

Le rapport à l'islam des musulmans européens

Omero Marongiu-Perria

PID_00172210



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction.....	5
1. Critique de l'approche politologique de l'islam.....	9
1.1. Un terrain balisé	9
1.2. Interrogations sur l'approche sociopolitique à partir d'une lecture critique des écrits de Gilles Kepel	12
1.2.1. L'approche de Kepel, des <i>Banlieues de l'islam</i> à <i>Jihad</i>	13
1.2.2. Une analyse qui souffre de plusieurs lacunes	16
1.3. Pénétrer les logiques d'action des musulmans, illustration à partir du contexte français	18
1.3.1. L'improbable revendication d'un statut particulier	18
2. Le rapport du chercheur à son objet d'étude.....	22
2.1. Choisir la méthode d'investigation, plaider pour la recherche qualitative	22
2.1.1. Petit détour méthodologique par la sociologie du catholicisme contemporain	24
2.1.2. Un exemple d'application pratique	24
2.1.3. Les difficultés de l'observation participante	26
2.2. Participer ou non de son objet d'analyse	26
2.2.1. Au-delà de la question de l'appartenance, la nécessité d'une connaissance approfondie de l'objet d'étude	27
2.2.2. « Neutralité axiologique » et « objectivation »	27
2.2.3. Lorsque le chercheur participe de son objet d'étude	28
3. La mesure sociologique de la vitalité religieuse. Le problème du choix des indicateurs de religiosité.....	30
3.1. La rareté des enquêtes objectives et globales sur l'islam	30
3.2. La difficulté à cerner l'« assiduité » des musulmans	31
4. Considérations sur la sécularisation. Les contours de l'identité religieuse sécularisée.....	35
4.1. Ce qu'on entend par sécularisation en sociologie	35
4.1.1. Penser la place du religieux dans le monde contemporain	35
4.1.2. La position spécifique de Max Weber	36
4.1.3. Les approches contemporaines	38
4.2. Une identité religieuse sécularisée chez les nouvelles générations de musulmans	40

4.2.1. La sécularisation des nouvelles générations de musulmans, recomposition du croire ? Une illustration par l'apport des données quantitative	41
---	----

5. Les « trajectoires d'islam » et les recompositions du croire chez les musulmans.....	45
5.1. Une sécularisation sur fond d'individualisation	45
5.1.1. Plusieurs types de familles musulmanes	45
5.1.2. L'adolescence, une période de questionnements et de remises en question	49
5.2. Les trajectoires d'islam	51
5.3. Négocier son identité religieuse avec le monde environnant	54
5.3.1. La spécificité de l'adhésion radicale	56
5.3.2. Nouvelles modalités du croire : la question de la pratique ostensible	58
Résumé.....	60

Introduction

Ce module présente quelques grands axes de ce que peut représenter une sociologie des religions appliquée à l'islam. Présenté en langue française, il s'appuie sur la littérature sociologique francophone sur le sujet, largement dominée par les écrits des politologues spécialistes de l'islam contemporain. Les ouvrages de ces auteurs sont d'ailleurs aujourd'hui traduits et accessibles dans plusieurs langues européennes.

L'exercice n'est en tout cas pas très aisé, pour une raison principale, à savoir qu'il n'existe que très peu d'écrits de sociologie des religions dans le domaine. Cela est dû à la suprématie de la science politique appliquée à l'islam, avec son approche spécifique sur laquelle nous nous attardons assez longuement dans le module. C'est d'ailleurs pour cela que nous en proposons une lecture critique, à travers notamment l'un des auteurs les plus controversés et médiatisés de ces 25 dernières années, qui n'est autre que Gilles Kepel.

Le but de notre critique n'est absolument pas d'invalider les catégories d'analyse de la politologie, mais d'en souligner les contradictions et les limites, ainsi que la nécessité de forger d'autres approches de l'islam issues directement de la sociologie des religions.

Les sciences politiques développent en effet des approches visant à établir un lien entre les réalités des mouvements de protestation liés à l'islamisme radical dans les pays d'islam et l'émergence, puis la structuration des principales associations et fédérations musulmanes en Europe. La réalité de l'islam européen – voire des pays d'islam aujourd'hui – est pourtant sensiblement différente, et elle souffre d'un manque de connaissance scientifique.

Ce module expose donc une partie de nos propres recherches doctorales, et nous y présentons les principaux éléments d'une thèse soutenue en 2002 sous le titre *L'islam au pluriel. Etude du rapport au religieux des jeunes musulmans*. C'est une thèse qui se situe au carrefour de la sociologie de l'ethnicité et de la sociologie des religions, dans laquelle nous avons pu expérimenter une typologie novatrice des identités musulmanes.

Nous abordons ici un certain nombre de notions fondamentales liées au rapport à la religion, autour du concept de sécularisation. Notre but est notamment de déconstruire les catégories traditionnelles qui distinguent, généralement, pratiquants et non pratiquants pour proposer une autre lecture des rapports à l'islam sur la base de la notion d'assiduité religieuse.

Nous déconstruisons également les grilles de lecture du fait musulman qui l'abordent à travers les catégories de l'islam militant. Affirmer par exemple que le regain de religiosité est le corollaire d'une protestation n'est pas plus opérationnel que d'affirmer que ce regain est le corollaire d'un déficit d'intégration socioprofessionnelle. Si ce type d'affirmations a très peu cours aujourd'hui dans les milieux de la recherche, il n'en demeure pas moins vivace dans les catégories mentales de nombreuses personnes, étudiants et chercheurs compris.

De plus, nous n'hésitons pas à aller encore plus loin dans la mesure où nous donnons à partager des réflexions, une approche méthodologique et des résultats dans une perspective de construction d'une approche de sociologie des religions appliquée à l'islam. L'étudiant pourra donc mettre en perspective différentes analyses et les confronter à sa propre expérience de terrain.

En outre, aborder le fait religieux dans un cadre scientifique signifie également déconstruire le mythe de l'objectivité sûre et certaine du chercheur. Nous incitons donc les étudiants à décomplexer le rapport à l'objet de recherche, en présentant quelques éléments fondamentaux qui conditionnent le rapport du chercheur à son objet, en n'hésitant pas à mettre en débat la participation ou non du chercheur à son objet de recherche, à partir de notre propre expérience de terrain.

L'étudiant pourra se poser la question de savoir pourquoi nous avons privilégié la mise en avant du contexte français, dans la présentation des résultats d'enquête et de l'analyse qualitative. Cela est dû à plusieurs raisons. La première est, qu'au delà des différences de populations musulmanes dans les pays de l'Europe occidentale et des différences dans le traitement du fait religieux dans ces pays, nous considérons que les mécanismes de sécularisation des comportements sont sensiblement les mêmes.

La seconde raison est que la France occupe une place particulière en Europe. D'un côté, elle s'affirme comme le pays prônant une laïcité qui se traduit par une séparation stricte entre l'État et les confessions religieuses. Mais, dans le même temps, elle doit gérer aujourd'hui tout un ensemble de questions liées au fait religieux dans ses expressions les plus diverses. Cela la situe au carrefour du monde anglo-germanique et du monde latin, par le fait que la France possède à la fois une relation historique forte avec l'islam, mais qu'elle vit de manière exacerbée les manifestations diffuses des identités religieuses en pleine sécularisation.

C'est pour cela que nous n'avons pas voulu centrer le chapitre « Les " trajectoires d'islam " et les recompositions du croire chez les musulmans » sur les formes institutionnelles de l'islam, mais plutôt sur les mécanismes du rapport à l'islam, à travers trois éléments précis : les types familiaux, les trajectoires d'islam et les modes de structuration du rapport au religieux. Ces éléments

sont, finalement, quasiment absent des écrits sociologiques, alors qu'ils traversent l'ensemble des problématiques liées à l'islam européen, au plan de l'interaction globale des musulmans avec les sociétés européennes.

Il est à signaler qu'à partir du cas français, on peut aisément transposer les outils méthodologiques et conceptuels aux différents terrains européens, notamment par le fait que les notions d'appartenance ethnico-nationales et les logiques de concurrence y sont sensiblement les mêmes.

Au plan de son organisation globale, le module doit être lu de façon linéaire, car les éléments vus dans une partie sont indispensables pour la compréhension de la partie qui la suit. De même, certains passages de ce module se situent dans le prolongement d'éléments vus dans le module « Un portrait sociologique de l'islam en Europe ».

Enfin, l'étudiant ne pourra pas faire l'économie des lectures proposées, car le présent module n'est qu'une synthèse posant un cadre général, qui offre à l'étudiant des outils pour aller plus en avant dans sa compréhension d'un fait contemporain – l'islam – qui nécessite plus d'une lecture pour être saisi dans sa complexité.

1. Critique de l'approche politologique de l'islam

C'est un fait, la recherche sur l'islam est largement dominée par la science politique, et elle souffre d'un déficit très important de la profondeur historique et d'études de sociologie des religions appliquée à l'islam. Aussi, les sciences sociales et politiques abondent en typologies rendant compte des formes d'appartenance à l'islam dans la société contemporaine. Devant cette somme considérable, le sociologue sera peut-être autant satisfait par le nombre que déboussolé par la quantité de néologismes qui, souvent, en disent plus sur la difficulté des chercheurs à cerner leur objet que sur les rapports à l'islam lui-même.

Cette partie présente donc les principaux éléments d'une critique à l'encontre des catégories des sciences politiques qui peinent à pénétrer en profondeur les univers de valeurs et les systèmes d'attitudes des musulmans dans leur diversité culturelle, communautaire et idéologique. Cela est dû certainement au fait que cette discipline réduit des réalités et surinvestit les liens d'assujettissement des individus aux dimensions identitaire et idéologique de leur appartenance à l'islam, au détriment d'une compréhension plus profonde de ce qui fonde le lien du musulman à sa religion.

1.1. Un terrain balisé

Tout au long de nos pérégrinations bibliographiques et de nos recherches de terrain, nous avons pu formuler quelques critiques concernant les études sociologiques ayant pour objet l'islam, que nous avons synthétisées dans les cinq points suivants :

1) L'approche très politisée de la recherche appliquée à l'islam. Il suffira de rappeler à ce titre que la majorité des recherches médiatisées dans le domaine sont le fruit de chercheurs issus des instituts d'études politiques. Partis sur le terrain maghrébin ou moyen-oriental afin d'étudier les mutations des sociétés arabes contemporaines, ils en sont venus à approfondir les rapports entretenus par les mouvements islamiques et les États en place. C'est par la suite qu'ils se sont tournés vers le terrain européen, en cherchant à cerner les implications politiques de l'activation des référents religieux islamiques.

2) L'appréhension de l'appartenance religieuse, non pas à partir de l'attestation de l'enquêté et de la façon dont elle fait sens chez celui-ci, mais toujours insérée dans une problématique plus générale. L'étude de la religiosité dans une perspective de sociologie religieuse est, donc, occultée au profit d'études

comparatistes où l'élément « islam » est dépouillé de ses contenus liés à la croyance et au culte, et présenté simplement comme vecteur premier du positionnement politique des musulmans.

3) L'effet de totalisation littéralement plaqué à l'appartenance islamique, perçue comme une entité immuable ne souffrant pas de diversité. Cette vision masque les mutations du croire¹ qui s'opèrent chez les nouvelles générations de musulmans de l'Hexagone.

⁽¹⁾L'expression est de Leïla Babès.

4) Le problème de la construction des échantillons et, plus généralement, de la capacité des chercheurs à pénétrer réellement et en profondeur leurs terrains d'enquête, afin de percevoir concrètement les transformations en cours au sein même des différents groupes de prédication en France.

5) L'excès de néologismes ethnicistes, dont la portée heuristique reste à affiner.

Les années 1990 et 2000 ont vu défiler nombre d'articles et d'ouvrages sur la question de l'islam en France et en Europe. Quelques auteurs ont essayé de proposer des typologies rendant compte de l'évolution du paysage islamique dans l'Hexagone. Nous en donnons ci-dessous quelques exemples.

Farhad Khosrokhavar considère le regain de pratique ostensible chez les jeunes musulmans sous un double aspect. Le premier, largement minoritaire, est « l'islamisme radical », sorte de religiosité radicale pouvant avoir des implications terroristes. Le second, majoritaire, est présenté par l'auteur comme un « néo-communautarisme » à deux visages :

- Un visage positif, reflétant l'affirmation de soi de personnes assez bien insérées socialement dans la société française. On pourrait le qualifier d'« islam de l'intégration ».
- Un visage négatif, « identité défense » de jeunes se trouvant en situation d'exclusion.

Nous sommes alors en présence de deux types de rapport au religieux. Le rapport positif néo-communautaire sera « fondé sur des associations qui se substituent, pour l'apprentissage de l'islam et pour sa transmission, à la famille et où les jeunes tentent de créer une nouvelle Umma à partir de leur situation concrète et non pas en conformité à l'univers mental de leurs parents ». Quant au rapport négatif, il est corollaire d'une exclusion à trois dimensions, à savoir une marginalisation économique, une ségrégation spatiale et « une subjectivité qui se perçoit comme exclue ».

Référence bibliographique

Farhad Khosrokhavar
(1997). *L'islam des Jeunes*. Paris : Flammarion.

Olivier Roy inscrit également son analyse dans la rubrique du communautarisme, qu'il développe en deux types. Le premier est qualifié de « communautarisme néo-fondamentaliste » rendant compte d'un islam pratiqué en communauté fermée pour vivre dans la pureté, en dehors de la société jugée « impure ». Le second est le « communautarisme néo-ethnique », rendant compte de l'action d'un groupe qui aspire à une reconnaissance institutionnelle en tant que minorité ethnique. Cela aboutira à la revendication d'une législation particulière, qui ne pourra rencontrer de la part du législateur qu'une « réciprocité laïque et individuelle ».

Jocelyne Césari fonde quant à elle une typologie en trois types :

- Un islam ethnique et communautaire, qui serait celui des primo-migrants.
- Un islam sécularisé, qui rendrait compte d'une privatisation de la religion.
- Un islam qu'elle qualifie de « néo-orthodoxe », rendant compte de la religiosité de jeunes chez qui l'islam est le référent principal, revêtant deux aspects. Le premier est celui de l'attestation d'identité individuelle d'individus au comportement piétiste très prononcé, qu'elle nomme « intégralisme ». C'est une vie autour de l'islam qui ne se double pas d'un engagement social. Le second est celui d'une attestation d'identité collective. Cette attestation renvoie selon elle à quatre choses principales :
 - L'affirmation de soi par rapport à la société.
 - La protestation de jeunes par rapport à l'État jacobin et aux mouvements beurs qui ont échoués.
 - Un code moral.
 - Un engagement social et une approche collective de leur condition.

Dans son ouvrage intitulé *Musulmans et républicains*, Césari propose une typologie toujours aussi tranchée entre les « sécularisés » et les « intégralistes », les seconds pouvant revêtir trois visages, entre « l'enfant des cités », « le grimpeur social » et « l'intellectuel transplanté ». Leur point commun se situe dans la rupture avec la religiosité des parents et une « islamisation » comme réponse à la désagrégation familiale et à l'affaiblissement du lien social.

Ces différentes analyses dressent un portrait en demi-teinte de l'islam en France, et soulèvent un ensemble de questions théoriques et méthodologiques, dont nous en citons ici trois essentielles :

- La première porte sur l'utilisation de ces néologismes. À la lecture des vocables auxquels les chercheurs ont accolé le préfixe « néo », on ne distingue pas si les personnes incluses dans ces termes procèdent à une ou plusieurs reformulations d'un islam historique – et dans ce cas, c'est au chercheur à en dessiner de façon un peu plus précise les contours –, ou s'il s'agit

Référence bibliographique

Olivier Roy (1998, janvier). « Naissance d'un islam européen ». *Esprit*.

Référence bibliographique

Jocelyne Césari (1998, janvier). « La laïcité française et l'islam ». *Esprit*.

Référence bibliographique

Jocelyne Césari (1998). *Musulmans et Républicains*. Bruxelles : Complexe.

Voir aussi

Ces questions seront approfondies dans la partie « Pénétrer les logiques d'action des musulmans, illustration à partir du contexte français ».

de nouvelles interprétations d'un islam qui est bien souvent dépouillé de toute sa dimension religieuse et spirituelle.

- La seconde interrogation concerne l'emprunt de concepts issus de la sociologie religieuse et transposés au cadre islamique sans que le lecteur ait accès, en tout cas, dans aucun des écrits cités précédemment, à l'étape de réflexion sur leurs aspects théoriques ni sur leur portée heuristique dans le cadre de cette transposition.
- De même, lorsqu'on juxtapose la néo-orthodoxie, ou le néo-communautarisme, à la protestation contre les valeurs de la société dominante ou contre une condition subie, un minimum de prudence s'impose avant de faire découler les premières de la seconde. On ne niera pas le fait que des jeunes, dont on stigmatise quotidiennement la différence ethnique, auront une propension accrue à s'organiser sur un mode communautaire et protestataire, utilisant l'islam comme catalyseur de leur affirmation de soi. Cependant, si l'on omet le cas des groupes extrémistes, il sera très difficile de fonder une distinction entre des musulmans ayant une forte intégration religieuse et d'autres ayant un rapport plus distancié à la religion, sur fond d'une protestation qui serait plus accentuée chez les premiers. Le chercheur devra plutôt chercher l'ensemble des aspects inhérents à cette protestation sans se contenter de reproduire le discours des enquêtés.

1.2. Interrogations sur l'approche sociopolitique à partir d'une lecture critique des écrits de Gilles Kepel

Toutes ces typologies résident dans une volonté de donner une explication essentiellement ethnique et identitaire de la pratique religieuse et, plus généralement, du rapport au religieux chez les musulmans de l'Hexagone. S'y dessinent deux figures assez tranchées du musulman, avec :

- D'un côté, une première catégorie d'individus chez qui le déficit d'intégration religieuse serait le corollaire d'une assimilation aux valeurs de la société ambiante.
- De l'autre côté, nous aurions différentes formes d'organisation communautaire, procédant cette fois d'une volonté, selon les cas réfléchie ou inconsciente, de s'isoler spatialement et psychiquement de la société, allant jusqu'à une instrumentalisation purement politique ou économique de la nationalité et de la citoyenneté.

1.2.1. L'approche de Kepel, des *Banlieues de l'islam à Jihad*

Ce type d'interprétation se situe dans le sillon des écrits de Gilles Kepel, qui avait déjà tenté d'établir une liaison d'assujettissement entre le regain de vitalité religieuse chez les musulmans de France et les stratégies des mouvements fondamentalistes, ces derniers n'ayant d'autre ambition que d'instaurer une rupture entre le croyant et son environnement non musulman. Aussi, deux éléments reviennent de façon récurrente dans ses écrits qui réduisent souvent l'islam à une dimension sécuritaire :

- Tout d'abord le fait qu'il existe une sorte de « logique islamiste partagée » par les différents mouvements de l'islamisme contemporain, au delà de leurs divergences doctrinales, qui les amèneraient forcément dans une logique de rupture par rapport à la société, que ce soit dans les pays d'islam ou dans les pays du monde occidental.
- Ensuite, le fait que les musulmans inscrits dans une pratique religieuse assidue seraient forcément assujettis à une appartenance idéologique, et donc a fortiori véritablement politisés. Cette politisation serait également le pendant de cette logique de rupture véhiculée par les organisations issues de la matrice islamiste.

Selon lui, 1989 représente l'année charnière qui annonce l'achèvement du clivage entre les blocs de l'Est et de l'Ouest, et voit se profiler à l'horizon une nouvelle dichotomie entre l'Occident et l'islam. Formulant le projet d' « interpréter et [de] mettre en perspective les affirmations identitaires islamiques dans l'Occident d'aujourd'hui », il décrit l'ensemble des phénomènes de revendications qu'il qualifie de communautaristes, par l'observation « des groupes qui sont tentés par le passage à la limite », en essayant de comprendre « ce que leur point de vue nous révèle sur les structures du nouvel ordre – ou désordre – des sociétés postindustrielles, tel que le vivent leurs adeptes ». Pour Gilles Kepel, trois cas présentent des similitudes flagrantes, à savoir l'action des *black muslims* aux États-Unis, la démarche des groupes islamiques radicaux en Grande-Bretagne, sur fond de l'affaire des versets sataniques, et le « phénomène d'affirmation identitaire islamique à caractère communautaire » en France.

Si l'on s'en tient au cas français, l'auteur dessine une trame de l'action islamique avec quatre moments clefs :

- Tout d'abord la jonction du réseau associatif musulman avec des jeunes déçus par les mouvements beur et antiraciste.
- Ensuite la montée du FIS en Algérie qui exerce une influence sur les musulmans algériens de l'Hexagone. Il note au passage l'initiative du gouver-

Référence bibliographique

Gilles Kepel (1994). *À l'ouest d'Allah*. Paris : Seuil (pp. 11, 13 et 16).

nement socialiste pour encourager la gestion centralisée de l'islam afin de l'émanciper de la tutelle algérienne, mais qui se soldera par un échec.

- L'investissement dans le créneau social représente le troisième événement majeur, à l'instar des États-Unis.
- Enfin, Gilles Kepel souligne la négociation d'un appui aux candidats lors des élections municipales, en échange de la satisfaction de revendications communautaires.

En définitive, nous serions en présence d'une logique d'action comparable à celle ayant cours outre-Atlantique. Elle résiderait dans l'affirmation d'une identité communautaire islamique dont le voile à l'école publique serait cette fois l'emblème, et à laquelle s'ajouterait la création de réseaux de solidarité autogérés à base communautaire. Bien entendu la contradiction réside ici dans le fait que le modèle français d'intégration ne souffre pas d'une démarche dont le but serait la reconnaissance par les autorités de la République d'un statut spécifique aux musulmans, stigmatisant par là leur appartenance communautaire.

Dans son ouvrage intitulé *Jihad*, Gilles Kepel va beaucoup plus loin en s'attaquant à un projet ambitieux : dépeindre le tableau de l'islamisme dans le dernier quart du vingtième siècle, et mesurer l'impact de son action depuis les confins de l'aire islamique orientale jusqu'aux populations musulmanes implantées dans les contrées occidentales. L'idée de départ de l'analyse est, cette fois, de comprendre pourquoi certains mouvements islamistes ont réussi à prendre le pouvoir, notamment en Iran, et pourquoi, dans la majorité des cas, leur action s'est soldée par un échec.

S'il faut dresser un bilan, il ne peut selon lui être que négatif, car le mouvement a abouti à une impasse. Certes, les écrits théoriques de grands penseurs de l'islamisme que sont Qotb, Mawdoudi et Khomeiny, d'abord étudiés en cercle restreint au cours des années 60, vont connaître une large audience dans les pays arabo-musulmans à partir du premier choc pétrolier jusqu'à la fin des années 80. Cependant, depuis le début de la dernière décennie du vingtième siècle, on assiste à l'érosion flagrante de l'utopie islamiste, qui n'a jamais su vraiment rassembler, ni assurer les conditions de sa pérennité.

Pour Kepel, l'islamisme a laissé passé son « moment » historique, cela parce qu'à l'origine il reposait sur des fondements ambivalents. C'est d'abord le caractère pluriel des lieux de production de « sens », l'Arabie Saoudite et l'Iran, notamment, ne cesseront tout au long des trente dernières années de se disputer le monopole de la production de sens et de s'imposer en tant que référent religieux principal. Le second point d'achoppement réside dans l'hétérogénéité des adhérents au projet islamiste. Les deux acteurs principaux de l'is-

Référence bibliographique

Gilles Kepel (2000). *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*. Paris : Gallimard.

lamisme contemporain, la « bourgeoisie pieuse » et la « jeunesse désœuvrée », ne sont jamais réellement parvenus à faire converger leurs intérêts divergents en une action unifiée. À ce propos, l'auteur affirme que :

« Tous ces groupes sociaux, que leurs ambitions et leurs visions du monde séparent, vont trouver, le temps d'une génération, dans le langage politique islamiste la traduction commune de leurs frustrations distinctes et la projection transcendante de leurs espoirs divers. »

Gilles Kepel (2000). *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*. Paris : Gallimard (p.12).

Frustrés d'être écartés de la sphère dirigeante, les premiers voient dans les ouvertures offertes par l'islamisme au courant de la décennie 1980, le moyen d'assurer leur stabilité économique et de tisser des relations au sein de la couche laïque aisée de la société. Dans cette perspective, l'issue politique est perçue, certes, comme le renversement des élites issues de l'indépendance, mais dans le maintien des antagonismes sociaux préexistants, donc en préservant la hiérarchie sociale au profit de la classe bourgeoise. Pour les seconds, l'idée islamiste repose avant tout sur la destitution des pouvoirs en place et le balayage des différences sociales engendrées par un système « corrompu ».

C'est enfin le caractère utopique du discours islamiste, qui ne résistera pas aux épreuves du temps et aux réalisations concrètes. En effet, dans la majorité des situations où il a réussi à effectuer une percée politique, l'islamisme n'a pas convaincu dans la mise en pratique d'une politique conforme aux idéaux de départ. L'auteur résume son analyse ainsi :

« *A posteriori*, l'ère islamiste, entre le début des années 1970 et la fin du vingtième siècle, s'est avérée un révélateur des bouleversements considérables et dramatiques qu'a connus l'univers où elle est advenue, une génération après les indépendances. Elle a constitué, dans une large mesure, la phase de négation de l'époque antérieure, celle du nationalisme. Aujourd'hui, en l'an 2000, l'épuisement de l'idéologie et de la mobilisation islamistes ouvre la voie à un troisième moment, de dépassement. Cette phase qui débute avec le vingt et unième siècle verra sans doute le monde musulman entrer de plain-pied dans la modernité, selon des modes de fusion inédits avec l'univers occidental – notamment par le biais des émigrations et de leurs effets, de la révolution des télécommunications et de l'information. »

Gilles Kepel (2000). *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*. Paris : Gallimard (p.11).

Kepel ne nie pas l'assise populaire dont ont bénéficié les mouvements islamistes tout au long des trente dernières années, ni les moments de percée politique et médiatique qui les ont propulsés sur le devant de la scène. Les événements de l'année 1989² peuvent être considérés, à ce sujet, comme très expressifs, mais l'auteur de *Jihad* y voit paradoxalement le début d'un déclin qui ira croissant. En effet, derrière l'impression d'extension fulgurante de l'islamisme, sa désagrégation était déjà en marche, due à la fois à l'action des pouvoirs politiques de séparer les deux groupes sociaux qui alimentaient son action, à travers des concessions accordées à la bourgeoisie pieuse, et aux contradictions internes au mouvement. Contradictions qui, au delà des pressions qu'ont pu

exercer les gouvernements en place afin d'affaiblir la popularité et la marge de manœuvre islamiste, conduiront les partisans de la frange radicale à sonner le glas de vingt années de percée du mouvement. Ainsi :

(2) On citera, entre autres, la montée au créneau du Hamas palestinien et le début de l'Intifada, l'ascension du FIS en Algérie, la révolution soudanaise, l'armistice entre l'Iran et l'Irak, le retrait soviétique d'Afghanistan, la *fatwa* de l'Ayatollah Khomeiny contre Salman Rushdie, la première affaire du voile et la chute du mur de Berlin. On se reportera également à l'ouvrage *À l'ouest d'Allah* pour confronter les interprétations liées à l'année charnière représentée par 1989.

« Ce découplage entre l'extrémisme des « djihadistes » coupés de la réalité et les aspirations sociales, politiques et culturelles, qu'avaient traduites la progression régulière de l'islamisme tout le long des années 1980 donne un coup d'arrêt à celle-ci. »

Gilles Kepel (1994). *À l'ouest d'Allah*. Paris : Seuil (p. 16).

C'est cette radicalisation d'une partie du mouvement qui, selon Gilles Kepel, va jeter le discrédit à la fois des autorités, des intellectuels laïques et d'une large partie de l'opinion publique sur l'ensemble des acteurs islamistes. Cela les obligera à changer complètement leur rhétorique politique et leur position au sein des différentes sociétés du monde musulman, par la recherche de nouvelles alliances avec les laïcs autour de la démocratie et des droits de l'Homme, qui n'étaient absolument pas leurs thèmes de prédilection au cours des décennies précédentes. Serait-ce là l'enclenchement d'un nouveau processus ? L'auteur répond par l'affirmative, considérant que la démocratisation de l'islamisme verra à terme les sociétés musulmanes sortir de l'islam politique, et entrer dans la modernité par l'élaboration d'un projet de société où la référence religieuse n'occupera plus cette position hégémonique.

1.2.2. Une analyse qui souffre de plusieurs lacunes

L'analyse d'ensemble que propose Gilles Kepel sur le déclin de la vision utopique de la « cité musulmane » telle que la percevaient différents mouvements islamistes est ambivalente, dans la mesure où il met en lumière les transformations profondes qui traversent le monde de l'islam et, plus particulièrement, celui de l'islamisme. Quelques remarques peuvent cependant être formulées, à la fois sur le vocabulaire employé et sur certaines zones d'ombre qui persistent depuis l'époque de *À l'ouest d'Allah*.

La première concerne le fait que l'islamisme est l'anti islam, à ce sujet Kepel laisse abusivement planer le doute. De plus, la frontière entre islamisme et « *djihadisme* » est floue. Présenté comme l'une des facettes du premier, le second est dépeint parfois comme son corollaire, qui procéderait d'une vision à terme similaire au projet d'ensemble islamiste et possédant la même assise populaire. Dans d'autres cas il apparaît comme son antagoniste, coupé de toute base sociale, et ruinant en définitive les avancées et les acquis de la mouvance dans son ensemble. L'absence de précision claire dans la distinction entre les deux logiques d'action et leurs soubassements sociaux, conduit à une confusion dans la lecture des événements.

Le même type de confusion se retrouve dans d'autres écrits de la sociologie politique, comme par exemple chez Farhad Khosrokhavar, lorsqu'il mentionne en liminaire de son ouvrage consacré à l'islam des jeunes :

« On emploiera les expressions musulman néo-communautaire ou islamiste comme équivalents, de même qu'islam néo-communautaire, islam identitaire et islamisme, sans aucune nuance péjorative. En revanche, lorsqu'il s'agit d'une religiosité radicale avec des implications terroristes, on emploiera les expressions islamisme radical et islamisme politique. »

Farhad Khosrokhavar (1997). *L'islam des Jeunes*. Paris : Flammarion (p. 7, « Note terminologique »).

Cette imprécision – parfois même confusion – des vocables complique donc considérablement la compréhension de la thèse que l'auteur défend lorsqu'il considère que le degré d'intégration religieuse, tout comme les logiques d'actions des associations musulmanes issues de la matrice islamistes, s'inscrivent forcément dans une logique de rupture avec la société.

Dans le même registre, l'utilisation du modèle binaire déjà évoqué dans son précédent ouvrage peut également être questionnée. En regardant de près, se profile devant nous le portrait idéal typique de deux acteurs qui se font face depuis l'époque de la colonisation, mais surtout depuis l'indépendance des pays musulmans :

- Le premier représente l'intellectuel laïque militant pour les droits de l'Homme et la démocratisation de la société, par un aggiornamento des textes sacrés, voire leur dépassement, en tout cas pour une société où la référence s'inspirerait largement du modèle occidental.
- Le second prend le visage de l'islamiste au discours intransigeant, doublé d'une attitude de repli face aux idéaux occidentaux. Si l'on suit cette lecture, l'intégration religieuse devient le corollaire de l'attitude intransigente, et l'utilisation du registre des droits de l'Homme et de la liberté par les islamistes ne serait autre que leur acceptation, forcée, de reconnaître après leurs échecs successifs qu'ils ne peuvent plus prétendre être les représentants de « la » bonne vision de ce que doit être la société musulmane. Kepel l'interprète également dans le sens d'une utilisation instrumentale, afin de donner des gages de bonne foi aux gouvernements et aux intellectuels laïques, dans l'espoir d'intégrer et de peser dans le jeu politique.

Enfin, à la lecture des différents ouvrages de Gilles Kepel, on peine à comprendre comment s'opère concrètement la transposition de cette « logique islamiste partagée » des pays d'islam aux pays occidentaux. La confusion entre les catégories d'acteurs (cadres religieux, intellectuels, responsables d'organisations musulmanes, militants, musulmans lambdas, etc.) et le faible matériau concret recueilli contredisent la pertinence de la thèse d'une dissémination de cette logique de rupture au sein des organisations musulmanes et auprès de la masse des fidèles.

1.3. Pénétrer les logiques d'action des musulmans, illustration à partir du contexte français

Circonscrite à quelques sites particuliers, l'analyse de Gilles Kepel est ambiguë et sa transposition à l'ensemble des lieux que couvre sa recherche devient plus aléatoire. Il est difficile en effet de transcender les différences inhérentes à la tradition politique et culturelle de chaque pays censé entrer dans son analyse, et aux différentes populations musulmanes engagées sur le terrain de l'action politique et sociale, en une « logique islamiste » procédant de la même source et possédant les mêmes visées.

Certes, il est tout à fait possible d'établir des connexions entre les logiques des mouvements islamistes des pays musulmans et celles des associations musulmanes implantées dans les pays occidentaux, qui ne cachent pas d'ailleurs leurs affiliations idéologiques et/ou historiques. Kepel le fait d'ailleurs à propos du Tabligh et de l'UOIF. Cependant, la lecture englobante et assez uniforme que Gilles Kepel donne de l'action des associations militantes soulève un certain nombre de questionnements. Nous ne sommes plus dans la sociologie des musulmans, mais dans une approche réductrice soumise au seul critère sécuritaire et idéologique qui ne concerne pourtant qu'une infime minorité déviante.

1.3.1. L'improbable revendication d'un statut particulier

Les mouvements islamistes des pays musulmans concernent ce qu'il considère comme les prémices d'une revendication d'un statut juridique particulier, qu'il qualifie de « passage à la limite ». Ce serait en quelque sorte l'aboutissement d'une stratégie d'isolement au sein de la communauté des citoyens³, avec l'émergence d'une microsociété totalement repliée sur elle-même, comme il le sous-entend dans le passage suivant :

⁽³⁾L'expression est de Dominique Schnapper.

« Pour l'Union des Organisations Islamiques de France (UOIF) et les groupes similaires, qui avaient été au premier plan dans les affaires de voile à l'école, l'existence de jeunes musulmans citoyens français en nombre croissant avait transformé l'Hexagone en " terre d'islam " (*dar el islam*). Selon eux, ces jeunes devaient pouvoir appliquer la *chari'a* à titre personnel. Cette position, qui voulait construire et structurer une " communauté musulmane " comme telle en France, guidée par les militants islamistes et sur leurs mots d'ordre, avait pour finalité de faire de ces organisations les intermédiaires et les interlocuteurs des pouvoirs publics. »

Gilles Kepel (2000). *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*. Paris : Gallimard (p. 302).

Ce passage va dans le même sens que l'idée développée aux pages 205-206 du même ouvrage :

« Les organisations islamistes européennes actives en 1989 s'efforçaient de s'implanter parmi la jeunesse pauvre des banlieues, dans une perspective à long terme d'où toute stratégie de violence était exclue. Elle recherchait au contraire l'appui des secteurs " démocrates " de la société française à qui les affaires de voile étaient présentées sous l'aspect d'une revendication ressortissant à la liberté d'expression et de croyance. Ainsi, dans les médias, les intellectuels islamistes laissèrent le premier rôle aux jeunes filles voilées, qui insistaient sur leur volonté d'avoir accès à l'éducation moderne tout en protégeant les valeurs intangibles de leur religion de toute adultération. Pour elles, comme pour leurs " frères " qui cultivaient le marqueur religieux masculin du port de la barbe, à l'imitation du prophète, la séduction du modèle communautaire s'expliquait par les échecs de l'intégration individuelle de type républicain à tenir ses promesses. »

Ces deux passages illustrent parfaitement sa double thèse selon laquelle :

- Les musulmans ayant une forte assiduité religieuse, et plus précisément les plus jeunes, sont forcément assujettis à la logique portée par des groupes affiliés à l'internationale islamiste.
- Le regain de religiosité est synonyme de rupture et de forte politisation de l'identité religieuse. Le musulman procédant de cette logique est donc dans une posture de repli sur son appartenance communautaire.

Toute l'ambiguïté de l'analyse repose sur la définition que l'on donne du vocable « communautarisme ». Certes, l'islam peut être perçu dans ses fondements comme une religion communautaire, mais vivre en commun n'exclut pas le respect de la diversité et l'actualisation de cette communauté de foi, à travers son organisation – ou auto-organisation – communautaire – ou communautariste – en tout cas dans l'Hexagone, aurait d'énormes difficultés à transcender les différences ethniques et nationales pour se fondre dans une revendication unifiée d'un statut particulier. De plus, il est difficile de percevoir dans le discours aussi bien que dans les pratiques des mouvements qu'il considère comme étant « à la limite », les signes évocateurs du communautarisme mis en cause, sauf si l'on tombe dans une spéculation hasardeuse sur ce que l'on supposerait être les « non-dits » de leurs discours.

Aussi, si l'on omet le cas rare des groupes extrémistes, on ne peut pas à notre avis fonder une distinction entre des musulmans ayant une forte intégration religieuse et d'autres ayant un rapport plus distancié à la religion, sur fond d'une protestation plus accentuée chez les premiers, et qui serait le vecteur de leur engagement associatif et de leur repli communautaire. En effet, le sentiment de dévalorisation identitaire transcende largement l'hétérogénéité des rapports à l'islam, et les manifestations de la protestation contre la société se trouvent en tout cas beaucoup plus exacerbées chez les musulmans faiblement intégrés religieusement. Il faut donc dépasser le discours des enquêtés et ajuster ce schéma interprétatif en retraçant les trajectoires des jeunes musulmans pour comprendre quelle est l'origine et surtout quels sont les contenus de leurs cadres de référence religieux, et comment ils articulent cette attestation d'appartenance avec leurs projets de vie en France.

Les données de nombreuses monographies de terrain viennent en tout cas s'inscrire en porte-à-faux avec l'interprétation tendancieuse que Gilles Kepel donne de l'itinéraire religieux des jeunes musulmans, sur la base des péripéties particulière d'un délinquant comme de Khaled Kelkal :

« Les nombreuses enquêtes effectuées sur l'islam en France dans les années 1990 permettent d'établir que pareil itinéraire, sans être la norme, n'a rien d'exceptionnel : le malaise social, après l'épuisement des mouvements antiracistes de la décennie précédente, a conduit un certain nombre de jeunes vers une réislamisation vécue comme rupture. Celle-ci s'est parfois traduite en violence verbale, par exemple à travers le " rap islamique ", ou s'est convertie en engagement politique, par le militantisme dans l'une des organisations islamistes de l'Hexagone, comme la Jeunesse Musulmane de France (JMF), liée à l'UOIF, ou l'Union des Jeunes Musulmans (UJM), bien implantée dans la région Rhône-Alpes. »

Gilles Kepel (2000). *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*. Paris : Gallimard (p. 306).

Aussi, si l'on veut affiner l'analyse du rapport des jeunes générations au fondamentalisme islamique, il est nécessaire de distinguer trois niveaux de discours qui rendent compte de logiques plurielles. En effet, on ne considérera pas de la même manière le discours ou l'action d'un prédicateur ou d'un leader d'une association s'inscrivant dans une référence idéologique précise, et celui d'un militant, ou encore celui d'un simple adhérent. Ces différents niveaux n'apparaissent pas assez clairement dans les typologies existantes, et risquent d'occulter toute l'originalité de la démarche des militants associatifs et des adhérents dans leur façon d'accaparer les références et le discours des mouvements islamiques, et posent réellement la question du statut de l'information recueillie par les chercheurs auprès de ces différentes catégories de croyants. Selon nous, au-delà des simples discours de circonstances, c'est l'émergence chez les leaders jeunes de toute une vision du monde et de l'islam largement imprégnée par une socialisation dans un cadre laïque, et qui transcende les divergences inhérentes aux lectures plurielles du corpus religieux et aux stratégies de prédication des mouvements islamiques.

C'est pour cela que nous avons proposé de distinguer trois niveaux de discours qui peuvent rendre compte de ces logiques. On ne considérera pas de la même manière le discours ou l'action d'un prédicateur ou d'un leader d'une association s'inscrivant dans une référence idéologique précise, et celui d'un militant, ou encore celui d'un simple adhérent.

Aussi, pour rendre compte de cette évolution, il faut désormais rappeler que l'immense majorité des citoyens musulmans en Europe ressemblent à tous les autres citoyens, malgré leurs spécificités. Il faut aussi tenir compte de la complexité et l'approche sociologique du fait islamique afin de comprendre à quelles valeurs, ou systèmes symboliques, l'attestation d'appartenance renvoie, et dans quels types de comportements ces valeurs s'incarnent. Le biais majeur des recherches conduites sur le fait islamique réside certainement à la fois dans une compréhension et une utilisation assez étroite des catégories ethniques, et dans le regard très marginal des outils conceptuels de la sociologie religieuse. Aussi, en corrélant l'approche ethnique avec les données de la sociologie religieuse, sans se restreindre aux études sur l'islam, mais en élargissant

notre regard sur le vaste champ des études de sociologie politique ainsi que de la sociologie religieuse du christianisme, il est tout à fait possible d'aboutir à une typologie originale qui puisse exprimer l'hétérogénéité des rapports à l'islam. Un des points communs des musulmans en Europe réside dans le fait de revendiquer leurs droits sociaux avant tout : études, travail, logement, participation politique à la vie de la cité. Les questions culturelles et culturelles viennent après ce niveau des droits humains, tout en restant prioritaires pour une partie d'entre eux.

2. Le rapport du chercheur à son objet d'étude

Les points évoqués précédemment nous renvoient à deux éléments corollaires, qui sont la méthode d'investigation sociologique et le rapport du chercheur à son objet d'étude. L'approche de la sociologie des religions appliquée à l'islam étant très pauvre, voire inexistante, il est nécessaire de prendre appui sur les méthodes développées dans des champs connexes, notamment les études contemporaines du rapport au catholicisme et au judaïsme, afin de forger les outils spécifiques ultérieurs d'une véritable sociologie de l'islam. Nous présentons ces deux éléments de façon synthétique dans le présent chapitre, afin que l'étudiant soit en mesure de porter un regard critique sur lui-même et sa démarche d'enquête.

L'étudiant aura bien à l'esprit que le chercheur en sciences humaines n'est pas simplement qu'un consommateur de littérature, isolé du monde dans son bureau, son aucun rapport à son terrain. Si cette époque est bien sûr révolue, on trouve cependant nombre de chercheurs qui n'ont qu'un rapport très épisodique à leur terrain d'enquêtes, ce qui les tient trop éloignés des mutations rapides des réalités qu'ils étudient. D'autres chercheurs, par souci de « purisme » dans la démarche de recherche, utilisent des protocoles trop contraignants qui entravent la nécessité de développer des observations participantes. Nous incitons les étudiants, à travers leurs lectures et leur propre expérience, à poser un regard critique sur ces différents aspects de la méthodologie de recherche.

2.1. Choisir la méthode d'investigation, plaider pour la recherche qualitative

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la science politique utilise des catégories d'analyse réductrices du fait musulman qui, par la suprématie accordée à l'idée d'une dimension fondamentalement militante et offensive de musulmans, masquent à la fois la subtilité des enjeux internes aux organisations musulmanes et la complexité des rapports à l'islam chez les musulmans, au delà-même des questions liées au militantisme islamique.

Cela nous renvoie donc aux considérations sur les choix méthodologies. Le choix de l'outil d'investigation quantitatif ou qualitatif, au delà des débats d'écoles, est pour sa part en étroite relation avec les objectifs poursuivis par le chercheur. Aussi, pour comprendre le sens subjectif que l'acteur donne à son appartenance confessionnelle, et pour cerner les contours de son rapport à l'islam, nous privilégions personnellement la **démarche qualitative**, car l'utilisation du questionnaire n'est pas sans poser quelques problèmes majeurs, comme nous l'indiquons dans le chapitre « La mesure sociologique de la vitalité religieuse ».

Certes, la démarche quantitative permet de mesurer des tendances globales, notamment à travers les échelles d'appartenance, dont la validité heuristique n'est pas à remettre en cause. Déjà bien rodées pour l'analyse des mutations du catholicisme contemporain, ces échelles ont longuement été étudiées, notamment par Guy Michelat et Michel Simon, lesquels ont mis en lumière « une cohérence et des implications fortes entre un ensemble de croyances définissant un credo minimal et entre les croyances et les comportements comme la pratique dominicale. » Mais, conscient des limites inhérentes à l'exploration par questionnaire, Guy Michelat s'est cependant attardé sur les inconvénients liés au caractère directif de la méthode, qui suppose l'élaboration *a priori* de catégories de sens imposées à l'enquête, et une distinction un peu simpliste entre « pratiquants » et « non pratiquants » qui n'est pas opérationnelle pour l'analyse du rapport à l'islam, comme nous le montrerons plus loin...

Références bibliographiques

Guy Michelat et **Michel Simon** (1977). *Classe, religion et comportement politique*. Paris : Presses de la FNSP (p. 280).

Guy Michelat (1975). « Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie ». *Revue française de sociologie*, XVI (pp. 229-247). Cet article demeure l'un des écrits de référence concernant l'entretien non directif. Il est immédiatement suivi, dans la même revue, par l'article de **Jacques Maître**, intitulé « Sociologie de l'idéologie et entretien non directif » (pp. 248-256).

Dans le cas de l'islam, nous formulons au chapitre « La mesure sociologique de la vitalité religieuse » plusieurs critiques sur l'utilisation des échelles d'appartenances pour mesurer le rapport à l'islam chez les musulmans, que nous résumons ici de la façon suivante :

- La première est liée à la difficulté de trouver une population représentative de l'hétérogénéité du rapport à l'islam. À défaut de se résigner à enquêter sur un site unique, où résiderait une population musulmane suffisamment importante en nombre pour refléter cette disparité, la passation d'un questionnaire demande une logistique et un temps assez long.
- La seconde critique concerne la démarche elle-même, qui se situe à l'opposé du postulat visant à faire émerger des univers de sens correspondant aux sensibilités particulières des locuteurs, et ne résultant pas de la façon dont nous les obligerions à se positionner par rapport à une grille d'appartenance préétablie.

À notre sens la méthode qualitative, et plus précisément l'entretien non directif, nous place dans une toute autre perspective, dont le but est d'opérer une rupture avec le critère de la pratique culturelle, ou celui regroupant les éléments fondamentaux du dogme, pour comprendre comment se définit le lien religieux chez les musulmans de l'Hexagone.

2.1.1. Petit détour méthodologique par la sociologie du catholicisme contemporain

Nous souscrivons pour cela à la démarche de Jean Marie Donegani dans sa façon d'aborder la notion d'« intégration religieuse ». L'auteur insiste en effet sur la complémentarité entre une approche globalisante consistant à percevoir l'évolution du rapport des croyants à une institution qui n'a de cesse de réaffirmer la pérennité et le caractère intangible des dogmes du catholicisme, et une analyse plus fine de la façon dont l'acteur se pense, de façon intrinsèque et particulière, comme croyant.

« Encore une fois, il ne s'agit pas, dans la perspective ouverte par cette " révolution du sujet ", de mettre en doute la validité des critères formels de l'appartenance et de l'expression religieuses, mais d'une part de se pencher sur la variété des contenus subjectifs qu'une même adhésion objective peut recouvrir, d'autre part d'explorer la possibilité d'intégrations religieuses réelles hors des formes de l'expression canonique. En d'autres termes une approche sociologique du religieux qui déplace légèrement l'interrogation de l'appartenance à l'identité. »

Jean Marie Donegani (1993). *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*. Paris : Presses de la FNSP (pp. 202-203).

Bien entendu, la méthode qualitative nécessite de partir du principe que « la personne interrogée est la plus apte à explorer le champ du problème qui lui est posé, en fonction de ce qu'elle pense et ressent » mais également que « l'entretien d'enquête ne peut pas être réellement non directif, au sens strict, ne serait-ce que parce que c'est l'enquêteur qui demande à l'enquêté de parler sur un thème choisi par le responsable de la recherche, alors que dans l'entretien rogerien, c'est le patient qui choisit d'aller voir le psychologue, et qui choisit ce dont il va parler » (Michelat et Simon⁴).

⁽⁴⁾ Guy Michelat et Michel Simon (1977). *Classe, religion et comportement politique*. Paris : Presses de la FNSP (p. 229, note 2).

2.1.2. Un exemple d'application pratique

Cela nous a amené personnellement à réfléchir sur la façon de mener des enquêtes auprès de personnes s'affirmant comme musulmanes, quel que soit leur forme d'adhésion à l'islam. Pour que ce type d'enquête soit pertinent et en dehors de tout jugement de valeur *a priori*, il est alors nécessaire de formuler des consignes d'entretien de la façon la plus simple, en demandant par exemple « qu'est-ce que ça signifie pour vous être musulman ? ». Le caractère non directif de l'entretien se révèle sans doute le plus à même de faire émerger, à travers toute la singularité et la subjectivité des propos de l'enquêté, le système de valeurs auquel il participe. Guy Michelat a d'ailleurs très bien souligné, à la fois le caractère ambigu de la dialectique subjectivité-individu / explication des comportements sociaux, mais également la valeur heuristique de la méthode d'analyse, lorsqu'il a dit :

« Nous partons de l'hypothèse que chaque individu est porteur de la culture et des sous-cultures auxquelles il appartient et qu'il en est représentatif. [...] C'est parce que ces modèles sont intériorisés – même si c'est, parfois, selon un mode conflictuel – par chaque individu qu'ils peuvent jouer un rôle explicatif des comportements sociaux dont nous essayons d'analyser les mécanismes. »

Guy Michelat et Michel Simon (1977). *Classe, religion et comportement politique*. Paris : Presses de la FNSP (p. 232)

Cependant, si la consigne joue un rôle crucial dans la construction du discours par l'enquêté, on ne peut occulter le fait qu'elle produit une réflexion orientée, où la part d'expression apparemment « naturelle » masque le conditionnement partiel de l'entretien. La production du locuteur s'en trouve forcément affectée, l'entraînant parfois à sortir du cadre général posé par l'enquêteur. Pour pallier ce biais nous avons, dans nos recherches doctorales, élaboré une grille de relances semi directive, comportant des renseignements que nous voulions absolument obtenir de la part de nos enquêtés. Le cas échéant, si nous sentions que l'ensemble de nos relances et recentrages n'avaient pas permis d'aborder l'ensemble des thèmes que nous voulions traiter durant l'entretien non directif, nous demandions alors des compléments d'informations à la personne interrogée à partir des éléments mentionnés auparavant.

Pour compléter le dispositif, nous avons systématiquement conclu nos entretiens par une mini histoire de vie, forcément succincte dans le cadre d'un contact unique dont la durée totale se situait entre deux heures et trois heures trente, mais qui s'est révélée riche d'enseignements pour affiner notre typologie des trajectoires d'intégration religieuse et des types familiaux musulmans. Cela nous a permis notamment de situer le discours présent de la personne dans le temps et, grâce à la fiche de renseignements, remplie en fin d'entretien, dans laquelle elle nous donnait un aperçu sur la configuration de sa famille, nous avons alors à disposition un matériau suffisamment diversifié pour restituer les mécanismes entrant en jeu dans l'expérience religieuse de nos sujets.

Partant de là, il nous était alors possible de commencer un premier travail de mise en corrélation des similitudes qui se dégagent de certains parcours, ainsi que de certaines modalités du rapport au religieux. La lecture répétée de chaque histoire personnelle, dans toute sa singularité, nous amenait progressivement à dégager des univers de référence plus généraux, déterminant des façons précises de se positionner en tant que musulman. Nous avons pu alors vérifier la proposition de Guy Michelat, selon laquelle :

« Les " anecdotes " propres à chaque individu (son vécu, ses appartenances...) peuvent être décomposées en un certain nombre de variables dont on pourrait dire qu'elles constituent l'équivalent d'une case d'un plan expérimental où chaque individu représenterait une réplique de l'expérience. Le faisceau de ces variables établissant l'équation particulière d'un individu va jouer un rôle de révélateur du modèle de la culture et des sous-cultures à travers les symptômes particuliers contenus dans un entretien donné. »

Guy Michelat (1975). « Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie ». *Revue française de sociologie*, XVI (p 234-235).

2.1.3. Les difficultés de l'observation participante

Malgré la volonté de recueillir une information dotée d'un maximum d'exhaustivité, l'appareil méthodologique sacrifie parfois au canon de l'approche qualitative. Le sociologue se heurte parfois, entre autres, aux difficultés de l'observation participante. Dans le souci d'obtenir une information parallèle au corpus résultant des entretiens, il est nécessaire en effet d'observer les personnes dans des situations où les identités religieuses se manifestent par certains traits de comportements spécifiques. Dans le cas des personnes ayant une forte intégration religieuse, il est toujours possible de repérer certains éléments de leur univers de référence non seulement à travers leur « vêtement islamique », mais aussi par certaines locutions que l'on retrouve dans leur bouche au cours des entretiens, ou encore par le type de manifestations culturelles et culturelles auxquelles elles participent, et notamment leur rapport à l'espace mixte ou non mixte.

Mis à part la difficulté, pour le sociologue, à pénétrer certains lieux dédiés au culte musulman, les observations dans les endroits où se déroulent les manifestations culturelles musulmanes, à l'occasion des fêtes religieuses ou de conférences diverses, ne posent pas de problème d'accès, ni de contact avec la population y participant. Le problème se pose pour les modalités d'observation dans les endroits représentant le quotidien des gens, telle que l'université pour les étudiants, les maisons de quartiers pour les plus jeunes, ou tout lieu de vie collective. D'autant plus que, pour les personnes ayant une faible intégration religieuse, il n'est pas forcément possible de les observer dans des manifestations religieuses communautaires.

Certaines situations d'entretien peuvent également se révéler assez délicates dans leurs conditions de réalisation. Certains rendez-vous ont par exemple lieu dans un café ou dans un lieu de passage où le bruit extérieur entrave la fluidité de la communication. L'utilisation d'un journal de terrain, dans lequel le sociologue consigne les éléments relatifs aux différentes observations, ainsi que les entretiens pour lesquels le support magnétique s'avère d'emblée inopérant, se révèle alors très précieux, en complément des entretiens enregistrés.

2.2. Participer ou non de son objet d'analyse

La question de la distance du chercheur par rapport à son objet d'étude a fait couler beaucoup d'encre dans les sciences humaines, et le débat ne sera jamais clos. Pour l'analyse du fait musulman, la question peut apparaître comme un peu plus sensible dans la mesure où les chercheurs sont plus facilement suspectés de collusion ou, a contrario, d'antipathie vis-à-vis de leur objet. Pour faire court, cela se produit souvent dès lors que le chercheur pose des résultats allant à l'encontre des représentations majoritaires ayant cours dans le « milieu » de la recherche, ou qui dérangent certains groupes musulmans soucieux de préserver une certaine image de « respectabilité » auprès de pouvoirs pu-

blics locaux ou nationaux. Dans tous les cas, contrairement à d'autres champs de recherche complètement balisés de nos jours, affirmer son identité musulmane représente toujours un problème pour le chercheur étudiant l'islam.

2.2.1. Au-delà de la question de l'appartenance, la nécessité d'une connaissance approfondie de l'objet d'étude

Dans la partie méthodologique de son volumineux ouvrage consacré à la sociologie religieuse de l'islam, Jean-Paul Charnay conclut sa réflexion sur l'observation et l'élaboration des modèles interprétatifs de la religiosité en islam en incitant les musulmans eux-mêmes à prendre en charge l'étude critique de ce terrain de recherche :

« En conséquence, la meilleure investigation sera poursuivie par des personnes issues du milieu : par le milieu sur lui-même, réalisant sa propre analyse critique/compréhension. Remarque qui ne se borne pas aux aspects matériels de l'investigation, mais à ses aspects psychologiques et sociaux, et à ses constructions intellectuelles : la sociologie religieuse de l'islam devra être lancée par des savants issus de la civilisation musulmane, s'ils en ont le courage. »

Jean-Paul Charnay (1994 [1^{ère} édition 1978]). *Sociologie religieuse de l'Islam*. Paris : Hachette Pluriel (p. 476).

Que l'on souscrive ou pas à l'affirmation de l'auteur, deux points n'en demeurent pas moins, selon nous, incontournables :

- Tout d'abord, le chercheur désireux de conduire une recherche se doit de posséder une connaissance générale de son objet. Cela implique une familiarité aussi bien avec le vocabulaire usité par les personnes du groupe étudié qu'avec les attitudes qu'ils manifestent dans les situations d'entretiens ou d'observations. À ce titre, nous pensons que l'appartenance à l'objet d'étude, musulman en l'occurrence, ne se révèle pas forcément d'un avantage certain si le sociologue se contente de puiser ses critères d'interprétation à sa propre socialisation religieuse, ou de reprendre à son compte les présupposés interprétatifs ayant cours dans sa communauté. C'est l'acquisition d'un minimum de connaissances théoriques, voire théologiques pour le champ d'études présent, qui sera le gage d'une distanciation appropriée.
- Cependant, et c'est ici le second point, le chercheur doit faire preuve d'une « sensibilité » face aux éléments des discours et des pratiques qu'il perçoit. Cela requiert de sa part, lorsqu'il ne participe pas de son objet d'étude, une capacité d'empathie accrue.

2.2.2. « Neutralité axiologique » et « objectivation »

En définitive, quel que soit l'angle de recherche adopté, et la façon dont il traduit dans sa recherche les éléments relatifs à la neutralité axiologique, le chercheur ne sort jamais réellement « indemne » de son enquête de terrain.

Dans l'opposition entre intériorité et extériorité, l'image que l'enquêté se forge du sociologue se trouvant en face de lui conditionne largement la formulation de son discours. Si les chercheurs non musulmans, de fait, se présentent en extériorité face aux enjeux existant dans une relation d'entretien au cours de laquelle un enquêté musulman va se « dévoiler » à un coreligionnaire, fut-il sociologue, il n'en demeure pas moins que la nécessité d'être introduit auprès de la population étudiée requiert un effort supplémentaire dans la prise de contact avec les personnes relais, et une mise en confiance des enquêtés.

Le chercheur étranger au groupe d'individus étudiés va devoir éliminer les réticences potentielles, liées à l'image du sociologue « émissaire » des renseignements généraux, ou encore perçu comme l'agent des pouvoirs publics, en trouvant un terrain de proximité avec eux. D'un autre côté, l'appartenance au groupe peut faciliter la rapidité d'accès à l'information, si ce n'est que le chercheur doit éviter de prendre la place de porte-parole du groupe. Nous avons pu mesurer, dans nos propres recherches sociologiques, ce glissement lorsque des enquêtés nous ont interpellés, au cours de certains entretiens, de la façon suivante « tu leur diras dans ta recherche... », en évoquant les problèmes sociaux qu'ils affrontaient au quotidien ou la façon dont ils percevaient la stigmatisation de la population maghrébine.

2.2.3. Lorsque le chercheur participe de son objet d'étude

En tant que chercheur de confession musulmane, nous avons pu expérimenter au cours de nos différentes recherches ce rapport particulier au terrain d'enquête. Il nous a notamment fallu réfléchir en profondeur à la manière de nous présenter aux personnes contactées, en fonction des thèmes et des lieux d'investigation. Au cours des années 1990, conduire une recherche sociologique n'était par exemple pas toujours aisée dans le contexte de tension lié aux attentats attribués aux islamistes et à l'instauration du plan « vigipirate ». Il nous avait été alors nécessaire de procéder à la déconstruction de l'image péjorative du sociologue chez certaines jeunes filles, en jouant sur notre « proximité » avec l'objet étudié.

Lorsque le chercheur sur l'islam est lui-même musulman, il a le choix d'informer ou non l'enquêté sur son identité religieuse. Parfois, c'est l'enquêté qui prend directement l'initiative de lui poser la question, au vu du nom du chercheur, ou par la façon dont un intermédiaire aura fait sa présentation. Les paramètres qui influenceront sur l'entretien sont donc nombreux, et le plus simple est encore parfois de se présenter de la façon la plus sobre, en insistant bien sur le fait qu'un entretien sociologique n'a aucune vocation à mesurer la foi d'un individu ou à porter un jugement de valeur sur sa bonne pratique ou non de l'islam.

Il faut cependant éviter un piège commun à un certain type de relation qui risque de s'installer dans un entretien où le chercheur est perçu par l'enquêté comme partageant une identité religieuse commune. C'est celui relatif no-

tamment à l'emploi de certaines expressions qui véhiculent un ensemble de représentations, ou encore des expressions du style « tu vois, c'est comme au bled... ».

En tout état de cause, la pratique courante de l'arabe littéraire, mais surtout de l'arabe dialectal maghrébin s'est révélée représenter un avantage considérable pour entamer un dialogue « presque » naturel avec les personnes rencontrées. Ainsi, pénétrer dans une mosquée en entamant une courte discussion avec quelques anciens sur des sujets banals de la vie quotidienne permet, par la suite de passer « inaperçu » lorsqu'on griffonne quelques notes sur le journal de terrain, ou durant l'allocution d'un prédicateur.

Cette position d'acteur-chercheur confère au sociologue une place d'observateur privilégié mais, à l'instar d'autres collègues doctorants, nous étions dès lors confrontés à un problème de déontologie lié à la limite imposée en matière de restitution de l'information. En effet, jusqu'où le sociologue peut-il aller dans la divulgation de certaines informations à caractère confidentiel mais néanmoins importantes pour illustrer son argumentation ? Dans ce domaine, la marge d'appréciation est très subjective, et peut fluctuer sensiblement en fonction du chercheur et du type d'informations recueillies.

3. La mesure sociologique de la vitalité religieuse. Le problème du choix des indicateurs de religiosité

Comme nous l'avons mentionné précédemment, les données quantitatives nous permettent de saisir les grandes tendances et les évolutions générales du rapport au religieux contemporain. Aussi, l'éclairage sociologique concernant le rapport au religieux chez les musulmans demeure à ce jour assez parcimonieux. Si l'on fait remonter au début des années cinquante les premiers sondages relatifs aux contenus de l'adhésion au catholicisme ainsi qu'à la mesure de l'assiduité religieuse à travers la pratique dominicale, les données quantitatives issues d'enquêtes de terrain significatives sont très réduites concernant l'islam.

3.1. La rareté des enquêtes objectives et globales sur l'islam

Jusqu'au début des années 1980, la sociologie des religions n'a pas jeté un regard profond sur la seconde religion de l'Hexagone. La présence, faible quantitativement, et discrète des travailleurs immigrés, ne contribuera certainement pas, dans un premier temps, à attirer l'attention des chercheurs. Durant les trois décennies de l'après-guerre, c'est surtout la « déchristianisation », à travers la baisse d'affluence à l'office dominical, qui cristallise toutes les attentions. Jacques Sutter, dans son analyse de la vie religieuse des français, fait un petit encart aux musulmans, mais pour rendre compte uniquement de leurs intentions de vote. Durant toute cette décennie, mais surtout au début des années 1990, c'est sur fond de contextes nationaux (notamment la montée du FN, ainsi que les « affaires » du port du voile à l'école) et internationaux (la guerre du Golfe, la montée en puissance du FIS, les événements de Bosnie, pour ne citer qu'eux) spécifiques que les musulmans apparaissent dans les sondages d'opinions, autour de cinq volets principaux :

- La religion au regard de la loi.
- L'image de l'islam dans l'opinion publique.
- Les modalités du vivre ensemble.
- L'attitude des musulmans face aux événements nationaux et internationaux.
- Les choix politiques des musulmans.

Référence bibliographique

Jacques Sutter (1984). *La vie religieuse des français à travers les sondages d'opinions*. Paris : CNRS, 2 volumes.

Ces deux derniers volets seront largement prédominants dans les sondages effectués pour le compte des médias ou des instituts de recherche. Il faudra attendre 1997 pour que les éditeurs de l'état de la France ouvrent une colonne sur l'état de la pratique religieuse des musulmans de l'Hexagone, en accordant une place aux résultats de l'enquête menée par l'INED, et présentés par Michèle Tribalat. Jusqu'à présent, ce sont les seules données résultant d'une vaste enquête de terrain qui soient à la disposition de la recherche.

On soulignera l'ampleur de l'enquête menée par l'INED, avec le concours de l'INSEE, sous le qualificatif MGIS (mobilité géographique et insertion sociale). Plus de 550 enquêteurs ont participé à la collecte des données, d'août 1992 à avril 1993, auprès d'échantillons aléatoires constitués à partir du recensement de la population de 1990. Trois échantillons ont été établis. Le premier, comprenant 8 985 enquêtés, regroupait des immigrés de 20 à 59 ans originaires d'Algérie, du Maroc, du Portugal et de Turquie, ainsi que des immigrés de 25 à 59 ans originaires d'Espagne, et de 20 à 39 ans originaires du sud-est asiatique et d'Afrique noire. Le second comprenait 1 956 jeunes nés en France, fils de migrants d'origine algérienne, espagnole ou portugaise. Quant au troisième, il représentait un échantillon « témoin » représentatif de la population française de 1 902 personnes. L'ampleur des échantillons doit cependant être relativisée. Ainsi, en divisant celui des enfants d'immigrés, on aboutit en fait aux chiffres de 814 enfants d'Algériens, 598 enfants d'Espagnols et 509 enfants de Portugais. La dimension beaucoup plus restreinte des différents échantillons augmente d'autant les intervalles de confiance.

3.2. La difficulté à cerner l'« assiduité » des musulmans

Michèle Tribalat dresse un constat qui, au plan quantitatif, est sans appel : dès la seconde génération présente sur le sol français, les modes du croire musulman tendent à se calquer sur ceux de la population majoritaire, catholique. Le signe indiscutable de cette tendance est la baisse considérable de l'observance culturelle chez les enfants d'immigrés venus des différentes contrées islamiques, ainsi que des pratiques à caractère communautaire censées pérenniser les liens entre les membres de chaque communauté nationale ou ethnique. Pour illustrer cette évolution d'ensemble chez les migrants et leurs descendants, l'enquête passe en revue notamment les pratiques religieuses, alimentaires et matrimoniales, et met en évidence l'influence du quartier et de la catégorie sociale sur le degré d'attachement à la religion.

Concernant l'observance culturelle, Michèle Tribalat propose une typologie sous la forme d'une échelle de pratique comportant quatre degrés, qu'elle définit ainsi :

- Pas de religion.
- Pas de pratique religieuse.
- Pratique religieuse occasionnelle.

Références bibliographiques

Michèle Tribalat (1995, avril). « Les immigrés et leurs enfants ». *Population et Sociétés*, n° 300.

Michèle Tribalat (1996). *De l'immigration à l'assimilation*. Paris : La Découverte (annexe 1, pp. 274-285).

- Pratique religieuse régulière.

Le critère retenu pour distinguer les différents degrés d'assiduité pose question. Certes, pour une étude quantitative d'une telle envergure, on peut *a priori* s'en tenir à l'observation de Simon et Michelat, qui considèrent que :

« C'est la prière régulière, c'est-à-dire un comportement religieux privé et personnel, qui se situe au niveau le plus élevé de l'échelle : autrement dit, ceux qui ont le plus intériorisé l'adhésion religieuse respectant a fortiori avec scrupule les prescriptions canoniques [...] »

Michel Simon et Guy Michelat (1977). *Classe, religion et comportement politique*. Paris : FNSP (p. 290).

Les différentes monographies de terrain confirment les observations de Simon et Michelat. En effet, il est rare de rencontrer des musulmans priant quotidiennement et refusant, dans le même temps de jeûner ou d'acquitter la *zakât*. Par contre il est plus courant de rencontrer parmi eux des gens qui jeûnent, ou s'étant rendus à la Mecque pour y accomplir le pèlerinage, tout en ayant un rapport très irrégulier avec la pratique de l'office.

Cependant, définir une « pratique » *a priori* revient à la subordonner à un ensemble d'éléments qui, pour le chercheur, sont supposés en délimiter les contours. Aussi, pour ce qui est de l'islam, l'absence d'une instance reconnue unanimement qui puisse affirmer le contenu « légitime » d'une pratique, rend l'exercice périlleux du point de vue sociologique, car il oblige à opérer des choix au sein d'un ensemble aux contours imprécis.

Mohamed Abadou, dans la lignée des travaux de Simon et Michelat, a tenté l'exercice tout à fait louable consistant à répertorier les éléments fondamentaux constitutifs de la pratique religieuse islamique. Il cite :

Référence bibliographique

Mohamed Abadou (2001). *Changement et socialisation de l'identité islamique*. Fès : Éditions du Ministère de l'Enseignement Supérieur, de la Formation des Cadres et de la Recherche Scientifique du Maroc (fonds du CNCPRST) (p. 321).

- La prière.
- Le ramadan.
- La fréquentation de la mosquée.
- L'acquiescement de la *zakât*.
- L'abstention de consommation de boissons alcoolisées.
- La non consommation de viande non halal.

Après avoir conduit son enquête de terrain, sous la forme de questionnaires, il aboutit finalement à regrouper ses enquêtés en cinq types, correspondant chacun à un rapport particulier aux éléments choisis en amont. On trouve donc :

- Les pratiquants irréguliers, ou semi-pratiquants.
- Les croyants pratiquants réguliers, ou pratiquants assidus.

- Les non croyants et non pratiquants, athées et agnostiques inclus.
- Les hésitants.
- Les croyants non pratiquants.

Dans les deux cas, les choix opérés contiennent une « part d'arbitraire » qui pèse d'un poids considérable dans l'élaboration des typologies respectives. Michèle Tribalat cite, par exemple, pour définir l'assiduité dans la pratique, la fréquentation de la mosquée durant les douze derniers mois. Mais elle reconnaît dans le même temps la marge d'imprécision liée à la question :

« La fréquentation des lieux de culte est évaluée à partir d'une question demandant aux enquêtés s'ils y sont allés au moins au moins cinq fois au cours des douze derniers mois et le degré de pratique religieuse à travers deux questions : 1) avez-vous une religion ? ; 2) pratiquez-vous régulièrement, occasionnellement, pas du tout ? »

Elle donne ensuite ce commentaire :

« Cette question pourrait être jugée trop abstraite, dans la mesure où elle laisse à l'enquêté une marge d'interprétation du contenu. Cependant, il semble que les immigrés de culture musulmane l'aient interprétée dans le sens restrictif de la prière. »

Michèle Tribalat (1995). *Faire France*. Paris : La Découverte (p. 93).

Ce choix méthodologique, dont la pertinence peut, dans une certaine mesure être confirmée, gomme cependant l'ensemble des aménagements qui ont cours dans la pratique de la prière. D'après l'orthodoxie, elle doit avoir lieu en principe cinq fois par jour, dans des intervalles de temps précis, et l'assistance à la mosquée, à la prière hebdomadaire du vendredi, est considérée comme participant des obligations relatives à la pratique religieuse. Quid des rapports du croyant à cette pratique, dans un contexte où les contraintes liées à l'emploi ou aux études ne permettent pas, dans la majorité des cas, de remplir cette obligation dans les termes fixés par l'orthodoxie ? Et comment insérer ces éléments dans l'élaboration d'une échelle de pratique ? Là où le théologien verra un manquement grave à une prescription rituelle, le sociologue définira une pratique, suivant ses choix méthodologiques, plus ou moins régulière, alors qu'au cours d'un entretien, le croyant interrogé pourrait tout à fait s'affirmer en tant que pratiquant assidu. On pourrait également élargir la critique au suivi des règles établies en matière d'alimentation.

Xavier Niel prend le parti de l'autocritique, inhérent aux enquêtes conduites à grande échelle par l'INSEE, lorsqu'il souligne la zone de flou entretenue par la formulation de questions sur la pratique religieuse, où la marge d'interprétation laissée à l'enquêté n'apparaît pas directement dans les comptes rendus d'études.

« D'une religion à l'autre, dit-il, on ne pratique pas de la même façon ni avec la même fréquence. Il convient de préciser qu'il n'y a pas dans les enquêtes de l'Insee de critère objectif pour déterminer ce que représente la pratique pour chaque religion. Le caractère régulier ou occasionnel de sa pratique est donc laissé à l'appréciation de l'enquêté. »

Xavier Niel (1998, mars). « L'état de la pratique religieuse en France ». *Insee Première*, n° 570.

Nous souscrivons d'ailleurs totalement à la remarque de Jean Paul Willaime lorsqu'il affirme :

« Mais en tentant de mesurer la religiosité, on a toujours tendance à introduire dans la grille d'investigation, les critères d'orthodoxie et d'orthopraxie du groupe religieux lui-même et donc à conclure, selon ces critères, qu'il y a des gens plus religieux que d'autres. »

Jean-Paul Willaime (1995). *Sociologie des religions*. Paris : PUF, « Que sais-je ? » (p. 55).

Pour notre part nous employons désormais, pour rendre compte des modalités d'adhésion à l'islam, la notion d' « intégration » ou d' « assiduité » religieuse. L'intégration religieuse résulte de l'imbrication de deux dimensions : le respect des interdits islamiques, liés principalement à l'alimentation et aux rapports entre les sexes, et l'observance des actes du culte, dont les plus importants sont la pratique de la prière canonique et le jeûne du mois de *ramadhân*. Pour chaque individu, l'agencement des prescriptions et des interdictions va se traduire par une certaine éthique de vie, dans laquelle il va accorder au référent islamique une place centrale ou périphérique. C'est dans ce sens que nous parlons d'intégration ou d'assiduité à l'islam. Nous avons par exemple rencontré à de nombreuses reprises des personnes qui n'accomplissent pas la prière canonique, mais qui respectent scrupuleusement les interdits fondamentaux précédemment cités. Même si elles se considèrent comme « non pratiquantes », ou loin de Dieu, nous les classerons pour notre part dans le groupe des personnes à forte assiduité religieuse. Cela pourrait également se vérifier dans le sens inverse, même si nous n'avons pas, personnellement, rencontré le cas : une personne respectant la prière canonique mais transgressant régulièrement les interdits religieux fondamentaux serait classée dans le groupe des personnes à faible assiduité religieuse.

4. Considérations sur la sécularisation. Les contours de l'identité religieuse sécularisée

4.1. Ce qu'on entend par sécularisation en sociologie

Le terme de sécularisation est utilisé dans les différentes branches des sciences humaines, dans des perspectives et avec des définitions sensiblement différentes. L'objectif ici est d'en présenter une définition sociologique opérationnelle, qui sera le support de la présentation du rapport à l'islam chez les musulmans dans le chapitre « Les " trajectoires d'islam " et les recompositions du croire chez les musulmans »

Petite histoire d'une notion polysémique

« Le terme sécularisation a été créé en 1646 par le duc de Longueville, le représentant Français aux négociations ayant mené au traité de Westphalie en 1648 (Stallmann 1960, pp. 5-6). Le terme a été inventé pour faciliter un compromis dans la difficile question de la propriété de certaines terres appartenant à l'Église. Pour satisfaire les exigences territoriales de la Suède et de l'Électeur du Brandebourg, il fallait transférer certaines terres épiscopales en mains séculières. La notion de sécularisation permettait de décrire cette opération en termes diplomatiquement neutres. [...] Au cours des siècles suivants, le terme a perdu une part de sa neutralité originelle, pour devenir une arme dans le combat pour l'émancipation de la tutelle ecclésiastique. »

Olivier Tschannen (1994). *Les théories de la sécularisation*. Genève : Droz (p. 112).

L'utilisation du vocable de sécularisation, censé à l'origine résoudre un problème d'ordre politique, s'inscrit par la suite dans le long mouvement d'émancipation de la société, et plus particulièrement des sciences sociales, de la tutelle religieuse, mouvement initié à l'époque des Lumières et qui déploiera toute sa force lors de l'avènement positiviste. Dans l'esprit de nombreux auteurs, la sécularisation revient en définitive à poser la relation entre religion et « modernité » sur une base fondamentalement antinomique, la seconde ne pouvant se penser qu'en dépassement de la première, en tout cas par son émancipation de la tutelle de l'institution ecclésiastique. L'islam, écrit Jacques Berque, est séculier depuis le début, reste à comprendre sa version de la sécularité qui est équilibrée et opposée au positivisme.

4.1.1. Penser la place du religieux dans le monde contemporain

La relation donnée d'emblée entre progression de la société et déliquescence de la religion n'est pas étrangère, au fond, à la place messianique que la sociologie a voulu s'assigner à l'époque du positivisme florissant. C'est dans la seconde moitié du XIX^e siècle que le terme sera utilisé comme le principal support de la lutte contre l'Église, et comme participant à l'avènement d'une société « séculière » qui élaborera ses propres références, à la lumière de la compréhension scientifique de l'ordre naturel du monde, et de la morale positive. À l'époque, en France :

« Victor Cousin annonce la " sécularisation de l'éducation " et la " sécularisation de la philosophie " (Lubbe 1965, p. 43), tandis qu'en Angleterre, George Holyoake fonde la Secular Society. [...] une association de libres penseurs consacrée à l'établissement d'une morale séculière. »

Olivier Tschannen (1994). *Les théories de la sécularisation*. Genève : Droz (pp. 112-113).

Cette association, qui se situe dans le droit fil des idées anticléricales et positivistes, se propose alors comme objectif de poser les bases séculières de la vie sociale en s'appuyant sur deux sources principales : la science et la raison. Si le mouvement ne résistera pas très longtemps aux rivalités internes et, surtout, à l'avènement du mouvement socialiste, il n'en donnera pas moins naissance à plusieurs associations de libre pensée dans plusieurs pays européens ainsi qu'aux États Unis, dont certaines joueront un rôle important dans l'approche de la sécularisation.

Selon Olivier Tschannen, c'est l'un des membres de cette association, Ferdinand Tönnies qui, sans avoir véritablement développé une approche théorique de la sécularisation, va donner une grille de lecture réellement novatrice de la relation entre religion et monde contemporain, en systématisant notamment deux concepts qui feront désormais partie du vocabulaire commun aux sociologues, les concepts de « communauté » (*Gemeinschaft*) et de « société » (*Gesellschaft*). Sans entrer dans les détails de la théorie de Tönnies, disons dans un langage simple que l'un des traits du passage de la communauté à la société réside dans la place périphérique qu'occupe progressivement la religion, en tant que facteur de cohésion sociale.

Ainsi, si dans la première « la volonté commune du groupe s'exprime en effet dans la religion », dans la seconde la vie collective s'est largement autonomisée de la tutelle religieuse. Il faudra attendre l'avènement du nouveau siècle pour trouver des contributions en rupture avec la tradition positive, et c'est plus particulièrement dans les écrits de Max Weber que nous trouvons une démarche sensiblement différente dans la réflexion sur la place du religieux dans le monde contemporain.

4.1.2. La position spécifique de Max Weber

Dans ses écrits, Weber réfléchit abondamment sur la situation générale du monde moderne – entendons par là le monde occidental – et sur le rôle de la religion dans la genèse de ce monde. Pour répondre à cette question, celui-ci définit un ensemble de types idéaux qui sont le fruit d'un double travail théorique :

- Il s'agit tout d'abord d'une réflexion sur les processus qui ont donné naissance au monde moderne.
- Il s'agit ensuite d'une réflexion sur les interactions entre la religion et le reste de la société.

Dans ce travail théorique, trois concepts nous renseignent de façon plus précise sur le rapport entre religion et monde moderne, ce sont la sécularisation, la rationalisation et le désenchantement. Et c'est ici que Weber opère une rupture essentielle avec ses prédécesseurs : ces vocables illustrent parfois des tensions entre religion et société moderne, mais à aucun moment de son œuvre l'auteur considère que l'un des trois concepts précités puisse décrire un mouvement général de l'histoire qui irait dans le sens d'une tension, ou d'un antagonisme irréductible entre les deux sphères, qui aboutirait inéluctablement au déclin de la religion.

C'est le cas plus particulièrement du vocable de sécularisation, que Weber utilise à plusieurs reprises avec une amplitude polysémique assez prononcée. Il l'emploie parfois pour mentionner le déclin de certaines formes de « pratiques ancestrales », dans d'autres cas pour signifier la dénaturation de certains idéaux religieux originels, ou la perte de leur substrat métaphysique. Pourtant, même si l'idée ne pouvait pas lui être étrangère, il ne l'utilisera jamais en tant que facteur explicatif d'une tendance historique générale allant dans le sens du déclin de la religion. Il suivra d'ailleurs à peu près la même voie dans l'utilisation des deux autres concepts.

Cependant, si chez Weber ces concepts n'indiquent pas une tendance globale, ils ne renseignent pas moins sur nombre de tensions entre religion et modernité. Nous en donnons ici un exemple significatif : l'auteur considère la religion comme ayant contribué directement à la rationalisation. L'avènement du judaïsme signe par exemple le départ d'un processus de dé-magification qui, en proposant une vision du monde systématique, supprime « les tentatives de contrôle du monde par des moyens magiques ». Mais il note dans le même temps que la rationalité substantive des religiosités prophétiques génère deux attitudes de « rejet du monde », soit par un « retrait mystique » soit, à l'opposé, par un investissement total dans la société – l'ascétisme ultra mondain – d'un individu qui se considère comme « l'instrument de la volonté divine ». En définitive, plus la religion devient « rationnelle en substance », plus elle entre en conflit avec les sphères de la société qui fonctionnent selon des règles personnelles et définissent leur propre type de rationalité. Weber indique bien plusieurs types de conflit entre ces différentes formes de rationalité, mais encore une fois, il ne les met pas en scène dans un conflit global.

C'est là toute l'ambiguïté de la position de Weber, qui se résume en une question : s'il était conscient des multiples tensions et de la position fragilisée de cette dernière proposition, pourquoi n'a-t-il pas proposé de théorie générale ? Olivier Tschannen se risque, pour sa part, à interpréter cette attitude à la lumière du sentiment qu'aurait nourri l'auteur à l'égard de l'évolution du monde contemporain :

« On est donc obligé de reconnaître que la position de Weber face à la religion est ambiguë, et plutôt personnelle. Ambiguë non seulement parce qu'il a exprimé, à ce sujet, des opinions divergentes à différentes époques de sa vie, mais surtout parce qu'il était convaincu que les résultats du processus de rationalisation lui-même laissaient le monde dans une situation instable, où ce qui était détruit était aussitôt recréé dans le même mouvement sous une forme nouvelle. Personnelle parce que, ayant intériorisé aussi bien l'éthique bureaucratique et autoritaire de son père que l'éthique religieuse de sa mère, l'issue du conflit ne pouvait le laisser indifférent. Son analyse de la religion dans sa propre société est loin d'être aussi détachée que l'est, par exemple, son analyse de l'éthique puritaine au XVII^e siècle. »

Olivier Tschannen (1994). *Les théories de la sécularisation*. Genève : Droz (p. 136).

Au delà de son caractère ambivalent, l'approche de Weber a au moins un mérite particulier, celui d'avoir ouvert une brèche de relativisme face à une approche positiviste qui, de Comte à Durkheim, prévoyait purement et simplement l'éradication de la religion et l'avènement d'une véritable « religion laïque de l'humanité » sensée s'y substituer. Deux points émergent de façon claire dans l'optique de Max Weber, qui serviront d'ailleurs de points d'ancrage pour les chercheurs contemporains :

- La période moderne est caractérisée par le développement de sphères qui développent leur propre « rationalité » à côté des formes de rationalité propres aux différentes formes religieuses.
- Les types de rationalité relatifs à la sphère religieuse et aux autres sphères, si elles peuvent connaître des moments de tension, ne sont pas forcément dans une relation de conflit fondamental.

Cette période ne doit pas être pensée sur une échelle linéaire correspondant à un dépassement de la religion. Avec Weber, la sécularisation devient un processus complexe et non systémique, ou global.

Weber aura donc bel et bien posé des jalons solides pour les générations postérieures, qui vont largement puiser dans ses écrits les éléments de réflexion sur l'évolution de la religion.

4.1.3. Les approches contemporaines

Les théories issues du positivisme ont été en effet assez largement remises en cause à la lumière de la résurgence du religieux à l'époque contemporaine. Aussi, si l'on considère la persistance des affiliations religieuses, et surtout le développement de formes de religiosité qui transcendent largement appareils et Églises traditionnels, l'affirmation du « tout rationnel » dans la société moderne, ou encore du déclin inéluctable de la religion, est sérieusement invalidée. Les simples cas des États Unis et du Japon illustrent parfaitement comment des sociétés peuvent allier modernité et persistance de la religion, dans la mesure où cette dernière continue à structurer dans une part non négligeable les champs politique et social. C'est ce qui fait dire à Jean-Paul Willaime que :

« Par ailleurs, le rôle important joué par les religions dans la mobilisation sociale et politique dans nombre de pays vient également questionner le paradigme de la sécularisation. D'autant plus que l'on observe que ce ne sont pas les couches sociales les plus éloignées de la modernité technique et scientifique qui sont les protagonistes de ces mouvements politico-religieux. »

Jean-Paul Willaime (1995). *Sociologie des religions*. Paris : PUF, « Que sais-je ? » (p. 91).

Toute la question revient donc à préciser les contours du paradigme, en posant de façon précise les limites de sa validité. Dans la multitude des auteurs qui ont employé la notion de sécularisation, deux anglo-saxons retiennent plus particulièrement notre attention. Le premier, Peter Berger, revenant au sens étymologique du terme, définit la sécularisation comme le « processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux ». C'est donc un processus qui joue à la fois aux niveaux institutionnel, juridique et culturel, ce dernier aspect soulignant, selon Jean-Paul Willaime « l'émancipation des représentations collectives par rapport à toute référence religieuse, la constitution de savoirs indépendants par rapport à la religion, l'autonomisation de la conscience et du comportement des individus par rapport aux prescriptions religieuses ».

Le second des auteurs anglo-saxons, Karel Dobbelaere, isole trois dimensions de la sécularisation :

- La laïcisation au niveau macrosociologique qui concerne le processus de différenciation structurelle et fonctionnelle des institutions.
- Le changement religieux qui concerne les évolutions mêmes des univers religieux, en particulier leur tendance à se mondanser.
- L'implication religieuse personnelle qui concerne le comportement individuel et mesure le degré d'intégration normative des personnes dans les groupements religieux.

En d'autres termes, le processus de différenciation ouvert par la sécularisation joue à plusieurs niveaux, et renvoie directement à la notion d'autonomisation, en l'occurrence des individus et des champs de la société, qui n'est autre que le pendant de la rationalisation chère à Max Weber. Mais c'est surtout la dimension sociale du processus qui retiendra l'attention des chercheurs comme Dobbelaere ou Wilson, le taux de pratique religieuse ne leur paraissant pas un indice de sécularisation des plus pertinents.

Les auteurs contemporains sont cependant bien d'accord pour dire que la sécularisation se manifeste bien à ces deux niveaux, la divergence apparaissant dans la façon dont ils en rendent compte. Pour revenir dans le champ hexagonal, les vocables usités par Jean Baubérot et par Jean-Paul Willaime illustrent bien cette divergence. Baubérot appréhende l'évolution de la société contemporaine en parlant de laïcisation et de sécularisation : la laïcisation rend compte du conflit de pouvoir ouvert entre l'appareil d'État et l'institution ecclésiale, la sécularisation renvoie, pour sa part, à l'émancipation progressive de la société de l'emprise religieuse. Jean-Paul Willaime préfère quant à lui par-

Références bibliographiques

Peter Berger (1971). *La religion dans la conscience moderne*. Paris : Centurion (p. 174).

Jean-Paul Willaime (1995). *Sociologie des religions*. Paris : PUF, « Que sais-je ? » (p. 94).

Référence bibliographique

Karel Dobbelaere (1981). *Secularization : A Multi-Dimensional Concept*. Londres : Sage Publications. Cité par Jean-Paul Willaime dans *Sociologie des religions* (p. 95).

ler de sécularisation jouant à trois niveaux, il distingue ainsi la sécularisation des institutions, la sécularisation de la culture et celle des acteurs, estimant que :

« Une telle approche renvoie principalement à deux processus caractéristiques de la modernité : la différenciation fonctionnelle des institutions et l'individualisation croissante des acteurs, deux processus qui ne signifient aucunement un déclin inéluctable de la religion, encore moins la disparition des phénomènes de croyance. »

Jean-Paul Willaime (1995). *Sociologie des religions*. Paris : PUF, « Que sais-je ? » (pp. 97-98).

S'il est donc vrai que le processus de sécularisation a été pendant un certain temps associé à l'idée de déclin des religions, les sociologues préfèrent parler aujourd'hui de recomposition du croire, ou d'un croire qui se déploie de nouveau dans la sphère publique, mais en se démarquant sensiblement des hiérarchies religieuses. Chez les musulmans, les modalités d'adhésion à l'islam n'échappent pas à ce processus général, qui dépasse d'ailleurs largement le cadre de la France et questionne de nombreux pays musulmans.

4.2. Une identité religieuse sécularisée chez les nouvelles générations de musulmans

Si l'on s'en tient simplement au niveau des acteurs, conformément à l'angle d'approche initial de notre étude, on s'aperçoit bien que l'argument de la spécificité de l'islam, dans le sens où chez les fidèles de cette religion les univers temporel et spirituel seraient indissociables, ne résiste pas à l'analyse. D'autant que l'islam ne confond pas les niveaux et catégories. Nés et éduqués dans une société sécularisée, les musulmans, au delà de l'hétérogénéité de leur assiduité religieuse et mis à part une frange radicale marginale, développent une approche de l'appartenance qui puise aux valeurs séculières.

Leïla Babès donne un éclairage intéressant sur l'aspect sécularisé de l'activation des références religieuses islamiques. Selon elle, le processus traduit une mutation du croire chez les jeunes musulmans de l'Hexagone, significative du double phénomène d'intellectualisation et de spiritualisation du rapport à l'islam. S'inscrivant dans le pluralisme religieux de la société française, ils vivent ce qu'elle appelle un « islam positif », parfois sur fond de dialogue interreligieux, caractérisé par une évolution sensible de leur discours sur leur propre appartenance islamique, qu'on résumera en deux points : l'affirmation d'un rapport personnalisé à Dieu et l'attestation de foi comme aboutissement d'un parcours singulier.

Dans nos travaux de recherche, nous avons pour notre part mis en évidence trois éléments qui reviennent constamment dans les discours des personnes interrogées, ce sont :

- L'affirmation d'un choix, autonome et unilatéral, de suivre ou non les prescriptions religieuses.

Référence bibliographique

Leïla Babès (1997). *L'islam positif*. Paris : Editions de l'Atelier/Éditions ouvrières.

- Une approche intellectualisée de l'islam, même si le niveau de connaissance demeure faible chez la majorité des personnes, mais qui se pose en rupture avec une simple reproduction d'un modèle jugée non conforme à leur vécu dans la société.
- La prédominance d'un discours sur l'importance de la communication directe avec la transcendance, et de la dimension spirituelle de la pratique religieuse, qui doit dépasser le rapport primaire aux obligations et aux interdits religieux.

Leïla Babès considère ce phénomène comme un processus d'« objectivation » de l'islam, fruit d'un véritable effort intellectuel qui a pris naissance en dehors de la sphère familiale. C'est le passage du « croire en actes » de la tradition, que chacun a reçu dans son enfance, au « croire en paroles et en écriture » qui s'inscrit dans un double mouvement : celui de la société sécularisée, dominée par une vision du monde rationalisée, et celui du courant réformiste islamique qui, depuis le début du siècle, a rationalisé le rapport au sacré en combattant l'islam « mystico-populaire ». Dans tous les cas il faut savoir que rien dans l'islam n'empêche la sécularisation.

4.2.1. La sécularisation des nouvelles générations de musulmans, recomposition du croire ? Une illustration par l'apport des données quantitative

Michèle Tribalat, dans une vaste étude sur la religiosité des musulmans, a montré qu'une tendance générale se dégageait, allant vers une baisse de la ferveur cultuelle chez les nouvelles générations. Toutes les études ultérieures conduites par les grands instituts de sondage et publiés dans les ouvrages (cf. les différents volumes de *l'État de la France*) et des grands journaux (cf. les études récurrentes publiées dans *Le Monde*, *La Croix*, etc.) indiquent la même tendance générale. Nous nous contenterons ci-dessous de présenter les principaux éléments mis en évidence dans l'enquête de l'INED.

Les immigrés, malgré leur implantation pluri-décennale sur le sol français, ont gardé une attache assez forte avec les rites religieux. Ils sont très peu nombreux à se déclarer sans religion (14 % des personnes d'origine algérienne et 10 % des personnes originaires du Maroc), mais ne suivent pas les prescriptions rituelles de façon uniforme. Environ 70 % d'entre eux jeûnent durant le mois de ramadan et respectent l'interdit lié à la consommation de porc.

Le conformisme tombe cependant nettement concernant l'interdit de l'alcool et la consommation de viande halal, qui sont suivies par une petite moitié des hommes. Quant à la pratique cultuelle, on peut la répartir dans le tableau suivant :

Voir aussi

Pour une présentation détaillée de l'étude de Michèle Tribalat, voir le chapitre « La mesure sociologique de la vitalité religieuse ».

	Pas de religion	Pas de pratique	Pratique occasionnelle	Pratique régulière
Hommes				
Algérie	15	38	21	26
Maroc	10	29	23	39
Femmes				
Algérie	12	29	25	33
Maroc	11	22	25	42

Comparé à l'ensemble de la population française, qui regroupe à peine 7 % de « pratiquants réguliers », les chiffres de la pratique culturelle dénotent un suivi encore vivace de l'office.

Chez les enfants, l'assiduité religieuse connaît cependant une chute considérable.

	Pas de religion	Pas de pratique	Pratique occasionnelle	Pratique régulière
Hommes				
Nés en France de deux parents nés en Algérie	30	38	22	10
Nés en France d'un parent né en Algérie	60	27	6	7
Moyenne des Français	27	43	26	5
Femmes				
Nées en France de deux parents nés en Algérie	30	28	24	18
Nées en France d'un parent né en Algérie	58	23	14	6
Moyenne des Françaises	20	35	36	9

Les filles nées de deux parents algériens ont le taux de pratique le plus élevé, avec 18 % de régularité, chiffre qui tombe aux alentours de 10 % chez les garçons. La distanciation religieuse est importante, la somme des personnes sans religion ou sans pratique religieuse dépassant les deux tiers du total des enfants nés de deux parents algériens. Le jeûne du mois de ramadan et l'interdit du porc sont encore suivis par environ les deux tiers d'entre eux.

Le choix d'un conjoint non musulman, particulièrement pour les jeunes filles, représente un élément non négligeable dans l'analyse de la distanciation religieuse. L'exogamie représente en effet une limite qui peut entraîner, dans certains cas, une exclusion pure et simple du groupe d'appartenance, où le référent national est juxtaposé à l'appartenance à l'islam. Michèle Tribalat nous donne un aperçu des unions mixtes dans le tableau suivant :

		Origine du conjoint	
	<i>Français de souche</i>	<i>Immigré</i>	<i>Né en France de parents immigrés</i>

		Origine du conjoint	
Hommes			
<i>Premiers mariages</i>			
Arrivés après l'âge de 15 ans	15	78	7
Arrivés avant l'âge de 16 ans	17	60	23
<i>Premières unions</i>			
Arrivés après l'âge de 15 ans	20	73	7
Arrivés avant l'âge de 16 ans	25	54	21
Nés en France de deux parents nés en Algérie	50	17	33
Femmes			
<i>Premiers mariages</i>			
Arrivées après l'âge de 15 ans	9	87	4
Arrivées avant l'âge de 16 ans	9	89	2
Nées en France de deux parents nés en Algérie	15	54	31
<i>Premières unions</i>			
Arrivées après l'âge de 15 ans	10	85	5
Arrivées avant l'âge de 16 ans	14	77	9
Nées en France de deux parents nés en Algérie	24	47	29

Source : Michèle Tribalat (1995). *Faire France*. Paris : La Découverte (p. 77)

Les données du tableau rendent compte d'une double attitude chez les personnes interrogées. La première est celle d'une homogamie qui demeure vivace chez les personnes issues de l'immigration, algérienne en l'occurrence. Un garçon sur cinq et une fille sur sept, nés en France de deux parents nés en Algérie, vont en effet concrétiser un premier mariage avec un français de souche. Si l'on ôte la part des mariages avec un conjoint converti, ce que n'indique pas le tableau, on aboutira certainement à un chiffre plus faible. Qu'elle soit de convenance ou réelle, la conversion d'un futur conjoint « français » peut en effet apaiser les tensions surgissant au sein de la famille par une union jugée illicite. Le contentieux historique entre la France et l'Algérie n'est certainement pas étranger au refus de nombreux parents de voir leur progéniture convoler avec un français ou une française, mais il n'explique pas à lui seul le faible taux de mariages mixtes. Une comparaison avec les autres populations musulmanes de l'hexagone, qui n'a pas été conduite par l'équipe de l'INED, pourrait mettre en évidence la prégnance du facteur ethnique, justifié dans de nombreux cas par une différence culturelle.

Reste à interpréter la signification de ces déclarations d'appartenance et de suivi des prescriptions rituelles. Pratiquer sa foi et respecter la sécularité est évidemment légitime et possible. Si l'on en croit Michèle Tribalat, la machine assimilatrice se porte plutôt bien, puisque les enfants d'immigrés, dans leurs comportements religieux, tendent à suivre la voie tracée par les vagues de migrations antérieures.

« S'agissant de la religion, dit-elle, l'assimilation n'est pas la conversion à la religion dominante, mais une convergence dans le mode (religion réduite à la sphère privée) et l'intensité des pratiques, en somme une laïcisation des comportements. »

Michèle Tribalat (1996). *De l'immigration à l'assimilation*. Paris : La Découverte (p. 254).

Conclusion d'un parcours migratoire qui suit le long et sinueux sentier de l'assimilation aux valeurs dominantes de la société, l'assertion de l'auteur laisse entendre que la déperdition de la pratique culturelle, chez les générations successives à l'immigration des populations musulmanes, serait le corollaire de l'acquisition des valeurs de la société française. Y subsisteraient quelques pratiques à caractère collectif, sorte de résidu servant à garder une affiliation minimale au groupe d'appartenance :

« Si le désintérêt religieux des jeunes nés en France de parents immigrés semble très grand, il touche moins les pratiques du ramadan et les interdits alimentaires : environ les deux tiers déclarent jeûner et ne pas manger de porc et la moitié ne pas boire d'alcool. Sans préjuger des pratiques réelles, ces déclarations affirment plus une fidélité aux origines qu'un intérêt pour la religion. »

Michèle Tribalat (1995). *Faire France*. Paris : La Découverte (p. 103).

Si l'on s'en tient au comptage des pratiques, il apparaît clairement que l'assiduité religieuse connaît une chute considérable de la génération des migrants à celle de leurs enfants. Aussi, si très peu de fils d'immigrés musulmans franchissent la barrière ultime de la désaffiliation religieuse, en affirmant ne plus être musulman, bien peu s'en tiennent à un suivi rigoureux ou régulier des prescriptions canoniques. Cependant, si l'on replace ces résultats dans le contexte général de la société française, il n'est pas certain que les pratiques du ramadan et des interdits alimentaires représentent une simple affiliation au groupe d'origine. Ici, l'approche en termes de sécularisation peut nous renseigner de façon plus précise sur les mécanismes intimes qui ont cours dans l'adhésion aux valeurs religieuses.

Comme toute enquête quantitative menée à grande échelle, l'étude masque le processus, beaucoup plus subtil, de mutations et de recomposition qui voit les nouvelles générations privilégier le rapport affectif et intellectuel à la religion d'origine, plutôt qu'un conformisme strict à des actes considérés comme relevant de la tradition des ancêtres. L'affirmation de l'auteur ne prend pas non plus en compte l'impact du regard porté par la société environnante sur le regain de religiosité, qui peut augmenter de façon sensible chez des personnes qui se pensent en situation de ségrégation. De même, lorsque l'on considère l'âge relativement jeune des fils et petits-fils de migrants, il est nécessaire de situer leurs déclarations dans un parcours religieux, parfois chaotique, souvent fluctuant, où le regain d'observance religieuse peut se manifester après l'entrée dans l'âge adulte. Le phénomène des « jeunes musulmans », apparu au début de la décennie 1990, et connaissant une ascension depuis un temps relativement récent, en est une parfaite illustration.

5. Les « trajectoires d'islam » et les recompositions du croire chez les musulmans

5.1. Une sécularisation sur fond d'individualisation

Parler d'individualisation revient à affirmer que chez les nouvelles générations musulmanes la famille et la mosquée, si elles demeurent des lieux de socialisation religieuse primaire, par transmission directe ou implicite, ne représentent plus forcément les facteurs principaux d'orientation des choix en matière religieuse. C'est le croyant qui définit les contours et les contenus de son appartenance, en référence à des valeurs qui n'entrent pas forcément en conformité avec les canons de l'orthodoxie, et surtout à travers des interprétations très subjectives, dans le sens d'une lecture personnelle.

Leïla Babès décrit deux aspects majeurs de cette construction subjective de l'appartenance, qu'elle nomme « intellectualisation » et « spiritualisation » de l'islam. Sans s'inscrire en porte-à-faux par rapport à l'héritage culturel familial ni par rapport à la société l'attestation d'appartenance, formulée de manière unilatérale, résulte d'un choix et s'accompagne d'une distanciation par rapport à l'islam hérité ainsi que d'une autonomisation de la pratique religieuse. On retrouve ici des croyants qui mettent en concordance des univers de rationalité différents, qu'ils intègrent au sein d'un univers symbolique tout à fait personnalisé. Ils peuvent puiser à la fois à la rationalité réformiste qui a formalisé le rapport au sacré, et aux valeurs d'une société qui a développé une vision du monde particulière. On quitte là le monde de la reproduction pour entrer dans un univers de « recomposition » du croire dominé par une individualisation.

Bien entendu, cela ne signifie pas que ces jeunes construisent un islam « savant ». Mais il n'en demeure pas moins que nous sommes face à une attitude spécifique qui quitte le registre de la simple transmission par héritage et qui, pour être correctement cernée, doit être mise en relation avec la multitude de facteurs jalonnant le parcours religieux de ces jeunes et la pluralité des configurations familiales dans lesquelles ils ont été socialisés.

5.1.1. Plusieurs types de familles musulmanes

Dans le processus de socialisation, le contexte familial joue, au moins jusqu'aux prémices de la puberté, un rôle primordial dans la transmission. Par « transmission » il faut entendre l'aspect implicite : l'agencement du cadre intérieur de la maison, le type de mobilier et de décoration, le rapport à l'espace, ce que l'enfant voit du comportement des gens de son entourage, et qu'on lui expose comme relevant du religieux. Nous faisons allusion également à l'as-

Référence bibliographique

Leïla Babès (1997). *L'islam positif*. Paris : Les Editions de l'Atelier.

pect explicite : ce qu'on lui apprend directement de l'islam, sous forme verbale, comme la morale comportementale, ou dans l'apprentissage des rites comme la prière canonique (*ṣalâh*) ou le jeûne.

De façon générale, nombre de personnes affirment n'avoir pas eu une assiduité religieuse très stricte durant leur jeune âge, donnant par là une image assez monolithique de parents qui n'auraient quasiment pas transmis de valeurs religieuses. À ce niveau, les familles « musulmanes » n'échappent pas à l'hétérogénéité des pratiques culturelles observées au sein de la société contemporaine, et il apparaît assez clairement qu'une part non négligeable des nouvelles générations ont vécu dans des familles où l'observation des pratiques culturelles était extrêmement réduite, voire inexistante.

Pour notre part, nous avons pu établir dans nos recherches une typologie des familles musulmanes en trois grandes catégories.

- **La famille à faible intégration religieuse.** Elle se distingue par quelques traits spécifiques :
 - Les deux parents n'observent pas la prière canonique, ou l'un deux uniquement, dans certains cas. Plusieurs de nos enquêtés mentionnent une venue tardive des parents au respect de cette pratique culturelle, conduisant alors à un attachement accru aux autres prescriptions de l'islam, ainsi que la fréquentation de la mosquée.
 - Le jeûne du mois de ramadan est respecté dans la quasi-totalité des familles. C'est peut-être l'acte qui possède la dimension la plus symbolique, aussi bien chez les parents que chez les enfants, par sa dimension communautaire importante. Il représente pour les uns et pour les autres une sorte de rempart affectif permettant de garder un attachement à la communauté ethnique et/ou croyante.
 - Les parents respectent l'interdit lié à la consommation de porc, parfois ils peuvent acheter de la viande non égorgée selon le rite islamique. En tout cas, certains enquêtés affirment de façon claire ne pas avoir été informés par leurs parents de l'importance de cette prescription.
 - L'absence de transmission explicite codifiée, à laquelle se joint dans la majorité des cas soit l'absence de contrôle des fréquentations, octroyant à l'enquêté adolescent, puis jeune adulte, une liberté totale dans le choix de son réseau relationnel, soit un surinvestissement dans la réussite sociale, laissant l'attachement à l'islam à la périphérie des choix de vie.

Des expressions telles que « ils m'ont jamais rien dit », « ils m'ont pas dit de suivre les prescriptions canoniques », revient dans la bouche de tous les enquêtés ayant vécu dans ce type familial. Ils évoquent ici la prédominance de la transmission de valeurs basiques, sans communication pro-

fonde, qui transcendent d'ailleurs complètement le registre islamique : ne pas être impoli, ne pas voler, etc. Partant de là, la construction de l'univers de référence, chez le jeune musulman, va prendre une forme sensiblement différente en fonction de la façon dont les parents feront perdurer ou non la relation avec la culture du pays d'origine : au plan alimentaire, au plan des voyages estivaux au pays, de la pratique de l'arabe dialectal à la maison, de l'utilisation du registre de l'arabité, ou de la berbéricité. Il ne faut pas oublier que ce registre de l'arabité ou de la berbéricité participe entièrement de l'univers de valeurs de tous les enquêtés, sauf dans le cas de personnes qui sont dans un réel processus de désaffiliation religieuse.

- **La famille à forte intégration religieuse, à dominante traditionnelle.**

L'archétype de cette famille est constitué de deux facteurs essentiels. Le premier est l'assiduité des parents au respect des prescriptions religieuses fondamentales et aux principaux interdits religieux. Cette observance s'inscrit dans un cadre de vie, et s'affirme en continuité avec une mémoire reçue par les ancêtres et qui doit perdurer. C'est dans ce sens que nous parlons de « dominante traditionnelle ». Il s'agit de systèmes de pensée et d'attitudes que l'on fait remonter à des générations plus ou moins reculées d'un groupe ethnique, au sens wébérien du terme, qui va de l'agencement de l'espace intérieur à la façon de se penser en tant que musulman. Cela ne signifie pas que cet aspect est absent des autres types familiaux, mais ici le comportement religieux est interprété comme le prolongement d'un cadre culturel hérité du pays d'origine.

De ce point de vue, l'intérieur du foyer mériterait à lui seul une analyse approfondie. Dans les familles marocaines par exemple, la reproduction d'un intérieur composé de fauteuils et d'un mobilier typiques du pays s'accompagne d'une ségrégation des espaces masculins et féminins qui participe complètement de l'identité « islamique ». Cette configuration se retrouve moins souvent chez les familles algériennes, mais cela est compensé par des photos ou des tableaux des lieux saints, des tapis de prières venus du pays ou d'autres objets qui participent directement du rituel religieux.

Le second facteur est la communication beaucoup plus importante que dans le type précédent, avec des parents qui transmettent à leurs enfants un savoir de base sur l'islam, ainsi que l'image d'un cadre familial imprégné de valeurs religieuses. Une petite précision tout de même : par « communication » il ne faut pas entendre forcément un suivi complètement structuré ou codifié de l'apprentissage religieux, ce serait donner une image déformée par rapport à la réalité de la communication au sein des familles, car le processus est beaucoup plus subtil. Mais nous sommes bien devant une configuration du type « mes parents m'ont dit, m'ont incité », qui se démarque sensiblement du « mes parents ne m'ont rien dit » évoqué précédemment, mais qui ne va pas se traduire forcément par une pratique assidue et uniforme chez les enfants.

Mais quels sont les facteurs qui vont ensuite influencer tel membre d'une famille à donner à l'islam une place centrale dans sa vie, alors que l'autre lui assignera une place périphérique ? La réponse fait appel au registre de

l'intime, souvent du non-dit, où la dimension psychologique, et forcément subjective, est incontournable.

- **La famille à forte intégration religieuse, à dominante militante.** C'est d'ailleurs sur ce point qu'on peut opérer une distinction entre ce second type et celui de la famille à dominante militante. Par « militant » il faut entendre ici « personne qui agit pour une cause, une idée », à ne pas confondre avec les militants des mouvements associatifs et de prédication, ces derniers constituant, à eux seuls, un groupe particulier pouvant être l'objet d'une étude complète. Dans cette configuration, outre un grand conformisme religieux, on trouve un engagement très net des parents dans le suivi de l'apprentissage et de l'assiduité des enfants en matière d'islam. La forte intégration religieuse des parents et la communication avec les enfants se conjuguent avec le suivi de l'enseignement dispensé à la mosquée, de l'observance culturelle des enfants, et des fréquentations à l'extérieur de la maison. Cela participe non seulement de l'assiduité dans la pratique de l'islam, mais encore de la construction d'un univers de référence emprunt d'une forte religiosité. Les enfants ont alors tendance à pérenniser un modèle éducatif reçu des parents, assurant une continuité de la transmission, tout en s'ouvrant aux changements dans le contenu de l'apprentissage. Ici, l'engagement des parents n'implique pas forcément leur propre capacité à dispenser directement un enseignement approfondi à leurs enfants : il peut consister à les accompagner afin qu'ils disposent par la suite de ressources propres leur permettant d'être autonomes dans leur rapport à la transcendance, tout en gardant une forte assiduité religieuse.

Une analyse approfondie des trajectoires religieuses et des typologies familiales pourrait mettre en évidence dans quelle mesure un cadre familial particulier, corrélé à un ensemble de contextes qui jalonnent la vie de l'individu, influence la construction d'un univers de valeurs dominé ou non par l'élément religieux. Pour notre part nous proposons, pour rendre compte de ce processus, d'utiliser la notion de « ressources ». Ainsi, la socialisation religieuse au sein de la famille donnerait une sorte de capital, un stock de ressources composé à la fois d'une connaissance de l'islam, d'un regard sur la société française et sur le pays d'origine des parents en tant que référent culturel et/ou symbolique, et d'un degré d'orthopraxie plus ou moins évolué. Cet ensemble va interagir de façon originale avec les situations vécues, que j'appelle « contextes », et va concourir à la construction d'un univers de référence conditionné par le type familial, la trajectoire de vie, le caractère de l'individu et ses ambitions personnelles.

Dans ce parcours, l'adolescence représente cependant une période sensible d'affirmation identitaire où l'élément « islam » peut tenir pendant un certain temps une place centrale, conséquence de questionnements sur le sens de la vie, la place de la religion dans la société qui, dans la majorité des cas, recevront des réponses en dehors du cadre familial. En général l'islam permet de

réaliser un équilibre entre l'individu et la communauté, mais cela demande un travail patient, critique et d'engagement fondé sur l'esprit de tolérance et de vigilance, afin de conjuguer et non pas opposer les deux dimensions.

5.1.2. L'adolescence, une période de questionnements et de remises en question

Comme on peut le constater chaque individu, par son vécu personnel, s'affirme « musulman » de façon spécifique, mais c'est le cas de tous les croyants de toutes les religions. Quelques interrogations majeures jalonnent les parcours des adolescents notamment musulmans : travail d'introspection pour les uns, doutes sur les éléments de la religion transmis par la famille pour les autres, ou encore interrogation sur le sens de la vie, représentent une sorte de nébuleuse de questionnements caractéristique d'une période, l'adolescence, où tensions et remises en question ne sont pas rares. Chez les personnes ayant toujours respecté les prescriptions culturelles, ces questionnements ont pu concerner la finalité de leur pratique religieuse. Chez d'autres, un malheur ayant touché un proche a pu représenter le catalyseur d'un retour vers le divin. Chez d'autres encore, c'est le contact avec des personnes d'autres traditions religieuses ou les discussions du cours de philosophie qui ont pu être le moteur d'une réflexion personnelle sur leur propre appartenance confessionnelle.

D'un point de vue sociologique, les réponses à ces questionnements vont être conditionnées par deux éléments assez complexes à appréhender, mais que nous présentons ici de façon simplifiée :

- Le premier concerne la subjectivité de chaque individu, de son vécu, son interprétation de l'éducation qu'il a pu recevoir, etc. Autant de choses ayant marqué son enfance et dans lesquelles il va puiser pour se définir en tant qu'adulte au sein de la société.
- Le second nous plonge dans la multiplicité des situations où l'individu va être en contact avec l'islam. Je les appelle « contextes », lesquels peuvent être le quartier, les camarades d'école, les cours de catéchèse pour certaines personnes ayant été scolarisées dans le privé, des amis, la mosquée du quartier, des associations islamiques, etc.

On imaginera aisément la difficulté à repérer la part d'intervention des différents facteurs dans la construction de chaque univers de référence, en fonction des types de parcours. On peut tout de même proposer une vue synthétique des éléments communs aux différents parcours religieux présentés. On trouve :

- Une socialisation religieuse plus ou moins développée, en fonction du type de famille dans lequel l'individu a vécu.

- Une transmission directe et indirecte qui prend des formes différentes en fonction des contextes familiaux, entraînant une adhésion plus ou moins forte.
- L'apparition de différents questionnements, communs aux adolescents de leur génération.
- L'existence de contextes qui vont s'imbriquer pour offrir des réponses, en dehors de la sphère familiale. Ces contextes peuvent être :
 - La découverte d'un discours sur l'islam en langue française.
 - L'impact d'événements qui seront interprétés dans un sens métaphysique particulier.
 - Le jeu d'influence au sein d'un réseau de sociabilité, ou à l'intérieur même de la famille restreinte ou élargie.
 - Le contact avec le monde de la prédication.
- La distanciation par rapport au modèle religieux transmis par les parents, voire par la mosquée locale, et la définition de nouveaux repères religieux, caractérisés par deux choses :
 - Un univers de référence spécifique où le religieux tiendra une place centrale ou périphérique.
 - Un système d'attitude où l'assiduité religieuse sera plus ou moins prononcée en fonction, d'une part, du respect des interdits religieux et, d'autre part, de l'observance des prescriptions culturelles dont deux tiennent une place prépondérante : la prière canonique et le jeûne du mois de ramadan. Certains, n'ayant pas reçu de réelle socialisation religieuse dans leur enfance, sont dans un vrai processus de construction de leur identité religieuse.

Notre présentation appelle deux remarques. La première concerne la place essentielle qu'occupe l'apprentissage religieux en langue française. De ce point de vue, les différentes recherches conduites auprès des enfants de migrants venus du Maghreb ont toutes mis en évidence la rapidité de la dispersion de la langue arabe ou berbère dans les familles. Dans le cas présent, cela nous interpelle directement sur les contenus et les modalités de transmission de la religion, de parents le plus souvent illettrés dans les deux langues à des enfants qui se définissent avant tout par un projet de vie situé en dehors du pays d'origine de leurs parents.

La seconde remarque est la mise en évidence de la part d'auto-socialisation qui croît d'autant plus que les canaux traditionnels de transmission religieuse se désagrègent. Chaque musulman devient alors « libre » dans la constitution de

son univers de référence, et c'est dans ce sens qu'il n'y a pas une mais bien une multitude de façons de se définir en tant que musulman dans la société contemporaine.

5.2. Les trajectoires d'islam

Pour chaque individu, l'agencement des valeurs, des principes éthiques et moraux, des prescriptions et des interdictions, va se traduire par une certaine éthique de vie, dans laquelle il va accorder au référent islamique une place centrale ou périphérique. Dans nos recherches nous avons pu décoder cinq types de trajectoires dans le rapport au religieux.

- **Un parcours détaché de l'islam.** Il concerne les individus ayant connu une socialisation primaire dominée par la transmission implicite, et qui n'ont jamais eu une réelle assiduité religieuse. L'enfant a reçu des normes de conduite liées au respect d'autrui. La reconnaissance d'un important degré d'hétéropraxie ne l'empêche pas en tout cas de se projeter dans un avenir idéal, qu'on pourrait résumer dans cette phrase « j'espère quand même être un bon musulman (une bonne musulmane) quand je me marierai (ou quand j'aurai des enfants) », avec une représentation de cet idéal composée de trois éléments dont les contenus peuvent cependant varier sensiblement. Ce sont :
 - Avoir une femme ou un mari musulman(e).
 - Avoir un travail.
 - Vivre dans une aisance matérielle, afin de se consacrer à la pratique cultuelle.

En définitive, il ne s'agit de rien d'autre que de vivre selon un rythme de vie conforme au standard de la société : travailler, avoir son chez soi, des rentes permettant de vivre dans un luxe relatif, le tout agrémenté, peut-être un jour, de l'accomplissement de la prière qui concourra à l'obtention du salut dans l'au-delà. Rien ne garantit que cet idéal puisse un jour être concrétisé, mais il fonctionne pour la personne comme point d'ancrage dans la religion, lui permettant de ne pas s'auto-exclure de la communauté, et définit des modalités d'attachement partiel à l'islam, à travers lesquelles l'individu peut continuer à se définir aux yeux des gens comme musulman.

- **Une progression vers un attachement fort.** Ce profil nous renseigne sur des jeunes gens qui n'ont pas eu d'observance rituelle assidue durant leur enfance, ils sont ensuite passés d'un stade de faible assiduité à un stade où ils respectent les principaux interdits religieux. C'est, en général, le contact avec un islam « extérieur » à la famille, depuis le collègue jusque vers la fin de l'adolescence, qui va influencer leur regain de religiosité. Leur parcours peut être synthétisé de la façon suivante :

- Un contexte familial où prédomine une socialisation religieuse centrée sur l'apprentissage des normes comportementales.
- Des questionnements spécifiques.
- Un jeu d'influence en faveur d'un approfondissement des questionnements : soit à la maison, dans le quartier au sein d'un groupe de pairs, ou à l'école.
- Un événement déclencheur, sur lequel nous reviendrons au point suivant.
- Des contextes de rencontres fortuites, qui influent dans un sens positif ou négatif.
- Une insertion dans un réseau associatif ou de prédication, ou de simples échanges d'ouvrages et de points de vue.
- La transformation progressive du système de valeurs, auquel se superpose la transformation du système d'attitudes, où la référence à l'islam tend à prendre une place centrale.
- Le changement du réseau de relations, afin de rompre définitivement avec certains aspects du mode de vie antérieur.

Ce schéma provisoire peut alimenter la réflexion sur le passage d'un mode d'appartenance à un autre.

- **Une distanciation après une relative assiduité.** Les personnes de ce groupe étaient assidues, durant leur enfance, dans l'observance des rites religieux, puis elles se sont détachées de la pratique religieuse et n'ont gardé le plus souvent qu'un contact épisodique avec les rites religieux, même si elles demeurent attachées à la pratique du ramadan, mais avant tout dans sa dimension communautaire.
- **Un retour à une observance assidue.** Après une période de relative assiduité durant l'enfance, les individus de ce groupe ont également connu une adolescence caractérisée par une faible assiduité, mais ils ont ensuite renoué avec la pratique religieuse à la fin de cette période. C'est donc un type de parcours particulier illustrant le cas de personnes qui ont respecté à la fois les interdits alimentaires et les normes morales et sexuelles pendant leur enfance, ainsi que les actes culturels principaux, en particulier la prière canonique et le jeûne. Le cadre familial a joué chez ces personnes un rôle majeur dans la transmission des rites, avec des parents ayant eux-mêmes une forte intégration religieuse. Cependant, l'adolescence va les plonger dans une somme d'interrogations les écartant pendant un certain temps

d'une orthopraxie stricte, avec laquelle ils décideront de renouer une fois parvenus à l'âge adulte.

- **Un cheminement continu.** Certaines personnes n'ont jamais rompu avec une assiduité religieuse prononcée. Elles se distinguent par le fait qu'elles ont vécu dans des familles elles-mêmes fortement intégrées religieusement. Dans un tel contexte, l'apprentissage des normes de conduite a joué un rôle majeur dans la stabilité de leur rapport à l'islam, même si ces croyants ont été pris, durant leur adolescence, par des questionnements se rapportant essentiellement à la validité de certaines prescriptions islamiques, et ont trouvé des réponses en dehors du cadre familial. La place dans la fratrie et le réseau de sociabilité religieuse jouent à ce plan un grand rôle, notamment dans la manière dont ces jeunes vont structurer leur univers de sens.

Les personnes de ce groupe insistent beaucoup sur la communication familiale, qui renvoie directement à des modalités de communication absentes des discours des enquêtés cités précédemment. Il s'agit ici d'un apprentissage précis, même si le niveau intellectuel des parents n'a pas forcément permis aux enfants de recevoir un enseignement religieux réellement approfondi. On retrouve chez ces jeunes deux éléments particuliers :

- Tout d'abord la construction d'un discours élaboré sur l'islam, le musulman, ainsi que sur la société.
- Ensuite la volonté de sortir de son « isolement » par une ouverture sur la société.

Ce sont deux éléments centraux de l'univers de sens commun aux personnes à forte assiduité religieuse pour lesquelles les éléments de la visibilité religieuse doivent être l'occasion d'ouvrir le dialogue vers l'extérieur.

Ces différents parcours aboutissent à des degrés d'adhésion religieuse assez divergents, mais ils se rejoignent cependant sur trois éléments fondamentaux qui reviennent constamment dans les discours des personnes interrogées ; ce sont :

- L'affirmation d'un choix, autonome et unilatéral, de suivre ou non les prescriptions religieuses.
- Une approche intellectualisée de l'islam, même si le niveau de connaissance demeure faible chez la majorité des personnes, mais qui se pose en rupture avec une simple reproduction d'un modèle familial jugé non adapté à leur vécu dans la société.
- La prédominance d'un discours sur l'importance de la communication directe avec la transcendance, et de la dimension spirituelle de la pratique religieuse, qui doit dépasser le rapport primaire aux obligations et aux interdits religieux.

Hormis le cas de l'adhésion radicale assez rare, cette unité du discours renvoie, chez la majorité des jeunes musulmans, à une volonté de négocier les contours de son appartenance à l'islam avec les exigences de la vie sociale en Europe. Ce besoin légitime est majoritairement vécu comme naturel, de manière modérée, mais faute de connaissance il peut prendre des formes variées dans un monde en crise.

5.3. Négocier son identité religieuse avec le monde environnant

Nous avons déjà présenté quelques interrogations majeures relatives à l'analyse selon laquelle le déficit d'intégration religieuse serait le corollaire d'une assimilation aux valeurs de la société ambiante. Ou encore qu'il y aurait différentes formes d'organisation communautaire, procédant cette fois d'une volonté, selon les cas réfléchie ou inconsciente, de s'isoler spatialement et psychiquement de la société, allant jusqu'à une instrumentalisation purement politique ou économique de la nationalité et de la citoyenneté. La multiplicité des appartenances est légitime, nul citoyen n'est issu d'une seule culture ou histoire, tout être appartient à une multitude d'expériences.

Il faut donc être prudent dans la mise en corrélation systématique entre adhésion religieuse et intégration sociale, ou dans le fait de renvoyer constamment l'adhésion à l'islam dans le registre de l'identitaire et de l'ethnique. Certes, les registres mobilisés par les musulmans, et plus particulièrement les plus jeunes, ne relèvent pas que du mystique ou du religieux. Mais, à l'inverse, on ne peut pas, sauf à scotomiser une toute une partie de leur discours, interpréter leur adhésion à l'islam comme une réaction identitaire ou comme une protestation face à une situation de discrimination subie. Cela reviendrait à affirmer, en définitive, que le déficit d'intégration sociale pousserait à un repli vers le religieux, et qu'à l'inverse la hausse de l'intégration scolaire et professionnelle serait proportionnelle à la baisse de l'adhésion à l'islam, ce qui n'a jamais été corroboré par les études sociologiques jusqu'à présent.

Nous proposons, pour notre part, une lecture de l'islamité de ces jeunes sur deux plans. Au niveau de la construction identitaire à proprement parler, les concepts de « cohérence simple » et de « cohérence complexe » développés par Carmel Camilleri sont très pertinents pour décrire les processus de négociation identitaire ayant cours chez les enfants de migrants. La cohérence simple consiste à supprimer l'un des termes qui crée une tension dans la stabilité identitaire, soit du pôle des valeurs issues du pays d'origine, soit du pôle des valeurs issues de la société. À l'inverse, la cohérence complexe fait entrer l'acteur dans un jeu de réinterprétation, réagencements, concessions où il trouve des modalités originales pour faire coexister des éléments issus des deux pôles et apparemment perçus comme contradictoires.

Dans le premier registre, on peut retrouver par exemple aussi bien une personne radicale qui développera un discours stigmatisant les valeurs de la société française, qu'un individu situé dans un parcours de désaffiliation religieuse

Référence bibliographique

Carmel Camilleri, éditeur
(1992, 1^{ère} édition 1990).
Stratégies identitaires. Paris :
PUF.

qui fustigera les aspects normatifs de l'islam. La seconde attitude, quant à elle, est beaucoup plus subtile et transcrit une identité qui se construit en intégrant les deux pôles. Le premier, tourné vers la société, est constitué des éléments fondamentaux de l'hédonisme moderne, à savoir le désir de réalisation de soi, d'ascension scolaire et/ou professionnelle, de profiter d'un bien-être matériel et d'un maximum de confort de vie, etc. Le second est tourné vers l'islam et il se construit en référence à une échelle normative qui, indépendamment de la pratique religieuse de l'individu, structure l'observance des principaux interdits religieux, notamment en matière d'alimentation, le rapport aux corps et toutes les pratiques hygiénistes qui en découlent, ainsi que les rapports de sexe, avec une amplitude d'interprétation variable de ce qui peut être considéré comme « islamiquement tolérable » ou non en la matière. De ce point de vue, on peut tout à fait trouver des personnes ayant un discours très ouvert sur la société et, dans le même temps, strictes dans le respect de ce qu'elles considèrent être des valeurs incontournables de leur identité religieuse. La recherche de l'équilibre est souvent la norme.

Cela nous amène d'ailleurs au second plan de la lecture de leur islamité, qui est celui du rapport au monde environnant. L'identité ne se construit en effet que dans l'interaction avec la société, et dans la nécessaire négociation qui en découle dès lors que l'individu souhaite mettre en cohésion les deux registres. Les profils de religiosité que nous avons dressés à l'issue de nos recherches s'inscrivent dans un modèle interprétatif où, à l'instar de ce qui a pu être fait pour l'analyse des formes du catholicisme français contemporain⁵, nous croisons deux axes :

- Le premier renvoie à la place centrale ou périphérique que l'islam tiendra dans le système d'attitudes du musulman.
- Le second concerne la volonté ou non d'adapter les normes religieuses aux valeurs de la société.

Partant de là, on peut dresser quatre grandes modalités d'adhésion à l'islam, les deux premières s'inscrivent dans le registre de la faible assiduité religieuse, et les deux autres concernent des musulmans plus assidus :

- Pour certains musulmans, qui seront nommés ici par simple commodité « traditionnels », l'appartenance à l'islam représente le marqueur de l'origine, lequel s'accompagne de rites liés aux grands moments de l'existence : la naissance, la circoncision, le mariage, les funérailles et les grandes fêtes annuelles, dont le contenu métaphysique est annihilé au profit de la volonté de garder l'affiliation au groupe. Ils ont plutôt tendance à percevoir la religion comme une tradition qui ne doit en aucun cas être altérée ou corrompue par le monde environnant. Mais celle-ci tient en même temps une place totalement périphérique dans leur univers de valeurs.

⁽⁵⁾Voir à ce sujet **Jean-Marie Donegani** (1993), *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris : Presses de la FNSP.

- Dans le registre de la faible assiduité religieuse, on rencontre une représentation de l'islam complètement opposée. Elle caractérise des personnes « détachées », chez qui l'islam tient une place complètement périphérique, mais celles-ci ne franchissent pas l'ultime limite – rejeter la qualité de musulman – qui signifierait se désolidariser du groupe d'origine. Dans le même temps, elles ne se conforment pas, ou quasiment plus, aux normes religieuses, elles les considèrent d'ailleurs comme obsolètes, ou plus adaptées au contexte moderne. Ici l'islam fait office de marqueur culturel, pris dans le sens d'un héritage qui perdure à travers un nom et une histoire, mais sans se concrétiser dans le choix de normes de vie particulières au plan religieux.
- Au croisement de la forte intégration religieuse et du positionnement intransigeant face à la société, il y a l'attitude radicale. Elle repose sur une lecture basée essentiellement sur l'interdiction, et sur une définition de l'appartenance religieuse restreinte et exclusive. La vérité islamique doit ainsi s'exprimer de façon visible, à travers une lecture littérale des textes.
- La même assiduité religieuse peut se combiner, à l'inverse, avec une attitude transigeante. Il s'agit, en l'occurrence, de faire coexister le registre islamique et celui de la société ambiante. C'est chez ce type de musulmans qu'on retrouve un discours sur l'appartenance nationale et la citoyenneté sans ambiguïté avec, dans le même temps, une affirmation religieuse très prononcée. Chez eux l'aspect normatif de l'islam est valorisé dans le sens où il contribue à l'affirmation de la personnalité. Cependant, à l'inverse de l'attitude radicale, les normes religieuses ne sont pas abordées dans une volonté d'application littérale et figée, mais reproduites à la lumière d'une contextualisation réfléchie.

Si les deux premières attitudes semblent *a priori* assez bien balisées, les deux dernières posent question. La radicalité inquiète à cause des dérives possibles vers le rejet total de la société ou vers diverses formes de repli sur soi et de violence. Quant à la dernière posture, elle déboussole parfois par la pluralité des registres mobilisés, issus des catégories occidentales, sur fond d'adhésion religieuse ostensible. C'est sur ces deux cas qu'il convient de s'attarder.

5.3.1. La spécificité de l'adhésion radicale

La radicalité fait référence à une lecture littérale des textes sacrés. Dans cette optique le bon fidèle est celui qui reproduit le plus fidèlement, dans son quotidien, les gestes et les attitudes des premiers musulmans. Cette approche littérale se retrouve dans deux principaux groupes, les adeptes du *tabligh* et les salafites qui, si les apparences ne permettent pas toujours de les distinguer, n'en possèdent pas moins des références idéologiques sensiblement différentes.

Les premiers sillonnent le globe en petits groupes, depuis les quartiers proches de leurs lieux de vie jusqu'aux coins les plus reculés où l'on trouve encore une présence musulmane. L'objectif est de développer sa foi par l'imitation scrupuleuse du prophète. Leur cadre de référence est composé de six éléments fondamentaux considérés comme l'essence de ce que doit acquérir et mettre en pratique tout musulman : la prière, accompagnée d'un recueillement et d'une méditation profonde (*as-salât bil-khouchoû' wal khoudoû'*) ; l'acquisition de la science (*al 'ilm*), dans le sens restreint d'un apprentissage du texte sacré et des modes de prédication propres aux groupes, avec la consultation des références autorisées ; l'invocation et le rappel incessant du Créateur (*adh-dhikr*) ; l'amour du prochain (*al mahabba*), qui doit animer le zèle du militant dans la propagation de la foi auprès de ses coreligionnaires ; la générosité (*ikrâm al mouslimîne*), dont tout musulman doit faire preuve au quotidien en procurant une aide lorsqu'il est sollicité par autrui, et la propagation de la foi (*ad-da'wa*), qui doit suivre dans les détails ce que les missionnaires du mouvement estiment être la méthodologie des premiers musulmans, qui ne doit pas être transformée ni dans ses thématiques, ni dans sa gestuelle. Le *tabligh* est donc un véritable mouvement prosélyte qui touche des couches au niveau intellectuel faible. Apolitique, il ne prône cependant pas la séparation du fidèle et de la société, mais l'enjoint cependant à marquer nettement sa différence dans son aspect extérieur.

Les adeptes du salafisme sont à la fois minoritaires et diverses. Ils se situent sur un registre sensiblement différent. Au plan idéologique, ils puisent dans les avis théologiques et juridiques les plus restrictifs condamnant, parfois de façon virulente, à la fois les musulmans ayant une lecture divergente de la leur et la société jugée fondamentalement antinomique de l'islam. Le prétendu référent religieux interprété idéologiquement donne alors un semblant de cohésion à l'identité de l'individu dans la confrontation et la définition négative de l'autre. Cinq notions clés définissent la nature de cette radicalité antimusulmane avant d'être non-moderne.

La première est celle du *takfir*, ou excommunication, dérive directement liée à la définition exclusive du musulman. Les croyants ne suivant pas leurs avis théologiques ni leurs prédicateurs sont alors considérés soit comme ayant quitté le droit chemin, soit comme purement et simplement négateurs, ou mécréants. La seconde est celle de *bid'ah*, ou innovation, dont les radicaux font un usage large, en référence à un propos prophétique où Muhammad a interdit toute innovation dans la pratique du culte. En extrapolant cette parole à l'ensemble des attitudes du musulman, ils donnent une lecture figée des textes et considèrent que la pratique religieuse ne doit subir aucune altération dans sa forme. La troisième notion est celle de *haram*, ou interdit, par laquelle ils n'offrent, pour toute solution aux musulmans ayant une faible assiduité religieuse, que de stopper immédiatement leur mode de vie et de rentrer dans le *minhaj*, c'est à dire la voie tracée par les pieux ancêtres musulmans. La qua-

trième notion réside dans l'approche littérale des textes, à travers laquelle ils condamnent toute interprétation ouverte autre que celle renvoyée par le sens premier.

Cela leur permet de se poser comme les soit-disant défenseurs de la bonne lecture, et de condamner toute volonté de contextualiser l'approche des textes. La cinquième notion, enfin, n'est autre que la vision millénariste commune à de nombreux groupuscules musulmans qui se pensent réellement comme la « minorité préservée de l'erreur ». Selon eux, le prophète aurait déjà prédit la situation de déliquescence sociale actuelle, et la seule solution offerte aux partisans de la « guidée » est de se retirer du monde en attendant le décret divin.

Ces deux types de musulmans radicaux ont-ils un profil spécifique ? Les observations que nous avons effectuées, à l'instar de celles de Farhad Khosrokhavar, semblent confirmer l'hypothèse selon laquelle il existe un lien entre des trajectoires sociales chaotiques de jeunes déstructurés et l'affirmation d'une identité islamique sur un registre radical. Soulignons tout de même que l'adhésion minoritaire à l'idéologie *tabligh* ou salafite n'aboutit pas forcément à des attitudes de rupture violentes. On est bien en présence d'une pratique religieuse désincarnée et vidée de ses soubassements culturels, mais leur teneur apolitique enjoint le fidèle à adopter une attitude passive. C'est certainement pour cela qu'on retrouve chez eux nombre de personnes ayant un statut très précaire. La conviction de former, quelque part, une soit-disant élite parmi les croyants leur permet de revaloriser illusoirement leur statut social dégradé.

On soulignera également que le salafisme demeure confiné dans une sphère très restreinte. Ces promoteurs développent un discours qui, au plan intellectuel, demeure primaire ; il s'appuie sur un raisonnement manichéen consistant à discréditer toute lecture ouverte des textes sacrés et tout investissement dans une société jugée corrompue. Certains analystes ayant cependant souligné les dangers du passage d'un radicalisme apolitique et non violent vers un radicalisme beaucoup plus politisé et virant vers le terrorisme, il convient tout même de demeurer prudent dès lors qu'un adolescent musulman change subitement son attitude au sein d'un groupe de pairs ou développe un discours utilisant les catégories de la radicalité.

5.3.2. Nouvelles modalités du croire : la question de la pratique ostensible

Il ne faut cependant pas confondre radicalisme et revendications liées à une pratique ostensible. Des jeunes musulmans, aujourd'hui, dans les établissements qu'ils fréquentent ou dans certains lieux de la vie publique, demandent à bénéficier de dispositions liées à l'alimentation, ou formulent d'autres types de demandes qui suscitent l'interrogation chez leurs interlocuteurs adultes, voire chez leurs camarades. Les affaires du voile ont, sur ce plan, contribué à biaiser les modalités du débat. La stigmatisation du port du voile comme

Référence bibliographique

Farhad Khosrokhavar
(1997). *L'islam des jeunes*. Paris : Flammarion.

L'affirmation d'une identité politisée aux antipodes des valeurs occidentales d'émancipation a contribué à subsumer un ensemble de demandes ou d'affirmations de soi, tout à fait légales, qui ont été perçues comme autant de coup de butoir à une cohésion sociale et à un univers laïque présentés comme très fragilisés. Pourtant il est légitime de vouloir vivre selon sa foi, sans interférer dans la vie des autres.

Face à ces situations, certains professionnels s'interrogeaient même sur l'utilisation par les jeunes d'un vocabulaire puisant au registre des libertés individuelles, des droits de l'homme et du respect des convictions religieuses pour justifier le bien-fondé de leur démarche, le tout sur fond du fameux leitmotiv logique : « c'est mon choix ». Si l'on tient compte des éléments apportés au sujet des trajectoires d'islam, ce type de discours n'apparaît pas forcément anachronique ni dénué de fondement. Qu'ils aient vécu dans des familles à forte assiduité religieuse, qu'ils aient noué un lien plus fort avec l'islam à travers un groupe de pairs ou qu'ils soient en contact avec des associations culturelles locales, une partie des jeunes se réclamant de l'islam donnent à voir leur identité confessionnelle sur les différents lieux de vie qu'ils fréquentent, en arguant du fait que cela n'entre pas en contradiction avec leur volonté d'insertion scolaire ou professionnelle.

Indépendamment du fait qu'elle soit légalement acceptable, cette démarche traduit, à l'inverse de l'attitude radicale, une volonté de dialoguer et de négocier son identité religieuse dans la vie sociale. C'est d'ailleurs ce type de personnes, majoritaires, qui sont les plus attentives aux questionnements de leurs interlocuteurs et qui sont prêtes à céder plus facilement des éléments de visibilité religieuse là où un dialogue serein a pu leur faire comprendre que, parfois, l'intérêt de la collectivité devait primer sur la somme des intérêts individuels. La diversité des musulmans en Europe est une réalité et la majorité sont bien intégrés, leurs problèmes sont sociaux et économiques, non point d'abord existentiels.

Résumé

Ce module a donné une vue précise et affinée du rapport à l'islam chez les musulmans. Il est articulé autour de trois axes principaux : la critique de la politologie appliquée à l'islam et l'analyse du rapport à l'objet d'étude ; la présentation d'éléments sociologiques pour une approche monographique de l'islam, et la présentation de travaux de recherches sur l'analyse de la religiosité des nouvelles générations musulmanes en Europe.

Le chapitre « Critique de l'approche politologique de l'islam » a été consacré à l'analyse de plusieurs auteurs francophones spécialisés dans la recherche appliquée à l'islam. Après avoir présenté les principaux résultats des enquêtes de terrain relatives à la mesure de la « vitalité religieuse » chez les musulmans, nous avons déconstruit l'approche des politologues en mettant en perspective les écrits controversés de Gilles Képél avec ceux d'autres auteurs francophones. Cela nous a amené à discuter plus spécifiquement du rapport que le chercheur entretient à son objet d'étude.

Le chapitre « Considérations sur la sécularisation » a été consacré à quelques notions fondamentales de la sociologie des religions, très souvent mal comprises et employées de façon déficitaire par les chercheurs eux-mêmes. A partir d'une idée précise de la notion de « sécularisation » et de la façon dont elle est utilisée en sociologie, nous avons déconstruit les comportements religieux des musulmans à la lumière des concepts et des outils méthodologiques présentés en cours.

Le chapitre « Les " trajectoires d'islam " et les recompositions du croire chez les musulmans » a été dédié plus spécifiquement à la notion de « recomposition ». Nous y avons présente les grands axes d'une typologie des rapports à l'islam chez les jeunes, issus de nos travaux de recherche, afin d'ouvrir pour l'étudiant plusieurs axes de comparaison ultérieurs avec les travaux d'autres chercheurs européens.