

Jeunes musulmans en banlieue parisienne : itinéraires croisés

Par Lamiss AZAB

Maître de conférences à l'Université Française d'Égypte

Entrée en matière

Cela fait plus de trente ans que l'on s'intéresse à la manière dont se conjuguent appartenance religieuse et appartenance nationale dans le contexte de la République française, laïque homogénéisatrice. Et la question devient de plus en plus pressante dans le contexte actuel, avec une offre d'islam globalisée qui ne cesse de se diversifier et de se transformer et des événements impliquant l'islam d'une manière ou d'une autre sur la scène politique internationale et jouant au final sur la perception que les jeunes ont de leur religion et de leur appartenance à cette religion...

Cette même question de fond, je l'ai donc reprise – elle est presque inévitable – dans une thèse de doctorat sur laquelle j'ai travaillé entre 2001 et 2006-2007 mais en partant d'interrogations différentes et en empruntant des outils théoriques qui se situent au croisement de différentes disciplines : la linguistique, la sociologie urbaine et la sociologie de l'expérience. Surtout, j'ai tenté de tirer profit de l'outil du comparatisme en sciences sociales, notamment à travers la comparaison d'itinéraires de jeunes musulmans français d'origine maghrébine vivant en banlieue parisienne¹.

Dans mon exposé d'aujourd'hui, je ne reprendrai pas les détails théoriques qui ont fondé ma recherche (j'y ferai peut-être uniquement allusion). Mais j'insisterai plutôt sur les apports de différents terrains que j'ai investis au cours des six dernières années et qui me semblent intéressants pour des personnes qui s'intéressent à suivre de près l'évolution de l'islam dans la société française. Surtout que l'on est à quelques jours du colloque que la commission organise et qui s'intitule « Identités, appartenances, diversités. Islam et identité nationale ». Pour vous présenter ces apports en une heure environ, je m'arrêterai sur la question suivante : face à une offre d'islam globalisée, comment est-ce que les jeunes musulmans français d'origine maghrébine âgés entre 15 et 20 ans construisent leur expérience religieuse au niveau très local de la banlieue parisienne ?

Pour cela, je reviendrai dans un premier temps sur mon terrain et sur l'échantillon des jeunes rencontrés avant de vous soumettre mes conclusions selon trois axes :

- 1- tout d'abord, l'importance de comprendre l'islam actuel à travers la mise en rapport des discours de l'offre islamique d'une part et des propos des jeunes cherchant à se définir en tant que jeunes musulmans face à différents interlocuteurs dont les représentants de la République ;
- 2- ensuite, l'intérêt de mettre en lumière les contextes locaux où vivent les jeunes au quotidien car ce sont ces contextes qui permettent de comprendre la manière dont sont reçus les discours islamiques et celle dont ils sont reformulés. De même, à un niveau plus basique, l'observation concrète de ces contextes (sur le plan matériel et humain et sur le plan de l'imaginaire qui se construit à leur sujet chez les jeunes qui les habitent) et de la manière dont l'islam s'inscrit dans les différents paysages urbains permet de mieux saisir pourquoi l'islam peut être plus évident dans certaines banlieues plutôt que dans d'autres ;
- 3- enfin, le troisième axe concerne les stratégies de présentation de soi que les jeunes empruntent dans le cadre de leurs expériences religieuses, qu'ils aient pour objectif de ne pas

¹ La thèse en question s'intitule « Dire l'islam en banlieue. De l'offre islamique à l'expérience religieuse et aux présentations de soi. Terrains croisés 2001-2006 ». Elle a été menée sous la direction de Gilles Kepel et soutenue publiquement en septembre 2007. Cet exposé reprend les principaux apports de la réflexion sur le sujet.

rendre problématique leur appartenance à l'islam dans une société laïque ou, au contraire, qu'ils ressentent le besoin de rendre explicite leur différence religieuse.

Avant de commencer, un bref retour sur le terrain

Localisation

Je commencerai par un bref retour sur le terrain. Car c'est la spécificité du terrain investi et de la période où il a été investi de même que la particularité du rapport entretenu avec les acteurs présents sur ce terrain qui ont cristallisé les diverses questions se trouvant à l'origine de toute ma recherche.

Je crois que j'ai eu une chance extraordinaire avec mon terrain et mon échantillon. En effet, je suis entrée en fonction en tant qu'assistante d'arabe dans des lycées situés sur deux banlieues voisines mais extrêmement différentes – un quartier du 95 et un autre du 92 quelques jours après le 11 septembre 2001. Je m'étais installée sur place, dans un logement de fonction annexé à l'un des lycées, et mes élèves étaient devenus par là même mes voisins. Plus tard, certains sont devenus mes amis. Mais je ne savais pas encore que j'intégrais mes futurs terrains de recherche, donc je ne faisais même pas de l'observation participante : je vivais mon terrain. J'étais partie pour une année de travail pour financer une recherche que je voulais mener en Égypte sur la génération Moubarak et la construction de son expérience religieuse dans le Caire actuel. Donc l'enseignement de l'arabe en banlieue n'était qu'un moyen de subsistance au départ pour pouvoir construire une infrastructure théorique avant d'intégrer le terrain égyptien.

Mais plus je tentais de connaître mes élèves français d'origine maghrébine, tous musulmans, plus je voyais se cristalliser la question des « manières de dire l'islam en banlieue ». Ce qui me semblait paradoxal, c'était de reconnaître dans les propos des jeunes les discours d'une offre religieuse que j'avais connue dans mon pays, l'Égypte. Le paradoxe ne résidait pas dans le fait même qu'ils soient récepteurs de discours islamiques désormais globalisés par le moyen des chaînes satellitaires et d'Internet. Il résidait plutôt dans la manière dont cette offre globalisée s'intégrait à un contexte local totalement différent du contexte d'émission originel, notamment dans le cadre de situations sociales précises où les lycéens voulaient se présenter en tant que musulmans à leurs différents interlocuteurs. Et c'est là le point qui m'a encouragée à réfléchir sur la question de l'islam à travers les discours religieux et à voir ces discours comme une relation de communication avant tout.

Par exemple, dès mes premiers jours de travail, j'avais pu assister à des scènes qui me paraissaient tout à fait hors contexte tel des séances de présentation des idées de la star de la prédication égyptienne Amr Khaled dans un coin de la classe en attendant la prof d'arabe. Rien qu'au niveau du vocabulaire emprunté par les jeunes, il me paraissait assez étrange d'entendre autant de formules religieuses en arabe *himdullah*, *soubhanallah* ponctuant un discours sur la nécessité de porter le voile, discours émis dans un français fortement marqué par les caractéristiques d'énonciation des jeunes de la banlieue (accent tonique assez prononcé, recours récurrent au verlan et à des expressions à la mode « pire que bien », « pire que grave », « c'est galère », emprunt de mots étrangers). La phrase choc pour moi c'était « Amro Khalid, sur le voile, *mâ challah*, il assure grave ». Et c'est l'accumulation de scènes, de discussions et de questions-tests de la part des élèves qui m'a fait prendre conscience qu'il y avait un travail de recherche à faire auprès de ces jeunes pour comprendre comment ils vivent leur expérience religieuse et, si possible, pourquoi elle prenait les diverses formes qui se déployaient sous mes yeux.

Pour plus de précision concernant mon travail de terrain, j'ajouterai que j'ai également travaillé sur divers quartiers du Caire, des plus aisés aux plus défavorisés. Mon idée était de

tenter de mesurer l'écart entre la réception faite d'un discours dans son contexte d'émission originel et la réception dans un contexte autre. Je ne m'attarderai pas ici sur les conditions de ce terrain, mais j'y ferai sans doute allusion de temps en temps car c'est la mise en regard des expériences religieuses des jeunes musulmans français et des jeunes musulmans égyptiens qui m'a permis de mieux comprendre chacune des deux réalités sociologiques...

Un arrêt sur l'échantillon

J'ai connu de près pendant deux années scolaires consécutives (2001-2002 et 2002-2003) quatre vingt élèves, des garçons et des filles, tous musulmans et majoritairement français (soixante douze sur quatre vingt), essentiellement d'origine maghrébine, âgés entre 15 et 20 ans, inscrits en seconde, première, terminale et BTS et suivant les cours d'arabe Langue Vivante 3 (LV3) proposés par leurs Lycées. J'ai certes pu connaître les autres élèves musulmans, français ou non, d'origine maghrébine ou autres, non inscrits en cours d'arabe. Et cette connaissance m'a permis de comparer des actions et des réactions relatives à la définition de soi en tant que musulmans au sein d'une société laïque. Mais la comparaison a pu être menée de manière plus approfondie puisque j'ai travaillé sur deux banlieues très différentes et, par suite, sur des profils psychologiques et sociaux assez divers en fonction de l'appartenance à l'un ou l'autre de ces deux contextes.

Par exemple, on voit clairement comment le contexte urbain dans le quartier du 95 est marqué par un long passé communiste et ouvrier beaucoup plus prégnant qu'au quartier du 92 qui, lui, s'inscrit clairement dans le cadre des banlieues moyennes (de classes moyennes). La plupart des élèves d'origine maghrébine rencontrés sur le 95 appartiennent à des familles d'origine sociale plutôt modeste (les pères sont des OS, des cuisiniers, des artisans boulangers, menuisiers, des techniciens de surface et les mères sont couturières, femmes de ménage ou, pour la plupart, des femmes au foyer) en comparaison avec les familles résidant sur le 92. En effet, les pères sont plus nombreux à occuper des professions libérales (enseignants, médecins ou chercheurs) ou à être engagés dans des activités associatives et les mères plus nombreuses à travailler (professions libérales également). Le niveau d'études des parents est plus élevé dans la banlieue du 92 que dans celle du 95 et l'intérêt porté aux parcours des enfants plus marqué. Mais il faut aussi noter que la présence des familles provenant de pays du Maghreb est plus forte dans le 95 et, par suite, le brassage culturel n'est pas aussi clair que dans le 92. Pendant les mois de Ramadan, c'était un total dépaysement que l'on ressentait quand on arrivait dans le quartier du 95, rien qu'avec les appels à la prière du coucher du soleil s'élevant des postes de radio.

Une remarque cruciale est à faire au sujet de l'ensemble de ces jeunes. Pour l'écrasante majorité, ils constituent non pas une troisième ou une quatrième génération comme on pourrait le penser. Ce ne sont pas les petits enfants des primo-arrivants étudiés par Kepel dans « Les banlieues de l'islam », il y a une vingtaine d'années. Ce sont les enfants de nouveaux immigrants, arrivés en France dans la moitié des années quatre-vingt. Ils constituent une nouvelle deuxième génération en quelque sorte. C'est un élément essentiel à prendre en compte pour comprendre l'intégration effective de ces jeunes à la société française et leur positionnement d'une part, par rapport aux pays des parents et par rapport à leur pays la France et d'autre part, par rapport à leur religion l'islam. Cette dimension n'est pas toujours explicitée lorsqu'il s'agit de réfléchir sur la construction de l'expérience religieuse islamique et pourtant elle est primordiale. D'un côté, les pays du Maghreb ne sont pas aussi loin pour les jeunes rencontrés que l'on peut se l'imaginer. Même si certains parmi ces jeunes n'ont jamais visité les pays des parents, ils ne s'en sentent pas aussi éloignés, ils n'y sont pas aussi allergiques. D'un autre côté, ils sont Français car ils sont nés en France, ils sont socialisés et scolarisés en France, ils disposent d'une carte d'identité nationale française et d'une carte

d'électeur français. Mais notons une certaine dualité dans la construction de la subjectivité. Ces jeunes grandissent dans des appartements meublés selon le goût français et selon le goût maghrébin. Le plus souvent, ils maîtrisent le français et, au moins, des rudiments de dialecte maghrébin. Ils suivent les programmes de la télévision française mais aussi certaines chaînes satellitaires arabes émettant en langue arabe. Ils vont en discothèque, s'habillent selon les normes vestimentaires en cours en France et notamment dans la banlieue, flirtent avec des jeunes de leur âge, le plus souvent des jeunes de profils comparables. Mais ils expliquent aussi en parallèle qu'ils sont musulmans avant tout et qu'ils font des efforts pour comprendre leur religion en se servant dans toutes les sources qu'ils trouvent à leur disposition, quelles qu'elles soient. Et je pense que c'est une caractéristique principale de l'islam de ces jeunes qui, à cet âge, ne font que commencer à s'intéresser à connaître l'islam. Même s'ils savent depuis leur tendre enfance qu'ils sont musulmans. Et lorsqu'ils commencent à s'intéresser à leur religion, ils recherchent avec beaucoup d'intérêt toutes les sources susceptibles de les informer sur l'islam objectivé, mettant de côté toute la part d'islam rituel, ethnicisé que la plupart des parents tiennent à leur transmettre.

Trois conclusions à discuter

L'islam des mots et des images

Ce que j'ai soumis dans ma thèse, c'est surtout une problématisation des « paroles d'islam » de la part d'individus, c'est-à-dire que je me situe à un niveau microsociologique de base, en m'arrêtant précisément sur une tranche d'âge qui n'a pas beaucoup intéressé d'autres chercheurs – les 15-20 ans, cet âge où commence à se construire l'expérience religieuse pour beaucoup de musulmans français rencontrés sur le terrain. Pour moi, il semblait très intéressant de reconstituer la relation de communication établie entre lycéens musulmans français et différents acteurs de l'offre islamique, que ces acteurs soient locaux ou qu'ils appartiennent à des contextes tout à fait étrangers au monde de la banlieue parisienne. C'est la mise en contact de l'offre et de la réception de discours islamiques dans ce contexte précis de la banlieue qui, me semble-t-il, est susceptible de révéler du nouveau au sujet de la construction de l'expérience religieuse des jeunes car elle ouvre la porte à une série de questions qui n'ont pas été abordées auparavant : par exemple, comment les producteurs de discours se présentent-ils pour être légitimes au sein des champs religieux transnationaux qui se dessinent aujourd'hui, vu la fragmentation de l'autorité religieuse aussi bien dans le monde musulman qu'ailleurs ? Et comment la perception que les jeunes ont des émetteurs et d'eux-mêmes joue-t-elle sur la réception de discours islamiques ? Comment les médias et nouveaux modes de communication auxquels les jeunes français recourent de plus en plus pour construire leur bagage cognitif religieux jouent-ils sur la construction de cette autorité et que devient le charisme de l'émetteur dans ce nouveau monde de la communication religieuse transnational ?

Ce que m'a révélé mon travail de terrain concernant ce premier axe de questionnements, c'est que l'islam d'aujourd'hui est un islam des mots et des images, pas du rituel et/ou de la recherche du sens profond du message religieux islamique. Tout est dans la perception, celle que l'on a de soi et de l'Autre et, surtout, celle que l'on voudrait que l'Autre ait de nous. Et ce sont les mots qui décrivent ces images qui semblent intéresser le plus les jeunes. C'est, je pense, l'une des raisons pour lesquelles on trouve les contradictions que j'ai évoquées plus haut. J'avais mis en place un atelier de danse orientale au lycée et, quelque temps plus tard, j'avais rencontré un groupe de jeunes filles très assidues à l'atelier à la mosquée du quartier : elles insistaient pour dire qu'elles étaient musulmanes avant tout, mais que la danse ne pervertissait pas cette appartenance et qu'elles n'avaient pas à faire un choix. On retrouve ce

fait chez l'écrasante majorité des jeunes, garçons ou filles, quelle que soit la stratégie de présentation qu'ils auront adoptée, des plus modérées aux plus extrémistes. Et je pense qu'il faut garder ça à l'esprit quand on veut comprendre le rapport que ces jeunes établissent avec les émetteurs de discours religieux chez lesquels ils puisent leur maigre savoir. D'ailleurs, ces émetteurs ont bien compris cette réalité et beaucoup se fondent dessus pour construire le discours qu'ils proposent aux jeunes. Le message doit être clair, simple, dans une langue que les récepteurs comprendraient aisément. De nombreux prédicateurs émettant en arabe ont conçu des sites Internet sur lesquels des traductions de leurs discours sont disponibles au-delà des frontières des pays où ils vivent. Lorsqu'on dit que les moyens de communication modernes ont transformé le message religieux, moi, je pense à ce type de révolution discursive. Les valeurs religieuses prônées doivent être universelles. On doit certes expliquer l'importance de pratiquer mais insister sur la primordialité du croire. L'objectif du message est de procurer un bien-être immédiat au récepteur ou, du moins, l'aider à atteindre ce bien-être. Pas de politique, pas de questions nécessitant des recherches trop approfondies en matière religieuse. Donc les prédicateurs l'ont compris : les mots sont très importants. Mais les images aussi. Leur légitimité de production discursive, il se trouvera dans le savoir religieux. Ils n'ont pas à l'acquérir dans le cadre d'institutions traditionnelles. Il suffit qu'ils possèdent certains éléments discursifs, certaines tournures, qu'ils maîtrisent un certain nombre de versets et de *hadiths*, pas besoin même de les situer dans le Coran ou par rapport à la chaîne de transmission. Parfois, le discours n'a même pas à être religieux, il suffit qu'il soit émis par un musulman dont l'image semble accessible. C'est le cas de Farid Abdelkrim pour prendre l'une des figures locales les plus appréciées par les jeunes. Lui et Hasan Iquioussen présentent des profils familiers, des sortes de grands frères. La proximité que ressentent les jeunes avec ces deux hommes est réelle et, par suite, ils transmettent aux jeunes une image d'eux-mêmes plutôt optimiste : « *tu peux t'en sortir, puisque moi, qui vient exactement du même monde que toi, regarde ce que je suis devenu* ». Étrangement, ce ne sont pas toujours les prédicateurs émettant en France, donc s'exprimant en français sur des problématiques que les jeunes connaissent, qui sont les plus écoutés. Pour reprendre la terminologie du business : une fois que l'image de marque est créée, elle est facilement exportable. On a ainsi des marques égyptiennes comme Amr Khaled ou Omar Abdel Kafy qui, s'étant largement diffusées à travers les chaînes satellitaires et Internet, ont fait des tabacs au Bourget au moins deux années de suite pour chacune. À partir du terrain, je peux affirmer que ce sont les prédicateurs préférés des jeunes que j'ai connus. Plus proches des sources de l'islam, appartenant à un contexte qu'ils idéalisent (le Moyen-Orient) par opposition à celui de la banlieue ou du Maghreb, les jeunes créent avec ces émetteurs une proximité fabriquée de toute pièce par l'intermédiaire des moyens de communication. À ces prédicateurs plus ou moins modérés, viennent s'ajouter d'autres plus extrémistes. Savants appartenant à des réseaux salafistes, leurs discours et leurs images s'introduisent en France à travers divers canaux et aujourd'hui, il existe des cercles salafistes purement français avec toute une sitographie expliquant en langue française aux frères salafistes comment rester pur au sein d'une société laïque.

Mais je ne m'arrêterai pas plus longuement sur cet axe car on pourrait y passer des heures. Je retiendrai au final que l'on est face à des éléments très variés dans lesquels les jeunes puisent sous différentes formes (face à face, discours sur cassettes, enregistrement ou retranscription sur le Net, émissions télévisés, ouvrages écrits). Ces éléments sont absorbés de manière sélective suivant les objectifs des jeunes et ils ressortent, si besoin est, lors de situations sociologiques différentes lorsque les jeunes souhaitent eux aussi s'exprimer sur leur islam à travers des mots, pour communiquer des images d'eux-mêmes. Ils les reformulent alors en reprenant, là aussi de manière sélective, à cet émetteur ou à cet autre. Ce qu'il faut retenir c'est qu'en reprenant, ils suivent parfois à la lettre ce qu'ils ont reçus mais, parfois, au

contraire, ils déforment ce qu'ils ont acquis pour servir certains intérêts au sein d'une situation donnée. Par exemple, sur le Val d'Argenteuil, ils ressortent exactement tout le cours de Amr Khaled sur le voile. Surtout dans le courant de l'année 2002-2003, ils et elles avaient compris que cette question constituait un enjeu pour eux comme pour les représentants de la République. Les jeunes filles surtout avaient donc appris par cœur les versets, les arguments avancés par le prédicateur égyptiens et elles les ressortaient aux profs et au personnel administratif du Lycée. Par contre, toujours sur cette banlieue du 95, en ce qui concerne la prière à l'heure, au moment de l'appel, un groupe de jeunes garçons qui n'étaient pas nécessairement très pratiquants avaient fait, trois vendredis de suite, la prière dans la cour du Lycée. Pour expliquer leur acte, ils avaient fait comprendre à la direction du Lycée que la prière était obligatoire au moment de l'appel vu que cela tombait au moment de la récréation. Ils insistaient ainsi sur un verset coranique avancé par l'ensemble des prédicateurs au sujet de la prière mais laissaient tomber une lecture avancée notamment par Hasan Iquioussen en réponse à une question explicite sur le sujet où il expliquait que si le contexte français ne permet pas la prière à l'heure, l'islam permet de remettre l'ensemble des prières à la fin de la journée.

Ces deux situations extrêmes, je le rappelle, ce sont produites au Val tout comme une série d'autres réactions face au durcissement de la direction envers les jeunes filles voilées. À Colombes, la situation était très différente de telle sorte que, même pour les élèves les plus extrémistes dans leur attachement à l'islam, rien ne ressortait dans la sphère publique. À y regarder de plus près, la différence provient du contexte et notamment de la manière dont l'islam s'inscrit au sein de chaque banlieue.

95 versus 92

Ce deuxième axe n'est pas long mais il est central dans la réflexion. J'y ai un peu touché lorsque j'ai décrit mes terrains. Mais je m'arrêterai ici surtout sur une comparaison entre la manière dont l'islam se déploie concrètement dans les deux quartiers. Dans la banlieue du 95, l'islam semble plus évident à l'œil nu. La population d'origine maghrébine et, donc musulmane, est beaucoup plus nombreuse. Mais surtout, ce qui est problématique au niveau de la structuration de la ville, c'est que l'on a des lieux de prières ainsi que des marchés fortement marqués par les origines ethniques des habitants à proximité de certains établissements scolaires. Aussi, les élèves profitent toujours d'un moment de libre pour aller faire une prière ou rencontrer des amis et retournent au Lycée, chargés de religieux et marqués par l'état d'esprit où ils se trouvaient avant de réintégrer leur école. Cette situation n'existe sur aucune des autres banlieues que j'ai pu connaître. Dans le quartier du 92, la composante humaine est différente, avec une présence toujours très importante de familles d'origine maghrébine mais pas aussi marquée que dans le quartier du 95. Pas de mosquées ni de lieux de prière à proximité, pas de marché non plus. Le Lycée se trouve au bout d'une longue allée qui semble le rendre imperméable à la structure urbaine extérieure. Et cela a son effet. Si l'on rajoute à cela que pendant la période de mon terrain, le Lycée du 95 ainsi que toute la périphérie : la gare, la cité voisine, la dalle étaient très mal entretenus contrairement au site du Lycée du 92 qui de plus est conventionné avec Sciences-Po, on comprend mieux pourquoi les élèves sur la première banlieue ne se sentaient pas respectés par la France et tendaient à mettre en avant plusieurs stigmates dans la description de l'image qu'ils pensaient que l'on se faisait d'eux : stigmates relatifs à l'appartenance à la banlieue, au monde arabe et enfin, à la religion musulmane. Ces disqualifications dont certaines étaient réelles et d'autres imaginaires revenaient souvent lorsqu'il s'agissait d'expliquer pourquoi ils rendaient explicite, voire provocatrice leur expérience religieuse. J'en arrive ainsi au troisième axe

Expériences d'islam en contexte moderne

L'islam des jeunes d'aujourd'hui, c'est un islam des mots, des images, de l'hétéroclite, parfois du contradictoire comme on l'a vu. C'est une expérience que les jeunes construisent seuls ou entre amis (en tout cas loin des parents) au fur et à mesure qu'ils mûrissent eux-mêmes. Ils ne reçoivent aucune formation structurée qui leur permettrait d'en connaître les principes fondamentaux (le lien sacré entre Dieu et l'homme à travers la profession de foi par exemple) et de les distinguer des questions secondaires (la prière à l'heure) ou dépendant de contextes (l'heure de rupture du jeûne). Surtout, les sources auxquelles ils ont accès ne sont pas assez solides pour leur permettre d'acquérir cette connaissance structurée afin de pouvoir par la suite faire des choix qui les aideraient à hiérarchiser leur choix en matière de religion. Avec le temps, cette expérience peut aller en se renforçant, en se durcissant, comme elle peut se modérer, jusqu'à s'éteindre totalement. Il y aurait la phase très « islam » et puis, on passerait à autre chose en tirant profit de tous les apports de cette expérience ou en les occultant. Tout dépend du rapport de l'acteur avec son expérience, de son évaluation de ce qu'il aura vécu. Les jeunes que j'ai suivis pendant six années ont ainsi évolué mais aucun n'a complètement lâché l'islam en tant qu'expérience. Même parmi ceux qui expliquent qu'actuellement ils se sont « calmés », l'islam reste le repère numéro un. En général, c'est toujours l'acteur lui-même qui n'a pas su connaître sa religion, pas l'expérience religieuse qui ne lui a pas semblé profitable ou intéressante. « *L'islam, ça peut pas être pas intéressant* ». Donc, malgré tous les débats, l'islam dans le contexte français est loin d'être banalisé ou laïcisé par la grande majorité des jeunes. Tout d'abord, parce que les jeunes n'acceptent pas tous l'élasticité de cette religion et lorsqu'ils disent qu'ils l'acceptent, ils ne mettent pas toujours cela en pratique. Ensuite, parce que la laïcité d'un côté pratique est surtout vue comme une désacralisation et désacraliser l'islam « *c'est un peu comme détruire ma dernière chance de pouvoir me respecter moi-même* » comme me disait un jeune.

J'avais retrouvé sur le terrain six profils de jeunes qui allaient du plus attaché à montrer son islam en contexte de laïcité au plus attaché à ne pas la montrer, en passant par celui qui cherchait à ne pas être explicite tout en ressentant une gêne pouvant atteindre la crise puis l'explosion. Pour permettre une analyse plus claire des itinéraires religieux des jeunes rencontrés, j'ai tenté de me référer à une typologie des stratégies identitaires déjà existante, celle de Joseph Kazsterstein. La terminologie que je propose ici est la sienne. Ainsi, de l'« assimilation » où la personne s'identifie à l'Autre laïc de telle sorte que les croyances religieuses ne sont guère visible au sein de la sphère publique, à l'« anonymat » où ces croyances n'ont pas à constituer, malgré leur importance aux yeux des jeunes, un point essentiel dans le processus de leur socialisation et dans leurs rapports avec l'Autre, à la « conformisation » où l'on croit profondément que l'islam est la principale composante de la construction identitaire mais où l'on ne montre pas cela en public de peur de gêner l'ordre social, diverses sont les stratégies de présentation de soi qu'adoptent les jeunes dans le cadre du lycée public français. À ces stratégies visant à ne pas rendre problématique l'appartenance à l'islam dans le contexte laïc s'opposent des stratégies dont l'objectif est de faire ressortir clairement cette appartenance. La simple « différenciation » où les jeunes cherchent, selon leurs propres mots, à « expliquer à la France qu'ils sont des Français différents » et que la France « doit respecter cette différence », cette simple différenciation peut être instrumentalisée à travers une stratégie de « visibilité sociale » où il est question de rendre la différence visible au sein de la sphère publique et, très souvent, de provoquer les représentants de la République. Poussée à l'extrême, la provocation est « singularisation », une stratégie où ils tentent de se présenter en des termes radicalement opposés aussi bien à ceux qu'adoptent les personnes censées représenter leur pays qu'à ceux qu'adoptent leurs coreligionnaires. Ce sont surtout les plus radicaux, intéressés par les discours islamiques les plus extrémistes, qui

tiennent à se distinguer de leur entourage. Ces profils, il faut le comprendre, sont construits au gré des situations. Ils ne sont jamais stables et surtout ils sont parfois le fruit de diverses négociations avec l'Autre mais aussi parfois avec soi. Car parfois on n'est pas sûr d'avancer l'image de soi que l'on aimerait faire circuler.

J'ai parlé de provocation de la part des jeunes musulmans français d'origine maghrébine vivant en banlieue. Faut-il comprendre que l'islam de la France est une réaction ? Je ne généraliserai pas. Cependant, il est évident que dans le contexte où j'ai travaillé j'ai pu voir comment la connaissance de certains enseignants au sein d'établissements publics en matière religieuse (notamment tout ce qui implique l'islam, la civilisation islamique, l'histoire de l'islam, les philosophes musulmans) est à étoffer. Cette méconnaissance de l'islam que certains enseignants montrent aux élèves et celle dont de nombreux médias ont fait preuve au lendemain du 11 septembre (selon le point de vue des élèves eux-mêmes) peut être à l'origine d'une certaine part de réactivité de la part des jeunes. Une sorte de réflexe, de réponse jugée adéquate à la provocation de l'Autre. Mais il y a aussi et surtout un réel sentiment religieux, quelque chose de bien profond, une recherche qui n'est sans doute pas toujours menée dans le sens d'une acquisition de savoir dans le but de renforcer une foi inébranlable, mais une recherche qui fait partie de la recherche de soi de manière générale.

Synthèse des apports

Ce qui ressort de ma recherche, c'est que, pour construire cette expérience religieuse, les lycéens puisent dans des éléments très hétéroclites, en prenant tout ce qui est à portée de leurs mains, profitant de la présence de mosquées à proximité, créant des lieux de réception du religieux au sein même des sphères publiques et tissant des rapprochements avec des émetteurs hors contexte français. Il me semble qu'il serait intéressant d'approfondir cette manière de conjuguer réel et imaginaire de la part des élèves car elle montre comment l'expérience de l'islam participe à effacer des maux de tous les jours mais aussi à combler des vides dans l'objectif de se rassurer au quotidien.

Par ailleurs, pour reconstituer l'univers religieux très hétérogène de ces jeunes, j'ai recours à une nouvelle typologie des discours religieux suivant le contexte d'émission-réception : les discours en contexte, hors contexte et transcontextuel. À travers cette typologie, il m'est clairement apparu que, pour ces jeunes, la construction de l'expérience religieuse correspondait d'un côté à la recherche d'un bien-être profond puisé dans le spirituel et d'un autre côté à la transmission d'une image d'eux-mêmes qui atténuerait les effets négatifs de la stigmatisation infligée par l'Autre.

Il est intéressant de noter que cette image positive ils la construisent également et peut-être en premier lieu pour eux-mêmes, pour se sentir réellement bien dans leur peau. D'ailleurs, le stigmate est surtout leur propre explication du recours à l'islam, ne serait-ce qu'au niveau du discours. Cependant, il est très fréquent que dans un contexte où l'islam est globalement vu comme une religion terroriste (sur le plan international) et comme une croyance incompatible avec les principes de la laïcité française (sur le plan français local), les jeunes insistent sur la logique stratégique dans la construction de leur expérience religieuse. L'islam devient alors plus une manière de répondre aux accusations de l'Autre, une provocation réelle pour expliquer que si l'on n'est pas reconnu par la République, on pourrait menacer les symboles auxquels cette République tient le plus. Mais il faut aussi comprendre que cette génération du 11 septembre comme ils se plaisaient eux-mêmes à s'appeler veut vivre son expérience religieuse. Plus que d'identité et de défis identitaires, il faut voir dans leurs choix, quels qu'ils soient, des tentatives de se définir comme équilibrés car en relation avec la religion, qu'ils le montrent ou pas.