rapport au politique

Ce qui est frappant c'est que si la plupart des militants de l'Eveil n'ont jamais été familiarisés avec l'action collective avant leur engagement dans l'association, celui a engendré une frénésie d'actions qu'autorise une croyance religieuse, sur laquelle nous revenons plus loin, qui valorise fortement le militantisme. Parmi ses militants, certains sont investis également dans une organisation à vocation strictement religieuse - locale comme le CMM (Collectif Musulman du Mantois) créée en 2002-2003 qui organise, suivant le calendrier du Ramadan, des actions de solidarité envers la population musulmane pratiquante -, régionale comme le CMF-Ile de France qui rassemble aussi les villes de Saint-Denis (Centre TAWHID), Fontenay sous Bois avec l'Association socioculturelle De Larris (ASEL) -, et nationale telle que Présence Musulmane présidée par Tariq Ramadan. Ce poly-engagement en islam nous a donc poussés à analyser les liens entre ces organisations et à nous intéresser, plus précisément, au rôle moteur du CMF et de Présence Musulmane dans l'émergence de l'Eveil.

Il faut remonter à l'Union des Jeunes Musulmans (UJM) fondée en 1987 à Lyon pour comprendre l'émergence du CMF. Contrairement aux autres associations islamiques de l'époque animées soit par des ouvriers maghrébins plus âgés et piétistes, soit par des étudiants venus d'Afrique du Nord ou de Turquie, l'UJM est dès le départ un mouvement de jeunes de nationalité française. L'association milite pour un islam français en phase avec les problèmes sociaux rencontrés dans les cités. En 1994, l'UJM décide d'arrêter d'organiser ses congrès annuels à Vénissieux, dont le dernier a réuni près de 3000 personnes, et pérennise dans le même temps ses liens avec les autres associations musulmanes hexagonales en participant activement à la création d'abord du Collectif des Jeunes Musulmans de France en 1991, puis du Collectif des Musulmans de France (CMF) en 2002. Ce réseau national qui réunit une cinquantaine d'associations proches de l'intellectuel musulman suisse Tariq Ramadan et compte environ 300 militants actifs, se veut un lieu de discussion et de mise en commun des expériences. À cette organisation nationale à laquelle participe le collectif d'associations musulmanes du Grand Lyon s'ajoute une organisation créée en 1996 en soutien à Tariq Ramadan qu'un arrêté du ministre de l'intérieur Jean-Louis Debré empêche de rentrer en France en 1995. Cette structure inter-associative informelle a pris le nom de Présence Musulmane. Refusant toute « vocation institutionnelle, fédérative ou représentative », elle se fixe pour but principal « d'approfondir la spiritualité musulmane » à travers des séances de formation et de réflexion et de « favoriser la coopération entre les différentes structures musulmanes », tout en « encourageant le partenariat avec tous les secteurs de la société ». Présence musulmane regroupe des associations et des individus musulmans de l'Europe francophone (France, Belgique, Suisse) et du Canada. Son réseau s'étend sur à peu près 25 villes. Contrairement au réseau Présence Musulmane qui ne mène que des activités de formation et de réflexion tournée vers les groupes et les individus, le CMF, structure militante et revendicative, s'est dressé publiquement, en autres, contre l'institutionnalisation d'un islam de France et opposé à la création du Conseil Français du Culte Musulman en avril 2003.

Toutefois, l'engagement militant au nom de l'islam n'est pas exclusif. A l'Eveil, il s'ancre aussi chez les Verts, dans les associations de défense des étrangers (LDH, ASTI) ou encore au sein de l'association DECIL (Démocratie et citoyenneté locales), qui mobilise des représentants de gauche, dont la création en 2000 avait pour but de s'opposer à la politique locale de la droite au pouvoir depuis 1995, en présentant un candidat aux municipales. Cette proximité avec des « militants solidaires<sup>14</sup> » non religieux de gauche investis dans l'action

<sup>14</sup> Les « militants solidaires » désignent les personnes extérieures qui participent à la légitimation publique de la cause des jeunes musulmans. Leur soutien étant d'autant plus décisif que la cause est marginale. Cf. Michael

politique locale poussera les militants de l'Eveil à lancer une action appelant les jeunes des cités à s'inscrire sur les listes électorales pour les présidentielles de 2002. A partir de là, l'investissement politique devient plus présent au sein de l'Eveil. Ainsi, la politisation, la transmission d'un savoir-faire et d'une culture politique ne s'opère pas à partir de la seule identité religieuse mais passe par divers univers sociaux qui fournissent des matrices façonnant en permanence leur interprétation du monde et leurs perceptions des problèmes comme en témoigne le récit de Tarek :

*« (C'est donc par le CMM que tu es arrivé à l'Eveil ?) Tout à fait, mais en même temps je suis pas forcément très loin de DECIL, Nathalie, etc. je les ai connus via ma scolarité, Nathalie était ma prof d'histoire en terminal. Mike était prof de compta, François était prof d'anglais et Joël était le prof d'éco de mon prof à St Ex. je le connaissais car il avait été prof de l'ARESO, des ateliers de sociologie à St. EX. Donc on va dire que tout ce réseau, je le connaissais via ma scolarité pas du tout de mon engagement. »*

L'appartenance sociale au quartier entraîne un intérêt plus soutenu pour les échéances électorales au niveau local. La participation locale est davantage valorisée dans la mesure où elle représente un enjeu de proximité, signifiant par là l'importance que revêt plus particulièrement le territoire pour cette génération de cité. Si au niveau local, le vote s'ancre à gauche en raison du soutien des solidaires de gauche aux actions de l'Eveil et du conflit qui les oppose à la municipalité de droite, au niveau national la couleur politique des candidats qui se présentent importe finalement peu sauf lors des présidentielles de 2002, où la consigne de vote était de faire barrage à Jean-Marie Le Pen. Cette position révèle un héritage politique transmis par la génération des aînés déçus de la gauche, dont les attentes en matière d'intégration politique, n'ont pas été comblées. Cette déception vis-à-vis de la gauche et une méfiance de l'action électorale, de la représentation politique transparaissent dans les récits d'Afid et de Zaia, ce qui vient corroborer l'attrance pour un militantisme socioculturel plutôt que politique :

*« Car on peut très bien se retrouver avec une gauche qui refasse les mêmes choses, mais moi ce qui m'intéresse je veux une gauche avec une autre pratique parce que les slogans c'est facile, car on trouve chez les Verts ou le PS des éradicateurs qui sont qui sont pires que le Front National. » (Afid)*

*« Parce que le vote ok c'est un moyen d'expression mais la politique actuelle ne s'intéresse pas forcément à ce que les citoyens veulent. Ce n'est pas forcément une politique pour le citoyen, c'est plus une politique pour le système. » (Zaia)*

Cependant, si le rapport critique au politique est encore présent dans l'extrait ci-dessous, la croyance politique ne s'est pas pour autant affaiblie même lorsque le statut d'« étranger » ne permet pas de voter. Croyance d'autant plus réaffirmée ici qu'elle est proférée par une personne qui détient des responsabilités militantes :

*« Le pouvoir pour le pouvoir ça ne m'intéresse pas, moi ce qui m'intéresse ce sont les conditions dans lesquelles le pouvoir s'exerce, on peut interagir avec ces conditions et on peut..., il y a la question du vote qui est importante, qui a ses conséquences mais il n'y a pas que ça. (...) je pense que la question des conditions, de la réalité sociale et politique sur le plan local comme sur le plan national, il y a des marges d'interaction, il y a des forces de proposition, de constituer des résistances quand il le faut et ainsi de suite. Mais **je crois** dans*

*Lipsky, Protest in City Politics: Rent strikes, Housing and the Power of the Poor, Chicago, Rand McNally, 1970.*

*l'intérêt de l'organisation politique d'un pays, je ne dénigre pas du tout ça. » (Afid, Eveil)*

## Un islam social et civique favorable au militantisme dans les cités

Parmi les motivations susceptibles de mener à l'engagement militant religieux, des auteurs ont insisté, par exemple, sur l'impact de l'éthique chrétienne au sein de la CFTC engendrée par la sociabilité religieuse qui ferait « de la nécessité de s'engager et de militer une des dimensions clé de la pratique religieuse »<sup>15</sup>. Ici, les croyances religieuses et leurs systèmes symboliques structurent en partie l'action militante. Selon Clifford Geertz<sup>16</sup>, ce système de symboles « agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables (...) » telles qu'elles peuvent subsister au delà d'une rupture avec l'univers religieux<sup>17</sup>.

Dans sa revendication de « justice sociale », de solidarité du groupe envers les plus pauvres<sup>18</sup>, les militants fondateurs du CMF, auxquels sont liés certains membres de l'Eveil, se réfèrent à la doctrine des Frères Musulmans qui semble avoir aujourd'hui une certaine influence islamique en Europe. Leur lien antérieur avec l'UOIF et leur rapprochement avec le prédicateur Tariq Ramadan, qui s'en réclament, l'attestent. A partir d'une étude<sup>19</sup> consacrée à ce dernier, on a ainsi pu retrouver des traces de sa pensée dans les entretiens menés avec des militants de l'Eveil et du CMF. Tariq Ramadan, au delà du fait qu'il est lié par sa parenté aux fondateurs de ce courant idéologique (il est le petit fils de Hassan El Banna, qui fonda l'association en Egypte en 1928), se veut le colporteur d'une conception « réformiste » de l'islam dont tout laisse à penser qu'il tente par là de réhabiliter la trop contestée théorie des Frères musulmans<sup>20</sup>. Ce dernier exerce une séduction surtout auprès de jeunes Français issus de l'immigration nés ou qui ont grandi en France, sont passés par des études longues, parfois formés dans les grandes écoles<sup>21</sup> et donc solidement dotés en capital culturel. Ils sont attirés par cette pensée islamique réformiste, moderne et élaborée, car elle allie prescriptions du livre mais aussi, considérations des réalités sociales et politiques des sociétés dans lesquelles ils résident, tout en étant une force de propositions théoriques et pratiques.

---

<sup>15</sup> Luc Berlivet, Frédéric Sawicki, « La foi dans l'engagement. Les militants syndicalistes CFTC de Bretagne dans l'après-guerre », *Politix*, 27, 1994, p. 111.

<sup>16</sup> Clifford Geertz, « La religion comme système culturel », in Bradbury Robert E., Geertz Clifford, Spiro Melford Eliot, Turner Victor Witter, Winter Edward H., *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1992, p. 23.

<sup>17</sup> Johanna Siméant, « Socialisation catholique et biens de salut dans quatre ONG humanitaires françaises », *Le Mouvement Social*, n° 227 (2), 2009, p. 101-122.

<sup>18</sup> Cette solidarité appelée *takaful* est une obligation imposée au croyant musulman et fait patrie des cinq piliers de l'islam.

<sup>19</sup> Franck Frégosi, « Tariq Ramadan ou les habits neufs d'une vieille rhétorique ! », *Chemin de dialogue*, n°14, 1999, p. 125-151. L'auteur analyse les deux premiers ouvrages grand public du prédicateur : *Les musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales* et *Islam, le face-à-face des civilisations. Quel projet pour quelle démocratie ?*

<sup>20</sup> Née en Égypte en 1928, l'association des Frères musulmans se distingue des autres formations musulmanes au niveau mondial par un mode d'action qui privilégie l'action sociale et socio-éducative, voire médicale sur le terrain. Si elle tente au cours des années 50 de s'affirmer en politique, la répression nassérienne lui refuse l'accès au système institutionnel. De ce fait, le mouvement se caractérisera par une présence plus importante dans le monde associatif et socio-éducatif mais aussi syndical d'abord chez les professions libérales puis, les avocats, les ingénieurs, les dentistes, les scientifiques et les médecins. Parallèlement, le mouvement se développe en dehors de l'Égypte. En Europe, Tariq Ramadan, fils d'une autre figure historique du mouvement - Saïd Ramadan - est généralement considéré comme le porte-parole de la tendance la plus éclairée et la plus ouverte des Frères.

<sup>21</sup> C'est le cas pour nos deux cas masculins qui ont suivi une classe préparatoire avant d'accéder pour l'un à une école d'ingénieur et pour l'autre, à une école de commerce.

L'Union des Organisations Islamiques de France (UOIF) est née en 1983 autour du Groupement islamique de France (GIF) et une partie des étudiants anciennement membres de l'Association des Étudiants Islamiques en France (AEIF). Proche des Frères musulmans modérés et du Mouvement de la Tendance Islamiste (MTI) devenu Ennahda du leader tunisien Rached Ghanouchi (exilé à Londres et de retour depuis peu après « le printemps arabe » de 2010 en Tunisie), elle est financée par la péninsule arabique. Son objectif affiché est de trouver une voie pour que l'islam puisse se vivre dans les lois de la république. Mais depuis l' « affaire du foulard » au collège de Creil en 1989, l'UOIF réalise un travail en profondeur sur le terrain, dans les banlieues défavorisées et les salles de prières des quartiers, et tente d'organiser la minorité musulmane française, surtout dans la région parisienne. S'y côtoient jeunes des cités, étudiants et universitaires. Mais devant la percée institutionnelle de l'UOIF dans la représentation du Conseil Français du Culte Musulman (CFCM), les dirigeants apparaissent de plus en plus comme des notables éloignés des préoccupations de la « base ».

La vision de l'islam de Tariq Ramadan repose sur un double équilibre. Celui d'abord, de rappeler aux musulmans leurs obligations quant à la pratique religieuse et plus spécifiquement pour les filles, de porter le voile. Cela passe aussi par l'adoption d'une attitude morale entre foi et raison qui consiste à se distancer « d'un certain type de discours et de comportements religieux classiques, piétistes ou normativistes<sup>22</sup> ». Ce qui nécessite un retour aux sources scripturaires de l'islam (Coran, Sunna). Ensuite, les musulmans sont redevables de devoirs vis-à-vis de l'ensemble de la communauté des croyants ce qui implique de s'investir dans leurs sociétés respectives au nom d'une justice sociale incluse dans l'enseignement islamique. Cet engagement peut prendre la forme d'un militantisme socioculturel afin de pallier les dysfonctionnements sociaux que sont l'exclusion, la drogue, la délinquance, le chômage, etc. mais aussi, politique à travers la dénonciation du système individualiste et marchand. Selon Franck Frégosi, Ramadan définit les contours théoriques d'une « religiosité islamique citoyenne ou un civisme islamique » dont le but est de redonner une légitimité à la présence du religieux dans l'espace public. Celui-ci implique « une immersion totale dans la vie de la cité ainsi qu'une participation sociale active à la prise en charge des besoins et des attentes de la collectivité dans son ensemble. Cet engagement citoyen au nom de l'islam passe concrètement par le développement d'associations et de centres islamiques ouverts à tous et sur l'environnement immédiat, le quartier, la ville ; la mise en place de structures sociales et éducatives de soutien en direction des éléments les plus fragiles (exclus, délinquants, jeunes des cités) en collaboration avec les acteurs sociaux de terrain<sup>23</sup>. » On peut rapprocher ce type de militantisme en faveur des déshérités à celui de la JOC<sup>24</sup> ou des prêtres ouvriers<sup>25</sup> dans les années 50-60. Il est comparable aussi à la démarche des militants chrétiens analysés par Jean-Marie Donegani<sup>26</sup> pour lesquels l'engagement au

<sup>22</sup> Franck Frégosi, « Tariq Ramadan ou les habits neufs d'une vieille rhétorique ! », art.cité., p. 140.

<sup>23</sup> Ibid., p. 149.

<sup>24</sup> Françoise Richou, *La Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC). Genèse d'une jeunesse militante*, Paris, L'Harmattan, 1997 ; Joseph Debès, *Naissance de l'Action catholique ouvrière*, Paris, Éditions ouvrières, 1982 ; Bruno Duriez, Étienne Fouilloux, Alain-René Michel, Georges Mouradian, Nathalie Viet-Depaule (dir.), *Chrétiens et ouvriers en France. 1937-1970*, Paris, Éd. de l'Atelier, 2001.

<sup>25</sup> Charles Suaud, Nathalie Viet-Depaule, *Prêtres et ouvriers. Une double fidélité mise à l'épreuve, 1944-1969*, Paris, Karthala, 2004.

<sup>26</sup> Jean-Marie Donegani, « Itinéraire politique et cheminement religieux », art.cité, p. 729. Voir aussi, Julien Fretel, « Quand les catholiques vont au parti », art. cité.

Parti socialiste à la fin des années 60 obéit à « un impératif moral ». Ainsi, l'appartenance religieuse ne consiste pas seulement à s'adonner aux pratiques culturelles. Un équilibre doit cependant être maintenu entre les deux attitudes, religieuse et politique, de manière à ce que l'une ne puisse déborder sur l'autre, condition indispensable pour gagner les « biens de salut »<sup>27</sup>. C'est ce qui les différencie des autres musulmans :

« Il y en a d'autres qui font comme nous, mais on est en total désaccord avec eux, en particulier des gens qui pensent, considèrent que l'islam est une vision uniquement spirituelle et que c'est le plus important et qui limite leur action à des actions spirituelles ou religieuses alors que nous on dit que non, que la vision de l'islam, elle est aussi politique au sens noble du terme, elle est aussi sociale. » (Mohand, CMF)

La poursuite des « biens de salut » et autres biens symboliques dans l'ethos militant

Lorsqu'on aborde la problématique des croyances, on est aussi souvent renvoyé au débat sur la transmission et les conditions sociales de (non)-adhésion aux croyances : y a-t-il un intérêt à la croyance, ou inversement, peut-on parler d'une *illusio*<sup>28</sup> de la croyance ? Or, si « on ne peut pas (...) soutenir que les agents ont un rapport strictement utilitariste à l'expression de convictions<sup>29</sup> », il nous faut néanmoins examiner les « *biens de salut* » qui s'ajoutent aux autres biens symboliques tirés de la mobilisation et compensent le coût de l'engagement lié en grande partie à la stigmatisation qu'induit le militantisme islamique de cité. Il ne faudrait pas néanmoins présumer du caractère exclusivement immatériel des biens fournis par les organisations où les croyances religieuses sont mobilisées. Pour cela, il faut comprendre la portée du croire mobilisé par les enquêtés, et être attentif aux « régimes de vérité »<sup>30</sup> tel que l'entend Michel Foucault. Ce dernier entend par là que chaque formation sociale crée et est aussi créée par un « *régime de vérité* », c'est-à-dire par des discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais. Comme l'a très bien souligné Gérard Leclerc<sup>31</sup>, « la croyance, comme l'opinion, renvoie implicitement au savoir et à la vérité. (...) Croire, c'est tenir pour vrai. » Dans le cas qui nous occupe, la vérité islamique est établie par tout un ensemble de pratiques ou procédures, symboliques, institutionnalisées, ritualisées et sociales qui fluctue en

---

<sup>27</sup> Pour Weber, les « biens de salut » sont considérés comme des « biens » au même titre que des « biens matériels ». C'est par l'intermédiaire de ces « biens symboliques » qu'une croyance religieuse influence une conduite de vie, et, « par suite », l'économie. cf. Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 122 : « Au sens sociologique du terme, l'« ethos » d'une religion ne consiste pas dans la *doctrine* de celle-ci, mais dans le comportement éthique auquel sont assignées des *récompenses*, lesquelles dépendent de la nature particulière des biens de salut propres à cette religion. » Pour d'autres éclaircissements sur cette notion, cf. Johanna Siméant, « Socialisation catholique et biens de salut... », art. cité, C'est « considérer ensemble deux aspects souvent disjoints, qui sont d'une part les voies individuelles du salut telles que la sociologie religieuse peut les envisager et d'autre part la question plus générale de la réalisation de soi et des restaurations identitaires, notamment permises par certaines activités faisant référence à la vocation. » p. 115.

<sup>28</sup> Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994. Par exemple, c'est ce que fait Julien Fretel lorsqu'il parle d'« une *illusio* paradoxale », art. cité.

<sup>29</sup> Gildas Renou, Antoine Vion, « *Le pouvoir de la croyance. Le statut explicatif d'un concept problématique* », art. cité, p.1.

<sup>30</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

<sup>31</sup> Gérard Leclerc, « Histoire de la vérité et généalogie de l'autorité », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 111 (2), 2001, p. 205-231.

fonction de l'évolution du contexte<sup>32</sup>. Face au désenchantement de la rationalité de la modernité<sup>33</sup>, les exercices ascétiques comme le jeûne du Ramadan, ou encore les cinq prières, la pratique de la *zakat* (aumône légale), consommer halal, etc., au-delà de la recherche spirituelle personnelle, procurent un ré-enchantement du monde dont les militants islamiques tirent des satisfactions immédiates et tangibles. Ces pratiques ne sont pas vécues comme des contraintes car elles sont portées par l'aspiration à se conformer à une règle de vie, à un comportement valorisant au sein d'un groupe et assurent l'accès aux « biens de salut » islamiques. Dans le même temps, la pratique de la prière collective, l'invocation à Dieu « bismillah » ponctuant le début et la fin des réunions militantes et des rencontres inter-associatives, la participation aux conférences religieuses ou culturelles, le maintien du lien à la communauté à travers notamment l'organisation dans la cité de repas collectifs pour la rupture du jeûne du Ramadan sont autant de plaisirs partagés en commun et de gratifications émotionnelles qui consolident l'identité religieuse et militante. La dimension émotionnelle et affective encore inscrite dans ces moments contribue fortement à la formation d'un sentiment d'appartenance communautaire. L'islam apparaît alors comme un nouveau modèle d'intégration communautaire qui dépasse la vision assimilationniste du modèle français d'intégration et la vision différentialiste basée sur l'ethnicité propre aux premières générations immigrées. Ainsi, en a-t-il été pour Zaia dont le rapport au monde s'universalise par l'appartenance religieuse à l'« umma » :

*« Et puis même dans la religion voilà c'est tout l'ordre spirituel, il y a pas le côté..., la différence de l'autre n'est pas là pour poser problème en fin de compte et, comme justement il y a cette dimension universelle, il n'y a pas de différence entre les individus, c'est notre pratique qui fera notre différence. »* (Zaia, Eveil)

Les « biens » personnels offerts par les organisations ne se limitent pas aux « biens de salut ». Assister aux conférences, aller aux réunions qui peuvent durer trois ou quatre heures le soir, se retrouver pour préparer les conférences, etc. sont autant d'occasions de rencontres amicales mais aussi amoureuses. La sociabilité militante permettant de trouver un partenaire en conformité avec les normes islamiques. Les circonstances dans lesquelles Zaia rencontre Afid, le fondateur de l'Eveil, soulignent que les activités culturelles, religieuses ou militantes régulièrement organisées sont des occasions de recherche matrimoniale discrète et personnelle. Le choix d'un partenaire militant conciliant son éthique religieuse et ses aspirations d'indépendance. Les conférences sont aussi en ce sens des espaces de recrutement militant :

*« (A quel moment tu as rencontré Afid ?) Dans le militantisme, ça fait 3 ans qu'on est marié, on se connaît depuis 4 ans, 4.5. (Et c'était important pour toi de choisir un époux militant ?) Ah ouais, c'était déterminant même, bah oui parce que souvent il y a pas mal de filles quand elles sont engagées, une fois qu'elles sont mariées leurs maris ne comprennent pas leurs engagements donc ils vont plus les rabattre sur la vie quotidienne. »* (Zaia, Eveil)

Ainsi, il n'est pas rare que le militantisme à l'Eveil, voir au CMM et CMF, se fasse en couple. Le choix du conjoint répond à certains critères bien précis. La condition que le conjoint soit musulman et pratiquant est indispensable, mais cette référence culturelle et religieuse doit se déployer dans le pays de résidence, c'est-à-dire en France. Ce qui implique un détachement

<sup>32</sup> Johanna Siméant, « Socialisation catholique et biens de salut », art. cité.

<sup>33</sup> Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994, p. 12.

avec le pays d'origine. Le mariage entre soi contribue ainsi à la reproduction sociale de cette « néo-communauté<sup>34</sup> »:

*« (Alors qu'est ce qui est important pour vous ?) La référence à l'islam, la référence au pays dans lequel on réside. (Quand tu parles des réajustements par rapport à l'islam des parents, est-ce que ça concerne aussi les mariages mixtes ?) Si c'est un mariage mixte entre deux personnes de religion différente cela nous pose des problèmes. Islamiquement, c'est pas interdit mais on l'encourage pas, car ça pose des problèmes sur l'éducation des enfants. » (Kalid, CMF)*

Il faut aussi considérer l'approche religieuse savante privilégiée plus particulièrement dans les organisations. Le caractère intellectuel qui prévaut dans les modes d'action de ces associations permet à leurs membres non seulement de valoriser leurs compétences culturelles en la mettant au service de l'action, d'acquérir des responsabilités, mais aussi d'accroître leur réseau d'interconnaissance en dehors de la cité, ce qui vient amoindrir leur sentiment d'enclavement et de mépris social. Par exemple, l'implication intensive de Tarek dans les activités de formation à l'Eveil ou dans la préparation de conférences pour Présence musulmane lui permet de fréquenter des lettrés, des érudits de sciences sociales, comblant ainsi ses aspirations socioculturelles. Ceci est encore vrai lorsque son récit insiste sur les retombées sociales en termes de constitution d'un carnet d'adresses (contacts avec des journalistes, universitaires, militants, etc.) et d'acquisition d'un savoir-faire :

*« Le véritable profit de cet engagement c'est ce côté humain, cette liaison entre des personnes qui ne sont pas forcément au Val-Fourré. C'est via ce projet de séminaires où l'on trouve le plus grand nombre de partenaires extérieurs. » (Tarek, Eveil)*

Il y a enfin la satisfaction qui résulte du militantisme en soi qui donne l'occasion à Tarek de matérialiser ses convictions éthiques altruistes et d'accéder ainsi aux « biens de salut »:

*« L'action de l'Eveil c'est aussi de faire comprendre que s'il y a une réussite, c'est pas au profit de sa personne mais c'est au profit de son environnement, donc là c'est la figure la plus noble du citoyen, qu'est-ce que doit être un citoyen, non pas être un consommateur mais être un acteur. » (Tarek, Eveil)*

Nouvelle socialisation religieuse et diversité des formes d'entrées dans le militantisme islamique de cité

Considérer cependant les « biens du salut » fournis par les organisations et la fonction symbolique de l'islam social et civique ne permettent que partiellement de rendre compte de la manière dont se forment et se maintiennent des croyances durables qui conduisent à cette forme d'engagement militant. Cela ne nous éclaire pas non plus sur les modalités concrètes qui rendent possible le passage à l'acte. Une attention plus soutenue aux modes de socialisation religieuse et de socialisation politique auxquels les enquêtés ont été exposés et à leurs effets sur leur identité sociale, tout en considérant leurs propriétés sociales, le contexte et

---

<sup>34</sup> Farhad Khosrokhavar, « L'universel abstrait, le politique et la construction de l'islamisme comme forme d'altérité », dans Michel Wieviorka (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1997.

leur environnement proche, peut aider à la compréhension de la façon dont se structurent leur rapport à la religion et à la politique menant au militantisme. A la lecture des récits de vie des enquêtés, tous issus du milieu ouvrier ou modeste<sup>35</sup>, dans le moment où ils effectuent leurs études, il semble que le refus d'une identité religieuse héritée, la fréquentation de la mosquée par le biais d'un pair, une sociabilité religieuse et militante sont à l'origine de leur attachement à l'islam social et civique qui trouvera à s'actualiser plus tard dans le militantisme à l'Eveil. Ils viennent souligner aussi l'influence des effets de situation à travers notamment la confrontation personnelle à des événements politiques, le contexte spatial et les redéfinitions identitaires qu'imposent des ruptures et chocs biographiques, dans leur interaction avec les dispositions personnelles des engagés. Pour Danièle Hervieu Léger<sup>36</sup>, l'identification à une religion est une combinaison de quatre conditions. La première est communautaire et permet de définir le groupe ; la deuxième est d'ordre éthique et renvoie aux valeurs universelles portées par le message religieux ; la troisième est culturelle, et la dernière émotionnelle produit l'identité collective. Il semble néanmoins que l'appartenance sociale et résidentielle des enquêtés contribue également à la formation d'une l'identité collective spécifique qui se déploie dans ce militantisme de cité.

#### Le rejet d'une identité religieuse héritée

On tient pour acquis que la famille joue un rôle crucial dans la transmission des valeurs et des pratiques religieuses. Mais dans le cas des militants de l'Eveil, l'islam bien qu'hérité en majorité par la socialisation familiale, même si dans la majorité des cas étudiés leurs parents ont délaissé la pratique de la prière en pays d'immigration, est aussi un islam reconstruit et remodelé. Certains sociologues parlent, en effet, de choix individuel ou « d'individualisation du croire<sup>37</sup> » en réaction à la société de résidence plutôt que par tradition familiale. Et cette nouvelle transmission des valeurs entre les générations n'affecte pas seulement l'islam comme en témoigne la figure idéal-typique du « pèlerin »<sup>38</sup>. Les évolutions sociologiques de la famille moderne donne à voir des formes de transmission familiales plus complexes et laissant une place plus grande aux individus au sein même des processus de socialisation (Singly, 2006). Selon Danièle Hervieu-Léger, les jeunes issus de l'immigration « réislamisés » correspondent à la troisième modalité de la figure du converti. Le « réaffilié » ou le converti de l'intérieur » découvre une identité religieuse familiale, demeurée formelle ou vécue comme telle, qu'il conteste :

*« (Qu'est-ce que tu remettais en question ?) C'était parti sur des choses je ne sais pas moi, la relation humaine avec les gens, sur le plan des comportements, sur le plan d'un tas de choses, jusqu'à arrivé à un..., comment dire, un processus logique, jusqu'à remettre en cause des choses fondamentales, jusqu'à remettre en question la religiosité. Pourquoi la religiosité ? Mes parents faisaient donc moi je fais, mes parents faisaient parce que mes grands parents faisaient, ça en tout cas moi ça ne répondait pas à mes besoins, ça ne répondait pas à mes attentes. » (Afid, Eveil)*

Ce n'est qu'après un cheminement personnel sur plusieurs années, que le « réaffilié » décide finalement de pratiquer sa religiosité comme le montre le cas de Zaia :

*« C'était individuel, j'ai juste fais ma prière et commencé à porter des vêtements larges et parce que je voulais montrer à Dieu que je pouvais faire plus que ma prière donc j'avais*

<sup>35</sup> Contrairement aux pères d'Afid et de Tarek ouvriers en usine, le père de Zaia est petit commerçant.

<sup>36</sup> Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 2001 (1ère édition 1999).

<sup>37</sup> Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 137.

<sup>38</sup> Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin*, op. cit.

*commencé à mettre un petit bandana à cet époque donc c'était juste ça et ça été ça pendant pas mal d'années. »*

Socialisés à l'islam social et civique par le biais d'un pair et des réseaux sociaux

Cette conversion en un islam, choisi plutôt qu'hérité, trouve à se réaliser dans la rencontre avec une offre militante ajustée aux attentes individuelles. Car l'intégration religieuse s'épanouit pleinement qu'à travers une médiation qui transmet les cadres idéologiques qui satisfassent cette demande. Lilian Mathieu a ainsi souligné que « la fréquentation de certains groupes de jeunesse (scouts, par exemple), constituant autant de première expérience d'activités collectives, mais également l'idéologie, attentive au malheur d'autrui, peuvent susciter des dispositions à la contestation<sup>39</sup>. » Si la croyance religieuse peut jouer un rôle déterminant dans la prise de conscience de l'injustice, celle-ci s'opère souvent par le biais d'un pair<sup>40</sup>. La fréquentation d'une institution religieuse peut résulter de la socialisation familiale mais aussi de personnes extérieures aux parents, un ami, un leader charismatique associatif ou un « intellectuel transplanté »<sup>41</sup>. Le cheminement ensuite vers le militantisme islamique de cité résulte moins pour les militants de l'Eveil d'un héritage familial que d'une socialisation politique secondaire dans la sphère religieuse. Dans le cas d'Afid, c'est par le biais d'un ami, tous deux alors étudiants à Jussieu, qu'il fréquente la mosquée Adda'wa, située rue de Tanger dans le 18<sup>ème</sup> arrondissement de Paris, et renoue avec la pratique religieuse qu'il avait délaissé adolescent, en rupture avec l'islam de ses parents. C'est dans cette mosquée qu'il est mis en contact avec la pensée des Frères musulmans à l'occasion d'une conférence<sup>42</sup>, qui a eu sans doute un effet de redéfinition identitaire, puisque peu après il fréquente les cercles du CMF Ile de France et fonde l'Eveil. Ces effets d'une socialisation secondaire intense sur l'identité sociale pouvant susciter des vocations militantes sont palpables à travers l'étude des chercheurs Cattedra et Idrissi-Janati qui précisent que les mosquées au Maroc « ont constitué des espaces d'apprentissage de la citoyenneté militante »<sup>43</sup> et (...), « des lieux privilégiés d'apprentissage sociaux, de production et de reproduction idéologique, ou encore des lieux réputés de diffusion, de recrutement et de réunion de mouvement à base communautaire et/ou politique<sup>44</sup> » qui peuvent susciter de l'engagement militant. C'est en allant prier à la grande mosquée de Mantes-la-Jolie que Tarek fait, quant à lui, la rencontre de jeunes étudiants musulmans dont Afid qui joue ici le rôle d'intermédiaire :

*« Au départ de mon engagement personnel c'était plutôt une connaissance, donc la connaissance du président de l'Eveil donc Afid qui a créé l'Eveil avec un certain nombre d'étudiants au temps où il était encore étudiant et donc très rapidement avec des discussions je comprenais l'état d'esprit de l'Eveil. » (Tarek, Eveil)*

S'il n'y a pas trace explicitement d'un héritage politique, l'amorce d'une perméabilité à l'islam social et civique est par ailleurs la continuité des valeurs familiales qui accordent une place importante aux autres:

---

<sup>39</sup> Mathieu Lilian, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 1996, p. 76.

<sup>40</sup> Andrews, Molly, *Lifetimes of commitment. Aging, Politics, Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

<sup>41</sup> Jocelyne Césari, *Musulmans et républicain. Les jeunes, l'islam et la France*, Bruxelles, Complexe, 1998, p.82.

<sup>42</sup> Cette supposition résulte d'une discussion informelle avec un militant étranger pro-palestinien respecté par les militants du CMF, l'enquête ayant tu cette étape dans sa biographie.

<sup>43</sup> Raffaella Cattedra, M'hammed Idrissi Janati, « Espace du religieux, espace de citoyenneté, espace de mouvement : le territoire des mosquées au Maroc », in Bannani-Chraïbi (M.), Fillieule (O.), dir., *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003, p. 166.

<sup>44</sup> Ibid, p. 130.

*« (Tu dis avoir eu le souci de la collectivité par l'éducation, qu'est-ce que tu veux dire ?) Dans mon environnement familial le souci de l'autre a toujours été présent. (Tes parents ont-ils été ou sont-ils militants ?) Non du tout, c'est pas militant au sens politique du terme mais je pense que c'était une sorte de militantisme aussi qui était de se soucier de l'autre comme le voisin, quelqu'un qui est dans le besoin, je pense que c'est une forme de militantisme qui n'a pas forcément le contenu qu'on peut lui donner aujourd'hui. » (Tarek, Eveil)*

Le cas de Tarek est aussi exemplaire des tensions ou « adaptations secondaires » que suscitent l'inscription de l'engagé dans différentes sphères sociales autres que religieuses. Inscrit dans une école de commerce dont l'enseignement valorise les techniques du management et la finance, Tarek est en proie à des conflits identitaires dans la mesure où cet enseignement entre en contradiction avec la norme religieuse qui rejette les valeurs matérialistes promues par l'économie de marché. Ce sentiment de désajustement entre éthique religieuse tournée vers la spiritualité et l'altruisme, et l'idéologie individualiste et instrumentale véhiculée par des écoles de commerce relèvent ici aussi bien du façonnage par les organisations musulmanes dans lesquelles il milite, que de dispositions sociales emmagasinées durant son enfance :

*« Et je pense que j'ai fait un lien c'est à dire que ma scolarité, mon choix personnel précisément en finance, j'ai fait un lien avec mon engagement militant. Je ne pense pas que je deviendrai un robot financier toute ma journée, toutes mes semaines à faire des calculs financiers, je pense qu'il faut une implication personnelle dans sa cité. » (Tarek, Eveil)*

L'existence de réseaux sociaux et une sociabilité militante peuvent aussi faciliter le passage à l'engagement militant. À propos du recrutement des militants, Antony Oberschall<sup>45</sup> qualifie de « bloc recrutement » les pratiques par lesquelles les organisations politiques cherchent à trouver de nouveaux adhérents dans des réseaux proches, où les individus sont perçus comme davantage susceptibles d'être interpellés par une cause spécifique. C'est par l'intermédiaire d'un réseau d'étudiants musulmans présents à l'université Paris 8 située à Saint-Denis (93), participant aux activités du Centre Tawhid<sup>46</sup>, que Zaia alors étudiante en urbanisme dans cette même université, s'investit d'abord au CMF, puis à l'Eveil. Toutefois, l'investissement de l'espace universitaire par les étudiants religieux, via surtout l'action syndicale, n'est pas comparable à celle qui se pratique par exemple au Maroc<sup>47</sup> :

*« Il y a le fait que je découvrais Saint-Denis puisque je ne connaissais pas Saint-Denis et en même temps on voit qu'il y a des associations, qu'il y a des étudiants qui sont engagés mais bon j'étais pas forcément proche mais c'est surtout comme je disais tout à l'heure c'était vraiment le fruit du hasard, je me suis retrouvée avec la librairie, bon après c'était l'organisation des conférences, j'ai suivi des conférences fin lycée, c'est comme ça que j'avais connu la librairie, j'avais suivi des cours [de coran], c'étaient des conférences qui s'organisaient une fois par mois et euh en fin de compte comme je kiffais trop j'avais suivi quoi.(...) » (Zaia, Eveil)*

Il est intéressant de souligner dans le cas de Zaia que son déménagement dans la cité du Val-Fourrée, après son mariage avec Afid, provoque un choc biographique qui appelle une

<sup>45</sup> Anthony Oberschall, *Social Conflict and Social Movements*, op. cit.

<sup>46</sup> Le centre culturel Tawhid, pendant de celui de Lyon fondé par l'UJM à la fin des années 80, existe depuis 1992 à Saint-Denis. Outre sa librairie, il dispose d'une salle de prière et organise des formations à la langue arabe et à la lecture du Coran, des conférences religieuses en langue française. Son responsable est militant au CMF-Ile de France et fréquente Présence musulmane.

<sup>47</sup> A ce sujet voir Cattedra et Idrissi-Janati, « Espace du religieux, espace de citoyenneté, espace de mouvement : le territoire des mosquées au Maroc », art. cité, p. 161-162.

redéfinition identitaire pour s'investir. Cette redéfinition résultant de la sociabilité militante:

*« C'est vrai qu'au départ quand je suis arrivée j'étouffais et ça ne me permettait pas de voir qu'il y avait des gens intéressants, des actions, des groupes qui étaient hyper intéressants. Par contre, maintenant avec l'habitude, le fait est finalement que mes priorités ont changé de position. Là je commence à découvrir, je passe par un autre biais pour commencer à connaître le Val Fourré. (Par quel biais ?) Bah par le fait que ce n'est pas le Val Fourré qui a voulu être comme ça, déjà il y a ce fait là, ça change énormément sur le jugement dans le sens où moi c'était les gens qui voulaient être comme ça et en fin de compte non. C'est aussi les politiques qui ont voulu qu'il y ait des endroits qui, des endroits puisque ce n'est pas qu'au Val-Fourré apparemment, justement c'est les cités qui sont comme ça, donc finalement ah bah je n'ai pas à en vouloir au Val Fourré. C'est pour ça que je le prends aussi autrement, puisque finalement ce n'est pas les gens qui veulent être comme ça, au départ je pensais que les gens voulaient être comme ça. »*

Des expériences sociales et événements politiques marquants comme instances de politisation L'analyse des histoires de vie des militants de l'Eveil fait ressortir également des facteurs situationnels, à la fois temporels et spatiaux, qui concourent à la politisation et au militantisme de cité. Si dans tous les cas une correspondance étroite entre la foi et le militantisme existe, la sociabilité religieuse n'est pas la seule raison à conduire à l'engagement militant. Le cas d'Afid a pour intérêt de montrer en quoi la trajectoire migratoire et la confrontation à des expériences sociales et événements politiques marquants qui se sont déroulés dans le pays d'origine comme d'immigration, structurent de façon singulière son rapport au religieux et à la politique, puis au militantisme. Il raconte comment il a été témoin des discriminations subies par sa famille originaire du Sahara Occidentale durant son enfance passée au Maroc, après son déménagement à Marrakech, ce qui a provoqué chez lui une identification en faveur des minorités et développé une sensibilité à l'injustice dont on peut penser qu'elles sont à l'origine de son engagement actuel :

*« C'est que il y a quelque part quelque chose qui m'a facilité la tâche c'est que j'ai déjà connu une situation similaire auparavant ; je suis né dans un petit village berbère, à l'âge... très tôt, à l'âge de 3-4 ans on a déménagé à Marrakech, donc il y a eu un changement d'environnement complètement différent, je me suis retrouvé dans la position de minoritaire bien avant de la connaître en France je l'ai déjà vécu la position de minoritaire même de discriminations, de racisme, il y avait des blagues, des ricanements, des stéréotypes, sur le plan institutionnel aussi dans des régions les administrateurs c'étaient des gens qui venaient de Fès, de Casa, de machin. Donc j'ai connu cette situation en amont, je l'ai déjà vécu, donc il a fallu s'acclimater, il fallait résister non pas forcément dans une rupture parce que ça n'a jamais été dans mon état d'esprit la rupture ; voilà donc cette expérience elle m'a servi par la suite, je l'ai intégré en tant que telle et elle m'a servi par la suite il y a sûrement ça qui a joué. » (Afid, Eveil)*

On perçoit par ailleurs l'importance de l'environnement spatial, physique du quartier du Val-Fourré, dans lequel il réside dans la structuration sociale de son rapport au politique<sup>48</sup> et la restauration identitaire qu'a suscité cette confrontation pour parvenir au don de soi. Tout se passe comme si le recours à l'islamité pour ces jeunes adultes de cité apportait « une identité culturelle autre que celle, territoriale, et leur permet de transcender le mépris social et de gérer

<sup>48</sup> Hmed Choukri, « Des mouvements sociaux « sur une tête d'épingle » ? » Le rôle de l'espace physique dans le processus contestataire à partir de l'exemple des mobilisations dans les foyers de travailleurs migrants, *Politix*, n° 84 (4), 2008, p. 145-165.

dignement la marginalité. La conscience musulmane rend possible la fierté et l'estime de soi, elle confère un sens à la situation, qui est dès lors moins subie<sup>49</sup>» :

*« Quand je suis arrivé au Val-Fourré j'ai senti le ghetto, le ghetto sur tous ses angles c'est à dire la concentration, l'enfermement, euh on s'aperçoit très rapidement c'est un milieu qui est fermé sur tous les plans et parfois sur les plans des idées. La première de mes réactions était de dire, ce n'est pas mon problème, je n'ai aucune responsabilité dans l'état actuel des choses, ce n'est pas à moi de l'assumer. (Donc une réaction individualiste ?) Oui voilà et peut être même après réflexion, c'est une façon de se protéger dans un premier temps dans le sens où moi je vais faire ma vie ailleurs, je n'ai rien à voir avec cette réalité. Ce qui m'a changé c'est tout simplement le ghetto. » (Afid, Eveil)*

Le contexte national et international a influencé également l'engagement militant à l'Eveil. Ainsi, les attentats de l'été et de l'automne 1995 à Paris, les nombreuses « affaires du foulard » depuis 1989, puis le vote de la loi Stasi en avril 2004, avec entre temps le choc du 11 septembre 2001 ont stigmatisé les musulmans dans la société française. C'est d'ailleurs une « affaire du voile » qui s'est déroulée au lycée Saint-Exupéry situé au cœur même du Val-Fourré qui a pu susciter un sentiment d'injustice chez Afid. Quelques années après « l'affaire du foulard » du collège de Creil en 1989, la circulaire Bayrou du 20 septembre 1994, du nom du ministre de l'éducation nationale de l'époque, qui interdit le port ostentatoire de signes religieux à l'école, jette un trouble au lycée Saint-Exupéry parmi les élèves de religion musulmane. Rien dans le récit d'Afid ne permet de penser qu'il se soit impliqué directement ou ait été solidaire dans la mobilisation des jeunes filles voilées en passe d'être sanctionnées<sup>50</sup>. Il a alors 18 ans et se trouve en année de terminale. Mais il est fort probable que cet événement ait eu pour conséquence de stigmatiser plus largement les jeunes musulmans, ait éveillé un sentiment de solidarité envers cette population auquel répondra la fondation de l'Eveil deux ans plus tard. D'autres événements n'ayant pas seulement trait à la religion mais à la politique ont joué un rôle. Les présidentielles de 2002, qui ont ému la France entière en raison de la présence du candidat de l'extrême droite Jean-Marie Le Pen au second tour, est l'événement qui déclenche le passage à l'acte pour Tarek :

*« Le 21 avril a touché tout le monde. Moi, personnellement j'étais en pleurs ce jour là, j'ai eu pendant cette période là, pendant la rentrée scolaire des interrogations sur mon identité, ma façon d'agir, ma participation. »*

Cette étude montre que pour rendre compte de la complexité des facteurs qui déterminent le militantisme dans les cités de jeunes musulmans, il est nécessaire d'enrichir l'analyse en l'inscrivant dans des champs de recherche qui croisent la sociologie du militantisme et la sociologie des religions. L'enquête revient sur l'importance de la fonction symbolique de l'islam social et civique pour des membres de la « troisième » génération issue de l'immigration et des cités, l'accès aux « biens de salut », tant dans les activités sacrées que dans les activités profanes, et aux autres biens symboliques tirées de la mobilisation. Mais elle révèle surtout les modalités concrètes du passage à l'acte en mettant l'accent sur l'activation

<sup>49</sup> Michel Wieviorka, *Violence en France*, Paris, Seuil, 1999, p. 233.

<sup>50</sup> Cette hypothèse a été construite non pas à partir d'éléments directement puisés dans l'entretien avec Afid du fait que celui-ci a fait l'impasse sur cet épisode de sa biographie, mais à partir de discussions menées avec des anciens enseignants exerçant dans ce lycée à l'époque et solidaires de la cause des jeunes filles voilées, qui ont toutes attesté de sa présence au moment des faits.

des dispositions individuelles redéfinies par la socialisation politique secondaire. Le choix du matériau biographique est pertinent car il permet de montrer leur venue en politique par la religion mais aussi de mesurer l'impact des facteurs internes et externes autres que religieux tels que des expériences sociales de rejet qui interagissent avec l'environnement spatial proche des enquêtés, des événements politiques marquants, sur les trajectoires individuelles. Tous ces éléments combinés aux dispositions socioculturelles et aux origines ouvrières des enquêtés peuvent expliquer ce militantisme de cité. L'analyse des « carrières » militantes est d'autant plus heuristique ici qu'elle complète ces modèles théoriques en rendant compte comment ces acteurs allient leur militantisme au service de la foi à d'autres engagements non religieux. Si ce poly-engagement répond à première vue à une éthique religieuse, à un corpus idéologique, les trois cas mis en avant montrent que la référence à l'identité est multiple, traversée par divers mondes sociaux à même de concurrencer les investissements religieux. On peut dès lors penser que leur intégration militante non religieuse aura des effets sur leur identité religieuse et, en conséquence, sur leur trajectoire. Cette influence est perceptible à travers le débat en cours au CMF sur le lien à recomposer avec le prédicateur Tariq Ramadan comme seul pourvoyeur de ressources idéologiques.