



Pratiques musulmanes prolétariées : les enfants d'immigrés entre relégation et mondialisation

Abdelkrim Bouhout

© Une analyse de [l'IRFAM](#), Liège, 2018 – 8

Présentation

Cette analyse est issue d'une série de réflexions collectives organisées par l'IRFAM portant *sur la mise en place de dialogues entre acteurs d'appartenances convictionnelles diverses et destinés à favoriser le « vivre-ensemble »*. Ces publications — dont certains sont à paraître dans la collection « [Compétences Interculturelles](#) » — proposent un faisceau d'observations sur les jeunes issus de l'immigration et leurs rapports à l'islam, dans leurs singularités et ancrages en Belgique. Aussi, ces travaux coopératifs s'inscrivent dans les démarches de l'association visant la valorisation de recherches dans une perspective d'éducation permanente, de documentation et de formation continue des acteurs du champ socioculturel. L'ensemble des textes a pour objectif de *nourrir la réflexion et la pratique de ces intervenants sur l'articulation entre islams européens et jeunes, à travers l'appréhension de leurs pratiques sociales (présence et visibilité dans l'espace public, associatif...), ainsi que leur expression (revendications, participation à des débats, etc.)*. Chaque analyse propose un cadrage théorique et nourrit la thématique de données empiriques ou d'illustrations. Ces brefs textes examinent en particulier des expériences de travail social ou éducatif menées auprès de jeunes de culture musulmane, dans diverses localités. Ces approches sont proposées sous trois angles. D'abord, il s'agit d'appréhender l'ancrage contextuel de l'islam en Belgique, à travers le dialogue nécessaire à la compréhension. Ensuite, intervient une focalisation sur les modes de construction identitaire des jeunes musulmans et de leur religiosité, à travers leur socialisation et le regard qu'ils y posent. Enfin suit une mise en avant des « pratiques sociales » des jeunes, notamment à travers le regard de travailleurs sociaux et éducateurs proches de ce public. Le tout permet d'éclairer les modes d'action et de proposer des recommandations pour un travail de développement avec cette population. Les contributions proposées se situent au carrefour de différentes disciplines, riches de leurs clés de lecture et approche singulière, offrant au lecteur des décodages pluriels sous une forme aisée d'accès.

Les contributeurs de ces dossiers sont de proches correspondants de l'IRFAM. Ils ont été mobilisés par l'association à l'occasion de l'exposition « [L'Islam, c'est aussi notre histoire](#) » mise en œuvre par [TEMPORA](#) à Bruxelles, en 2017 et 2018. En effet, au sein de cette exposition, l'IRFAM fut chargé d'organiser des forums afin de débattre de l'islam, *ici et maintenant*. Ces forums furent conçus comme autant de dialogues interculturels et soulignent l'importance de l'éducation non formelle, dans le cadre d'un processus de débats démocratiques relatif aux conjonctures sociopolitiques et au climat social qui dépassent les réalités du terrain — et poussent les acteurs à s'interroger sur leurs pratiques professionnelles. Les témoignages entendus lors des forums et les analyses qui en sont faites rendent compte de trajectoires de vie de (jeunes) musulmans belges et du rapport qu'ils ont construit avec l'altérité et l'adversité. Les débats issus de ces rencontres permettent d'égrener différents facteurs auxquels il faut être attentif lorsque l'on appréhende la diversité religieuse et singulièrement la présence musulmane dans notre société. Aussi, cette pratique et les analyses qui s'en sont suivies ne sont pas étrangères à l'intention politique d'endiguer la haine, les marques de rejet et d'incompréhension réciproque qui peuvent obstruer les relations de qualité entre personnes porteuses de philosophies diverses, en rehaussant le débat et en offrant un espace où le citoyen peut s'exprimer, en tant qu'acteur social sur un devenir commun. En sus des présentes analyses, le lecteur peut également découvrir les bases méthodologiques et les résultats pratiques de ce travail d'animation dans [l'étude](#) publiée sur le site de l'institut.

L'analyse présentée sous cette couverture expose les pratiques sociales et les formes d'engagements, soit investis et mis en scène directement par les jeunes musulmans, soit à travers les évolutions et adaptations du travail social face aux enjeux qui taraudent l'islam. **Abdelkrim Bouhout** y explore, à partir d'une approche philosophique de la doxa islamique, en quoi les formes identitaires engagent le jeune musulman dans de nouvelles démonstrations de soi. Entre relégation et mondialisation, l'analyse développe la manière dont la jeunesse musulmane déploie des pratiques sociales et tend à user des signes religieux afin d'opérer un double mouvement de distinction sociale et de distanciation de leurs conditions d'existence.

Pour citer cette analyse

Abdelkrim Bouhout, « Pratiques musulmanes prolétariées : les enfants d'immigrés entre relégation et mondialisation », dans Morgane Devries et Altay Manço, *L'islam des jeunes en Belgique Facettes de pratiques sociales et expressives*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 173-186.

Pratiques musulmanes prolétariées : les enfants d'immigrés entre relégation urbaine et mondialisation

Abdelkrim Bouhout

Les attentats qui ont touché de nombreuses métropoles déterrent l'épouvante du plus profond de ses entrailles. Détaché de l'émoi, il faut rendre ces événements à leur complexité. Lorsque l'on se penche sur le processus de radicalisation, deux types d'explications s'opposent. D'une part, les tenants de « l'islamisation de la radicalité » suggèrent qu'elle abrite un éthos où les revers humiliants combinés aux nivellements du capitalisme façonnent l'esprit d'airain prêt à en découdre avec la vie (Roy, 2015 ; Trenkle, 2015). La violence islamiste n'est alors que l'accoutrement d'une amaraose qui s'empare des populations des quatre coins du monde à des degrés divers, compte tenu de la pression-répression que chacune d'entre elles éprouve dans sa chair. D'autre part, une série d'intellectuels appréhendent l'islam comme le promontoire avancé d'une violence inféodée à une vision du monde totalitaire. Dans cette interprétation, la doxologie musulmane porte en elle-même les germes de la violence (Kepel, 2015 ; Dassetto, 2016). Entre ces deux interprétations, il en est une troisième qui discerne l'islam politique comme la syntaxe d'une minorité dissidente de l'hégémonie, une réaction identitaire à la domination coloniale (Burgat, 2016).

Dans un esprit de concorde, l'essentialisation d'un islam soudé désormais à la « gestion du risque musulman » en appelle à une « nouvelle conscience islamique » (Ansary, 2003). Cette littérature tente alors de restaurer la fraternité interconfessionnelle, répondre aux exigences de croyants en attente d'une lecture réformée de l'islam en élaborant une nouvelle pédagogie des textes coraniques, consolidant l'armature d'une « islamologie appliquée », accordant dogme et liberté de conscience au détour de l'introversioin d'un self-islam, revisitant « l'héritage oublié » des philosophes arabes ou en tentant de concilier les principes de la République à ceux de l'islam (Arkoun, 1982, 2005 ; Bidar, 2006 ; Ben Makhoulf, 2015 ; Oubrou, 2016 ; Benzine et Saïdi, 2017).

À la croisée de trois champs disciplinaires, notre contribution vise à proposer un regard philosophique, épistémologique et sociologique sur la reconversion des pratiques musulmanes des enfants d'immigrés en Europe. L'approche *épistémologique* essaiera de typifier les courants traditionnels de l'islam compte tenu de l'ordre cognitif qui y domine. L'idée est de démontrer que les conceptions « littéralistes, émanationnistes et rationnelles » de l'islam n'ont pas endigué les phénomènes d'emprunts culturels sous le signe de la controverse. L'approche *philosophique*, généalogique par certains aspects tentera de confronter les courants traditionnels de l'islam au modèle défini par Fromm (1980, 1983). Enfin, l'approche *sociologique* veillera à examiner la reconversion actuelle des pratiques musulmanes européennes (pratiques musulmanes prolétariées) au détour de deux phénomènes. D'une part, la relégation urbaine définit une reconversion utilitariste des pratiques religieuses étroitement liées aux lois de l'imitation ; d'autre part, la mondialisation entraîne une théâtralisation des signes religieux liée à des mécanismes de distinction sociale mondialisée.

Retour sur l'histoire : réflexivité et ordres cognitifs abrités dans les courants islamiques traditionnels

L'anthropologie culturelle dissèque l'hybridité (Herskovits, 1967). Confrontée au traumatisme des destructions terroristes, elle bute d'emblée sur le paradoxe suivant : les tenants d'une vision rétrograde de l'islam ne peuvent anéantir les trésors du patrimoine culturel au prétexte de la profanation de l'image sacrée et dans le même temps, abuser de supports numériques qui exaltent l'image de la mort. Il y a ici comme une aliénation de la tradition par la technique qu'il faut tenter d'expliquer.

À l'aune d'une analyse philosophique des attitudes religieuses, Erich Fromm contribue à dénouer ce paradoxe (Fromm, 1980). En confrontant la « logique aristotélicienne » à la « logique paradoxale », il démontre que depuis Aristote, l'attitude religieuse occidentale se fonde sur les principes de « l'identité, de la contradiction et du tiers exclu » (soit, X est X, X est non X et X ne peut être X et non X). Selon Fromm (1980), c'est la logique paradoxale qui prime en Orient (X et non X ne s'excluent pas, ils existent simultanément).

Est-ce que la tension entre tradition et technique qui détermine ces modes de communication relève de la logique aristotélicienne ou paradoxale ? Faut-il voir dans les récents attentats une pathologie de la croyance religieuse ou celle d'une dé-croyance ?

Débat épineux. Le consumérisme est un système de signes inessentiels quant à chaque objet pris isolément, mais un langage tout ce qui a de plus cohérent lorsqu'on l'aborde dans son aspect systémique (Baudrillard, 1968 ; 1970). Ce langage qui dévoue la mémoire des objets pour l'ambiance, le besoin pour la compulsion, l'utile pour l'inessentiel, façonne des manières d'être comme du nivellement. Si la croyance religieuse rassérénait l'âme du croyant contre l'incertitude, le consumérisme angoisse les corps par sa profusion exponentielle de signes insignifiants. Or, la psychologie de *l'homo consumens* relève moins d'une introspection métaphysique que d'un

utilitarisme pragmatique et compulsif (Horkheimer, 1974 ; Freud, 2013). Faisant sens de l'inessentiel, système, d'un amas de signes désencastrés, c'est la logique aristotélicienne menée à son terme. Qu'une jeunesse sans repère, *outlaw*, désœuvrée et tancée par l'émulation consumériste dénie à ce point le principe de vie ne contrevient-il pas aux fondements les plus essentiels de la croyance religieuse ?

Contrairement à une idée reçue, la communauté musulmane en Europe est en passe de se séculariser comme l'indique le report du vote immigré sur des partis de gauche, la percée des mariages mixtes, la labilité de l'opinion publique musulmane en Europe ou l'émergence d'initiatives citoyennes émaillant des récits qui tentent d'instituer une contre-histoire du roman national dans la droite lignée de la tradition républicaine (Beauchemin et coll., 2016). La constitution de ces « contre-publics subalternes » pour paraphraser Frazer (2011) est alors l'indice de la bonne santé du processus démocratique. Convictions musulmanes comme les autres, quand bien même les signes religieux battent dans l'air comme des oriflammes, la sécularisation des croyances religieuses musulmanes est insurmontable en contexte de mondialisation, au moins dans sa forme hybride (Seniguer, 2011). Toutefois, entre les conduites extrêmes et la conformité éco-urbaine subsiste une dialectique. Il faut alors disséquer cette conformité pour discerner quels mécanismes peuvent concourir à la contagion de conduites extrêmes.

On peut définir au détour d'une approche structuraliste les ordres cognitifs de la raison arabe et des courants islamiques *ex materia* (Al-Jabri, 1994). Il est avéré qu'entre une pensée occidentale qui fonde sa filiation sur la tradition gréco-romaine, s'imisce une pensée arabo-musulmane qui s'amoncelle à partir d'un syncrétisme des traditions perse, grecque et arabo-musulmane. Cette dernière, il est vrai, fut largement inspirée par une vision du monde qui dérive directement du Coran (Watt, 1995). On sait que pour certains intellectuels, parfois de grande renommée, la tentation fut grande d'essentialiser l'héritage intellectuel sémitique lorsqu'il joute de finesse avec la pensée occidentale. Ainsi, Renan (1853) considère-t-il que le génie sémitique unitaire et d'ordre théologique s'oppose drastiquement avec le génie indo-européen ragaillardé par les mythes, le goût des idées philosophiques et la raison scientifique. Cette lapalissade raciale est d'une autre époque. Tout le monde s'accorde aujourd'hui pour voir dans la séparation averroïste établie entre la philosophie et le religieux, l'adjuvant qui a permis à la pensée occidentale de forcer son autonomie sur les dogmes de l'église (Flasch, 2008). Ce qui remplace la production intellectuelle arabo-musulmane à la croisée de la pensée médiévale et des temps modernes. Cette transition vers la modernité, irrésolue d'une certaine manière dans l'historicité arabo-musulmane compte tenu de la contamination des luttes de pouvoir qui empêcheront la rationalisation complète des sciences islamiques, fut tout de même inconcevable sans le concours de cet emprunt syncrétique, lui-même objet de luttes intestines, lors des guerres de succession qui opposaient les grandes dynasties régnantes entre elles.

Il est concevable d'accorder à la « raison arabe » trois ordres cognitifs (Al-Jabri, 1994 ; Tarabichi, 1998). Ce corpus de règles et principes « dont procède le savoir dans la culture arabe » ne tire pas son origine de l'ère antéislamique (*jahiliya*). Elles sont plutôt le résultat d'une synthèse des acquis antéislamiques et islamiques dans une tentative de refondation de la tradition (*thurath*).

L'indication ou le littéralisme définit l'ordre cognitif qui domine largement la culture arabo-musulmane. Il repose sur une lecture littéraliste du texte sacré, le Coran, considéré comme une création *ex nihilo*. Il s'impose dans les disciplines comme la science de la loi (*fiqh*), la rhétorique (*balagha*), la grammaire (*nawh*) ou la théologie dialectique (*qhalam*). Sous l'aspect de l'inférence, l'approche littéraliste use de l'analogie (*shabah*). Ainsi, doctrinalement, le raisonnement opère par une formulation de la compréhension du nouveau cas d'espèce, inconnue en principe, en établissant un lien de ressemblance avec un cas ancien bien connu et répertorié dans le Coran ou la tradition prophétique (*souna*). Ce système analogique qui dissèque terme à terme une problématique nouvelle pour établir une analogie avec l'un des termes répertoriés dans un cas de jurisprudence avéré est une détermination du nouveau par l'ancien, ce qui inscrit foncièrement le littéralisme dans la tradition au même titre qu'il consacre la valeur suprême des textes sacrés. Les oulémas (corps scientifique sunnite tributaire de la culture arabo-musulmane) et les secrétaires (bureaucratie héritière du système théocratique perse) furent durant des siècles respectivement les adeptes et adversaires de ce littéralisme qui façonne la doctrine des quatre écoles juridiques de l'islam : le hanafisme, le hanbalisme, le kharijisme et le malikisme (Watt, 1995).

L'illumination ou l'émanationnisme définit un deuxième ordre cognitif de la pensée musulmane. Il repose sur la prévalence du sens caché (*dhahir*) sur le sens manifeste (*bâtin*) lorsque l'on aborde les textes sacrés. Ici, la compréhension des textes doit se déprendre du sens apparent pour une contemplation extatique qui mène le croyant vers l'illumination, la substance latente du verbe sacré. Le shiisme et le bâtinisme sont les principaux dépositaires de cet ordre cognitif déployant ses ailes sur le soufisme. Sous l'aspect de l'inférence, l'illuminationnisme procède d'un long travail sur soi qui, lorsque le croyant en a les dispositions, lui permet de discerner l'invisible sous ses manifestations divines (Corbin, 1977 ; Schimmel, 2004). Ici, l'ascétisme et la pratique religieuse l'emportent sur les dérives littéralistes de la loi tandis que les disciples de l'émanationnisme se haranguent mutuellement dans des confréries séculières.

Enfin, la *démonstration* (*burhân*) définit le troisième ordre cognitif de la culture arabo-musulmane. Il repose sur la logique aristotélicienne redécouverte, enrichie et réinterprétée par les savants musulmans. Sur le plan

historique, avant qu'elle n'abdique à la résurgence littéraliste qui succéda aux Abbassides, l'emprise démonstrative sur les textes sacrés connaît son apogée sous l'inspiration d'Al Fârâbî, lequel, revisite les idées néoplatoniciennes et l'héritage aristotélicien dans la droite lignée des disciples de l'école théologique moutazilite née au Machrek sous l'influence de la philosophie critique de Wasil Ibn Ata au huitième siècle. Étymologiquement, *al mu'tazilin* définit « ceux qui se retirent, ceux qui s'abstiennent » en référence à leur refus de se positionner sur des querelles de succession qui ont ensanglanté l'islam. On doit, à leur prédilection pour les arguments logiques, de célèbres controverses sur le caractère incréé du Coran (témoignage : *tawhid*) ou sur le libre arbitre (justice : *adl*). Un deuxième courant démonstrationnel réapparaît au Maghreb sous l'impulsion de l'averroïsme, la théorie cyclique des civilisations d'Ibn Khaldoun, les propositions générales de la loi révélée de Shâtibi (*fiqh*) ou l'usage de la méthode inductive dans le zâhirisme d'Ibn Hazm (Arkoun, 1982 ; Al-Jabri, 1994 ; Cheddadi, 2006 ; Ben Makhlouf, 2015). Sous l'aspect de l'inférence, l'approche démonstrationnel procède elle du syllogisme en tant que raisonnement qui ordonne le principe d'une déduction vraie à partir de prémisses vraies. C'est très curieusement, le littéralisme malikite intraitable qui contribue à la renaissance de la démonstration en Al-Andalous. En fermant définitivement la porte à la réinterprétation des textes sacrés (*ijtihad*), le malikisme oblige les savants à reporter leur investigation sur les sciences exactes où les querelles jurisprudentielles n'ont aucune prise. La conjoncture est alors propice à la constitution d'un sous-champ dans les sciences islamiques (Bourdieu, 1992), bientôt autonome et clairement différencié des sciences théologiques où le littéralisme guette les textes sacrés d'un œil despotique.

Logiques aristotélicienne et paradoxale confrontées à la raison arabe

La mainmise de la logique aristotélicienne sur la culture arabo-musulmane est indiscutable (Arkoun, 1982, 2005). Compte tenu de son approche des textes sacrés, le littéralisme majoritaire en islam en usant presque exclusivement de l'analogie ne peut contrecarrer les principes de l'identité, de la contradiction et du tiers exclu tels que les a répertoriés Fromm (1983) dans la logique aristotélicienne. À la limite, en poussant le procédé de l'analogie jusqu'à son terme, X (situation ancienne) n'a d'autre alternative qu'être X (situation nouvelle en tant que réplique exacte de la situation ancienne). En déterminant le présent par le passé, le littéralisme a contribué à imposer un présent/futur à l'image du passé. Ce qui au parachèvement de la méthode précipite les lectures fondamentalistes de l'islam lorsque les antagonismes politiques s'exacerbent.

Même constat pour l'ordre démonstrationnel. Héritier lui-même des grands principes d'Aristote, on ne voit pas comment le syllogisme pourrait contrevenir à l'unilatéralité du système cognitif aristotélicien. On peut même voir dans le « syllogisme poétique », figure de style que l'on doit exclusivement aux savants arabo-musulmans, une volonté de rationaliser la métaphore, figure de style de prédilection de l'imaginaire poétique (Ben Makhlouf, 2015).

Enfin, l'illuminationnisme doit être appréhendé avec beaucoup de circonspection. En se démarquant du sens manifeste des textes pour renouer avec le contenu latent que seul « l'œil du cœur » peut dépouiller du voile invisible, l'illuminationnisme se déprend de l'infailibilité des signes scripturaux pour privilégier le culte extatique (*dikhr*). Peu disposé au politique, c'est le parcours initiatique et la pratique qui priment dans cette doctrine. La popularité expéditive d'un soufisme encore à l'état embryonnaire au treizième siècle s'explique aussi par les intrigues politiciennes visant à augmenter l'influence de ces confréries dépolitisées. En le prélevant de sa clandestinité, l'institution religieuse (les oulémas sunnites) et le pouvoir en place avaient désamorcé le potentiel d'hérésie sous couvert d'un mysticisme enclin au pacifisme. Même si l'illuminationnisme ne déroge pas au fondement premier de l'islam (l'unicité de Dieu), la logique paradoxale semble ici justifiée. En se focalisant sur la contemplation extatique et le contenu latent du texte, l'émanationnisme a plus de latitude dans le choix des itinéraires qui mènent vers la voie de l'illumination. Ainsi, le soufisme versé dans l'universalisme peut au sens hospitalier du terme, se concilier avec d'autres formes de spiritualité qui mènent toutes de la périphérie vers le centre (l'illumination). Par exemple, certaines confréries soufies au Moyen-Orient vouent encore aujourd'hui un culte aux figures christiques à la base du *dikhr* (Meddeb, 2009).

On pourrait voir dans ce littéralisme majoritaire en islam l'équivalent d'un système dogmatique. Cette vue de l'esprit recevable dans sa valeur épistémologique se révèle pourtant caduque sur le plan historico-politique. Car, replacé dans les luttes de pouvoir, le littéralisme s'est aussi confronté à des visions hétérodoxes conséquentes d'une sorte de dialectique en islam. Ainsi, au Machrek, l'œuvre du grand savant El Ghazali doit certainement sa notoriété à la synthèse des trois ordres cognitifs qui ont dominé la culture arabo-musulmane tandis qu'en Al Andalous, comme signifié précédemment, l'intransigeance du malikisme littéraliste fut le facteur déclencheur de l'usage des méthodes empiriques en sciences exactes. Plus démonstrative de cette réflexivité fut l'histoire de la conquête du pouvoir par les oulémas sunnites. Coassociés du pouvoir abbasside, c'est sous le règne des Seldjoukides que les oulémas sunnites connaissent leur apogée avec l'institutionnalisation des premiers collèges (*madrassa nizamiya*)¹. La professionnalisation d'un corps d'interprètes façonneurs de lois et de la jurisprudence

¹ En référence au sultan Nizâm qui créa ces collèges en 1070.

islamique donnait l'ascendant à une coterie désormais indépendante du sultan et très influente sur le peuple. C'est pourquoi le sultan s'appuya sur le corps administratif hérité de la tradition perse (les secrétaires) pour rééquilibrer les forces. D'où la naissance d'institutions administratives indépendantes de la charia telles l'inspecteur des marchés (*muhtasib*) dont la fonction s'est étendue vers le contrôle de la moralité publique, la police (*shurta*) ou le pourvoi en appel contre un cadî nommé par un dirigeant habilité à nommer un tribunal spécial « d'examen des plaintes pour abus » de pouvoir (Watt, 1995). En clair, la rivalité entre institution religieuse et sultanat transpose la dialectique qui a opposé la culture autocratique de tradition perse au littéralisme arabe au détour d'une confrontation de l'absolutisme impérial aux lois de la charia. Si bien que, très paradoxalement, la rivalité de ces deux traditions dans le monde arabo-musulman a ponctué sur des institutions et pratiques réflexives.

En conclusion, le littéralisme ne recouvre pas forcément l'expression d'un islam totalitaire, de même que le rigorisme quiétiste ne doit pas se confondre avec l'action violente en islam (Amghar, 2011). Il faut donc se pencher sur les ressorts de la psychologie sociale pour divulguer ce qui précipite les lectures binaires des textes religieux.

Ici et maintenant : relégation urbaine et lois de l'imitation

Le dogme évolue, le rituel est stationnaire. Dans sa *Sociologie des religions*, Weber (2006) remarquait que l'église continuait à recueillir des croyants largement déchristianisés. Face au « désenchantement » de la pensée magique, la prééminence du rituel préfigure alors une compensation symbolique de la foi qui riposte à la croyance déliquescence. Qu'en est-il des flux migratoires évoluant en contexte de relégation urbaine ? Au contact du pays d'accueil, il est indéniable qu'une série de modèles culturels sont reconfigurés, que les emprunts culturels à la culture d'accueil et d'appartenance entraînent des conduites symbiotiques ou vitalistes compte tenu de la fusion relativement harmonieuse ou de l'opposition plus au moins assertive des deux types culturels (Herskovits, 1967 ; Bourdieu, 2006).

Toutefois, devant l'uniformisation d'un monde globalisé, ces comportements abritent de nouvelles formes de subjectivités dilatant les signes ostentatoires dans les aires reléguées de la ville. Pour *l'homo religare*, la tectonique urbaine conduit à pronostiquer une faillite de l'alternance notionnelle (ou le passage d'un référentiel à un autre). Cette capacité d'adaptation est souvent obstruée par un sentiment de réprobation sociale despotique et par une « aire morale », ou ghetto culturel, qui agit sur les comportements de l'individu (Park, 1967 ; Donzelot, 2004). Dans ce cadre, l'affichage des signes religieux prend une importance considérable : c'est dire comme chez cette population prolétarisée, en particulier jeune, l'antinomie mêle étroitement des conduites inconciliables (Goffman, 1973). En un mot, à une posture résolument sécularisée qui reporte le choix politique d'une large portion de la jeunesse musulmane (en Europe francophone) sur des partis athées² réplique une figuration assertive arc-boutée sur les valeurs religieuses d'un islam non négociable.

Une telle équivoque dans l'ordre des idées destitue *de facto* la teneur dogmatique des opinions religieuses du migrant-relégué pour en dévoiler davantage la labilité, le caractère poreux. C'est pour cette raison que l'imitation et l'usage théâtral des signes religieux se généralisent dans ces périmètres urbains (Tarde, 1890). Sitôt que la déculturation renforce un sentiment de désorientation personnel, c'est au symbole (*ramz*) et à l'usage spectaculaire des signes religieux qu'une jeunesse déboussolée réclame une dette de sens. En un mot, l'ordre et la conformité symbolique des rituels religieux suppléent au désordre existentiel tributaire de l'acculturation. S'amoncelle alors dans ces quartiers une sémiotique de l'épargne religieuse, sommaire, rudimentaire, qui classe le monde à la base de quelques catégories de sens et conduites copieusement imitées. C'est la fonction du « licite » (*halla*) et de « l'illicite » (*haram*) censés ranger les conduites religieuses dans deux catégories de sens elles-mêmes coextensives de deux types d'hommes, le pieu et l'impie, soudés à l'ingestion binaire de l'éthos religieux.

Dans ce cas d'espèce, d'une part, la spiritualité est quasi atrophiée par le rapport quasi utilitariste du croyant à sa religion, d'autre part, elle est vidée de son pouvoir d'introspection. Ce rapport déspiritualisé et étrié à la norme religieuse s'est malheureusement propagé sans grande peine dans les quartiers populaires en raison de sa fonction d'adjuvant contre l'inculture, sa faculté à résorber la complexité et l'incertitude ou sa propension à conformer socialement une jeunesse sans repère, évoluant dans des écosystèmes fortement marqués par le deuil, le vice et le sentiment d'insécurité. Dans certains cas, cette version utilitariste du religieux transforme les repentis d'un mode d'être urbain dépravé en nouveaux convertis d'un théisme fixe et sans ambages avec ce zèle typique du néophyte.

De surcroît, la pratique d'un islam déspiritualisé et sa profusion imitative n'ont trouvé aucune rétorsion apte à réhabiliter une pratique réflexive et introspective des normes religieuses en contexte de relégation telle que l'atteste l'uniformité des sources bibliographiques, des intellectuels, des maisons d'édition faisant autorité. C'est

² www.pelerin.com/A-la-une/Sondage-exclusif-Vote-et-religions.

en cela que la crise de cette pratique religieuse couvre celle d'une faillite de la controverse. Ce que le littéralisme islamique disputa aux méthodes démonstratives au travers la rivalité de brillants savants hier n'a pas vraiment d'équivalent aujourd'hui dans les pays occidentaux, récepteurs de migrants. Il n'en a pas non plus dans les pays d'origine qui ont pour la plupart « étatisés » les savoirs dans le sens d'une conformation des contenus académiques au pouvoir en place. Par ailleurs, les revers humiliants qui se sont succédé en vertu du devoir d'ingérence au Moyen-Orient ont malheureusement renforcé une communion identitaire autour de l'avanie sans cesse éprouvée par des peuples simultanément tyrannisés et désabusés. Eclipsée par le « péril islamiste » dans le débat d'opinion, la figure du Palestinien, par exemple, définit sans doute un haut lieu du sentiment de déshonneur arabe comme une psychologie de paria. Si bien qu'en définitive et dans sa percussion locale, le grand absent des aires morales reléguées est l'esprit de controverse. Et cette dernière se porte d'autant plus mal dans ces écosystèmes urbains qu'elle est disqualifiée par une psychologie doloriste qui annihile la réflexivité, troque l'introspection d'un monde introverti contre la réverbération imitative de pratiques binaires et extraverties.

Partout et toujours : la théâtralisation des signes religieux

Passer au crible de la théâtralisation la profusion actuelle des signes religieux dans l'espace public peut paraître déconcertant tant cette symbolique semble aujourd'hui rudoyée par les intrigues politiques transnationales. Pourtant, à y regarder de plus près, les comportements alimentaires (*hallal*) comme l'accoutrement vestimentaire du musulman (voile...) ressortent de conduites ostentatoires. Comme si « être vu » revêtait une espèce d'absolution à l'encontre du patrimoine culturel déliquescant, celui du pays d'origine et de la communauté de vie, un jeu d'acteurs où le sens symbolique d'une révolte s'échange dans l'espace scénique (Goffman, 1973). De prime abord, aborder la visibilité comme un système ontologique peut paraître contradictoire tant l'être ne peut se confondre avec le paraître. Pourtant, c'est bien la visibilité qui fait sens chez l'Amérindien qui se badigeonne les joues de peinture de guerre, c'est encore elle qui prime dans la parure sacramentelle des masques engoncés dans les épaules de « l'homme primitif » ou plus près de nous, dans le dandysme d'une poignée de mirmidons nostalgiques de l'aristocratie et déprimés à l'idée de cohabiter avec la démocratie des masses (Carassus, 1971).

Discerner la théâtralisation des signes religieux à l'aune de la distinction sociale reste très pertinent tant elle participe de l'ordonnement du champ culturel. Ainsi, lorsqu'on focalise son regard sur la communauté musulmane, collectivité qu'il faut considérer comme un agent de production des signes symboliques et culturels en Europe, les mécanismes de « rivalité » et de « niveau » mis en lumière dans les travaux de Bourdieu sont partiellement vérifiés (Bourdieu, 1979). Si le goût entraîne une rivalité intragroupale dans le dessein de se différencier de la communauté des pairs, il revêt également un niveau inaccessible à l'*out-group*. Par exemple, la photographie est une pratique de l'excellence au dix-neuvième siècle dans les milieux légitimes, elle passe ensuite dans les classes intermédiaires avant qu'elle ne se vulgarise dans les milieux populaires. En conséquence, l'élite abandonne la photographie devenue une pratique jugée grossière (Castel et Bourdieu, 1965). *Observe-t-on des phénomènes similaires dans la population musulmane en Europe ?*

Si le niveau suspendu à la profusion des signes religieux dans l'espace public est encore trop éloigné de l'éventail des pratiques culturelles qui ordonnent l'opposition des goûts (Bourdieu, 1979), le style vestimentaire comme un art de visibilité distingue et départage les sous-groupes de la communauté musulmane. En somme, la longueur des cheveux, le port de la barbe, la hauteur du pantalon (chevilles apparentes ou non), les manières de plisser le voile islamique sont la marque d'une ferveur religieuse, d'un signe d'appartenance groupal comme l'indice d'une rivalité intragroupale. Dans la continuité, il va de soi que pour chaque accoutrement existe un dogme de référence, une production de biens et services, un vocabulaire spécialisé, ainsi qu'un lieu d'étalage pour ces pratiques culturelles-types allant du contrat matrimonial à l'esthétique des mosquées, de la tenue à table jusqu'aux conférences opinées par des intellectuels de renommée internationale. Ainsi, la rivalité intragroupale génère le marché du signe religieux et les discours religieux prolixes, conséquents d'une certaine labilité des opinions intragroupales.

Dans la mesure où dans sa grande majorité la diaspora européenne de confession musulmane a des origines paysannes et que les générations actuelles évoluent plutôt dans des milieux modestes (Beauchemin et coll., 2016), il faut voir dans cette économie du signe religieux une complexion de la culture populaire. C'est ainsi que l'on peut reporter l'antagonisme de classe (Bourdieu, 1979) dans une cartographie des positions sociales où les mécanismes de la distinction s'ordonnent autour d'une diaspora populaire européanisée et d'une élite des pays d'origine ralliée, ces trois dernières décennies, à une fièvre religieuse. Dès lors, le traditionalisme des élites du pays d'origine détonne dans les manières d'être d'une collectivité privée de sa langue et de sa culture en Europe. On assiste alors à des mécanismes de distinction sociale mondialisés, où la diaspora européenne de confession musulmane rivalise avec les classes intermédiaires de la société d'accueil, sous des artifices folkloriques empruntés à la culture d'origine. Le folklore religieux revêtant depuis longtemps le symbole d'une contre-culture à l'encontre des élites gouvernantes sécularisées du pays d'origine, il recouvre cette fonction première sur la terre d'accueil (Berque, 1970).

Néanmoins, tout se complique lorsque l'on reporte l'économie du signe religieux à la ferveur religieuse qui renaît actuellement dans le monde arabe, y compris au foyer de certaines élites. Dans ce cas précis, la distinction ne définit plus uniquement un ordonnancement des goûts dépréciés autour du goût légitime, elle est également le siège d'une lutte idéologique qui confronte la civilisation occidentale à la civilisation musulmane. Non pas un « choc des civilisations », mais une lutte pour le prestige civilisationnel dont participe pleinement l'identité religieuse (Burgat, 2016).

En un mot, le signe religieux et la mise en scène du corps répliquent à une demande de reconnaissance autant qu'elle aspire à émailler une narration absente (Honneth, 2007). Inconscient et intriqué à une dialectique qui confronte l'ancien (civilisation des mœurs) au nouveau (société de consommation), ce vitalisme culturel passe pour du repli communautaire, ce qui est partiellement vrai, tandis qu'il n'est probablement que l'expression d'une reconfiguration des modèles culturels en cours en contexte postmigratoire, *soit une forme ordinaire d'acculturation* (Herskovits, 1967 ; Linton, 1977 ; Bourdieu, 2010).

L'antagonisme animant une alliance des contraires, l'espace public déborde de conduites migratoires oxymoresques. L'oxymore frappe alors l'opinion publique générale à l'instar de ces structures familiales traditionnelles entachées par l'explosion du taux de divorces ou de ces pratiques culturelles du migrant-relégué compte tenu de son investissement simultané dans les coutumes de son pays d'origine (cagnotte communautaire) et dans celles d'un consumérisme débridé (frénésie de la marque, des gros bolides) (Bouhout, 2015). La contemplation et la réflexion étant confinées à l'arrière-plan, c'est le monde de l'action, apparent et dramaturgique, qui endosse la lourde responsabilité de réhabiliter l'identité individuelle (sentiment de dignité), l'identité sociale (réévaluer le groupe dévalorisé en agrémentant une narration) et la régulation de l'économie affective (Elias, 1973).

Conclusion

La mondialisation, phénomène économique, social et culturel est le foyer d'un raidissement identitaire (Bauman, 2010). Il s'affirme dans la résurgence des régionalismes, nationalismes et replis religieux qui se confondent et s'affrontent à l'échelle locale. En un certain sens, la crispation identitaire mondialisée revêt une riposte locale à la mondialisation délocalisante. Contre la désagrégation des peuples nivelés par l'uniformisation consumériste, l'identité joue le rôle d'un enduit qui tente de cimenter les fragments d'identités éparses. Dans ce cas d'espèce, les caractères rétifs de la praxis locale entrecroisent ceux de la mondialisation, sans tout à fait se confondre avec eux. Cette prémisse est vérifiée lorsqu'on confronte les pratiques musulmanes prolétarisées à l'islam mondialisé.

L'approche épistémologique de la pensée musulmane démontre que les ordres cognitifs des courants islamiques traditionnels n'ont pas empêché la réflexivité des conceptions religieuses traditionnelles en islam. La controverse engagée entre les savants héritiers des ordres cognitifs littéraliste, illuminationniste et démonstratif a stimulé des emprunts culturels intégrant la pensée grecque, perse, indienne dans la philosophie ou les sciences exactes. Il faut donc s'en remettre aux apports de la psychologie pour comprendre l'incursion areligieuse des pratiques sociales et expressives actuelles.

Selon Dejours (1998), des individus parfaitement normaux consentent à souffrir et à la souffrance des autres au travail. Cette impassibilité à la douleur est signe d'un raidissement de la personnalité. Dénués de réflexibilité, les principes moraux semblent atrophiés par l'humiliation (relégation urbaine) et/ou la peur de la précarité (souffrance au travail). En clair, en contexte de relégation urbaine, la surévaluation du « dénigré » précipite, d'une part, la conformation des attitudes du migrant-relégué et, d'autre part, le rapport utilitariste au religieux. Vidé de sa psychologie d'introspection, l'éthos religieux abrite un rétrécissement des catégories de sens entraînant le classement des pratiques dans un système binaire (*hallal/haram*) que le croyant peut facilement imiter.

Cette économie des rituels religieux fait le bonheur des croyants simultanément stigmatisés (ce que l'on dit d'eux), désorientés (ce qu'ils disent d'eux-mêmes) et ballotés par l'acculturation (ce qui permute en eux). Elle est également renforcée par un legs colonial qui érige les instances gestionnaires d'un islam centralisé, sans légitimité démocratique et par un discours médiatico-politique hostile à l'islam qui renforce les postures sécessionnistes d'une partie de la communauté musulmane.

Dans ce cadre, la théâtralisation du signe religieux est étroitement liée aux mécanismes de distinction sociale. Ici, le phénomène de mondialisation est central puisqu'il entraîne un élargissement des références culturelles islamiques qui ordonne une double dialectique. Vis-à-vis de la société d'accueil, l'on assiste à l'émergence d'une économie différenciant les *insiders* des *outsiders* de la communauté musulmane. Le signe religieux est instrumentalisé, théâtralisé, pour renforcer l'expression d'une appartenance confessionnelle perçue comme dénigrée. En dehors de la piété qui actionne les pratiques religieuses à des degrés divers, le rituel est instrumentalisé dans l'intention de faire dissidence avec le corps social. Vis-à-vis du monde musulman, le signe religieux intègre une nomenclature complexe et enchevêtrée où les rituels, la mode, les comportements

alimentaires, le discours religieux structurent un champ culturel islamique mondialisé qui agite les rivalités intragroupales localisées.

En bref, le musulman « pur » se distingue du musulman « attiédi », dans le quartier paupérisé, compte tenu du référentiel islamique mobilisé. Ainsi, la souplesse à l'égard des rituels religieux distingue, à l'échelle locale, les membres de la communauté musulmane, comme elle avalise les pratiques hétéroclites d'un islam mondialisé allant du soufisme contemplatif à des lectures politiques de l'islam. Toutefois, ces mécanismes de distinction sociale n'auraient aucun sens s'il ne s'établissait autour de ces conduites une structuration des pratiques musulmanes prolétariées en Europe. Aussi, la cohésion de cette communauté et la qualité de sa participation aux sociétés d'accueil sécularisées dépendront notamment d'une prise en charge des souffrances soudées à la relégation urbaine (Donzelot, 2006).

Bibliographie

- Al-Jabri M. A. (1994), *Introduction à la critique de la raison arabe*. Paris : La Découverte.
- Amghar S. (2011), *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*, Paris : Michalon.
- Ansary A. E. (2003), *Réformer l'islam*. Paris : La Découverte.
- Arkoun M. (1982), *L'humanisme arabe au IV^e — Xe siècle : Miskawayh, philosophe et historien*, Paris : Vrin.
- Arkoun M. (2005), *Humanisme et islam : combats et propositions*, Paris : Vrin.
- Baudrillard J. (1968), *Le Système des objets : la consommation des signes*, Paris : Gallimard.
- Baudrillard J. (1975), *La Société de consommation*, Paris : Denoël.
- Bauman Z. (2010), *L'identité*, Paris : L'Herne.
- Beauchemin C., Hamel C. et Simon P. (dir.) (2016), *Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des populations en France*. Paris : INED.
- Ben Makhoul A. (2015), *Pourquoi lire les philosophes arabes. L'héritage oublié*, Paris : Albin Michel.
- Benzine R. et Saïdi I. (2017), *Finally, il y a quoi dans le Coran ?* Paris : La Boîte à Pandore.
- Berque J. (1970), *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris : Seuil.
- Bidar A. (2006), *Self islam : histoire d'un islam personnel*, Paris : Seuil.
- Bouhout A. (2015), *Essai sur la visibilité des migrants relégués*, Paris : L'Harmattan.
- Bourdieu P. (1979), *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris : Minuit.
- Bourdieu P. (1992), *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris : Seuil.
- Bourdieu P. (2006), *Sociologie de l'Algérie*, Paris : PUF.
- Burgat F. (2016), *Comprendre l'islam politique. Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*, Paris : La Découverte.
- Carassus E. (1971), *Le mythe du dandy*, Paris : Armand Colin.
- Castel R. et Bourdieu P. (dir.) (1965), *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris : Minuit.
- Cheddadi A. (2006), *Ibn Khaldoun, l'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris : Gallimard.
- Corbin H. (1977), *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris : Flammarion.
- Dassetto F. (2016), *Les attentats de Paris du 13 novembre. Esquisse d'une sociologie d'un acte djihadiste à finalité terroriste de grande ampleur*, www.felicedassetto.eu/index.php/blog-societes-en-changement/228-socio-attentat.
- Dejours C. (1998), *Souffrance en France — La banalisation de l'injustice sociale*, Paris : Seuil.
- Donzelot J. (2004), « La ville à trois vitesses », *Esprit*, n° 3, p. 267-274.
- Donzelot J. (2006), « Refonder la cohésion sociale », *Esprit*, n° 12, p. 5-23.
- Elias N. (1973), *La civilisation des mœurs*, Paris : Pocket Agora.
- Flasch K. (2004), *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources « arabes » de la mystique allemande*, Paris : Vrin.
- Fraser N. (2011), *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris : La Découverte/Poche.
- Freud S. (2013), *La technique psychanalytique*, Paris : PUF.
- Fromm E. (1980), *L'art d'aimer*, Paris : L'Epi.
- Fromm E. (1983), *De la désobéissance*, Paris : Robert Laffont.
- Goffman E. (1973), *La Mise en scène de la vie quotidienne. La Présentation de soi*, Paris : Minuit.
- Herskovits M. J. (1967), *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris : Payot.
- Honneth A. (2007), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris : Cerf.
- Horkheimer M. (1974), *Éclipse de la raison*, Paris : Payot.
- Kepel G. (2015), *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français*, Paris : Gallimard.
- Linton R. (1977), *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris : Dunod.
- Meddeb A. (2009), *Pari de civilisation*, Paris : Seuil.
- Oubrou T. (2016), *Ce que vous ne savez pas sur l'islam*, Paris : Fayard.
- Park R. E., Burgess E. W. et McKenzie R. D. (1967), *The City*, Chicago : The University of Chicago Press.
- Renan E. (1863), *Histoire générale et systèmes comparés des langues sémitiques*, Paris : Imprimerie impériale.
- Roy O. (2015), « Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste », www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html.
- Schimmel A-M. (2004), *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, Paris : Cerf.
- Seniguer H. (2011), « Les paradoxes de la sécularisation/l'laïcisation au Maroc. Le cas du Parti de la Justice et du Développement (PJD) », *Confluences méditerranéennes*, n° 78, p. 49-62.
- Tarabichi G. (1998), *Critique de la Critique de la raison arabe (2). La théorie de la raison arabe*, Beyrouth : Dar al-Sâqî.

- Tarde G. (1890), *Les lois de l'imitation : étude sociologique*, Paris : Felix Alcan.
- Trenkle N. (2015), *Pourquoi l'islamisme ne peut pas être expliqué à partir de la religion*, www.palim-psao.fr/2015/05/pourquoi-l-islamisme-ne-peut-pas-etre-explique-a-partir-de-la-religion-par-norbert-trenkle.html.
- Watt W. M. (1995), *La pensée politique en islam*. Paris : PUF.
- Weber M. (2006), *Sociologie de la religion*, Paris : Flammarion.