



HAL
open science

Le Neuf-trois entre communauté et société

Hugues Lagrange

► **To cite this version:**

Hugues Lagrange. Le Neuf-trois entre communauté et société. Le Debat , 2012, 169, pp.88 - 95.
10.3917/deba.169.0088 . hal-03461364

HAL Id: hal-03461364

<https://sciencespo.hal.science/hal-03461364>

Submitted on 1 Dec 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Hugues Lagrange

Le neuf-trois entre communauté et société

Une population musulmane d'environ quatre cent mille personnes vit en seine-saint-Denis; c'est à partir d'elle que Gilles Kepel a entrepris d'ausculter l'islam en France. son livre s'organise autour de trois thèmes: extension du domaine du halal, poussée de l'islam comme corollaire d'une citoyenneté inaccomplie et genèse en trois temps d'un islam de France. Je partirai de la question de l'islam comme contrepoint d'une citoyenneté inaccomplie en référence avec les réalités sociales du «9-3», puis j'aborderai la signification d'un islam de France à travers la question du halal comme analyseur du rapport communauté/société.

Le Neuf-trois et l'islam de France

Une certaine image de l'islam, largement identifiée avec l'islamisme, s'est formée dans les pays d'Europe et en France au cours des années 1980-2010. Dans cette période, marquée par la révolution iranienne de 1979, les guerres d'Irak

et l'intervention en Afghanistan, la vision de l'islam la plus prégnante est celle d'une religion figée sur une lecture littérale du coran et un rejet de la modernité occidentale qui fédère les attitudes de l'Afghanistan au Maroc. Au sein des couches populaires déstabilisées par la mondialisation, cette image de l'islam très monolithique reste et restera, je le crains, prégnante dans l'avenir. Pourtant, avec le retrait d'Irak, l'affaiblissement d'al-Qaida, le cycle jihadiste est en recul, sinon en voie de s'achever. si la rente pétrolière a dans un premier temps favorisé une modernisation consumériste sans modernité, depuis une ou deux décennies une nouvelle articulation du religieux et du politique, dont l'islamisme a longtemps été une expression forte, s'opère au sein des pays du sud, notamment ceux qui se sont récemment libérés des dictatures par l'irruption des «printemps arabes». ce nouveau contexte pourrait avoir sur l'islam, en France, des conséquences importantes.

La réémergence de l'islam au cours des trois

dernières décennies amène à revoir le problème de l'intégration tel qu'il était posé dans une des sociétés les plus sécularisées d'Europe, ostentatoirement porteuse d'un credo laïque (le processus de sécularisation se poursuit ou, du moins, reste à son étiage en France). Un islam marqué par le legs des pays d'origine et longtemps sous leur tutelle s'est acclimaté. Les immigrés venus d'Afrique du nord, du sahel ou de Turquie en Europe ont hérité de la forte prégnance à la fois institutionnelle et individuelle du religieux en Afrique et au Moyen-Orient. Pendant les trois dernières décennies du ^{xx}e siècle, les populations issues de l'immigration musulmane ont d'abord effacé leur identité musulmane, puis s'est affirmée, à travers les descendants de migrants, une identité spécifique retournant le stigmate. L'islam en France s'est progressivement affranchi de ses conditions initiales d'émergence pour devenir un islam de France, au demeurant pluriel, qui a des particularités en regard d'autres islams d'Europe, celui du royaume-Uni et d'Allemagne notamment, mais partage avec eux les enjeux associés à un islam minoritaire au sein de pays de tradition chrétienne sécularisés. si, pour reprendre l'analogie de l'auteur, le lexique de cette transformation emprunte aux credos idéologiques – tabligh, salafisme, wahhabisme, frémisme – dont le dynamisme relatif est marqué par l'histoire mondiale récente, la grammaire de l'islam en Europe est définie par la nature des flux qui composent l'immigration de chaque pays, par les statuts, les ressources et la concentration spatiale des originaires de pays musulmans dans les sociétés d'accueil.

Le neuf-troisième ce n'est pas la France, c'est même très différent. D'une certaine façon le «9-3» est un peu comme un morceau du sud au nord. Le département est extrêmement jeune ¹, la pyramide des âges est tout à fait comparable à

celle des pays d'Afrique du nord ou de l'Égypte, c'est là que l'on trouve de grandes familles avec les difficultés éducatives que cela pose dans une société où la réussite sociale passe par une progéniture étroite. ce département est aussi celui où la mobilité résidentielle de la population est la plus faible en raison notamment de l'importance des logements HLM et de la faiblesse du parc locatif privé; celui où le taux d'activité des femmes est sensiblement plus réduit que dans l'ensemble de la France (52 % des 15-60 ans sont actives contre 62 % en moyenne nationale); c'est encore le département où la part des non-diplômés, déjà élevée en 1999, a augmenté de 1999 à 2006 alors qu'elle baissait dans la plupart des départements hors de l'Île-de-France. Pour autant, ancré au nord de la capitale, l'ensemble du département n'est pas à l'écart de la modernisation économique. Beaucoup de communes, contrairement à une vision misérabiliste répandue, disposent, outre les ressources publiques liées aux grands programmes comme celui de l'AnRU (Agence nationale pour la rénovation urbaine), d'un potentiel fiscal élevé en raison du nombre des implantations industrielles et tertiaires. Le taux d'emploi en CDI n'y est pas inférieur à la moyenne nationale et, comme le montrent Philippe Estèbe et Laurent Davezies ², la proportion de cadres et de professions intellectuelles a connu une progression plutôt supérieure à la moyenne de 1999 à 2006 (+ 32 % contre + 30 %). L'insertion dans la seime-saint-Denis dans la métro pole renforce le contraste entre l'aspiration consumériste et la faiblesse des moyens de la satisfaire

1. Ainsi le coefficient de spécialisation des naissances, c'est-à-dire le poids des naissances dans le département par rapport au poids des naissances en France, est de 150 % en 2006 – ce sont précisément les communes les plus pauvres, majoritairement à l'ouest du département, qui sont les plus dynamiques sur le plan de la natalité.

2. *Rapport pour l'AnRU*, Acadie, 2010.

pour une large fraction de la population. La dialectique de modernité et d'enclavement, de tertiarisation et de faiblesse de l'activité féminine, de dynamisme démographique et d'augmentation des non-diplômés pèse sur les formes de l'islam en Seine-Saint-Denis et affecte sa dynamique au-delà.

Avec la raréfaction des emplois industriels peu qualifiés, une masse considérable de jeunes sans qualification, et aujourd'hui de moins jeunes, habitant dans des zones enclavées se trouvent dépourvus de possibilité d'intégration par l'économie, ce qui contribue à produire une citoyenneté inaccomplie. Gilles Kepel le souligne, ajoutant que le «réfèrent religieux [... y compense] la marginalisation provoquée par un chômage de longue durée [...] et] la disparition massive des emplois salariés [...] la réémergence de marqueurs religieux [...] restaurent] la dignité ici-bas face au déclin professionnel et à la régression sociétale par la réitération du salut dans l'au-delà pour les humbles et les petits». Au premier abord la remarque paraît peu discutable : chez les descendants d'immigrés originaires du Maghreb, du Sahel et de Turquie, les membres des ménages les plus pauvres se montrent les plus religieux (le phénomène est moins net pour les immigrés arrivés jeunes en France). À l'analyse, l'idée que la poussée de la religiosité soit à l'échelle individuelle une forme de consolation face à l'expérience vécue de la précarité ne me semble pas cependant complètement validée. Il ressort de l'enquête TeO (Trajectoires et Origines)³ qu'en France, fin 2008, le degré de religiosité des immigrés et descendants d'immigrés n'est pas significativement affecté par l'expérience du chômage. Les hommes et les femmes en situation de précarité ou ayant vécu des épisodes de chômage ne sont pas plus nombreux à embrasser une attitude religieuse. De

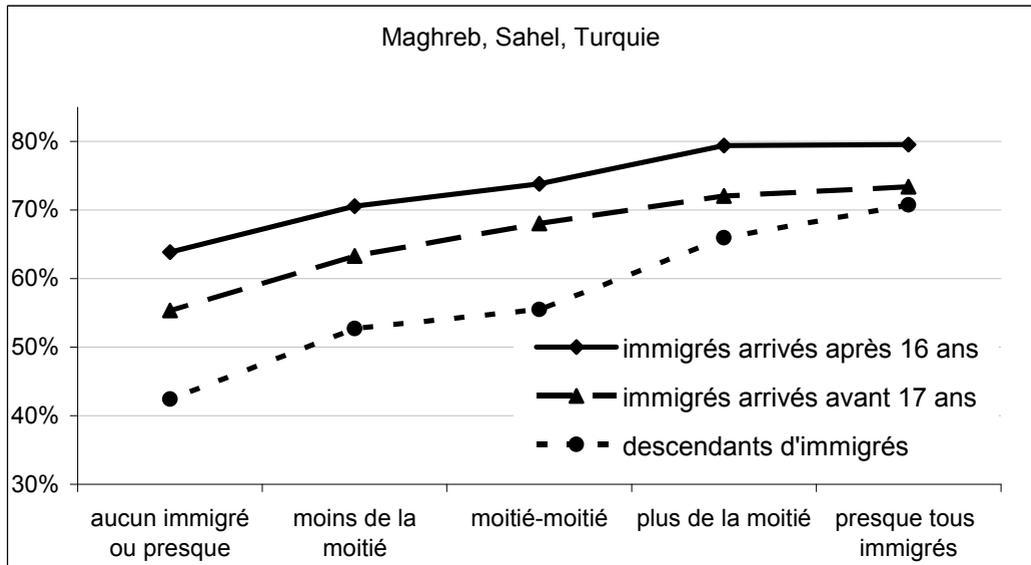
plus, alors que la religiosité de la population majoritaire en France est plus accentuée chez les femmes, les personnes âgées et les moins diplômés, chez les immigrés et plus encore chez les *descendants d'immigrés* du Maghreb, du Sahel et de Turquie la poussée de la religiosité est masculine et jeune. On n'observe pas une telle poussée de la religiosité aux âges jeunes parmi les immigrés et descendants d'immigrés venus d'Europe ou d'Afrique centrale et du golfe de Guinée (majoritairement chrétiens). En outre, les diplômés (au-delà du baccalauréat) originaires du Maghreb et du Sahel se montrent un peu plus religieux que les non-diplômés. Ce sont des nuances qui ont toutefois une portée interprétative. Marquée par une religiosité jeune, diplômée, masculine, la poussée de l'islam ne paraît pas tant être la traduction d'une détresse personnelle qu'une expression identitaire, assertive, qui, par-delà les différences de réussite personnelle, touche le plus ceux qui vivent dans des espaces de relégation⁴.

En effet, un des facteurs associés de façon plus significative que le chômage à la religiosité chez les originaires des pays musulmans est le degré de ségrégation du quartier de résidence. Il s'est ainsi formé en Seine-Saint-Denis comme dans d'autres banlieues des espaces au sein desquels la réémergence de la religiosité a été la plus vive. Gilles Kepel note avec finesse que chez les originaires d'Algérie habitant les quartiers «sensibles», à la différence des descendants d'ascendance marocaine ou turque dont les référents identitaires, culturels et linguistiques demeurent très solides, le salafisme a plus d'emprise. Cer-

3. INED/INSEE, 2008, analyses en cours de l'auteur.

4. Ce que souligne à juste titre Nacira Guénif-Souilamas, «Les jeunes musulmans en France», Université d'été «Europe et islam, islams d'Europe», <http://eduscol.education.fr/pid25229-cid46377>, 2002.

Proportions d'originaires du Maghreb, du Sahel ou de Turquie affirmant que la religion est importante ou très importante selon la densité de la présence immigrée dans le quartier



Source : TeO, 2008, pourcentages ajustés en fonction du sexe, de l'âge et du niveau de diplôme. Les immigrants arrivés avant l'âge de 17 ans ont été largement socialisés en France (arrivés en moyenne à 12 ans), et par conséquent sont dans une position intermédiaire entre les immigrants arrivés adultes et les secondes générations.

tains des biens du sacré offerts sur le marché des croyances sont plus à même que d'autres de répondre aux aspirations, selon qu'une insertion locale ou un retour au pays paraissent plus ou moins envisageables.

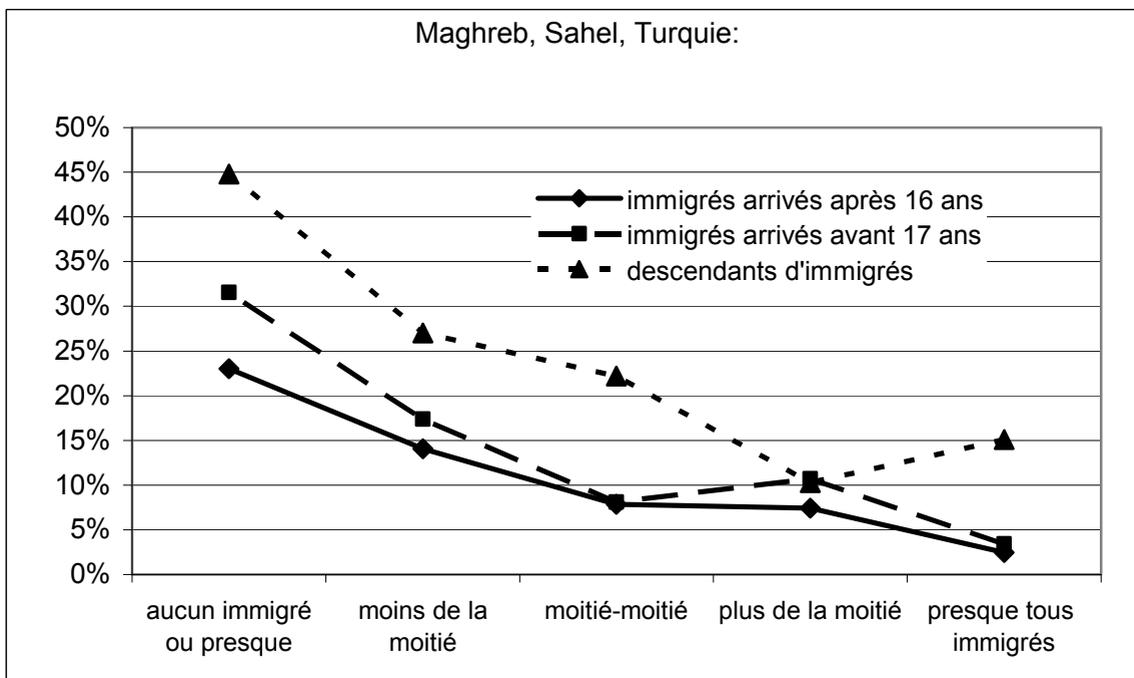
En s'accroissant, cet effet de la ségrégation sur la religiosité en modifie la nature. Pour l'habitant des quartiers les plus démunis de Seine-Saint-Denis, le renouveau religieux prend des formes prescriptives – le port du voile n'est pas un choix électif mais une exigence qui s'impose dans l'espace public local. Le caractère obligé du comportement, qui froisse tant le credo

laïque, résulte d'un fait sociologique majeur qu'aucune disposition légale ne peut véritablement entamer : la collectivité qui est rassemblée fonctionne alors comme communauté plus que comme société, la norme sociale qui impose des conduites sexuées est, comme dans les quartiers pauvres des pays du Sud, absolument impérative. Ce fonctionnement communautaire, qu'il nous plaise ou non, n'est pas le produit d'une idéologie mais d'abord la conséquence de la ségrégation, de l'enclavement et du contrôle social qui s'opèrent dans un milieu social homogène dans lequel les comportements sont nette-

ment moins électifs que dans les zones peu ségréguées⁵. En témoigne la faible fréquence dans ces quartiers des unions « mixtes » (c'est-à-dire avec des natifs issus de natifs), à la fois chez les immigrés et chez les descendants originaires de pays musulmans, alors qu'ils sont en d'autres lieux beaucoup plus impliqués dans de telles unions (graphique ci-dessous). De ce point de

vue, le lien observé entre les formes de l'islam et les situations sociales dans les pays du Sud – par exemple l'emprise des Frères musulmans et des salafistes dans les périphéries populaires du Caire, où les voix des libéraux égyptiens ou des jeunes de Tahrir ont en revanche peu d'écho – éclaire la compréhension des dynamiques des islam d'Europe.

Proportions d'originaires du Maghreb, du Sahel ou de Turquie dont le conjoint actuel est né en France de parents nés en France (union culturellement mixte)



Source : TeO, 2008, pourcentages ajustés en fonction du sexe, de l'âge, du niveau de diplôme et de l'origine sociale.

5. Souligner que les fonctionnements communautaires ont un fondement social ne signifie pas que les valeurs qui sous-tendent cet islam communautaire, notamment la séparation des sexes dans l'espace public, une asymétrie

marquée des rôles et un *patriarcalisme*, ne puissent pas être critiquées. Toutefois cela ne relève pas du permis et de l'interdit mais du conflit démocratique autour des valeurs et des mœurs.

À cette relégation subie s'adosse une distanciation : la citoyenneté inaccomplie, c'est aussi le défaut d'implication politique de nombre de descendants d'immigrés. Si l'insertion des élites issues de l'immigration maghrébine dans les instances municipales a nettement progressé, en dépit des campagnes de mobilisation, les taux d'inscription électorale restent très faibles en ZUS et la participation est fluctuante et fragile comme le montre pour la période 2004-2008 Antoine Jardin⁶. Pour une part, cet éloignement de la politique traduit une exclusion, la difficulté des jeunes issus de l'immigration à se reconnaître dans une offre politique restée très hexagonale, mais, pour une autre part, c'est une distanciation avec un monde qui les a privés de dignité, dont la construction délibérée d'une identité séparée, l'appartenance à une communauté, les protège.

L'islam n'est pas un

On peut observer en Seine-Saint-Denis un concentré des islams de France, c'est-à-dire des pratiques de l'islam affranchies des formes qu'a prises au cours des années 1980 et 1990 la religiosité musulmane. Gilles Kepel, dans un tableau extrêmement fouillé, nous met en présence d'une citoyenneté halal : ce n'est pas seulement une question de respect des interdits alimentaires, c'est, au-delà d'eux, une manière d'être, un mode de vie, une identité. Il s'interroge pour savoir si l'adhésion aux pratiques halal relève d'un choix électif, telle, par exemple, la revendication du « modèle bio », ou d'un choix exclusif que peut représenter le « modèle caché ». L'analogie *bio vs caché* soulève une question essentielle sur la religiosité des sociétés contemporaines.

Dans le premier cas – modèle bio –, le halal serait un supplément d'identité, un particula-

risme des individus qui s'inscrivent par ailleurs dans le *mainstream*. Les querelles autour du halal qui accompagnent la lutte pour le *leadership* moral et politique au sein des populations immigrées installées dans le Neuf-trois reflètent la diversité des situations et des attitudes des individus dans une société ouverte. Les différences doctrinales qui séparent les salafistes du tabligh ou de l'UOIF (inspirée par les Frères musulmans) se doublent de différences entre les formes de pratiques proposées par les associations regroupées au sein de l'UAM-93. Ces différences ne sont pas seulement d'ordre théologique, elles permettent d'offrir des formes de religiosité susceptibles de remplir des aspirations diverses des individus compte tenu de leur histoire migratoire, de leurs ressources et de leur statut en France. On trouve en Seine-Saint-Denis, comme en Afrique du Nord ou dans d'autres pays du Moyen-Orient, un ensemble d'aspirations démocratiques et consuméristes. Le halal est alors un aspect majeur de l'« islam de marché⁷ » dont la diffusion est assurée par des alliances et des soutiens inextricablement politiques et commerciaux. Ainsi, les liens d'AVS (une entreprise de certification halal) avec l'UOIF témoignent, comme le montre Gilles Kepel, de cette imbrication. On comprend que l'islam auquel les couches éduquées des classes moyennes se réfèrent est plutôt l'islam d'Europe d'un Tariq Ramadan ou d'autres versions de l'islam moins littéralistes que celle des salafistes. Mais il existe d'autres demandes. Exactement comme la multiplicité des dénominations protestantes en Amérique, du Nord au Sud, constitue un marché du croire actif et concurrencé, la distri-

6. « Ségrégation socio-spatiale et inégalités de participation électorale dans les banlieues françaises, l'exemple de Clichy-sous-Bois », Congrès AFSP, Strasbourg, 2011.

7. Cf. Patrick Haenni, *L'Islam de marché : l'autre révolution conservatrice*, Éd. du Seuil, 2005.

bution de labels halal, depuis la certification des viandes jusqu'à la conformité religieuse du parテナire, est un vecteur d'influence utile. Les biens symboliques font à l'instar des biens matériels – la viande, le foulard, les services scolaires, le rapatriement des corps – l'objet d'une compétition. Ce n'est pas si nouveau si l'on se réfère à l'histoire longue.

Dans le second cas, le mode de vie halal s'apparente au modèle *catcher*, il circonscrit une communauté comme entité séparée. Alors, à travers l'usage du voile, les prescriptions alimentaires ou le choix préférable du conjoint, la collectivité du quartier fixe directement des comportements et fonctionne comme communauté. Cette configuration, là non plus, n'est inédite ni en Europe ni en dehors de ses frontières : elle peut être comparée à la position des chrétiens dans l'Empire ottoman (millets) ou au statut de *dhimmi* pour les gens du Livre dans plusieurs pays musulmans. Mais, par rapport au *dhimmi*, la situation est ici inversée. Ce n'est pas un statut imposé, c'est une construction qui résulte d'une double prise de distance par le courant dominant de la société et par la formation d'un entre-soi de la part d'une fraction des musulmans qui voit dans la communauté la possibilité d'une vie conforme à son credo, et aussi d'une solidarité au sein de la société séculière. À mon sens, l'existence de minorités et la reconnaissance de pratiques qui les singularisent ne sont pas un obstacle à l'idée de faire société : communauté n'est pas synonyme de communautarisme (pas plus que nation de nationalisme). Ce qui est inacceptable dans la « *dhimmitude* », c'est l'imposition d'un statut de second rang aux minorités. En revanche, à partir du moment où la communauté est l'effet de l'assomption d'attributs identitaires par les membres du groupe, ce dont témoigne le taux élevé d'endogamie, il ne

s'agit pas d'une différence discriminatoire. Le retour de fonctionnements communautaires au sein des sociétés du Nord est particulièrement mal compris. On les stigmatise à droite mais aussi à gauche en s'exonérant d'une réflexion à la fois sur le dépassement du cadre national et sur l'intérêt de favoriser la reconnaissance d'entités collectives infranationales. Faire vivre ensemble des minorités religieuses et linguistiques comme les parties d'une totalité plus vaste n'est pas plus incompatible avec l'idée de faire société que d'articuler des intérêts sociaux divergents. Les tensions qui traversent l'islam en France ne sont pas seulement d'ordre théologique, islam de marché et islam communautaire ne sont pas les termes d'une alternative mais deux pôles correspondant à une réorganisation des sociétés sous les pressions de la mondialisation. Ces différents aspects de l'islam ne sont pas comme les branches du christianisme en Europe du Nord, des sortes d'Églises-États qui auraient leurs territoires, ici les salafistes qui veulent sortir du pays des impies (« cafres »), là les piétistes, ailleurs les Frères. La dimension communautaire introduit dans la diversité horizontale des credos une verticalité qui traduit le degré d'individualisation du religieux. Cet élément n'est pas réductible à la diversité dénominationnelle de l'offre, il correspond à un besoin de protection et de rassemblement.



L'irruption des « printemps arabes » a pris à contre-pied, en France, les jeunes impliqués aussi bien dans les émeutes que dans les mouvements religieux musulmans. Dans les pays du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord où les régimes dictatoriaux ont été abattus, l'expression d'une religiosité profonde qui marque les identités a

été libérée. Les questions de la place de la référence religieuse dans les nouvelles Constitutions, des sources du droit sont de nouveau soulevées, des réflexions sur le statut personnel sont reprises⁸. Parallèlement, une pluralité d'attitudes dans l'islam, qui avaient été muselées ou réprimées, se manifestent de manière plus ouverte en même temps que les exigences de gouvernance démocratique s'affirment faute d'avoir déjà trouvé les moyens de se réaliser. Elles ne manqueront pas, je l'espère, d'interroger les sociétés européennes qui ne peuvent se contenter de réaffirmer une laïcité aujourd'hui passablement désenchantée. La République se paye de mots en prétendant

que les questions d'appartenance religieuse sont du domaine privé. J'ai, sur ce point, quelque peine à suivre un auteur aussi subtil que Jean Baubérot quand il souligne que, si la religion est un fait social, « la manière dont on se rattache à tel ou tel système symbolique, à telle ou telle religion, [...] cela c'est du privé⁹ ».

Hugues Lagrange.

8. Cf. Ali Mezghani, *L'État inachevé*, Gallimard, 2012.

9. « La sécularisation aujourd'hui », Université d'été « Europe et islam, islams d'Europe », <http://eduscol.education.fr/pid25229-cid46379>.