

**LA FRANCE FACE À SES MUSULMANS:
ÉMEUTES, JIHADISME ET DÉPOLITISATION**

Rapport Europe N°172 – 9 mars 2006

TABLE DES MATIÈRES

SYNTHÈSE ET RECOMMANDATIONS.....	i
I. INTRODUCTION: VIOLENCE ET DÉPOLITISATION	1
A. DES EMEUTES ET DU JIHAD	1
B. LA FRANCE, L'ISLAM, ET SES MUSULMANS	3
II. L'ÉPUISEMENT DE L'ISLAMISME POLITIQUE	5
A. LA NEUTRALISATION POLITIQUE DE L'UOIF: CLIENTELISME ET REMISSION IDEOLOGIQUE	6
B. L'ESOUFFLEMENT DES JEUNES MUSULMANS	9
C. LA SECULARISATION DE LA MILITANCE DES JEUNES MUSULMANS.....	11
III. LE SALAFISME SHAYKHISTE, UNE RELIGIOSITÉ DE SORTIE DU POLITIQUE.....	13
A. RECUPERER LES DEÇUS DE L'ISLAMISME	14
B. PRECHER SUR LES TERRES DU <i>TABLIGH</i>	14
C. UNE RELIGIOSITE SECTAIRE.....	15
D. LA BANALISATION DU SALAFISME DES AUTODIDACTES	16
E. UNE RELIGIOSITE EN PHASE AVEC LE CONSUMERISME ET LA CULTURE DE MASSE.....	17
IV. FAUTE DE POLITIQUE, LA VIOLENCE: JIHADISME ET EMEUTES DE BANLIEUE.....	18
A. DES ISLAMO-NATIONALISMES AU JIHAD GLOBAL.....	18
B. LA RADICALISATION, UNE EXPERIENCE POLITIQUE	19
C. LA RELEGATION SOCIALE AU CŒUR DU RADICALISME	20
D. L'ACTIVISME VIOLENT AU MIROIR DE L'EMBRASEMENT DES BANLIEUES	21
V. LE PARADOXE COMMUNAUTAIRE FRANÇAIS.....	22
A. LE MYTHE DE LA COMMUNAUTARISATION MUSULMANE.....	22
B. LE GHETTO FRANÇAIS	23
C. LE COMMUNAUTARISME AUTORITAIRE DE LA REPUBLIQUE	24
VI. CONCLUSION	26
ANNEXES	
A. CARTE DE FRANCE	28

LA FRANCE FACE À SES MUSULMANS: ÉMEUTES, JIHADISME ET DÉPOLITISATION

SYNTHÈSE ET RECOMMANDATIONS

La France a un problème avec ses musulmans, mais ce n'est pas celui qu'elle croit. L'embrasement des banlieues d'octobre-novembre 2005 ainsi que la vague d'arrestations dans les milieux jihadistes ont ramené l'Islam au centre des préoccupations françaises et ont donné du souffle à ceux qui brandissent la menace d'un monde musulman s'organisant à partir de l'islamisme politique. Pourtant, c'est tout le contraire: paradoxalement, c'est l'essoufflement de l'islamisme politique plus que sa radicalisation qui explique les violences à prédominance musulmane et c'est la dépolitisation des jeunes musulmans bien plus que leur prétendue re-communautarisation sur des bases radicales qui devrait inquiéter. Afin de minimiser les risques de l'émeute et du militantisme jihadiste, il faudrait à la fois s'attaquer aux problèmes socio-économiques dont souffrent les cités, réduire les violences qui s'exercent contre elles, et favoriser la participation politique de ceux qui y résident.

Jusqu'à présent, l'organisation politique de ces populations a systématiquement échoué. C'est le cas, notamment, des mobilisations à caractère religieux menées par le principal acteur islamiste, l'Union des organisations islamiques de France, qui se situe dans la mouvance des Frères musulmans. Renonçant progressivement à une stratégie de contestation politique, elle s'est engagée peu à peu dans une stratégie de reconnaissance et de clientélisme vis-à-vis des autorités. Cela nourrit le mécontentement d'une partie de sa base sociale, les jeunes en particulier, qui ne s'y reconnaît plus.

C'est le cas, également, des mouvements de jeunes musulmans ayant émergé au tournant des années 1980 comme acteurs de l'encadrement associatif des quartiers. Ceux-ci ont souffert d'une double défiance: de la part des autorités françaises, qui les soupçonnent de liens trop étroits avec les militants islamistes d'Afrique du Nord; et de la part des jeunes des quartiers déshérités qui considèrent le mouvement trop détaché de leurs préoccupations.

L'épuisement de la mouvance islamiste politique coïncide avec la montée du salafisme, mouvement missionnaire

qui, invoquant les ancêtres pieux de l'Islam, prône un scripturalisme rigoureux, se concentre sur la morale et la conduite individuelle, et appelle à la rupture avec les sociétés occidentales. Le salafisme arrive sur fond de dilution de la portée contestataire de l'islamisme et d'épuisement des mouvements de jeunes musulmans. Son succès traduit beaucoup plus le souci individualiste, le repli sur soi et la démission politique qu'un projet de communautarisation ou de confrontation avec la société.

Alors que l'islamisme politique et les organisations de jeunes musulmans n'occupent plus les terrains de l'encadrement associatif et de la contestation, et alors que la force religieuse montante, le salafisme, s'en désintéresse, un dangereux vide politique règne, surtout au sein de la jeunesse désœuvrée des banlieues. La revendication politique se radicalise alors autour de deux axes, le salafisme jihadiste et les émeutes, et se nourrit de conditions sociales précaires, au niveau du travail comme du logement, de la discrimination sociale et de la stigmatisation de l'Islam.

Le jihadisme est clairement affaire de politique, et même de politique transnationale. Alors que par le passé les attentats en France s'inscrivaient dans un processus d'extension de l'activisme des mouvements islamono-nationalistes radicaux de pays étrangers, l'activisme violent depuis la seconde partie des années 1990 n'est plus une réalité importée: il concerne des ressortissants français et mobilise à partir d'un discours anti-impérialiste "islamisé" et dopé par les questions palestinienne et irakienne sur le plan international ainsi que par les discriminations en France. Le combat change de nature: il ne vise plus la prise de pouvoir et l'établissement de l'État islamique dans un pays donné, mais une confrontation plus large avec les ennemis d'une communauté musulmane (*oumma*) résolument transnationale. Ce n'est pas l'Occident licencieux qui pose problème, mais l'Occident impérialiste.

Mais plus que par la tentation jihadiste, c'est par la révolte que s'exprime la revendication politique lorsque les encadrements citoyens font défaut. L'embrasement des

banlieues d'octobre et novembre 2005 s'est fait sans acteurs religieux et a confirmé que les islamistes ne tiennent pas ces quartiers. Alors qu'ils avaient tout intérêt à calmer le jeu pour montrer leur capacité de contrôle, ce fut largement l'échec: pas d'agents provocateurs barbus derrière l'embrasement, ni de "grands frères" derrière pour l'éteindre. En dépit de plusieurs initiatives visant à ramener le calme, les islamistes n'ont pas joué leur rôle attendu d'agent de contrôle social, illustrant bien qu'ils n'encadrent ni les émeutes ni les quartiers. Quant aux grandes instances de l'Islam de France, elles ont montré leur manque de prise sur les événements et sur les populations impliquées.

Dans un contexte d'essoufflement des organisations de jeunes et de notabilisation de l'islamisme politique et en l'absence de relais politiques laïques efficaces, la revendication tend à se repositionner sur le terrain de la violence, qu'elle soit jihadiste ou émeutière. Si elle est, d'une part, le produit d'une nouvelle offre radicale et mondialisée autour de la référence à al-Qaïda à traiter de manière sécuritaire, la violence islamiste, tout comme les jacqueries de banlieue, est avant tout la conséquence d'une crise de la représentation politique des populations musulmanes et des cités qui suppose, au-delà des solutions sécuritaires ou socio-économiques, un traitement politique.

Le soulèvement des banlieues de 2005 est venu rappeler les limites du modèle français d'intégration trop vite encensé suite aux attentats de Londres de juillet comme alternative au communautarisme anglo-saxon. Mais alors que l'on a tendance à imaginer des tensions entre l'ordre communautaire supposé réguler les populations de culture musulmane qui peuplent les cités d'un côté, et l'individualisme républicain de l'autre, le problème est en réalité exactement inverse. Dans un contexte d'essoufflement de toutes formes de militance légaliste sinon citoyenne, les musulmans de France s'avèrent finalement bien plus individualistes que prévu. À l'inverse, il y a bien un communautarisme républicain, qui s'inscrit dans la tradition française de ghettoïsation sociale et d'instrumentalisation clientéliste des élites religieuses. Que ce communautarisme soit contradictoire avec le dogme républicain n'est pas le problème. Le problème est qu'il s'avère inadapté à la gestion de populations où l'individualisme domine et où les demandes à l'égard de l'État restent élevées et sans réponse.

Toute réponse organisée en termes de *religion building* cherchant à promouvoir un Islam modéré et contrôlable restera inopérante. La présence d'un Islam tranquille et sous contrôle ne fera pas, et n'a pas fait, barrage ni à la tentation radicale, ni à la dynamique émeutière. La réponse, au contraire, doit se positionner dans le champ politique: diminution des pratiques répressives dans les cités; nouvelles formes de représentation politique crédible

des jeunes musulmans en particulier, y compris à travers les grands partis politiques nationaux; et enfin, effort sérieux de la part du monde occidental en général de s'adresser aux grands dossiers qui alimentent les mouvements jihadistes, la question palestinienne et celle de l'Irak en tout premier lieu.

RECOMMANDATIONS

Au Gouvernement Français:

1. Diminuer la présence coercitive de l'État dans les banlieues en:
 - (a) Insistant sur la formation de la police, y compris par l'application de sanctions fortes à l'égard des abus de pouvoir, en particulier de nature raciale; et
 - (b) Reconstruisant des formes de médiation non autoritaire entre les autorités et la population, par exemple en redynamisant l'animation sociale et repensant la police de proximité.
2. Réduire la discrimination sociale et en particulier:
 - (a) Revoir l'allocation de logement social en veillant au brassage ethnique;
 - (b) Appliquer de façon rigoureuse la loi Solidarité et renouvellement urbain destinée à assurer une plus égale répartition de logements sociaux entre les différentes communes; et
 - (c) Mener des campagnes vigoureuses et constantes contre la discrimination raciale et ethnique.
3. Réformer les formes de représentation politique de la population musulmane, et en particulier:
 - (a) Renoncer à l'idée que l'institutionnalisation du culte musulman puisse faire barrage à la tentation jihadiste;
 - (b) Définir clairement les attributions du Conseil français du culte musulman comme organe de gestion du culte et non comme organe représentatif des musulmans de France;
 - (c) Freiner les politiques de nature clientéliste et communautaire à tous les niveaux de l'État; et
 - (d) Privilégier au niveau local et régional le dialogue avec les acteurs les plus "autochtones" de l'Islam de France, c'est-à-

- dire les mobilisations des jeunes nés sur le sol français; et
 - (e) adopter une attitude constructive par rapport aux formes d'affirmation politique susceptibles de naître dans le prolongement du soulèvement des banlieues de 2005.
4. Dynamiser le tissu associatif, et en particulier:
- (a) Revenir sur les coupes sévères qui ont frappé le financement des associations depuis 2002 et ne pas délaissier les associations affichant des objectifs directement politique au profit d'associations plus socio-culturelles;
 - (b) Inscrire les financements dans la durée; et
 - (c) Mieux contrôler l'usage qui est fait de cet argent.

Aux Forces Politiques Nationales:

5. Revitaliser l'implantation politique dans les banlieues précarisées en:
- (a) Répondant aux demandes de participation des jeunes musulmans, y voyant une forme possible de sécularisation de leur engagement militant. L'exemple des Verts pourrait être suivi sur ce terrain; et

- (b) Mobilisant les syndicats sur le front de la lutte contre les discriminations, particulièrement celles touchant à l'emploi et au logement.

Aux Militants de l'Immigration et des Cités:

6. Accroître les possibilités de mobilisation des jeunes musulmans dans les partis politiques et les associations afin de faire concurrence au salafisme et au jihadisme, ce qui suppose:
- (a) De la part de l'Union des organisations islamistes de France, ouvrir ses structures militantes aux musulmans nés en France, y compris au niveau des postes dirigeants, et développer un discours en phase avec les réalités de la banlieue; et
 - (b) De la part des associations héritières de la mobilisation des jeunes musulmans, se ré-engager dans l'action sociale, intervenir dans les quartiers, continuer de renforcer les partenariats en dehors des acteurs se référant à l'Islam.

Bruxelles/Paris, le 9 mars 2006

LA FRANCE FACE À SES MUSULMANS: ÉMEUTES, JIHADISME ET DÉPOLITISATION

I. INTRODUCTION: VIOLENCE ET DÉPOLITISATION

A. DES ÉMEUTES ET DU JIHAD

L'embrassement des banlieues d'octobre-novembre 2005 est venu rappeler les limites du modèle français d'intégration trop vite encensé suite aux attentats de Londres de juillet comme alternative au communautarisme anglo-saxon. Au cours de la même année, les différentes arrestations dans le milieu jihadiste ont également démontré que l'activisme islamiste violent était bien présent sur le sol français. En clair, la France a un problème avec ses musulmans et ses banlieues qui s'exprime sur le mode de l'émeute comme sur celui du terrorisme.

Contrairement à ce qui est souvent affirmé, ce problème relève moins d'un choc de civilisation que, bien plus prosaïquement, d'un problème de discrimination socio-économique et de représentation politique de la communauté musulmane.¹ Issue d'une immigration de travail, cette communauté est particulièrement précarisée aujourd'hui et sans y être réduite occupe en proportion importante les quartiers dits sensibles, cités de logement social ou banlieues périurbaines et a manqué de relais efficaces lui assurant une représentation politique.²

Jusqu'à présent, en effet, l'organisation politique de ces populations – qu'elle se soit faite sous la direction de l'extrême gauche ouvriériste dans les années 1970, des

marches pour l'égalité menées par le mouvement des Beurs³ et de la forte dynamique associative qu'elles ont générée au cours des années 1980, ou des mobilisations religieuses de caractère islamiste dans les années 1990 – a systématiquement échoué ou été mis en échec. C'est le cas, notamment, de l'Union des organisations islamistes de France (UOIF), fédération plus ou moins lâche d'associations s'inscrivant dans la filiation des Frères musulmans, ainsi que des mouvements de jeunes musulmans ayant émergé au tournant des années 1980 comme acteurs de l'encadrement associatif des quartiers et structurés idéologiquement autour du discours de Tariq Ramadan.⁴

³ Ce mouvement est un mouvement d'intégration laïque, organisé autour d'associations comme France Plus ou SOS Racisme qui domina la scène de l'immigration au cours des années 1980. Inauguré par la marche des beurs de 1983, le mouvement constitua la première affirmation politique autonome des héritiers de l'immigration musulmane. Il s'épuise à la fin des années 1980, payant cher une politique de clientélisation qui consacra la rupture entre élites cooptées et base militante.

⁴ La mouvance des jeunes musulmans est particulièrement active en région lyonnaise avec l'Union des jeunes musulmans (UJM) et en région parisienne ou dans le nord avec le Collectif des musulmans de France (CMF) créé en 1993 ou avec la structure de concertation Présence Musulmane qui émerge trois années plus tard. Intellectuel musulman suisse d'origine égyptienne, petit-fils d'Hassan al-Banna le fondateur des Frères musulmans, Tariq Ramadan est présent en France comme conférencier, mais aussi comme acteur de la vie associative depuis le début des années 1990. Il tient un discours conservateur moralement et engagé à gauche politiquement et mobilise principalement un public étudiant et éduqué. Tariq Ramadan a été la référence idéologique principale des mouvements de jeunes musulmans dans les années 1990; il est maintenant la référence du collectif des musulmans. Par souci de concision, en raison de la faiblesse numérique des communautés dans lesquelles ils sont implantés et en raison de l'absence de liens avérés avec la radicalisation *jihadiste*, nous laisserons de côté le militantisme turc de Milli Görüş ou du mouvement ultraminoritaire des adeptes de Metin Kaplan. Pour les mêmes raisons nous ne parlerons pas ici du mouvement Habachi de France, un réseau d'une quarantaine d'associations avec une forte implantation en Ile-de-France.

¹ La France ne mentionnant pas l'appartenance religieuse dans ses recensements, l'évaluation du nombre de personnes de confession musulmane sur son sol reste très approximative. Elle se situerait dans une fourchette entre 4 et 5 millions de personnes suivant les enquêtes avec une forte prédominance maghrébine (2,9 millions), et de pôles minoritaires, Turcs (315 000 personnes) et d'Afrique Subsaharienne (250 000). Alain Boyer, *L'islam dans la République*, rapport du Haut conseil à l'intégration, 2000.

² Sur la composition sociale de cette immigration voir Michèle Tribalat, *De l'immigration à l'assimilation. En quête sur les populations d'origine étrangère en France*, Paris, 1996.

Cet échec a donné lieu de façon récurrente à deux types de réaction. La première, spontanée, est le plus souvent liée à une implication policière directe ou indirecte:⁵ c'est la violence émeutière, constamment présente mais avec des degrés de violence variables la rendant souvent médiatiquement invisibles.⁶ La seconde, qui ne touche qu'une mince frange d'activistes, a trait au basculement dans l'expérience jihadiste. Dans un premier temps, cette expérience fut étroitement liée à des conflits nationaux,⁷ que ce soit le conflit libanais ou algérien. Depuis peu, cependant, elle s'internationalise dans le cadre d'un nouvel anti-impérialisme jihadiste qui prône l'affrontement violent avec des puissances non musulmanes. En plus des musulmans d'origine, ce nouvel activisme implique toujours plus de convertis à l'Islam qui vivent dans des cités précarisées et vidées de tout espace de militance.

Dans les deux cas, c'est l'échec des formes de représentation politiques traditionnelles joint au retrait de l'état – sauf en ce qui concerne son caractère sécuritaire – qui explique la dérive violente. Ainsi, avec l'épuisement des organisations qui ont cherché à encadrer les militants issus de l'immigration et avec le désengagement des forces politiques nationales, "personne ne milite plus dans les banlieues sauf les militants jihadistes".⁸ Depuis la fin des années 1980, lorsque les marches pour l'égalité menées par des militants foncièrement laïcs ont perdu de leur capacité de mobilisation en raison de la récupération clientéliste des leaders du mouvement, c'est sous la bannière de l'Islam que les populations issues de l'immigration musulmane s'organisent politiquement. Quant à la présence de l'état dans le monde des cités, elle tend à s'y manifester de façon toujours plus coercitive⁹

⁵ C'est le cas pour les émeutes de Vaulx-en-Velin en 1990, de Mantes-la-Jolie en 1991, de Paris en 1993, de Dammarie-les-Lys et de Lyon en 1997, de Tourcoing et de Toulouse en 1998 ainsi que du soulèvement de la mi-2005.

⁶ Ainsi, bien que plus de 9000 voitures brûlèrent lors du soulèvement d'octobre-novembre, 28 000 véhicules avaient déjà avant cela finit de la même manière depuis le début de l'année. *Le Monde*, 4 novembre 2005.

⁷ La vague d'attentats de 1985-1986 était liée au Hezbollah libanais et à l'Iran et visait vraisemblablement à faire pression sur la France pour qu'elle retire ses forces du Liban sans que ne soient évidentes les responsabilités des parties impliquées (le Hezbollah, les services iraniens, le responsable du groupe, Ali Fouad Saleh, un Tunisien proche du Hezbollah et des autorités iraniennes). Les attentats à Paris en juillet 1995 ont été le fait de réseaux proches du Groupe islamique armé.

⁸ Olivier Roy, *L'islam mondialisé* (Paris, 2002), p. 202.

⁹ Les violences policières font maintenant l'objet de condamnations régulières d'organismes internationaux indépendants, Amnesty International notamment. Voir Amnesty International, *France: pour une véritable justice. Mettre fin à l'impunité de fait des agents de la force publique dans des cas de coups de feu, de morts en garde à vue, de torture et autres mauvais traitements*, Avril 2005. Ce rapport prolonge d'autres

comme l'indiqua encore l'imposition du couvre-feu pour tenter de contenir le soulèvement des banlieues de 2005.

À tout cela il faut ajouter le raidissement idéologique d'une grande partie de la classe politique française, lequel nourrit les tentations de rupture avec la société française développées par le mouvement salafiste¹⁰ mobilisant sur le projet de retour vers les pays musulmans. Parallèlement, des campagnes politiques et médiatiques intenses sont menées contre certains représentants musulmans – Tariq Ramadan par exemple¹¹ – ou sur des sujets hautement sensibles, tels le port de signes religieux à l'école, reflétant ce que d'aucuns ont appelé la "nouvelle islamophobie".¹²

Il s'en suit que les phénomènes de violence émeutière ou jihadiste sont directement liés à la question de la dépolitisation actuelle, elle-même liée à celle de l'essoufflement des formes de représentations traditionnelles. Désormais, l'offre d'Islam dans les quartiers se réduit plus ou moins à une rivalité entre deux mouvements missionnaires, le *Tabligh*¹³ recrutant toujours activement mais peinant à "fixer" ses adeptes, et le salafisme qui le concurrence toujours plus vivement dès la fin des années 1990, et, à la marge, le militantisme des réseaux jihadistes mobilisant à partir d'un discours anti-impérialiste "islamisé" et dopé par les questions palestinienne et irakienne sur le plan international et par les discriminations en France. Contrairement aux idées

constats d'organisations non étatiques, notamment: *Comité des droits de l'homme, Observations finales* (France), 4 août 1997, doc. ONU CCPR/C/79/Add. 80, § 15; *Rapport du Comité contre la torture: France*, 16 septembre 1998, doc. ONU A/53/44; *Commission européenne contre le racisme et l'intolérance, Troisième rapport sur la France*, adopté le 25 juin 2004.

¹⁰ On parle en France de "salafisme shaykhiste", missionnaire et non-violent, opposé au salafisme *jihadiste*. Cette tendance correspond à la "*salafiyya 'ilmiyya*" telle qu'elle est analysée par Crisis Group dans *Comprendre l'Islamisme*, op. cit.

¹¹ Six livres attaquant Tariq Ramadan ont ainsi été rédigés récemment: *Tartuffe fait Ramadan* (Jack-Alain Léger), *Tariq Ramadan dévoilé* (Lionel Favrot), *Tariq Ramadan ou la tentation de Dieu* (Elie Ayoub), *Frère Tariq* (Caroline Fourest), et *Le Sabre et le Coran, Tariq Ramadan et les Frères musulmans à la conquête de l'Europe* (Paul Landau).

¹² Vincent Geisser, *La nouvelle islamophobie*, Paris, La Découverte, 2003.

¹³ Mouvement prosélyte fondé en Inde en 1926 par un lettré, Mohamed Ilyas. C'est un des plus anciens acteurs de la réislamisation, actif dès la fin des années 1960 au sein des foyers de travailleurs immigrés en provenance d'Afrique du Nord. Connu en France dès 1972 sous le nom de "Foi et pratique", le *Tabligh* est un mouvement qui reste fortement ancré dans les milieux pauvres, et l'un des deux courants (avec le salafisme) à être fortement présent dans les quartiers populaires. Voir Crisis Group Middle East/North Africa Report N°37, *Comprendre l'Islamisme*, 2 mars 2005.

reçues, c'est l'essoufflement de l'islamisme politique bien plus que sa radicalisation qui explique les violences émeutières et jihadistes.¹⁴ Comprendre ces violences passe alors par l'élucidation des mécanismes qui ont amené à cette "désertification politique" des banlieues.¹⁵

B. LA FRANCE, L'ISLAM, ET SES MUSULMANS

L'Islam de France est un tableau à double entrée où l'on trouve d'un côté les populations musulmanes et l'histoire de leur installation dans le pays et, de l'autre, une religion telle qu'elle se structure, s'institutionnalise et s'intègre dans la cité. Or les musulmans et l'Islam, en France, n'ont pas la même histoire. Celle des musulmans, c'est d'abord l'histoire d'une immigration qui longtemps était traitée à partir d'autres questions que celle de leur identité religieuse. Jusqu'au début des années 1980, ceux qui allaient devenir – par leurs revendications mais aussi par le regard extérieur, de la société d'accueil, des médias, des autorités – les musulmans de France, étaient d'abord des immigrés ou des travailleurs.

Les musulmans sont en effet arrivés principalement dans le cadre d'une immigration de travail, pour leur grande majorité d'Afrique du Nord. La plupart d'entre eux arrivent en France dans les années 1945-1990, quoique les débuts de l'immigration maghrébine remontent à la première guerre mondiale. Les plus nombreux sont les Algériens: au nombre de 22 000 en 1946, ils décuplent leur présence en quelques années pour atteindre 200 000 dix ans plus tard. L'arrivée des Marocains est plus tardive, mais ils arrivent massivement à partir des années 1970. Suivent enfin les Tunisiens, mais en bien moins grand nombre.¹⁶ La France compte à l'heure actuelle environ

trois millions de Maghrébins de nationalité ou d'origine.¹⁷ Les Turcs de nationalité ou d'origine ainsi que les musulmans d'Afrique sub-saharienne, bien moins nombreux, sont au nombre de 320 000¹⁸ et 250 000 respectivement¹⁹ auxquels il faut ajouter 40 000 convertis, 350 000 demandeurs d'asile et clandestins et 100 000 musulmans originaires de pays asiatiques.²⁰ Le ministère de l'intérieur évalue le nombre total de musulmans sur le sol français à 4 155 000.²¹

L'ensemble se caractérise par une immigration de travail ouvrier qui recrute dans les strates socioculturelles inférieures des sociétés d'origine.²² Les immigrés sont en général dans une situation de précarité accentuée si l'on regarde par exemple les chiffres du chômage: pour les personnes héritières de l'immigration maghrébine, le taux de chômage est de deux à quatre fois plus élevé que celui des autres grosses vagues migratoires (Italie, Portugal). Certains experts imputent cette différence aux mécanismes d'embauche où la référence à un passé familial maghrébin introduit un facteur de crainte.²³ Pour l'immigration maghrébine, l'expérience de l'insertion est donc également une expérience de discrimination, laquelle sera le motif principal et constant de leur passage au politique depuis le militantisme immigré dans les années 1970 jusqu'au récent mouvement des "Indigènes de la République".²⁴

Dans les années 1960-1970, les immigrés économisent en France et préparent le retour. Toute demande religieuse est alors mise entre parenthèse, les vraies demandes étant plutôt sociales, directes, concernant les salaires ou les conditions de vie dans les foyers de travailleurs.²⁵ Pourtant, dès 1965, un nouveau processus va jouer un rôle déterminant: le regroupement familial freine le projet de retour. Une "demande d'Islam" se développe alors sur le sol français portant principalement sur les lieux de culte. Dans le monde du travail, les entreprises ne réagissent pas défavorablement alors que dans les foyers de travailleurs, la construction de lieux de culte a été utilisée comme

¹⁴ Nous entendons par islamisme politique l'activisme de groupes fondé sur une vision précise du politique, ayant un projet politique pratique (et non une utopie messianique), organisés en mouvements sociaux ou parti politique, recourant à des activités et des démarches proprement politiques (manifestations, pétitions, participations à des élections etc.), agissant dans un cadre politique réel (l'État) et institutionnalisé, et non-violents dans leurs modes d'action. À ce titre, nous ne considérons pas le jihadisme comme procédant de l'islamisme politique, pas plus que les mouvements missionnaires (comme le mouvement *Tabligh Wa Daawa* ou les groupes se revendiquant du salafisme) qui ne revendiquent aucune forme d'engagement politique. Pour une discussion plus approfondie des différents courants de l'islamisme et de leurs spécificités, on verra l'analyse de Crisis Group dans *Comprendre l'Islamisme*, op. cit.

¹⁵ Entretien téléphonique de Crisis Group avec le sociologue Abdellali Hajji, 25 février 2006. Voir également ses différents articles sur le site oumma.com.

¹⁶ Emmanuel Todd, *Le destin des immigrés. Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Paris, 1994.

¹⁷ Selon les estimations de Michèle Tribalat sur des données de 1999. Conférence de Michèle Tribalat au groupe X Démographie-Economie-Population de Polytechnique du 3 mars 2003.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Haut Conseil à l'intégration, *L'Islam dans la République*, Paris, 2000.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Emmanuel Todd, op. cit.

²³ Michèle Tribalat, op. cit.

²⁴ Voir infra, II.C.

²⁵ Comme ce fut le cas pour le mouvement de grève des foyers de travailleurs entre 1975 et 1980 qui s'organisa suite au renchérissement du coût de la vie consécutif à la crise pétrolière de 1973.

concession pour neutraliser les revendications plus politiques ou économiques portant sur les prix des loyers et les conditions de vie.²⁶

Mais le véritable essor des lieux de culte viendra d'un autre facteur, la réforme de la loi sur les associations en 1981 qui donne le droit aux étrangers de s'organiser en associations ce qui permettra aux premières revendications religieuses de se formuler. La demande d'Islam née avec l'arrivée des familles allait dorénavant trouver un cadre institutionnel pour s'affirmer.

C'est, apparemment, une entrave au modèle républicain français qui, en principe, ne reconnaît que les individus et se méfie des médiations communautaires.²⁷ A priori, et en vertu de la loi de 1905 stipulant la séparation de l'État et des Églises, la question de l'Islam devrait être une affaire privée et ne pas impliquer l'État. En réalité, l'État français s'est avéré beaucoup plus interventionniste, reprenant une vieille tradition d'instrumentalisation étatique des organisations religieuses ou communautaires. C'est cette tradition qui va déterminer les avant-projets d'institutionnalisation de l'Islam qui se mûrissent dans la seconde partie des années 1980, suite à des appels d'universitaires travaillant sur la question de l'islamisme (Gilles Kepel et Bruno Etienne en particulier).²⁸ L'idée est la suivante: il faut structurer l'Islam à partir d'un "consistoire" visant à franciser l'Islam pour s'assurer la loyauté de ses adeptes. Pierre Joxe, ministre de l'intérieur à l'époque, réunit un Conseil de réflexion sur l'Islam de France (CORIF) en 1990, soit dans la foulée de 1989, année de toutes les crispations avec les affaires de voile en France, la montée du Front islamique du salut en Algérie et l'affaire de la fatwa contre Salman Rushdie en Iran. Le Conseil de Réflexion ne donna guère de résultats forts mais contribua à asseoir un peu plus cette idée qu'il fallait "organiser l'organisation de l'Islam". Jean-Pierre Chevènement, devenu ministre de l'Intérieur, reprend le témoin en 1999 avec une nouvelle structure de consultation réunissant les grandes fédérations nationales de musulmans et qui aboutit en 2003 sous le nom de Conseil français du culte musulman.

Créé pour que la République puisse trouver des interlocuteurs, et éviter que la demande d'Islam soit laissée à la gestion incertaine et dispersée des collectivités locales, le Conseil français du culte musulman dote

l'Islam d'une instance centralisée ayant pour objet la gestion de toutes les questions liées au bon fonctionnement du culte. Elu par un collège de grands électeurs au niveau des mosquées dont la répartition est définie en fonction des mètres carrés que chacune possède, ses objectifs principaux sont de former des imams francophones, développer les aumôneries dans les prisons, et assurer une meilleure transparence dans le financement des lieux de culte.²⁹ Sur tous ces dossiers, les avancées sont très lentes. Le Conseil semble par contre beaucoup plus dynamique au niveau local où il sert toujours plus d'interface concrète utile dans le cadre des relations ou des tensions avec les riverains ou les mairies. 88 pour cent des 1600 mosquées présentes sur le territoire auraient participé aux premières élections de 2003, marquées par une grande victoire de l'Union des organisations islamiques de France (UOIF), fédération d'associations se situant dans la filiation de l'islamisme politique. La seconde élection eut lieu en 2005 et fut marquée par une avancée notable de la Fédération nationale des musulmans de France, proche des autorités marocaines.

Avec le temps, l'institutionnalisation du culte musulman fait son chemin. Pourtant, alors que l'immigration maghrébine est dans une phase extrêmement rapide de françaisation dès les années 1980 par l'acquisition de la nationalité, la langue, et les mariages mixtes, l'Islam de France se fait encore attendre. En effet, les grandes fédérations au cœur du Conseil restent proches des pays d'origine et n'intègrent que peu – ou seulement à la base – les musulmans des deuxièmes et troisièmes générations nées en France. Quant aux associations de base, elles restent largement tenues par les immigrés de la première génération alors que le métier d'imam semble souffrir d'une sérieuse crise de vocation ou de manques de moyens. Depuis 1995 remarque Christian Delorme, prêtre, chargé des relations avec les musulmans au diocèse de Lyon, le nombre des imams en France stagne ou n'augmente que peu: 800 en 1995, ils sont 1000 aujourd'hui en comptant les bénévoles et les occasionnels (seuls 550 sont des permanents).³⁰ Même constat fait par Bernard Godard, chargé de mission auprès du Bureau central des cultes, qui note que les imams sont relativement âgés, majoritairement de plus de 50 ans (mais c'est la norme d'âge également dans les pays d'origine), et parlant peu le Français (seuls 30 pour cent le parlent couramment). Ce sont donc soit des imams envoyés par leur pays d'origine (Turcs et Algériens) soit des Français naturalisés. D'ailleurs les structures de formations en France ne mettent que peu d'imams sur le marché français et souffrent de sérieuses difficultés financières comme le

²⁶ Gilles Kepel, *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*, Paris, 1991.

²⁷ Par exemple, il n'existe aucune statistique officielle sur l'appartenance religieuse et/ou ethnique de la population immigrée, car cela est considéré comme contraire à l'approche républicaine.

²⁸ Bruno Etienne (dir.), *L'Islam en France*, Paris, CNRS, 1990; Gilles Kepel, *Les banlieues de l'Islam*, op. cit.

²⁹ Entretien avec Dominique de Villepin alors ministre de l'Intérieur, *Le Figaro*, 13 mai 2004.

³⁰ Entretien de Crisis Group avec Christian Delorme, Lyon, 6 septembre 2005.

reconnait le président du Conseil régional du culte musulman de la région lyonnaise.³¹

En clair, le processus d'islamisation, réel, doit être relativisé. Non seulement parce qu'il ne touche qu'une minorité de la population musulmane de l'hexagone, mais également parce que quand il a lieu, c'est la plupart du temps de façon peu encadrée, souvent "bricolée" de manière individuelle ou dans le cadre d'une culture de jeunes qui doit bien peu aux directives des imams. Les sondages d'opinion concernant les croyances et l'évolution de la pratique des musulmans de France montrent ainsi, sur ces 20 dernières années, une légère hausse de la pratique (prière, fréquentation de la mosquée le vendredi, respect des interdits alimentaires) bien loin de la lame de fond parfois décrite.³² Derrière la tentation jihadiste, il y a donc moins une effervescence religieuse généralisée que le partage d'une communauté de destin et de relégation sociale, économique et politique.

II. L'ÉPUISEMENT DE L'ISLAMISME POLITIQUE

Longtemps on a craint que l'islamisme politique soit le vecteur de la radicalisation. Au contraire, c'est son déclin qui, aujourd'hui, favorise à la fois le jihadisme et les émeutes de banlieue. La violence qui se manifeste est directement issue de la crise profonde des canaux d'expression politique et identitaire des populations musulmanes. Dominée par un discours laïc au cours des années 1980, l'affirmation identitaire s'islamise lors de la décennie suivante. Puis l'islamisme politique comme projet de mobilisation contestataire entre lui aussi en crise.

Cette crise, qui représente moins une baisse des capacités de mobilisation qu'une remise en cause des anciens modes de militance, s'exprime d'abord par l'évolution que connaît le principal acteur islamiste en France, l'Union des organisations islamiques de France (UOIF). Cette fédération d'associations se situant dans la mouvance des Frères musulmans a progressivement renoncé à une stratégie de relations conflictuelles avec les autorités françaises pour s'engager, au cours de la seconde partie des années 1990, dans une stratégie de reconnaissance et de clientélisme. Cela nourrit le mécontentement d'une partie de sa base sociale, notamment les jeunes, alors que l'Union peine à s'imposer dans les régions stratégiques comme Lyon, Paris ou Marseille, ainsi que dans les cités, en raison d'un discours toujours plus orienté vers les classes moyennes et éduquées. Le dernier congrès de l'organisation, qui a eu lieu en 2005 au Bourget, à côté de Paris, a ainsi été marqué par un discours lisse et non polémique, ainsi que par une orientation consumériste marquée.³³ En 2005 toujours, l'embourgeoisement croissant et les positions consensuelles des cadres de l'UOIF renforcent le mécontentement au sein de la base militante.

Par ailleurs, les émeutes de la même année sont venues confirmer que les islamistes ne tiennent pas les banlieues. Alors qu'ils avaient tout intérêt à calmer le jeu pour montrer leur capacité de contrôle dans les quartiers sensibles et donc négocier une meilleure reconnaissance des pouvoirs publics, ce fut largement l'échec: pas d'agents provocateurs barbus derrière l'embrasement, ni de "grands frères" derrière pour l'éteindre. Les islamistes (politiques et missionnaires) sont pourtant là, mais sans position hégémonique. Ils sont des éléments parmi d'autres de l'organisation sociale des banlieues françaises, finalement pas tant "sous influence" que cela.

Enfin, la constitution, en janvier 2005, du mouvement des "Indigènes de la République" exprime une tendance

³¹ Entretien de Crisis Group avec Azzedine Gaci, Lyon, 7 septembre 2005.

³² Pour une analyse détaillée de ces sondages, voir Xavier Ternisien, *La France des mosquées*, Paris, 2002.

³³ Observations de Crisis Group, Paris, Mars 2005.

des mouvements de jeunes musulmans à prendre leurs distances avec l'idéologie islamiste. À partir d'un discours à nouveau sécularisé, ces militants dénoncent le caractère néocolonial qu'ils décèlent dans les processus de ségrégation communautaire. On y retrouve nombre d'acteurs de la mobilisation des jeunes musulmans, d'autres plus proches de l'UOIF. Loin de correspondre à la récupération islamiste d'une mobilisation laïque, l'adhésion de ces derniers à ce mouvement prolonge la remise en cause idéologique commencée dès la seconde partie des années 1990 au sein de la mouvance islamiste, et qui a amené certains d'entre eux à s'éloigner du discours islamiste classique.

L'émergence de ce mouvement tend à confirmer la ré-sécularisation de l'identité politique d'une partie des mouvements citoyens de l'immigration, centrée sur la référence culturelle arabe avec le mouvement beur au cours des années 1980, puis sur l'identité musulmane au cours de la décennie suivante. Rompant avec les cadres de pensée et d'action islamistes, c'est en tant qu'"indigènes de la République" que certains héritiers de l'immigration maghrébine se mobilisent désormais en politique.

A. LA NEUTRALISATION POLITIQUE DE L'UOIF: CLIENTELISME ET REMISSION IDEOLOGIQUE

L'épuisement de l'islamisme politique se manifeste en premier lieu par la neutralisation de l'UOIF. Structure militante fondée en 1983 par un groupe de militants et de cadres islamistes tunisiens menés par Ahmed Jaballah et Abdallah Benmansour, l'UOIF était destinée à devenir la branche française du Mouvement de la tendance islamique (MTI) – mouvement islamiste tunisien en partie inspiré par les Frères musulmans égyptiens³⁴ – dans un contexte de répression massive en Tunisie où la France faisait office de sanctuaire.

Alors que, dans un premier temps, l'UOIF fut très marquée par cette filiation islamiste et peu intéressée par l'action au sein du pays d'accueil, vers la fin des années 1980 elle change d'orientation et devient persuadée que c'est en France, et non dans le monde arabe, que doit se situer son action. Galvanisée par la montée du Front islamique du salut (FIS) en Algérie en 1990, choquée par la guerre contre l'Irak (à laquelle participe la France) l'année suivante et, plus encore, par la guerre civile en Bosnie, l'UOIF entend négocier son entrée sur la scène

française à partir d'une stratégie d'affrontement. L'organisation s'engage aux côtés des écolières voilées en 1989 que certains veulent empêcher d'accéder à l'école, tente d'interdire la parution en français des Versets sataniques de Salman Rushdie, se réclame de la lutte contre "la francisation des pensées et des mœurs",³⁵ et ne cache pas ses velléités de contrôle sur le processus de réislamisation des jeunes musulmans de France.

L'UOIF est effectivement engagée dans une stratégie d'encadrement associatif à vaste échelle:³⁶ elle dispose de près de 30 centres culturels, contrôle deux grandes mosquées, et revendique des liens avec 250 associations,³⁷ des sections de jeunes (Jeunes musulmans de France), et d'étudiants (Etudiants musulmans de France). L'UOIF est également proche de groupes de femmes, d'organisations humanitaires comme le Secours islamique ou le Comité de bienfaisance et de soutien à la Palestine, ainsi que d'associations éducatives et/ou culturelles au niveau local³⁸. Surtout, l'UOIF fait montre depuis une dizaine d'années d'une forte capacité de "mobilisation communautaire"³⁹ dans des rassemblements comme le congrès du Bourget où la dimension familiale l'emporte largement sur la geste militante.

En parallèle à ses stratégies d'encadrement social, l'UOIF a pourtant une autre ambition: participer à la reconnaissance et à l'institutionnalisation de l'Islam de France, vaste chantier auquel elle est invitée à se joindre, dès 1990, par Pierre Joxe, ministre de l'Intérieur – à ce titre responsable des cultes – dans le cadre du Conseil de réflexion sur l'Islam de France. Cette mission va progressivement prendre le pas sur la vocation militante de l'organisation et marquer l'entrée de l'Union dans un jeu clientéliste: ses cadres, pour se rapprocher des autorités françaises et bénéficier de leurs faveurs, abandonnent leur posture contestataire et prennent leurs distances avec la rhétorique de l'islamisme politique des années 1980.

En 1993, une nouvelle direction emmenée par les Marocains Fouad Alaoui et Lhaj Thami Brèze, qui écarte les fondateurs tunisiens plus radicaux, répond

³⁴ Branche tunisienne des Frères musulmans, le Mouvement de la tendance tunisienne, est créé en 1979 par l'intellectuel Rachid al-Ghanoushî. La répression du régime du président Habib Bourguiba s'abattant sur le mouvement poussera nombre de ses militants à l'exile en France dès le début des années 1980.

³⁵ *Aperçu sur l'Union des organisations islamiques en France*, 1990, traduit de la version arabe par Gilles Kepel in *À l'Ouest d'Allah*, Paris, 1994, p. 276.

³⁶ Samir Amghar, "L'Union des organisations islamiques de France: la gestion politique de l'islam", *Maghreb-Machrek*, n°182, 2005.

³⁷ Xavier Ternisien, *La France des mosquées*, Paris 2002, p. 161. Pour le sociologue Vincent Geisser ce chiffre est pourtant à nuancer. Il estime lui que seule une centaine d'association peut être considérée comme vraiment contrôlées par l'UOIF. Entretien de Crisis Group, 24 février 2005.

³⁸ *Modifié le 11 avril 2006.*

³⁹ *Ibid.*

favorablement au processus de consultation sur l'Islam lancé par le ministre de l'Intérieur, Jean-Pierre Chevènement, qui vise à renforcer l'institutionnalisation de l'Islam, faible en comparaison de celle des autres cultes. Progressivement, l'orientation clientéliste du mouvement devient la stratégie dominante; elle aboutit, en 2003, à la participation active de l'UOIF au Conseil français du culte musulman (CFCM), créé par le nouveau ministre de l'Intérieur, Nicolas Sarkozy.⁴⁰ Comme l'explique le sociologue Ahmed Boubekeur, une nouvelle génération de cadres locaux apparaît:

qui se définissent en gestionnaires du culte beaucoup plus que comme militants politiques. Ces nouveaux leaders ne veulent plus de politique. Ils considèrent désormais que le vrai lieu est la mosquée et non l'espace public.⁴¹

Les positions d'Azzedine Gaci, l'actuel président du Conseil régional du culte musulman en Rhône-Alpes, sont révélatrices de cette nouvelle génération marquée par le souci d'efficacité plus que par la ferveur militante, mais aussi d'une certaine autonomie par rapport à la direction de l'UOIF. Critique par rapport aux mouvements de jeunes musulmans, "trop focalisés sur le politique" selon un leader associatif du quartier pauvre des Minguettes à Lyon,⁴² soucieux de marquer son indépendance par rapport à la tête du Conseil français du culte musulman "miné par les rivalités et les intérêts étrangers" et aux

dirigeants de l'Union trop peu sensibles aux questions spécifiques des musulmans français, il revendique une autre politique islamique, plus proche des réalités locales, loin "des manifestations et des cris de colère". Azzedine Gaci dialogue avec les médias,⁴³ propose une émission de fatwas sur une radio locale de variété arabe, Radio Salam, finance sa mosquée sans recours à des fonds étrangers, pacifie les rapports avec le voisinage, rétablit la confiance avec la mairie, mais aussi entre les jeunes et les premières générations au sein de la mosquée.

Dans les structures dirigeantes comme dans la base militante, l'heure est donc à la dépolitisation. Les critiques se multiplient, principalement de la part des jeunes musulmans nés en France, les beurs. Ils mettent l'accent sur les liens étroits unissant nombre de ses cadres au ministre Nicolas Sarkozy, et dénoncent l'approche purement humanitaire de la question palestinienne de la part de l'UOIF, le profil bas qu'elle adopte lors du vote de la loi interdisant le port du foulard à l'école en 2004, ou récemment sa relative discrétion lors de l'affaire des caricatures danoises du prophète Mahomet. Il est aussi reproché à l'Union son enfermement dans une culture politique "blédarde" – c'est-à-dire orientée vers le pays d'origine (bled en arabe dialectale), trait caractéristique des musulmans récemment venus d'Afrique du Nord⁴⁴ – coupée des vrais problèmes des musulmans de France. Comme le fait remarquer Saïd Branine, directeur du site oumma.com:

Les préoccupations des jeunes musulmans au niveau local, ce n'est pas le culte, c'est la discrimination, l'islamophobie, la question palestinienne, et alors que les beurs sont à gauche, les blédards sont à droite et peu réceptifs aux nouveaux combats comme l'altermondialisme.⁴⁵

⁴⁰ Le CFCM a été créé en 2003 suite à un processus de concertation entamé en octobre 1999 pour offrir un cadre institutionnel de la gestion des problèmes de l'islam en France. Ceux-ci comprennent la question de l'abattage rituel lors de la fête de l'Aïd, le développement des carrés musulmans dans les cimetières, le contrôle sur le commerce de la viande hallal, les aumôneries musulmanes, ou la formation des imams. Organe élu au niveau des mosquées et réparti au niveau local en Conseils régionaux (CRCM), le CFCM est dominé par trois fédérations d'associations, la Grande Mosquée de Paris, proche de l'État algérien, la Fédération Nationale des Musulmans de France, soutenue par l'administration marocaine, et enfin, l'UOIF, évoluant dans le sillage idéologique de la mouvance des Frères musulmans. Le CFCM a dès le départ été en proie à de fortes rivalités internes notamment impliquant notamment son président, Dalil Boubakeur, fortement critiqué par les jeunes car trop érudit, trop près des autorités d'Alger et trop loin de la situation réelle des musulmans de France. Entretiens de Crisis Group, Lyon, Marseille, Le Mans, septembre-octobre 2005. Cela étant, il semblerait que ses sections régionales (CRCM pour Conseil régional du culte musulman) fonctionnent de manière relativement efficace sur toutes les questions ou tensions afférant à la gestion pratique du culte ou de la construction des mosquées.

⁴¹ Entretien de Crisis Group avec Ahmed Boubekeur, sociologue, spécialiste de l'Islam lyonnais, Lyon, 8 septembre 2005.

⁴² Entretien de Crisis Group avec Rami Temimi président de l'association l'Aube, Lyon, 8 septembre 2005.

⁴³ Il s'illustra par ses appels au calme lors des émeutes d'octobre-novembre 2005.

⁴⁴ Le terme de blédard est né dans son opposition avec les beurs, les Arabes nés en France, qui l'utilisent de manière péjorative pour qualifier les étudiants venus des pays d'Afrique du Nord (le bled). La tension entre beurs et blédards se retrouve en partie au niveau organisationnel dans la tension entre les leaders des organisations issues des mobilisations de jeunes musulmans et les cadres de l'UOIF, même si cette dernière ne saurait être réduite à son côté "blédard".

⁴⁵ Entretien de Crisis Group avec Saïd Branine, Paris, 8 octobre 2005. Il est loin d'être certain que les blédards soient politiquement à droite. Ce qui semble davantage certain en revanche, c'est qu'ils sont la plupart du temps des fils et filles de petits bourgeois commerçants ou propriétaires terriens venus faire des études scientifiques, souvent en 3e cycle, venus en France sur un projet de vie "petit-bourgeois" et souvent en échec d'ascension scolaire. Entretien de Crisis Group avec Bernard Godard chargé de mission auprès du Bureau central des cultes, Paris, 11 octobre 2005.

En même temps, la bureaucratisation de l'UOIF fait l'objet de sévères critiques. Les beurs dénoncent notamment la mainmise des représentants de l'islamisme "blédard" sur la direction du mouvement, au détriment des musulmans nés en France, la concentration des pouvoirs et le cumul des postes de responsabilité,⁴⁶ autant de facteurs qui amènent certains des militants les plus actifs à se désolidariser du mouvement. La défection très médiatisée, en juin 2005, de Farid Abdelkrim,⁴⁷ seul membre né en France du conseil d'administration de l'UOIF, s'inscrit dans cette logique. En revanche, la démission en 2004 de son successeur à la direction des Jeunes Musulmans de France, l'organisation de jeunesse de l'UOIF, Mahmoud Kalkoul, révèle un autre axe de tension, Kalkoul ayant appelé à manifester contre la loi sur le foulard, contrairement aux directives de l'UOIF.

Deux lettres ouvertes aux membres de l'UOIF, publiées sur Saphirnet⁴⁸ par un ancien compagnon de route de l'organisation écrivant sous pseudonyme, résumant bien l'état de la critique. Il met en garde les militants contre les "pièges" du flirt avec les autorités, critique la volonté de recrutement à tout prix de l'organisation et la perte de qualité des militants de l'UOIF, dénonce les copinages au sommet et l'arrivisme de ses dirigeants, ainsi que les votes arrangés. Il appelle alors à refuser "l'Islam de la subordination" et à cultiver la transparence et fustige les concessions de ceux qui n'ont cessé que de "lécher les bottes à Sarkozy" (Nicolas Sarkozy).⁴⁹

Pourtant, l'abandon de la stratégie de l'affrontement n'est pas seulement dû au virage clientéliste de l'organisation. Il est aussi le fruit d'une évolution idéologique touchant l'ensemble de l'islamisme politique. On observe tout d'abord une prise de distance par rapport aux références idéologiques qui prédominaient au cours

des années 1980 (Hassan al-Bannah, Mawdoudi, mais aussi Sayed Qutb)⁵⁰ et la constitution d'une vision plus souple du dogme.⁵¹ En second lieu, après s'être focalisé sur l'engagement militant en faveur de la communauté, l'UOIF adopte un nouveau discours de promotion de valeurs individualistes.⁵² La réussite sociale devient le ressort de ce nouveau discours qui considère que c'est par l'exemple, le volontarisme et l'effort que le musulman s'imposera dans la société. Sont mises en avant des personnes comme le basketteur français Tariq Abdel-Wahad, modèle par excellence du winner pieux. Un modèle de religiosité destiné aux classes moyennes ré-islamisées se constitue, plus ouvert sur la culture de masse. Ainsi, lors de l'édition 2005 de la rencontre annuelle de l'organisation au Bourget, le "streetwear" islamique l'emporte sur le hidjab, les hymnes martiaux et militants cèdent le pas au rap islamique et à la "chanson halal".⁵³ "Le Bourget est devenu un souk sans conscience militante et sans engagement associatif. Ce sont les blédards qui sont encore en train de reproduire leurs schémas", déplore un ancien compagnon de route de l'UOIF de la région lyonnaise.⁵⁴ Dans le sud, Mohsen N'Gazou, délégué de l'UOIF à Marseille, reconnaît aussi que:

la quête de la représentativité nous a éloignés de notre base sociale: nous avons débuté dans les foyers de travailleurs avec les immigrés, puis avec leurs enfants et ensuite nous sommes montés socialement en oubliant nos bases.⁵⁵

⁴⁶ Ainsi, à lui seul, "Mohammed Ateb, 47 ans, Tunisien, qui a suivi une formation en ingénierie statistique, professeur de mathématiques, est à la fois représentant de l'UOIF pour la région Bourgogne, président de l'association Jeunesse musulmane de France en Bourgogne, imam de ma mosquée de Dijon, président du conseil d'administration du CRCM régional, conférencier et rédacteur en chef d'un magazine" Samir Amghar, "L'Union des organisations islamiques de France: la gestion politique de l'islam", *Maghreb-Machrek*, n°182, 2005.

⁴⁷ Farid Abdelkrim est l'ancien président des Jeunes Musulmans de France (JMF), dont il démissionna en 2001 en dénonçant le "problème de passage de témoin à l'UOIF". Cité dans Xavier Ternisien, "Les leaders viennent davantage de l'étranger que des cités", *Le Monde*, 13 décembre 2002. Il est toutefois resté pour un temps encore dans les structures de l'UOIF.

⁴⁸ Saphirnet est un site français d'information musulman, focalisé sur les questions sociales et politiques. "Pourquoi lâchent-ils l'UOIF?", mis en ligne le 4 juillet 2005 et "La déchéance du militantisme", mis en ligne le 22 septembre 2005.

⁴⁹ "Pourquoi lâchent-ils l'UOIF?", op. cit.

⁵⁰ Hassan al-Banna est le fondateur des Frères musulmans; Sayed Qutb pose dans les prisons égyptiennes à l'époque du président Nasser les bases théologiques du jihadisme contemporain, Abu al-Ala Mawdoudi, le pakistanais, porteur également d'une vision très militante de l'islam a été une des sources d'inspiration principale de Sayed Qutb. Voir Crisis Group, *Comprendre l'Islamisme*, et aussi Crisis Group Middle East and North Africa briefings, *Islamism in North Africa I: The Legacies of History*, 20 avril 2004; *Islamism in North Africa II: Egypt's Opportunity*, 20 avril 2004.

⁵¹ On songe notamment à la "sharia des minorités", de Tarek Oubrou, l'imam de la mosquée de Bordeaux, un concept qui se réfère à la volonté d'édicter une vision des normes religieuses adaptée au contexte européen, ou encore le discours de la foi engagée de Tariq Ramadan qui vise à coupler la foi avec des engagements citoyens non nécessairement religieux et politiquement situés à gauche de l'échiquier politique, une posture qui fondera son rapprochement avec la mouvance altermondialiste.

⁵² Entretien de Crisis Group avec Samir Amghar, sociologue, Paris, 9 octobre 2005.

⁵³ Entretien de Crisis Group avec la sociologue Amel Boubekeur, Paris, 2 mars 2005. Littéralement, *halal* veut dire "licite", mais ici renvoie à l'idée de la moralité des paroles.

⁵⁴ Entretien téléphonique avec Crisis Group, 13 décembre 2005.

⁵⁵ Entretien de Crisis Group avec Mohsen N'Gazou, Marseille, 17 septembre 2005.

Ces mutations montrent les limites du modèle d'encadrement communautaire de l'UOIF⁵⁶ et ses difficultés croissantes à s'ériger comme acteur principal de la réislamisation ou de la représentation politique des musulmans en France. D'abord, si l'UOIF est toujours présente dans les banlieues, son action n'y est pas significative. Ensuite, ses éléments les plus dynamiques, les organisations de jeunes, sont de plus en plus critiques à l'égard de la direction. Les départs de Kalkoul et d'Abdelkrim ont été vécus comme "un coup mortel car ils étaient les dernières personnalités à secouer le mouvement".⁵⁷

Enfin, l'UOIF n'a jamais réussi à capter l'ensemble de l'islamisme blébard. D'une part, les acteurs *free lance* ne s'inscrivant pas directement dans la mouvance de l'UOIF sont nombreux;⁵⁸ d'autre part, l'UOIF n'est plus le passage obligé pour intégrer les instances de représentation de l'Islam politique. Le conseil d'administration du Conseil français du culte musulman comprend une part non négligeable de militants directement issus de structures locales dans lesquelles ils ont fait carrière.

En somme, avec des capacités de mobilisation réelles, mais socio-culturelles plus que politiques, l'UOIF ne saurait constituer ce vaste mouvement social unifié de restructuration communautaire qu'elle a à un moment cherché à être. Plutôt proche des classes moyennes, loin des quartiers, l'UOIF ne peut être une alternative à la radicalisation jihadiste ni un mouvement d'encadrement des banlieues.

⁵⁶ Au-delà de son réseau d'associations, l'UOIF garde une "capacité de mobilisation communautaire" jamais démentie, que ce soit lors des congrès du Bourget, ou des rassemblements locaux qui peuvent attirer jusqu'à 5 000 personnes au niveau régional, comme à Marseille lors de la prière de l'Aïd. Entretien téléphonique de Crisis Group avec Vincent Geisser, chercheur au Centre National de la Recherche Scientifique, spécialiste de l'Islam de France. Là encore, les mobilisations s'inscrivent dans le cadre de rassemblements autant – sinon plus – familiaux que politiques et qui ne sauraient être interprétés comme des indices de loyauté politique ou même de solidarité idéologique.

⁵⁷ C'est en tout cas le sentiment de Bernard Godard, chargé de mission du Bureau des cultes. Entretien avec Crisis Group, Paris, 11 octobre 2005.

⁵⁸ C'est le cas par exemple des responsables de la mosquée Islah, Mourad Zerfawi et Ezzedine Ayouch à Marseille, de Larbi Kéchat à Paris ou de Mamadou Daffé à Toulouse, ayant tous en commun une forte indépendance vis-à-vis de toute instance de tutelle.

B. L'ESSOUFFLEMENT DES JEUNES MUSULMANS

À la fin des années 1980, l'islamisme politique en France, issu pour une part du passage en Europe des militants du Maghreb, va se nourrir d'une dynamique plus nationale: la mobilisation sur l'Islam des jeunes Français issus de l'immigration maghrébine.

S'exprimant au début des années 1980 par le biais d'une démarche laïque dans le cadre de la mobilisation associative lancée par la marche des beurs de 1983, la quête de reconnaissance s'affirme progressivement en termes islamique par une nouvelle militance religieuse menée par des jeunes musulmans parfois issus, et déçus, du mouvement beur, lassés des trahisons de la classe politique. Abdelaziz Chambi résume les frustrations qui régnaient alors:

La gauche est arrivée au pouvoir, Mitterrand a reçu la marche des beurs, mais quelle reconnaissance, quelle visibilité, quelle égalité avons-nous reçues en retour? Les promesses comme le droit de vote aux immigrés sont restées purement verbales.⁵⁹

Parmi les nouvelles structures religieuses figure l'Union des jeunes musulmans (UJM), fondée en 1987 à Lyon. Proche dans un premier temps de l'UOIF, elle entend rester avant tout un mouvement de jeunes et de musulmans français. Elle rejette alors les tentatives de récupération des islamistes marocains d'*al-Adl wa al-Ihsan*,⁶⁰ refuse de trop se rapprocher de l'UOIF et préfère s'inspirer de la pensée de Tariq Ramadan, qu'elle contribue à faire connaître en France.

Portée par le souffle militant de la fin des années 1980, l'Union des jeunes musulmans fédère un réseau d'associations décidé à défendre la "reconnaissance du fait musulman", mais aussi à assurer la "participation des jeunes à la cité",⁶¹ tout en tentant de s'instituer en force électorale capable de négocier avec les autorités locales⁶².

⁵⁹ Entretien de Crisis Group avec Abdelaziz Chambi, Lyon, 6 septembre 2005.

⁶⁰ Fondée en 1987 au Maroc par le shaykh Abdesalam Yassine, un ancien membre de la confrérie soufie *al-Tariqa al-Buchichiyya*, *al-Adl wa al-Ihsan* est une association islamiste proche du soufisme soucieuse de ne pas laisser la question sociale au militantisme de gauche, en proposant de substituer à la lutte des classes la solidarité musulmane. Le mouvement appelle toutefois à la participation politique et à ce titre se situe bien dans la mouvance de l'islamisme politique.

⁶¹ Entretiens avec des organisateurs du congrès de l'UJM de 1994.

⁶² Le maire communiste de Vénissieux, André Gérin, dans un premier temps sensible à la démarche, fera une allocution remarquée au congrès de l'UJM de 1994, où il appela

Il s'agit de redonner aux populations issues de l'immigration leur autonomie en matière d'expression politique et de se positionner à la fois dans le politique et le religieux. Ainsi, le congrès de l'Union des jeunes musulmans de 1994 décide de soutenir une "position médiane entre l'intégration forcée et l'exclusion", défendre "les valeurs arabo-islamiques, tout en respectant le cadre républicain".⁶³

Devant le succès de la mobilisation de l'Union des jeunes musulmans au début des années 1990, les mouvements islamistes liés aux pays maghrébins vont monter leurs propres associations de jeunes⁶⁴. Mais cette militance aussi s'essoufflera en quelques années. L'essor des groupes de jeunes musulmans se déroule simultanément avec les tentatives d'implantation du Front islamique du Salut algérien dans les banlieues françaises, ce qui engendre une confusion entre jeunes musulmans et militance islamiste nord-africaine, facilitant ainsi la diabolisation des premiers au nom de leurs liens supposés avec la seconde. La relation de confiance entre la société politique locale et l'Union des jeunes musulmans, qui s'était imposée comme un véritable interlocuteur depuis le début des années 1990, se brise. Les subventions du Fonds d'action sociale (FAS), organe étatique destiné à soutenir les actions en faveur des familles des travailleurs immigrés sont coupées en 1992 suite aux positionnements de l'Union sur les affaires de foulard et le mouvement continue de refuser le soutien financier de l'UOIF. L'affaire Kelkal,⁶⁵ en 1995, va définitivement lamener le capital de confiance du mouvement auprès des pouvoirs publics et lui coûter le soutien de politiciens locaux. Les doutes émergent alors aussi au sein du mouvement. Ahmed Boubekeur déclare ainsi à Crisis Group:

Depuis l'affaire Kelkal, l'UJM s'interrogeait sur ses responsabilités, ils se rendaient bien compte

notamment les musulmans à "s'enrichir de nos différences, ne pas laisser la politique aux états-majors et même aux élus de quelque tendance qu'ils soient". Ibid.

⁶³ Entretien avec des organisateurs, congrès de l'UJM de 1994.

⁶⁴ Jeunes musulmans de France (JMF) est fondée par l'UOIF en 1993, Participation et spiritualité musulmane (PSM), plutôt proche des Marocains d'*al-Adl wa al-Ihsan* est également créée dans ce même esprit de conquête des jeunes réislamisés. Ces organisations sont pourtant relativement indépendantes vis-à-vis de leurs organisations de tutelle. Soucieuses de marquer leurs distances par rapport à l'islamisme des pays d'origine, elles cherchent des sources européennes, et s'appuient fortement sur le discours de Tariq Ramadan ainsi que sur les écrits de la Fondation islamique de Leicester.

⁶⁵ Khaled Kelkal, un jeune Lyonnais de la seconde génération est impliqué dans le réseau proche du Groupe islamique armé algérien responsable de la vague d'attentats de 1995 à Paris. Kelkal a été abattu par la police en septembre de la même année semant le doute sur les conséquences de la mobilisation des jeunes musulmans sur le mode religieux.

que les jeunes réislamisés ne sont pas toujours contrôlables et que leur actions pouvaient dans un second temps amener certains jeunes vers les radicaux.⁶⁶

Privée de financements publics et hostile aux soutiens financiers extérieurs, l'Union des jeunes musulmans manque de moyens, ce qui rend d'autant plus problématique la question de la relève de dirigeants qui se pose à la fin des années 1990. Les jeunes musulmans sont devenus des quadragénaires, souvent bien intégrés professionnellement. Ils ont pris en marche l'ascenseur social, quitté les cités, et sont en quête de nouveaux modes de militance. En outre, plus récemment, le mouvement a subi les retombées des attaques du champ intellectuel et médiatique contre Tariq Ramadan, qui reste leur principale référence idéologique. L'un des principaux leaders de la mobilisation des jeunes musulmans à Lyon résume:

le tissu associatif des jeunes musulmans est en train de se faire lamener. D'abord parce qu'une de ses revendications principales, le lieu de culte, est désormais acquise. Ensuite, parce qu'en ce qui concerne l'action sociale, il y a des centres sociaux. En plus, maintenant, nous avons des familles et nous n'allons pas passer notre vie à organiser des tournois de foot.⁶⁷

Les organisations de jeunes musulmans n'ont plus qu'une influence limitée d'autant que Tariq Ramadan les oriente sur un public éduqué plutôt que sur les réalités de la banlieue dans laquelle elles étaient au départ bien présentes.⁶⁸ À Lyon, par exemple, dix ans après avoir été le principal acteur sociopolitique dans les banlieues, l'Union des jeunes musulmans est désormais en net recul. Elle garde quelques imams qui lui sont proches, mais, du côté des jeunes militants des associations de quartier, la morosité domine: beaucoup d'entre elles végètent, quand elles ne sont pas sur le point de fermer.⁶⁹ Face aux leaders des mouvements de jeunes comme face à l'UOIF, la jeune génération a le sentiment diffus d'avoir été trahie

⁶⁶ Entretien de Crisis Group avec Ahmed Boubekeur, sociologue, Lyon, 8 septembre 2005.

⁶⁷ Entretien de Crisis Group avec Yamin Makri, directeur de la librairie Tawhid, Lyon, 7 septembre 2005.

⁶⁸ Abdelaziz Chambi, un des fondateurs de l'UJM évalue le Collectif des Musulmans de France proche de Tariq Ramadan à 300 militants. Entretien de Crisis Group, Lyon, 6 septembre 2005. Karim Azouz, responsable de CMF en Ile-de-France, recense 40 associations affiliées de 10 à 50 membres chacune. Entretien de Crisis Group, Paris, 9 octobre 2005.

⁶⁹ C'est le cas par exemple de l'association *L'Aube*, aux Minguettes, qui s'est fait taxer d'intégriste par les autorités locales et la presse après avoir défendu les Benchellali, une famille dont deux des fils ont été impliqués dans la militance *jihadistes* et critiqué l'intervention massive des forces de l'ordre chez les Benchellali

par les grands frères fondateurs qui “sont partis dans la politique”.⁷⁰

La crise du militantisme associatif est générale: dans le quartier sensible des Minguettes, en banlieue lyonnaise, la mairie renonce à l’animation et ferme certains de ses locaux; Bouallam Azahoum, du collectif d’associations DiverCité, constate que les dons pour la Palestine sont en chute libre; un responsable associatif y déplore que “le bénévolat marche de moins en moins bien. Dans le religieux comme dans le domaine du sport, il y a de moins en moins de gens qui s’investissent”.⁷¹

C. LA SECULARISATION DE LA MILITANCE DES JEUNES MUSULMANS

La référence à l’Islam devient donc toujours plus coûteuse politiquement et contre-productive pour des mouvements qui cherchent à accroître la reconnaissance sociale des musulmans. Dans ce contexte, les héritiers de la mobilisation des jeunes musulmans reviennent à des formes sécularisées de militance. L’Aube, par exemple, une association des Minguettes proche de l’Union des jeunes musulmans renonce depuis 2001 à mobiliser sur le religieux, ne revendique plus aucune filiation avec l’UJM et se concentre sur un programme de banque alimentaire, de soutien scolaire et d’organisation de sorties de week-ends.⁷²

De leur côté, les cadres délaissent le travail associatif au profit d’un engagement national, parfois en rejoignant la mouvance altermondialiste à un moment où certains d’entre eux, comme ce leader des mouvements de jeunes musulmans à Lyon, reconnaissent que “la politisation de l’Islam est une catastrophe”. Ils proposent alors une claire division des tâches: “On ne veut plus que le prédicateur soit l’interlocuteur du maire. On veut que le religieux reste dans la religion et que les politiques se contentent de politique”.⁷³

L’affirmation politique des jeunes issus de l’immigration musulmane tente donc de se reconstituer en dehors du cadre religieux. Ainsi, par exemple, est né un nouveau concept, levier de mobilisation et de critique sociale: “l’indigène”. Formé autour d’un appel lancé le 24 janvier 2005 (suivi d’une marche, le 8 mai 2005, et d’une

caravane, en décembre de la même année), le mouvement des “Indigènes de la République” rassemble des intellectuels et des associations autour de deux axes: un travail sur l’histoire des populations immigrées et une dénonciation des processus de ségrégation, qu’ils imputent à des formes résurgentes de gestion coloniale des populations issues de l’immigration et des cités. Ce mouvement émane d’une alliance, nouée au moment de la résistance contre le projet de loi interdisant les signes religieux à l’école, entre des mouvements de jeunes musulmans et une partie de la gauche radicale laïque proche du courant altermondialiste. Il prolonge un lent rapprochement entre les acteurs des mobilisations de jeunes musulmans et la dynamique citoyenne laïque. Celui-ci s’est structuré de manière progressive lors des États généraux du mouvement altermondialiste dans le Larzac, en 2003, puis durant le Forum social européen de Saint-Denis (près de Paris) la même année où, d’après Abdelaziz Chambi:

le but était de faire de la politique en investissant le champ du mouvement social et pas d’être les Arabes de service sur les listes aux élections locales, mais de mener un travail de longue haleine pour une nouvelle visibilité sociale de l’immigration.⁷⁴

Selon Bouallam Azahoum, militant associatif de gauche:

il s’agit de sortir de la revendication culturelle pour s’inscrire dans un nouveau discours politique où l’Islam est désormais inscrit dans une réappropriation globale de l’histoire coloniale et de convergence des minorités.⁷⁵

La revendication religieuse se redéfinit ici comme un sujet de revendications parmi d’autres, dans le cadre de mobilisations mixtes où la religion n’est plus l’enjeu essentiel: ces militants musulmans rejoignent alors des mouvements trotskistes, homosexuels, laïques, féministes, sociaux ou de solidarité internationale.

Au niveau des partis, les Verts, en raison d’affinités idéologiques (la dénonciation de l’impérialisme, l’anti-américanisme, la solidarité avec la cause palestinienne), ont également pu recycler une partie des déçus de l’islamisme politique. En février 2006, c’est par exemple sous l’instigation d’un groupe de sortants de l’organisation de Jeunes Musulmans de France très critiques face au nouveau positionnement de l’UOIF que se crée la section locale des Verts sur la ville de Dreux. Dans la même veine, l’armature de la section des Verts de Roubaix est aussi constituée de militants venus du Collectif des musulmans

⁷⁰ Entretien de Crisis Group avec un militant associatif de la région lyonnaise, Lyon, 11 septembre 2005.

⁷¹ Entretien de Crisis Group avec Bouallam Azahoum, 11 septembre 2005.

⁷² Entretien de Crisis Group avec Remi Temimi, président de *L’Aube*, Lyon, 10 septembre 2005.

⁷³ Entretien de Crisis Group avec Yamin Makri, directeur de la librairie musulmane Tawhid, Lyon, 7 septembre 2005.

⁷⁴ Entretien de Crisis Group avec Abdelaziz Chambi, Lyon, 6 septembre 2005.

⁷⁵ Entretien de Crisis Group avec Bouallam Azahoum, Lyon 12 septembre 2005.

de France impliqués à la fois dans le religieux et dans les problématiques des cités. La dynamique apparaît d'autant plus prometteuse qu'on est moins dans un scénario d'infiltration islamiste que de recyclage non concerté de déçus de l'islamisme (et de politisation de musulmans non engagés) dans une dynamique clairement politique portée sur trois questions: le combat contre les discriminations, les questions internationales, et la volonté de s'affirmer politiquement au niveau local des mairies. Pour Vincent Geisser, chercheur au Centre national de la recherche scientifique:

ce sont la plupart des diplômés revendicatifs qui veulent passer au politique et constatent que l'UOIF ne le permet plus. Ils évaluent alors en termes rationnels les options disponibles: se sentant mal à droite, sachant que c'est impossible au sein du Parti Socialiste, critiquant le côté anti-religieux du Parti Communiste, ils se replient alors sur les Verts.⁷⁶

La neutralisation de leurs mouvements a donc amené une partie des jeunes musulmans à séparer la religion du politique dans une démarche sécularisante, sinon laïque. De fait, selon un proche des mouvements de jeunes musulmans, "la lutte contre les discriminations, c'est maintenant leur priorité; ils ne parlent presque plus de questions de culte".⁷⁷ Directeur de la librairie Tawhid et membre fondateur de l'Union des jeunes musulmans, Yamin Makri parle désormais de "revenir au politique pur".⁷⁸ La logique est clairement d'ordre politique, et les actions sont dorénavant jugées par rapport à leur résultats: après les espérances du début, l'Islam subit le même type d'usure que le mouvement beur, car les objets du combat politique (la reconnaissance) sont toujours d'actualité (vus les mauvaises conditions de vie en banlieues, les discriminations, et les formes de racisme) et, pour beaucoup, à l'heure des premiers bilans de la mobilisation sur l'Islam, "les espoirs ont été déçus".⁷⁹

Mais autant les Verts – dont l'audience reste limitée – auront intégré les anciens acteurs associatifs musulmans, autant les autres partis restent à ce jour relativement fermés aux jeunes issues de l'immigration musulmane. La sécularisation des engagements militants témoigne ainsi plus d'une crise (celle de l'affirmation politique par l'Islam) qu'elle n'offre à l'heure actuelle de réponse

crédible au problème de la militance et de la représentation politique. Sans alternative politique, au final, les jeunes musulmans font face à l'affaiblissement des encadrements sociaux de nature religieuse. Le 17 novembre, suite aux émeutes, lors d'un chat sur Islamonline, un des sites islamiques les plus visités, Tariq Ramadan constate aussi que:

nous sommes tous déconnectés. Les organisations islamiques, comme moi-même et mes discours, n'atteignent pas les banlieues et leurs populations déclassées. Il y a une rupture claire et personne ne peut prétendre représenter les populations des banlieues.⁸⁰

Effectivement, un jeune ex-imam de Marseille analyse que:

les jeunes de quartier ne veulent pas un Islam de faculté, un Islam de spiritualité, mais un Islam normatif pour réorganiser des vies désorganisées. Pour le jeune de banlieue, aujourd'hui, le choix est simple, c'est ou le salafisme ou le *Tablîgh*.⁸¹

L'UOIF, ayant visé une implantation dans les classes moyennes éduquées et la formation d'une future élite musulmane, a également négligé les jeunes de quartiers. Au Conseil des imams de Marseille, un forum informel situé dans la mouvance islamiste, on reconnaît que "les jeunes, les quartiers, cela n'a pas été notre priorité".⁸²

En clair, l'islamisme en France a perdu les cités, laissées à la prédication fondamentaliste des groupes missionnaires comme le *Tablîgh* et le Salafisme, dans ses deux versions shaykhiste et jihadiste. Bénéficiant d'un effet de nouveauté,⁸³ le salafisme est incontestablement le courant le plus dynamique depuis la fin des années 1990. Il recrute dans toutes les mouvances, du *Tablîgh* à l'islamisme politique, et capte près d'un quart des conversions à l'Islam.⁸⁴ Sans surprise: le salafisme est le fruit amer de la dépolitisation de l'Islam, la rationalisation d'un rapport de retrait et d'évitement avec la société française.

⁷⁶ Entretien téléphonique de Crisis Group avec Vincent Geisser, chercheur au CNRS, sociologue, spécialiste de l'islam en France, 26 février 2006.

⁷⁷ Entretien de Crisis Group avec Saïd Branine directeur du site oumma.com, Paris, 8 octobre 2005.

⁷⁸ Entretien de Crisis Group avec Yamin Makri, Lyon, 7 septembre 2005.

⁷⁹ Entretien de Crisis Group avec Boullam Azahoum, Lyon, 12 septembre 2005.

⁸⁰ See <http://www.islamonline.net/livedialogue/english/Browse.asp?hGuestID=6d1312>.

⁸¹ Entretien de Crisis Group avec Nasreddine BenAhmed, Marseille, 18 septembre 2005.

⁸² Entretien de Crisis Group avec Azzedine Ayouch, Marseille, 20 septembre 2005.

⁸³ Samir Amghar, "Les salafistes français: une nouvelle aristocratie religieuse", *Maghreb Machrek*, n°185, 2005.

⁸⁴ 23 pour cent contre 28 pour cent pour le *Tablîgh* qui reste le principal opérateur dans la dynamique de réislamisation (selon un rapport des renseignements généraux publié par *Le Monde*, le 12 juillet 2005).

III. LE SALAFISME SHAYKHISTE, UNE RELIGIOSITÉ DE SORTIE DU POLITIQUE

L'épuisement de la mouvance islamiste politique coïncide avec la montée du salafisme. Ce dernier se développe au cours des années 1990 sur fond de bilan critique d'un islamisme politique qui n'a réussi ni à prendre le pouvoir en Algérie, ni à assurer la reconnaissance de l'Islam en France. Les salafistes mettent cet échec sur le compte des concessions faites à la modernité occidentale, de l'inscription de l'islamisme dans un système politique sécularisé, de l'adoption de la référence démocratique et de sa participation, en France, à l'institutionnalisation de l'Islam, notamment par le biais du Conseil français de culte musulman (CFCM). Sur fond de dilution de la portée contestataire de l'islamisme et d'épuisement des mouvements de jeunes musulmans, le salafisme arrive alors en France.

Dans un premier temps, il s'implante au début des années 1990 par le biais d'anciens militants de l'aile salafiste du Front islamique du salut (FIS) algérien réfugiés en France pour fuir la répression du régime de leur pays. Ce salafisme "première génération" se nourrit des références à Ali Benhadj, le prédicateur de l'aile salafiste du FIS, et à Sayed Qutb, le théoricien égyptien du radicalisme, tout en s'inspirant du rigorisme des théologiens saoudiens. Abdel-Hâdî Dûdî, l'actuel imam de la mosquée al-Sunna al-Kebira, dite "du Boulevard national", à Marseille, reste l'icône de ce courant. Diplômé de l'université d'al-Azhar en Egypte, beau-frère de Moustapha Bouyali (fondateur du premier maquis islamiste algérien en 1982) et ancien maître d'Ali Benhadj, Abdel-Hâdî Dûdî a appartenu à la tendance salafiste algérienne, qui a participé à la création du FIS en 1989. Condamné à mort par le régime algérien en raison de son implication dans le maquis de Bouyali, une peine commuée plus tard en prison à perpétuité, il arrive en France en 1987, avec l'assentiment des services algériens. C'est lui qui plante le salafisme dans la région marseillaise, avant de briguer le leadership du salafisme français. Pour cela, il prend ses distances avec l'islamisme maghrébin et privilégie les liens avec les *oulémas* saoudiens. Il en retire une *tazkiyya* (recommandation) du théologien saoudien Rabî'al-Madkhalî, la référence principale du salafisme shaykhiste en France.⁸⁵ Cela va constituer la pièce maîtresse de

sa stratégie d'influence sur le sol français, Dûdî étant le seul imam en France officiellement patronné par Madkhalî.

La conversion de Dûdî du salafisme populiste et politisé algérien au salafisme shaykhiste apolitique des théologiens saoudiens est en phase avec la transformation du salafisme en France dans la seconde partie des années 1990: marginalisation du salafisme politique algérien d'un côté et apparition d'un second pôle, saoudien cette fois, pour le salafisme français de l'autre. En effet, les premiers retours en France vers 1995 d'étudiants dont l'Arabie Saoudite a financé les études sur son sol conduisent à la constitution d'un salafisme résolument apolitique, le salafisme shaykhiste. Celui-ci relaie le discours des théologiens saoudiens,⁸⁶ dominé par le courant "madkhaliste", et il est soutenu, dès la fin des années 1990, par la venue de prêcheurs saoudiens, notamment en Île-de-France, aux mosquées des Mureaux et d'Argenteuil. Selon les estimations des services du renseignement français, le salafisme en France, compterait maintenant environ 5 000 sympathisants, 500 militants et une trentaine de lieux de cultes.⁸⁷

Les salafistes se lancent alors à la conquête des quartiers en pratiquant une politique d'entrisme dans les lieux de culte existants,⁸⁸ occupent le terrain là où la présence est faible – c'est-à-dire au sein de mosquées où il y a peu d'activités – et s'imposent souvent par la force.⁸⁹ Ils recrutent les déçus de toutes les mouvances, des anciens supporters de l'intellectuel musulman Tariq Ramadan aux anciens disciples des notables musulmans proches des

⁸⁶ Ceci à l'instar du cheikh Abdelkader Bouziane, d'origine algérienne, qui a étudié pendant deux ans à l'université islamique de Médine. Il implanta et contribua à la diffusion du salafisme dans la région Rhône-Alpes. Il fut l'imam de la mosquée de Villefranche-sur-Saône, de la Duchère (Lyon) et de Vénissieux.

⁸⁷ Piotr Smolar, "Mouvance éclatée, le salafisme s'est étendu aux villes moyennes", *Le Monde*, 22 février 2005.

⁸⁸ Ceci par le biais de la pratique des *durûs*, ou cercles d'étude, dans la mosquée, autour d'imams auto-proclamés. Bouziane l'avait fait à la grande mosquée de Lyon. Entretien de Crisis Group avec Olivier Bertrand, journaliste, observateur de la scène salafiste lyonnaise, Lyon, 13 septembre 2005.

⁸⁹ Mettant tous les autres acteurs du champ islamique sur la défensive, contraignant certains à fermer leurs lieux de cultes hors des heures de prière, les salafistes ont par exemple détruit des chapelets et une chaire à prêcher dans une mosquée de Lyon arguant du fait que le prophète prêchait à même le sol, refusé certains rites funéraires à Marseille où un imam a été apostasié pour avoir traduit des œuvres du mystique al-Ghazâlî. D'autres imams non salafis à Marseille et à Paris ont été roués de coups pour avoir critiqué le salafisme, lequel, dans une logique classique de secte, n'échappe pas aux conflits et anathèmes internes se soldant parfois par des rixes ouvertes entre factions. Observations de Crisis Group à Marseille, septembre 2005.

⁸⁵ Le cheikh Rabî'al-Madkhalî est dépositaire avec deux de ses contemporains (Ahmed Ramdanî al-Jaza' irî et Sâlih al-Fawzen) d'une lignée de prédicateurs salafistes, se cooptant selon le principe de la médiation (*Wasta*). Rabî'al-Madkhalî est la référence principale du salafisme en France. Le salafisme shaykhiste est à distinguer du salafisme jihadiste prônant la violence armée.

autorités algériennes. Résumant la situation, et dépité de voir plusieurs de ses anciens disciples rejoindre les rangs salafistes, Abderrahman Ghoul, l'actuel président du Conseil régional du culte musulman, proche des autorités algériennes, reconnaît que "à Marseille ce ne sont que les extrémistes qui bougent".⁹⁰

Le salafisme profite ainsi directement de la crise du militantisme associatif des mouvements de jeunes musulmans en misant sur un propos sans ambiguïtés qui contraste avec ce qui est souvent perçu comme la langue de bois de la mouvance islamiste.⁹¹ Il bénéficie également de l'usure du *Tablîgh*, ce groupe missionnaire quietiste qui a été le principal acteur du processus de réislamisation dans les quartiers.

A. RECUPERER LES DÉÇUS DE L'ISLAMISME

Dans son rapport au politique, le salafisme est l'expression d'une religiosité dégagée de la fascination du politique et de l'État. À ce titre, il prolonge sur le terrain théologique l'essoufflement de la militance observé tant au sein de l'islamisme politique transplanté de l'étranger des cadres de l'UOIF qu'à l'intérieur des organisations de jeunes musulmans, qui tendent à repenser leur engagement politique hors du cadre de l'islamisme. C'est ainsi que parmi les étudiants boursiers faisant la navette entre la France et l'Arabie Saoudite, on trouve de nombreux anciens militants de l'UOIF. Sans volonté d'implication dans la société et sans projet politique (autre que l'attente messianique dénuée d'implication immédiate), le salafisme shaykhiste défend une vision apolitique et non violente de l'Islam, fondée sur la volonté d'aligner toute sa vie sur les fatwas des savants saoudiens. Son principe – conforme à la doctrine classique de l'orthodoxie sunnite – est la non contestation de l'autorité politique par crainte de l'anarchie.

En lieu et place des grands élans révolutionnaires, le salafisme a donc accompagné le désenchantement de ceux qui, comme ce repris de justice des banlieues nord de Marseille, passé au salafisme avec son groupe de copains du quartier, ne rêve que "de vivre seul dans [son] coin sans que personne ne [l]'ennuie".⁹² La solution concrète, c'est alors la *hijra*, sorte de porte de sortie théologique et politique à usages multiples. Elle permet de régler la question palestinienne par une "seconde *hijra*," vers les pays du Golfe selon un fatwa du shaykh Rabi'al-Madkhalî appelant les Palestiniens non au jihad, mais à l'exode vers les terres sûres d'Arabie; la question

de la discrimination dans l'espace européen par une *hijra*, ou exode, vers les pays musulmans; et la question des autoritarismes dans le monde musulman par une "*hijra* inversée"⁹³ vers le milieu occidental non répressif et pluraliste au niveau religieux. Le rêve de *hijra* se réalise pourtant rarement, car il suppose des moyens qui font souvent défaut aux adeptes du salafisme désireux de quitter la France. Il n'en demeure pas moins qu'en fondant cet idéal de départ, le concept de *hijra* replace ainsi la nouvelle génération dans la même position d'attentisme démobilisateur par rapport à la société française que celle de leurs parents qui, eux, n'avaient pas le mythe du départ hors du pays de naissance, mais celui du retour sur la terre des origines. Les salafistes s'impliquent alors peu en France. D'où le silence des salafistes sur la question du foulard et leur très faible présence aux manifestations de résistance à la loi sur les signes religieux ainsi que l'absence de tout soutien organisé aux imams salafistes expulsés.⁹⁴

Au niveau politique, la menace que représente le salafisme shaykhiste ne réside donc pas dans une re-communautarisation ou dans l'encouragement à la contestation radicale, mais bien dans la dépolitisation des musulmans et l'étouffement des engagements civiques ou citoyens, voir professionnels et scolaires des jeunes, et donc dans l'érosion généralisée du rapport aux institutions françaises. À ce titre, il définit un espace à la fois en rupture avec le discours de l'UOIF (qui valorise la réussite sociale dans la société sécularisée) ou avec celui des jeunes musulmans (qui appellent aux engagements citoyens), mais aussi avec le *Tablîgh* (qui valorise l'éducation, même par le biais d'institutions laïques) dont les déçus constituent le principal bassin de recrutement du salafisme.

B. PRECHER SUR LES TERRES DU *TABLIGH*

C'est avec le *Tablîgh*, seul courant islamiste à avoir encore une action significative dans la France des banlieues, que la rivalité est la plus forte.⁹⁵ En raison de

⁹⁰Entretien de Crisis Group avec Abderrahman Ghoul, Marseille, 18 septembre 2005.

⁹¹Observations de Crisis Group à Marseille et Lyon, septembre 2005.

⁹²Entretien de Crisis Group, Marseille, 21 septembre 2005.

⁹³Entretien de Crisis Group avec Moussa Khedimellah, doctorant préparant une thèse sur le *Tablîgh*, Paris, 15 novembre 2005.

⁹⁴Notamment pour le plus médiatique d'entre eux, Abdelkader Bouziane, l'un des principaux responsables de l'implantation du salafisme dans la région Rhône-Alpes et renvoyé en Algérie (suite à une interview avec le magazine *Lyon Mag*, dans lequel il légitime le fait de battre sa femme). Son expulsion s'est faite sans protestation de personnalités se réclamant du salafisme, alors que des associations non religieuses comme *L'Aube* et *DiverCité* se sont mobilisées.

⁹⁵Pour une analyse du mouvement *Tablîgh* dans son ensemble, et de ce qui le distingue du Salafisme contemporaine en générale, voir *Comprendre l'Islamisme*.

son ancrage social, le *Tablîgh* est placé en première ligne dans la phase d'expansion du salafisme. Et, dans ce face-à-face, le salafisme ne manque pas d'atouts. D'abord, parce que le *Tablîgh* prend peu position contre le salafisme tandis que ce dernier est très offensif à l'égard de son concurrent dans la course à l'islamisation des quartiers. Ensuite, parce que le salafisme dispose d'une batterie d'arguments théologiques simples mais efficaces. Le salafisme, c'est la communauté sauvée (*firqa nâjiyya*), rescapée de l'égarément et des innovations réprouvables (*bid'a*), l'expression de l'Islam des trois premières générations de croyants, l'Islam de l'Arabie Saoudite, plus pur que l'Islam frériste, né en Égypte, ou que le *Tablîgh* originaire du sous-continent indien.

Mais, avant tout, le salafisme bénéficie d'un effet de vieillissement du *Tablîgh*. Alors que le salafisme a l'attrait de la nouveauté, le *Tablîgh* est très souvent associé à la première génération de migrants. Si l'usure est difficile à chiffrer, elle est subjectivement ressentie un peu partout. Selon Ahmed Boubekour, "leur austérité est trop contradictoire par rapport aux valeurs consuméristes qui dominant dans les quartiers".⁹⁶ À Marseille, un ancien imam reconnaît que :

il y a quelques années le *Tablîgh* recrutait très jeune, dès 8 ou 9 ans, chez certaines familles dont nous assurions l'éducation religieuse des enfants. Aujourd'hui, les jeunes sont dans la consommation, pas dans l'austérité.⁹⁷

Comme l'exprime un jeune de la cité des 4000 à La Courneuve, à côté de Paris, "le *Tablîgh*, cela fait un peu martial".⁹⁸ En Ile-de-France, Karim Azouz, du Collectif des musulmans de France, estime que "il y a quinze ans, le *Tablîgh*, c'était le groupe fort. Dans sa mosquée, il fallait négocier avec ses membres pour pouvoir exister. Maintenant, ce n'est plus le cas et les premiers à en profiter, ce sont les salafistes".⁹⁹

Les cas d'anciens membres du *Tablîgh* passant au salafisme dans une logique de bande (le groupe, les amis du quartier) sont nombreux, certains sont même des prédicateurs.¹⁰⁰ Cela dit, il n'est pas certain que le *Tablîgh*

s'affaiblisse en termes absolus.¹⁰¹ Ce qui semble plutôt se passer, c'est que le salafisme est désormais le principal bénéficiaire de la difficulté du *Tablîgh* à maintenir des adeptes et ceci pour deux raisons principales. Le *Tablîgh* souffre d'abord de la faiblesse de sa production idéologique qui fait que "on en fait vite le tour" selon les termes d'un ancien adepte du mouvement alors que le salafisme se fonde sur une importante collection de livrets, opuscules, cassettes. En second lieu, le *Tablîgh* souffre d'un problème d'image. Alors que le salafisme bénéficie d'un effet de mode en raison de sa nouveauté, le *Tablîgh* est un peu le signe de la religiosité des premiers migrants. En conséquence, le salafisme parvient à s'implanter dans les bastions du *Tablîgh*, en particulier les quartiers précarisés.

C. UNE RELIGIOSITE SECTAIRE

Contrairement au *Tablîgh* et aux mouvements appartenant au courant de l'islamisme politique, le salafisme n'a ni structures ni prédicateurs nationaux et ne s'inscrit pas dans une stratégie communautariste. L'encadrement des quartiers l'intéresse peu et se limite à quelques crèches, régulièrement fermées par les autorités. Le repli du salafisme se fait donc moins sur la communauté que sur l'individu, au mieux sur la bande, repensée comme un réseau des "purs" structuré autour de la mosquée de quartier et de la boucherie halal, du snack ou de la boutique de téléphonie tenus par les frères salafistes. Paradoxalement, le salafisme se situe à la fois dans la globalisation, par son usage de l'Internet et par ses contacts avec les théologiens saoudiens (via vidéoconférences ou demandes de fatwas par téléphone), et dans le micro-réseau local (la bande), mais reste peu intéressé par l'espace national. Il ne vise pas la constitution d'espaces islamiques dans la société française, mais la rupture maximale avec celle-ci en prélude au départ vers le monde musulman, ce qui engendre une relation souvent conflictuelle avec la communauté et les familles.

Ainsi, alors que le *Tablîgh* s'intègre assez bien à l'ordre familial – la conversion au *Tablîgh* peut être appréciée par les parents,¹⁰² quand ce n'est pas eux-mêmes qui délèguent au *Tablîgh* la socialisation religieuse de leurs enfants, particulièrement dans les communautés comorienne et malienne –, le salafisme le perturbe. Car ce dernier prône la rupture, non seulement par rapport à la société française,

⁹⁶ Entretien de Crisis Group avec Ahmed Boubekour, Lyon, 8 septembre 2005.

⁹⁷ Entretien de Crisis Group avec Nassredine BenAhmed, Marseille, 18 septembre 2005.

⁹⁸ Entretien de Crisis Group avec Mahmoud (surnom), Paris, 11 septembre 2005.

⁹⁹ Entretien de Crisis Group avec Karim Azouz, Paris, 9 octobre 2005.

¹⁰⁰ Observations de Crisis Group à Lyon et Paris, septembre-octobre 2005.

¹⁰¹ Entretien de Crisis Group avec Moussa Khedimellah, sociologue et doctorant spécialiste du *Tablîgh*, Paris, 22 octobre 2005.

¹⁰² C'est cependant moins le cas aujourd'hui: l'engagement au sein du *Tablîgh* fait peur aux parents qui tentent souvent de dissuader leurs enfants, craignant l'enrôlement dans les madrasas.

mais aussi par rapport à tout ce qui n'est pas strictement musulman. Il favorise ainsi des attitudes offensives dans les familles, qui peuvent inverser les lignes traditionnelles de l'autorité et permettre, par exemple, l'affirmation des femmes contre les hommes (les salafistes appellent leurs ouailles, hommes et femmes, à quitter les conjoints non pieux) ou des cadets contre les aînés. Il est également fréquent de voir les imams de la première génération contestés dans leur savoir religieux par les jeunes salafistes. À ce titre, le salafisme est aussi l'Islam des jeunes¹⁰³ contre l'Islam des familles qui s'est organisé dans les années 1980 et 1990. C'est aussi un modèle adapté à des populations individualisées, ce qui explique qu'il recrute peu là où les solidarités communautaires sont fortes, comme chez les Comoriens ou les Turcs, où elles ont fait barrage.¹⁰⁴

D. LA BANALISATION DU SALAFISME DES AUTODIDACTES

L'apparition conjointe, vers 2001-2002, d'une petite bourgeoisie salafiste ayant réussi dans le petit commerce et d'un salafisme d'autodidactes, convertis par la lecture individuelle grâce à la diffusion massive par l'Arabie Saoudite d'une littérature salafiste à très bas prix, va quelque peu altérer la sévérité du dogme. Cette évolution est amplifiée par le contexte de stigmatisation des musulmans de l'après-11 septembre, qui rend l'ostentation religieuse toujours plus coûteuse socialement. Une réévaluation de la religiosité "par le bas" vers un peu moins de rigueur s'opère alors et donne naissance à un salafisme qui renonce à l'idéal de la *hijra*, et vise un avenir en France. Il devient donc plus pragmatique et prêt au compromis avec la société d'accueil.

Le livre de Mahdy Ibn Salah, un jeune salafi faisant un bilan de l'état de l'offre de l'Islam en France, *Lettre aux musulmans de France*, illustre parfaitement ce revirement.¹⁰⁵ Ce plaidoyer pour une "réforme salafiste" (*islah salafi*) dresse un panorama de l'Islam de France étonnant au regard de la mouvance dont l'auteur se revendique: loin des condamnations habituelles de tout ce qui n'est pas salafiste, Ibn Salah déclare s'inspirer du mysticisme soufi, reconnaît son admiration pour Tariq Ramadan et renonce aux attitudes de rejet. Ainsi, le concept central de la rhétorique salafiste, la secte sauvée

(*firqa nâjiyya*), est revu dans une perspective plus large pour être étendu à tous ceux qui, parmi les différents groupes "tolérables",¹⁰⁶ œuvrent pour le vrai. Ce livre témoigne aussi d'une autre mutation: le salafisme commence à recruter dans les catégories professionnellement intégrées ou potentiellement intégrables et donc moins portées à rendre visibles leurs différences.

De manière intéressante, Crisis Group a rencontré des conversions individuelles au salafisme qui se sont faites par les livres, sans connexion avec un groupe particulier. Sans surenchère collective dans le cadre du groupe, les signes de l'islamité restent discrets, les habits restent européens, la barbe discrète.¹⁰⁷ Les ambitions se font alors moins tranchées. C'est le cas de ce jeune salafiste de Marseille qui ne veut plus de "la rupture avec la société, mais simplement [s]e faire de l'argent et [s]e trouver dans un pays musulman".¹⁰⁸ Le sociologue Moussa Khedimellah dresse ainsi le portrait de ce qu'il désigne comme le new young orthodox urban muslim: jeune, cultivé, inscrit dans des trajectoires professionnelles ascendantes, engagé dans le secteur privé (professions libérales, cadres d'entreprise) ou dans la fonction publique (enseignants en sciences dures, professionnels du monde médical) ou encore dans un business en voie de sécularisation ("streetwear" islamique, restauration rapide) ne fonctionnant plus sur les solidarités communautaires.¹⁰⁹

À tous les niveaux, le salafisme ne propose pas une communauté de substitution, mais une formalisation de l'individualisme ambiant, apolitique et consumériste. En lieu et place des démarches communautaires sur le sol français, le salafisme, prône le projet individuel de *hijra* (le départ vers les pays musulmans). À ce titre, le salafisme correspond à une réaction à l'islamisme classique. Il propose une religiosité de repli sur l'individu ou sur le groupe des frères, souvent la bande,¹¹⁰ la secte sauvée (*firqa nâjiyya*) à laquelle s'identifie le salafisme, à la fois sectaire et compatible avec la culture de marché des jeunes des banlieues qui restent, à ce jour, son principal bassin de recrutement.

¹⁰³ Recrutant principalement chez les 15-35 ans, selon les estimations de Samir Amghar, le salafisme est un mouvement de jeunes beaucoup plus que le *Tablîgh* par exemple. Entretien téléphonique de Crisis Group, 13 janvier 2006.

¹⁰⁴ Observations de Crisis Group, Marseille, septembre 2005.

¹⁰⁵ Mahdy ibn Salah, *Lettre aux musulmans de France*, Paris, 2004.

¹⁰⁶ Groupes dans lesquels il place le *Tablîgh*, le salafisme, l'islam associatif de l'UOIF et des groupes de jeunes musulmans, ainsi que la mouvance de Tariq Ramadan et le soufisme. Parmi les intolérables: l'islam libéral, le chiisme, le mouvement Habachi Ahabach mais aussi les mouvements qu'il qualifie de takfiriste, en fait le salafisme jihadiste tel que le définit Crisis Group.

¹⁰⁷ Observations de Crisis Group, Le Mans, 17 octobre 2005

¹⁰⁸ Entretien de Crisis Group, Marseille, 18 septembre 2005.

¹⁰⁹ Entretien de Crisis Group avec Moussa Khedimellah, Paris, 14 December 2005.

¹¹⁰ La conversion au salafisme est souvent une conversion de groupe d'amis, de la bande.

E. UNE RELIGIOSITE EN PHASE AVEC LE CONSUMERISME ET LA CULTURE DE MASSE

À la fois en rupture théologique avec les autres groupes se réclamant de l'islam et bien intégré à la sous-culture des jeunes de banlieue qu'il ne conteste pas mais qu'il encadre par la norme islamique (d'où des appellations comme le "McHalal"), le salafisme se déploie sans défendre un projet de société. De même, l'enfermement sur le petit groupe des frères symbolisant la "communauté sauvée" a amené à négliger la communauté réelle. Pour Yamin Makri, un des principaux leaders des mouvements des jeunes musulmans à Lyon, le salafisme est une religiosité "conduisant à l'individualisation, sans projet et stérile".¹¹¹ Pour Bouallam Azahoum, militant du collectif d'associations DiverCité, à Lyon, aussi, "le salafisme, c'est la facilité. Ils ne croient plus dans l'engagement politique. Pour eux, tout ce qui est chose publique, il faut s'en dégager".¹¹² Bouallam Azahoum se rappelle ainsi avoir tenté de rallier sans succès les salafistes à des campagnes contre la dépendance à l'égard des grandes marques chez les jeunes de banlieues ou contre la publicité: les questions de société disparaissent chez le salafiste, effacées par l'obsession des normes de comportement personnel.¹¹³

Le salafisme ne s'oppose pas à l'américanisation (le port de la gandoura et des Nike relevé avec ironie par ses adversaires n'a rien de contradictoire dans sa logique), ni au consumérisme (les salafistes dépensent beaucoup, notamment pour les produits de la culture de masse, économisent peu et fréquentent assidûment les grandes surfaces qui leur servent aussi d'espace de rencontre¹¹⁴). La micro-économie salafiste, elle aussi, fonctionne dans la culture de masse. Le salafiste vend des sandwiches grecs et des pizzas, parfois des kebabs et, quand il est dans le textile, il fait plutôt dans le "streetwear" vaguement islamique dans ses logos¹¹⁵ – et donc tout public – que dans les hijabs et les jellabas. Et contrairement au *Tablîgh*, le rapport à la richesse s'en trouve décomplexé comme pour ce jeune salafiste de Marseille qui reconnaît que:

Je voudrais mieux être le frère avec une Porche Cayenne que le petit vendeur de cassettes. Me briser les orteils avec des tongs à l'ancienne, non!

Faire le faux modeste, non! Dieu aime la beauté et je veux me faire plaisir!¹¹⁶

Ainsi, le salafisme, en ne s'opposant pas au consumérisme et en s'inscrivant dans un fatalisme de fait (par le refus des attitudes revendicatives), en prônant la rupture avec les institutions, à commencer par l'école, tout en valorisant la richesse,¹¹⁷ offre une sorte d'éthique islamique parfaitement en phase avec la réalité sociale des banlieues: précarité, flexibilité, dévalorisation des diplômes, vision à court terme de l'existence, forte consommation, le tout sur fond de défiance envers tout ce qui relève de l'administration et de l'État. Mais il est aussi en phase avec les classes moyennes, la *hijra* inscrivant pleinement le salafisme dans la globalisation tout en portant des stratégies personnelles d'enrichissement.

En effet, quand il en a les moyens, le salafiste aspire à la *hijra*, mais une *hijra* bourgeoise et marchande, non pas à destination des pays d'origine considérés comme sans avenir, mais des pays musulmans à fort taux de croissance: la Malaisie ou les pays du Golfe, rarement l'Arabie Saoudite, mais plutôt les Émirats ou Dubaï, où l'on trouve beaucoup de jeunes beurs français ayant émigré moins pour cause de jihad que parce que, comme cet ancien plombier français d'origine algérienne reconverti dans le prêt-à-porter et le "streetwear" islamique, ils y voient "une terre d'avenir, qui fait ce qu'il faut en matière d'Islam tout en étant cosmopolite, et où le rêve américain rejoint le rêve arabe".¹¹⁸ Si la *hijra* reste une pratique minoritaire, elle fait de plus en plus d'adeptes, tend à se diversifier géographiquement et à toucher au-delà de ses bastions historiques (Arabie Saoudite, Yémen, Syrie), les pays d'origine du Maghreb.¹¹⁹

En résumé, le succès du salafisme traduit beaucoup plus le souci individualiste et le repli sur soi qu'un projet de communautarisation ou de confrontation avec la société. Religiosité du refus des engagements collectifs en phase avec la culture de masse et le consumérisme,¹²⁰ il ne s'érige pas en nouveau porteur des demandes de reconnaissance politique que l'islamisme politique proprement dit n'assume plus. Ces demandes, laissées sans possibilité d'expression efficace, s'affirment alors par le radicalisme jihadiste ou la révolte de banlieue.

¹¹¹ Entretien de Crisis Group avec Yamin Makri, Lyon, 7 septembre 2005.

¹¹² Entretien de Crisis Group avec Bouallam Azahoum, Lyon, 12 septembre 2005.

¹¹³ Ibid

¹¹⁴ Observations de Crisis Group à Lyon, septembre 2005.

¹¹⁵ Avec des marques jouant sur les deux registres du "streetwear" et de la référence (discrète) à l'islam, comme MBN (Muslim by Nature), Dawahwear, Amine, Bilal Wear, Salam, Muslim Classic, et ainsi de suite.

¹¹⁶ Entretien de Crisis Group avec Ahmed (pseudonyme), Marseille, 20 septembre 2005.

¹¹⁷ Samir Amghar, *Les Salafistes français*, op. cit.

¹¹⁸ Entretien de Crisis Group avec un commerçant du Bourget, Paris, 25 mars 2005.

¹¹⁹ Échange email de Crisis Group avec Mohamed-Ali Adraoui, doctorant à l'Institut d'études politiques de Paris, 15 janvier 2005.

¹²⁰ À Lyon, par exemple, les salafistes ont toujours refusé de se joindre aux campagnes anti-marques auxquelles ont participé certains leaders issus des mouvements de jeunes musulmans.

IV. FAUTE DE POLITIQUE, LA VIOLENCE: JIHADISME ET EMEUTES DE BANLIEUE

Alors que les organisations de jeunes musulmans et l'UOIF n'occupent plus les terrains de l'encadrement associatif et de la contestation, et alors que la force religieuse montante, le salafisme shaykhiste, s'en désintéresse, la revendication politique se radicalise autour de deux axes: le salafisme jihadiste et le soulèvement de banlieue.

A. DES ISLAMO-NATIONALISMES AU JIHAD GLOBAL

L'absence d'actions spectaculaires depuis les attentats de 1995 dans le métro parisien ne doit pas faire illusion: l'activisme violent à référence islamiste est bien présent sur le sol français. Depuis 2002, les arrestations se multiplient et cent activistes ont été écroués dans le cadre de la lutte contre le terrorisme, selon les chiffres donnés par le ministre de l'Intérieur, Nicolas Sarkozy, le 23 novembre 2005, devant les députés: neutralisation d'une "filière tchéchène" dans les banlieues lyonnaise et parisienne en 2002, démantèlement du groupe de Farid Benyettou dans le XIX^e arrondissement de Paris, en janvier 2005,¹²¹ arrestations ou identifications de volontaires partis en Irak en 2005,¹²² arrestation de militants proches du Groupe salafiste pour la prédication et le combat (GSPC, mouvement armé algérien), en septembre 2005, dans les Yvelines, dirigés par Safé Bourrada, déjà impliqué dans les attentats de 1995 à Paris.

Si la présence de l'activisme islamiste violent en France n'est pas nouvelle,¹²³ ce qui a changé, c'est la nature de la militance. Les attentats en France de 1986¹²⁴ et l'éte

meurtier de 1995¹²⁵ s'inscrivent dans un processus d'extension de l'activisme des mouvements islamo-nationalistes radicaux de pays étrangers. Par contraste, l'activisme violent de la seconde partie des années 1990 n'est plus une réalité importée: il concerne des ressortissants français intégrés à des formes de militance occidentales.¹²⁶

La série de braquages pour la cause du jihad réalisée par le "gang de Roubaix", en 1996, révèle un basculement dont on ne prendra acte que quelques années plus tard. Ce réseau, mené par le converti Christophe Caze (ancien humanitaire en Bosnie, proche d'Abou Hamza à Londres) et par Fateh Kamel (l'une des têtes du réseau al-Qaïda en Amérique du Nord, que Caze connut en Bosnie pour l'avoir soigné au moment de la guerre contre les Serbes¹²⁷), va préfigurer la militance des années à venir. L'action ne sera plus liée à une cause territorialisée (libanaise en 1986, algérienne en 1995), mais bien à un jihad global.

Le combat aussi change de nature: il ne vise plus la prise de pouvoir et l'établissement de l'État islamique dans un pays donné, mais une confrontation plus large avec les ennemis d'une communauté musulmane (*oumma*) résolument transnationale. Transnationale, elle l'est d'abord parce que les réseaux sont devenus globaux et articulés aux opérateurs du jihadisme d'al-Qaïda par l'intermédiaire, notamment, des mosquées radicales anglaises.¹²⁸ L'existence en Europe d'un sanctuaire pour les islamistes activistes, voire jihadistes, (Londonistan) a favorisé les liens entre les militants de différents pays. Son démantèlement n'a pas contrecarré l'activisme violent, mais l'a poussé à créer des filières beaucoup plus mobiles et indépendantes, où l'amateurisme augmente en

¹²¹ Farid Benyettou, jeune leader religieux charismatique, a incité un certain nombre de ses sympathisants dans le quartier (XIX^e arrondissement de Paris) à se rendre en Irak. Trois Français appartenant à ce groupe auraient été tués en Irak en 2004 et trois autres arrêtés en France, en Syrie et en Irak. Voir *Le Figaro*, 4 février 2005.

¹²² Selon les services français, 22 Français au moins ont rejoint la guérilla jihadiste en Irak, 13 sont en route, et 14 sur le point de partir ont été arrêtés dans les opérations lancées au cours de la mi-2005.

¹²³ Voir en particulier les vagues d'attentats de 1986, puis de 1995, l'explosion dans le métro en 1996, le projet d'attentat dans le cadre de la coupe du monde en 1998, ou la tentative d'attentat contre le marché de Noël à Strasbourg en l'an 2000.

¹²⁴ Le réseau de Fouad Ali Saleh, un Tunisien né en France converti au chiisme et proche du Hizbollah libanais, commet 15 attentats à Paris en 1985-1986.

¹²⁵ Neuf attentats à la bombe commis entre juillet et octobre 1995 sont attribués aux réseaux français du Groupe islamique algérien (GIA); ils sont suivis, en décembre 1996, par une nouvelle explosion dans le RER, une vague d'attentats qui fera 14 morts et près de 300 blessés.

¹²⁶ C'est la thèse d'Olivier Roy dans *L'Islam mondialisé*, Paris, 1992.

¹²⁷ Ali Laïdi, op. cit., p. 223.

¹²⁸ Jérôme Courtailler y séjourne (il se convertit à Leicester, où il était venu rejoindre son frère chez Beghal). Beghal faisait de la mobilisation de fonds pour le GIA dans un premier temps puis pour la Tchétchénie, il est proche d'Abu Qatada qui est à Londres. C'est par le biais d'Omar Deghayes, de Londres, que David Courtailler connaît les militants espagnols. Le chef du groupe de Francfort venait écouter les prêches d'Abu Hamza. Abou Hamza était le père spirituel de Christophe Caze du gang de Roubaix. Zacarias Moussaoui détenu aux États-Unis et accusé d'implication dans les attentats du 11 septembre s'y radicalise alors qu'il y menait une vie de "galère", selon les propos qu'il tenait à son frère. Jusqu'aux attentats de Londres, en juillet 2005, le passage par les mosquées radicales en Angleterre, parfois simplement en auditeur, était un détour fréquent dans les itinéraires de radicalisation.

proportion.¹²⁹ Ses filières ont des connexions toujours plus larges, comme le montre l'extension du groupe interpellé, le 15 décembre 2005, à Saint-Denis, aux portes de Paris, et qui avait des contacts au Maroc, en Syrie, en Algérie et en Irak,¹³⁰ alors que les départs vers l'Irak sont multiples, qu'ils passent par la Syrie – comme pour certains membres du groupe de Farid Benyettou – ou qu'ils transitent par l'Égypte.¹³¹

La dimension transnationale se retrouve aussi dans le choix éclectique des références du jihadisme en France: Ali Benhadj, le prédicateur algérien, Sayed Qutb, l'idéologue historique du radicalisme égyptien, les *oulémas* saoudiens Nassredine al-Albani, Safar al Hawâfî et Salman Awda, des combattants du jihad comme le Tchétchène Chamil Bassaïev ou encore d'(ex-)leaders du Londonistan, comme Abou Hamza ou Abou Qatâda. Quant aux événements déclencheurs de la radicalisation, ils ne sont plus forcément liés au pays d'origine, mais procèdent du sentiment d'appartenance à une *oumma* globale, où les nationalités comptent peu. Ceci facilite les processus de conversion des Français de souche, pièces maîtresses des dispositifs jihadistes en France depuis 1995 et dont l'importance va s'accroissant. Ces nouveaux réseaux évoluent dans un imaginaire "déterritorialisé" qui occupe l'espace vide du militantisme de gauche et, à ce titre, il s'agit bien, comme le relève Olivier Roy, de "l'islamisation d'un nouveau tiers-mondisme", où l'islamisme reprend les modes d'action et les cibles de l'anti-impérialisme de l'extrême gauche des années 1970.¹³²

B. LA RADICALISATION, UNE EXPERIENCE POLITIQUE

Au regard des quelques témoignages disponibles, il apparaît que la radicalisation est une expérience avant tout politique qui peut trouver une formalisation théologique, mais celle-ci n'intervient qu'à posteriori; elle sert rarement de déclencheur. Le basculement est plutôt lié au contact d'expériences d'injustice ou de violence, qui peuvent être directes et liées à des réalités de terrain ou à une expérience politique traumatique, comme les événements d'Algérie ressentis par les familles.¹³³ Même sans contact direct,

l'élément déclencheur du recrutement dans un groupe activiste est moins l'argument théologique d'un prêche que l'image véhiculée par les cassettes de propagande mettant en scène l'oppression en Palestine, en Bosnie ou en Tchétchénie.¹³⁴ Ou encore plus simplement les images des exactions américaines en Irak, à Abou Ghraïb, dans le cas de Thamer Bouchnak, du groupe de Farid Benyettou, dans le XIX^e arrondissement de Paris.¹³⁵ De manière révélatrice, ce groupe s'est structuré dans le contexte de radicalisation des esprits consécutif à la seconde Intifada et à l'invasion américaine de l'Irak. Et la radicalisation a été précédée de jets de pierres contre des restaurants McDonald's et de l'incendie de drapeaux américains. L'un des membres du groupe, Peter Chérif, se comparait aux combattants des Brigades internationales contre Franco.¹³⁶

On retrouve une dimension anti-impérialiste dans le choix des cibles: alors que le radicalisme dans le monde musulman a souvent partie liée avec une stratégie de purification religieuse des espaces locaux,¹³⁷ et donc avec des enjeux portant sur des questions de mœurs, les cibles atteintes ou programmées de l'activisme jihadiste en France s'inscrivent dans une logique d'opposition claire à des politiques, et non à des valeurs. En 1995, la vague d'attentats est liée au soutien de la France aux généraux algériens, les "filières tchétchènes" neutralisées en 2002 visent des intérêts russes pour venger les exactions commises en Tchétchénie, et impliquent toujours des non Tchétchènes, le réseau Beghal démantelé en 2001 espérait attaquer l'ambassade américaine de Paris. En clair, ce n'est pas l'Occident licencieux qui pose problème, mais l'Occident impérialiste.

Le sort de Mohamed A, 22 ans, porté disparu en Irak, peintre en bâtiment, est emblématique. Tel que le raconte

¹²⁹ Sur la préparation des membres du groupe de Farid Benyettou, voir Patricia Tourancheau, "Paris-Baghdad, un ticket pour le jihad", *Libération*, 21 mai 2005

¹³⁰ *Le Monde*, 16 décembre 2005.

¹³¹ Pascal Ceaux, "Une filière égyptienne de départ pour l'Irak a été démantelée en Seine Saint-Denis", *Le Monde*, 20 septembre 2005.

¹³² Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, Paris, 2002.

¹³³ Kamel Daoudi déclara durant une des audiences au tribunal correctionnel de Paris avoir adopté une "pratique religieuse plus rigoureuse" suite aux "événements tragiques en Algérie". *Le Monde*, 7 janvier 2005.

¹³⁴ À la tête d'un groupe soupçonné de préparer un attentat contre l'ambassade des États-Unis à Paris, Djamel Beghal par exemple se radicalise au contact de vidéos de propagande de la mosquée Polonceau dans le XVIII^e. Il rejoint un peu plus tard les leaders *jihadistes* de Londres et Birmingham où il retrouve par exemple Abou Qatada. Voir Ali Laïdi, *Le jihad en Europe. Les filières du terrorisme islamiste*, Paris, 2002, p. 48.

¹³⁵ Arrêté par la DST avant un départ projeté vers l'Irak, il explique aux policiers n'avoir pas réagi lors du "renversement de Saddam Hussein" mais qu'il a été "très en colère quand il a vu les tortures infligées aux civils irakiens dans la prison d'Abou Ghraïb", une colère suivie de la rencontre avec Benyettou, son mentor, qui se chargera de la rationaliser politiquement. Voir Patricia Tourancheau, "Un ticket pour le jihad", op. cit.

¹³⁶ Entretien de Crisis Group avec Samir Amghar, Paris, 13 décembre 2005.

¹³⁷ Ceci se manifeste par la destruction des débits de boissons, des magasins de vidéos, des boîtes de nuits.

son frère Faouzi à *Libération*,¹³⁸ il a été coopté en mid-2005 par Benyettou à la salle de prière du foyer africain de la rue David d'Angers à Paris. Mohamed A bascule alors "très, très rapidement". Faouzi a croisé plusieurs fois le mentor de son frère, Benyettou. "Entre le moment où mon frère a commencé à le fréquenter, à prier, à porter la djellaba, à ne plus se raser, et son départ, il ne s'est passé que deux semaines".¹³⁹

Le fait que le passage à l'activisme jihadiste soit souvent très rapide et fasse l'économie d'un investissement théologique profond laisse penser que la primauté est bien accordée aux mobiles politiques. Ce constat de la préséance du politique sur le religieux vaut particulièrement pour les convertis, chez qui l'on voit que la conversion se fait d'emblée dans le cadre d'une quête de militance et où c'est bien le répertoire du jihad qui amène à l'Islam, et non l'inverse: Jean-Marc Grandvisir, impliqué dans le groupe de Kelkal, a, par exemple, d'emblée choisi Ossama comme nom de conversion.

La radicalisation n'est pas plus dans l'exacerbation d'un repli communautaire: la radicalisation se fait au contraire dans la rupture avec la communauté. Olivier Roy montre en effet qu'elle s'accompagne aussi d'un retrait de la personne par rapport aux solidarités communautaires possibles: l'entrée dans l'activisme jihadiste est souvent liée à une rupture avec le quartier et la famille¹⁴⁰. Et s'ils se marient, ces militants le font alors dans une mixité bien occidentale et non dans une démarche de repli sur les origines ou sur la "communauté": comme Yacine Akhnouche, condamné en 2004 pour tentative d'attentat contre le marché de Noël et la cathédrale de Strasbourg de 2000, et marié à une Française "de souche".

Ainsi, en tant qu'expérience politique, la radicalisation n'est pas liée à un durcissement de la religiosité. En particulier, elle ne semble pas être le prolongement logique du salafisme shaykhiste précédemment décrit (même si dans la première partie des années 1990, les chevauchements entre salafistes jihadistes et salafistes shaykhistes existaient), ce que confirment les témoignages: s'ils peuvent à l'occasion fréquenter le salafisme shaykhiste car il est, à tout prendre, le plus

proche de leur religiosité, les sympathisants de la cause jihadiste le méprisent en raison de sa faiblesse et n'en sont pas issus. En clair, entre les salafismes shaykhiste et jihadiste en France, les passages seraient désormais absents¹⁴¹ ce que confirment effectivement les itinéraires de radicalisation des militants connus. Le salafisme shaykhiste ne fait office ni de barrage ni d'antichambre de la tentation jihadiste.

C. LA RELEGATION SOCIALE AU CŒUR DU RADICALISME

La radicalisation se constitue donc par le politique, et de façon souvent abrupte, non par un processus de lente maturation religieuse, et s'effectue dans le cadre d'une identification du militant aux grandes causes jihadistes. En même temps, et au niveau local, la relégation sociale est un élément clé des processus de radicalisation.

Depuis l'itinéraire de Khaled Kelkal, expérimentant la galère, se radicalisant en prison, jusqu'aux dernières arrestations de septembre à décembre 2006, c'est dans les quartiers pauvres que recrutent principalement les opérateurs de l'activisme violent islamiste. En effet, si les leaders sont parfois issus des classes moyennes (Christophe Caze est médecin, Fateh Kamel, à la tête du réseau du gang de Roubaix, commerçant prospère), la structure militante se construit autour d'une alliance entre éduqués déclassés et marginaux dans le monde de la banlieue. C'est ce que montre encore la géographie des arrestations de 2005: en Seine-Saint-Denis, dans les HLM du XIX^e ou à Trappes, à La Courneuve (d'où provenaient également les jeunes à l'origine du coup de feu dans l'hôtel Atlas-Asni à Marrakech, en 1994), à Vénissieux ou à Argenteuil. À un premier niveau, on trouve des personnes non pas marginalisées, mais en proie au déclassé social et professionnel. Ainsi, Kamel Daoudi était informaticien, mais dans un cybercafé de banlieue de l'Essonne (banlieue parisienne) après avoir connu l'échec à l'université. Mourad Benchellali était universitaire sans diplôme au bénéfice d'un emploi jeune à Vénissieux dans la banlieue lyonnaise. D'autres, comme Redouane el Hakim, tué par les Américains à Fallouja en 2004, montent des petites entreprises de restauration rapide ou de vêtements. Certains passent par les emplois précaires, comme Nizar Sassi, à Rillieux-la-Pape, le gardiennage de nuit, et autres petits emplois. Zakarias Moussaoui, par exemple, quitte la France pour Londres, où il se radicalisera après des échecs scolaires et professionnels.

¹³⁸ Patricia Tourancheau, "Un ticket pour le jihad", op. cit.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Moussaoui, après des études médiocres et des emplois précaires quitte la France pour Londres en 1992. Dès ce moment, sa vie devient totalement opaque; "ce n'était pas de la pudeur, mais du cloisonnement... il s'enfermait dans une dérive sectaire, on n'avait plus prise sur lui" déclarait ainsi son frère Abd Samad à *Maroc Hebdo International*. Voir Amale Samie, "Itinéraire d'un homme perdu", *Maroc Hebdo International*, no. 490, 14-20 décembre 2001. Le livre d'Abd Samad Moussaoui, *Zakarias Moussaoui mon frère*, Paris, 2002, expose également la réalité d'une rupture avec la famille.

¹⁴¹ Entretien de Crisis Group avec Samir Amghar et Bernard Godard, chargé de mission au sein du bureau central des cultes, Paris, octobre 2005.

Ces militants sont au contact permanent des réalités de la banlieue, de l'exclusion et de la précarité. Tout ceci les met en relation avec le dernier échelon de la structure militante, les jeunes ayant connu la galère et la délinquance, les échecs personnels, le chômage de longue durée, et les petits trafics pour les clandestins. La plupart des arrestations effectuées en 2005 confirment que le jihadisme recrute des individus toujours plus jeunes et s'articule de manière plus serrée qu'auparavant au milieu de la petite criminalité. Le financement des réseaux se fait alors largement à travers l'économie informelle de la banlieue: délinquance, braquages, reproduction de cartes de crédit, contrefaçon de vêtements de marque. De manière classique, la prison devient logiquement un des espaces stratégiques de la radicalisation. Le groupe de Safé Bourada, démantelé en septembre 2005, était, par exemple, composé de délinquants de droit commun convertis à l'Islam au cours de leur détention.¹⁴²

Pourtant, le lien entre la banlieue et l'activisme violent ne saurait se réduire à une équation économique dont la pauvreté serait le dénominateur commun. C'est plutôt la relégation sociale et politique qui fait problème, l'absence de reconnaissance, le mépris et "l'énorme mur", selon le mot de Khaled Kelkal,¹⁴³ qui sépare les cités du reste des villes. En préalable à l'engagement militant proposé par une offre islamiste jihadiste nouvelle et post-nationaliste, menée souvent par des anciens des camps afghans, il y a la cité comme espace d'expérimentation de l'injustice sociale, de l'accentuation des processus de ségrégation, et du blocage de la revendication de reconnaissance sociale et politique des populations issues de l'immigration musulmane et des cités.

D. L'ACTIVISME VIOLENT AU MIROIR DE L'EMBRASEMENT DES BANLIEUES

Plus que par la tentation jihadiste, c'est par la révolte que s'exprime la revendication politique lorsque les encadrements citoyens font défaut. L'embrasement des banlieues d'octobre et novembre 2005 s'est fait sans acteurs religieux.¹⁴⁴ En dépit de plusieurs initiatives visant à ramener le calme, ceux-ci n'ont pas joué leur rôle attendu d'agent de contrôle social,¹⁴⁵ illustrant bien que

les islamistes n'encadrent ni les émeutes, ni les quartiers, même s'ils ont pu parfois être localement efficaces¹⁴⁶. Quant aux grandes instances de l'Islam de France, elles ont montré leur manque de prise sur les événements et sur les populations impliquées. Le retour au calme a davantage été le résultat de l'action des comités de quartier, qui ont défendu les établissements publics par des "veilles citoyennes", des mobilisations du voisinage ou encore des rondes d'assistants sociaux de la mairie, mais avant tout de l'épuisement d'une mobilisation non encadrée tournant à vide.

Le soulèvement semble bien lié à l'essoufflement de toute forme de militance, en particulier de celle de l'islamisme politique et à l'absence d'espace fort de militance citoyenne. Car ces émeutes, déclenchées par la mort de deux jeunes poursuivis par la police, à Clichy-sous-Bois, en banlieue parisienne, sont clairement le fruit d'une volonté d'en découdre avec un ordre perçu comme répressif lié à la politique d'inflation sécuritaire qui frappe les quartiers depuis 2002. Celle-ci s'est traduite par un affaiblissement de la police de proximité, à vocation préventive, et par la réduction des budgets pour la médiation sociale et les associations en général.¹⁴⁷ Pendant ce temps, la "politique du résultat", renforcée au sein de la police par un ministre de l'Intérieur appelant à "faire du chiffre", a abouti à une humiliation majeure, constante et massive: le contrôle d'identité, avec toutes les vexations qu'il suppose (insultes, coups parfois) et les suites judiciaires qu'il entraîne souvent (délics d'outrage à représentants de l'ordre et de rébellion).¹⁴⁸

calme de Tariq Ramadan n'aurait d'effet. Quant à la fatwa de l'UOIF émise le 6 novembre et dénonçant le fait "de participer à quelque action qui frappe de façon aveugle des biens privés ou publics ou qui peuvent attenter à la vie d'autrui", elle ne sera suivie d'aucun effet, si ce n'est de définitivement couper la référence musulmane aux pratiques émeutières: la nuit suivante, 1400 voitures seront à nouveau brûlées.

¹⁴⁶ Entretiens de Crisis Group avec des acteurs de la vie associative à Dreux, dans la banlieue parisienne, lyonnaise et marseillaise, 15-20 décembre 2005.

¹⁴⁷ Le rapport du 6 octobre 2005 du Conseil national des villes (CNV) s'inquiète la baisse du financement du secteur associatif dans les quartiers et le Fond d'intervention pour la ville voit ses crédits diminuer de 50 pour cent. "Les subventions de fonctionnement sont rongées de façon drastique un peu partout" constate Véronique Fayet, adjointe au maire de Bordeaux et vice-présidente du CNV. *L'Express*, 10 novembre 2005. Au niveau local, des initiatives comme le collectif Assos en danger déplore également d'autres mesures comme le démantèlement progressif du dispositif emplois-jeune mis en place en 1997 par la gauche. Voir Anne Dhoquois, "Associations en danger. Mobilisation d'un collectif de structures", <http://www.place-publique.fr>.

¹⁴⁸ Sur les violences policières, voir les rapports de Amnesty International cités en note 9.

¹⁴² *Le Monde*, 23 décembre 2005.

¹⁴³ "Moi, Khaled Kelkal", *Le Monde*, 7 octobre 1995.

¹⁴⁴ Ce que confirma plus tard une note des Renseignements généraux du 23 novembre selon laquelle les émeutes urbaines de novembre n'étaient "ni manipulées, ni organisées", <http://www.rtl.fr/info/article.asp?dclid=395528>.

¹⁴⁵ Les appels au calme dans les mosquées le vendredi 4 novembre n'empêcheront pas le 5 novembre d'être la nuit la plus chaude. De même, ni les patrouilles de volontaires recrutés localement par les associations musulmanes pour parlementer avec les jeunes dans les rues et avec les familles, ni les appels au

Sans aucun doute, même si les émeutes ont été amplifiées par l'entrée en action de jeunes et de délinquants cherchant à se défouler, la nature du mouvement s'inscrit dans une demande de reconnaissance sociale, notamment par la violence. En témoigne les propos un peu contradictoires de ce jeune, relevés sur un blog: "Nous ne sommes pas de la racaille, mais des êtres humains, on existe. La preuve: les voitures brûlent". Et c'est bien parce que la violence a partie liée avec la reconnaissance que le soulèvement est resté contenu dans l'espace géographique des cités et que le recours à la force, en dépit des bilans généraux angoissants et de la souffrance des victimes, est resté relativement contenu.¹⁴⁹

Le choix des cibles montre bien que c'est l'État qui est accusé dans ces manquements et les institutions de reproduction de l'inégalité sociale qui sont visées: la police pour la répression, bien sûr, les arrêts de bus pour la marginalisation géographique, et les établissements scolaires parce qu'ils génèrent de l'échec social. En l'absence d'une offre contestataire crédible, le politique passe parce que l'on pourrait qualifier d'émeute tribunitienne,¹⁵⁰ qui est d'ailleurs l'un des modes majeurs de captation des ressources de l'État bien avant l'embrasement de 2005. La politique de la Ville se met en effet en place en décembre 1981 après l'été chaud de Vénissieux, à Lyon; le ministère de la Ville est créé fin décembre 1990 après les explosions de violence de Vaulx-en-Velin; et le soulèvement des banlieues de 2005 a massivement relancé le débat sur la discrimination. Résumant cet état de fait, un ancien militant associatif des quartiers nord de Marseille déplore que "le recours à la violence reste si souvent le meilleur moyen de faire avancer les dossiers".¹⁵¹

Ceux qui manifestent semblent continuer de placer leurs attentes dans les institutions de l'État providence beaucoup plus que dans une option communautaire, ethnique familiale ou religieuse, laquelle ne fonctionne pas ni n'est véritablement sollicitée. On est au cœur du paradoxe de la question communautaire: alors que la restructuration communautaire des populations issues de l'immigration maghrébine ne fonctionne pas (et le processus d'islamisation ne change rien à l'affaire), celles-ci tendent toujours plus à être gérées par les agents de l'État ou des collectivités locales à partir d'une approche d'ordre communautaire.

V. LE PARADOXE COMMUNAUTAIRE FRANÇAIS

Alors que l'on craignait des tensions entre l'ordre communautaire supposé réguler les populations de culture musulmane qui peuplent les cités d'un côté, et l'individualisme républicain de l'autre, le problème est en réalité exactement inverse. Dans un contexte d'essoufflement de toutes formes de militantisme légaliste sinon citoyenne, les musulmans de France s'avèrent finalement bien plus individualistes que prévu. À l'inverse, il y a bien un communautarisme républicain, qui s'inscrit dans la tradition française de ghettoïsation sociale et d'instrumentalisation clientéliste des élites religieuses.¹⁵² Que ce communautarisme soit contradictoire avec le dogme républicain n'est pas le problème. Le problème est qu'il s'avère inadapté à la gestion de populations où l'individualisme domine et où les demandes à l'égard de l'État restent élevées.

A. LE MYTHE DE LA COMMUNAUTARISATION MUSULMANE

Le modèle de l'enclave musulmane est une construction imposée et non choisie, et la vision d'une population musulmane en voie de mise sous tutelle par des acteurs islamistes nourrissant un projet de rupture collective avec la société tient du mythe.

Au niveau des individus, les chiffres confirment que les populations musulmanes d'origine maghrébine, en France, ne sont pas dans des logiques communautaires: taux élevés de mariages mixtes (y compris chez les femmes¹⁵³), de divorces (y compris chez les femmes salafistes qui tendent à se séparer très vite de maris insuffisamment pieux¹⁵⁴), et donc de familles monoparentales. Elles atteindraient 30 pour cent dans certains quartiers "arabes", selon les données des mairies,¹⁵⁵ soit deux fois plus qu'il y a dix ans.

Au niveau social, également, la structuration communautaire se fait encore attendre. Ainsi, alors que l'on compte 30 000 enfants juifs scolarisés en France

¹⁴⁹ Beaucoup de feux, peu d'armes à feu à part les fusils à grenaille alors que ces quartiers n'en manquent pas, ce qui suggère également le non engagement des dealers qui ont tout à perdre de ces confrontations et de leur conséquence immédiate: une présence policière massive et non négociable.

¹⁵⁰ La voiture brûlée est un langage protestataire ancien qui correspond le plus souvent à une forme de réaction aux arrestations de jeunes. Observations de Crisis Group, Lyon, septembre 2005.

¹⁵¹ Entretien de Crisis Group, Marseille, 15 septembre 2005.

¹⁵² Rémy Leveau, «France: changement et continuité de l'islam», in Rémy Leveau, Khadija Mohsen-Finan, Catherine Wihtol de Wenden (dir.), *L'islam en France et en Allemagne*, Paris, 2001.

¹⁵³ Emmanuel Todd montre ainsi que le taux de mariage mixte des femmes algériennes passe de 6,2 à 27,5 pour cent de 1975 à 1990, des mariages mixte des femmes marocaines passe de 4 pour cent à 13 pour cent. Emmanuel Todd, op. cit., p. 302.

¹⁵⁴ Observations de Crisis Group à Lyon, septembre 2005.

¹⁵⁵ Entretien de Crisis Group avec une médiatrice sociale de la ville de Dreux, 13 novembre 2005.

dans 256 établissements confessionnels¹⁵⁶ et que les lycées chrétiens affichent une santé de fer,¹⁵⁷ on compte à peine 100 élèves inscrits dans les deux écoles musulmanes actuellement en activité.¹⁵⁸ Il n'y a guère plus de solidarité musulmane forte dans l'action sociale, culturelle ou culturelle. Salah Bariki fait ainsi remarquer:

Les musulmans s'investissent peu dans les projets collectifs, comme les grandes mosquées. Ce qui marche, c'est la mosquée de quartier, la boucherie hallal, l'organisation des pèlerinages, bref, les projets individuels ou de petits groupes.¹⁵⁹

La dynamique associative fonctionne surtout quand le contact avec le pays d'origine est encore fort (dans le cas des étudiants maghrébins ou de l'ancienne génération), mais résiste mal à la sédentarisation: l'affaiblissement du tissu associatif qui avait été élaboré dans les années 1980 et 1990 dans le cadre de la mobilisation des jeunes musulmans n'en est que la dernière illustration. Elle témoigne, à sa manière, de la primauté de l'individualisme sur les logiques communautaires:¹⁶⁰ dans le projet de création d'un foyer, la cité fait souvent office de repoussoir, certains sont prêts à attendre plusieurs années pour avoir un logement loin de la famille et des solidarités de quartier perçues comme étouffantes.¹⁶¹ Même le *khurûj*¹⁶² du *Tabligh*, qui implique d'aller porter la bonne parole à l'extérieur de son quartier, peut être vécu comme le

moyen "de sortir de la cité et de souffler par rapport à la pression sociale".¹⁶³ Car, comme l'explique ce jeune du quartier des Minguettes, à Lyon, "personne ne veut rester là où le rêve secret de chacun est de partir".¹⁶⁴

Dans le champ politique, enfin, l'hypothèse communautaire ne se vérifie pas davantage: alors que les listes communautaires, même soutenues par des mosquées: tournent toujours au fiasco,¹⁶⁵ le vote beur, arabe ou musulman demeure un fantasme d'élus locaux beaucoup plus qu'une donnée véritablement structurante de la vie politique des cités.¹⁶⁶

B. LE GHETTO FRANÇAIS¹⁶⁷

Si le communautarisme arabe bat de l'aile malgré le processus de réislamisation, le communautarisme français, lui, est porté par les autorités en dépit du dogme républicain. En effet, le grand récit républicain et laïc opérant comme référence idéologique est, dans la réalité, constamment contredit par un communautarisme de fait organisant nombre de pratiques sociales et politiques.

Au vu de son ampleur, tous les rapports sur les inégalités le montrent, force est d'admettre que l'ordre social en France est, au moins en partie, un ordre ethnique. Les considérations d'ordre ethnique organisent les inégalités sociales par le délit de faciès et les discriminations raciales à l'embauche ou dans l'accès au logement.¹⁶⁸ Elles

¹⁵⁶ *L'Arche*, n°555, mai 2004.

¹⁵⁷ 20 000 élèves ont dû être refusés par manque de place lors de la rentrée des classes 2005, selon le secrétaire général de l'enseignement catholique s'exprimant le 20 septembre 2005 lors de la conférence de presse de la rentrée. Un engouement qui tient au demeurant moins du repli communautaire ou de la rechristianisation que de stratégies d'évitement de l'enseignement public, dont la qualité est réputée se dégrader.

¹⁵⁸ Ces écoles sont le lycée Averroès, créé en 2003 par le recteur de la mosquée de Lille sud, Amar Lasfar, un membre de l'UOIF, et le collège Réussite en région parisienne, dirigé par l'imam Dahou Meskine, plutôt indépendant en termes d'affiliation organisationnelle. Une autre école sous la direction de l'UOIF est en projet à un stade assez avancé à Marseille. Les collectes sont en train de s'organiser un peu partout depuis 2004, largement en réaction à la loi sur le foulard, laquelle a réussi à faire de la création d'écoles musulmanes une priorité majeure dépassant la question des mosquées. Entretien de Crisis Group avec Saïd Branine, directeur du site oumma.com, Paris, 8 octobre 2005.

¹⁵⁹ Entretien de Crisis Group avec Salah Bariki, chargé de mission sur la question du culte musulman à la mairie de Marseille, 19 septembre 2005.

¹⁶⁰ Emmanuel Todd, op. cit., chapitre "la désintégration du système maghrébin".

¹⁶¹ Selon le témoignage non pas d'un musulman "sécularisé", mais d'un ancien militant du *Tabligh*. Entretien de Crisis Group, Le Mans, 19 octobre 2005.

¹⁶² Le *khurûj*, littéralement "sortie", est un des rites du *Tabligh* où le militant s'engage dans des activités de prosélytisme de proximité dans les quartiers à forte concentration de musulmans.

¹⁶³ Entretien de Crisis Group avec un sympathisant du *Tabligh*, Marseille, 21 septembre 2005.

¹⁶⁴ Entretien de Crisis Group avec Rami Temimi, Lyon, 9 septembre 2005.

¹⁶⁵ Ce fut par exemple le cas à Marseille d'Abel Djerrari, un ancien de France Plus (mouvement s'inscrivant dans la mouvance des beurs fondé en 1988, France Plus cherche à promouvoir la représentation politique des enfants de l'immigration maghrébine) soutenu par les dirigeants de l'influente mosquée al-Islah et certains chefs d'entreprise. Tête de liste "Liste Indépendante" aux régionales dans la région Provence Alpes Côte d'Azur, il ne dépassa pas 7000 voix aux régionales de 2004 (0,4 pour cent). Entretien de Crisis Group avec Abel Djerrari, Marseille, 19 septembre 2005. Il y a une exception notable, celle de Mouloud Aounit qui, aux élections régionales de 2004, en Seine-Saint-Denis, rassembla 14,3 pour cent des suffrages.

¹⁶⁶ Les enquêtes réalisées par Vincent Geisser montrent le côté spéculatif d'une telle notion: "tout au plus, l'on pourrait parler de 'polarisation communautaire' ou de 'courants de sympathie à la marge' mais pas véritablement de vote communautaire, de vote ethnique et encore moins de vote religieux" Voir "Europe-Palestine: un vote communautaire en trompe l'œil", *Marseille solidaire*, 19 juin 2004.

¹⁶⁷ Edgar Maurin, *Le ghetto français: enquête sur le séparatisme sociale*, Paris, 2004.

¹⁶⁸ Tous les rapports abondent dans ce sens. Citons notamment, du côté du monde de l'entreprise: Yazid Sabeg et Laurence

organisent parfois aussi le gouvernement des hommes. Au niveau administratif, on relève d'abord l'ethnicisation de l'espace urbain par les commissions d'attribution du logement social, pour différentes raisons allant des calculs de paix sociale¹⁶⁹ à une politique non dite de préférence nationale, en passant par une gestion électoraliste à base ethnique de l'octroi des logements.¹⁷⁰ Elles regroupent parfois de manière volontariste les gens de même origine: isolement des harkis (militaires indigènes d'Afrique du Nord qui servaient aux côtés des Français), immeubles réservés aux Kabyles, centre-ville alloué préférentiellement aux Français de souche, regroupements sur des bases d'origine nationale. Ces politiques de spatialisation communautaire aboutissent à des quartiers avec des taux pouvant dépasser les 90 pour cent de résidents de même origine ethnique.¹⁷¹ En clair, les logiques de ghettos et de communautarisation se construisent aussi, et sans doute surtout, par ceux-là mêmes qui l'érigent en péril pour la République.

C. LE COMMUNAUTARISME AUTORITAIRE DE LA RÉPUBLIQUE

Le communautarisme est bien la grille de lecture adoptée par les partis politiques de gauche comme de droite. Cela se traduit d'abord par des opérations de séduction des élus

Méhaigrier, *Les oubliés de l'égalité des chances. Participation, pluralités, assimilation...ou replis*, Institut Montaigne, 2004. Du côté de l'État, on consultera les rapports de l'Observatoire national des zones urbaines sensibles. Les mairies ont aussi parfois réalisé ou commandé leurs propres enquêtes au niveau local. On verra par exemple, pour l'agglomération lyonnaise, le rapport du Groupe d'initiative pour l'intégration dans la ville, *Volet emploi: promotion sociale et intégration professionnelle. Propositions relatives à l'intégration socioprofessionnelle des personnes issues des quartiers difficiles et de l'immigration*, Lyon, 2004. Sur le thème plus spécifique des discriminations à l'embauche, on consultera, du côté du monde académique, les résultats des différentes études réalisés par l'Observatoire des discriminations, un organe dépendant de l'Université Paris I.

¹⁶⁹ C'est le cas des harkis, qu'on isole pour éviter des tensions avec les Algériens notamment.

¹⁷⁰ C'est ainsi que l'on met les familles maghrébines, qui votent à gauche, dans les quartiers traditionnellement acquis aux partis socialistes et communistes pour éviter de déstabiliser les fiefs traditionnels de la droite.

¹⁷¹ Selon les chiffres de la mairie, le quartier compte 92 pour cent de Marocains d'origine. Entretiens et observations de Crisis Group, Dreux, 14 octobre 2005. Quant aux mairies de quartiers plus aisés, elles tendent à négliger le devoir de solidarité que leur impose la loi Solidarité et renouvellement urbains (SRU). La loi, instaurée en 2000 comme une mesure de promotion de la mixité sociale, impose un quota minimum de 20 pour cent de logements sociaux dans les mairies de France. Ce quota est loin d'être atteint dans nombre de villes de classes moyennes et bourgeoises.

et des candidats en direction des leaders communautaires dans une logique de clientélisme assez classique. En retour, certains de ces leaders se comportent en opportunistes (*khubzistes*¹⁷²), frappant aux portes de l'ensemble des partis, pour demander des faveurs en échange de leur soutien. Loin d'être des acteurs marginaux, ils sont systématiquement sollicités dans le jeu politique local, suffisamment pour que ce responsable associatif de la cité des 4000, à La Courneuve puisse regretter que, désormais, "aux 4000, plus personne ne défend les habitants de la cité, mais les Comoriens de la cité, les Maliens de la cité, etc."¹⁷³ La cause tient moins des dynamiques identitaires que de pratiques clientélistes des politiciens locaux quêtant – quitte à le créer – le candidat communautaire.¹⁷⁴

Le communautarisme, dans ce cas, résulte moins des replis identitaires du corps social que de la prophétie auto-réalisatrice produite par les calculs électoraux, parfois les fantasmes, des hommes et femmes politiques locaux. D'une part, ceux-ci se rapprochent des leaders religieux de leur circonscription,¹⁷⁵ en raison de leur utilité sociale réelle ou supposée,¹⁷⁶ notamment pour leur demander de

¹⁷² Opportuniste, dans un argot des banlieues ayant emprunté le terme à l'arabe *khobz* (pain).

¹⁷³ Entretien de Crisis Group avec un dirigeant associatif de la Courneuve, Paris, 11 octobre 2005.

¹⁷⁴ Ibid. Le rapport 2004 du Fond d'action et de soutien pour l'intégration et la lutte contre les discriminations note aussi que "Dans certaines régions jusque là guère touchées (en apparence du moins!) par ce phénomène qui, ailleurs comme à Marseille...est monnaie courante, on a pu aussi constater à l'échelle d'une ville comme Strasbourg, lors des élections municipales de 2001, combien les élus toutes formations confondues (à l'exception des partis d'extrême droite) se sont fait un devoir cette fois de fréquenter les salles de prière musulmanes notamment turques. Certaines communautés ont pu voir défiler tous les candidats; certains parmi eux se glissaient dans la salle de prière juste avant que commence la prière communautaire du vendredi, devançant leurs concurrents obligés de patienter dans le bureau du président de la mosquée ou invités à rendre visite à la communauté à un autre moment". Frank Frégosi (dir.), *Rapport du Fasild* (Fond d'action et de soutien pour l'intégration et la lutte contre les discriminations), mai 2004, p. 157.

¹⁷⁵ Pour les candidats politiques locaux, courtiser le "vote musulman" par l'entremise d'une écoute privilégiée des leaders des associations responsables de lieux de cultes est fréquent depuis le début des années 1990.

¹⁷⁶ Ainsi, le leader du courant salafiste à Marseille, Abdel-Hâfî Dûdî, est un des personnages appréciés par les agents de la mairie de Marseille responsable de la question du culte musulman, parce que c'est un personnage efficace (il a ouvert 4 mosquées à Marseille), non perturbant, religieusement crédible (études à l'Université d'al-Azhar), gérable pour un politique (d'autant plus qu'il était sur la liste de la mosquée de Paris politiquement non contestataire). Entretien de Crisis Group avec Salah Bariki, chargé de mission à la mairie de Marseille, Marseille, 19 septembre 2005.

participer à la lutte contre la délinquance. D'autre part, alors qu'aucune enquête n'a démontré statistiquement l'existence d'un "vote musulman" et que, "durant la décennie 1980-1990, c'était souvent par crainte de favoriser une poussée dans les urnes de l'extrême droite à l'approche d'échéances électorales que certains maires refusaient de prendre des engagements précis par rapport à un projet de lieu de culte musulman", nous assistons actuellement "parfois au phénomène inverse: c'est souvent dans la perspective d'un hypothétique vote musulman que des élus se lancent dans une politique volontariste audacieuse en faveur de l'exercice du culte musulman et se prononcent, par exemple pour la construction de mosquées".¹⁷⁷

Le communautarisme en politique privilégie ainsi le contact avec les acteurs, comme l'UOIF,¹⁷⁸ les plus proches du communautarisme tant craint officiellement par le système français ou avec des "intérêts étrangers" régulièrement dénoncés dans la presse et à juste titre pour leur immixtion dans les affaires courantes de l'Islam de France. Ce sont pourtant ces acteurs qui sont systématiquement approchés. Les consulats sont sollicités par les mairies pour résoudre les tensions liées à des questions afférentes à l'Islam.¹⁷⁹ L'étranger est aussi sollicité pour la formation des imams, quand Nicolas Sarkozy fait appel à l'université d'al-Azhar au détriment des différentes structures européennes ou françaises existantes, comme le Conseil européen de la fatwa ou l'Institut européen des sciences humaines dépendant de l'UOIF.

Par sa défense du rôle moral de la religion, son plaidoyer en faveur d'une "laïcité apaisée", son engagement personnel dans la mise en route du Conseil Français du

Culte Musulman,¹⁸⁰ et surtout par son questionnement de la loi de 1905 de séparation des Églises et de l'État 1905,¹⁸¹ Nicolas Sarkozy ne contribuerait-il pas simplement à doter un certain communautarisme de facto d'une légitimité qui auparavant lui faisait défaut?

¹⁷⁷ Frank Frégosi (dir.), op. cit., p. 157.

¹⁷⁸ L'UOIF est ainsi intensément mobilisée sur la création d'écoles musulmanes depuis l'adoption de la loi sur les signes religieux de 2004 (projets d'écoles à Lille, Marseille, Lyon, région parisienne). Au dernier congrès annuel du Bourget de 2005, la cause des écoles a été une des quêtes les plus réussies avec la Palestine. En revanche, les mouvements issus des mobilisations de jeunes musulmans comme le Collectif des musulmans de France ou le mouvement des "Indigènes de la République" s'y opposent arguant du fait que les écoles musulmanes, de qualité médiocre, ne feront que reproduire l'exclusion et l'inégalité sociale. Entretien de Crisis Group avec Karim Azouz, membre du Collectif des musulmans de France, Paris, 9 octobre 2005.

¹⁷⁹ La mairie de Dreux a par exemple fait appel, en mars 2005, au consulat marocain pour résoudre le conflit entre un imam peu apprécié et des jeunes beurs, "une méthode qui nous rappelait le contrôle exercé sur la communauté sous Hassan II", commenta l'une des personnes impliquées, alors que les jeunes en concluaient que "quoi qu'on fasse, on ne nous considérera pas comme des Français". Témoignages téléphoniques recueillis par Crisis Group, 2 février 2006.

¹⁸⁰ Fondée en 2003, le CFCM est une instance de coordination entre l'État et les différents acteurs du champ islamique en France destiné à gérer l'organisation du culte musulman en France.

¹⁸¹ L'aménagement considéré permettrait notamment aux collectivités locales de participer au financement des lieux de culte et donc de soutenir leur autonomisation financière vis-à-vis des pays d'origine.

VI. CONCLUSION

Dans un contexte d'essoufflement des organisations de jeunes et de notabilisation de l'islamisme politique et en l'absence de relais politiques laïques efficaces, la revendication de la reconnaissance tend à se repositionner sur le terrain de la violence, qu'elle soit jihadiste ou émeutière. Si elle est, d'une part, le produit d'une nouvelle offre radicale et mondialisée autour de la référence à al-Qaïda à traiter de manière sécuritaire, la violence islamiste, tout comme les jacqueries de banlieue, est avant tout la conséquence d'une crise de la représentation politique des populations musulmanes et des cités qui suppose, elle, un traitement politique.

À ce titre, toute réponse organisée en termes de religion building cherchant à promouvoir un Islam modéré et contrôlable restera inopérante. La présence d'un Islam tranquille et sous contrôle ne fera pas, et n'a pas fait, barrage ni à la tentation radicale¹⁸², ni à la dynamique émeutière¹⁸³. Procédant au moins en partie d'une telle démarche, les tentatives d'institutionnalisation de l'Islam de France (e.g., le Conseil Français du Culte Musulman), les grandes mosquées officielles¹⁸⁴ ou les attentes d'aggiornamento doctrinal de l'Islam souhaitées par Nicolas Sarkozy,¹⁸⁵ se trompent d'autant plus de cible que, avec la surveillance accrue des mosquées, les territoires de la radicalisation sont de moins en moins les lieux de culte.

Les réponses doivent donc se positionner d'abord dans le politique. Plus précisément, il faut favoriser la participation politique pour casser à la fois la défiance parfois radicale envers les institutions qu'a formalisé théologiquement le salafisme et les retours pathologiques du politique par les portes de l'émeute ou du militantisme jihadiste. Il faut donc favoriser des espaces alternatifs d'engagement politique, c'est-à-dire lutter contre la "désertification politique des banlieues".¹⁸⁶ Cela peut se faire au moins à deux niveaux.

Tout d'abord, par le développement d'une "bienveillance distante" à l'égard des forces politiques et sociales susceptibles d'exercer une fonction tribunitienne dans les cités, et clairement dynamisées par les émeutes de l'automne passé. Ces forces peuvent être les associations héritières de la mobilisation des jeunes musulmans restées sur le terrain, ou les nouvelles dynamiques citoyennes laïques comme les "Motivé-e-s les élue-e-s" à Toulouse,¹⁸⁷ les initiatives politiques associatives comme le mouvement des "Indigènes" ou Banlieue 69,¹⁸⁸ les collectifs d'associations comme DiverCité à Lyon, et ainsi de suite.

En deuxième lieu, il incombe aux forces politiques nationales d'ouvrir leurs structures militantes. En effet, du côté des beurs impliqués dans les grands partis français, le malaise est évident. Sentiment de trahison à l'égard de la gauche, impression d'être condamné à la figuration, désillusion face à des mesures symboliques comme la nomination d'un préfet ou d'un ministre musulman, les frustrations sont nombreuses en particulier au sein de la nouvelle classe moyenne issue de l'immigration qui par dépit tend à reporter ses engagements aux marges du politique sur des solidarités de club élitistes et sans

¹⁸² C'est ce qu'a bien démontré le cas de la filière du XIX^e qui fréquentait la mosquée *al-Da'wa* tenue par Larbi Kechat qui fait figure de modéré; l'itinéraire de Djamel Beghal, qui écoutait les prêches de Tariq Ramadan sans que cela ne l'ait immunisé contre la tentation radicale; ou encore de Safé Bourada, un temps proche de l'islamisme frériste.

¹⁸³ À l'image de la fatwa d'appel au calme lancée sans effet par l'UOIF.

¹⁸⁴ La politique des grandes mosquées est souvent mise en place pour offrir une alternative à "l'islam des caves", et à accroître le contrôle sur les discours dans la communauté musulmane. De toute évidence, cela ne marche pas: les grandes mosquées sont des affaires de notables, souvent jugés corrompus, et certainement impopulaires (Kamel Kebtane à Lyon), et leur dynamique est tellement indépendante, qu'elle n'empêche pas la formation de petites mosquées après coup à côté des "mosquées-cathédrale", comme par exemple la mosquée al-Houda à Lyon, relevant de l'association Clarté proche de l'UJM située à 300 mètres de la grande mosquée de Lyon.

¹⁸⁵ De manière troublante pour un laïc, "plus qu'une simple conciliation entre l'islam et la République", il attend "une transformation de l'islam pour lui permettre de s'intégrer dans une société démocratique, laïque et sécularisée". Discours prononcé devant l'association Bible à Neuilly, le 21 juin 2005.

¹⁸⁶ Abdellali Hajjat, *Les quartiers populaires ne sont pas un désert politique*, op. cit.

¹⁸⁷ Né en 2001 lors des élections municipales autour du groupe de rap *Zebda* ("beur" en arabe), les motivés présentent une liste associative à Toulouse et remportent plus de 12 pour cent des voix. Les Motivé-e-s sont aujourd'hui au cœur des nouvelles formes d'action citoyenne, mobilisent autour des thèmes de l'immigration et de la critique de la dérive sécuritaire de l'État et de la participation politique des jeunes.

¹⁸⁸ Mouvement né à Lyon à la suite de l'insurrection des banlieues de novembre 2005. Imputant la résistance de la banlieue lyonnaise face à l'émeute (Lyon, relèvent les organisateurs du mouvement, n'aurait basculé que tardivement par rapport aux autres régions dans le soulèvement) au travail de socialisation de l'Union des jeunes musulmans, Banlieue 69 se propose d'agir à deux niveaux: l'insertion professionnelle et résidentielle des jeunes de banlieue (création de commission paritaires comprenant élus, jeunes et préfet sous la supervision de personnalités publiques pour casser les logiques de clientélisme partisan dans l'attribution de logement) et la préparation d'une liste électorale banlieusarde pour les prochaines élections municipales.

affiliation partisane.¹⁸⁹ En effet, la proportion de candidats beurs reste très en dessous de leur présence social: ils étaient 123 blacks ou beurs sur 8424 candidats aux législatives de 2002, mais sur les listes des partis traditionnels, on ne comptait qu'un candidat issu de l'immigration à l'Union pour la majorité présidentielle (UMP), deux à l'Union pour la démocratie française, trois au Parti socialiste, l'immense majorité de ces candidats se présentant en indépendants. Aux régionales de 2004 les beurs restent aussi fortement marginalisés à gauche comme à droite: une demi-douzaine à l'Union pour la majorité présidentielle, une dizaine au Parti socialiste. À l'exception notable des formations d'extrême gauche et des Verts, l'intégration des beurs dans le champ politique à laquelle appelait une partie des candidats issus de l'immigration¹⁹⁰ a encore été ajournée.

En troisième lieu, il faut s'attaquer aux problèmes de violence *sur* les cités. Violence des images à leur égard, stigmatisation à partir du l'Islam cible d'un nouveau racisme, "respectable",¹⁹¹ violence policière, ségrégation sur le marché de l'emploi, le fond de la protestation politique par l'émeute ou par le militantisme jihadiste est commun et tient bien dans cet "immense mur" entre le monde de la banlieue et la société environnante que le militant jihadiste Khaled Kelkal décrivait il y a déjà plus de dix ans¹⁹² et qui reste plus que jamais d'actualité, comme réalité sociale et comme argument des conduites de rupture que formalise le salafisme.

Bien entendu, rien de définitif ne pourra se faire tant que perdureront ou tant que ne seront pas sérieusement adressés les drames politiques internationaux dont se nourrissent les mouvements jihadistes, la question palestinienne et celle de l'Irak en tout premier lieu. Pour la France en particulier, l'Europe et l'Occident en général, cela devrait être affaire de priorité. On en est, hélas, bien loin.

Bruxelles/Paris, le 9 mars 2006

¹⁸⁹ Moustapha Kessous, "L'élite beur tisse son propre réseau", *Le Monde*, 17 décembre 2005.

¹⁹⁰ Sadek Hajji, Stéphanie Marteau, *Voyage dans la France musulmane*, Paris, Plon, 2005.

¹⁹¹ Saïd Bouamama, *L'affaire du voile, ou la production d'un racisme respectable*, Roubaix, 2004.

¹⁹² "Moi, Khaled Kelkal", *Le Monde*, 7 octobre 1995.

ANNEXE A

CARTE DE FRANCE



Courtesy of The General Libraries, The University of Texas at Austin