

Sami Zegnani

Les fonctions de reproduction sociale du salafisme

Ce n'est pas tant la transgression de certaines normes qui font du salafisme une déviance, mais plutôt le processus d'étiquetage qui s'est récemment renforcé à l'encontre de toutes les personnes identifiées comme telles voire de l'ensemble des musulmans.

Pourtant, le salafisme ne constitue pas un mouvement homogène. On peut en effet identifier au moins deux formes de salafisme en France, le salafisme quiétiste et le salafisme djihadiste (Amghar, 2005 et 2011 ; Zegnani, 2006 et 2013). Au sein du salafisme djihadiste déjà minoritaire, notons que rares sont ceux qui passent d'un discours d'appel aux armes à l'acte. En outre, l'étiquetage des musulmans n'est pas nouveau. La question de l'islam français a été régulièrement débattue en France (port du voile, construction de mosquées, nourriture halal, etc.) en particulier à partir des années 1980, décennie durant laquelle se construit progressivement un « problème musulman » (Beaugé et Hajjat, 2014) qui émerge en particulier lors de grèves ouvrières dans le secteur de l'automobile dès 1981. Ces « grèves saintes » ont en effet été en partie justifiées à partir des caractéristiques religieuses de ces hommes et l'islam puis l'islamisme supposé de ceux-ci sont progressivement devenus le cœur du conflit (Gay, 2015). Toutefois, l'émergence du salafisme en France date du milieu des années 1990 et on ne peut pas vraiment dire que dans le débat public, il ait suscité massivement un réel intérêt ou une inquiétude avant le départ des premiers djihadistes au milieu des années 2000 et les événements dramatiques qui ont secoué la France et le monde entier.

Précisons d'emblée que la mise en perspective des fonctions de la *Salafya* au regard de celles du travail social proposée dans cet article ne vise pas à

les mettre en équivalence. En effet, « le travail social a toujours partie liée avec les appareillages de pouvoir selon une articulation structurellement indépassable, car il y va de son existence, sa raison d'être, de sa puissance et de ses limites, bref de sa définition » (Karsz, 2011 : 39-40). Ce rapport aux institutions n'existe pas pour le salafisme puisqu'il tend même à être combattu par le pouvoir comme nous allons le voir.

L'objectif de ce texte ne visera pas non plus à examiner le dogme *salafi* ni à analyser comment celui-ci entre en contradiction ou non avec les institutions françaises. Une telle démarche centrée sur le contenu doctrinal du salafisme nous entrainerait dans une comparaison théorique et artificielle entre le corpus théologique du salafisme et les valeurs revendiquées par les institutions françaises et la République. Or, comme on le sait, il y a fréquemment des décalages entre les discours officiels et la réalité du terrain. Ce qui nous intéresse ici est donc tout à fait différent : il s'agit d'étudier les motivations des habitants des quartiers populaires convertis au salafisme. Si le contenu doctrinal du salafisme doit être évoqué, c'est pour rendre compte de la façon dont les enseignements officiels de ce courant religieux sont appropriés, voire déformés, par les salafis français des quartiers populaires en observant comment ils sont mis en pratique dans des situations concrètes de leur vie sociale avec un décalage plus ou moins grand.

Pour mener cette analyse, les données mobilisées correspondent à deux enquêtes ethnographiques portant sur le salafisme dans les quartiers populaires. La première enquête s'est déroulée dans deux villes populaires de la région parisienne où j'ai résidé et investigué entre 1999 et 2006 ; la seconde enquête est beaucoup plus récente puisqu'elle a débuté en avril 2016 dans une association de salafis dans le cadre du projet européen Partispace (1) portant sur la participation des jeunes en Europe (Zegnani, 2016).

Dans ce texte, deux principales fonctions du salafisme seront ainsi étudiées. Dans un premier temps, le salafisme sera envisagé comme un accompagnateur vers l'entrée dans l'âge adulte, à travers plus particulièrement l'insertion professionnelle et la mise en couple. Dans un second temps, nous montrerons que les salafis quiétistes, dans le cadre

(1) Le projet intitulé « Partispace » porte sur les espaces et les styles de participation des jeunes, avec une analyse des modalités de participation formelle, non-formelle et informelle des jeunes dans les villes européennes.

associatif, orientent manifestement de plus en plus leurs activités vers une logique éducative et préventive bien qu'ils se heurtent à une opposition forte des pouvoirs publics.

La reproduction sociale présente de manière latente **dans le salafisme**

Le succès grandissant du salafisme dans les quartiers est lié à une fonction essentielle du travail social : la reproduction, c'est-à-dire « le processus de production des conditions de production » (Karsz, p.39). Cette fonction de reproduction sociale n'a rien de statique, il s'agit d'un processus dynamique (Bertaux et Bertaux-Wiame, 1988) par lequel les normes et les valeurs sociales sont préservées et/ou ajustées à un contexte nouveau. Autrement dit, la reproduction sociale renvoie à la réunion des conditions requises pour que les groupes et les individus puissent travailler, éduquer, se soigner et se constituer en tant que sujet de la société. L'aspect de la reproduction qui nous intéresse pour expliquer le succès de la reproduction dans le salafisme est la question du franchissement des cycles de vie et plus particulièrement celui de l'entrée dans l'âge adulte. En effet, le passage à l'âge adulte a subi des transformations importantes depuis une trentaine d'années (Galland, 2000, Van de Velde, 2008). Ce cycle est marqué par un étirement de plus en plus important et une désynchronisation des différentes principales étapes vers l'acquisition de l'entrée dans l'âge adulte (insertion professionnelle, mise en couple, décohabitation) rendant cette période particulièrement incertaine et risquée pour les jeunes de façon d'autant plus marquée qu'ils appartiennent aux classes populaires. En effet, les jeunes hommes des quartiers populaires rencontrent des difficultés à quitter le foyer parental faute d'un emploi stable et mettent de plus en plus de temps à trouver un conjoint qui répondent à leurs attentes et à celles de leur famille.

L'insertion **professionnelle**

Sur les terrains, la plupart des salafis que j'ai rencontrés étaient en emploi. Et c'est d'autant plus étonnant que les salafis des quartiers populaires se voient refuser l'accès à certains emplois jugés sensibles. Ainsi les emplois

les plus ethnicisés consacrés à la sécurité et au transport leur sont inaccessibles lorsque leur apparence est marquée religieusement (port de la barbe en particulier). Au cours de mon travail ethnographique, une des scènes qui m'a marqué s'est déroulée dans une salle de prière où un chef d'une équipe de sécurité d'un centre commercial demande à un salafi de se raser pour qu'il puisse éventuellement l'embaucher, ce que le salafi s'est empressé de refuser. Lors d'une autre observation, un chauffeur de bus s'est fait licencier à cause de son attitude jugée trop « ostentatoire », dans la mesure où il avait mis le Coran en boucle dans les hauts-parleurs de son lecteur de mp3 alors qu'il conduisait.

Les salafis des quartiers populaires rencontrent donc manifestement des difficultés à occuper ce type d'emploi, difficultés auxquelles s'ajoutent des règles assez strictes qui encadrent l'exercice d'une activité professionnelle. Ainsi leur sont interdits tous les emplois susceptibles, de leur point de vue, de « pervertir » leur religion. Par exemple, même si un salafi ne consomme pas d'alcool, le fait ne serait-ce que de participer au transport de l'alcool, équivaut, selon eux, à consommer ou à vendre de l'alcool. Cependant, cette règle éthique est parfois adaptée au contexte. Les salafis tolèrent qu'une personne ayant une famille à charge occupe un emploi religieusement « illicite ». Toutefois cette même personne est censée pratiquer la *hijra*, que l'on peut traduire par le terme « émigration ». Il s'agit de quitter l'emploi proscrit dès que possible pour un emploi licite même si le manque à gagner est conséquent. La question est de savoir ce que signifie « dès que possible », l'interprétation étant parfaitement personnelle. C'est au nom de ce possible ajustement que bon nombre de salafis de genre masculin côtoient en France des femmes dans le cadre du travail – alors qu'ils prônent la séparation des sexes dans l'espace public – ou exercent une profession qui est en contradiction avec leurs principes moraux même si, par ailleurs, ils refuseront par exemple de serrer la main aux femmes ou de participer à des cocktails alcoolisés.

Si malgré ces contraintes les salafis sont très souvent en emploi, c'est aussi parce que devenir salafi correspond à une conversion identitaire souvent profonde impactant le rapport au travail. Certains salafis que j'ai rencontrés m'ont expliqué qu'ils avaient accepté des emplois difficiles, voire dangereux et socialement peu valorisés, qu'ils auraient refusés avant leur conversion religieuse. Ainsi la distribution de prospectus, le travail

dans le bâtiment voire le désamiantage sont des activités professionnelles plus souvent acceptées et font l'objet d'une certaine fierté, car les accepter revient pour eux à mettre en valeur le courage du croyant. Enfin, le dernier élément d'explication, et non des moindres, réside dans la construction d'une communauté religieuse susceptible d'apporter des soutiens aux individus en recherche d'emploi. Les salafis sont effet très souvent des entrepreneurs et peuvent offrir à leurs coreligionnaires un emploi. Parmi les activités professionnelles entrepreneuriales figurent les commerces de proximité (boucherie, sandwicheries, épiceries, etc.), mais aussi le bâtiment et le textile. Ainsi le chauffeur de bus que nous mentionnions ci-dessus qui avait une famille à charge a retrouvé un emploi dans le mois : il était chargé de livrer le pain pour le compte d'une boulangerie salafi dans les sandwicheries de la région.

La mise en couple

Si le salafisme occasionne – fréquemment, mais pas systématiquement – des conflits entre parents et enfants convertis au salafisme, il offre cependant des ressources dans la négociation entre ces deux générations. La question des mariages entre enfants de parents nés au Maghreb et enfants de parents nés en France pose souvent des problèmes entre les deux parties, qui parlent alors dans ce cas de mariages « mixtes », abstraction faite de toute question religieuse. Or, sociologiquement, le couple est culturellement et socialement moins mixte comparé à une situation où une personne née en France, et donc entièrement socialisée dans ce pays, se marie avec un étranger vivant dans un pays d'Afrique du Nord, puisqu'ils ne partagent ni la même langue de naissance ni les mêmes conditions d'existence. Ce n'est pourtant pas la façon de penser des familles issues de l'immigration d'Afrique du Nord ni celle des familles françaises. Dans certains cas, notamment pour les premiers mariages au sein d'une famille, les parents nés au pays peuvent aller jusqu'à exiger que le futur conjoint soit issu du même pays d'origine, voire de la même ville, ce qui met les garçons et les filles concernées (surtout les filles) dans une situation très difficile. Les mariages entre Marocains et Tunisiens, par exemple, sont parfois mal perçus pour des parents issus de milieux sociaux très pauvres de ces pays et pour qui l'honneur familial repose en grande

partie sur le choix du conjoint de leurs enfants. Ce désir profond d'endogamie de la part de certains parents impose une grande contrainte dans la mise en couple de leurs enfants. Pour répondre à ces exigences très fortes imposées par les parents dans le choix du conjoint, les salafis ont créé un véritable marché matrimonial. Il s'agit d'une solution de grande importance aux problèmes des filles qui, plus que les garçons, sont obligées de rester au domicile parental jusqu'à ce qu'une proposition de mariage acceptable pour les parents se présente. Le travail d'entremetteur et d'entremetteuse a dès lors refait surface dans la société française où les taux de célibat ne cessent d'augmenter depuis plusieurs décennies. Les règles de mise en couple dans l'islam salafi sont très strictes : en principe aucun flirt avant le mariage n'est toléré et les discussions autorisées se limitent à définir les termes du contrat de mariage.

Lorsqu'une personne a identifié une autre personne qui pourrait lui plaire, parce qu'il a entendu du bien d'elle ou parce qu'il l'a simplement croisée, deux solutions s'offrent à lui. Il envoie un émissaire familial pour demander la main de la jeune femme, ou un ami pour parler avec elle ou sa famille. Nombreux sont les jeunes hommes salafis qui jouent les entremetteurs entre les pères et les jeunes hommes.

Les salafis peuvent aussi dans certains cas, rendre la question de l'origine nationale du conjoint secondaire. Leur stratégie consiste à convoquer la religion pour établir des règles concernant le mariage et justifier auprès des parents l'idée que la proximité géographique n'est pas un critère obligatoire dans le choix du conjoint, car nullement évoqué dans les textes religieux en tant qu'obligation des musulman-e-s.

L'islam envisagé procure ainsi un minimum de légitimité aux enfants qui ont besoin de discuter de leurs choix conjugaux avec leurs parents et de les justifier religieusement aux yeux du reste du monde. Certains parents restent pourtant insensibles à ce genre d'arguments qui consistent à affirmer que le mariage entre musulmans est autorisé quelle que soit la nationalité ou la couleur de peau.

D'une manière générale, la situation est plus facile pour les hommes puisqu'ils sont autorisés à se marier avec une femme d'une autre religion monothéiste alors que l'époux des femmes doit obligatoirement être musulman, ce qui implique le cas échéant une conversion devant témoins. La conversion en tant qu'acte d'adhésion officielle à l'islam n'est

matériellement pas très contraignante, si l'on ne prend pas en considération les questions symboliques et identitaires que provoque un tel évènement : très clairement certains conjoints se convertissent de manière pratiquement contrainte à l'islam dans la mesure où c'est la condition qui autorise le mariage, ce qui peut occasionner de vraies souffrances. De manière purement prosaïque, dans le salafisme, des témoins musulmans doivent être présents au moment où le candidat à la conversion prononce l'attestation de foi en arabe. Cette façon de procéder pose encore moins de contraintes matérielles et symboliques que celle d'autres tendances qui imposent au candidat à la conversion la présence d'un imam, et même parfois, bien que très rarement, la circoncision. Paradoxalement, ces pratiques moins flexibles ont davantage lieu parmi les musulmans considérés comme les plus « tolérants ». Toutefois, certains salafis considèrent que pour être musulman, l'attestation de foi ne suffit pas, il s'agit également de pratiquer la prière quotidiennement, dès lors la conversion religieuse opérée dans le cadre d'un mariage devient plus contraignante.

Si les jeunes des quartiers ne se convertissent pas au salafisme explicitement pour bénéficier d'un passage à l'âge adulte plus aisé, l'accompagnement, voire la sécurisation des parcours proposés par le salafisme, peut être considéré comme une fonction latente de ce mouvement (Merton, 1965), c'est-à-dire comme une conséquence inattendue et qui agit comme un stabilisateur du parcours d'entrée dans l'âge adulte.

Il n'est jamais ouvertement question de se convertir au salafisme pour accéder au statut d'adulte. L'objectif affiché est d'obéir à Dieu pendant le court passage sur Terre et espérer ainsi gagner une place au paradis. Mais dans les faits, cette supposée obéissance à Dieu a pour effet inattendu de stabiliser, voire de faciliter le parcours d'entrée dans l'âge adulte dans un contexte contemporain de vulnérabilité de la jeunesse à cette période de leur vie. Ceci explique que malgré les critiques et les obstacles qui ont atteint leur summum pendant le contexte de l'état d'urgence, cette adhésion n'a eu de cesse de se développer dans les quartiers populaires. Autrement dit, dans cette perspective, le salafisme n'est plus analysé uniquement comme une déviance, mais aussi comme un moyen de se mettre en conformité avec les normes dominantes de l'entrée dans l'âge adulte.

Dès lors, que se passe-t-il lorsque les salafis quiétistes orientent leurs actions non plus de façon latente, mais de manière manifeste, c'est-à-dire

explicitement, vers l'accomplissement d'une fonction typique du travail social : la prévention ?

Prévention de la radicalisation comme fonction manifeste du salafisme quiétiste

Peut-on faire une analogie entre certaines fonctions du travail social et le salafisme des quartiers populaires ? Si cette question paraît étrange, voire provocante, c'est peut-être parce qu'il est facile de voir des contradictions idéologiques indépassables entre les valeurs de la République et celles de ce mouvement rigoriste. De manière générale, il est vrai qu'à bien des égards, aujourd'hui plus que jamais, le salafisme peut être pensé comme une forme sociale déviante au sens classique de H. S Becker (1985), c'est-à-dire comme un processus au cours duquel un individu ou un groupe est étiqueté, identifié comme déviant par divers acteurs, notamment les institutions, entrepreneurs de morale par excellence. Si les salafis sont surveillés depuis leur émergence par les services de police et les services secrets français, cette activité de renseignements et répressive s'est renforcée avec la mise en place de l'état d'urgence depuis les attentats de novembre 2015.

Au lendemain des attentats de 2012 et ceux de 2015, des salafis engagés dans une structure associative d'une grande ville de Province ont mis en œuvre des actions d'information auprès des musulmans pour les prévenir des dangers du djihadisme et de sa « déviance » par rapport à la religion musulmane. Ces actions ont pris la forme de communications orales au sein de la mosquée, mais aussi de distribution de tracts dénonçant l'horreur de ces attentats. Par ailleurs, les musulmans gravitant autour de l'association et ayant un discours tendancieux ont été sommés par le bureau d'abandonner ce type de discours ou de quitter l'association. Ils ont également pris la décision de ne plus saluer ni de côtoyer de près ou de loin ces musulmans qu'ils soupçonnent d'avoir des affinités avec le terrorisme. Certains des salafis quiétistes ont, par ailleurs, de façon totalement ouverte, noué des relations avec des agents de la DCRI (Direction centrale des renseignements intérieurs) pour les informer des activités de musulmans surveillés par les services secrets français. Peut-on

pour autant considérer que ce travail manifestement préventif présente des analogies avec le travail social ? La réponse se trouve dans les rapports avec le pouvoir politique, qui comme nous l'avons dit, est indissociable du travail social.

Cette association bénéficiait d'un local municipal depuis près de 10 ans dans le cadre d'un contrat de bail associatif signé avec la mairie. Or, en mai 2016, dans un contexte d'état d'urgence et dans le cadre de la lutte contre la radicalisation, le conseil municipal rompt unilatéralement ce contrat et expulse l'association du local (qui sera rendu par le collectif en septembre de la même année). L'association apprend par voie de presse que la mairie a, sur la base d'informations diffusées par la Préfecture, « un doute sérieux quant aux objectifs et aux activités réelles » de l'association. À demi-mot, la mairie accuse les membres de l'association d'éprouver de la sympathie pour les actes terroristes voire d'y participer. Sans commenter la décision prise par la mairie, nous pouvons néanmoins nous interroger sur la question de la reconnaissance de l'activité de cette association pour montrer ses limites. Le travail de prévention nécessite un minimum de reconnaissance, alors que les travailleurs sociaux souffrent déjà d'un déficit de légitimité (Cambon, 2006). Il ne s'agit pas là uniquement d'un problème de reconnaissance, mais plus largement d'un choix politique consistant à définir très largement les contours de la radicalité religieuse puisqu'elle ne concerne pas uniquement l'adoption de comportements violents (Khosrokhavar, 2014). En désavouant publiquement les activités de l'association, le pouvoir politique, qui constitue la pierre angulaire du travail social, montre ainsi son hostilité vis-à-vis des musulmans salafis quiétistes, ce qui compromet toute collaboration et partage de valeurs ●

Sami Zegnani est maître de conférences à l'université de Rennes 1.

Bibliographie

- Amghar, Samir, *Idéologies minoritaires de l'islam de France : les salafistes et les habachis*, Rapport remis au FASILD, avril, 2005.
- Amghar, Samir, *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*, Paris, Michalon, 2011.
- Beaugé, Julien et Hajjat, Abdellali, « Élitisme françaises et construction du "problème musulman" », in *Sociologie*, N° 1, vol. 5, 2014, pp. 31-59.
- Becker, Howard S., *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985.
- Bertaux, Daniel et Bertaux-Wiame, Isabelle, « Le patrimoine et sa lignée : transmissions et mobilité sociale sur cinq générations », in *Life stories/Récits de vie*, n° 4, 1988, pp. 8-25.
- Cambon Laurent, *L'éducateur spécialisé à travers ses discours : une question d'identité*, thèse soutenue sous la direction de Philippe Blanchet soutenue en janvier 2006, Université Rennes 2.
- Galland, Olivier, « L'allongement de la jeunesse en Europe », In *Revue de l'OFCE*, n° 72, n° 1, 2000, pp. 187-191.
- Gay, Vincent, « OS immigrés de Citroën et Talbot : l'insubordination en partage (1982-1984) », *Plein droit*, vol. 3, n° 106, 2015, pp. 32-36.
- Karsz, Saül, *Pourquoi le travail social ?*, Paris, Dunod, 2011.
- Khosrokhavar, Farhad, *Radicalisation*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2014
- Merton, Robert K, *Éléments de théorie et méthode sociologiques*, Paris, Plon, 1965.
- Van de Velde, *Devenir adulte. Sociologie comparée de la jeunesse en Europe*, Paris, PUF, 2008.
- Zegnani, Sami, *La cité des jeunes adultes. Analyse des systèmes de relations locales des jeunes des quartiers populaires dans l'espace public*, thèse sous la direction de Claude Dubar soutenue en décembre 2006, Université Versailles, Saint-Quentin en Yvelines.
- Zegnani, Sami, *Dans le monde des cités. De la galère à la mosquée*, Rennes, PUR, 2013.
- Zegnani, Sami, « Observer le salafisme ordinaire », in *La lettre de l'INSHS*, n° 42, juillet 2016, pp. 32-33.