

Sur les attentats des 7 et 9 janvier 2015¹

au-delà des prises de position inspirées par l'indignation morale et/ou les convictions militantes, comment soumettre l'actualité aux exigences ordinaires de la connaissance scientifique ?² L'intention scientifique passe d'abord par « l'établissement des faits », étant entendu que ces faits sont plus ou moins objectivables et que leur définition (comme celle de la liste des faits jugé pertinents³) est un enjeu de luttes. Dans le cas présent, les faits à envisager sont les attentats « djihadistes »⁴ des 7 et 9 janvier 2015 et les réactions qu'ils ont suscitées, à commencer par la manifestation du dimanche 11 janvier. Elle passe ensuite par l'intention de les expliquer plutôt que de dire avec plus ou moins d'assurance « ce qu'il faut en penser » (le plus

GÉRARD MAUGER

souvent, en construisant les faits de manière à en orienter la perception et l'appréciation). Dans cette perspective, il s'agit à la fois de rendre compte de ces attentats – étant entendu qu'« expliquer » n'est pas synonyme d'« excuser » – et de la manifestation du 11 janvier (sachant que toute manifestation est suivie d'une « manifestation de papier »⁵ qui a pour enjeu le sens de la manifestation).

Je voudrais indiquer quel pourrait être le cadre général d'une enquête qui se donnerait pour objet la sociogenèse de trajectoires « djihadistes », en évoquant au préalable quelques-unes des difficultés de ce genre d'enquête. En la matière, il faut d'abord passer outre la dénonciation anticipée d'un « sociologisme réducteur », récuser le repli,

1. Ce texte développe l'exposé fait pour la conclusion des *États Généraux des Sciences Sociales Critiques*, Paris, Bourse du travail, 17 janvier 2015.

2. Pierre Bourdieu, « La science et l'actualité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 61, mars 1986, p. 2-3.

3. Ainsi peut-on, en se focalisant sur l'attentat contre « les blasphémateurs » de Charlie, « oublier » l'attentat antisémite contre le supermarché kasher.

4. Le label utilisé pour désigner l'événement est lui-même un enjeu de lutte : le recours au label « djihadiste » est justifié ici par sa revendication par les auteurs des attentats.

5. Patrick Champagne, « La manifestation. La production de l'événement politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52-53, juin 1984, p. 18-41 et « La manifestation comme action symbolique », in Pierre Favre (dir.), *La Manifestation*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1990, p. 329-356.

avant même toute tentative d'explication sociologique, sur la psychanalyse ou la psychiatrie et, bien entendu, le refus de toute explication⁶. De façon générale, le problème posé est, d'une part, celui de la sociogenèse des trajectoires déviantes chez « les jeunes des cités » et de l'élargissement au « djihad » du répertoire des possibles déviants (« le monde des bandes », « le milieu » et « la bohème populaire »⁷) et, d'autre part, celui de l'apparition d'une offre « djihadiste » (associée à un état profondément divisé, internationalement et nationalement, du champ religieux musulman⁸) capable de mobiliser et canaliser une demande de « biens de salut » émanant de « jeunes de cités ».

Comprendre pour combattre

Parmi les multiples difficultés que rencontre inévitablement ce genre d'enquête, je voudrais en souligner une : il s'agit de la tension entre l'appel à « prendre les gens comme ils sont » et l'aversion qu'ils peuvent susciter chez l'enquêteur. D'un côté, il s'agit de rapporter méthodiquement « les djihadistes » aux causes et aux rai-

sons qu'ils ont d'être ce qu'ils sont et, dans cette perspective, de « se situer en pensée » à la place qu'ils occupent dans l'espace social⁹. De l'autre, il semble difficile, dans le cas de « l'enquête en milieu honni »¹⁰, de s'en tenir à l'irénisme d'Howard Becker qui, invitant à « prendre parti pour les dominés »¹¹, méconnaît que la misère matérielle et culturelle n'engendre pas systématiquement des « victimes honorables »¹². Contre la dénonciation d'une « absolue sociologique » implicitement contenue dans toute tentative d'« explication » ou de « compréhension »¹³, il faut rappeler que prendre au sérieux le point de vue de ce genre d'enquêtés et tenter d'en rendre compte, ce n'est évidemment pas le justifier, le légitimer et moins encore le soutenir ou y souscrire : en l'occurrence, la compréhension peut aussi servir à mieux le combattre¹⁴.

6. Cf. par exemple, Jean-Pierre Le Goff qui s'indigne contre un « sociologisme réducteur », « perversion de la pensée », apparentée à « un aveuglement » « désormais en morceaux » et récusée dans le même élan « la psychologie » accusée de « s'ériger en nouvelle explication globale du monde » (« Le désir d'union ne doit pas nous empêcher d'affronter la réalité », *Le Figaro*, 10 janvier 2015).
7. Cf. Gérard Mauger, *La Sociologie de la délinquance juvénile*, Paris, Éditions La Découverte, Coll. « Repères », 2009.
8. Pour une analyse des structures et du fonctionnement du champ religieux, cf. Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue Française de Sociologie*, 1971, 12-3, p. 295-334.

9. Pierre Bourdieu, « Au lecteur », p. 7-8 et « Comprendre », in *La Misère du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 910.
10. Cf. Martina Avanza, « Comment faire de l'ethnologie quand on n'aime pas "ses indigènes" ? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe », in Didier Fassin et Alban Bensa (dir.), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, Éditions La Découverte, 2008, p. 41-58. Dans un autre registre, cf. aussi Philippe Bourgois, *Enquête de respect. La crack à New York*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 39-47.
11. Howard Becker, « Whose side are we on ? », *Social Problems*, 3, 1967, p. 239-247.
12. Dans cette perspective, cf., par exemple, le film d'Ettore Scola, *Affreux, sales et méchants* (titre original : *Brutti, sporchi e cattivi*), 1976.
13. Cf. la dénonciation par Lionel Jospin des « excuses sociologiques » des délinquants : « tant que l'on admettra des excuses sociologiques et que l'on ne mettra pas en cause la responsabilité individuelle on ne résoudra pas ces questions » (*Le Monde*, 7 janvier 1999).
14. À cet égard – réflexivité oblige – je dois préciser à la fois mon absence complète

Offres d'Islam

Pour rendre compte de l'apparition d'une « offre djihadiste » dans les « quartiers »¹⁵, sans doute faut-il d'abord rappeler comment l'implantation de l'Islam (une « offre de biens symboliques » en essor) est venue concurrencer l'offre communiste en déclin dans « les cités » et mettre d'abord en évidence le rôle stratégique d'« entrepreneurs religieux locaux » : les « imams de quartier »¹⁶. Dans cette perspective, Étienne Pingaud a montré que le processus d'autonomisation institutionnelle de l'Islam procède de l'autonomisation des compétences religieuses (l'« érudition islamique » devient une compétence distinctive) et des pratiques religieuses (liée à la séparation des lieux de culte) : conditions nécessaires à l'apparition d'un champ religieux relativement autonome. Mais ce processus d'autonomisation a également partie liée avec l'apparition de la politique de la ville. Elle est associée, en effet, en ce qui concerne les migrants et leurs descendants, à la *doxa* de « l'altérité culturelle » ou de la « double culture ». Cette requalification

d'affinité avec l'objet ou, si l'on veut, d'inclination pour l'activité religieuse et mes réelles difficultés de compréhension d'une adhésion inconditionnée à des vérités révélées.

15. Étienne Pingaud, *L'implantation de l'Islam dans les « quartiers »*. Contribution à l'analyse du succès d'une offre symbolique, Thèse EHESS, 2013.
16. Cf. Solenne Jouanneau, *Les Imams en France. Une autorité religieuse sous contrôle*, Marseille, Agone, 2013. Rappelons que « le culte musulman n'est structuré ni par une Église, ni par une nette dichotomie doctrinale entre prêtres et laïcs ». C'est la prise en charge des rituels communautaires, de la transmission du Coran et des hadiths, l'interprétation de la norme en matière de croyances et de pratiques religieuses, qui « leur confèrent *in situ* le statut d'autorité religieuse » (p. 9).

d'une fraction des classes populaires par rapport à sa dimension « immigrée », cette « réinvention des origines » inspirent une pléiade de dispositifs d'actions spécifiques (prévention, insertion, lutte contre l'échec scolaire, etc.). Le déploiement de ces dispositifs implique la mise en place d'un marché de l'emploi d'animation locale à faible « droit d'entrée ». Il organise un maillage de terrain délégué à des agents autochtones : un « tissu associatif *beur* » se met ainsi en place. Au prix d'une conversion de l'engagement *beur* en engagement « islamiste » et des ressources militantes accumulées en « capital religieux », ces nouveaux travailleurs sociaux, nouvelles élites des quartiers, « intellectuels organiques » des cités et, de ce fait, nouveaux modèles d'identification, sont, selon Étienne Pingaud, des « acteurs centraux de la réislamisation des quartiers ». « Petite bourgeoisie des cités », « petits porteurs de capital scolaire » devenus « entrepreneurs de morale », ils élargissent progressivement leurs publics et participent activement à la banalisation de l'Islam dans l'espace public.

Ce champ religieux relativement autonome peut être caractérisé par la très inégale distribution des capitaux entre ses différents pôles : capital religieux (charisme et maîtrise de la langue liturgique), capital politique (capital social entretenu dans le champ politique local et national), capital économique (ressources financières mobilisables). Ainsi peut-on expliquer à la fois les formes de concurrence entre les « offres d'Islam » (par rapport à ce qui constitue l'enjeu propre au champ : le monopole de la définition légitime de l'Islam), les luttes entre « établis » et « nouveaux entrants », entre légitimité

traditionnelle et orthopraxie (conformité des pratiques aux rites prescrits) et rendre compte de leurs audiences quantitativement inégales et qualitativement différenciées (même s'il n'y a pas de correspondance terme à terme entre offre religieuse et public de croyants). Ainsi peut-on mieux comprendre également les rapports entre champ politique et champ religieux, le pouvoir politique national ou local ayant la capacité d'arbitrer les luttes internes au champ religieux – sinon en imposant « une bonne définition de l'Islam », du moins en soutenant tel ou tel pôle au sein du champ religieux – et de peser sur l'issue des luttes symboliques entre « entrepreneurs d'Islam » mobilisant des ressources très inégales et ayant recours à différents répertoires d'actions en faveur de causes proprement religieuses : construction de mosquées, pratiques vestimentaires (voile) et pratiques alimentaires (cantines).

Mais cet état du champ religieux musulman en France ne tient pas compte des effets qu'exercent les fédérations musulmanes françaises (comme l'Union des organisations islamiques de France, l'Institut musulman de la Grande Mosquée de Paris ou encore la Fédération nationale des musulmans de France), les gouvernements d'États d'émigration (comme le Maroc, l'Algérie et la Turquie), les représentants de l'État français et les mouvements islamiques transnationaux (comme le mouvement piétiste « Tabligh », le mouvement réformiste, le fondamentalisme salafiste ou wahhabite et, bien sûr aussi, les différents groupes djihadistes¹⁷) relayés par des imams et/ou

des sites internet¹⁸ : l'implantation de l'Islam dans les quartiers s'opère ainsi dans un contexte indissociablement national et transnational¹⁹.

Demandes d'Islam

De façon générale, une conception proprement sociologique du « fait religieux » (aux antipodes d'un point de vue religieux sur la religion) y voit « l'expression légitimatrice d'une position sociale », une réponse à « l'attente d'un message systématique capable de donner un sens unitaire à la vie »²⁰ : « les laïcs, écrit Pierre Bourdieu, n'attendent pas – ou pas seulement – [de la religion] des justifications d'exister capables de les arracher à l'angoisse existentielle de la contingence et de la déréliction ou même à la misère biologique, à la maladie, à la souffrance ou à la mort, mais aussi et surtout des justifications d'exister dans une position sociale déterminée et d'exister comme ils existent, i. e. avec toutes les propriétés qui leur sont socialement attachées »²¹. Dans cette perspective, il s'agit, parallèlement à l'enquête sur la structure et les transformations de l'offre religieuse, de mettre en évidence, les conditions

Islamique » et Philippe Leymarie, « En Afrique, d'autres foyers du djihadisme », *Le Monde diplomatique*, n° 731, février 2015.

18. À cet égard, sans doute faut-il également s'interroger sur les prosélytes de l'univers carcéral : cf. Farhad Khosrokhavar, *Radicalisation*, Paris, Éditions de la MSH, 2015.
19. Cf. Solenne Jouanneau, *Les imams en France*, *op. cit.*, p. 15.
20. Pierre Bourdieu, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *Archives européennes de sociologie*, XII (1971), p. 9.
21. Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *art. cit.*, p. 312.

17. Cf. Julien Théron, « Funeste rivalité entre Al-Qaida et l'Organisation de l'État

sociales d'appropriation de cette offre, son ajustement aux dispositions des publics visés et, dans le cas présent, les diverses modalités d'appropriation de l'Islam²². Si cette diversité condamne virtuellement à la collecte infinie de situations particulières²³, on peut néanmoins dégager, en s'appuyant sur la thèse d'Étienne Pingaud²⁴, des logiques génériques (sans prétention à l'exhaustivité).

1) Dans le cas des « darons » (parents), l'investissement religieux, restaurant une autorité compromise par le chômage ou la mise à la retraite, est à la fois reconstitution et réhabilitation symbolique d'un « entre soi ».

2) Dans celui des « intellectuels de première génération » soumis aux injonctions contradictoires de l'oubli des origines et de la fidélité aux ori-

gines – « deviens un autre » et « reste toi-même » –, l'engagement religieux (équivalent structurel de l'engagement communiste ou gauchiste en d'autres temps) est à la fois un gage de fidélité ou de « réaffiliation » aux origines et un investissement qui permet de ne pas déroger à la promotion culturelle en privilégiant les aspects lettrés d'une culture millénaire.

3) À l'inverse, l'appropriation de l'Islam (et de ses marqueurs les plus visibles : cosmétiques et vestimentaires) par des jeunes en échec scolaire investis dans le « business » peut être comprise comme un gage accessible à tous (sans « droit d'entrée ») de « conversion morale », un « marqueur de bonne conduite » de « voyous retournés », opposable à la déchéance morale des *dealers* ou de toxicos « repousseurs ».

4) Pour ceux qui ont juste assez fréquenté l'école pour y intérioriser une « bonne volonté culturelle » plus ou moins désarmée, l'appropriation de l'Islam peut apparaître comme une « requalification palliative à la relégation scolaire »²⁵, une stratégie de revalorisation symbolique d'« intellectuels frustrés », stratégie distinctive par rapport aux autres pôles de « l'espace des styles de vie déviants des jeunes des cités »²⁶. Composante religieuse de la « bohème populaire » contemporaine²⁷, pôle « cultivé » de l'espace des styles de vie des jeunes de cités, il tend à valoriser

22. Symétriquement, « le travail religieux » peut être décrit comme un « travail incessant d'adaptation et d'assimilation qui permet d'établir la communication entre le message religieux et les récepteurs sans cesse renouvelés et profondément différents des destinataires originels tant dans leurs intérêts religieux que dans leur vision du monde » (Pierre Bourdieu, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », art. cit., p. 19). Synchroniquement, « les représentations et les conduites religieuses qui se réclament d'un seul et même message originel, ne doivent leur diffusion dans l'espace social qu'au fait qu'elles reçoivent des significations et des fonctions radicalement différentes dans les différents groupes ou classes » (Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », art. cit., p. 315).

23. Cf. « Les mille et un visages du djihadisme », *Le Monde*, 1 mars 2015. Sauf à considérer que chaque djihadiste est un cas singulier (ce qui est à la fois trivial et sans intérêt), il semble qu'on puisse distinguer deux cas de figures : ex-délinquants plus ou moins « professionnalisés », d'une part, et « intellectuels prolétariques », d'autre part.

24. Étienne Pingaud, *L'implantation de l'Islam dans les « quartiers »*, op. cit.

25. Nathalie Kakpo, *L'islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Presses De Sciences Po, 2007, p. 198.

26. Cf. Gérard Mauger, *La Sociologie de la délinquance juvénile*, op. cit.

27. Les deux autres sont artistiques (cf. « hip hop ») et politiques (cf. « Mouvement Immigration Banlieue », « Indigènes de la République », etc.).

« l'orthopraxie » plus accessible et plus visible que « l'orthodoxie » et se prêtant mieux aux logiques de surenchère.

5) Dans le cas, sans doute beaucoup plus banal, des appropriations « sans complication particulière »²⁸, la religion, selon Étienne Pingaud, peut se propager sans susciter de démarche active ou même de croyance réfléchie ou verbalisée : « l'adhésion à la religion est d'autant plus immédiate qu'elle est incluse dans le monde de la tradition vécu comme "monde naturel" »²⁹. L'institutionnalisation et la visibilité croissante de l'Islam (mosquées et commerce *halal*), sa capacité à épouser les catégories de perception des interlocuteurs, le « droit d'entrée » nul dans un univers culturellement valorisé et l'omniprésence dans les cités du commerce *halal* qui contribue à l'inculcation d'une grille de lecture binaire *halal/haram* (en matière alimentaire, vestimentaire, matrimoniale) multiplie « les occasions de se dire musulman », alors même que la banalisation diminue le coût de l'adhésion et accroît celui de l'abstention. Ainsi peut-on comprendre ce qu'Étienne Pingaud désigne comme « l'appropriation religieuse sans conversion », où on peut voir « l'outil principal de reproduction de l'Islam »³⁰.

28. Nicolas Mariot, « La réflexivité comme second mouvement », *L'Homme*, 2012/3-4, n° 203-204, p. 369-398.

29. Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », art. cit., p. 311.

30. Dans la même perspective, Étienne Pingaud (*ibid.*) pose la question complémentaire des conditions sociales de possibilité d'une distance affichée à l'égard de l'Islam. Il en signale trois : la distance temporelle de ceux qui ont été socialisés antérieurement au « revival », la distance sociale franchie par les « miraculés scolaires » et la distance spatiale par rapport aux origines de ceux qui ont été socialisés « hors cités ».

Le « fait religieux djihadiste »

Pour construire sociologiquement le « fait religieux djihadiste », sans doute faut-il, dans la même perspective, analyser le message djihadiste comme légitimation et mobilisation hérétique des propriétés « guerrières » objectivement associées à des croyants³¹ qui se recrutent, pour la plupart, dans l'univers délinquant et n'ont pas d'autres ressources à faire valoir qu'un « capital agonistique » accumulé dans le monde des bandes et parfois réinvesti dans « le milieu » de la délinquance professionnalisée³². Mobilisation qui s'opère dans le cadre d'une vision manichéenne du monde social opposant croyants et infidèles, juifs et musulmans, qui trouve ses racines dans le passé colonial, le conflit israélo-palestinien, ou la Guerre du Golfe³³ et d'une vision « complotiste »

31. À cet égard, selon Max Weber, « si l'on veut caractériser d'un mot les groupes sociaux qui ont été les porteurs et les propagateurs des religions universelles, on peut indiquer [...] pour l'Islam, le guerrier conquérant du monde » (*Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 400-401, cit. in Pierre Bourdieu, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », art. cit., p. 10). Ainsi peut-on comprendre une réception sélective et passiste adaptée aux valeurs agonistiques portées par la fraction des « jeunes des cités » affiliée au « monde des bandes » ou au « milieu » (de la délinquance professionnalisée).

32. Laurent Bonelli souligne l'homologie des trajectoires biographiques de Mohamed Merah, de Mehdi Nemmouche, des frères Kouachi et d'Amedy Coulibaly (« Les chemins de la radicalisation », *Le Monde diplomatique*, n° 731, février 2015).

33. Selon Pierre Bourdieu, ici très proche de Marx, « les catégories de pensée théologiques sont ce qui rend impossible de penser et de mener la lutte des classes en tant que telle en permettant de la penser et de la mener en tant que guerre de religion » (Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue Française de Sociologie*, 1971, 12-3, p. 311).

du monde social bien faite pour réhabiliter « l'intelligence » scolairement disqualifiée de « types à qui on ne la fait pas ». Mobilisation, enfin, annonçant la promesse faite aux « classes négativement privilégiées », comme dit Max Weber, d'un salut dans l'au-delà : « représentation du Paradis comme lieu d'une félicité individuelle », espérance d'un monde renversé où les derniers seront les premiers, transformant les stigmates en signes annonciateurs de l'élection religieuse », subversion posthume de l'ordre social, compensation céleste des conditions matérielles d'existence de « jeunes sans avenir », « visée de l'avenir propre à ceux qui n'ont pas d'avenir »³⁴. Le désespoir terrestre (« misère de condition » et/ou « misère de position » induite par le désajustement des aspirations et des chances objectives³⁵) et le renoncement à toute amélioration future de son sort ici bas peut inciter, en effet, à ne plus attendre d'autre salut que céleste dans la conformité aux commandements divins (« orthopraxie ») quitte à devoir s'en remettre à de petites entreprises de salut hérétiques définies par le travail d'ajustement qu'elles accomplissent entre les révélations du prophète et la demande de cette fraction des « jeunes des cités », délivrant ainsi un message qui permet la manipulation symbolique de leurs aspirations en les canalisant vers le « djihad »³⁶.

34. Pierre Bourdieu, *Algérie 60*, Paris, Les Éditions de Minuit, p. 90-91.

35. Cf. Pierre Bourdieu, *La Misère du monde*, op. cit.

36. À propos de ces « hérésiarques », il faudrait également se demander dans quel univers social ils se recrutent en ayant à l'esprit le rôle du « bas clergé » et, plus généralement de « l'intelligentsia prolétariode » dans les mouvements hérétiques et celui des

Sur la manifestation du 11 janvier

Quant à la manifestation du 11 janvier, l'analyse sociologique ne saurait se réduire à la dénonciation de la « récupération » par les médias qui revendiquent pour leur propre compte une « liberté d'expression » dont on sait l'usage que la plupart en font et par les politiques qui ne passent pas pour de grands défenseurs de la liberté de la presse et/ou qui profitent de l'événement pour redresser leur cote de popularité dans les sondages d'opinion. Tout cela est évidemment vrai, mais il faudrait aussi pouvoir rendre compte de la morphologie sociale de la foule des manifestants du 11 janvier qui se laissait difficilement cerner à l'œil nu : « la bourgeoisie éduquée », comme l'avance Frédéric Lordon³⁷ ? J'y étais comme beaucoup d'autres³⁸ : je n'en suis pas aussi sûr... Et si tel était effectivement le cas, quel genre de conséquences faudrait-il en tirer ?... Quoi qu'il en soit, il faudrait rendre compte aussi des

conjonctures de crise dans leur apparition : de même que Mauss relevait que les guerres suscitent des hérésies, Evans-Pritchard notait que le prophète est lié à la guerre (cit. in Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », art. cit., p. 331-332).

37. Frédéric Lordon, « Charlie à tout prix ? », La pompe à Phynance, *Les blogs du Diplo*, 13 janvier 2015.

38. Ce n'est pas sans hésitation que j'y suis allé : parce que je n'aimais guère l'idée de défiler derrière le carré de tête rassemblé par François Hollande et parce que je redoutais les mots d'ordre racistes. En définitive, ces craintes m'ont semblé vaines : l'indifférence à l'égard de « la manifestation des chefs d'États » m'a semblé totale et j'ai eu le sentiment de participer à une manifestation dont le sens exprimé était, en définitive, assez proche de la devise républicaine, « liberté, égalité, fraternité ». Pour un point de vue très proche, cf. Bertrand Geay, « Je reviens de la manifestation », 13 janvier 2015.

« raisons » qu’avaient ces manifestants d’être descendus dans la rue. L’enquêteur est alors confronté à la polysémie des « Je suis Charlie » (ou celle des « Je ne suis pas Charlie »). À cet égard, il faudrait au moins se souvenir que les lecteurs de Charlie (alors au bord de la faillite) n’étaient qu’une infime minorité parmi les manifestants. Qu’ils proclament « Je suis Charlie » ou « Je ne suis pas Charlie », il s’agissait dans tous les cas, non de Charlie, mais des représentations que s’en faisaient les manifestants pour s’y identifier ou s’en démarquer³⁹. C’est dire que cette mani-

festation, comme toutes les autres, fait l’objet de luttes d’interprétations dont l’enjeu est le sens à lui prêter (« l’esprit du 11 janvier »). En l’occurrence, je ne vois pas ce que les sciences sociales critiques peuvent faire de mieux que de tenter d’objectiver ces luttes d’interprétation dont elles sont évidemment parties prenantes. ■

39. Dans cette perspective, on peut faire l’hypothèse que les manifestants de la « génération soixante-huitarde » voyaient dans Charlie un souvenir d’une « humeur anti-institutionnelle » dont les Églises n’étaient pas

exonérées (« Je suis Charlie ») et que la fraction croyante des « jeunes de cités » y a vu les « blasphémateurs » qui ont attiré l’attention des « djihadistes » par leurs caricatures (« Je ne suis pas Charlie »).