

4 – 7 juillet 2017
**« Religion, coopération et conflit dans des sociétés
diversifiées »**
Université de Lausanne (Suisse)

Mercredi 5 juillet / 13h30-15h00
“Être un vrai” en attendant d’être musulman

A la faveur d’une recherche qui avait pour ambition d’approcher la question de la réception du rap chez les jeunes musulmans d’un quartier populaire belge, dans l’espoir d’entrevoir les façons dont l’islam pouvait se « dire en musique », notre entreprise fut le témoin d’une multitude de tensions antérieures et incorporées par les artistes autant que d’une pléthore d’incompréhensions vécues par les amateurs.

Ce second groupe, inductivement soumis à l’analyse d’un critère devenu discriminant, l’authenticité, se présente comme étant plongé dans une conflictualité multi-niveaux : « être un vrai » dans le rap, au quartier ou dans l’islam ne peuvent être synonymes pour ces secondes générations de musulmans. Les rappeurs, avec leur exemplarité stricte de ce que peut vouloir dire « être un jeune musulman en Europe », attire et repousse. « Le rap c’est haram », les rappeurs parlent d’islam en chanson, ce sont des « hypocrites ». L’accusation d’hypocrisie est partagée, les rappeurs se le reprochent fréquemment à eux-mêmes, mais ils en profitent également pour tisser un lien de chair vers ces jeunes aux multiples tensions identitaires.

La réalité est alors soumise à un « plus tard ». Le « vrai musulman » que l’on espère devenir brouille les frontières ethno-nationales sur le seuil d’un juridisme simplifié. La difficulté de conjuguer islam et vie quotidienne dans nos régions trouve un relais esthétique, de nouveaux orateurs et un nouveau support pour une jeunesse que les anciens n’avaient pu atteindre.

Introduction

J'aimerais commencer par une double contextualisation. D'abord je me dois préciser le cas particulier de la Belgique, ensuite la situation de terrain, à savoir la banlieue des Balances, qui se situe en périphérie namuroise.

Dans les années 1960, en effet, l'absence de communication des débuts de la présence musulmane en Belgique semble surtout relever du fait que l'un des deux acteurs (le « primo-arrivant ») arrivait habituellement seul sur le territoire belge et y demeurait « silencieux », soucieux de ne pas attirer l'attention, surtout dans le cadre d'un séjour qui était envisagé comme temporaire. Du côté de la société d'accueil, l'attitude qui semble caractériser le rapport naissant peut être résumée par une relative indifférence envers cette présence musulmane, dont l'appréhension n'est ni négative, ni positive.

Après l'indifférence réciproque, on observa dans un second temps l'émergence d'un malaise, lié au regroupement familial et à la nouvelle présence des enfants, résultat indirect d'une conjuncture politico-économique particulière (fermeture des frontières suite à la crise pétrolière). Ce malaise évoqué par les « primo-arrivants » – et apparaissant comme assez commun au sein de tout processus migratoire – est essentiellement marqué par une incertitude voire par l'inquiétude explicite de voir ses enfants s'éloigner culturellement de soi, suite à des socialisations nouvelles, notamment via l'école. La relation naissante entre l'État et/ou la société belges et ces primo-arrivants se joue principalement dans l'imaginaire, de surcroît anticipatif ; en effet comme l'atteste Zouber, cet ouvrier de 54 ans : « (...) *mes enfants vont aller à l'école ici, aïe, c'est ce que je me suis dit, c'est pas la même chose quand même, c'est pas la même chose qu'au Maroc* » (janvier 2016). En sus, cette crainte d'une perte ou *a minima* d'une « pollution » d'un héritage par et pour un autre sera rejointe par une volonté urgente de création d'infrastructures islamiques. L'importance de transmettre l'héritage arabo-musulman aux jeunes en contexte belge s'est avérée d'autant plus prégnante que s'est progressivement imposé le caractère définitif de l'établissement pour la plupart. Entretemps, l'islam est largement resté un impensé dans les sociétés européennes jusqu'à la fin des années 1980 et, face à l'ampleur des changements en cours, elles ont essentiellement avancé par tâtonnements, tant bien que mal, comme dans les contenus des manuels scolaires demeurés trop longtemps unilatéraux. A partir de 1989 les attitudes semblent changer, car nombre de crispations ont émergé suite à la problématique du port du voile dans les institutions publiques – et à l'école en particulier –, à l'affaire Rushdie et ses suites, mais encore aux transformations de la géopolitique internationale – dont la proche guerre civile en Algérie mais aussi les attentats dans le métro parisien en 1995, sans oublier les condamnations musulmanes virulentes à l'encontre des caricatures du Prophète de l'islam publiées en 2005, par le journal danois *Jylland-Postens*, etc. Toutes ces crises ont été marquées par l'absence d'un *leadership*, de part et d'autre, susceptible de faire des ponts entre les cultures, en avançant des propositions concrètes pour dépasser ces malaises particulièrement médiatiques.

Le quartier des Balances et ses tours typiques des quartiers populaires se trouvent à environ deux kilomètres à l'ouest du « piétonnier » (centre historique) de la ville de Namur. Au nord, la Sambre dessine une large boucle, talonnée sur son cours par la ligne de chemin de fer qui relie Namur à Charleroi. J'ai passé environ 5 mois à pratiquer l'observation participante, dans la Maison des Jeunes des Balances (et dans le quartier alentour), de septembre 2015 à janvier 2016, et ce chaque jour, de l'ouverture à la fermeture. J'ai joué au ping-pong, regardé des vidéos, attendu plusieurs personnes, j'ai participé à différents projets, discuté longuement sur des plots en pierre, pris le bus, j'ai fait de la musculation et bu un bon hectolitre de café

dans le bureau des éducateurs. La Maison des Jeunes, lieu principal de l'enquête ethnographique, fut saccagée en 2014 et dans la foulée la ville de Namur décida de suspendre ses soutiens financiers ; ne reste qu'une structure occupationnelle qui se débrouille avec les maigres moyens encore à sa disposition.

Si, sur mon terrain, plusieurs individus ressortent des communautés italienne, africaine sub-saharienne ou tchétchène, trois grands groupes constituent ensemble la majorité du panorama ethnique de la jeunesse des Balances ; à savoir les Marocains, les Turcs et les Albanais. Selon mes estimations, le rapport de leurs poids respectifs au sein de cette majorité serait plus ou moins comparable à 45-35-20 (%). Avant tout, il faut savoir que lorsque je parle des « jeunes musulmans des Balances », je réunis à peu de choses près tous les jeunes du quartier. Sur une semaine type, je recensais en moyenne la visite plus ou moins longue d'une quarantaine de jeunes différents ; sur ce groupe et toujours en moyenne, le taux de musulmans (toutes différences ethno-nationales confondues) oscillait entre 70 et 85%, dans la classe d'âge qui m'intéressait (18-25 ans)¹.

La surreprésentation de la gent masculine, tant dans le rap qu'à la MJ, m'obligea à limiter la portée de mon investigation pour en exclure les jeunes femmes musulmanes. Le rapport interne de la MJ (plan d'action 2013-2016) indique un rapport filles – garçons qui serait d'un tiers pour deux tiers. Ce taux plus favorable fait suite à la mise en place d'un « accueil spécifique pour les filles qui avait lieu deux fois par semaine », après le constat, au début du mandat précédent, d'une absence totale de mixité au sein de la structure. Cependant, cette augmentation du public féminin concerne surtout les enfants de 12 à 15 ans, les tranches d'âge supérieures sont très en faveur des garçons voire absolument vides de filles. Le public qui m'intéressait, à savoir les 18-25 ans, ne comptait que quatre filles, dont trois Belges et une Marocaine.

Pour me permettre de tracer le chemin vers cette idée vers celle de « pont esthétique », qui interviendra plus tard, il faut reconsidérer le concept de relégation sociale. Je parle d'un vécu relégué, car si la désinsertion sociale est considérée comme un problème se bornant à l'individu : « La relégation est toujours collective. » (De Gaulejac 2014, 79). Le terme de vécu relégué fait le pont entre une souffrance qui a des camarades d'épreuve et le ressenti qui, même s'il est personnel, dirige et constitue le collectif, ceux de « la rue ». « On en bave tous ici t'sais, les gens nous regardent mal, ils parlent mal, ils te regardent et y t'demandent : 'Tu viens d'où ?', toi tu dis : 'Là-bas', là y t'répond : 'Ah d'accord' puis, 'Suivant !'. » (Osgür, un jeune turc de 21 ans). Le quartier, la communauté qui se constitue par ce ressenti est une communauté soudée par l'expérience d'un destin social commun.

Développement

Le premier décalage qui doit être mentionné concerne le rapport et les relations intergénérationnels. Celui-ci existe au sein de quelque famille que ce soit, migrante ou non. Mais elle acquiert une tonalité particulière quand elle fait écho aux conditions pragmatiques de l'environnement d'existence : « *Nos darons², ils ont pas grandi ici, tu vois ce que je veux dire ? Eux, ils sont encore du bled. Nous on a grandi ici, la plupart ils sont nés ici, tu vois ou pas ?* »

¹ Rien d'intrigant là-dedans puisque : « (...) the implantations are mainly urban, given that Muslims sometimes make up a non-negligible part of that population, which is moreover often concentrated in certain zones (such as the old central districts or the interstices and peripheries of cities): thus populations are over 15 percent Muslim in certain cities like Birmingham, Marseilles, Brussels, Berlin and Utrecht. » (Djelloul et Maréchal 2014, 5).

² Le « daron » et la « daronne » sont des termes argotiques de langue française signifiant « père » et « mère ».

Ca change tout. C'était pas facile pour eux tu sais, mais pour nous aussi c'est dur, sauf que c'est pas pareil. » (Mohammed, 16 ans, filière professionnelle en électricité, février 2016). Derrière les innombrables interventions de ce type – recueillies dans une cité sociale belge – se donnent à penser un grand nombre d'éléments : le vécu quotidien de la marginalisation socio-culturelle et économique, au sein d'un espace fermé à la circulation de passants anonymes et à l'esthétique douteuse, l'espoir de s'en sortir (de quitter un jour le quartier) et, simultanément, la fierté indéfectible d'avoir grandi dans cet environnement singulier (« *Vivre ici, ça rend fort tu vois ?* » : Espoir, 30 ans, sans-emploi). A noter que cette fierté peut être malmenée, entre autres quand sont questionnées des pratiques relatives, par exemple, celles liées au rituel du sacrifice, qui engendre des réactions diverses, dont parfois une certaine distanciation.

Ensuite, un second décalage – déjà partiellement exprimé par Mohammed – renvoie à une nouvelle relation envers, tantôt leur ethnie spécifique au sein de leur « nation d'origine » tantôt la nation elle-même. Le discours est double : idéalisée et toujours présentée comme étant en plein essor, la nation d'origine se décline aussi dans une parole que l'on pourrait qualifier de « parodique » et dans laquelle ils intègrent leurs parents (« *Tu vois en Turquie ils se serrent la main comme ça et ils secouent tu vois, en parlant ; comment va ton père, et ta mère, et ton chien, tu vois ou pas ? Ils sont comme ça au bled. J'te jure, ahaha.* » : Kamil, 23 ans, sans-emploi, novembre 2015) : manœuvre humoristique mais néanmoins sérieuse qui met à distance et permet de singulariser une génération qui se présente elle-même comme hybride. Cette prise de recul ne réduit en rien la difficulté observée quant à la « synthèse » et à la maîtrise des héritages et parmi tous, le plan linguistique, avec le rapport à la diglossie de l'arabe, scindé entre langues dialectales et arabe classique, qui apparaît *de facto* difficile à maîtriser pour la plupart des jeunes musulmans. Sans compter que ces apprentissages se trouvent d'emblée en compétition avec l'apprentissage de la/les langue(s) de la société européenne de résidence. Ajoutons à cela la question de la connaissance d'autres dialectes locaux des pays d'origine, dont la méconnaissance peut être source de souffrance lorsqu'elle limite ou empêche de s'entretenir avec les membres de sa propre famille restée au pays. Il s'agit parfois d'un trop-plein pour ces jeunes, dont la charge se raconte comme lourde à gérer, et qui favorisent alors parallèlement la création d'usages langagiers propres, hybrides, notamment sur base du français qui se voit agrémentés de bribes d'arabe, d'interjections provenant du turc ou de mots issus du répertoire tzigane, particulièrement dans certains quartiers densément multiculturels (Remy, 2016).

Le troisième décalage se rapporte aux figures d'autorité intra-communautaires, en ce compris les « autorités musulmanes » de Belgique, et aux modalités de transmission mobilisées puisque l'islam, chez ces jeunes, ne se présente plus comme un donné culturel mais comme un héritage qui se dit l'objet d'un « *apprentissage qui dépend des moyens* » (Haroun, 28 ans, comédien, décembre 2015). Ceux qui se sont essayés à la fréquentation des mosquées ont un discours critique au sujet, par exemple, des imams belges : « *Tu vois, le mec il vient du bled, il parle de son village, de ses chèvres et tout. Qu'est-ce qu'il connaît de nous ? Tu vois ou pas ? Les gens ils disent qu'on pratique pas et tout. Mais le mec, il parle même pas bien français !* » (Marwan, 24 ans, ingénieur de gestion, janvier 2016), tandis que la majorité n'y met jamais les pieds ou alors très rarement. Parallèlement à cela, le désir de certitude de soi s'exprime à travers la recherche du « vrai islam » (Mohammed), qui suit celle de la quête de l'autorité légitime ; le propos religieux lorsqu'il est directif séduit, entre autres de par sa compréhension immédiate et son intégration facile dans le « langage de l'identité » (Augé, 1992).

Le quatrième décalage ici évoqué se rapporte finalement à l'environnement belge. Nous avons décidé de présenter ici deux aspects distincts seulement, vu l'ampleur du débat qu'il est

possible d'ouvrir. Le premier relève du maintien d'un « mythe du retour » dans le chef de beaucoup de parents pour qui l'importance voire la préséance du pays d'origine, rappelées aux enfants avec récurrence, et parfois même adjointes de la menace d'y être « renvoyés » rend difficile la construction d'identités hybrides. Il semble parfois compliqué voire impossible – dans certaines familles dont nous disposons de témoignages – de s'identifier librement à la Belgique, sous peine d'être jugé comme agissant « déloyalement », d'autant plus avec ce risque parfois latent d'être – comme nous le disions – contraint à y retourner, alors que l'on n'en possède pas les codes ni même parfaitement la langue. Si certains propos de parents semblent être la traduction d'une rupture consommée avec l'Etat d'accueil, ils entérinent symétriquement et malgré eux l'évident attachement pour la Belgique de leurs enfants/jeunes adultes, à l'instar de cette citation interpellante : « *Mon père, tu vois, il disait tout le temps, on va rentrer au bled, genre quand on déconnait ; il disait dès que je suis pensionné, je rentre au Maroc, si tu rates tes études, tu rentres au Maroc, tu vois ou pas ?* » (Younès, 22 ans, étudiant, février 2016).

Dans le quartier des Balances, et il est sans doute possible de l'étendre à d'autres quartiers, l'authenticité est d'une importance capitale pour être accepté dans les réseaux de relations. D'abord, « être un vrai » c'est être là, dans la « rue », au quartier, tous les jours. Il ne faut jamais « faire genre » (Ouahib) ou « s'inventer une vie » (Kadhem), il ne faut pas « raconter de mythos » (Doriann). Faire du « poor » (argent), légalement ou illégalement, se débrouiller pour ramener de l'argent participe à être considéré comme un « vrai », car on construit son « vécu » dans la rue, en gardant sa dignité et donc son honneur.

Créer ce que j'appelle un « pont esthétique » est affaire de co-énonciation (Pecqueux, 2007) : Le rappeur dépasse la simple « représentation » du public auquel il destine son travail (souvent, les « quartiers » ou les « mecs de la rue ») ; les énoncés performatifs (« J'dis c'que je vois, j'rappe c'que j'vis », dit Ouahib dans l'un de ses textes), la personnification de la « rue » (« La rue te prend, la rue te tue gros ») et cette façon de s'adresser directement à l'auditeur sont des : « (...) techniques [mises en place] en vue d'assimiler leurs interventions esthétiques à des initiatives ordinaires de communication avec l'auditeur, avec celui qu'ils cherchent à promouvoir comme interlocuteur, voire comme co-énonciateur. » (Pecqueux 2007, 203).

Cependant, psychologisme fort présent dans la littérature sur le rap : dans la foulée de la « katharsis », les rappeurs se voient résumer comme des individus impulsifs puis apaisés et l'islam comme le moyen de canaliser une violence verbale, qui s'occupait déjà de contenir la violence quotidienne. Bref, l'islam est une puissance de guérison et si cela est certainement vrai, ça ne l'est que partiellement, l'y borner revient à la substantifier tandis que la faire intervenir au final de l'argumentaire revient à passer à côté de l'« être musulman » tout entier.

Dans le rap, l'authenticité est bien plus qu'une règle imposée à l'écriture, elle est l'outil qui permet de distinguer les « vrais » des « faux » rappeurs. Comme le note Vicherat (2001), il faut que l'individu d'avant et d'après le succès soit identique, nombre de rappeurs disent en interview des phrases du type : « Moi je suis encore au quartier, ça bouge pas » (Sultan, PNL, Kaaris...). Dire d'un rappeur qu'il raconte des « mythos », c'est lui enlever tout simplement sa crédibilité : « Y a trop de mythos dans le rap, genre y prennent des tonnes, que dalle. Moi je parle du vécu, le vrai. Lacrim d'abord, y disait la vérité. Puis il a lâché des mythos... » (Doriann).

Le discours des jeunes musulmans des Balances sur la rencontre effective de l'islam et du rap est unanime : « Rap et islam ça a rien à voir. Faut pas mélanger tout » (Ikbal). Notons qu'ils ne parviennent pas à argumenter leur propos avec les interprétations normatives à la base

de l'interdiction. L'anthropologue pourrait ici s'arrêter aux énoncés des concernés, expliquant ensuite ce qu'il estime être les raisons de ce désamour. Ce ne sont pas de menteurs, loin de moi cette idée, pourtant, si les pratiques se présentent en parole comme étant exclusives, un fait d'importance m'a contraint à nuancer leur affirmation. En effet, il semble qu'un : « (...) consensus quant à la prééminence pour l'interdit soit présent dans le chef de nombre de musulmans et d'artistes ; en l'occurrence c'est harâm (illicite) ! » (El Asri 2014, 270). Et c'est là qu'est la clé, les discours des rappeurs et des jeunes musulmans des Balances se rejoignent parfaitement (Booba, Alonzo, Volts Face...) en instaurant un nouveau paradoxe.

La jeunesse musulmane des Balances, à Namur, cumule les aléas de nombreuses fractures socio-économiques, territoriales, ethniques, sur lesquelles vient encore se juxtaposer la « question religieuse » (Bocquet, Dassetto et Maréchal 2014, 66). La musique rap est omniprésente dans leur quotidien, pourtant elle se raconte comme étant impossible à (ré)concilier : « C'est harâm. Tape musique et islam sur YouTube, tu verras » (Ikbal, 27 ans).

Cette tension apparaît comme d'autant plus inconciliable que de nombreux artistes rap francophones prolongent ce paradoxe en rap-pelant l'interdit musical en islam : « Le son c'est haram, n'y mélange pas l'Islam et son Prophète » (Booba, La Mort Leur Va Si Bien, D.U.C, 2015).

Au croisement du quartier, du rap et de l'islam, un critère apparaît aussi prégnant que discriminant. Ce critère est celui de l'injonction à l'authenticité, à être un « vrai ». Dans le chef des artistes rap, le « vrai » pénètre l'évaluation de ces nouvelles figures d'autorité en islam, auxquelles ils appartiennent de facto par leur notoriété, leurs relais et leur discours en qualité de jeunes musulmans européens. Chez les jeunes, « être un vrai » dans le quartier ou dans le rap n'est toutefois pas le synonyme du « vrai musulman », tel qu'on espère l'incarner « plus tard » : Internet est devenu la norme, si le jeu de mots m'est permis. En effet, sur la toile, l'approche normative semble dominer toutes les autres, on y trouve les « bonnes références au texte » (Yassine, 22 ans) présentées comme au plus près des sources islamiques (El Asri 2014).

La culpabilité issue de cette « obsession normative » (Dassetto 2011, 101) est double. D'abord parce qu'elle exerce une pression morale et sociale sur une personne commettant un acte étiqueté comme « haram » et ensuite et surtout parce que ces prescriptions n'étaient absolument pas respectées par les jeunes de mon terrain. Au même titre que le jeûne du mois de Ramadan est totalement observé par rapport à une quasi-absence de la prière quotidienne, l'interdit du porc est drastiquement suivi (poussant même à la lecture attentive des étiquettes de certains bonbons, connus pour contenir de la gélatine de porc) alors que ce n'est absolument pas le cas pour l'alcool. « Quand j'aurais arrêté de boire, de fumer et de faire de la merde... Quand je ferai mes prières, là je ferai le Hajj. Le faire maintenant, ce serait pas bien. » (Ouahib) : ce n'est pas l'islam qui est réellement remis à plus tard dans leur propos, mais une manière idéalisée et orientée de l'être musulman « parfait », le « vrai » musulman.

Ici, le rappeur Ademo oppose dans un choix cornélien deux alternatives (soulevées par Kadhem) : « se mentir à soi » ou « être hypocrite envers Dieu ». C'est un véritable dilemme qu'il est possible d'interpréter à l'infini, cependant, en les reliant à l'idée générale du texte, il apparaît qu'Ademo assume ouvertement avoir vendu de la drogue, et qu'il fera les « frais de c'que l'Très-Haut décidera ». De cette manière, il ne se ment pas à lui-même. On peut remarquer qu'à nouveau, le paradoxe de l'authenticité se dresse en un nouveau relief. D'abord, j'avais signalé le paradoxe insoluble que constituaient les multiples références à l'interdit musical dans les chansons des rappeurs, le cœur raisonnable du qualificatif d'« hypocrite » chez

Kadhem. Maintenant, la focale se précise sur la relation – virtuelle – qui lie rappeurs et auditeurs musulmans et surtout, entre les deux, une nouvelle porte d'entrée sur le rapport à l'islam de la jeunesse musulmane des quartiers. Parmi eux, les rappeurs sont avant tout des jeunes musulmans qui ont su développer les « compétences spécifiques » propres à leur lieu de vie : « The complexities of modern urban life in which the majority of young Muslims live, requires specific competences. Modern media have not only caused a 'globalization of Muslim affairs', but have also created new publics that could not be reached by traditional leaders and traditional means. » (Sunier 2009, 21). Le « lien de chair, le pont imaginaire » dont parlait Benkirane (2004) et qui manquait cruellement aux orateurs traditionnels issus des pays musulmans pour atteindre les jeunes urbanisés en Europe, ne pouvait précisément se construire en dehors de cette Europe. Je me dois de préciser à quel niveau ces rappeurs (ironiquement dénommés « non-conscients » dans ce travail) prennent la parole, puisque selon moi, c'est de leur position inédite par rapport au jeune public musulman qu'ils tirent cette casquette de « nouveaux orateurs ». Bien entendu, le pont est esthétique, le lien est virtuel (internet) et le témoignage, musical, mais il est bâti par des artistes qui font face autant qu'ils font partie de ce public au sein duquel les tensions identitaires sont quasiment palpables. Ils deviennent même des « (...) 'modèles identitaires' qui s'incarnent par le scénique et vont jusqu'à se confondre avec le réel. » (El Asri 2014, 171) ; il faut dire que l'impératif d'authenticité y est pour beaucoup. Mais dans le chef de ces rappeurs-là, le terme de « modèle » ne ressort pas d'un registre élogieux renvoyant à une forme d'exemplarité à suivre ; avec leur notoriété titanesque, ils deviennent des exemples tout court. L'exemple de ce que signifie être aujourd'hui un jeune musulman issu des quartiers, qui a grandi en Europe.

Conclusion

Ces rappeurs devenus modèles (compris strictement et en-deçà de l'idée de comportement mimétique subséquent), parmi lesquels PNL, se sont incontestablement hissés dans les rangs d'une : « (...) véritable SSI (société du spectacle islamique) [qui] ne semble cependant pas entrer dans le débat public concernant l'islam. » (Boubekeur, 2007, p.121). Dire l'islam, esthétiquement ou discursivement, autant pour PNL que pour *Killuminaty*, le vidéaste musulman qui nous intéressera dans cet article – puisqu'ils doivent tous deux leur exposition aux réseaux sociaux – est manifestement devenu un objet de concurrence dans un espace éclaté, où ni la distance, ni la formation, n'empêche de visibiliser une parole, et ce quelle que soit la forme qu'elle désire prendre. L'immense visibilité du duo semble être à l'origine d'une exemplarité (comprise au sens strict encore une fois) certainement involontaire mais qui déborde néanmoins des musiques pour venir inonder les réseaux sociaux. La raison en est esthétique. Peut-être que lorsque les multiples tensions identitaires d'une grande partie de la jeunesse musulmane contemporaine trouvent dans une musique l'écho d'un vécu proche, ce n'est rien de moins qu'un « pont esthétique » qui se construit, le sujet enfin éprouvé par un « sentiment puissant d'ordre et d'accord avec le monde (...) » (Shusterman, 1992, p.34). Des rappeurs comme PNL arpentent alors un mince défilé. Nous pourrions être amenés à penser que c'est tout un monde social qui n'est plus soumis, le temps d'une chanson, aux injonctions normatives ordinairement omniprésentes, pourtant les paradoxes demeurent et se voient prolonger par les artistes, certains rappeurs n'hésitant pas à « rappeler » l'interdit musical... en musique ! « Le son c'est haram, n'y mélange pas l'Islam et son Prophète³ » (Booba). Soit l'on condamne la position sur son caractère intenable et on occulte le caractère fondamentalement performatif de ces propos, soit – et c'est notre posture – on reconnaît dans ce caractère performatif un prolongement esthétique se réalisant dans les tensions finalement proclamées,

³ Booba, La Mort Leur Va Si Bien, *D.U.C* (2015).

créant de manière hésitante un « pont imaginaire », tissant le début d'un « lien de chair », selon les charmants termes de R. Benkirane (2004). Quoiqu'il en soit, notre question de départ se saisit de cette situation certainement moins paradoxale qu'elle ne se veut « en chemin vers » : « en chemin vers » de nouveaux ajustements identitaires, « en chemin vers » de nouvelles symétries entre un héritage et une foi et « en chemin vers » le grand remplacement de l'intransigeance pour l'honnêteté envers un vécu complexe, dont on exige qu'il soit enfin reconnu de tous. Ce chemin est tracé *online*, et la Toile offre des confrontations (ici entre une musique et un discours) à travers lesquelles perce un islam qui ne semble plus se satisfaire des seules autorités « légitimes » pour se dire.

Chez PNL, l'esthétique musicale reconnaît un principe premier qui semble être de l'ordre de la fidélité envers son vécu, de l'authenticité dans la description : « 'Tout est dans la musique' dit Nikola Feve, également connu comme Nk.F TrackBastardz, leur ingénieur du son et la seule personne à qui les frères font confiance pour parler publiquement de leur travail. 'Ecoute l'album. C'est la vérité...' ». Ce rapport complexe envers sa foi musulmane ou plutôt envers le contexte de cette foi, fait parfois le tour du « cyber-espace » francophone, grâce à l'une ou l'autre punchline saisissante : « Mon Dieu faut qu'j'me dirige vers la Mecque / Mais bon j'suis d'la pire espèce / Avant j'étais moche dans la tess / Aujourd'hui j'plais à Eva Mendes » (« Da », Dans la légende, 2016). La première mesure ci-dessus augmentée du premier mot de la seconde furent superposées à un arrêt sur image du clip en question, le montage ainsi produit circula sur les réseaux sociaux. Sur celle-ci, l'on peut distinguer Ademo, auteur de ces lyrics, dont l'arête de l'index main ouverte vient se positionner sur son front (cfr. figure 1). Sans trop vouloir m'hasarder à l'interprétation des significations que peuvent revêtir un tel geste, il semble tout du moins qu'il traduise une forme de détermination sincère, une direction que l'on exigerait de soi. Pourtant, elle sera immédiatement suivie de sa réponse : « Mais bon j'suis d'la pire espèce ».

Le groupe PNL ne semble rien vouloir soustraire à une amertume quasi-existentielle, ils se borneront à rappeler la réalité qu'ils placent à l'origine de leur sentiment, un contexte : condition sociale précarisée de deux frères à la mère absente et au père gangster, élevés dans une cité tentaculaire. S'ils assument l'intégralité des décisions qu'ils ont prises (comme le deal de drogues), ils n'en dissimulent pas pour autant la culpabilité ressentie, et il semble que ce soit dans le même ordre d'idées que le duo se refuse d'ôter à l'islam le contexte pragmatique de leur existence. En détournant un peu l'étymologie (du latin *contextus*, qui signifie tisser, assembler), la référence au religieux sera au texte comme elle fut finalement au contexte ; une partie seulement, fût-elle la plus importante, d'un environnement singulier.
