

La fidélité et son reste

Adoration et réflexivité en islam contemporain

Dr. Hamza Esmili

*Exposé introductif de soutenance au Centre Maurice Halbwachs, le 31 mai 2021
Thèse dirigée par Patrick Michel, en co-direction avec Bruno Karsenti
hamzaesmili1@gmail.com*

Chers membres du jury

C'est une joie et un honneur que d'être invité à présenter devant vous mon travail et à accueillir les lectures que vous allez en faire. Cet aboutissement relatif – la fin de ma recherche doctorale, sanctionnée par sa soutenance – est simultanément la clôture d'un cycle dans un parcours de vie intellectuelle. Aussi aimerais-je saisir cet instant pour marquer un point d'arrêt et mesurer ce qui a été accompli au cours de cette thèse et de la série d'enquêtes qui en constituent la matière sensible.

Je voudrais commencer par redire toute ma gratitude à l'égard de mes directeurs de thèse. Si je leur dois bien plus que ce que je peux exprimer dans cette présentation, il me semble pourtant nécessaire de mentionner deux apports parmi les plus importants que Patrick Michel et Bruno Karsenti ont offerts à ce travail. Le premier consiste dans l'important appui qui m'a été fourni pour suivre le plus avant le fil de mes enquêtes. Certaines ne répondaient pourtant pas ou peu aux normes du champ : je pense évidemment aux terrains conduits à la frontière turco-syrienne et en Iraq avec Montassir Sakhi mais également aux longues retraites avec la prédication des *Frères de l'Effort*. Patrick m'a parfois demandé, en riant, si ma thèse était le récit d'une conversion : évidemment, il me faut répondre que oui, mais au sens de l'intensité interrogative de soi et des autres que doit revêtir, me semble-t-il, l'enquête en sciences sociales. Tout en m'aidant à en éclaircir chacune des étapes – notamment en m'enjoignant de ne pas céder trop vite à la tentation d'une modélisation rassurante –, mes directeurs m'ont ainsi offert la latitude suffisante pour observer une singularité contemporaine – celle d'un collectif qui se refonde par la référence renouvelée à sa tradition religieuse.

Cela m'amène à la seconde impulsion que Bruno Karsenti et Patrick Michel ont donnée à ce travail : elle est figurée par le refus de la dépolitisation des sciences sociales et symétriquement par la réitération de la singularité de leur projet et de leur discours dans l'espace de la cité. Une telle affirmation me semble d'autant plus importante dans le contexte où cette thèse est soutenue : alors que le débat public et académique ne cesse de se raidir, il me paraît crucial de revendiquer ce qu'une sociologie consciente d'elle-même peut et doit apporter, c'est-à-dire la nécessaire lucidité des sociétés modernes à leur propre propos. Ainsi, le postulat relationniste que je reprends à l'approche de Karl Mannheim permet une sociologie de la connaissance qui est simultanément une sociologie des collectifs modernes et de l'expérience pratique et historique qu'ils font de la société globale.

La réflexivité a alors été tant la visée que la méthode de cette recherche. En reprenant les postulats de l'anthropologie de Sylvain Lazarus – et notamment le plus important d'entre eux, « les gens pensent » –, une longue enquête fut ainsi menée à Clichy-sous-

Bois : entre 2016 et 2018, je m'installai à la cité des Bosquets où avaient éclaté dix ans plus tôt les révoltes des banlieues. J'y ai conduit de nombreux entretiens et observations informelles au gré des relations nouées, notamment avec les ouvriers immigrés – c'est-à-dire ceux que l'on appelle les *anciens* dans l'espace de la cité. Au cours de cette interlocution longue et de plus en plus profonde, il me semblait ainsi retrouver la mémoire du passage de ce qu'Abdelmalek Sayad décrit comme le second âge de l'immigration – c'est-à-dire lorsque celle-ci prend un tour de plus en plus individuel et délié des sociétés d'origine – au troisième, quand les ouvriers immigrés ont ainsi fait venir leurs familles ou se sont établis en ménage au sein de la société d'accueil.

Chapitre 1

Ce mouvement historique, qui est spatialement incarné par le déplacement du foyer de travailleurs vers la cité, est ainsi à la genèse d'une forme de réaffiliation dont tout ou partie s'atteste religieusement. Cette refondation était alors entendue par mes interlocuteurs comme l'envers d'une désaffiliation qui, si elle est bel et bien aggravée par les effets historiques de la désindustrialisation, redouble pourtant une crise déjà inscrite dans les coordonnées de l'immigration postcoloniale et ouvrière : la transformation de la somme éparsée d'hommes isolés en un collectif que lie désormais des relations d'obligation plus serrées que lors de la configuration précédente fait ainsi advenir pour la première fois la nécessité de la transmission intergénérationnelle. Au cœur de ce qui fut vécu à ce moment comme une crise intime et existentielle, une alliance était alors nouée entre les immigrés et leurs enfants par la voie du réinvestissement de la tradition islamique, dont une première attestation est alors donnée par le mouvement historique de construction de mosquées dans les cités où évoluait désormais l'immigration postcoloniale et ouvrière.

Est-ce à entendre qu'une telle entreprise fut à visée utilitaire ? Une telle thèse est ordinaire : elle est figurée par le paradigme savant du « retour du religieux ». On peut le formuler comme suit : par défaut d'intégration républicaine, la banlieue « rouge » du socialisme triomphant – devenue un lieu du vide après la chute – serait devenue « verte » par l'action « d'entrepreneurs de cause » répondant à une « demande sociale ». Si la thèse est inattentive à la position exacte qu'occupèrent historiquement les immigrés parmi les structures d'encadrement ouvrières, il me semble pourtant que son principal défaut est de ne pas prendre en compte l'immanence de la réaffiliation religieuse au collectif qui se refonde par son biais. Ainsi, et malgré l'hétérogénéité de ses effets, le réinvestissement de la tradition islamique est le mouvement historique d'ensemble de l'immigration postcoloniale et ouvrière : en même temps que les *anciens* construisaient des mosquées au sein des cités, le collectif s'adressait à lui-même une invitation à la piété. Aussi faut-il se garder de l'excès de constructivisme : la réaffiliation religieuse n'est guère la substitution d'une vague identité à une autre. Les ouvriers immigrés étaient musulmans, ils le demeurent, mais il s'est produit en leur sein une forme de conversion au souci de soi (*'islâh an-nafs*) et au redoublement de l'adoration rituelle (*'ibâdât*). Ce déplacement a été opéré au sein d'une même tradition discursive – selon le terme de Talal Asad –, impliquant alors qu'il représente une position doublement critique : à l'égard de la trame séculière où les *fidèles* sont comme « pris » et face à l'héritage incapable de donner sens à leur devenir collectif. Ainsi, la notion de tradition endosse le rôle d'un double convertisseur : d'un côté, entre l'expérience du collectif et celle du sujet éthique, de l'autre, entre une condition localisée et le rivage plus lointain de son histoire politique.

Chapitre 2

La tradition n'est ainsi guère inventée – pour paraphraser le titre d'un ouvrage célèbre en sciences sociales – mais elle est un espace où sont toujours possibles une re-sémantisation des concepts et leur réagencement pratique – du reste, c'est ce que l'on nomme le *talfiq* dans l'épistémologie *fiqhie*. En m'attachant alors à la collecte des prêches et des contenus théologiques au sein de la mosquée Abou Bakr des Bosquets, à la fois si singulière et si paradigmatique du procès historique à l'œuvre, j'ai voulu ainsi montrer que le réarrangement de la tradition parmi les immigrés et leurs enfants était de part en part conscient de lui-même : une expérience historique – celle d'une immigration postcoloniale et ouvrière doublement déracinée – était ainsi rendue intelligible à elle-même par l'appui d'un singulier réinvestissement de la tradition et de son régime d'historicité. Mais la *vérité de l'islam* qui était alors redécouverte entraînait ainsi immédiatement en discussion avec d'autres *vérités de l'islam* produites en d'autres temps et lieux. « Les gens pensent » et l'on pourrait ajouter : « les gens débattent ».

Chapitres 3 et 4

Ainsi, la réaffiliation religieuse parmi les immigrés et leurs enfants a une intellectualité propre, tout à la fois constituée depuis la condition réalisée du collectif et par un réagencement singulier de la tradition islamique. Il m'a alors semblé nécessaire de poursuivre l'enquête avec ceux qui me paraissaient exprimer le plus nettement la réflexivité critique du collectif, c'est-à-dire la prédication spiritualiste et ascétique des *Frères de l'Effort*. En participant alors tant à leurs activités au sein de la cité des Bosquets – notamment les visites qu'ils font à ses riverains – qu'aux retraites prédictives de durées variables qu'ils mènent en des contrées de plus en plus éloignées, j'ai visé à recueillir une pensée « dans l'explosion de sa force » – selon l'expression de Michel Foucault. Ainsi, j'ai dédié un chapitre de ma thèse au récit d'une sortie de quarante jours faite sur le « sentier de Dieu », où il s'agissait de montrer que la parole des *Frères de l'Effort*, tout à la fois prescriptive et pourtant intime au collectif des immigrés et de leurs enfants, est l'idéalisation la plus aboutie de théologie pratique – selon un terme d'origine protestante – de la réaffiliation religieuse parmi les immigrés et leurs enfants. Les prédicateurs recherchent la guidée – c'est-à-dire selon eux les traces empiriques de la présence divine au monde – dans les ordres du collectif tel qu'il est et depuis l'horizon de la vie en pratique conduite. En creux, les *Frères de l'Effort* explicitent et justifient théologiquement le paradoxe historique d'un collectif tout à la fois établi par l'appui de ce qui relève d'une forme de piétisme et pourtant en déliaison des institutions discursives – tant savantes, jurisprudentielles que réformistes – qui régulaient historiquement la nature et l'expression de la piété islamique. Un cheikh de Chelles, avec lequel j'ai beaucoup interagi, avait ainsi coutume de dire que l'on a besoin de *taqwa*, et non de *fatwa*.

La fidélité

Au cœur de multiples précarités – celle inhérente à l'immigration postcoloniale et ouvrière et celle propre au fait de la tradition immergée dans la trame séculière et libérale –, un mode inédit d'instruction historique du salut surgit – celui que je nomme la *fidélité*. Le terme est volontairement laissé polysémique : en partant du référent *al-imân*, généralement traduit par la foi mais qui est pourtant parent d'*al-amâna*, c'est-à-dire « ce qui a été confié en dépôt », la *fidélité* est ainsi tout à la fois la reconstitution des liens moraux parmi le collectif des immigrés et de leurs enfants et la forme théologique

singulière – qui est simultanément une forme de vie – à laquelle se superpose la réaffiliation religieuse.

Ainsi, le surcroît d'intensité d'une piété constituée en rare voie de la transmission intergénérationnelle parmi les immigrés et leurs enfants est paradoxalement parallèle d'une rupture d'immédiateté à l'égard de son mode de translation dans la réalité sensible, si bien que la réaffiliation religieuse est fondée théologiquement par la conjonction des postulats d'accessibilité moderne de la révélation divine et d'indistinction du mode de participation à la société globale. À l'entrelacs de l'un et de l'autre, une attente existentielle s'atteste parmi les *fidèles* comme principal « horizon d'accord¹ ». Symétriquement, si la cité n'est alors guère musulmane – il y existe ainsi une pluralité de sensibilités alternatives, au premier chef celles qui sont ainsi adossées à l'État libéral –, la *fidélité* est une potentialité qui est en même temps une politique singulière.

Chapitre 5

Mais la réaffiliation religieuse n'atténue pourtant que peu la précarité existentielle : si elle la porte au niveau du collectif et permet ainsi l'intellection, la nature de la *communauté* qui se refonde demeure le lieu d'hésitations aussi permanentes qu'intenses. Une première marque d'incomplétude – ce que j'appelle le reste de la *fidélité* – est alors figurée par l'émigration religieuse vers la Syrie révolutionnaire : entre 2011 et 2014, des dizaines de milliers d'hommes et de femmes firent le voyage depuis l'Europe vers l'une des guerres les plus meurtrières de l'époque. En 2016 et en 2017, après un long travail avec les familles françaises et belges de ceux et celles qui devenaient alors des *émigrés*, Montassar Sakhi et moi-même avons résolu de parcourir à notre tour le trajet d'une telle quête. En allant par deux fois à la frontière turco-syrienne et en Iraq, il s'agissait d'interroger les modalités de la résolution de l'attente que secrète la *fidélité via* l'émigration religieuse vers la Syrie et sa révolution. La réalisation de nombreux entretiens avec des militants de l'ensemble des parties en présence, dont des dissidents de l'État islamique, pointe alors deux voies à la fois successives et concurrentes : d'un côté, le rattachement des émigrés à l'utopie vécue des zones révolutionnaires et libérées du régime de Bachar al-Assad ; de l'autre, la restauration gouvernementale de l'État islamique à laquelle se joignaient certains des émigrés devenus soldats d'une administration moderne.

Il ne s'agissait pourtant pas de déterminations idéologiques agissant par-delà les collectifs et les individus : la *fidélité* diffère ainsi en nature des politiques utopique puis étatique auxquelles s'articulent successivement les émigrations politico-religieuses depuis la France vers la Syrie révolutionnaire. Cependant, en réaffirmant leur contemporanéité commune, la sociologie que je vise à pratiquer permet ainsi d'en saisir tant les articulations que les discontinuités entre ces phénomènes historiques. Les figures auxquelles s'attachent mes enquêtes, qu'ils soient ouvriers immigrés, prédicateurs de l'*Effort* ou jeunes gens partis vers la Syrie révolutionnaire sont ainsi tenus pour autant d'incarnations singulières de la pensée et du mouvement qui affecte le collectif dans son ensemble.

Si l'irruption de la violence théologico-politique obscurcit alors gravement la possibilité de la réflexivité en partage, il me semble pourtant que la question que pose le procès sociohistorique auquel s'attache ma thèse n'est pas dissoute. Consciente de sa nature singulièrement politique, la sociologie – en amplifiant et en mettant en rapport la somme des pensées contemporaines qui sont autant d'émanations de collectifs historiques –,

¹ Isaac Joseph, 2015, « L'enquête au sens pragmatiste et ses conséquences », *SociologieS*, <http://journals.openedition.org/sociologies/4916> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/sociologies.4916>.

cette sociologie a alors un éminent rôle à jouer. Il me semble que celui-ci est plus que jamais nécessaire pour être à la hauteur des enjeux contemporains de communicabilité et d'accueil des singularités historiques et collectives dans une communauté politique dont la forme demeure à définir.