

**MARGINALITÉ ET TRANSMISSION :
COMMENT REJOINDRE LE COLLECTIF ?**

La tradition des immigrés et de leurs enfants

par *Hamza ESMILI*

Anthropologue à la KU Leuven (Belgique)

Mots clés : Immigrés. Enfants. Individualisation. Réaffiliation. Religion.

Résumé

Cet article aborde une tentative de résolution de l'épreuve historique de la filiation parmi les ouvriers immigrés et leurs enfants, et de leur réinvestissement de la tradition islamique. À l'entrelacs de l'anthropologie des religions et de la sociologie de la connaissance, j'entends ainsi démontrer que la réflexivité qui redouble le parcours de l'immigration maghrébine en cité est authentiquement « socio-théologique » : le diagnostic du présent collectif est réalisé à la lumière de la lecture à nouveaux frais de la tradition islamique. Face à la nécessité inédite de la transmission, les ouvriers immigrés ont « changé l'intention », déplacement historique dont l'expression la plus nette est l'effort collectif pour la construction des mosquées au sein des cités péri-urbaines où ils résident en compagnie de leurs familles.

Ce texte prend appui sur une enquête ethnographique au long cours à la cité des Bosquets de Clichy-sous-Bois, conduite à l'occasion d'une recherche doctorale ayant pour objet la réaffiliation religieuse parmi l'immigration postcoloniale et ouvrière en situation de marginalité urbaine et les idéaux religieux et moraux qui s'y forment.

« *L'enfant songe à son père et se tourne vers Dieu.* »
Victor Hugo, *Le mariage de Roland* (1859)

La problématique des minorités postcoloniales au sein des sociétés européennes¹ acquiert une singulière acuité à mesure que déferle sur celles-ci la vague néo-nationaliste et conservatrice. S'agissant aussi bien des communautés établies depuis plusieurs décennies en Europe que de l'arrivée au compte-goutte de primo-arrivants, selon la terminologie consacrée, la question migratoire est ainsi le point de focalisation par excellence d'un débat public en cours de radicalisation dans des pays aussi divers que l'Italie, la France, la Belgique, le Royaume-Uni, la Suède, le Danemark, etc.

Abordée depuis les sociétés d'origine, la communauté que forment les immigrés et leurs enfants demeure pourtant le plus souvent source de malentendus. S'agissant de la société marocaine, l'omniprésence matérielle et symbolique en son sein de l'émigration a pour surprenant effet d'empêcher la compréhension de la situation sociohistorique dont les immigrés et leurs enfants font l'épreuve au sein des sociétés européennes. Le sens commun parmi ceux et celles qui ne sont pas partis oscille ainsi entre une variété d'affects dont, parmi les plus négatifs, la condamnation à l'égard des « *zmagris* » réputés éloignés des conventions morales qui ont cours au sein de la société d'origine ou – à l'inverse – la haine de soi qui suppose la parfaite conformité entre ceux de là-bas à ceux d'ici.

L'histoire singulière de l'immigration postcoloniale et ouvrière s'en trouve singulièrement obliérée. Il n'est ainsi fait nul crédit aux modes d'intégration des immigrés et de leurs enfants au sein des sociétés européennes, pas plus qu'aux épreuves qu'ils rencontrent au sein des cités péri-urbaines où ils s'établissent et aux formes de solidarités qu'ils y nouent. L'expérience collective des immigrés et de leurs enfants est pourtant riche d'enseignements, concernant tant la compréhension des sociétés européennes que le réagencement des liens sociaux et des idéaux moraux en situation historique de marginalité protéiforme.

1. Ce texte est extrait du premier chapitre du livre tiré de ma thèse : Esmili, H. (2024). *La fidélité et son reste*. Paris : Seuil.



L'immigration – qui est simultanément une émigration² – est la rupture avec la société d'origine et ses solidarités constitutives. Selon la périodisation que propose le sociologue Abdelmalek Sayad, son premier « âge »³ est constitué par les émigrations courtes et cycliques d'hommes demeurant profondément liés à leurs communautés rurales d'origine. Cette configuration sociale est progressivement délaissée à mesure que la force de l'histoire partagée s'estompe. La désorganisation tant coloniale que postcoloniale des collectifs d'appartenance⁴ produit ainsi le second âge de l'émigration, lequel est celui de l'autonomisation progressive des immigrés à l'égard de leur société d'origine, jusqu'au « *reniement de la communauté et de la solidarité ancienne* »⁵. La sédentarisation des ouvriers immigrés a pour corollaire leur mise en ménage au sein de la société d'accueil, ce dont résulte la métamorphose d'ampleur du groupe social qu'ils forment. Le troisième âge de l'émigration voit ainsi la requalification de la somme d'individus épars en sous-collectif où coexistent désormais les genres : les ouvriers immigrés se marient ou font venir leurs compagnes de leur pays natal, et des enfants naissent en France. L'établissement en cité est ainsi parallèle tant à la féminisation de l'immigration postcoloniale et ouvrière qu'à la dynamique reproductive qui prend forme au sein de celle-ci. À mesure que l'immigration postcoloniale et ouvrière se territorialise en cité, la problématique de la filiation – c'est-à-dire de l'inscription des enfants au sein du collectif – devient le lieu d'une crise collective majeure.

Ce qui suit porte dès lors sur une tentative de résolution de l'épreuve historique de la filiation parmi les ouvriers immigrés et leurs enfants, c'est-à-dire celle qui prend forme par l'alliance sanctifiée par leur réinvestissement de la tradition islamique à nouveaux frais. À l'entrelacs de l'anthropologie des religions et de la sociologie de la connaissance, j'entends ainsi démontrer que la réflexivité qui redouble le parcours de l'immigration maghrébine en cité est authentiquement « socio-théologique » : le diagnostic du présent collectif est réalisé à la lumière de la lecture à nouveaux frais de la tradition islamique. Face

2. Sayad, A. (1999). *La Double Absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris : Seuil.

3. Sayad, A. (1977). Les trois âges de l'immigration algérienne en France. Dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°15, p. 59-79.

4. La guerre d'Algérie est ainsi le cadre d'un déplacement-emprisonnement massif des populations rurales par l'armée française. Au Maroc, le gouvernement nouvellement indépendant conclut une série d'accords avec les États européens en vue d'exporter ses propres classes dangereuses du Rif et du Sud du pays. À ce titre, l'action d'un recruteur comme Félix Mora – célèbre pour avoir sillonné le Maroc à la recherche de main-d'œuvre bon marché – est paradigmatique de cette forme d'échange entre l'État postcolonial et l'ancienne puissance de tutelle. Voir : El Baz (2009). *Le combat sans fin des mineurs marocains*. Dans *Plein droit*, vol. 81, n°2, p. 35-38.

5. Sayad, A. (1977). *Op. cit.*

à la nécessité inédite de la transmission, les ouvriers immigrés ont ainsi « changé l'intention », déplacement historique dont l'expression la plus nette est l'effort collectif pour la construction des mosquées au sein des cités péri-urbaines où ils résident en compagnie de leurs familles.

Ce texte, rédigé par un anthropologue marocain – « blédard », selon le vocabulaire de la cité⁶ – a pour objectif de contribuer à lever le voile épais qui recouvre d'incompréhension l'expérience sociohistorique de la communauté des immigrés et de leurs enfants en Europe. Il prend appui sur une enquête ethnographique au long cours à la cité des Bosquets de Clichy-sous-Bois, conduite à l'occasion d'une recherche doctorale ayant pour objet la réaffiliation religieuse parmi l'immigration postcoloniale et ouvrière en situation de marginalité urbaine, et les idéaux religieux et moraux qui s'y forgent.

Chroniques de la cité

À première vue, rien ne distingue la mosquée Abou Bakr de son voisinage composé de hauts murs blancs, d'un vague parking désaffecté et du petit square qui jouxte l'une des dernières tours de la cité. Non averti, le visiteur se retourne confus sur ses pas. Lorsque nul fidèle ne s'y presse encore, la mosquée semble n'être que la partie indistincte d'un complexe comptant en outre une pharmacie, un taxiphone et un hammam. Un large panneau métallique indique la destinée de l'ensemble immobilier, lequel est ainsi appelé à disparaître sous les pelleteuses de la rénovation urbaine⁷ dont Clichy-sous-Bois est le laboratoire historique. La ville est ainsi célèbre pour sa relégation tant sociale que spatiale⁸. À la cité des Bosquets, qui est à cheval entre les villes de Clichy-sous-Bois et de Montfermeil, environ un tiers de la population est au chômage, la moitié a moins de trente ans et seuls 13 % ont eu accès à l'enseignement supérieur. Au sein de

6. Sur la relation qui m'a lié à mes interlocuteurs enfants de la cité, voir : Esmili, H. (2022). Éprouver la révélation divine à la lumière de la cité. Les Frères de l'Effort et l'anthropologue « blédard ». Dans *Journal des anthropologues*, vol. 170-171, n°2, p. 107-122.

7. Sur la politique de rénovation urbaine, voir : Gilbert, P. (2014). *Les classes populaires à l'épreuve de la rénovation urbaine, transformations spatiales et changement social dans une cité HLM*. Thèse de sociologie et d'anthropologie soutenue à l'Université Lyon Lumière 2.

8. À vol d'oiseau, Clichy-sous-Bois n'est distante de Paris que d'une dizaine de kilomètres. Ce trajet est cependant particulièrement ardu à accomplir, tant en voiture qu'en transports en commun.



la cité du Chêne-Pointu, l'autre moitié de Clichy-sous-Bois, les deux tiers des habitants vivent en-dessous du seuil national de pauvreté⁹.

Aux Bosquets, l'émeute a longtemps été sporadique. Le plus souvent, elle prenait la forme d'un soir d'affrontements, souvent déclenchés par la violence d'une intervention policière, que suit le retour au calme. Les plus jeunes se réunissent ainsi à la nuit tombée. Après une première phase de dégradation des biens (voitures, abribus, poubelles ou panneaux de circulation), le théâtre d'ombres avec les forces de l'ordre débute : d'un côté les brigades mobiles, de l'autre le groupe des jeunes, tout aussi agile et progressant dans l'espace par évitements successifs. Si le rapport de forces est très manifestement en faveur de la police, la solidarité des habitants va à leurs enfants. Nul nihilisme n'est pourtant à l'œuvre : les soirs d'émeute, les grands frères et grandes sœurs, les pères et les mères, en signe de gravité suprême dans l'ordre symbolique de la cité, s'affairent à « faire rentrer les jeunes ». Mais il arrive que la solidarité intergénérationnelle s'affirme autrement. Brahim, adolescent aux Bosquets à la fin des années 1970, évoque sourire en coin « *les vieilles télévisions qui tombaient parfois des tours au passage des bacqueux* »¹⁰.

Le 27 octobre 2005, une déflagration sans commune mesure avec l'ordinaire de l'émeute parcourt cependant la cité. Tout commence à la fin d'un match de football sur un terrain de jeu de la ville voisine de Livry-Gargan. Les adolescents prennent le chemin du retour en ordre dispersé. Trois d'entre eux prolongent le plaisir sur une vague friche des alentours. Alarmé¹¹ par la présence des jeunes aux abords de son commerce, un employé des pompes funèbres appelle la police. Celle-ci accourt aussitôt. Une voiture de la brigade anticriminalité pile ainsi soudainement là où on joue encore. Deux adolescents s'enfuient, le troisième est interpellé. La battue s'organise : les policiers ne savent pas ce qu'ils cherchent mais des renforts sont sollicités, si bien que les sirènes hurlantes et les chiens policiers envahissent les rues de Clichy-sous-Bois. Trois jeunes de plus sont arrêtés, les autres se réfugient dans un petit bois en bordure de la ville.

La brigade s'immobilise, puis encercle les lieux : « *On vient d'avoir l'information comme quoi il y aurait des jeunes qui couraient au niveau du cimetière,*

9. Voir : <https://sig.ville.gouv.fr/Territoire/QP093003>

10. Entretien avec Brahim, décembre 2016. Brahim est représenté dans la fresque de JR sur l'un des murs faisant face à la cité des Bosquets et intitulée Chroniques de Clichy-Montfermeil.

11. On a ainsi dit peu après la mort de Zyed et Bouna qu'ils avaient été surpris en train de voler du matériel de construction. L'enquête écartera tout soupçon à leur égard.

qui donne sur le terrain vague. Nous, on est sur place. Ramenez du monde », dit un officier à la radio. Deux autres jeunes sont repérés entre les tombes du cimetière voisin : « Interpellation de deux individus : un, type africain, habillé en bleu ; un, type nord-africain, donc au cimetière de Clichy. »¹² Un officier scrute l'horizon : « Deux individus sont localisés. Ils sont en train d'enjamber pour aller sur le site EDF. Il faudrait cerner le coin... Oui, je pense qu'ils sont en train de s'introduire sur le site EDF... Il faudrait ramener du monde, qu'on puisse cerner un peu le quartier, quoi. Ils vont bien ressortir... En même temps, s'ils entrent sur le site EDF, je ne donne pas cher de leur peau. »

Las d'attendre les policiers emmènent les interpellés – six adolescents – au poste. Si la chasse a été menée de bon cœur, rien ne peut pourtant être reproché aux adolescents. Leurs familles sont invitées à venir les chercher au commissariat. L'affaire est banale, les policiers s'affairent déjà à la mission suivante¹³. Quelques minutes plus tard, la ville est subitement privée de courant. Au même instant, Muhittin, l'un des adolescents que la police a vainement attendu aux abords du transformateur électrique, paraît à la cité des Bosquets. Grièvement brûlé,¹⁴ il parvient néanmoins à convaincre ceux qu'il rencontre d'aller à l'aide de ses deux camarades d'infortune demeurés au site EDF : il croit Zyed Benna et Bouna Traoré blessés et inconscients. Ils sont morts électrocutés.

La nouvelle se répand dans la cité, en même temps que la colère. Une première émeute éphémère éclate. Le soir du 27, la tension est palpable, vingt-trois voitures sont brûlées. Le 28, la nuit est calme. Le 29, une marche a lieu à Clichy-sous-Bois – « Morts pour rien », disent les t-shirts – et le consensus semble s'esquisser localement. Mais la présence policière ne diminue pas : depuis la mort

12. https://www.liberation.fr/societe/2010/10/26/zyed-et-bouna-la-poursuite-inavouable_689160 (consulté le 22 décembre 2020)

13. « Pas un fonctionnaire n'avertit les services d'EDF de l'intrusion des jeunes. [...] Le policier qui a pris sa radio a aperçu deux garçons : l'un en train de sortir du cimetière, l'autre déjà au-delà. Il ne les a pas non plus prévenus du danger. "Ça ne m'est pas venu à l'esprit", dira-t-il aux juges. [...] Si EDF avait été prévenue, elle aurait pu intervenir un quart d'heure avant l'accident, calcule l'Inspection générale des services (IGS). Il est 17h37 et les trois adolescents sont encore en vie, planqués dans la réactance. À 17h40, le gardien de la paix, revenu dans le cimetière, interpelle Sofiane et Harouna, tapis entre les tombes. À 17h45, il retourne au commissariat où une nouvelle mission lui est attribuée ». https://www.liberation.fr/societe/2010/10/26/zyed-et-bouna-la-poursuite-inavouable_689160 (consulté le 22 décembre 2020)

14. « Pourquoi ne vous est-il pas venu à l'idée, Monsieur Gaillemin, de héler Zyed, Bouna et Muhittin pour les avertir du danger ? », pique Jean-Pierre Mignard. Réponse du prévenu, stoïque : « De toute façon, ils ne m'auraient pas écouté. J'en ai eu l'expérience plusieurs fois en travaillant en Seine-Saint-Denis. » http://www.liberation.fr/societe/2015/03/18/zyed-et-bouna-de-toute-facon-ils-ne-m-auraient-pas-ecoute_1223608 (consulté le 22 décembre 2020)

de Zyed et Bouna, compagnies républicaines de sécurité et hélicoptères de police sillonnent la ville et son ciel.

Le lendemain¹⁵, le 30 octobre, la tristesse règne mais on se prépare à la nuit du destin. À la fin du mois de Ramadan, la date commémore le Coran descendu par l'ange Gabriel à Mohammed. On n'y tient pourtant ni festin ni retrouvailles familiales¹⁶, l'ouverture des portes du paradis¹⁷ appelle au surcroît de gravité et d'adoration rituelle (*i'bādāt*). Aussi l'affluence à Abou Bakr est-elle si forte que la mosquée ne peut contenir l'ensemble des fidèles. On installe l'immense natte tressée sur son parvis – à distance prudente des fourgonnettes de police qui encerclent encore la cité pourtant calme. La nuit qui vaut « mieux que mille mois » est longue : les prières surérogatoires sont enchaînées jusqu'à tard. À la fin des génuflexions, l'imam fera une longue invocation de clôture du Coran, apothéose doublement sacrée de la nuit et du mois.

Mais un cri trouble les adorations. Parmi les femmes, une grenade lacrymogène vient d'exploser. La sortie est aussi précipitée que laborieuse – la mosquée est encerclée par les policiers en tenue d'assaut. Un fidèle relate :

*« Sur le Plateau, il y avait un face-à-face entre les jeunes et la police. J'étais au milieu, en train de raisonner les jeunes pour qu'ils reculent. Les flics me criaient : "Ferme ta gueule, on ne parle pas avec toi. On va se les taper!" Je me suis fait tirer dessus au Flash-Ball. Des mères, qui essayaient de retenir leurs gamins, se faisaient insulter. La police a fait défiler les derniers fidèles de la mosquée les mains sur la tête. Des jeunes religieux étaient là aussi pour dire aux jeunes : "Arrêtez, ça ne sert à rien! Ils se sont fait tirer dessus." Le lendemain, on a ramassé des cartouches avec des inscriptions : "Prends ça dans ta gueule, sale Arabe." On avait l'impression que les CRS faisaient tout pour attiser la colère. »*¹⁸

15. Pour le récit de première main de ces nuits d'octobre 2005, en même temps que le traitement politique et médiatique qui en est fait, voir le compte-rendu d'Antoine Germa, alors professeur d'histoire-géographie au lycée Alfred Nobel de Clichy-sous-Bois. <https://lmsi.net/Clichy-sous-Bois-zone-de-non> (consulté le 23 décembre 2020)

16. La nuit du destin n'est pas l'un des aïds (en arabe, fêtes) de la tradition islamique.

17. La tradition enseigne en effet que le paradis est accessible le soir de la nuit du destin – tandis que l'enfer est clos.

18. https://www.lemonde.fr/banlieues/article/2015/10/26/les-emeutes-de-2005-racontees-par-quatre-temoins_4797063_1653530.html (consulté le 25 février 2021)

L'émeute devient révolte. Aussi, en même temps qu'elle s'étend, la contestation s'approfondit. À Aulnay-sous-Bois, Bondy et Sevran, villes voisines de Clichy-Montfermeil, puis à Toulouse, Pau ou Valence, on continue de brûler des voitures – de plus en plus – mais des écoles sont désormais également visées par les jeunes. Une telle rupture – jusque-là, on ne s'attaquait pas à ce qui était perçu comme un bien commun – est une mise en accusation : d'un côté, ceux et celles qui sont affectés par la mort de Zyed et Bouna ; de l'autre, la gestion territoriale des cités – y compris son versant éducatif. La mise en parallèle des symboles est dès lors aisée : la mosquée face à l'école, les immigrés face à l'État. La parole publique ne rechigne pas à s'engouffrer dans la voie qu'elle trace. Un ministre se livre au complotisme ordinaire : « *Ce à quoi nous avons assisté dans le département de la Seine-Saint-Denis cette nuit n'avait rien de spontané, était parfaitement organisé. Nous sommes en train de rechercher par qui et comment* », dit ainsi Nicolas Sarkozy le 3 novembre. D'autres responsables politiques interrogent la motivation anthropologique de la contestation, en affirmant ainsi l'inscription dans la survivance de la polygamie au sein de « familles africaines » et l'inadaptation de celles-ci au modèle républicain¹⁹.

La trame des événements résiste pourtant au récit belliqueux. Si la critique qu'exprime l'émeute est profonde, elle n'est guère criminelle. La différence entre l'émeute et l'attentat est ainsi établie : la première ne cède pas au meurtre. Bien que la communauté de la cité gage ainsi la responsabilité de la police dans la mort des siens, par négligence (« *S'ils entrent sur le site EDF, je ne donne pas cher de leur peau* », a dit l'officier) ou via la violence positivement exercée, l'émeute ne tue cependant pas en retour.

Tout au long des nuits où la colère s'exprime par l'émeute, d'abord à la suite de la mort de Zyed et Bouna, puis après que les forces de l'ordre ont ainsi pris d'assaut la mosquée Abou Bakr, l'action des habitants des Bosquets tend ainsi à l'apaisement. « Faire rentrer les jeunes » apparaît aux yeux de leurs familles comme un impératif catégorique. Pour celles-ci, il s'agit pourtant moins de veiller à l'ordre républicain que de garantir la sécurité de leurs enfants. Quoique la révolte paraisse légitime aux yeux de la communauté de la cité, la nécessité de

19. Gérard Larcher, parmi d'autres, affirme ainsi la thèse de la polygamie comme explication des émeutes.
URL : www.lemonde.fr/societe/article/2005/11/03/lemonde-fr-societe-2Farticle-2F2005-2F11-2F2F16-2Fm-larcher-fait-le-lien-entre-polygamie-et-violences-urbaines_710698_3224.html



préservation de ses membres conduit à l'affirmation de l'idéal religieux du *sabr*. Idriss, qui appartient au mouvement prédicatif des frères de l'Effort²⁰, fait ainsi ce récit :

« C'était franchement difficile à ce moment-là. Nous ressentions tous la colère. Zyed était de ma famille, je connaissais bien ses parents, c'était impossible de comprendre une injustice pareille. Mais, grâce à Dieu, on a su faire le bien en calmant les plus jeunes. C'était vraiment difficile parce que nous-mêmes étions en colère, mais le plus important était qu'il n'y ait pas d'autres jeunes qui meurent sous les balles de la police. »²¹

Construire la communauté

On s'affaire à la mosquée Abou Bakr de la cité des Bosquets. En ce soir de décembre 2018, un fidèle a résolu d'offrir un dîner en *sadaqa* pour sa sœur récemment décédée. Aussi le repas mobilise-t-il la communauté de la mosquée : nattes tressées, tables et chaises en plastique sont disposées, de même que les briques de lait caillé qui accompagnent les grands plats en terre cuite. On tend la main – ou la cuillère s'agissant des convives insuffisamment aguerris – vers le couscous brûlant.

Le dîner a lieu dans une dépendance d'Abou Bakr – vaste salle non meublée que l'on ouvre aux fidèles lors des nuits de Ramadan, lorsque l'affluence est à son comble. Ce soir-là, le dîner funéraire rassemble les plus assidus à la fréquentation de la mosquée : membres de l'association de gestion, dont son président Abdelfettah, frères de l'Effort et les *harraga*²² auxquels il est fait l'aumône d'un toit, d'un repas et, parfois, d'un emploi ponctuel. Parmi les convives, une délimitation spatiale s'opère spontanément. Anciens et récents immigrés, ensemble légataire d'une forme de sociabilité maghrébine, s'installent autour de la table dressée de couverts jetables ; les frères de l'Effort, issus de la cité,

20. Les frères de l'Effort sont le plus souvent nommés dans la littérature *Jama'at ad-Da'awa wa at-Tabligh*. Cette prédication est fortement implantée au sein des cités franciliennes.

21. Entretien avec Idriss, en date du 08 novembre 2016.

22. Sur les subjectivités du *hrig*, voir : Pandolfo, S. (2017). "The Burning": Finitude and Politico-theological Imagination of Illegal Migration. *Anthropological Theory*, n°7, p. 315-363.

mangent quant à eux sur la *sufra*²³ qu'ils ont étendue au sol. Mais la bienveillance demeure non feinte. On échange joyeusement thé et gâteaux – plus exactement, les frères de l'Effort passent le plateau entre les convives – en même temps que les blagues.

L'image est pourtant trompeuse. Si la connivence entre les générations de l'immigration postcoloniale paraît immédiate, elle est le fruit d'une entreprise historique sans cesse mise à l'épreuve. À rebours du postulat de la solidarité instinctive du « *sang commun* »²⁴, celle-ci doit son acte fondateur aux ouvriers immigrés qui ont œuvré à la réaffiliation collective à la tradition islamique.

À mesure que se découvre une nouvelle économie morale dans le cours de l'expérience de la cité²⁵, cette génération de l'immigration postcoloniale devient progressivement celle des « anciens ». L'appartenance à la génération des anciens est pourtant moins établie par l'âge biologique qu'à travers l'expérience historique du parcours migratoire – « blédard », dit-on familièrement dans l'espace de la cité pour désigner ceux qui sont eux-mêmes venus en France – et d'un même « *devenir collectif* »²⁶. À l'encontre d'une appréhension statique et passive des anciens – « *Le grand-père dont l'esprit est toujours resté au "bled"* », selon Olivier Roy –, ceux-ci ont en partage tant une trajectoire biographique commune qu'une forme d'action collective dont l'expression la plus parachevée est l'effort existentiel qui s'amorce à l'orée des années 1980 pour la construction des mosquées en cité.

La première composante de l'appartenance à la génération des anciens est établie par l'acte d'émigrer-immigrer. En même temps qu'il emporte une critique latente à l'égard des États postcoloniaux qui sont ainsi quittés, celui-ci est informé par sa destination – c'est-à-dire l'usine et les évolutions successives du monde ouvrier. Aux Bosquets, les anciens ont en commun d'avoir été ouvriers spécialisés dans les zones industrielles de la région parisienne, avant d'être progressivement

23. La *sufra* désigne un long morceau rectangulaire de tissu ou de papier que l'on dispose à même le sol pour manger : les victuailles y sont présentées et les frères s'asseyent de part et d'autre.

24. Tönnies, F. (1887). *Communauté et société*. Traduit par Claude Dubar (2010). Paris : Presses universitaires de France ; Durkheim, É. (1975). *Communauté et société* selon Tönnies. Dans *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale*. Paris : Éditions de Minuit, p. 383-390.

25. Par ce terme emprunté à l'historien anglais Edward P. Thompson, je désigne la variété des relations, normes et obligations morales qui ont cours au sein d'un groupe social. Voir : Thompson, E. P. (1971). *The Moral economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*. In *Past & Present*, n° 50, p. 136-176.

26. Mannheim, K. (1928). *Le problème des générations*. Traduit par Gérard Mauger et Nia N Perivolaropoulou (1990). Paris : Nathan, p. 52



mis au chômage ou en retraite anticipée lors de la désindustrialisation. S'il arrive que les plus récemment arrivés en France travaillent à leur tour à l'usine, il s'agit le plus souvent d'« *interim* »²⁷, c'est-à-dire une condition socio-économique marquée par la précarité durable et une multitude d'activités périphériques : maçonnerie, plomberie, électricité, jardinage, emploi en abattoir ou en boucherie²⁸, etc.

Néanmoins, une configuration historique, aussi prégnante soit-elle, ne suffit pas à définir une génération. Suivant le sociologue Karl Mannheim, il faut lui adjoindre une forme d'agir en partage : une « *intention fondamentale* »²⁹. S'agissant des ouvriers immigrés devenus des anciens, celle-ci est précisément constituée par la refondation collective opérée comme une réponse à l'épreuve inédite de la filiation parmi l'immigration postcoloniale en situation de marginalité protéiforme. Le réinvestissement de la tradition islamique apparaît ainsi comme la solution proposée par les anciens au problème de la transmission intergénérationnelle en situation de marginalité protéiforme. Abdefettah, président de la mosquée Abou Bakr de la cité des Bosquets, dit ainsi :

« Je vais être franc, j'ai voulu faire la mosquée et l'école suite à une histoire personnelle. J'ai envoyé mon fils chez sa tante à Rabat. Trois jours, plus tard, elle m'appelle pour m'engueuler. Ce n'est pas un Marocain, il connaît trois ou quatre mots en arabe. Parce que le jeune, c'était le deuxième, il vivait presque entièrement dans la rue, j'ai pas bien maîtrisé les choses. Alors je me suis juré que ce serait différent à partir de là. Là, mon dernier, il a vingt-trois ans, il vient prier, il parle parfaitement arabe. Mes filles, pareil ! Elles ont toutes fait des études et travaillent bien mais elles n'ont pas oublié leur religion. Le prophète a dit : "Le meilleur d'entre vous l'est par son comportement" [en arabe, puis revient au français]. Le bon comportement de la personne, ça peut aller très haut dans la religion. La prière, tout ça, tu es obligé. Mais le bon comportement, on ne naît pas avec, on apprend, dans la famille, dans la mosquée. Vous ne pouvez pas apprendre le bon comportement tout seul. »

27. Aguilera, A., Dablanc, L. et Rallet, A. (2018). L'envers et l'endroit des plateformes de livraison instantanée. Enquête sur les livreurs micro-entrepreneurs à Paris. *Réseaux*, vol. 212, n° 6, p. 23-49.

28. Weber, F. (1989). *Le travail à côté. Étude d'ethnographie ouvrière*. Paris : Éditions INRA-EMESS.

29. Mannheim (1928) écrit ainsi : « *Les intentions fondamentales et les principes structurants sont également de la plus grande importance dans toute transmission car ce sont eux seulement qui socialisent véritablement ; et, peut-être plus important encore, ils sont véritablement susceptibles d'être perpétués. Une simple constatation a des effets de socialisation minimes et n'a que de faibles potentialités de perpétuation. Une thèse qui a véritablement des effets de socialisation, contient la possibilité de perpétuation de la pensée ; une vision, un sentiment, une œuvre d'art, qui unissent, contiennent la direction dans laquelle vision, sentiment, œuvre d'art peuvent se perpétuer et peuvent ainsi être ressuscités et existentiellement réinterprétés dans de nouvelles circonstances.* »

Le caractère réaffiliant de la mosquée est ainsi affirmé par celui qui en a la charge. Abou Bakr est tant l'espace où l'on apprend la langue arabe – qui tout à la fois affermit la communication intergénérationnelle que le lien aux proches demeurés au *pays* – que « le bon comportement ». Face au vécu d'une marginalité persistante et les risques qu'elle fait encourir aux immigrés et leurs enfants, la pratique religieuse est l'invitation formulée par les premiers aux seconds à *se réformer*. L'intention fondamentale de la génération des anciens prend ainsi forme par la volonté de reconstitution d'un ordre moral et social protecteur à l'égard des affres de la vie en cité.

Aussi la mesure de la rupture est-elle mieux établie par l'étalon de la séquence historique précédente. Sayad (2014) indique de l'islam des foyers qu'il est « *dominé, expatrié, mutilé et réduit à un simple corps de conditions strictement figées* », traduisant « *l'opposition larvée (ou symbolique, i.e. « religieuse ») à un système économique qu'on perçoit comme le fait des "infidèles" (qui, ici, sont tout à la fois les colonisateurs, les dominants, les maîtres au service desquels on se soumet).* »³⁰. Écrasés par la domination postcoloniale et ouvrière, les ouvriers maghrébins constituaient l'islam – dont l'expression rituelle est cantonnée au réduit privé du foyer – comme la condition de leur préservation morale face à l'exploitation économique et raciale³¹.

À l'inverse, la refondation collective par le réinvestissement de la tradition religieuse est ainsi figurée par la construction des mosquées au sein même des quartiers où s'établit désormais l'immigration postcoloniale et ouvrière. Il faut toutefois saisir l'effort existentiel qui en est au principe dans sa pleine mesure : en 1965, le territoire national comptait cinq mosquées, 1000 en 1985, 2500 en 2015³². Cette croissance exponentielle ne suit pourtant pas la courbe de l'accroissement du nombre des immigrés et de leurs enfants en France³³. Loin de tout effet mécanique,

30. Sayad, A. (2014). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. Tome III : La fabrication des identités culturelles*. Paris : Raisons d'agir, p. 137.

31. Sayad écrit : « *L'opposition larvée (ou symbolique, i.e. "religieuse") à un système économique qu'on perçoit comme le fait des "infidèles" (qui, ici, sont tout à la fois les colonisateurs, les dominants, les maîtres au service desquels on se soumet) et, par suite, comme un fait "diabolique", ou, encore, l'opposition inavouée à un système économique qu'on ne maîtrise pas et dont on a toutes les raisons de se défier – car, [...] on ne fait que pâtir, que subir les effets négatifs (à commencer par l'obligation d'émigrer) que cette partie impose à tous ceux auxquels elle s'impose –, toute cette opposition qui se joue, en apparence, sur un autre terrain que la religion, se traduit en réalité en termes religieux, le seul langage peut-être dont on dispose pour exprimer défiance et résistance. Percevant vaguement l'ethos qui est solidaire de tout le système économique et social imposé (individuation, calculabilité, prévisibilité de tous les comportements), et le percevant comme contraire à toute la morale dans laquelle on a baigné (un autre ethos qu'on appellera, faute d'un autre terme, pré-capitaliste), on ne peut que le réputer blasphématoire. [...] Et l'exemple même de ce travail "maudit" pour ainsi dire a été le premier travail dévolu aux émigrés, le travail de la mine : travailler nu, travailler souterrainement (dans les entrailles de la terre) et travailler de nuit (doublement de nuit, dans l'obscurité du sous-sol et dans l'obscurité de la nuit).* »

32. Telhine, M. (2009). *L'Islam et les musulmans en France : une histoire de mosquées*. Paris : L'Harmattan.

33. Plusieurs générations d'immigration se sont ainsi déjà succédé en 1965.



elle résulte ainsi de l'action historique de la génération des anciens confrontés à la crise de la filiation en cité. Abdelfettah poursuit :

« On a voulu construire la mosquée. On n'avait pas d'argent, rien, ici c'est la ville la plus pauvre de France, la communauté n'a pas du tout les moyens. Entre anciens, on a fait ce qu'on a pu, on a réussi à regrouper un peu d'argent, il y a plein de gens qui avaient le projet d'acheter ou de construire une maison au pays et qui ont donné à la place à la mosquée. Mais on avait quand même très peu, alors la solution qui avait été trouvée était d'acheter ce vieux centre commercial qui ne servait plus à rien plutôt que de construire. »³⁴

L'entreprise d'édification de mosquées en cité est conduite « *en bricolant* »³⁵. À Clichy-sous-Bois, les anciens rachètent en 1997 un entrepôt désaffecté – sans autre appui financier que la mise en commun de leur épargne. Quoique la mosquée soit la première de la région³⁶, la nécessité économique fait loi. La moitié du lieu est ainsi dévolue au hammam dont on espère que les revenus permettront de soutenir l'effort collectif. En 2002, l'année où Abdelfettah en prend la tête, l'association de gestion d'Abou Bakr acquiert pour une somme modique les espaces commerciaux voisins qui avaient été plus tôt ravagés par un incendie. Leur location à des tiers assure à la mosquée un financement régulier. Au cœur de la cité des Bosquets, la mosquée Abou Bakr devient le point névralgique du réseau de lieux où la vie collective se déploie. Elle est ainsi directement liée aux cafés où se pressent les anciens à la sortie des prières, aux snacks de restauration rapide qu'occupent les jeunes et au marché que l'on tient sur son parvis et le parking voisin deux fois par semaine.

Soumise aux aléas de leur condition socio-économique, l'intention fondamentale au fondement de la génération des anciens – reconstruire un ordre moral en cité par le réinvestissement de la tradition islamique – n'en est pas moins tributaire d'une forme de réflexivité tout à la fois historique et religieuse. En même temps qu'ils rompaient le mensonge migratoire, c'est-à-dire l'illusion

34. Sayad, A. (2014). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. Tome III : La fabrication des identités culturelles*. Paris : Raisons d'agir.

35. De Certeau, M. (1980). *L'invention du quotidien. Tome I : Arts de faire*. Paris : Union générale d'éditions.

36. Il existait néanmoins des caves (la catégorie « *islam des caves* » désigne ainsi une période historique autant qu'une forme de pratique religieuse au sein de la communauté rassemblée en cité) et quelques locaux aménagés. On m'a ainsi souvent évoqué le « *local rose* » à Clichy-sous-Bois, qui servait de mosquée avant la mosquée Abou Bakr. Celui-ci a brûlé dans un incendie criminel demeuré non résolu. Similairement, Abdelfettah relate : « *Nous priions dans le bâtiment 13 au local à vélo que nous avions réhabilité. Nous y sommes restés 18 ans. La société d'aménagement a fini par nous expulser.* »

d'un retour sans cesse à venir, les ouvriers immigrés ont formulé le postulat théologique de complétude (*al-kamāl*) de l'adoration divine « *là où se trouvent les fidèles* »³⁷. En creux de cette relecture à nouveau frais de leur tradition religieuse, leur communauté en cité est ainsi fondée sur la déliaison tant à l'égard de l'ailleurs qui a été quitté (c'est-à-dire les pays d'origine) que du monde ouvrier qui a été le lieu de leur accueil au sein de la société française.

Le surcroît de réflexivité quant au caractère durable de leur présence en France et l'autonomisation morale qui en découle est également attesté par son envers. Alors que les immigrés et leurs enfants s'établissent en cité et forment un groupe social où s'éprouve la nécessité de la transmission intergénérationnelle, certains demeurent en marge de l'entrée dans le troisième âge de l'immigration postcoloniale. Ce phénomène est figuré par les foyers³⁸ où vivent dans un éphémère perpétuel des ouvriers immigrés depuis longtemps à la retraite ou au chômage et qui ne se sont jamais mis en ménage au sein de la société d'accueil³⁹. Condamnés à une anomie aux effets de plus en plus tragiques⁴⁰, ceux-ci incarnent à leur corps défendant le reliquat du procès historique de territorialisation de l'immigration postcoloniale en cité.

Même s'agissant de ceux qui, parmi les ouvriers immigrés, finissent par demander le regroupement familial, l'embarras à prendre acte du caractère durable de l'émigration en France est patent. Au-delà de difficultés administratives croissantes⁴¹, la réticence à faire venir les siens au sein de la société d'accueil résulte de la marginalisation dont les ouvriers immigrés font ainsi l'épreuve, laquelle demeure inavouée auprès de leurs proches restés au pays. Selwa, infirmière libérale de trente-huit ans qui n'est arrivée de Tunisie aux Bosquets qu'adolescente, fait récit :

« Mon père a toujours refusé de nous faire venir. Il trouvait toujours les meilleurs prétextes. Mais en fait, il ne voulait pas que l'on vive en France, parce qu'il pensait qu'on serait mieux en Tunisie. Il ne voulait pas qu'on voie

37. Esmili, H. (2021). Changer l'intention. Adoration et conversion en islam contemporain. Dans Patrick Michel et Jean-Philippe Heurtin (dir.), *La conversion et ses convertis*. Paris : Centre Maurice Halbwachs.

38. Sayad, A. (1980). Le foyer des sans-famille. Dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 32-33 : *Paternalisme et maternage*, p. 89-103.

39. Choukri, H. (2006). *Loger les étrangers « isolés » en France. Socio-histoire d'une institution d'État : la Sonacotra (1956-2006)*. Thèse de doctorat en science politique soutenue à l'Université Paris-Sorbonne.

40. Le Covid-19 a ainsi été particulièrement désastreux au sein de ces foyers de travailleurs retraités. URL : <https://www.bondyblog.fr/societe/dans-les-foyers-les-chibanis-meurent-a-huis-clos/>

41. Hajjat, A. (2012). *Les frontières de l'« identité nationale »*. L'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniale. Paris : La Découverte.



sa vie, la galère, tout ça. Une fois, ma mère était très malade et elle devait vraiment venir en France se faire soigner. Il a fait exprès d'envoyer des faux-papiers pour que le consulat refuse nos visas. Finalement, c'est notre oncle qui nous a aidés pour rejoindre notre père à son insu. »⁴²

L'alliance sacrée

La transformation d'une somme d'individus épars en groupe social fondé par des relations d'obligations croisées n'advient ainsi guère spontanément. S'agissant de l'immigration postcoloniale, elle a pour point de départ l'acte conscient qui consiste à faire venir les siens en France ou à s'y mettre en ménage dans la société d'accueil. Ce point de départ est alors redoublé à l'heure de l'établissement en cité par le réinvestissement de la tradition islamique comme voie de filiation.

L'anthropologue Edmund Leach caractérise la filiation comme « *la qualité de membre d'un groupe représentant une section de la société totale, cette qualité étant dénuée d'ambiguïté, permanente et involontaire* »⁴³. C'est dans le dernier attribut (la filiation est réputée « involontaire ») que se loge la tension. Le mouvement historique de refondation collective par la référence religieuse est réflexif tant en son point de départ – les anciens ont désiré la refondation collective – que par la nature de transmission instituée. Ainsi, cette forme de filiation reconstituée est singulièrement manifestée par la politique des prénoms qui a cours au sein de la communauté qui se refonde en cité⁴⁴. Ceux-ci sont tout à la fois puisés dans le patrimoine de l'histoire partagée et cependant liés aux options théologiques qu'a empruntées le réinvestissement de la tradition islamique parmi les immigrés et leurs enfants. Ces prénoms sont ainsi dotés d'un sens *affiliant* dont ont été privées les lignées familiales – et leurs patronymes – désormais non opérantes à la suite de leur déracinement migratoire.

42. Entretien avec Selwa, 19 janvier 2019.

43. Leach, E. (1962). On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems. In *Man*, vol. 62, p. 130-134.

44. Voir à ce titre l'enquête Trajectoires et Origines (TeO) de l'Ined. La permanence de prénoms dits maghrébins, malgré la succession générationnelle, est un fait statistique majeur. Voir : Coulmont, B. et Simon, P. (2019). Quels prénoms les immigrés donnent-ils à leurs enfants en France ? *Population & Sociétés*, 4(4), p. 1-4. La crispation conservatrice autour de cette question procède ainsi d'une forme confuse de compréhension pseudo-sociologique.

L'importance de la filiation parmi les immigrés et leurs enfants est d'autant plus marquée que le groupe social qu'ils forment en cité n'a pas la consistance des communautés prémodernes où les individus sont tenus pour liés par des relations d'interchangeabilité⁴⁵. À l'inverse, la réaffiliation religieuse s'atteste dans les coordonnées modernes du souci de soi, c'est-à-dire de l'obligation de piété subjective (*at-taqwā*) qui donne lieu à une variété d'expressions sensibles. Selon Ernest Troeltsch, la piété est ainsi « *puissance et orientation de la vie intérieure* »⁴⁶. Parmi l'immigration postcoloniale et ouvrière, elle est l'attestation individuelle de la réaffiliation religieuse. Elle se cristallise ainsi dans une relation à la transcendance divine non médiatisée par les modes discursifs dont la tradition islamique est historiquement constituée – en particulier le *fiqh* et la *tourouqia*, dont la mise à mal par la conquête coloniale est radicalisée par l'émigration à la suite des indépendances.

Le réinvestissement de la tradition islamique à l'ombre de la cité établit les immigrés et leurs enfants en public d'enquêteurs dont la recherche de la « *guidée divine* »⁴⁷ est simultanément un diagnostic du présent dont ils font l'expérience. À la lumière de la réaffiliation religieuse, le groupe social que forment les immigrés et leurs enfants est dès lors moins la foule des croyants, aussi compacte qu'indistincte, que le sous-collectif d'individus *un à un* pieux. La réforme de chacun – ou le simple fait d'admettre sa nécessité⁴⁸ – est ce qui permet la requalification symbolique de l'immigration postcoloniale et ouvrière en communauté des fidèles. Parmi ceux-ci, la réaffiliation religieuse est ainsi inscrite dans les corps et les consciences⁴⁹ par les prières, aussi bien accomplies dans l'intimité qu'à la mosquée, les ablutions – grandes et petites⁵⁰ – qui les précèdent, le *dhikr*⁵¹, les invocations et les simples formules – par exemple, *hamdoulilah*⁵², *inchallah*⁵³,

45. Tönnies, F. (1887). *Op.cit.*

46. Drexler, V. (1987). Ernst Troeltsch ou la piété comme norme en sociologie religieuse. Traduit par Jean-Louis Schlegel. Dans *Archives de sciences sociales des religions*, n°64/1, p. 75-93.

47. En arabe, *al-hedayā*.

48. Chanson de Rohff (2013). *Dounia*.

49. Mauss, M. (1936). *Les techniques du corps*. Préfacier : David Le Breton (2021). Paris : Payot.

50. Deux types d'ablutions existent dans la tradition islamique : « les petites », c'est-à-dire celles que l'on accomplit avant chaque acte d'adoration rituelle, et « les grandes », essentiellement pratiquées après un rapport sexuel.

51. Le *dhikr* est une forme d'adoration incantatoire et numérolgique.

52. En arabe, louange à Dieu. L'expression est souvent accolée aux faits positifs – ou négatifs, dans le sens de l'acceptation de la volonté divine.

53. En arabe, si Dieu le veut. L'expression est utilisée dans le cas de projections vers le futur.



*subhanallah*⁵⁴ ou *machallah*⁵⁵ – que l'on répète machinalement à soi ou aux autres, le jeûne obligatoire et facultatif, etc. L'ensemble en apparence disjoint des actes ordinaires de l'adoration rituelle institue la réaffiliation religieuse en piétisme que, d'une tradition immergée dans la modernité à l'autre, Ernest Troeltsch décrit comme ce qui « *réveilla le sentiment religieux sclérosé, l'inséra dans une vie subjective intense et, par-là, donna une formulation nouvelle, tempérée d'affectivité, aux vécus religieux fondamentaux du protestantisme* »⁵⁶. À l'encontre des lectures exclusivement savantes ou juridiques de la tradition religieuse, l'idéal moral de la communauté qui se refonde en cité est ainsi d'abord d'ordre sensible. Ibtissam, mère de famille aux Bosquets, dit :

*« Pendant trop longtemps, on a fait des milliers de livres et de discours. Mais les gens quand on leur parlait d'Islam, ils nous disaient mais c'est vous les musulmans ?! C'est ça l'Islam ?! C'est pour ça, maintenant il faut moins de discours et plus de pratiques, c'est-à-dire qu'il faut que les musulmans donnent l'exemple prophétique ! Sinon, ça ne sert à rien, ça donne plus de mal que de bien. »*⁵⁷

S'agissant des enfants d'immigrés, la piété subjective figure la contrepartie de l'entreprise historique des anciens. Aussi l'alliance intergénérationnelle entre les ouvriers immigrés et leurs enfants a-t-elle pour termes symétriques la refondation collective initiée par les premiers et la réforme de soi attendue des seconds. La profondeur subjective et éthique de la réaffiliation religieuse est ainsi démontrée par l'impératif en partage d'être individuellement « proche de Dieu ». Ainsi, Yassine, vingt-huit ans et conducteur RATP à Clichy-sous-Bois, accourt après son long service pour prier à la mosquée Abou Bakr, seul, car arrivé après l'office ; en entretien, il dira sa « *peine de rater l'heure et de ne pas faire tout ce qu'il fallait* »⁵⁸. Ainsi, Saïda, trente-trois ans et dame de cantine à l'école primaire Henri Barbusse de la ville, jeûne tous les lundis et jeudis – en application systématique d'une

54. L'expression, pré-islamique, est ardue à traduire littéralement. Elle est néanmoins utilisée dans le sens de « Gloire à Dieu » et exprime l'étonnement.

55. En arabe, ce qu'a voulu Dieu. L'expression est utilisée pour signifier les félicitations – celles-ci transitant ainsi par la transcendance divine qui a permis leur objet.

56. Troeltsch, E. (1902). *Leibniz et les débuts du piétisme*. Traduction française par Lucien Pelletier (2017), consultée sur le site de l'Université du Québec à Chicoutimi. URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Troeltsch_Ernst/Leibniz_et_les_debuts_du_pietisme/Leibniz_texte.html (consulté le 23 janvier 2021)

57. Entretien avec Ibtissam, 12 mars 2018, cité des Bosquets.

58. Entretien avec Yassine, 23 septembre 2017, cité des Bosquets.

prescription pourtant facultative. Ainsi, la prière de *fajr*⁵⁹ est parmi les plus fréquentées : au cœur de la nuit, les uns et les autres viennent à Abou Bakr, car « la prière est meilleure que le sommeil »⁶⁰, dit le muezzin. Ainsi enfin, Amadou, tout juste trentenaire et mort subitement d'un arrêt cardiaque après une soirée de prières à la mosquée, dont les fidèles n'auront cependant cessé de dire, bien qu'empreints de tristesse, qu'il est heureux de « rejoindre son Créateur », en signe d'acceptation de la volonté divine.

Il en va également de même pour les nombreux néo-intérimaires en cité, c'est-à-dire les livreurs de la grande distribution, chauffeurs Uber, routiers ou travailleurs de nuit dans les métiers de la manutention ou de la sécurité, etc. S'agissant de ceux et celles qui exercent ainsi ces métiers juridiquement et temporellement dérégulés où sont *de facto* surreprésentés les enfants d'immigrés, la sacralité du temps passé à la mosquée est directement opposée à l'exploitation économique dont ils font l'objet. Aussi n'est-il pas rare que les sacs de livraison soient déposés au fond de la salle principale d'Abou Bakr pendant que leurs propriétaires prient hâtivement entre deux courses, ou que les ouvriers et maçons troquent leur bleu de travail pour l'un des *qamis*⁶¹ en accès libre avant de se joindre au collectif des fidèles.

À l'instar de leurs enfants, les anciens de la communauté redoublent d'actes d'adoration. À l'encontre du postulat d'une pratique discrète et atavique, ils sont ainsi pleinement inscrits dans le réinvestissement de la tradition islamique relue à l'ombre de la cité. Si leur pratique religieuse emprunte aux formes liturgiques les plus traditionnelles – par exemple, la *tilawa*⁶² du *hizb*⁶³ coranique à l'aube et au coucher du soleil –, la réaffiliation religieuse parmi eux prend également la forme d'un regain de piété subjective⁶⁴.

L'acceptation de l'invitation à la piété formulée par les anciens à destination de leurs enfants doit-elle être comprise dans les termes utilitaristes d'une offre symbolique qui a trouvé un terreau fertile à sa réception ? La thèse est

59. Première prière de la journée, qui a lieu à l'aube.

60. En arabe, *as-salât kheir min an-nawm*. La formule est ajoutée à l'*adhân* par le muezzin à la prière de l'aube.

61. Il s'agit d'une tunique unie et simple.

62. La *tilâwa* est un mode de lecture du Coran.

63. Le *hizb* est une sous-partie du Coran qui en compte soixante.

64. Esmili, H (2021). *Op.cit.*



hégémonique tant au sein du débat public qu'au sein de la sociologie du fait islamique. Elle est ainsi celle qui vise à localiser des entrepreneurs de cause⁶⁵ à l'origine des phénomènes historiques. Plutôt qu'un déplacement global propre à l'immigration postcoloniale et ouvrière en cité, il s'agit ainsi de rapporter la réaffiliation religieuse en son sein à l'action d'opérateurs externes. Ce postulat admet tant une variation d'inspiration politique, laquelle identifie le regain de pratique religieuse parmi les immigrés et leurs enfants à des acteurs institutionnels⁶⁶ qu'une autre sociologique. Les acteurs religieux sont réputés former un champ social partiellement autonome des collectifs où ils agissent⁶⁷.

Comme l'effort collectif consistant à « faire rentrer les jeunes » à l'heure de l'émeute, le mouvement historique de réaffiliation religieuse qui affecte l'immigration postcoloniale et ouvrière est pourtant tributaire de son économie morale interne. Le changement de nature du groupe social que forment les immigrés et leurs enfants, lorsque celui-ci est confronté pour la première fois à l'obligation de transmission intergénérationnelle, conduit ainsi à une relecture à nouveau frais de la tradition islamique.

Par un paradoxe qui n'est qu'apparent, les marqueurs du réinvestissement de la tradition excèdent la pratique religieuse. Ainsi en va-t-il du *salâm* que l'on échange en signe de reconnaissance dans les détours de la cité des Bosquets, tant parmi les « frères mus' » qu'avec les « trafiquants ». Celui-ci indique tout à la fois la complicité sociologique que la fidélité en partage. C'est également de cette manière qu'il faut entendre le rapport de la fidélité à la variété des formes culturelles trouvant leur site au sein de la cité. Le rap en particulier illustre la proximité paradoxale qu'autorise la fidélité entre l'obligation de piété et la variété des transgressions propres au monde social de la cité. Parmi de nombreuses illustrations, l'artiste Hornet La Frappe d'Épinay-sur-Seine dit par exemple : « *Sortir du trou avec l'aide de l'adhan*⁶⁸ ; *Mais le liquide à 40 degrés coule dans les veines ; On reste en bas, trop ivre pour monter l'Everest ; Chacun sa vie et à chacun ses*

65. Le terme entrepreneurs de cause est originellement dû à Howard Becker qui l'utilise à propos des initiateurs des campagnes prohibitionnistes aux États-Unis. Becker, H. (1985). *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*. Paris : Métailié.

66. Cette forme d'utilitarisme donne le plus souvent lieu au rattachement d'un type de pratique religieuse à un producteur géopolitique (l'Arabie Saoudite, le Qatar, les États du Maghreb, la Turquie, etc.). Voir : Kepel, G. (1987). *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*. Paris : Seuil.

67. Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, 12-3, p. 295-334.

68. L'*adhan* est l'appel du muezzin qui annonce la prière.

rêves. »⁶⁹ Rohff de Vitry-sur-Seine⁷⁰ affirme quant à lui que « *entre la vie mondaine et le Dîn⁷¹, profond est le coma ; Ma plume, sous morphine, Dounia : Tantôt on faiblit, tantôt on s'ouvient, tantôt on oublie* »⁷². Enfin, Fianso du Blanc-Mesnil se réfère à « *un frère mus', deux frères mus' qui sent la vodka* »⁷³. La conjonction d'un horizon de piété reconnu – « l'Everest » d'Hornet – et de la transgression à celui-ci – la « vodka » de Fianso – éclaire ainsi la nature solidairement socio-théologique de la réaffiliation religieuse parmi les immigrés et leurs enfants. L'imbrication de la prescription religieuse et de la condition collective où elle prend forme conduit ainsi à une fluidité permanente entre les appartenances qui se déploient au sein d'une même matrice sociohistorique.

Conclusion

Pleinement immergés au sein de la société européenne, les immigrés et leurs enfants ont singulièrement opéré la relecture de leur tradition héritée, figurant en pratique son interpénétration avec ce dont ils faisaient l'expérience au sein de la société globale. Cette expérience historique, si elle est singulière, fait signe vers le réagencement des liens de solidarités et des idéaux moraux qui les redoublent de communautés dont la nature est d'être soumise à l'aléa historique. Confrontés à une persistante marginalité protéiforme, les immigrés et leurs enfants en cité ont ainsi réinvesti l'islam depuis la concrétude de leur condition collective.

Envisagée depuis la société d'origine, cette histoire singulière doit conduire – en plus à une meilleure compréhension des immigrés et de leurs enfants – à discerner la permanence du collectif au sein même de sociétés modernes favorisant l'individualisation. À l'heure du libéralisme triomphant au Maroc, il n'est ainsi pas dit que la problématique du réagencement des liens et des conventions morales qui les redoublent n'y soit pas *également* de rare actualité ■

69. Hornet La Frappe (2017). *Maghrébin*.

70. Pour un portrait sociologique de Rohff, voir : Lévy-Bruhl, M. (2021). ROH2F, ou la synecdoque d'une dynamique d'intégration. Dans *Germinal*, vol. 3, n° 2, p. 64-71.

71. Le terme désigne la religion musulmane. Il partage une racine commune avec le terme arabe qui signifie « dette ». Le culte est ainsi réputé lié à la dette contractée à l'égard de Dieu.

72. Rohff (2013). *Dounia*.

73. Fianso (2016). *Je suis passé chez So*.



