

Diversité urbaine

Être musulman après le 11 septembre : l'expérience des descendants d'immigrés maghrébins en France

Emmanuelle Santelli

Être musulman en Occident après le 11 septembre
Volume 8, numéro 2, décembre 2008

URI : id.erudit.org/iderudit/000369ar

DOI : [10.7202/000369ar](https://doi.org/10.7202/000369ar)

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

CEETUM and Groupe de recherche diversité urbaine

ISSN 1913-0694 (imprimé)
1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Santelli, E. (2008). Être musulman après le 11 septembre : l'expérience des descendants d'immigrés maghrébins en France. *Diversité urbaine*, 8(2), 135–162. doi:10.7202/000369ar

Tous droits réservés © Groupe de recherche diversité urbaine et CEETUM, 2008

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]



Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

ÊTRE MUSULMAN APRÈS LE 11 SEPTEMBRE : L'EXPÉRIENCE DES DESCENDANTS D'IMMIGRÉS MAGRÉBINS EN FRANCE

Emmanuelle Santelli

Résumé / Abstract

En retenant l'expérience des descendants d'immigrés maghrébins en France, cet article tente une synthèse des recherches de l'auteure. Si ces dernières ne portaient pas explicitement sur la question religieuse, mais plutôt sur l'insertion socioprofessionnelle et la conjugalité, elles comportaient néanmoins de nombreux éléments à même de contribuer à une réflexion sur ce que signifie « être musulman en France après le 11 septembre ». Ce questionnement sera traité, d'abord, par le biais des discriminations rencontrées dans le monde du travail, avant d'aborder la question des préjugés subis dans la vie quotidienne. Car, outre l'inégalité de traitement, il s'agit d'interroger l'effet de la stigmatisation dans la construction de la citoyenneté de ces individus. Le rôle des médias est mis en cause dans la production des représentations négatives. Renverser le stigmate constitue une lutte pour la définition de soi qui concourt à l'affirmation d'une nouvelle identité musulmane.

Taking as its starting point the experiences of the descendants of North Africans immigrants to France, this paper attempts to provide a synthesis of studies carried out by the author. While my research was not focused explicitly on the religious question but rather on socio-professional integration, it nonetheless includes numerous elements that can contribute to a reflection on what it means "to be Muslim in France after September 11". This line of questioning will be pursued firstly with respect to discrimination encountered at work, before turning to the question of prejudice experienced in daily life, since the aim is to investigate the effects of stigmatization, beyond unequal treatment, in the construction of citizenship for these individuals. The role of the media in the production of negative representations is examined. Overcoming stigma constitutes a struggle for the definition of self, which coincides with the process of affirming a new Muslim identity.

Mots clés : Descendants de familles immigrées maghrébines, discrimination, médias, représentations sociales, identité musulmane.

Keywords: Descendants of North African immigrant families, discrimination, media, social representations, Muslim identity.

Introduction

De très nombreux articles se sont fait l'écho des discriminations subies par les descendants d'immigrés maghrébins en France¹. S'il est indéniable que la mesure de ces discriminations n'est pas chose aisée et soulève de nombreuses questions², il est encore plus difficile de rendre compte des perceptions ressenties, éminemment subjectives, et des effets produits par ces inégalités de traitement sur les dynamiques identitaires. Les débats, voire les polémiques autour de cette question, signalent le retard pris en France pour considérer leurs impacts sur la construction des trajectoires sociales. Pourtant, outre les répercussions sociales endurées par les individus d'origine étrangère (qui subissent une inégalité de traitement), c'est la récurrence et la combinaison de ces expériences, subies par soi et son entourage, qui construisent le sentiment de partager une communauté de destin qui tend à mettre en exergue la conscience d'être maltraité, d'être rejeté en raison d'une origine supposée et de ne pas avoir sa place dans la société. Ils se sentent alors appartenir à une minorité, même quand ils répugnent à se distinguer du groupe majoritaire.

En effet, malgré l'hétérogénéité des parcours socioprofessionnels, les enquêtes réalisées témoignent de la récurrence de ce phénomène : les discriminations, en raison de l'origine étrangère ou de la religion musulmane, concernent tous les groupes sociaux de descendants d'immigrés maghrébins³. Cela s'est vérifié auprès des cadres et chefs d'entreprise français d'origine maghrébine⁴ (Santelli 2006a, 2007a) qui déclarent avoir été explicitement l'objet de pratiques racistes et présupposent avoir fait les frais de discriminations systémiques, mais aussi auprès de ceux qui, bien que pensant n'avoir pas été discriminés dans le monde du travail, se sentent victimes du « racisme ordinaire » et d'une représentation négative et dévalorisante dans leurs actes quotidiens (*cf.* Santelli 2006b). Les emplois occupés par la trentaine de répondants interviewés dans l'enquête sur les cadres et chefs d'entreprise sont divers, mais un peu plus de la moitié d'entre eux sont soit professeur, médecin, avocat ou ingénieur. En 2005, ces individus se situaient dans la tranche d'âge des 25-55 ans, et avaient en moyenne 45 ans⁵.

Au cours de cet article, d'autres entretiens, tous menés selon une démarche biographique, seront également mis à profit. Une partie d'entre eux est issue d'une enquête sur la conjugalité des descendants d'immigrés maghrébins, conduite avec Beate Collet, afin de comprendre les modalités

de leur mise en couple (50 entretiens ont été réalisés) (Collet et Santelli 2006, 2007). D'autres sont extraits d'une recherche portant sur des « jeunes de banlieue » qui avait pour objectif d'étudier les modalités d'entrée dans la vie adulte de ces Français d'origine maghrébine (30 entretiens et 200 questionnaires) (Santelli 2007b). Au moment de ces deux enquêtes (entre 2003 et 2006), les individus interviewés, hommes et femmes, avaient le plus souvent entre 20 et 30 ans.

Ce matériau empirique, quoique disparate et ne portant pas spécifiquement sur les constructions identitaires, peut toutefois être mobilisé pour démontrer les effets des représentations dont ces individus sont victimes, en raison de leur présumée appartenance à la communauté musulmane. En effet, l'objet de cet article est d'analyser comment, à partir d'expériences subjectives, les représentations véhiculées au sujet « des musulmans » contribuent à leur traitement inégal – notamment dans le monde du travail –, et aussi, plus généralement, à faire d'eux l'objet de multiples préjugés qui ternissent leur vie quotidienne. Outre la question des discriminations et la dénonciation de telles pratiques – qui peuvent s'accompagner de mesures et dispositifs pour les combattre –, il s'agit plus généralement de s'interroger sur l'effet produit par cette stigmatisation qui tend à mettre en cause, voire à rejeter, leur citoyenneté. De plus, le rôle des médias dans l'élaboration de cette représentation semble important, que ce soit à travers des événements ponctuels et éphémères, comme lors du traitement d'un fait divers, ou des événements mondiaux, comme à la suite du 11 septembre 2001, ou encore, à un niveau national, lors du traitement médiatique de la « crise des banlieues ».

Les médias, en contribuant à produire des représentations propices à nourrir le supposé « choc des civilisations »⁶ qui oppose les musulmans aux non-musulmans, alimentent simultanément les préjugés. Dans ce contexte, être issu de la culture musulmane ou être désigné comme musulman acquiert une intensité particulière puisque tous les musulmans (ou les personnes présumées telles) sont susceptibles d'être stigmatisés en raison de leur foi. Ce traitement différencié peut être le reflet d'un « racisme différentialiste »; il ne s'agit pas de confondre racisme et discrimination, mais d'insister sur le fait qu'une partie des discriminations est imputable à ce type de racisme. Par ailleurs, cette mise en cause fait peser des doutes sur la capacité ou la volonté des musulmans d'être de « bons citoyens », en raison d'un scepticisme permanent qui est entretenu quant à la possibilité

de faire cohabiter islam et démocratie, islam et laïcité, islam et liberté; des valeurs qui sont au cœur de nos sociétés occidentales.

Il s'agit donc de comprendre pourquoi, des années après l'immigration des parents, la citoyenneté de ces individus ne semble toujours pas aller de soi; pourquoi le fait de s'affirmer musulman (par la foi ou la culture) et celui d'adopter les valeurs de la société française paraissent-ils difficilement conciliables? Au lendemain du 11 septembre, dans un contexte où la méfiance à l'égard de la religion musulmane s'est accrue, les descendants d'immigrés maghrébins ont le sentiment que le soupçon pèse de plus en plus fort à l'encontre des personnes qui sont censées partager cette affiliation religieuse.

Les entretiens recueillis au cours de nos diverses enquêtes témoignent de manière récurrente des situations au cours desquelles les interviewés, la plupart nés ou pour le moins ayant grandi en France, ont été confrontés à cette suspicion. La défiance qu'ils éprouvent à leur égard est d'autant plus insupportable qu'à la différence de leurs parents, ils n'ont pas émigré. La France est leur société, ils en sont les citoyens, et une partie d'entre eux revendique ce statut au nom du « droit du sol »⁷. À travers l'expérience du monde du travail, nous passerons en revue quelques réactions et d'éventuelles formes de résistance à cette agression symbolique. *In fine*, nous tenterons d'établir les liens existants entre les attitudes de rejet à l'encontre des musulmans et les modalités d'affirmation de soi. En effet, acculés à des représentations de plus en plus négatives dans un contexte d'islamophobie (Geisser 2003), les expériences sociales⁸ des descendants d'immigrés maghrébins dans l'espace public s'en trouvent fortement affectées et peuvent éventuellement conduire à un « repli sur soi ».

Dans le cadre de cet article, nous nous limiterons à relever, tout d'abord, ce que produit le traitement inégalitaire dans la construction des parcours individuels, puis le rôle des médias dans la fabrication des préjugés, et enfin, plus généralement, les effets de tels préjugés sur la cohésion sociale. N'ayant pas conduit une enquête spécifique sur les musulmans en France, nous nous appuierons également sur les travaux de collègues pour saisir les raisons de l'affirmation d'une nouvelle identité musulmane.

Rappelons que le modèle politique français en vigueur repose sur une conception républicaine universaliste, différente du modèle en vigueur dans les sociétés qui reconnaissent leur caractère multiculturel (même s'il faut distinguer, dans les deux cas, le cadre politique des pratiques sociales). De fait, la société française, qui a également instauré le principe de laïcité dans sa constitution depuis 1946, n'induit pas une approche des faits sociaux en termes religieux. Cela a des incidences fortes en termes de questionnements sociologiques, car comme le rappelle J. Streiff-Fénart (2006 : 854), tout point de vue relatif aux immigrés ou à leurs descendants « [...] est en grande partie façonné par les conceptions nationales de l'immigration et du rapport aux étrangers, ainsi que par les arrangements institutionnels inspirés par ces conceptions, et les politiques publiques qui les mettent en pratique ». Ainsi, en dehors du travail précurseur de G. Kepel (1987), puis de quelques publications significatives à partir des années 1990 (Khosrokhavar 1997; Cesari 1998; Bouzar 2001; Khedimellah 2004; Venel 2004; Brouard et Tiberj 2005; Kakpo 2007), nous ne disposons encore en France que de peu de références relatives aux dynamiques identitaires des populations désignées par ou revendiquant leur appartenance religieuse.

Ainsi, il faut situer, d'une part, cette réflexion dans un contexte où la gestion publique de l'engagement religieux s'inscrit dans une société sécularisée prônant des valeurs laïques. D'autre part, il ne faudrait pas sous-estimer l'histoire coloniale et sa gestion de l'islam, car « les indigènes » en Algérie n'étaient pas considérés comme Français, au sens de la citoyenneté. L'article 1 du sénatus-consulte en 1865 affirme : « L'indigène musulman est Français, néanmoins, il continuera d'être régi par la loi musulmane ». C'est un Français qui est astreint à demander sa naturalisation d'après les termes mêmes du sénatus-consulte, qui induit deux notions distinctes : la nationalité française et la citoyenneté française (35 naturalisations en moyenne par an entre 1866 et 1933). L'identité religieuse demeurait donc un élément de distinction décisif. Devenir Français – c'est-à-dire quitter le statut de « sujet français » ou de « Français musulman » pour obtenir celui de « citoyen français » – « exigeait un abandon du statut personnel de la part des indigènes. [L'acquisition de la citoyenneté française] était, par conséquent, interprétée par ces derniers comme un acte d'apostasie. » (Kateb 2001 : 194). Les Algériens continuaient donc d'être soumis à une législation d'exception, le Code de l'indigénat. Demeurer musulman, c'était donc être inférieurisé, c'était subir un traitement différencié, *in fine*, c'était postuler un lien de cause à effet entre l'abandon de la religion musulmane et la possibilité

d'être intégré à la nation française. Cette gestion coloniale semble encore de mise dans la manière dont sont représentés les musulmans dans la société française : être perçu comme bien intégré implique de ne pas être vu comme un musulman.

Inégalités de traitement et expériences vécues

Outre les résultats des grandes enquêtes nationales qui sont sans équivoque quant aux inégalités observées sur le marché de l'emploi (le taux de chômage est, par exemple, deux fois plus élevé parmi des descendants d'immigrés maghrébins en France) (Silberman et Fournier 2006), les enquêtes qualitatives témoignent également très clairement des expériences inégalitaires rencontrées dès le parcours scolaire⁹, mais aussi lors de l'accès au premier emploi, d'un recrutement en CDI¹⁰ et lors d'une éventuelle promotion professionnelle. Les entretiens biographiques réalisés au cours de mes enquêtes peuvent en attester : ces récits exposent, lorsque ces discriminations ont été plus ou moins explicites, le contexte dans lequel elles se sont déroulées, les arguments mis de l'avant par les discriminants, la violence symbolique subie et ce qu'elle provoque; même si souvent une grande pudeur entoure cette expérience.

C'est le cas de Farid lorsqu'il relate son parcours. Il a obtenu aujourd'hui un statut de cadre supérieur, après un bon parcours scolaire et avec comme perspective de « *faire aussi bien que le grand frère* ». Il décide, à la suite de l'obtention de son BTS¹¹, de poursuivre en licence. Il décroche ensuite une maîtrise d'électronique avec succès, et envisage de faire un DEA¹². C'est là qu'il subira une première discrimination directe.

« Ce sont des professeurs d'université qu'on a en face; on ne peut pas imaginer qu'ils fassent du tri comme ça dans les dossiers. Mais, j'ai commencé à me poser la question. [Il choisit alors un sujet parmi ceux proposés pour un DEA, mais se voit refuser son choix par un directeur de recherche au CNRS [Centre national de recherche scientifique]. Bon bref, je ne comprenais pas et... et il finit par me dire cette phrase merveilleuse : "Quand on a à peine de quoi bouffer, on ne se permet pas de faire des études". Moi, c'est une phrase qui a été très dure et qui a été prononcée devant d'autres personnes. » (Farid, homme, 39 ans, né en France, aujourd'hui titulaire d'un poste dans l'enseignement supérieur).

Puis, à l'issue du DEA, Farid apprend officieusement qu'il a obtenu une bourse de thèse (l'une des trois bourses disponibles pour les onze étudiants de la promotion), ce qui sera remis en question quelques jours plus tard.

« Je vois arriver mon directeur de thèse, catastrophé. Il me dit : "Il y a un problème avec le responsable de la formation doctorale. Il faut que tu ailles le voir." [On lui tient alors ces propos] "Il va y avoir une difficulté... il y a plusieurs candidats, mais parmi les candidats, il y a des candidats français classés après vous donc bon. Vous êtes admissible à ce type de bourse, mais... Au Ministère, on ne comprendrait pas pourquoi on fait remonter un dossier d'un candidat étranger alors que des candidats français ne sont pas servis, etc." [...] Là, c'est l'assommoir parce que... pendant un moment, je ne sais pas comment réagir à ça. Et donc, je lui explique que je ne comprends pas sa réaction parce que... parce que je remplis tous les critères, que j'ai fait les mêmes études que tout le monde depuis le début... [...] Le directeur du labo ne sait pas quoi faire. Il est emmerdé, on va dire, avec un candidat étranger qui était le meilleur de son labo parce qu'en fait, les répartitions des bourses, elles se font aussi au niveau des labos et moi, j'étais le mieux classé du labo. [...] Alors finalement, c'est le labo qui a essayé de trouver une solution en cherchant tous azimuts ailleurs s'il n'y avait pas d'autres possibilités de bourses. [...] J'ai pris la décision de partir et... bon, après coup, c'était une bonne décision. Mais ça a été assez brutal. » (Farid, homme, 39 ans, né en France, aujourd'hui titulaire d'un poste dans l'enseignement supérieur).

D'autres cas de discrimination, plus courants, mais aussi moins explicites, ont été observés tout au long des enquêtes réalisées. C'est le cas de Soraya, interviewée au cours de l'enquête auprès des jeunes qui ont grandi dans un quartier de banlieue. Elle a été mise en relation avec la responsable du recrutement, par l'intermédiaire d'une amie qui travaille elle-même dans cette entreprise de grande distribution, pour un emploi de caissière.

« D'abord, elle [la personne chargée de l'entretien d'embauche] lui [son amie] a demandé si je n'étais pas trop typée! Je ne vois pas ce que cela peut faire pour un emploi de caissière!! Elle [l'amie] m'avait dit de bien m'habiller; j'y suis allée avec un tailleur, je crois que j'étais bien [conforme aux attentes] et je portais à ce moment-là une petite main de Fatma, une petite, et, à un moment de l'entretien, j'ai vu qu'elle [la personne chargée de l'entretien d'embauche] me fixait, là [désigne son cou], je pensais que j'avais un problème avec mon corsage [...]. J'étais gênée, je n'osais pas regarder! Et puis, non! Quand je suis sortie, j'ai

regardé, il n'y avait rien, et là je tombe sur ma petite main et je pense que c'est ça!! Et pourtant quand je suis sortie, elle m'a dit : "Je pense qu'on va vous prendre." [...] Tout ça pour un emploi de caissière, que de caissière! » (Soraya, femme, 26 ans, née en France, opératrice de saisie).

Quelle que soit la violence provoquée par une discrimination directe ou plus implicite, subir une telle pratique provoque de nombreux effets sur la construction identitaire et tend à imposer des limites, à restreindre les possibles : être discriminé signifie être contraint dans ses aspirations; c'est ce que Y. Lochar, C. Meilland et M. Viprey (2006 : 167) dénomment « de la modestie à l'autolimitation ». C'est pourquoi, au-delà de l'inégalité de traitement subie par ces individus, F. Benslama (2001 : 63) considère que la discrimination est « un acte d'agression qui s'attaque à l'identité collective dont quelqu'un est porteur de par sa naissance »; elle est une négation de soi, un déni au principe égalitaire. Cette atteinte à l'identité contribue à déterminer, à entraver, les actes de chacun au nom d'une présumée origine étrangère ou appartenance religieuse. Au-delà des effets objectifs induits (tels que l'absence de revenus, de reconnaissance sociale, de possibilité d'avoir des projets – comme celui d'avoir accès à un prêt, à un logement), c'est la mise en cause de son existence sociale qui est en jeu.

On peut en voir un exemple à travers l'expérience de Tayeb, chef d'entreprise dans le domaine du bâtiment : il se sent contraint, lors des interventions au domicile de ses clients, de se présenter comme un ouvrier de l'entreprise plutôt que comme le patron. Il pressent qu'il sera mieux accepté ainsi, de même qu'il juge préférable de ne pas envoyer seul sur un chantier l'un de ses salariés, l'un des plus qualifiés et compétents selon lui, car il « porte une grande barbe ». Sans diplôme et après avoir alterné pendant cinq ans des emplois précaires et « dégueulasses », Tayeb passe un CAP¹³ serrurier et trouve un emploi chez un patron qui vient de créer son entreprise. Durant treize années, il occupera les postes de serrurier, puis de chef d'équipe et enfin de chef de chantier, avant de monter sa propre entreprise, faute de perspectives de promotion. Le déclic se fera lorsqu'il comprendra que de plus jeunes salariés qu'il avait formés obtenaient une promotion plus rapidement.

Ainsi, la situation acquise au moment de l'enquête par ces cadres et chefs d'entreprise (témoignant d'une relative stabilité et réussite professionnelle) ne doit pas faire oublier qu'il n'en a pas toujours été

ainsi. Le passage à la création d'entreprise est d'ailleurs, bien souvent, un moyen pour s'extraire d'une situation professionnelle insatisfaisante, car soumise à de nombreuses pratiques discriminantes. Toutefois, la déception est grande quand ces entrepreneurs constatent qu'il leur faut continuer à subir le racisme. Pour tenter d'en atténuer ses effets, Tayeb a choisi de cacher son origine, au point de ne pas signer de son nom ses courriers, mais d'indiquer : « Le gérant ».

« Je pensais qu'en quittant le domaine salarial [...] j'allais être épargné de ce racisme, puisque je vais créer mon entreprise, je serais le boss, entre parenthèses, et bien pas du tout! Pas du tout. Il faut développer d'autres stratégies. (petit silence) Comment dirais-je? Il faut se... un petit peu se métamorphoser, s'adapter [...]. Moi, je peux vous dire que j'ai un gars qui est sous contrat intérimaire. Il a une barbe. C'est un Algérien, c'est un type très très qualifié, qui est chef de chantier [...]. Et vous savez quoi? Je ne peux pas dormir sur mes deux oreilles avec lui. Je ne peux pas l'envoyer tout seul parce qu'il est barbu, chez un client qui s'appelle Mohamed oui, chez un Dupont non. Alors, je pars moi-même, j'y vais en bleu [de travail, c.-à-d. une blouse de travail]. Alors, voilà mes stratégies. Je pars en bleu, parce qu'on croit toujours que je suis le chef de chantier de la Société S. Et ben moi, je laisse faire! [il ne dément pas].

J'ai une anecdote, lors d'un dépannage, on nous a donné cinq euros chacun de pourboires, chose qui se fait beaucoup dans les dépannages, on nous a dit : "Je vous donne cinq euros chacun parce que je sais que les patrons, ils payent très mal." Et tout le monde m'a regardé. Mais, ce n'est pas pour cela que j'ai dit : "Madame, c'est moi le patron." [...] Mais bien sûr, j'ai la possibilité de m'habiller comme il faut et tout, et bien je ne le fais pas [à cause] des yeux des autres. Parce que j'ai, j'ai... j'ai des choses que je ne peux pas vous expliquer, que je flaire, hein! Je ne sais pas comment vous expliquer ça. Par contre, quand je suis en bleu de travail, d'abord... je suis mieux accueilli. Pourquoi? Parce que, je crois que l'Arabe doit toujours être en bleu. Il n'a pas le droit d'être avec une petite mallette, bien habillé, un beau représentant, un Européen. L'Arabe et ben, il doit être... ce qu'il était [un dominé, un colonisé] [...]. Mais je crois que, en ayant... des bonnes petites stratégies, je pense que... on parviendra, on arrivera. Puisque la preuve, aujourd'hui [dans son entreprise], on va dire... 80 % ou 70 % de mes clients ne savent toujours pas que c'est un Arabe qui est le responsable de cette agence [...]. Moi, c'est... c'est presque ça : "Vivons heureux, vivons cachés." » (Tayeb, homme, 44 ans, arrivé en France à l'âge de 6 ans, chef d'entreprise de plusieurs salariés).

Plus couramment, qu'il s'agisse du salarié qui, malgré ses efforts et l'assurance qu'il sera bientôt promu, ne parvient pas à obtenir la promotion espérée; du salarié dont le supérieur hiérarchique lui conseille de changer son prénom pour « mieux passer » dans le milieu professionnel; de celui qui se retrouve rétrogradé suite l'embauche d'un responsable qui reprend les dossiers dont il a eu la charge depuis le lancement de l'opération; ou encore de celui qui ne reçoit jamais de réponses à l'envoi de ses CV; ou enfin du salarié qui ne parvient pas à être titularisé, les récits recueillis témoignent de l'ampleur des obstacles auxquels ces individus français d'origine maghrébine doivent faire face dans le monde du travail¹⁴. L'objet de cet article n'est pas de les approfondir, mais de souligner les implications de telles expériences sociales dans l'élaboration du processus identitaire et *in fine* ses répercussions dans la construction de leur citoyenneté.

Le rôle des médias dans la production des préjugés quotidiens

Au fil de mes recherches, ce constat est récurrent : presque tous les interviewés font référence, à un moment ou un autre de l'entretien, à leur perplexité, voire à la détresse ressentie, d'une part, en étant assimilés à « ce qu'ils ne sont pas » (délinquants, terroristes, musulmans néo-fondamentalistes, etc.) et d'autre part, en constatant le regard réducteur dont ils sont continuellement l'objet. Leur estime de soi est maltraitée et tous pointent du doigt le rôle des médias et des événements comme la guerre du Golfe ou le 11 septembre 2001. Que ce lien de causalité soit avéré ou non, ils remarquent que la recrudescence des remarques racistes est souvent en lien avec l'actualité.

Ces périodes sont propices à l'expression d'un certain nombre de paroles islamophobes qui, même si elles sont dénoncées comme telles, paraissent légitimées. En effet, à l'heure où l'islamisme est présenté comme le nouvel ennemi, où est ravivée l'idée de « guerre des religions », et où l'Orient et l'Occident sont perçus comme antagoniques, les représentations islamophobes rapportées par certains médias peuvent sembler aller de soi¹⁵. Et si on ne peut accuser ces médias d'être directement responsables des discriminations subies par les individus d'origine maghrébine, il est en revanche certain qu'en contribuant à accroître la stigmatisation dont ils sont l'objet, ces médias concourent à amplifier les pratiques discriminatoires, de même qu'en relayant les propos islamophobes de personnalités reconnues. Elles en arrivent à être banalisées, presque

justifiées, et le quotidien des individus qui les subissent n'en devient que plus difficile dans une société qui peine à admettre qu'ils en font partie intégrante. Car, à la moindre suspicion, ils se confrontent à une forme de mise à distance, d'ostracisme, qui est le signe d'un traitement différencié, d'un doute permanent sur leur propension à être des citoyens français.

Face à ces formes de discrimination latente, Nina opte pour l'autocensure :

« De mon côté aussi je m'autocensure énormément, c'est-à-dire qu'avec, notamment les événements du 11 septembre... on a du mal... à dire... on a du mal à assumer le fait qu'on soit d'origine maghrébine, qu'on soit musulman parce que la religion qu'on m'a appris chez moi c'est l'islam. [...] Moi, je vois par exemple, je fais le ramadan donc... C'est quelque chose qui est plus encore dans ma culture que, que, que... ça a plus un côté culturel, traditionnel que religieux. [...] Quand on vous pose la question : "Est-ce que tu fais le ramadan?" on y voit quelque chose derrière parce que, systématiquement, tout ce qui peut se rapporter à l'islam ou à la culture arabe – parce qu'on confond la culture arabe et l'islam – ... peut porter préjudice. Et du coup, je me retrouve à m'autocensurer et à ne pas dire ce que je pense, notamment sur la montée de l'intégrisme à X [nom du quartier pour lequel elle travaille], ce que je viens de vous dire sur les causes probables de la montée de l'intégrisme... ça, et moi, je ne peux pas l'exprimer au sein de mon travail. C'est-à-dire que, quelque part, on y voit... aussi une défense. Quand je me suis aventurée à dire : "Mais, ça vient aussi de la société française, ce repli identitaire..." , trois mois avant le 11 septembre, on me disait : "Oui, c'est vrai. Ce n'est pas faux ce que tu dis" [...] Depuis un an, deux ans, et avec les attentats de Madrid, de Londres, c'est encore pire. C'est : "Ah, mais oui! C'est trop facile de dire que c'est parce qu'on les rejette que... et puis, de toute façon, toi, tu penses ça parce que tu es une Arabe!" » (Nina, femme, 26 ans, née en France, cadre parmi une collectivité territoriale).

Elle explique par ailleurs qu'avec sa collègue d'origine algérienne :

« On est obligé de se cacher pour se voir [...] si on a envie de manger ensemble, entre midi et deux, on ne peut pas! Parce qu'on en a bavé, un an et demi en arrière, au boulot [on a entendu] : "Les Arabes se sont ligués..." [...] on nous en a fait voir de toutes les couleurs ».

Ainsi, c'est au cours d'une multitude d'actes que les descendants d'immigrés vivent cet ostracisme. Les plus flagrants s'expriment à travers leur rejet du monde du travail, le statut subalterne dans lequel ils sont maintenus, la précarité de leurs conditions de travail¹⁶, auxquels s'ajoutent des « micropratiques », allant des vexations subies au cours de divers événements de la vie quotidienne (lors d'un repas avec un collègue, par exemple : « *Ah bon, tu ne bois pas de vin, pourtant tu es bien intégré?!* »), aux humiliations suscitées par le soupçon perpétuel dont ils sont l'objet.

Certes, le « racisme ordinaire »¹⁷ n'a pas besoin des médias pour exercer ses méfaits, mais la mise en scène de certains événements contribue à son expression de la part de personnes qu'ils croisent dans leur univers quotidien (collègues, voisins, inconnus dans la rue¹⁸). Or, subir une telle défiance a pour effet de les conduire à vivre une situation hautement paradoxale : ces Français d'origine maghrébine sont soumis à une incessante injonction à l'intégration (ils subissent le soupçon continu de n'être pas encore, ou du moins pas assez bien « intégrés »), tout en étant soumis à une assignation identitaire (ils demeurent avant tout des musulmans aux yeux des non-musulmans). En effet, d'un côté, il leur est demandé de (continuellement) prouver leur allégeance à la République (c'est-à-dire aux principes républicains de la société française et en premier lieu vis-à-vis celui de la laïcité, comme preuve de leur volonté de « s'intégrer »). D'un autre côté, il leur est signifié qu'ils ne pourront, quoi qu'ils fassent, prétendre à être des « Français tout court » (sans autre qualificatif pour les désigner), c'est-à-dire des « citoyens à part entière, et non plus entièrement à part », selon l'expression qu'ils sont nombreux à employer.

Ce soupçon permanent est pour eux source d'incompréhension, voire de colère, car ils se sentent jugés, sommés de se conformer à un modèle normatif (celui de « l'intégration à la française ») et de fait, perpétuellement menacés dans leur intégrité identitaire. Pour le plus grand nombre, les bricolages identitaires sont nombreux : être citoyen français se conjugue et se combine avec d'autres appartenances (qu'elles fassent référence au pays d'origine des parents ou au pays où ils sont nés; à une culture familiale, à une religion, etc.). Pour D. Schnapper, la citoyenneté, qui définit l'appartenance à une communauté politique autonome définissant des droits et des devoirs, permet de composer avec ces différents registres dans une perspective démocratique qui assure à

chacun une égalité de traitement, au sein de sociétés individualistes dans lesquelles s'imposent « la religion de l'Autre et du privilège donné aux relations entre les hommes, dites horizontales, aux dépens de la relation au transcendant. » (2000 : 218). C'est pourquoi la religion relève, pour le plus grand nombre, d'une affaire personnelle.

D'ailleurs, la majorité des musulmans de France s'inscrivent dans une pratique de « l'islam de cœur » (comme l'a défini l'un d'entre eux), sécularisé et traditionnel, pour le distinguer de « l'islam réfléchi » (lié à un cheminement personnel et à l'accès à la version scripturale du Coran). Ils revendiquent tout à la fois leur pratique de l'islam dans un cadre laïque et la reconnaissance du caractère multiculturel de la société française. Leur construction citoyenne allie cette double dimension; or n'est-ce pas précisément cette dernière qui fait problème au nom de la tradition politique française qui s'arc-boute sur ses principes dans un contexte de crispations à l'égard des musulmans? L'histoire coloniale de la France, évoquée précédemment, en fournit également une illustration.

Alors que la grande majorité des individus interviewés (de confession musulmane, que ce soit par la foi ou la pratique) aspirent à vivre leur religion en respectant le principe de laïcité, leur particularité (le fait d'avoir grandi et d'avoir été simultanément socialisés dans et par une « famille maghrébine »¹⁹) les rend suspects de ne pas être « totalement » Français, d'entretenir une filiation menaçante pour l'entité française²⁰. Pour cette raison, ils sont perçus, parfois explicitement, ou du moins dans l'imaginaire collectif, comme les vecteurs d'un communautarisme grandissant, les rendant responsables des situations de crise récentes ou à venir (émeutes dans les banlieues, risque de terrorisme, amplification des mouvements fondamentalistes...).

Cette tension entre leur désir citoyen (pour qualifier la manière dont ils souhaiteraient être perçus et considérés comme citoyens) et la suspicion dont ils sont l'objet est à la base d'une incompréhension politique grandissante au sein de la société française. Elle alimente la formation de groupes constitués sur la base de leur appartenance religieuse, et plus généralement la déception due au fait que, malgré leur projet citoyen, ces descendants d'immigrés maghrébins ne parviennent pas à être pleinement reconnus dans le groupe majoritaire. De manière régulière, ou occasionnelle, diverses interactions quotidiennes (le plus souvent

verbales) leur rappellent leurs supposées spécificités, voire leur mise à l'écart. Ils se sentent alors prisonniers de préjugés, de représentations, qui dessinent les limites de la méfiance dont ils sont l'objet.

C'est le cas de Farida qui, à de multiples reprises dans son univers professionnel, a été confrontée à une situation de rejet qui, selon elle, s'est dégradée au fil du temps :

« Si je prends mon cas particulier, dans les années 1970-75, ce n'était pas méchant, c'était par exemple, dans la presse on disait : "Il y a trois Algériens qui ont fait une banque" ou "Il y a trois délinquants qui ont brûlé une voiture". Donc moi, je savais que le matin en m'asseyant au bureau, j'allais avoir les échos, c'était systématique. Alors, vous gérez ça comme vous voulez [...].

Au début, je me bagarrais. Après, il y a eu une fille qui est venue en intérimaire et qui m'a dit : "Écoute, si tu n'es pas contente de la France et bien tu pars dans ton pays." [...]. Les gens, ils viennent avec ce qu'ils ont entendu à la radio et à la télé, j'ai horreur de la télé parce qu'ils nous ont formatés [...] ça va se répercuter sur des millions de gens, une idée, une fausse idée [...].

J'ai passé toutes les guerres, je les ai vécues dans mon entreprise [...] il n'y a eu que pour la guerre du Golfe, là, j'ai pris 15 jours [de congé maladie]. Là, ce n'était plus possible, je me suis arrêtée, ce n'était plus vivable, je ne suis pas la seule, je ne parle que de moi, mais je n'ai pas le droit de parler que de moi, il y a des personnes, on leur a demandé de démissionner. C'était même, je vous dis, les collègues qui m'aimaient bien, le jour de la guerre du Golfe, ce n'était plus pareil. [...] Les gens, ils ont besoin de voir en face d'eux ce qu'on leur dit à la télé, alors vous êtes le représentant de tout. Vous êtes le représentant, s'il y a une guerre en Palestine, vous êtes Arabe, en Irak, vous êtes Arabe, s'il y a un vol c'est pareil [...] ils ne parlent que de ce qu'ils voient à la télé [...] [Ils ont l'air de dire] "Toi tu es là, mais tu as vu ce qui se passe là, tu n'as pas honte, moi j'aurais honte, on a cassé une banque, on a mis une bombe, mais t'es là toi, c'est honteux, mais tu n'as pas honte?" Et vous, vous vivez normalement, vous vivez comme tout le monde, qu'est ce que vous voulez faire? » (Farida, femme, 54 ans, arrivée en France à l'âge de 10 ans, emploi parmi les professions intermédiaires administratives d'une entreprise privée).

D'autres récits mettent en évidence les répercussions qui peuvent découler des représentations véhiculées dans les médias au sujet des

personnes de confession musulmane. En effet, quand ce ne sont pas les individus interviewés qui se sentent directement mis en cause, ce sont leurs proches, leurs parents, et plus généralement toutes les personnes qui partagent une même origine culturelle, qui sont visés.

C'est ce qui s'est produit pour Malika, mère qu'une fillette de huit ans, lorsque celle-ci est revenue un jour bouleversée de l'école, croyant que sa grand-mère faisait partie des « méchants » qui ont commis les attentats du *World Trade Center*; confusion née de ce qu'elle avait entendu à l'école et dans les médias. Outre son indignation face à une telle situation, cette mère avoue son désarroi, car elle a alors pris conscience de la force de persuasion des discours véhiculés dans la société.

« On se rend bien compte que ce racisme existe, et partout, à tous les niveaux, à toutes les strates de la société et quand ma fille revient en pleurs, à la suite du 11 septembre, parce que ce sont des "musulmans" qui ont fait sauter les tours et puis qu'elle a fait tout de suite le rapprochement avec ses grands-parents qui sont musulmans puisqu'ils font la prière devant elle, voilà et du coup : "Mais tu te rends compte, grand-mère, elle est méchante", et moi de la rassurer : "Ah non, non, non" de reprendre [...] Voilà donc, tout de suite de rassurer. En tout cas, c'est là que je me dis que ma fille, elle connecte aussi avec ses origines maternelles en tout cas et de se sentir concernée, ça aurait pu lui passer par-dessus la tête. "Je suis Française, cela ne me concerne pas." » (Malika, femme, 42 ans, arrivée en France à l'âge de 4 ans, cadre parmi une collectivité territoriale).

Amina, dont le parcours professionnel s'est déroulé sans discriminations, relate de quelle manière elle a été brutalement renvoyée aux représentations négatives à l'égard des Maghrébins alors qu'elle aidait sa mère à trouver un appartement. Elle a ainsi été témoin d'une conversation entre des membres de l'agence immobilière expliquant qu'ils ne pouvaient donner satisfaction à cette personne « au nom à consonance maghrébine », car le propriétaire de l'appartement aurait refusé.

« Alors là, j'ai pris la claque de ma vie [elle mobilise alors son réseau personnel], j'ai appelé un avocat qui me dit : "Appelle de ma part le procureur directement", j'ai appelé, on a déposé plainte, il y a eu enquête et jugement [elle avait également menacé de se servir de son réseau professionnel pour dénoncer l'agence]. » (Amina, femme, 45 ans, née en France, directrice de la communication dans une entreprise privée).

Face à cette stigmatisation, il ne s'agit donc pas seulement de renverser le stigmate (Bourdieu 1980) pour modifier l'ordre de la domination. L'enjeu est, plus fondamentalement, une lutte pour la définition de soi, tel que l'a analysé A.C. Trémon (2005 : 11) à partir de l'exemple des luttes indépendantistes ou autonomistes en Polynésie française : « L'alternative dégagée par Bourdieu entre l'acceptation résignée de "la définition dominante de l'identité" et la "révolte contre le stigmate" est ici dépassée par ce qui s'apparente bel et bien à "la conquête ou la reconquête d'une identité" ». C'est ainsi qu'« à cet islam des anciens immigrés s'est peu à peu substitué, avec les nouvelles générations (françaises ou non), un islam militant et publiquement proclamé, construit comme le ressort et le mode d'expression privilégié de l'identité et de l'identification sociale » (Laacher 2005 : 56). Tentons à présent de passer en revue les raisons qui y ont concouru, contribuant à l'affirmation d'une nouvelle identité musulmane.

Vers l'affirmation d'une nouvelle identité musulmane

À un niveau individuel, et tout particulièrement auprès des jeunes hommes disqualifiés des quartiers populaires (le plus souvent sans diplôme et n'ayant été que très rarement salariés ou uniquement de manière précaire), « l'islam rédempteur », tel que le dénomme J. Césari (1998), est un moyen de lutter contre l'exclusion sociale (Khedimellah 2004). En réaction à la spirale de l'échec – *a fortiori* dans une religion qui fait de la communauté de croyants la référence de base –, se définir comme musulman procure le sentiment d'appartenir à un groupe, d'y être reconnu et, si nécessaire, fournit les ressources nécessaires pour s'opposer aux autres, ceux qui stigmatisent, oppriment, dominent... (Khedimellah 2004; Kakpo 2007; Santelli 2007b).

Au niveau national, cette revendication exprime la volonté de faire reconnaître le caractère pluriculturel de la société française. Les attitudes à l'égard des musulmans des pays anglo-saxons sont alors souvent citées en exemples; ils n'y sont plus contraints de « gommer » leur identité, de cacher leurs pratiques de l'islam. Ainsi, il existe désormais une offre et une conscience musulmanes dans la société française qui tendent à rendre visible cette pratique (Melliti 2007), à rendre légitime le fait de se définir en référence à cette appartenance. Et de fait, mon travail d'enquête a noté cette évolution : alors que dans les années 1990 l'appartenance religieuse n'était citée que par une très faible minorité, témoignant du souci de

maintenir cette dimension dans l'espace privé, elle devient aujourd'hui un critère consubstantiel de leur identité; critère qui, à ce titre, est affirmé. Dans l'enquête sur les jeunes d'un quartier de banlieue (Santelli 2007b), seuls 5 % se définissent comme « uniquement » Français (alors que 94 % d'entre eux sont de nationalité française). Ils se définissent le plus souvent en articulant plusieurs dimensions (nationalité, origine des parents, religion, etc.), et parmi ceux qui demeurent dans le quartier, ils sont plus nombreux à se définir uniquement en référence à la religion.

Au niveau mondial, nous assistons à la « production d'une norme islamique » (Cesari 1998), au clivage entre « eux et nous » qui est renforcé, du côté occidental, par la diabolisation de l'islam, réactualisée à travers plusieurs conflits armés et le risque terroriste. De récents travaux ont été consacrés aux nouvelles perspectives induites par « l'islam mondialisé » (Roy 2002), témoignant des nouvelles frontières et des transformations qui l'accompagnent. En Occident, on assiste à la « prééminence de la logique individuelle [qui] s'inscrit bien dans cette phase ultramoderne [ou postmoderne] que traverse actuellement le religieux, caractérisé par une individualisation et une subjectivation [...] il ne suffit pas de croire et pratiquer parce que l'on est né dans telle ou telle tradition croyante, mais d'exprimer son individualité en faisant le choix d'être un pratiquant et en redonnant un sens personnel au message révélé. » (Cesari 1998 : 80-81).

Ce constat, vérifié lors de mes récentes enquêtes auprès des jeunes générations de descendants d'immigrés, témoigne de cette réislamisation décrite par de nombreux sociopolitologues. Cette dernière permet certes « une synthèse permettant de concilier fidélité à ses origines, modernité et autonomie individuelle. Elle est aussi partie prenante d'un processus d'acculturation, c'est-à-dire d'effacement des cultures d'origine au profit d'une forme d'occidentalisation [...] c'est la conscience que l'identité musulmane [...] ne peut survivre que si elle est reformulée et explicitée, en dehors de tout contexte culturel spécifique. » (Roy 2002 : 12). Ainsi, se trouvent combinés deux mouvements concordants, bien qu'agissant à des niveaux différents, en faveur de cette identité musulmane : celui de l'affirmation d'une modernité à travers un processus de choix individuel et celui d'un enjeu politique porté par les islamistes en vue de la « “déculturation” des musulmans immigrés (par le dépassement des cultures particulières d'origine) » (Roy 2006 : 11).

L'analyse de ces trois niveaux invite également à inclure la dimension diachronique pour saisir l'affirmation d'une nouvelle identité musulmane. Le travail de J. Cesari (1998 : 62) décrit comment à l'affaiblissement du « mouvement beur » succède un processus de « réislamisation » qui concerne tout particulièrement les jeunes générations. « C'est la fonction d'intermédiaire pleine et entière que ces acteurs [dirigeants d'associations d'origine maghrébine, faisant partie du mouvement beur] revendiquaient entre une population minoritaire et les institutions politiques destinées à œuvrer dans le sens de l'intérêt général » qui a été discréditée. Entre la crise des années 1990, marquée par un retour à la sphère privée, et le déclin du discours militant auquel succède un discours de la compétence pour traiter des causes de l'exclusion, J. Cesari constate que « l'identification à l'islam favorise aujourd'hui des formes d'action sociale, éducative ou culturelle qui tendent à se substituer aux activités des anciens beurs. » (*ibid.* : 63).

Cette analyse chronologique permet de prendre la mesure de deux événements. D'une part, l'ancienneté de l'immigration non européenne, en particulier maghrébine, révèle qu'une histoire de l'islam de France s'est construite au fil des années, dévoilant ses liens dans le domaine politique et au sein des trajectoires individuelles. D'autre part, cette histoire permet de distinguer différentes générations de musulmans en France : les descendants d'immigrés, loin de former la « seconde génération », témoignent de l'hétérogénéité des parcours de ces « générations d'enfants d'immigrés », selon l'ancienneté de l'immigration, leur âge, leur socialisation, etc. (Santelli 2005). Ainsi, l'émergence d'un islam politique, identificatoire, expose un clivage générationnel à la suite de l'échec politique de la « marche des beurs ». Les modes d'identification sociale, mais aussi de contestation de la jeune génération pour revendiquer leur place au sein de la société, passent aujourd'hui par d'autres canaux. Comme le rappelle J. Cesari : « Analyser ce processus d'islamisation suppose [...] de lui appliquer les cadres conceptuels relatifs aux nouveaux liens entre religion et modernité. [...] À cet égard, l'acculturation en cours chez les nouvelles générations scolarisées en Europe transforme les modes d'identification au référent islamique, creusant la distance avec les modes d'appropriation en vigueur dans les terroirs musulmans du Sud. » (1998 : 67-69).

Si aucun des travaux consacrés au renouveau de l'islam au sein de la jeune génération ne peut en déduire une entrée massive des jeunes d'origine

maghrébine dans la religion, force est de constater des changements de pratique et une progression significative de l'appartenance à la confession musulmane, accréditant l'existence d'un phénomène de réislamisation en France, notamment auprès des 18-24 ans, d'après l'enquête de S. Brouard et V. Tiberj (2005).

Un consensus semble se dessiner autour de l'émergence d'une affirmation identitaire affiliée à la pratique de l'islam chez la jeune génération. La typologie élaborée par N. Venel (2007) est alors d'une grande utilité pour saisir les différences observées entre les descendants d'immigrés maghrébins concernant leur rapport à la religion. Cette sociologue distingue en effet quatre groupes afin de saisir « les bricolages identitaires » à l'œuvre pour définir de manière subjective leur citoyenneté française. Parmi cette population d'enquête, tous les interviewés ont entre 18 et 36 ans. La description de deux des groupes, soit les « Français pratiquants » et les « contractants », s'avère la plus proche des pratiques et représentations en vigueur parmi les populations de cadres et de chefs d'entreprise interviewés (individus âgés entre 30 et 50 ans). En revanche, les deux autres groupes, les « accommodateurs » et les « néo-communautaires », sont très proches de ce que j'ai observé parmi les enquêtes réalisées auprès de jeunes (20-30 ans) (Santelli 2007b; Collet et Santelli 2007). Ainsi, très clairement, il ne peut en être déduit que les jeunes de confession musulmane ont une pratique uniforme et une manière unique de construire leur rapport de citoyenneté à la société française. Bien au contraire, de nombreuses distinctions apparaissent qui permettent également de faire des rapprochements avec la génération précédente. Parmi les deux premiers groupes, les « Français pratiquants » et les « contractants », comme d'ailleurs au sein de la grande majorité des générations plus âgées, on constate la volonté de limiter l'islam à la sphère privée, tandis que parmi les deux groupes suivants, les « accommodateurs » et les « néo-communautaires », on remarque leur intention de faire reconnaître leur appartenance musulmane, bien que de manière distincte.

Quelles que soient les causes de cette construction identitaire, on ne peut que constater que cette pratique, plus affirmée parmi les jeunes générations, peut également avoir des effets parmi les générations plus âgées, notamment leurs parents. Que ce soit en réaction à tous les événements analysés au cours de cet article ou une conséquence de l'enchevêtrement des raisons évoquées à travers l'analyse des trois

niveaux, il est indéniable que l'émergence de l'islam politique comme manière de s'affirmer citoyen dans la société française a de nombreuses conséquences dans la sphère publique et privée. C'est la raison pour laquelle, parmi les générations plus âgées de descendants de migrants, on peut parfois constater une recrudescence de la pratique, selon une configuration identitaire qui met en avant la citoyenneté française tout en assumant son héritage et son affiliation à l'islam. De plus en plus s'affirme l'exigence d'être reconnu comme citoyen, qui dispose des mêmes droits et devoirs, sans occulter une des dimensions de leur identité, le fait d'être musulman.

Parfois, sous l'influence de leurs propres enfants, des descendants d'immigrés âgés de plus d'une quarantaine d'années décident, après des années de non-pratique religieuse, de pratiquer leur religion (par exemple, faire le ramadan, alors qu'ils ne jeûnaient pas jusqu'à présent ou faire la prière alors qu'ils ne respectaient que le ramadan).

La femme de Tayeb, interviewée dans le cadre de la recherche sur la conjugalité, en fournit une illustration :

« Petit à petit, il y a un espèce de retour aux sources. Donc par exemple, on s'est remis à pratiquer le ramadan ensemble, lui [son mari] il ne l'avait jamais fait, moi je le faisais autrefois quand j'étais chez mes parents, après je ne l'ai plus fait, on ne s'est jamais rien imposé, puis comme ça on a décidé de le refaire. C'est un peu notre fille qui nous a donné l'exemple, parce qu'il y avait cette pression à l'école et donc on s'est remis à le faire de manière un peu naturelle, comme ça sans trop se l'imposer, sans trop se dire, on se dit qu'on est musulman, mais on ne va pas plus loin. Jamais on n'a parlé de pratiquer la prière, lui des fois il me dit : "Oh! je vais peut-être m'y mettre et tout", mais jamais il me dit : "Toi il faut t'y mettre machin", parce qu'il sait très bien que ça doit rester une liberté individuelle. » (Nouria, femme, 44 ans, arrivée en bas âge en France, cadre de la fonction publique).

Les enfants de ces couples de descendants d'immigrés sont d'autant plus enclins à conduire cette quête spirituelle qu'ils se trouvent insérés dans des réseaux sociaux majoritairement composés de personnes musulmanes ou qu'ils ressentent que, malgré l'ancienneté de l'installation de leur famille, leur présence continue de poser problème. En effet, malgré le temps qui passe, ils continuent d'être continuellement renvoyés à des origines qui, en retour, détermineraient des comportements, des

normes, dont la société aurait à se méfier. Face à cette défiance et au rejet implicite (et parfois explicite) qu'ils ressentent, débute une quête qui peut se poursuivre par une démarche spirituelle; ce que n'avaient généralement pas fait leurs parents qui s'étaient contentés de pratiquer (ou non) l'islam tel qu'ils leur avaient été transmis par leurs parents. Pourtant, cette génération qui les avait précédés n'a pas été épargnée par les difficultés, notamment au cours de leur vie professionnelle. Pourquoi le désarroi actuel produit-il cet effet?

Conclusion

En guise de conclusion, il semble que l'histoire de la lutte politique des descendants d'immigrés – ceux qui se sont mobilisés dans les années 1980 (qui ont aujourd'hui entre 40 et 50 ans) – peut faire partie des raisons explicatives. Face à l'échec des luttes pour l'égalité des droits des années 1980, aux déceptions subies lorsque les discriminations, loin de décliner, semblent toujours aussi prégnantes, aux désillusions vécues par ces Français, descendants d'immigrés, qui constatent qu'ils ne se sentent toujours pas reconnus comme tels et traités équitablement dans de nombreux domaines de la vie sociale, il leur semble vain de s'affirmer (ou pire de se revendiquer) Français. D'autres références identitaires s'imposent alors, d'autant que se déroule, simultanément, sur la scène mondiale une reconfiguration de l'islam politique.

Ainsi, malgré le fait que ces descendants d'immigrés sont plus massivement Français (en raison du droit du sol et de l'ancienneté de certaines vagues migratoires), plusieurs signes indiquent, de manières ténues, qu'en l'absence d'une plus grande reconnaissance sociale, ils sont tentés de faire valoir d'autres références identitaires (par exemple, se définir par la religion, avant l'appartenance nationale, comme dans le cas des « néo-communautaires » ou des « accommodateurs » qui s'affirment indissociablement Français et musulmans [Venel 2007]).

Le sentiment de ne pas être pleinement reconnus dans leur intégrité (avec leur histoire, leur religion, leur double sentiment d'appartenance...) est symptomatique de la difficulté qu'a la société française à reconnaître sa dimension multiculturelle. Loin d'avoir favorisé une plus grande cohésion sociale, le modèle français d'intégration semble ne pas avoir su réduire les inégalités de traitement. En outre, les signes d'allégeance

(continuellement) attendus suscitent un désarroi de plus en plus grand d'une génération à l'autre de descendants d'immigrés.

Alors que dans la génération précédente, l'attitude la plus répandue consistait à ne pas évoquer la religion, ce que J. Cesari (1998 : 61) désigne « l'occultation par les beurs de la question religieuse dans l'espace public », aujourd'hui, pour la majorité des jeunes de la génération des 20-30 ans, la pratique de la religion reste, et doit rester, circonscrite à l'espace privé. Ils n'en attendent cependant pas moins d'être reconnus dans la sphère publique avec cette spécificité, notamment sur leur lieu de travail (afin que soient respectés les interdits alimentaires, la possibilité de prendre un jour de congé pour la fête de l'*Aïd*, de faire une pause pendant le ramadan quand cela ne nuit pas à l'organisation du travail, etc.). En effet, si tous considèrent que la religion ne doit pas empiéter sur la vie professionnelle, ils attendent toutefois une plus grande considération de leur foi; comme le fait de ne pas avoir à se justifier chaque fois qu'ils refusent de manger du porc. Ainsi, alors que pour la très grande majorité de ces jeunes l'islam est associé à l'esprit de tolérance, d'ouverture aux autres et de respect, la plupart affirment qu'il leur est difficile de s'affirmer comme musulmans, de vivre leur religion en France sans prendre le risque de subir un ostracisme social et d'être l'objet d'une stigmatisation invalidante (Santelli 2007b).

Dans les banlieues populaires, il semble qu'autant des jeunes très diplômés que non diplômés sont enclins à développer une pratique religieuse, car elle est l'expression d'une ressource que ces jeunes mobilisent face au risque d'exclusion sociale ou de chômage²¹. Ce cheminement individuel vers l'affirmation d'une plus grande religiosité est également le signe des mutations profondes qui signent l'émergence d'une nouvelle pratique de l'islam; mouvement décrit comme un processus de réislamisation par O. Roy (2002).

Le recours à l'identité musulmane est d'ailleurs également perceptible en ce qui concerne les mariages endogames²². L'enquête conduite auprès de jeunes d'origine maghrébine (de moins de 35 ans)²³, au sujet de leur conjugalité, démontre la prégnance de la norme religieuse. S'il n'est pas nouveau de mettre en avant la pratique culturelle (dont les références religieuses communes sont un des éléments) pour justifier la préférence pour un mariage endogame (parmi les arguments avancés : « *C'est plus simple avec les parents et pour les enfants, l'union comporte donc moins de risques de ruptures* »), aujourd'hui, nombre de jeunes argumentent que

la religion occupe une place centrale dans leur vie. Il est donc nécessaire qu'elle puisse être partagée par les deux conjoints.

Dans ce contexte, il est indéniable que la ségrégation urbaine et l'expérience des discriminations contribuent à privilégier cet « entre-soi ». Plus généralement, le regard empreint de défiance imprime indubitablement une marque aux parcours des descendants d'immigrés maghrébins. Et quand les transformations intervenues au niveau mondial accentuent les lignes de clivage entre « eux » et « nous », il devient de plus en plus difficile d'échapper à l'assignation identitaire : se déclarer musulman, c'est finalement endosser l'identité qui est à la source de maintes discriminations et stigmatisations. C'est aussi une forme de revendication identitaire, c'est tenter d'imposer son existence sociale.

Du côté de la société, la dérive vers « l'universalisme abstrait, crispé sur lui-même, sert désormais moins à intégrer qu'à déshumaniser les exclus, les *outcasts*, et à accroître la rupture avec tous ceux qui ne trouvent pas leur place dans un système sociopolitique monoculturaliste » (Khosrokhavar 1996 : 149). Alors que la religion a régulièrement été mobilisée pour justifier la mise à l'écart des « indésirables »²⁴, il s'agit de mettre en garde contre les effets d'un système de double contrainte paradoxale à l'égard d'une partie de nos concitoyens : leur enjoindre de s'intégrer, tout en les considérant comme inassimilables au nom de leur religion. Cette attitude tend à les maintenir à la marge, à dénier leur appartenance à la société française, alors que le plus grand nombre n'aspire qu'à être enfin reconnu dans leur pays.

Note biographique

Emmanuelle Santelli, sociologue, est chargée de recherche au Centre national de la recherche scientifique (CNRS) au laboratoire MoDyS (Université de Lyon), et associée à l'Institut national d'études démographiques (INED). Elle a notamment publié l'ouvrage *Grandir en banlieue, parcours et devenir de jeunes Français d'origine maghrébine* (2007, Paris, CIEMI, Collection « Planète Migrations »).

Notes

¹ L'inégalité d'accès au marché de l'emploi a notamment été démontrée à travers les résultats de grandes enquêtes nationales qui ont été réalisées en France (Meurs, Pailhé et Simon 2005; Silberman et Fournier 2006; Frickey, Murdoch et Primon 2004; Richard 2006).

² Cf. P. Simon (2005) ainsi que le colloque coorganisé par l'INED/CERI (2001), *Mesure et malmesure des populations. Les usages statistiques des catégories ethniques et raciales dans les sociétés multiculturelles*, 17 et 18 décembre 2001, Paris. Se référer aussi à J.-L. Richard (2006) qui défend une approche différente et cite par ailleurs des travaux de psychologie ayant trait à la perception cognitive des discriminations.

³ Alors que cette population est représentée comme formant un groupe homogène, une analyse de ses caractéristiques témoigne de la pluralité de sa composition et des lignes de clivage parfois fortes que l'on peut observer en son sein, selon la socialisation familiale, le lieu de résidence, le sexe, leur niveau de diplôme, l'insertion socioprofessionnelle et l'éventuelle mixité sociale et culturelle à laquelle ils ont pu être « confrontés », etc. J'ai tenté d'en rendre compte à travers plusieurs travaux dont la coordination d'un numéro de la revue *Migrations Société* (Santelli 2007c). Voir aussi les travaux respectifs de Z. Zérroulou (1985), V. De Rudder (1997), M. Vatz-Laaroussi (2001) et N. Venel (2004) (cette liste étant loin d'être exhaustive).

⁴ Au sens où leurs parents sont nés dans un pays du Maghreb, très majoritairement en Algérie, et ont émigré en France.

⁵ L'objectif de cette enquête était d'étudier les modalités d'accès à la position de cadre ou de chefs d'entreprise (d'au moins 10 salariés) en considérant les éventuels effets des discriminations dans leurs parcours scolaires et d'insertion professionnelle. Cette enquête qualitative a été réalisée à la suite d'un appel d'offres du FASILD (Fonds d'action et de soutien à l'intégration et à la lutte contre la discrimination) lancé en 2004. À partir du constat des discriminations ethniques, il s'agissait de vérifier si la position privilégiée des cadres sur le marché de l'emploi les protégeait des discriminations. Cette recherche comportait également un volet quantitatif qui a consisté à traiter les données de l'enquête *Étude de l'histoire familiale* de 1999 (représentative au plan national) réalisée par l'Institut national d'études démographiques (INED) et l'Institut national de la statistique et des études (INSEE) (Barre et Vanderschelden 2004).

⁶ L'ouvrage de Samuel P. Huntington (1997) a contribué à médiatiser cette conception de l'inévitable conflit « entre peuples appartenant à différentes entités culturelles ».

⁷ Il existe, en France, deux modes d'acquisition de la nationalité : le droit du sang et le droit du sol. Ce dernier est mobilisé parmi les jeunes générations pour revendiquer une égalité de traitement. Au sein de l'enquête sur les jeunes d'un quartier de banlieue âgés de 20 à 29 ans en 2003 (soit au moment de l'enquête), 92 % d'entre eux étaient nés en France (Santelli 2007b).

⁸ La notion d'expérience sociale fait ici référence à l'analyse de F. Dubet (2007) qui, à la lumière de ses différents travaux, revient dans un ouvrage synthétique sur le sens de son usage sociologique. Cette notion permet de considérer à la fois l'action intégrative (provenant des positions objectives et de la subjectivité des acteurs), l'action rationnelle (selon les stratégies des acteurs, les ressources mobilisables...) et l'action subjective qui exprime la tension entre les deux autres types de tensions. « Elle fonde un type de réflexivité, de distance à soi et au monde [...] L'expérience

sociale peut être conçue comme la manière dont les acteurs articulent des logiques d'action afin d'en avoir la plus grande maîtrise possible » (Dubet 2007 : 103).

⁹ Si, dans le cadre de cet article, j'aborde essentiellement les discriminations dans le monde du travail, il va de soi que les pratiques discriminantes se déroulent au cours d'une multitude d'interactions sociales.

¹⁰ Contrat à durée indéterminée.

¹¹ Brevet de technicien supérieur.

¹² Diplôme d'études approfondies.

¹³ Certificat d'aptitude professionnelle.

¹⁴ D'autres enquêtes l'ont démontré dans des secteurs professionnels précis, comme celui des médecins en secteur hospitalier (Lochard, Meilland et Viprey 2006) ou celui de l'apprentissage professionnel qui demeure difficile d'accès pour les jeunes d'origine maghrébine (Noël 2003).

¹⁵ Les médias contribuent à alimenter les fantasmes du « choc des civilisations », en entretenant un doute permanent sur la possibilité de faire cohabiter l'islam avec les valeurs des sociétés occidentales (à titre d'exemple récent, *L'express* titrait à la une en juin 2008, n° 2971 : « Islam. Les vérités qui dérangent : le Coran et la violence, le sort des femmes, la modernité impossible? »). Ces médias ont aussi largement relayé les propos tenus par le philosophe A. Finkielkraut, dans un entretien au journal israélien *Haaretz*, au sujet du caractère « ethno-religieux » des violences urbaines de l'automne 2005, ou ceux de C. Imbert, membre du Haut conseil à l'intégration, déclarant ouvertement sur La Chaîne Info LCI le 24 octobre 2003 son islamophobie.

¹⁶ Dans la partie quantitative de la recherche consacrée aux cadres (Santelli 2006a), on peut observer que le taux de chômage et d'emploi précaire est deux fois plus élevé parmi les individus dont les parents sont nés dans un pays du Maghreb en comparaison à ceux dont les deux parents sont nés en France.

¹⁷ Cf. P. Bataille (1997), V. De Rudder, C. Poiret et F. Vourc'h (2000).

¹⁸ C'est le cas quand, par exemple, des interviewés mentionnent avoir remarqué, dans les jours qui suivirent les attentats du *World Trade Center*, que des gens s'écartaient d'eux, les contournaient de manière ostentatoire à l'arrêt d'un autobus.

¹⁹ Employer le singulier ne doit pas laisser penser qu'il y a homogénéité culturelle entre les pays du Maghreb, ni même entre les familles.

²⁰ La création d'un ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale au lendemain de l'élection de Nicolas Sarkozy (le 6 mai 2007) en est une illustration. Dans son dernier ouvrage, P. Weil (2008) en développe une analyse critique.

²¹ Dans les zones urbaines sensibles (ZUS), le taux de chômage peut atteindre 40 % et plus encore parmi ceux qui n'ont pas de diplômes (cf. Mucchielli 2006 : 25; Santelli 2007b).

²² Selon les sources, les résultats mettent l'accent sur le taux d'« unions mixtes » ou de mariages endogames; il nous faut attendre les résultats de l'enquête nationale *Trajectoires et origines* (INSEE-INED – Institut national de la statistique et des études économiques - Institut national d'études démographiques), qui est en cours de réalisation, pour obtenir des chiffres fiables qui prennent en compte les différentes générations, le sexe et d'autres variables déterminantes, afin de savoir lesquelles sont majoritaires selon les populations retenues.

²³ Cf. B. Collet et E. Santelli (2007).

²⁴ Y compris lors des immigrations européennes dont il était craint que leur plus grande religiosité soit un obstacle à l'intégration dans une société laïque.

Bibliographie

- Barre, C. et M. Vanderschelden, 2004. « L'enquête "Étude de l'histoire familiale" de 1999 - Résultats détaillés », *Insee – Résultats Société*, n° 33, août 2004, 47 p. Disponible en ligne : http://www.insee.fr/fr/ffc/docs_ffc/irsoc033.pdf [consulté le 3 mars 2008].
- Bataille, P., 1997. *Le racisme au travail*. Paris, La Découverte, 266 p.
- Benslama, F., 2001. « Construction de l'identité et discrimination », Communication présentée au colloque de l'Institut social et coopératif de recherches appliquées (ISCRA), coordonné par O. Noël : « *Lutte contre les discriminations sur le marché du travail : de la volonté politique à la mobilisation des acteurs locaux* », 12 au 14 décembre 2001, La Grande-Motte.
- Bourdieu, P., 1980. « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 35, p. 63-72.
- Bouzar, D., 2001. *L'islam des banlieues. Les prédicateurs musulmans nouveaux travailleurs sociaux?* Paris, Syros, 181 p.
- Brouard, S. et V. Tiberj, 2005. *Français comme les autres? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*. Paris, Presses de Sciences Po, 157 p.
- Cesari, J., 1998. *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*. Paris, Éditions Complexe, 166 p.
- Collet, B. et E. Santelli, avec la collaboration de D. Boukacem, S. Ousmaal, 2007. *Les choix conjugaux des descendants d'immigrés maghrébins, turcs et africains francophones. Entre norme endogamique et transformations des réalités familiales en France. Rapport de recherche*. Paris, Direction de la population et des migrations, 145 p.
- Collet, B. et E. Santelli, 2006. *Les conjugalités mixtes des descendants d'immigrés en France et en Allemagne : modes de formation conjugale et dynamiques familiales. Rapport de recherche*. Conseil scientifique de l'Institut des Sciences de l'Homme, octobre, 141 p.
- De Rudder, V., 1997. « Quelques problèmes épistémologiques liés aux définitions des populations immigrées et de leur descendance », dans F. Aubert, M. Tripier et F. Vourc'h (dir.), *Jeunes issus de l'immigration : de l'école à l'emploi*. Paris, L'Harmattan, p. 17-44
- De Rudder, V., C. Poiret et F. Vourc'h, 2000. *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*. Paris, PUF, 213 p.
- Dubet, F., 2007. *L'expérience sociologique*. Paris, La Découverte, coll. Repères, 128 p.
-

- Frickey, A., J. Murdoch et J.-L. Primon, 2004. « Les débuts dans la vie active des jeunes issus de l'immigration après des études supérieures », *Notes emploi formation (NEF) du Céreq*, n° 9, 37 p.
- Geisser, V., 2003. *La nouvelle islamophobie*. Paris, La Découverte, 122 p.
- Huntington, S. P., 1997. *Le choc des civilisations*. Paris, Odile Jacob, 402 p.
- Kakpo, N., 2007. *L'islam, un recours pour les jeunes*. Paris, Presses de Sciences Po, 197 p.
- Kateb, K., 2001. *Européens, "indigènes" et juifs en Algérie (1830-1962). Représentations et réalités des populations*. Paris, INED, 386 p.
- Kepel, G., 1987. *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*. Paris, Éditions du Seuil, 425 p.
- Khedimellah, M., 2004. « Tabligh ou l'islam apostolique au masculin dans les quartiers impopulaires de France », dans C. Cossée, E. Lada et I. Rigoni (dir.), *Faire figure d'étranger. Regards croisés sur la production de l'altérité*. Paris, Armand Colin, p. 261-276.
- Khosrokhavar, F., 1997. *L'islam des jeunes*. Paris, Flammarion, 323 p.
- Khosrokhavar, F., 1996. « L'universel abstrait, le politique et la construction de l'islamisme comme forme d'altérité », dans M. Wiewiorka (dir.), *Une société fragmentée?* Paris, La Découverte, p. 113-151.
- Laacher, S., 2005. « L'islam des nouveaux musulmans en terre d'immigration », *Mouvements*, n° 38, p. 50-59.
- Lochard, Y., C. Meilland et M. Viprey, 2006. *La tête de l'emploi. Discriminations raciales et marchés du travail : les salariés hautement qualifiés dans les télécommunications et à l'hôpital. Rapport de recherche*. Direction de l'animation de la recherche des études et des statistiques (DARES), 188 p.
- Melliti, I., 2007. « Jeunes et religion au Maghreb, entre individualisation et retour à la communauté », Communication présentée au colloque international : « *Jeunes, dynamiques identitaires et frontières culturelles* », 16-17 février 2007, Hammamet.
- Meurs, D., A. Pailhé et P. Simon, 2005. *Mobilité intergénérationnelle et persistance des inégalités. L'accès à l'emploi des immigrés et de leurs descendants en France*. Documents de travail, n° 130, INED, 35 p.
- Mucchielli, L., avec la participation de Aït-Omar A., 2006. « Les émeutes de novembre 2005 : les raisons de la colère », dans V. Le Goazioui et L. Mucchielli (éd.), *Quand les banlieues brûlent... Retour sur les émeutes de novembre 2005*. Paris, La Découverte, p. 5-30.
- Noël, O., 2003. « Pour une politique d'égal accès à l'apprentissage », *Agora – débats/jeunesse*, n° 32, p. 64-77.
- Richard, J.-L., 2006. « Jeunes adultes fils et filles d'"immigré(s)", niveaux de formation et fréquence différente du chômage selon les origines nationales parentales », *Migrations Société*, vol. 18, n° 105-106, p. 189-211.
- Roy, O., 2006. « Le passage à l'Ouest de l'islamisme : rupture et continuité », dans S. Amghar (éd.), *Islamismes d'Occident. État des lieux et perspectives*. Paris, Éditions lignes de repères, p. 7-13.
-

- Roy, O., 2002. *L'islam mondialisé*. Paris, Éditions du Seuil, 234 p.
- Santelli E., avec la collaboration de D. Boukacem, E. Gardon et A. Invernizzi, 2007a. « Les cadres d'origine étrangère face aux discriminations : du constat statistique au vécu biographique », *Migrations Études*, n° 137, p. 1-12.
- Santelli, E., 2007b. *Grandir en banlieue. Parcours de jeunes français d'origine maghrébine*. Paris, CIEMI, 300 p.
- Santelli, E., 2007c. « De la "seconde génération" aux descendants d'immigrés, constructions identitaires et enjeux sociaux », *Migrations Société*, numéro intitulé Citoyens et enfants de l'immigration, n° 113, p. 51-56.
- Santelli E., avec la collaboration de D. Boukacem, A. Invernizzi et la participation d'E. Gardon, 2006a. *Des cadres d'origine étrangère face aux discriminations. Du constat statistique au vécu biographique. Rapport de recherche*. Fonds d'action et de soutien à l'intégration et à la lutte contre les discriminations (FASILD), 218 p.
- Santelli, E., 2006b. « Des cadres qui échappent à la discrimination sur le marché du travail? », *Migrations Société*, vol. 18, n° 105-106, p. 213-225.
- Santelli, E., 2005. « De la "deuxième génération" aux descendants d'immigrés maghrébins. Apports, heurs et malheurs d'une approche en termes de génération », *Temporalités*, n° 2, p. 29-43.
- Schnapper, D., avec la collaboration de C. Bachelier, 2000. *Qu'est-ce que la citoyenneté?* Paris, Gallimard, 309 p.
- Silberman R. et I. Fournier, 2006. « Les secondes générations sur le marché du travail en France : une pénalité ethnique ancrée dans le temps. Contribution à la théorie sur l'assimilation segmentée », *Revue française de sociologie*, vol. 47, n° 2, p. 243-292.
- Simon, P., 2005. « The measurement of racial discrimination : the policy use of statistics », *International Journal of Social Science*, n° 183, p. 9-25.
- Streiff-Fénart, J., 2006. « À propos des valeurs en situation d'immigration : question de recherche et bilan des travaux », *Revue française de sociologie*, vol. 47, n° 2, p. 851-875.
- Trémon, A.-C., 2005. « Logiques "autonomiste" et "indépendantiste" en Polynésie française », *Cultures & Conflits*, rubriques électroniques, articles inédits, mis en ligne le 25 mars 2005, 17 p. Disponible en ligne : www.conflits.org/index1709.html [consulté le 3 mars 2008].
- Vatz-Laaroussi, M., 2001. *Le familial au cœur de l'immigration*. Paris, L'Harmattan, 286 p.
- Venel, N., 2007. « Variations subjectives sur une même citoyenneté. Bricolages identitaires chez des jeunes Français d'origine maghrébine », dans M. Potvin, P. Eid et N. Venel (dir.), *La deuxième génération issue de l'immigration, une comparaison France-Québec*. Outremont, Athéna Éditions, 270 p.
- Venel, N., 2004. *Musulmans et citoyens*. Paris, PUF, 283 p.
- Weil, P., 2008. *Liberté, égalité, discriminations*. Paris, Grasset, 209 p.
- Zéroulou, Z. 1985. « Mobilisation familiale et réussite scolaire », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 1, n° 2, p. 447-470.
-