

Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux
Premier correcteur : Christian Coulon

Universität Stuttgart, Institut für Sozialwissenschaften
Deuxième correcteur : Prof. Dr. Ortwin Renn

Musulmans d'ici et d'ailleurs

**Une étude qualitative des rapports à l'islam de deux
groupes de jeunes adultes, Français et Maghrébins**

Stéphanie Doetzer

Numéro d'Etudiant en France : 23966
Numéro d'Etudiant en Allemagne : 1922624

Filière intégrée Franco-Allemande
Mai 2005

- Remerciements -

Cette étude n'aurait pas pu voir le jour sans la contribution de nombreuses personnes. Je tiens donc à adresser mes plus sincères remerciements à...

Christian Coulon pour sa patience, son écoute extraordinaire et l'intérêt qu'il a manifesté à l'égard de ce travail.

Ortwin Renn pour les e-mails encourageants et surtout pour la confiance et la liberté qu'il m'a accordé de faire une recherche qui sort du cadre de la sociologie 'stuttgardienne'.

Farhad Khosrokhavar, Nancy Venel, Nikola Tietze et Valérie Amiraux pour l'apport essentiel de leurs travaux respectifs dans l'évolution de ma propre recherche, ainsi que pour les discussions personnelles qui m'ont appris que même les plus expérimentés ont recours au bricolage lors de l'interprétation des données.

Yasmina Dahim, Alexandre Mamarbachi et Ramzi Zarrougui pour les nombreux renseignements informels et les mises en contact.

Aude Antoine, Emilie Danel et Nicolas Simonet pour la relecture et les corrections de mes fautes de grammaire – grâce à eux, j'ai enfin pu comprendre qu'un éclair n'est pas la même chose qu'un éclairage !

Et surtout tous ceux qui ont accepté de parler de leur rapport à l'islam et qui m'ont parfois livré beaucoup plus d'eux-mêmes que je ne l'aurais imaginé. Je leur suis infiniment reconnaissante de m'avoir accordé l'accès à leurs histoires de vie, à leurs doutes et leurs convictions. Merci pour la sincérité, les rires et la générosité, pour les soirées couscous, les thés à la menthe, les bricks tunisiens... bref, toutes les découvertes intellectuelles, culinaires et surtout humaines qui m'ont permis de passer une année de recherche inoubliable.

Last but not least, Fayçal Khattab, qui, à son insu, m'a donné les clefs pour comprendre.

- Plan -

1. Introduction	1
2. La méthode : Une approche qualitative fondée sur des entretiens approfondis	7
2.1. L'avant-propos épistémologique : Une approche exploratoire visant à comprendre les croyances subjectives	7
2.2. Les formalités : Les étapes majeures de l'enquête de terrain	9
2.2.1. La constitution de l'échantillon	9
2.2.2. La prise de contact avec les participants	10
2.2.3. L'outil méthodologique : L'entretien approfondi et peu directif	12
2.2.4. La transcription et l'interprétation des entretiens	14
2.3. Le facteur humain : La relation enquêteur-enquêté comme interaction sociale	15
2.3.1. Un capital culturel également reparti	16
2.3.2. Une Allemande parmi des Maghrébins : L'effet d'ethnicité	17
2.3.3. Une femme en face d'hommes : L'effet de genre	18
2.3.4. Une image à transporter : L'effet de désirabilité sociale	19
3. Les Maghrébins : L'islam entre idéalisme et scepticisme	22
3.1. L'islam néotraditionnel	23
3.1.1. Un parcours religieux marqué par les télécoranistes	23
3.1.2. L'obéissance rigoureuse aux règles religieuses	24
3.1.3. Le Coran comme référence suprême et infaillible	27

3.1.4.	Une vision du monde organisée autour d'une religiosité intégrale	29
3.2.	L'islam rationalisé	35
3.2.1.	Un parcours religieux marqué par la recherche du « Pourquoi ? »	35
3.2.2.	Un rapport aux règles entre piété et pragmatisme	37
3.2.3.	Les règles rationalisées et la pratique religieuse fonctionnelle	39
3.2.4.	La science à l'appui de Dieu et de sa parole transmise	41
3.3.	L'islam relativisé	45
3.1.1.	Un détachement progressif de la pratique religieuse	45
3.1.2.	Le Coran décortiqué et le statut relativisé de l'islam	47
3.1.3.	Une distance vis-à-vis du groupe d'origine et l'adoption d'un style de vie occidental	50
4.	Les Français : Un Islam moderne à géométrie variable	55
4.1.	L'islam spiritualisé	56
4.1.1.	Des cheminements différents vers une vision mystique de l'islam	56
4.1.2.	Une religiosité intériorisée et un rapport intime avec Dieu	58
4.1.3.	Une lecture du Coran contextualisée et symbolique	63
4.1.4.	L'attrait du soufisme comme voie spirituelle	65
4.2.	L'islam renégocié	68
4.2.1.	Une redécouverte progressive de l'islam	68
4.2.2.	Un rapport aux règles marqué par l'arbitrage personnel	71
4.3.3.	Une lecture du Coran entre fascination et interrogation	76
4.3.4.	L'islam comme vision alternative du monde	80

4.3. L'islam en arrière-plan	83
4.3.1. Des parcours religieux stables, marqués par l'absence d'enseignement religieux	83
4.3.2. Une pratique musulmane rudimentaire et « non-religieuse »	84
4.3.3. Les religions comme messages moraux plutôt que dogmes	86
4.3.4. L'importance de l'islam comme héritage culturel	87
5. Maghrébins et Français : Deux modes d'investissement religieux sensiblement différents	93
5.1. La perception : Conscience versus évidence	94
5.1.1. Les parcours : Naître musulman et devenir musulman	94
5.1.2. La vérité religieuse : Indivisible ou plurielle	96
5.2. Les pratiques : La religion comme règle de vie ou état d'esprit	100
5.2.1. L'individualisation dissimulée versus assumée	100
5.2.2. La rationalisation versus la spiritualisation	106
5.3. Une évolution vers l'abstraction et l'affranchissement du religieux	113
5.3.1. La morale affranchie de la religion	113
5.3.2. La religion affranchie de la culture	117
6. Les ancrages sociologiques	122
7. Conclusion	126

1. Introduction

« C'est pas un choc des civilisations, c'est un choc des ignorances. Donc je raconte, je parle de ce que je suis et ce que je pense. Et beaucoup de gens, quand je leur dis que je suis musulmane, ça les étonne. Ils disent : Ah, vous êtes une exception ! Mais non !!! On est plein comme ça ! » (Leila)

Etre musulman est plus complexe que l'image qui est renvoyée au musulman de lui-même. Or, les stéréotypes séduisent les esprits : Peut-être plus que jamais, l'islam est perçu comme une civilisation radicalement autre, dotée de ses propres lois et valeurs. Parallèlement, la méfiance vis-à-vis des musulmans ne cesse de s'accroître. Au pire, le mot « musulman » peut signifier « terroriste potentiel » ; au mieux il est associé à des anachronismes de toutes sortes, telles que la soumission de la femme, la confusion entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel, ou l'application de châtiments qui, pour l'Européen « éclairé et émancipé », relèvent du Moyen Âge profond. L'islam aurait non seulement pris du retard, mais aussi la mauvaise voie. Au lieu de suivre les traces du christianisme européen, il ne semble actuellement, aux yeux du public, ni sur la voie de la sécularisation, ni sur celle d'une privatisation du sentiment religieux. Si l'on observe le monde arabe, on constate l'absence de démocraties stables et véritablement pluralistes, la répression de toute liberté d'expression et d'action dans des pays qui se qualifient eux-mêmes d'islamiques, et la montée en puissance de partis religieux, même dans les pays maghrébins avec lesquels la France garde des liens particuliers. Au sein de leur population, les médias constatent une haine anti-occidentale qui paraît impossible à ignorer. Il n'est pas nécessaire de dresser la liste des attentats qui ont contribué à forger dans les esprits l'image d'une religion belliqueuse et « prête à tout ». Bien que nombre de musulmans, croyants ou pratiquants, aient pris leurs distances par rapport aux extrémismes religieux, la confusion entre islam et islamisme persiste, comme si celui-ci était consubstantiel à cette religion.

Les débats ne seraient pas aussi brûlants si cet « autre » était simplement ailleurs. Or, l'islam ne peut plus être considéré comme un phénomène étranger ou comme la religion « des immigrés » ; il s'impose désormais aussi comme un fait social de l'Occident. Avec de 4 à 5 millions de musulmans, la France figure au premier rang des pays européens par la taille de sa communauté. L'ampleur particulière que prend le débat en France n'est cependant pas uniquement due au nombre relativement élevé de musulmans. Plus que dans d'autres pays, l'islam cristallise les tensions autour des idéaux républicains et suscite ainsi des craintes particulières. Cela d'autant plus que l'islam n'est plus invisible et discret, tel que l'était celui des primo-arrivants. Apparu sur la scène publique dans les années 80, avec la marche des beurs, son inscription dans le paysage social et culturel prend aujourd'hui une nouvelle tournure (Césari 1994). Si l'islam des années 80 pouvait encore être

considéré comme un islam transplanté, abordé quasi-exclusivement dans une optique d'ethnicité, la rupture générationnelle au début des années 90 marque la transformation des « beurs » en « jeunes musulmans » (Tietze 2001, Khosrokhavar 1997, Couvreur 1998). Contrairement aux attentes de beaucoup, cette génération ne s'est pas révélée « perdue pour l'islam » (Gonzales-Quijano 1989 :76), mais ses membres s'affichent désormais publiquement comme musulmans et demandent d'être pleinement reconnus comme tels (Khosrokhavar 1997 :11). Symbole par excellence de la visibilité de la religion musulmane, le voile agite à partir de 1989 périodiquement les débats parlementaires, et débouche en 2004 sur une loi interdisant le port de signes religieux ostensibles dans l'école publique. Ainsi, dans une société que l'on croyait définitivement sécularisée, on assiste à l'irruption du religieux dans le débat public. Observant un islam qui assume le rôle de « marqueur identitaire », on craint le repli communautaire, voire une fissure dans la République dite une et indivisible.

Les débats ayant comme objet l'islam et ses croyants sont non seulement un moment de crispation de l'opinion publique, mais aussi un motif pour des recherches sociologiques. Avec un grand nombre de chercheurs qui se focalisent sur l'islam en France – dont Olivier Roy, Farhad Khosrokhavar, Jocelyne Césari, Gilles Kepel ou encore Leila Babès – la littérature française sur ce thème est riche. Or, la plus grande partie de ces travaux se concentre sur les aspects extérieurs, institutionnels (tels que les lieux de culte ou les associations), tandis que la dimension culturelle et spirituelle a longtemps été reléguée au second plan. Lorsque l'intérêt se déplace de l'islam comme institution aux musulmans, la recherche empirique se penche sur deux thèmes en particulier : d'une part, en relation étroite avec l'actualité, le port du voile, dont la pluralité des motifs a été mise en évidence par nombre d'études (Venel 1999, Weibel 2000, Babès 2004); d'autre part, la construction identitaire (et par extension, le rapport à la citoyenneté française) des jeunes issus de l'immigration maghrébine. Les études se fondent sur l'hypothèse selon laquelle cette seconde génération est marquée par un tiraillement entre deux systèmes de valeurs contradictoires, rendant sociologiquement intéressants leurs trajectoires, ainsi que leurs recompositions identitaires entre islamité et francité (Bouzar 1994, Césari 1998, Venel 2004).

Les ouvrages consacrés plus particulièrement au vécu religieux analysent l'islam des jeunes en termes de rupture (ou du moins, de discontinuité) avec l'islam hérité des parents. Ainsi, Olivier Roy, Farhad Khosrokhavar ou Valérie Amiraux affirment aujourd'hui unanimement la spécificité de l'islam en France. La quasi-totalité des études se penche sur la partie considérée comme la plus « problématique » des musulmans français, à savoir les jeunes de banlieue, en échec scolaire et

professionnel, accumulant les stigmates sociaux. Par conséquent, le retour à l'islam apparaît souvent comme une stratégie de revalorisation et de reconstruction de l'estime de soi (cf. par exemple Kakpo 2004).

Les musulmans non-français, quant à eux, sont absents des études sociologiques – mis à part les travaux empiriques sur la migration estudiantine du Maghreb en France par Vincent Geisser (2000). L'islam maghrébin apparaît comme un sujet de sciences politiques, mettant l'accent sur des groupes organisés, mais rarement sur des acteurs individuels. Ainsi, l'islam tend à être interrogé sous l'angle de ses rapports à la démocratie, à la laïcité, ou à la modernité en général. En revanche, les pratiques ordinaires, le vécu individuel du musulman dans son rapport à la religion, restent méconnus. Or, au vu de l'intérêt porté aux « spécificités » supposées de l'islam français, il serait intéressant d'intégrer dans les recherches, des musulmans maghrébins qui justement n'ont pas grandi en France. L'idée selon laquelle les jeunes musulmans français affirmeraient davantage leur appartenance religieuse, et qu'ils y auraient intégré des référents autres que ceux des pays arabo-musulmans, est quasi-unanime (Bouzar-Mahfoudi 1994, Babès 1997). Elle ne repose pourtant sur aucune étude comparative entre ces deux aires culturelles (Maghreb – Europe), mais sur l'observation d'une rupture générationnelle au sein de la population musulmane de France.

Notre étude se veut une première contribution pour pallier cette lacune. Elle propose de dégager les caractéristiques de l'islam des Franco-Maghrébins non pas en le comparant à celui de la génération précédente, mais à celui de leurs homologues maghrébins. Au lieu d'analyser l'islam « en relation avec quelque chose » nous nous limitons à la religiosité personnelle des acteurs, tout en ayant l'ambition de la traiter sous ses multiples dimensions. Estimant qu'une mesure fondée sur l'inventaire des rites respectés établit moins un « degré de religiosité », qu'un degré d'orthopraxie, nous nous intéresserons avant tout au sens subjectif que revêt l'islam aux yeux des acteurs. Au cœur de ce travail se trouve donc aussi bien leur perception que leur pratique de la religion musulmane, toujours sous l'angle, non pas d'une énumération de ce qu'ils font (ou de ce qu'ils ne font pas), mais d'une explicitation des motifs et des logiques d'argumentation inhérentes.

En outre, cette étude se veut en rupture avec l'image *a priori* problématisée des musulmans de France. S'il existe certes un « islam des banlieues », il existe aussi un islam de jeunes académiciens. Contrairement aux clichés ambiants, les Français d'origine maghrébine ne sont pas tous en échec professionnel ou en situation de

fragilité sociale. Une partie non négligeable d'entre eux a réalisé une forte ascension sociale, accédant non seulement à l'enseignement supérieur, mais bien au-delà : les fils et filles de parents analphabètes qui sont aujourd'hui inscrits en thèse ne sont pas rares. Puisque ce groupe a jusqu'alors été largement ignoré par la sociologie, nous avons décidé de nous limiter aux jeunes adultes titulaires au moins d'une maîtrise. Bien qu'elle soit minoritaire, cette élite de Franco-Maghrébins conserve un intérêt sociologique particulier, justement parce qu'elle permet d'aborder l'islam autrement qu'en termes de « compensation de problèmes », lui faisant recouvrer sa dimension proprement religieuse. Le rapport à l'islam des Franco-Maghrébins sera comparé à celui des Maghrébins « de là-bas », eux aussi en troisième cycle d'études ou en thèse. Pour faciliter l'accès aux interlocuteurs, il s'agira de Maghrébins étudiant actuellement en France, mais qui ont tous grandi dans leur pays d'origine. Loin de constituer seulement un groupe de « contraste » pour mieux dégager les spécificités françaises, le rapport à l'islam de ces Maghrébins revêt un intérêt propre. Comme l'a mis en évidence Vincent Geisser, les titres universitaires étrangers confèrent à leurs détenteurs un prestige social tellement important que ces diplômés doivent être considérés comme des acteurs potentiels de réformes dans leurs pays d'origine (2000 :227).

Par ailleurs, le choix de privilégier des musulmans diplômés est dirigé contre ce que Dounia Bouzar (2004) appelle pertinemment la « confessionnalisation des débats ». Associant sans cesse la religiosité musulmane à une situation de précarité et à des difficultés d'intégration, nombreux sont ceux qui voient ici une relation de causalité: Le diagnostic est attribué à la supposée incompatibilité entre valeurs occidentales et valeurs musulmanes, parfois au point d'affirmer que la communauté maghrébine ne serait pas intégrable (Jelen 1991). Si la présente étude démontre que l'islam des « élites » se distingue de celui des « cas problématiques », cela indiquerait que ce n'est pas la religion, qui, par essence, pose problème.

Bien qu'elles puissent paraître évidentes, les notions autour desquelles se construit notre recherche exigent une précision.

En correspondance avec Mohammed Arkoun (1993) nous estimons que le terme « islam » renvoie à une notion abstraite, qui, tout comme le christianisme, n'a pas d'existence propre. On peut certes le définir en se référant au Coran et aux *hadith*, les paroles attribuées au Prophète, et donc à partir du dogme par définition intangible. Or, cet islam intemporel n'est pas ce qui nous intéresse ici : loin de tout questionnement théologique, nous nous intéressons aux musulmans, qui eux, ne peuvent être réduits à un système de croyances. Dans le cadre de cette étude,

l'islam est donc appréhendé comme vécu et comme pratique, faisant des musulmans et non pas de leur religion le véritable objet d'analyse. La typologie proposée reste donc bien une typologie de personnes, non pas « d'islams ». Si nous avons choisi d'employer le terme dans les titres, c'est pour mieux mettre en évidence les accentuations et les approches des croyants vis-à-vis de leur religion.

Quant à la notion de « religion » nous sommes tentés de suivre Max Weber qui, tout en ayant consacré une partie significative de son œuvre à la religion, refusa de la définir. Toutefois, parmi les classiques de la sociologie des religions, l'approche de Simmel nous semble pertinente pour notre recherche. Selon lui, la religion est en dernier lieu un point de vue sur la réalité ou, autrement dit, une forme à travers laquelle s'exprime, dans un langage propre, « la totalité de la vie » (Hervieu-Léger & Willaime 2001 :119). Comme l'islam constitue une religion institutionnalisée, qui se légitime en référence à une tradition, et non pas une croyance flottante, nous retenons également la définition de Danièle Hervieu-Léger. Elle appréhende la religion comme « un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (...) de l'appartenance à une lignée croyante particulière » (1993 :119).

Une dernière précision concerne notre nomenclature. Nous avons choisi de parler, dans ce qui suit, de Maghrébins et de Français. Quand nous employons le mot Maghrébin, nous parlons sans exception de ceux qui ont grandi au Maghreb. Quant aux autres, au lieu de les désigner avec l'expression « jeunes adultes issus de l'immigration » ou « Franco-Maghrébins », nous trancherons pour la partie d'entre eux qui reste souvent reléguée au second plan, et nous les appelleront simplement les Français. En renvoyant toujours au flottement du « ni tout à fait d'ailleurs, ni tout à fait d'ici », les appellations alternatives nous paraissent non seulement peu commodes, mais aussi potentiellement réductrices. Ce choix nous paraît d'autant plus justifié dans la mesure qu'aucun de nos interlocuteurs né en France n'a refusé ce label.

L'objectif du travail est de répondre aux questions suivantes : Comment les futures élites maghrébine et franco-maghrébine perçoivent et pratiquent-elles l'islam ? Le rapport à la religion et ses règles se construit-il de façon différente pour les jeunes adultes ayant grandi dans un pays où l'islam est minoritaire, au point que l'on peut parler d'un islam français spécifique ? La tentative de réponse passe par les acteurs eux-mêmes. Objets d'une attention sociologique intense, mais le plus souvent sans l'occasion d'exprimer leur vision des choses, nous estimons nécessaire de donner la parole aux musulmans eux-mêmes.

Par conséquent, l'enquête est d'ordre qualitatif et repose sur des entretiens approfondis. Elle procède en deux étapes : à partir des récits des musulmans interrogés, le travail bâtit une typologie des rapports à l'islam qui se dégagent au sein des deux groupes d'enquêtés. Ensuite, nous proposerons une comparaison systématique entre Français et Maghrébins. Avant de présenter les résultats de la recherche empirique, nous allons expliciter son déroulement et ses fondements épistémologiques.

2. La méthode : Une approche qualitative fondée sur des entretiens approfondis

« Le rêve positiviste d'une parfaite innocence épistémologique masque en effet que la différence n'est pas entre la science qui opère une construction et celle qui ne le fait pas, mais entre celle qui le fait sans le savoir et celle qui, le sachant, s'efforce de connaître et de maîtriser aussi complètement que possible ses actes, inévitables, de construction et les effets qu'ils produisent aussi inévitablement. » (Bourdieu 1993 : 905)

Etant donné les critiques récurrentes relatives aux méthodes qualitatives en sociologie, la méthodologie qui sous-tend l'enquête mérite d'être explicitée. Nous allons d'abord brièvement mettre en évidence quelques hypothèses fondamentales de la sociologie qualitative et compréhensive. Ensuite, nous aborderons en détail le déroulement de l'enquête, dans un premier temps sous l'angle des techniques formelles, et dans un second temps sous l'angle de la relation enquêteur-enquêtés que l'on ne peut ignorer dans une recherche basée sur des entretiens approfondis.

2.1. Avant-propos épistémologique : Une approche exploratoire visant à comprendre les croyances subjectives

L'enquête s'inscrit dans le contexte d'une sociologie que l'on pourrait désigner comme « individualistico-interprétative ». Ce courant – né avec Weber et poursuivi par des auteurs comme Simmel ou plus tard Goffman – propose de « comprendre par interprétation l'activité¹ sociale » (Duchesne et al. 2002: 277) et part de l'hypothèse que la société ne constitue pas une réalité objective (Lapassade 1996 : 99). Ainsi, on l'oppose souvent à la tradition objectiviste de la sociologie qui pose le primat du schéma causal dans l'analyse des phénomènes sociaux et considère que ceux-ci sont extérieurs aux individus. Dans notre recherche, le but de l'investigation est en effet moins l'explication par des causes que la *compréhension*. Comme le social n'est pas donné mais construit, il ne s'agit pas de mettre en évidence des ordres sous-jacents s'imposant aux acteurs, mais de déceler le sens qu'ils accordent eux-mêmes à leurs actes. L'accent est donc mis sur les valeurs, les intentions et les croyances des acteurs, ce qui confère à la dimension subjective et intersubjective un rôle primordial (Dépelteau 2000: 243).

La focalisation sur la compréhension ne signifie toutefois pas l'abandon de toute ambition explicative. Si nous n'allons certes pas présenter des schémas de causalité, nous estimons avec Bourdieu que comprendre et expliquer sont inextricablement liés et que l'analyse compréhensive fournit toujours aussi des éléments d'explication

(Bourdieu 1993: 910). De même, l'opposition nette entre l'approche inductive et l'approche hypothético-déductive nous semble réductrice. Dans la mesure où notre ambition n'est pas de vérifier ou falsifier des hypothèses préexistantes, l'enquête s'inscrit certes dans une logique inductive et exploratoire (Dépelteau 2000:135). Or, aussi bien la collecte des données que leur interprétation est inévitablement accompagnée par des référentiels théoriques. « Le fait même de problématiser l'objet de recherche et de prendre une direction plutôt qu'une autre dans la préparation de l'enquête révèle l'existence d'une théorie en construction » (Paillé & Mucchielli 2003:37). Si les fondements de cette « théorie en construction » sont inspirés par les études précédentes (voire les expériences, les *a priori* du chercheur lui-même), son édifice est profondément ancré dans les données. Ainsi, il s'agit d'un travail à partir des données produites dans le cadre de l'enquête, et non d'un travail d'illustration de théories existantes de la sociologie des religions. L'approche partant de concepts théoriques spécifiques risque en effet de restreindre considérablement l'ouverture de la problématique, indispensable au début de toute recherche qualitative (Paillé & Mucchielli 2003 : 41). De plus, l'imprégnation par les données est susceptible d'être moindre – ou plus sélective – pour l'enquêteur qui cherche à confirmer des hypothèses préexistantes. Tout en ayant conscience que l'analyse de données produites s'effectue sous l'influence des enquêtes voisines et des catégories du débat public sur le sujet, nous n'allons donc pas « appliquer » un cadre théorique. Cependant, nous ferons appel à des outils théoriques et aux apports des études précédentes quand ceux-ci permettent des éclairages supplémentaires².

Une enquête comme celle-ci est, qu'on le veuille ou non, l'occasion d'un travail de réflexion sur les conditions sociales de la connaissance en sciences sociales. Une méthode proprement scientifique, lit-on souvent, se caractérise par le fait qu'elle permet des résultats indépendamment des caractéristiques personnelles du chercheur. En appliquant la même méthode, tout autre personne devrait arriver aux mêmes résultats. Or, il est difficilement contestable que l'enquêteur appliquant une méthode qualitative – tel que l'observation participante ou l'entretien approfondi – ne correspond guère au chercheur distant (et distinct) de son objet d'étude et ne peut pas prétendre à un regard purement objectif (Bryman 1999 :52). A cela s'ajoute qu'il y a non seulement le problème de l'objectivité de l'enquêteur, mais aussi l'objectivité de l'enquêté par rapport à lui-même – car comme l'a mis en évidence Pierre

¹ « Nous entendons par activité un comportement humain (peu importe qu'il s'agisse d'un acte extérieur ou intime, d'une omission ou d'une tolérance) quant, et pour autant que, l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif » (Weber 1995 :4)

² Pour la différence entre théorie comme cadre et théorie comme outil, voir Paillé & Mucchielli 2003:42

Bourdieu (1979: 17 et 19), ce dernier effectue inévitablement un travail de construction de sa biographie.

Il en résulte que les sociologues travaillant avec des méthodes qualitatives se voient fréquemment reprocher de ne faire qu'une collecte de « données douces », dotées d'une validité scientifique douteuse (Bryman 1999 :103). Selon les critiques, les études manqueraient de rigueur et les résultats ne seraient qu'une reproduction des idées personnelles que le chercheur projette sur ses interrogés. Or, s'il est vrai que la technique de recherche est beaucoup moins codifiée qu'en sociologie quantitative, la collecte des données ne se fait pas de manière aléatoire. Il est tout à fait possible d'explicitier le déroulement de la recherche et les possibles effets de celui-ci sur l'étude. Justement parce que ce processus demeure habituellement non explicitée, nous nous efforçons dans ce qui suit de rendre la trame de la recherche aussi transparente que possible.

2.2. Les formalités: Les étapes majeures de l'enquête de terrain

« Nous sommes (...) enclins à penser que la qualité principale du sociologue n'est peut-être pas celle d'« interprète » final, mais une qualité d'artisan, inquiet des détails et du cycle complet de sa production, mettant sa science dans les moments les moins « brillants », mais les plus déterminants, de la recherche : constitution de la population à enquêter, construction de la grille d'entretien, qualité de la relation d'entretien, travail de transcription de l'entretien, notes ethnographiques sur le contexte de l'entretien... (...) ces moments banals, anodins en apparence, où tout laisse penser qu'il n'y a rien à penser. » (Lahire 1995 :15)

Nous allons nous pencher ici sur quatre de ces étapes apparemment anodines : la constitution de l'échantillon et la prise de contact, le déroulement des entretiens et la transcription.

2.2.1. La constitution de l'échantillon

Il s'agit ici d'un échantillon « par choix raisonné » ou « intentionnel » (Dépelteau 2000 :226), se distinguant fondamentalement des échantillons probabilistes retenus pour la recherche quantitative. C'est en effet l'atypique et la différence qui ont été privilégiés plutôt que la moyenne. Bien évidemment, un échantillon établi de cette manière ne peut prétendre à aucune représentativité du terrain. Le but est au contraire de diversifier le plus possible le profil des personnes contactées, en fonction de ce que l'on peut appeler des « variables stratégiques », c'est-à-dire des facteurs faisant, par hypothèse, une différence pour les attitudes des enquêtés. Ici seront retenus le sexe de l'enquêté et des différences en matière de pratique religieuse. Ainsi ont été cherchées des personnes se disant « très pratiquantes » comme des personnes « croyantes, mais peu ou pas du tout pratiquantes ». Il convient de

souligner que seules ont été rencontrées des personnes issues de familles musulmanes. Contrairement à une idée reçue chez un certain nombre de Français, cela ne va pas de soi. Tout comme les musulmans en France ne sont pas tous d'origine maghrébine, les Maghrébins ne sont pas tous musulmans. « Musulman » sera ici appréhendé comme une entité « sociologique » (Venel 2000 :10), et non comme un critère objectif d'appartenance religieuse, car c'est justement le rapport personnel à la religion que nous souhaitons connaître.

Un autre critère de sélection concerne l'origine des enquêtés. Le choix de mélanger les trois pays maghrébins peut paraître problématique, compte tenu notamment de la spécificité du passé colonial algérien, mais s'explique par des considérations d'ordre pratique. En raison d'un manque de bourses, les d'étudiants algériens venus en France pour les études sont rares, tout en constituant le groupe dominant parmi les Français musulmans. Toute restriction aurait donc considérablement compliqué l'accès au terrain. De plus, nous estimons que l'homogénéité culturelle et géographique demeure suffisante pour les objectifs de cette enquête. Après tout, les Maghrébins sont perçus en France comme une unité et se perçoivent souvent eux-mêmes comme unis (Venel 2004 :9).

En ce qui concerne le niveau d'éducation, la majorité des enquêtés se trouvent soit au troisième cycle de leur études, soit en thèse de doctorat. Trois ont fini leurs études et sont entrés sur le marché du travail. L'âge varie entre 24 ans pour les plus jeunes et 33 ans pour les plus âgés. Plus d'une vingtaine de personnes ont été rencontrées, mais seuls 17 parcours ont été retenus pour la présentation – veillant à une égale représentation de Maghrébins et de Français, d'hommes et de femmes. Comme nous avons voulu présenter en détail au moins deux cas spécifiques pour chaque type de religiosité dégagé, le groupe des Français comporte une personne de plus. Deux tableaux récapitulant les caractéristiques sociales des enquêtés permettent de restituer chacune des personnes interviewées.

2.2.2. La prise de contact avec les participants

La prise de contact a été grandement facilité par mon lieu de résidence, choisi justement pour la proximité du « terrain ». Résidente dans la maison des étudiants africains à la Cité Universitaire de Paris, j'avais l'occasion de nouer les premiers contacts avec les résidents maghrébins de la maison. Un deuxième canal de contact s'est ouvert lors de plusieurs conférences autour du thème de l'islam en Europe. Les personnes ainsi rencontrées ont ensuite joué le rôle de transmetteurs de contact en m'introduisant dans leur cercle d'amis ou en me donnant les coordonnées d'autres personnes correspondant au profil recherché. Grâce au grand soutien de la part des premiers enquêtés et l'effet « boule de neige » ainsi déclenché, je n'ai pas rencontré

de difficultés à trouver un nombre suffisant d'interlocuteurs potentiels. Or, il n'était pas évident de trouver parmi les populations enquêtées des musulmans qui se disent ouvertement « pas du tout pratiquants », voire « pas croyants ».

Malgré le fait qu'une prise de contact à travers des *gatekeepers* formels est recommandée par nombre d'auteurs (par exemple Seidman 1998 : 37), mon expérience personnelle m'a rendu plutôt réticente sur ce point-là. Comme la population musulmane constitue sans aucun doute un objet d'étude « en vogue », nombre d'associations musulmanes en ont tout simplement assez d'assumer le rôle de vecteur de contact pour des journalistes ou chercheurs souhaitant travailler sur la population musulmane française. Une expérience à la Grande Mosquée de Paris peut être révélatrice du point auquel l'interaction entre un représentant religieux et une sociologue – moi, le cas échéant – peut être compliquée dans le contexte actuel. Avant d'avoir la possibilité de vraiment présenter le projet ou de demander un quelconque soutien, on lance, de manière énervée, le commentaire suivant : « Ah ! En ce moment tout le monde fait des questionnaires ! ». Que ce soient des journalistes ou des chercheurs, ils semblent avoir un point en commun dans la perception des représentants musulmans : ils ne cherchent pas à comprendre, mais à confirmer leurs stéréotypes. Après un discours sur l'ignorance occidentale, on me demande partir : « Si vous voulez savoir quelque chose sur l'islam, je suis à votre disposition. Mais pour le reste, débrouillez vous ! » Ainsi, la rencontre a moins été la rencontre de deux personnes que la rencontre de deux institutions. La courte durée de l'interaction ne m'ayant pas permis de faire preuve d'un esprit critique face aux pratiques associées avec le contexte dans lequel on me situe, cette voie d'information semble de plus en plus bloquée dans la mesure où un intérêt souvent superficiel pour les musulmans de France ne cesse de s'accroître.

La voie plus « privée » s'est ainsi révélée beaucoup plus prometteuse. Facilitée certes aussi par la proximité d'âge et de statut, les rencontres ne se sont quasi jamais déroulées dans un contexte de méfiance, mais d'intérêt mutuel. Comme un étudiant pris individuellement n'encourt guère le risque d'être sollicité par plusieurs journalistes ou chercheurs au même moment, les réactions étaient très favorables, de la prise de contact jusqu'à la dernière minute de l'entretien. Ainsi, nombreux ont été les remerciements après l'entretien – malgré le fait que c'était surtout à moi d'être reconnaissante – et les souhaits de poursuivre le thème dans une véritable discussion.

2.2.3. L'outil méthodologique : L'entretien approfondi et peu directif

Dans la mesure où la religion touche aux représentations morales d'une personne et où l'islam en particulier est perçu par les musulmans comme une religion « visée » et mal comprise, le thème de recherche constitue un sujet « délicat » par excellence. Ainsi, des entretiens standardisés, voire des questionnaires, n'auraient pas permis de créer l'ambiance de confiance nécessaire pour pouvoir aborder des questions d'ordre personnel et d'atteindre la profondeur souhaitée des réponses. L'information facilement accessible par questionnaire est en effet nettement plus superficielle, stéréotypée et rationalisée (Michelat 1975 :231) – surtout si les enquêtés sont suffisamment bien éduqués pour savoir exactement ce qu'il faut répondre pour véhiculer telle ou telle image. Pour les conduire donc à donner des réponses personnelles et significatives, l'entretien approfondi et peu directif³ a été considéré comme l'outil méthodologique le plus adapté. Se situant entre le dirigisme d'une grille d'entretien préétablie et l'ouverture totale d'un entretien non-directif (basé sur une seule question), il permet de saisir les associations libres et les définitions subjectives des interrogés tout en facilitant la comparaison des entretiens. Malgré le fait qu'un guide d'entretien soit recommandé dans la plupart des manuels de méthode, nous n'avons pas utilisé un guide au sens propre. D'une part, le guide risque d'imposer une grille de lecture des thèmes, bien que l'enquêté se pose éventuellement des questions dans des termes tout à fait différents de ceux qu'imagine le chercheur (Michelat 1975 :230). D'autre part, en se croyant obligé de suivre de près le guide, on risque de ne plus être entièrement « à l'écoute » de ce que dit vraiment l'interlocuteur (Beaud & Weber 2003 :205). Au lieu de retenir un programme précis afin d'assurer une comparabilité maximale des entretiens, nos questions ont évolué au cours de la recherche : Suivant la logique de l'entretien ethnographique ou encore la méthode de la *Grounded Theory* (Strauss & Corbin 1990), nous avons affiné les questions au fur et à mesure que l'enquête a avancé, ajoutant des aspects intéressants introduits par les premiers interlocuteurs et laissant de côté les questions qui se sont révélées redondantes. S'il n'existait pas de schéma déterminant les formulations et les enchaînements de questions, nous avons toutefois eu une grille de *thèmes*. Celle-ci permet à chaque entretien de suivre sa dynamique propre, mais dans la mesure où elle contribue à structurer le déroulement de l'entretien et lui impose un cadre de référence, l'ambiguïté y est moindre que dans le cas d'un entretien non-directif (Ghiglione & Matalon 1998: 75).

³ Bien qu'il ne soit jamais utilisé dans la littérature, nous avons choisi le terme « peu directif » puisque nos entretiens sont plus directs qu'un entretien non-directif (basé sur une seule question), mais moins directif que ce que l'on entend habituellement par « entretien semi-directif ».

Même si l'entretien « typique » n'existe pas, certaines questions se sont révélées tellement fructueuses que nous les avons posées à chaque interlocuteur. Après une phase de « small talk » dans laquelle j'expliquais mon intérêt personnel pour le sujet, la première question était destinée à faire « raconter » les enquêtés: « Pourrais tu me parler de ton rapport à l'islam depuis l'enfance jusqu'à aujourd'hui ? ». Avec certains enquêtés, cette question suffisait presque à elle seule à connaître les éléments marquants de leur rapport à la religion – à condition, bien sûr, de « relancer » le récit à travers des demandes de précision. Ces dernières concernaient surtout la pratique religieuse effective, le rapport aux règles et, tout particulièrement, les raisons pour lesquelles l'interlocuteur les respecte ou ne les respecte pas. S'il n'a pas encore été évoqué par les enquêtés eux-mêmes, j'ai ensuite dirigé l'entretien vers le Coran pour savoir ce que le Livre représentait aux yeux de l'interlocuteur. A cela s'ajoutent des questions plus précises, à savoir sur le statut des autres religions, « l'apport » de l'islam dans la vie personnelle, ainsi que deux questions quasi-standardisées qui se sont révélés très utiles pour comparer les enquêtés entre eux, à savoir « Quelle est l'essence de l'islam ? » et « Qu'est-ce qui est pour toi un 'bon musulman' ? »

Les entretiens⁴ ont eu une durée variant entre une heure et plus de quatre heures – du moins pour ce qui est de la partie enregistrée, car la poursuite des entretiens en discussion libre était fréquente. La plupart des rencontres ont eu lieu au domicile de l'enquêté, seuls parmi les Français certains ont préféré des lieux publics.⁵ Une partie des entretiens se situe dans une phase de contact plus intense, rendu possible par le même lieu de résidence. Ainsi, j'ai pu associer travail d'entretien et travail d'observation. Vu la longueur des entretiens, le cadre « privé » et la fréquence des contacts dans certains cas, mon rôle n'était guère celui de l'enquêteur distant préconisé par la sociologie positiviste, mais plutôt celui de l'ethnographe. Au lieu de considérer l'enquêteur comme une variable « dérangeante », j'estime que l'objectivité du chercheur est plus souvent illusoire que réelle. Plus encore, la volonté de garder ses distances peut se révéler un obstacle majeur aux réponses sincères et significatives (Stier Adler & Clark 1999: 260). Puisque l'entretien approfondi révèle tout son sens au moment où les interlocuteurs cessent de « répondre à des questions » pour se mettre à raconter librement, l'investissement personnel du chercheur n'est pas nuisible, mais la condition *sine qua non* :

⁴ Les entretiens ont été effectués entre juin 2004 et janvier 2005. Comme toutes les grandes études qualitatives sur des sujets voisins ont terminé la phase de terrain avant les événements du 11 Septembre 2001 et avant le vote de la loi sur la laïcité, les entretiens ici retenus revêtent un intérêt supplémentaire en se situant dans un contexte politique encore plus brûlant.

⁵ Pour les avantages de ce lieu, voir Beau & Weber 1997 :198

« (...) il faut « être avec » ou, mieux encore, « faire avec », pour comprendre quoi que ce soit. Si je me présente, l'autre se présentera. Si je m'explique, l'autre s'expliquera. L'enquête joue sur la *norme de la réciprocité*, sur le plaisir de rendre service, sur les règles du jeu des relations interpersonnelles. » (Beaud & Weber 2003 : 41)

L'objectif a donc été d'instaurer une ambiance de conversation « normale » et d'éviter tout ce qui pourrait être perçu comme un interrogatoire. Ainsi, si l'enquêté a posé des questions de retour, je n'ai pas refusé de répondre, mais essayé d'utiliser cette dynamique pour ajouter une nouvelle dimension à l'entretien (sur les avantages de cette approche cf. Bernard 2000 :204).

2.2.4. La transcription et l'interprétation des entretiens

Le choix de traiter le sujet de manière qualitative, d'analyser les discours des enquêtés dans toutes leurs nuances, leurs hésitations et leurs contradictions, exige l'enregistrement et la transcription intégrale des entretiens (Beaud & Weber 2003 :209). Malgré le travail énorme que constitue une transcription complète des interviews, une transcription partielle entraîne des désavantages encore plus grands : En décidant dès la transcription ce qui est important et ce qui ne l'est pas, l'enquêteur risque d'imposer sa grille d'analyse personnelle à un stade très précoce de la recherche – et peut ainsi se priver d'informations qui auraient pu se révéler fortement intéressantes après avoir fait davantage d'entretiens ou d'observations (Seidman 1998 :98, pour une position différente cf. Strauss & Corbin 1990 :30).

Or, même en faisant une transcription complète, nul n'empêche le fait que la mise en écrit «est déjà une véritable *traduction* ou même une interprétation » (Bourdieu 1993 :920). Evidemment, des éléments essentiels de toute conversation tel que les gestes, la prononciation ou le rythme de la parole ne peuvent être reproduits que de façon très restreinte par la ponctuation. Nous avons donc choisi de signaler les rires, les pauses etc. dans les transcriptions⁶, mais aussi d'accompagner chaque entretien par des notes ethnographiques. Prises durant et après les entretiens celles-ci ont permis de rendre compte du contexte de l'entretien, du comportement de l'enquêté et de moi-même, et de la relation sociale qui s'est instaurée. La transcription en tant que telle a été faite *verbatim*, tout en laissant tomber des fragments de phrases qui n'ont jamais abouti à une phrase complète, des développements confus ou des tics de langage. Comme il ne s'agit pas ici d'une analyse sémantique, les exigences de lisibilité et de respect des interlocuteurs l'emportent sur une fidélité à tout prix (Beaud & Weber 1997 :248).

⁶ Dans les citations d'enquêtés nous retenons la signalétique suivante : '...' indiquent les petites pauses, '(...)' l'existence d'un passage non citée. Mes commentaires se trouvent entre [parenthèses], les intonations particulières et la haute voix sont exprimées en *italiques*.

Entretiens retranscrits et notes ethnographiques forment ensuite le corps des données sur lesquelles se fonde l'analyse. Comme un entretien ne « parle » jamais de lui-même, mais à partir d'un contexte, le travail d'analyse est un travail de mise en relation (Beaud & Weber 1997 :254). Dans un premier temps, l'entretien est abordé isolément, afin de s'imprégner de la manière particulière de parler, d'appréhender le sujet et les questions – et en triant entre informations objectives, pratiques et points de vue subjectifs de l'interlocuteur (Beaud & Weber 1997 :264). Dans un deuxième temps, il est confronté aux autres entretiens du même groupe (français ou maghrébin), ainsi qu'aux données dans leur ensemble. Le va-et-vient constant entre les entretiens est accompagné par un certain nombre de manipulations techniques qui aident à faire surgir les significations et les interconnexions (Paillé 2003 :51) : A partir des thèmes abordés par les enquêtés, les enchaînements ou les notions récurrentes, commence un travail de regroupement systématique en forme de tableaux ou fiches. Ce sont les recoupements, les croisements et les confrontations ainsi dégagées qui font surgir les lignes de divisions pouvant plus tard donner lieu à la formation de sous-groupes ou la constitution des types comme nous allons en présenter. Contrairement aux méthodes quantitatives, il n'existe cependant pas *une* programmation systématique à suivre et l'interprétation comporte toujours – qu'on le veuille ou non – des moments de saisie intuitive, à partir d'un effort d'empathie (Paillé & Mucchielli 2003 :13).

Vu l'importance primordiale du contexte de production des données – sans la connaissance duquel une analyse pertinente paraît impossible (Beaud & Weber 1997 :254) – nous allons aborder, dans ce qui suit, les facteurs susceptibles d'influer sur la dynamique des entretiens.

2.3. Le facteur humain : La relation enquêté-enquêteur comme interaction sociale

« La routine académique tend à penser l'entretien comme une situation permettant de faire accoucher d'une information (opinions, représentations, etc.) qui préexisterait à la relation d'entretien, comme un objet encapsulé dans la tête de l'enquêté. Le sociologue est alors aux paroles d'enquêtés ce que le pêcheur est aux poissons : avec une bonne technique, le pêcheur saura emporter dans son épuisette les poissons qui préexistaient à l'acte de pêcher. Et pourtant les paroles n'attendent pas (...) qu'un sociologue vienne les « recueillir ». Elles sont le produit de la rencontre d'un enquêté doté de schèmes de perception, d'appréciation, d'évaluation... construits au cours de ses multiples expériences sociales antérieures et d'une situation sociale singulière définie à la fois par ses grandes propriétés discriminantes (...) et par diverses autres propriétés – loin d'être secondaires – liées aux circonstances de l'entretien (...) » (Lahire 1998 : 92)

L'entretien est non seulement un outil méthodologique, mais aussi le produit d'une relation sociale (Bourdieu 1993 :904 ; Seidman 1998 :79). Ainsi, toute tentative technique d'affranchir la situation d'entretien de son caractère interactionniste est vouée à l'échec (Bryman 1999:106) : Tout comme elle est inévitablement une réflexion des personnalités non seulement de l'enquêté, mais aussi de l'enquêteur, les forces sociales habituelles – telles que le sexe, l'ethnicité ou le statut social – restent à l'œuvre. Ne pouvant ni en faire abstraction, ni éliminer leur influence, il est d'autant plus nécessaire de s'en rendre compte et d'esquisser ici les plus pertinentes.

2.3.1. Un capital culturel également repart

Etant une étudiante interviewant des étudiants (ou des jeunes adultes dans leurs premières années d'emploi), la question d'un statut socio-économique ou d'un niveau d'éducation différent pouvant instaurer une relation hiérarchique ne se posait guère. Le capital culturel étant plus ou moins égal, on ne peut parler, dans le cas de l'étude présente, d'une dissymétrie intrinsèque à la situation d'entretien (pour des entretiens différents cf. Bourdieu 1993 :905). Tout en ne posant pas les problèmes liés aux enquêtes en milieu populaire, d'autres difficultés peuvent surgir. Familiarisés avec la recherche scientifique, certains interrogés peuvent avoir tendance à fournir une sorte d'auto-analyse toute prête⁷, parfois même en langage sociologique (comme le disait un des interlocuteurs : « Les Maghrébins d'ici ont clairement un *habitus* français »). Dans ce cas là, les enquêtés mènent un projet d'auto-portrait et l'enquêteur risque de se faire imposer sa problématique et le style de ses questions (Bourdieu 1993 : 913). Cette possibilité est à prendre en compte aussi bien durant la phase des entretiens – la conscience de ces procédés étant souvent suffisante pour orienter l'entretien dans une autre direction – que durant celle de l'interprétation des données pour ne pas reproduire à l'exacte l'analyse de l'enquêté lui-même.

En outre, une tendance des enquêtés à privilégier des propos intellectualisés, parfois au détriment des expressions d'ordre affectif et radicalement subjectif a pu être constaté durant les entretiens. Autrement dit, les enquêtés ont tendance à exprimer ce qu'ils *savent* avant d'aborder ce qu'ils *pensent*. Pour ne pas rester uniquement au niveau des opinions rationalisées et des informations objectivées, une longue durée des entretiens ainsi qu'une ambiance décontractée, se rapprochant d'une conversation normale, ont donc été privilégiées.

⁷ L'effet du niveau d'éducation élevé est ici renforcé par le fait que les enquêtés se trouvent dans un type de situation qui favorise le développement d'un degré important d'autoréflexivité (Rehberg 1997 :68). Ce qu'écrit Bourdieu sur les immigrés de première génération s'applique aussi à notre échantillon : « Du fait même de leur position critique, les immigrés sont portés (...) à objectiver leur propre vérité : ils sont acteurs et spectateurs, situation la plus favorable à la constitution d'une 'sociologie spontanée' de sa propre condition. » (Bourdieu 1979 :21)

2.3.2. Une Allemande parmi des Maghrébins : L'effet d'ethnicité

Une particularité de l'étude est que la proximité sociale et intellectuelle va de pair avec une distance culturelle vu mon propre ancrage culturel et religieux. Dû à l'absence de littérature pertinente sur les effets que cela peut produire sur la relation enquêté-enquêteur, je ne peux qu'exposer ma propre expérience :

Quelques interlocuteurs maghrébins ont, au début de la rencontre, eu le réflexe d'endosser le rôle de défenseurs de leur culture. Il s'agissait pour beaucoup de défendre l'islam, de défendre les valeurs associées à leur culture face à un représentant d'un Occident prétendument ignorant et incompréhensif. De même, tout en restant l'exception, une certaine méfiance initiale était présente chez certains : « Tu travailles pas pour le Mossad, non ? » était certes parmi les questions les plus directes, mais plusieurs interlocuteurs ont essayé, surtout pendant la première heure des entretiens, d'observer de près mes réactions pour ne pas « commettre de faux-pas ». Ainsi, certains posaient des questions en retour (« Et toi, qu'est-ce que t'en penses ? » ou « Tu trouves ça bizarre ce que j'ai dit ? ») ou s'assuraient à travers des regards que je n'étais pas brusquée par leurs propos.

Cependant, dans la majorité écrasante des cas, un climat de confiance s'est instauré dès les premières minutes de la conversation. Ceci a été grandement facilité par le fait de ma familiarité préalable avec la religion musulmane et des connaissances – bien que rudimentaires – de la langue arabe, ce qui a démontré aux interlocuteurs que l'idée de la recherche venait d'un intérêt durable et sincère pour l'islam et non pas d'une curiosité superficielle « post-11/09 ». Ainsi, ils n'étaient ni soucieux de ne présenter que les aspects positifs, ni anxieux de divulguer des éventuels « secrets de groupe » (sur ce phénomène cf. Bernard 2000 :200).

Ne pas avoir la nationalité française s'est révélé un avantage considérable. Au delà du fait que « l'étrangeté partagée » a créé un lien supplémentaire entre les enquêtés et moi-même, les interlocuteurs en déduisaient apparemment que je ne serais pas personnellement vexée par une critique du gouvernement français ou par des allusions aux aspects moins agréables de la mentalité française. De même, mon origine allemande leur a souvent permis de critiquer l'Occident en prenant la France comme exemple tout en relativisant la portée de leur propos pour l'Allemagne : « En Occident... ben, en tout cas, en France, la famille n'a aucune valeur. Bon, j'sais pas, en Allemagne, c'est peut-être différent... ». Ainsi, d'après mon impression, le statut de « outsider » à la culture arabo-musulmane n'a à aucun moment porté préjudice à la recherche. Il n'empêche qu'un membre de la culture aurait sans aucun doute déclenché une dynamique différente des entretiens.

2.3.3. Une femme en face d'hommes : L'effet de genre

D'éventuels effets de culture pourraient être renforcés, dans le cas de cette étude, par des effets de genre. Un enquêteur femme tend à obtenir des résultats différents d'un enquêteur homme, et l'entretien se déroule différemment selon que les interlocuteurs sont du même sexe ou non – les preuves pour ces deux phénomènes sont abondantes (Seidman 1998 :85, Stier Adler & Clark 1999 :261). Avant de débarquer sur « le terrain », nombreuses ont donc été les mises en garde de tous ceux qui estimaient qu'une enquêtrice serait inéluctablement confrontée à la difficulté d'obtenir des réponses autres que « politiquement correctes » en interrogeant des personnes non seulement masculines, mais aussi issues d'une culture réputée pour son patriarcat, voire son machisme. Il convient donc certes de garder en tête les différences culturelles et les possibles malentendus et de prendre quelques « mesures de prévention » – ce qui peut être une question de politesse et de respect, en plus du souci scientifique.

Généralement, des vêtements peu révélateurs facilitent le contact avec des personnes venant d'un autre univers culturel et surtout rendent moins facile pour l'interrogé d'anticiper les valeurs propres de l'enquêteur. Au cours des entretiens s'est en effet développé un fort souci de ne jamais être classée dans la catégorie des « filles faciles européennes » et d'éviter toute situation de drague. Or, l'effet de genre entre en jeu bien avant l'entretien, car même la prise de contact subit déjà son influence, résumé de manière très directe par un de mes interlocuteurs :

Amine – Ben, on va pas se mentir : Si t'avais été un mec qui me dit 'Je fais un mémoire sur les maghrébins et j'suis à la recherche de gens pour faire des entretiens'... alors c'est sûr que j'aurais dit que j'avais pas de temps ! Si toi, t'as une facilité pour trouver les gens, c'est parce que t'es une fille et parce qu'ils ont envie de te connaître.

Il semble effectivement qu'un homme, surtout Européen, aurait eu un « accès au terrain » bien plus difficile et qu'il n'aurait pas pu poser les mêmes questions. Or, même si la crédibilité des réponses de la part des interrogés masculins pourrait paraître douteuse, je n'ai pas fait l'expérience de réponses exagérément « politiquement correctes » pour plaire à l'enquêtrice occidentale. La grande disponibilité et ouverture des hommes interrogés peuvent certes être partiellement due à la différence de sexes, mais le déroulement effectif de l'entretien dépend nettement plus du comportement général de l'enquêteur que du seul sexe. En raison de mes connaissances préalables de la culture et de la religion, j'ai toujours été prise au sérieux et traitée de manière très respectueuse. Les mesures de prévention telle qu'une apparence vestimentaire « décente » semblent par ailleurs d'une grande importance non seulement en interrogeant des hommes, mais aussi pour les

interactions avec les femmes pratiquantes. Comme à travers l'affiliation culturelle chaque Européenne a de toute façon une réputation de femme « moderne » et « libérée » dans un sens s'approchant parfois de « amoral », il est crucial pour les entretiens que cette différence potentielle ne soit pas perçue comme un clivage insurmontable entre l'enquêtrice et l'enquêtée. Il est évident que dès qu'un interlocuteur sent que ses principes moraux ou autres sont l'objet d'un regard moqueur par l'enquêteur, il subira des blocages ou des mécanismes d'autocensure qui nuiront considérablement à la relation enquêteur-enquêté et priveront l'enquêteur d'informations véridiques (Dépelteau 2000 :333). Malgré le fait que la plupart des auteurs (cf. Stier Adler & Clark 1999 :262) recommandent le même sexe pour l'enquêteur et l'enquêté, les femmes paraissent plus contrôlées, plus attentives à ce qu'elles disaient, tandis que les hommes avaient tendance à « se livrer plus ».

2.3.4. Une image à transporter : L'effet de « désirabilité sociale »

Etroitement lié aux phénomènes déjà esquissés et souvent très présent chez les enquêtés éduqués (Bernard 2000 :214), l'effet de « désirabilité sociale » mérite d'être traité plus explicitement. Cet effet entre en jeu chaque fois qu'un enquêté tente de faire tourner à son profit l'entretien dont un des enjeux est l'image qu'il a et qu'il veut donner de lui-même (Bourdieu 1993 :912). Malgré l'ouverture – et il semble : la grande honnêteté – de la plupart des interrogés, cet effet est certainement présent dans nombre d'entretiens : Renforcé par le niveau d'éducation des enquêtés, on peut remarquer à plusieurs reprises l'ambition de donner des réponses « intelligentes ». De même, on peut constater un souci très répandu de démontrer la cohérence de ses propos. Etroitement liées au souci de cohérence, les nombreuses dénonciations de « l'hypocrisie des autres » pourraient être vues comme un symptôme de désirabilité sociale dans la mesure où ces constats semblent parfois avoir comme fonction principale de souligner sa propre « authenticité » et sincérité.

Or, le plus frappant effet de désirabilité sociale se trouve vraisemblablement à l'origine des difficultés à trouver des interlocuteurs peu ou pas du tout pratiquants. Un degré de religiosité élevé est actuellement perçu de façon tellement positive parmi la population musulmane en France – et surtout parmi les enquêtés maghrébins – que cela l'emporte largement sur l'éventuelle idée de vouloir relativiser le poids de la religion face à une Occidentale. « Faire la prière » est devenu synonyme de « bien gérer sa vie, structurer sa journée, assurer son équilibre intérieur et vivant en harmonie avec les autres ». Ainsi, qui voudrait avouer en public qu'il n'y arrive pas ou qu'il ne fait même pas d'effort pour y arriver?

Malgré l'incontestable influence de cet effet sur les données, aucune des manifestations n'atteint un degré où il nuirait de façon significative à la pertinence de

l'entretien. Au contraire, il peut même être significatif et éclairant justement de voir *quand* et sous quelles circonstances cet effet semble gagner en importance dans les propos des interrogés. Ainsi, l'important est de le découvrir à l'oeuvre, non pas d'en nier l'existence par peur d'un manque de « rigueur scientifique ».

On voit par ce qui précède que la recherche qualitative – même si elle implique, comme dans le cas de la présente étude, un travail quasi-ethnographique – est sujette à des exigences méthodologiques qui ne sont pas moindres qu'en recherche quantitative. Par ailleurs, il importe de noter que chaque interview constitue une situation unique, dont le bon déroulement dépend certes des techniques employées, mais peut-être encore plus de l'écoute et du respect de tous ceux avec qui l'on s'entretient – ce qui est, comme le constate pertinemment Sophie Duchesne, « un idéal dont tous les traités de méthode ne sauront jamais rendre compte » (1997:1).

- La typologie -

La première partie empirique présentera sous formes de types les différentes formes de rapport à l'islam repérées parmi les deux groupes d'enquêtés, maghrébins et français. La description des itinéraires individuels vise à la restitution compréhensive de l'univers de représentation de chaque groupe et constitue un choix méthodologique délibéré :

En introduisant au lecteur des enquêtés non-interchangeables, dotés chacun de son vécu personnel et de sa vision unique, nous ne pensons pas avoir recours à un psychologisme réducteur, mais nous souhaitons montrer qu'au sein d'un seul et même groupe se croisent des cheminements différents et se côtoient des attitudes parfois discordantes. Ainsi, les catégories ne peuvent être assimilées à des idéaltypes au sens de Weber, définis comme étant des catégories construites pour faire apparaître des caractéristiques dans leur version la plus pure possible (Whimster 2004 :409). Bien qu'ils constituent également des constructions intellectuelles, il ne s'agit pas de modèles stables, mais correspondant plus à des « moments dans la construction du rapport à la religion » (Venel 2004 :257). Néanmoins, au travers des itinéraires particuliers et les verbatim personnelles, l'on pourra s'apercevoir des parallèles, des modèles sous-jacents qui donnent aux groupes leur unité.

En outre, cette approche nous semble avoir l'avantage de mieux faire apparaître le processus d'interprétation des données. Au lieu d'illustrer l'analyse avec une ou deux citations, comme si les celles-ci n'étaient venues que pour confirmer une analyse préalable de l'auteur, la présentation des données vise à mettre en évidence l'ancrage empirique de tout énoncé d'ordre plus général. Ainsi, notre approche s'inspire librement de la *Grounded Theory* telle qu'elle a été conçue par Strauss et Corbin (1990). Les références aux enquêtes précédentes renvoient à des résultats comparables, confirmant les interprétations sur la base de nos données, ou constituent des ouvertures sur le sujet que le cadre de ce travail ne permet pas de développer.

3. Les Maghrébins : L'islam entre idéalisme et scepticisme

Au moment des entretiens, les enquêtés maghrébins étaient installés en France depuis une durée variant entre 3 mois et 5 ans. Leur familiarité avec le pays d'accueil varie donc fortement, tout comme leur projet d'un retour au pays ou inversement d'une installation définitive en France. Grâce aux bourses disponibles pour les troisièmes cycles et les thèses, il ne s'agit pas toujours de fils ou filles de familles très aisées, mais tous sans exception sont de jeunes adultes ambitieux et « travailleurs ». En particulier parmi les Tunisiens, la conscience d'appartenir à une élite est très présente: « Ceux qui sont ici, c'est la crème de la crème des facultés tunisiennes » résume une interlocutrice, en faisant référence aux boursiers résidant à la Cité Universitaire Internationale de Paris, ce qui est le cas pour environ la moitié des enquêtés. Mis à part une étudiante de la filière internationale de l'ENA, les enquêtés sont inscrits soit en sciences, soit en économie. Il ne s'agit pas là d'un hasard : Sans trop forcer les interprétations, on peut dire que tous sont venus en France pour suivre des études dites raisonnables, qui leur assureront des débouchés.

Quant aux degrés de différences entre les pays d'origine des interlocuteurs les opinions divergent. Tandis que la plupart des enquêtés perçoivent le Maghreb comme uni, certains soulignent des différences majeures ou n'acceptent que l'unité entre le Maroc et la Tunisie, tout en mettant à part l'Algérie. Or, ces prétendues différences sont plus susceptibles de refléter les stéréotypes présents dans chaque pays maghrébin que d'éclairer des différences réelles. Dans une étude qualitative aussi restreinte que celle-ci, l'analyse des interviews selon les nationalités des interviewés maghrébins n'a pas permis de mettre en évidence des différences pertinentes. Cependant, de profondes divergences apparaissent quant au rapport individuel à l'islam et aux attitudes qui y sont liées : Le groupe s'étend d'un musulman rigoriste, voire extrémiste dans certaines de ses attitudes, jusqu'au musulman « de par ses parents » niant toute appartenance religieuse et critiquant avec ferveur certains éléments de l'islam. Ces manières très hétérogènes de concevoir la religiosité vont de pair avec des choix de vie différents, les attitudes religieuses débordant clairement de la sphère proprement religieuse dans d'autres sphères de la vie privée. Ainsi, les groupes dégagés se distinguent à plusieurs niveaux et partagent rarement un point de vue identique entre eux.

Notre analyse s'attachera tout d'abord à l'étude du groupe des musulmans néo-traditionalistes pour ensuite aborder celui des Rationalistes. Enfin, le groupe des Relativistes, se distinguant fondamentalement des deux précédents, clôturera le chapitre.

Nom	Sexe	Nationalité	Ville d'origine	Age	En France depuis...	Projet de rester en France ?	Etudes/ Profession	Profession des parents	Frères et soeurs	Religiosité auto-déclarée
Sami	M	Tunisien	Kasserine	32	1 an	Oui, peut-être	Chimie, 1 ^{ère} année de thèse	Père : ingénieur agricole Mère : secrétaire	4 frères et soeurs, tous moins âgés	Croyant qui voudrais pratiquer plus tard
Rachid	M	Tunisien	Tunis	27	3 ans	Non	Gestion d'entreprise, 2 ^{nde} année de thèse	Père : ancien directeur technique d'une assurance Mère:représentante commerciale	1 soeur plus jeune	Croyant
Miloud	M	Marocain	Rabat	25	4 ans	Oui, avec plaisir	Informaticien, diplômé d'une école d'ingénieur	Père : ancien haut fonctionnaire (conseiller juridique) Mère : au foyer	1 soeur plus âgée, mariée au Maroc	Agnostique de tendance croyante, « détaché de l'islam »
Abdelkarim	M	Tunisien	Gafsa	27	3 mois	Impensable	Mathématiques, 1 ^{ère} année de thèse	Père : décédé, Mère : au foyer	« beaucoup de frères »	Pratiquant « sérieux »
Djamila	F	Tunisienne	Tunis	28	7 mois	En France non, mais en Europe oui	ENA, filière internationale	Père : retraité Mère : au foyer	Frères et soeurs plus âgés	Pratiquante
Nadia	F	Tunisienne	Tunis	24	1 ½ ans	non	Mathématiques, DEA	?	1 frère plus jeune	Très pieuse, voilée depuis deux ans
Farida	F	Tunisienne	Tunis	28	3 ans	Plutôt non	Economie, 2ième année de these	?	1 frère plus âgé	Essaie d'être pratiquante
Chirine	F	Tunisienne	Tunis/Mahdia	29	5 ans	Oui, absolument	Economie, 4 ^{ième} année de thèse	Père : « propriétaire de terrain » ; Mère : professeur d'arabe	Frère et soeur aînés, 1 petit frère	Croyante « mais sans plus »

Entretiens informels supplémentaires avec deux Algériens, un Marocain et une Marocaine.

3.1. L'islam néotraditionnel

« Pour avoir une vie heureuse, toutes les réponses sont dans le Coran. Dans tous les domaines ! » (Nadia)

Convaincus des bienfaits de leur religion, tant sur le plan individuel que social, Nadia⁷ et Abdelkarim font preuve d'un rigorisme dans l'application des règles religieuses. Outre leur rapport à la religion, ils ont en commun leur discipline universitaire, à savoir les mathématiques, et une durée de séjour en France plutôt courte. Tant leurs opinions se ressemblent, tant leur manière de répondre au cours de l'entretien diffère : Nadia est visiblement heureuse d'avoir l'occasion de parler de sa foi, surtout que la « mauvaise image de l'islam en Europe » lui fait « mal au cœur ». Souhaitant expliquer et défendre ses convictions devant une Européenne non-musulmane, elle parle avec une grande rapidité, soucieuse de ne rien oublier et ne peut pas s'empêcher de se livrer à des éloges de sa religion que l'on pourrait désigner comme une forme de prosélytisme inconscient. Abdelkarim, par contre, est plus difficile à approcher : Le contact est établi par un ami commun qui m'avertit qu'il refusera de parler à une Européenne. Grâce à plusieurs dîners chez l'ami commun, le contact a néanmoins pu aboutir à un entretien en face à face. Ses réponses durant l'entretien restent brèves et ce n'est qu'après plusieurs heures que la méfiance cède à la curiosité de le transformer en véritable discussion. Afin de toujours maintenir une distance *halal* entre nous, Abdelkarim a tenu à ce que le vouvoiement soit conservé tout au long de notre échange.

3.1.1. Un parcours religieux marqué par les télécoranistes

Les deux interviewés viennent de familles ayant attaché une relative importance à la transmission de l'islam à leurs enfants. Or, tandis qu'Abdelkarim est issu d'un milieu très traditionnel du Sud de la Tunisie, Nadia ne considère sa famille ni particulièrement traditionnelle, ni particulièrement religieuse. Tous les deux ont en effet dépassé le degré de religiosité de leurs parents – d'où la difficulté de les qualifier comme purement « traditionnels ». Au lieu de reproduire à l'identique le discours religieux de leur famille, les deux mettent en avant leur propre apprentissage de l'islam. C'est là qu'entre en jeu un aspect résolument moderne de leur parcours religieux : Si les bases de l'enseignement religieux ont certes été posées au sein de la famille, ce n'est qu'à travers des émissions télévisées qu'Abdelkarim et Nadia ont « réellement compris ce qu'était l'islam ». Tous deux sont des spectateurs assidus des « télécoranistes » des chaînes *Al-Arabiya* et *Al-Jazeera*.

⁷ Tous les prénoms sont des pseudonymes afin de garantir l'anonymat des interviewés. Les noms font allusion aux origines maghrébines, mais d'éventuelles connotations symboliques sont involontaires.

Bien que leur vision de l'islam semble au prime abord très traditionnelle, tout laisse à penser que les émissions dans lesquelles ils puisent leur connaissances religieuses véhiculent des messages nouveaux non seulement de part leur forme, mais aussi de part leur contenu⁸. En prônant une piété « pour se faire du bien », le discours de l'égyptien Amr Khaled – qui est le plus cité par nos enquêtés – est en résonance avec l'individualisme moderne, tout en restant intransigeant en matière de doctrine (Haenni 2003 :46). L'influence des médias se ressent maintes fois dans les entretiens, ne serait-ce que dans les métaphores employées ou dans les hypothèses défendues. Cependant, si les émissions ont mené pour Nadia à une réelle « illumination », Abdelkarim y voit une simple confirmation de sa foi. Tout en constatant volontiers une recrudescence de sa religiosité au cours des trois dernières années, son attachement à l'islam a toujours été très fort. La pratique religieuse, incluant la prière cinq fois par jour, fait partie intégrante de son quotidien depuis l'enfance.

Abdelkarim – J'ai le plaisir de faire ça. C'est pas... je trouve pas que je suis obligé de faire ça, mais c'est mon choix. [Pause] Il y a des gens qui font la prière qu'en mois de ramadan, par exemple. Ça, c'est n'importe quoi. La religion musulmane, ou bien on le fait, toutes les instructions, ou bien on l'abandonne. On n'a pas le choix de prendre ce qui nous intéresse et de jeter tout ce qui nous dérange. Donc il faut prendre tout ou rejeter tout. C'est mon avis.

Etant donné que l'islam est, selon sa conviction, un et indivisible, et qu'il faut donc l'embrasser dans sa globalité, il n'accepte pas de parler d'une évolution dans son rapport à la religion – les seules variations acceptables étant les hausses de pratique ou de connaissance. Des phases de doute ou de remises en cause ne sont mentionnées ni par Abdelkarim, ni par Nadia. Tous les deux rejettent la possibilité de doute vu l'excellence de la religion musulmane « à condition de l'avoir bien comprise. » Les « sélections personnelles » effectuées par nombre de jeunes musulmans de leur génération sont observées avec inquiétude par Nadia et mépris par Abdelkarim.

3.1.2. Une obéissance rigoureuse aux règles religieuses

Conformément au credo « prendre tout ou rejeter tout », les deux s'efforcent de suivre de près toutes les consignes religieuses. Pratique et foi leur paraissent inséparables⁹ : Celui qui aurait la vraie foi, ferait tout ce que Dieu lui demande, non pas par obligation, mais parce qu'il aura compris que Dieu lui veut du bien. Ainsi, la

⁸ C'est pour cette raison que nous désignons le groupe comme « néotraditionnel ».

⁹ Sur ce point, les Néotraditionalistes ressemblent au modèle intégriste catholique comme le décrit J.-M. Donegani : « Il n'est pas possible de séparer la foi et l'existence, le geste proprement religieux et les gestes de la vie » (Donegani 1993 :248). « La foi ou l'appartenance religieuse sans une pratique pour les exprimer sont ici impensables » (Donegani 1993 :269)

pratique religieuse s'étend bien au-delà des cinq piliers : Les interdits alimentaires sont rigoureusement respectés, les relations intimes avec l'autre sexe restent exclues jusqu'au mariage. La situation suivante illustre à quel point la référence religieuse dicte des comportements pouvant paraître anodins. Quand Nadia décide, à un moment de l'entretien, de me montrer quelques passages du Coran, elle me prie de l'ouvrir et de chercher les versets pour elle¹⁰. Elle fait attention de ne rien toucher et s'explique, avec un grand nombre de pauses et d'hésitations sur ses mots :

Nadia – On doit pas toucher le Coran quand on a nos règles... je sais pas pourquoi en fait. Mais c'est comme si on n'est pas... [*elle cherche le mot juste*] c'est pas sale, mais le Coran est très très sacré, donc on peut pas le toucher. (...) Parce que... il y a une phrase que notre prophète a dit... et la phrase, elle dit juste que les femmes, elles sont... c'est pas 'sale', mais disons 'faibles en religion', elles manquent... c'est pas la tête, mais elles manquent de pensée. Elles manquent dans la religion... je sais pas comment expliquer ce qu'il a dit exactement. Mais il y a beaucoup de gens qui disent : Ah, ça montre que les femmes n'ont pas d'importance, qu'elles sont pas intelligentes. Mais en fait, non ! Ça dit juste qu'elles ne doivent pas faire la prière quand elles ont leurs règles. Et puis pour la pensée... c'est parce qu'elles sont très affectives, donc elles pensent jamais seulement avec leurs cerveaux, toujours il y a les sentiments aussi. Et ça, les gens l'interprètent contre l'islam, et en réalité, c'est pas contre la femme, c'est *pour* la femme !

Ce passage est révélateur du fait que les femmes adhérant à un islam néo-traditionnel perçoivent positivement ce qui pourrait être interprété comme discriminatoire envers leur sexe.

La pratique religieuse occupant de loin la place prépondérante dans les réflexions d'Abdelkarim et Nadia est le port du voile. Pour eux, il s'agit d'une obligation religieuse indiscutable, tout rejet étant encore une fois basé sur une mauvaise compréhension de l'islam. Le voile est considéré comme une sorte de parachèvement de la féminité et comme une protection contre tout harcèlement, soulignant ainsi la valeur de la femme. Y voir un symbole de soumission leur paraît absurde.

Nadia – Nous, on est ordonné de porter le voile et l'homme, il est ordonné de ne pas regarder les femmes... lorsqu'il marche dans la rue il faut que les yeux soient par terre. Et ça, c'est plus difficile que ce qu'on demande des femmes ! (...) Je vois pas beaucoup d'hommes qui le pratiquent... parce qu'il y a des femmes qui portent pas le voile, des femmes qui attirent les hommes, qui attirent les regards, et donc ils regardent. Je vois pas la discrimination... au contraire ! C'est les hommes qui ont une tâche plus difficile que les femmes.

A cela s'ajoute que le voile, comme démonstration publique par excellence de l'appartenance religieuse, marque un point d'honneur. Il est inextricablement lié, pour Nadia et Abdelkarim, à l'intégrité morale de la femme décidant de le porter. Cette

¹⁰ Il est intéressant de noter que Nadia perçoit comme illicite le fait de toucher le Coran durant ses règles, mais comme licite de le confier à une non-musulmane. Cette vision, elle aussi, témoigne des multiples recompositions de l'orthodoxie au sein des Néotraditionalistes. Quant à l'interdit supposé de toucher le Livre durant la menstruation, les opinions divergent. Pour plus de détails sur le sujet de la pureté, voir Babès & Oubrou 2002 : 227 et 241.

décision leur semble d'autant plus louable en France où le port du voile demanderait non seulement une prise de position consciente, mais aussi du courage. Or, cette « conscience » du sens que revêt le port du voile ne va pas de soi : Pour Nadia, ce n'est qu'après avoir regardé des émissions télévisées qu'elle a pu « vraiment comprendre » et que les obligations religieuses se sont transformées en conseils – pourtant obligatoires – d'un Dieu bienveillant :

Nadia – *Normalement* on porte le voile à partir du moment où on a les règles (...). Mais pour moi et ma mère, c'est pas pareil. C'est une question de conscience. Donc moi, je le porte depuis deux ans. Avant, je pensais que ça privait la fille de beaucoup de choses. Je me voyais toujours avec mes cheveux et des choses comme ça. Donc lorsque j'y pensais... je me posais la question : Est-ce que tu peux le porter ou non ? Et je me suis dit : Non, il faut m'éloigner de cette question, parce que si je dis non, je dis non à ce que Dieu nous a demandé ! [*ton choqué*] Mais je ne pouvais pas dire oui non plus... je me disais : je peux pas le porter maintenant, j'ai pas le courage (...). Je vais le porter peut-être après la quarantaine, ou après que je me marierai [*rire*]... c'est toujours ça : 'après qu'on se marie, on va le porter', on se dit souvent ça. Mais après... en fait, c'est grâce au médias : il y a des émissions qui nous expliquent les choses. Elles te donnent le plaisir de faire cette étape, parce qu'ils expliquent que c'est pas parce que Dieu veut te priver de quelque chose, mais en fait parce que la femme, elle est comme l'or. L'or se trouve en dedans de la terre... et la femme aussi c'est comme de l'or, il faut la protéger des yeux des autres. [*ton enthousiaste, visiblement fasciné par l'explication*] (...) Parce que si tous les gens la voient, c'est pas bien pour elle. Au contraire ! Elle n'est pas à tout le monde ! Si l'islam ordonne de le porter c'est pas pour son mal, mais pour son bien, pour la préserver juste à sa famille. Et surtout à son mari. Normalement c'est lui qui doit la voir. C'est pas les autres. Avec le voile, elle est protégée – parce que toute chose qui est précieuse, elle est pas à tout le monde. Ils expliquent beaucoup de choses comme ça, et ça m'a beaucoup touché... et j'ai senti que je peux le porter maintenant. Maintenant je *veux* le faire, parce que c'est un plaisir pour moi. Et beaucoup de choses ont changé depuis... même la prière, je sens le plaisir de la faire. Toutes les choses que j'ai faites avant, maintenant, je sens beaucoup de plaisir de les faire. (...) Je sais pas, depuis que je le porte, je sens une sorte de bonheur que j'ai jamais senti avant. J'ai senti que tout est plus beau... [*c'est*] un sentiment que je peux pas décrire.

Les analogies entre la femme et les objets de valeur tels que les pierres précieuses que l'on trouve dans les propos de Nadia sont un élément récurrent des discours des jeunes maghrébins à sensibilité néotraditionnelle. La comparaison est non seulement employée par les filles elles-mêmes voilées, mais aussi fréquemment par les enquêtés masculins plaidant en faveur du voile et voyant dans celui-ci un remède à nombre de problèmes contemporains.

Abdelkarim – Les gens ne connaissent pas ce que c'est l'islam à propos des femmes ! Ils ne savent pas que la femme en islam, c'est une perle ! On doit la protéger. [*Pause*] Le voile la protège de... regardez tous les problèmes sociaux en Europe ou en pays occidentaux ! C'est... à mon avis, c'est à cause de la femme. Ils ont donné des libertés sans limites. Et regardez qu'est ce qui se passe ! Il y a des problèmes que je trouve un peu bizarre : Les homosexuels... et les maladies comme le SIDA, etc. Et tout ça, c'est relié à la femme, je pense. C'est... en portant le voile, ça va résoudre beaucoup de problèmes.

Après avoir découvert les bienfaits du voile pour elle-même, Nadia est fière d'avoir réussi à convaincre sa mère – qui a toujours été opposée au voile – de le porter également. Comme elle fait à plusieurs reprises la distinction entre « avant et après

le voile », nous posons la question suivante engendrant une réaction exemplaire de sa piété actuelle :

Q.- *Donc si j'ai bien compris, le voile n'avait pas toujours une connotation positive pour toi ?*

Nadia - Je ne sais pas. [*très abrupt, suivi d'un silence*] Je ne veux pas y penser. Parce que si j'y pense... je vais peut-être dire « Non », et je commets peut-être un péché. Même envers moi-même, je me dis, non, je ne peux pas répondre à cette question. Aussi, parfois je me dis : S'il y a des difficultés, est-ce que tu vas le porter ? Et tout de suite, je dis STOP ! N'y pense pas ! Je ne peux pas répondre à cette question, parce que si je réponds, je crois que je vais répondre non.

Cette tentative de censure même des pensées illustre le désir de soumission inconditionnelle à la volonté divine dont font preuve les Néotraditionalistes. Le respect rigoureux des règles découle de la conviction que celles-ci émanent directement de Dieu et que toute transgression ne peut donc être qu'une remise en cause prétentieuse, vaine et surtout dangereuse de la toute-puissance et omniscience divine. Même la transgression mentale est considérée comme un péché.

3.1.3. Le Coran comme référence suprême et infaillible

De cette acceptation totale des règles découle nécessairement une lecture particulière du Coran. Pour Nadia et Abdelkarim, le Coran est indiscutablement la parole de Dieu, ce qui confère au livre son caractère sacré et son statut de référence absolue et infaillible. Selon Abdelkarim, ma question visant à connaître « sa lecture » du Coran montre mon ignorance (heureusement excusable pour une non-musulmane) de la Vérité. Selon lui, il n'y a pas de « lecture », pas d' « interprétation », mais *un* texte et *une* compréhension légitimes. La mauvaise compréhension des Occidentaux viendrait du fait qu'ils établissent un parallèle erroné entre la Bible et le Coran et qu'ils méconnaissent ainsi la « véritable portée » du Livre sacré musulman.

Abdelkarim – Le Coran, c'est pas comme la Bible ! Le Coran, c'est la *parole de Dieu* ! Dans la bible il y a une trace humaine. Ca a été écrit et réécrit par les hommes.

Nadia – C'est impossible que ce soit un être humain qui l'a écrit. Impossible ! Puisque des scientifiques *maintenant* découvrent des choses qui sont écrites dans le Coran. Il n'y a pas d'homme qui a pu savoir tout ça avant ! Les sciences découvrent, mais en réalité, c'est déjà dans le Coran ! (...) C'est un grand argument pour prouver que ce n'est pas un être humain qui l'a écrit. Beaucoup de choses ont été scientifiquement prouvées, mais des centaines d'années plus tard. Par exemple, le pourcentage de l'eau par rapport à la terre, c'est dans le Coran. C'est incroyable ! Si tu comptes le mot terre et le mot mer, tu trouves que le rapport est *exactement* le rapport entre mer et terre sur la planète ! Et puis la manière de l'écrire... c'est pas de la poésie, c'est pas la manière normale d'écrire. C'est une toute autre écriture ! C'est pas comme les autres choses qu'on peut lire. Je sais pas, ça se *sent* que c'est pas un homme !

Cette dernière phrase résume bien le rapport affectif qu'entretiennent les Néotraditionalistes avec leur religion. Toute remarque sceptique, même par rapport à

de simples détails, est perçue comme une offense, comme une remise en cause de la vérité. Ainsi, le discours est constamment marqué par une volonté de défense de la foi, par le désir ardent de montrer à l'autre que sa propre conviction est « la bonne ». Cependant, la place primordiale qu'occupe la religion dans la vie quotidienne n'est pas accompagnée par un approfondissement des connaissances religieuses en dehors des émissions télévisées. Ni l'un ni l'autre ne lit de livres sur l'islam. La phase de recherche – si elle devait avoir eu lieu – paraît close. Tous deux estiment avoir trouvé – non pas seulement ce qui « leur convient », mais surtout ce qu'« est l'islam véritable ». Au regard du rôle primordial de la religion comme référence à toute prise de décision et comme soutien quotidien, le contraste est saisissant entre d'une part le lien affectif profond qu'ils entretiennent avec cette religion, et d'autre part la méconnaissance des débats relatifs à l'islam aussi bien au sein de la communauté des croyants qu'en dehors. Ainsi, les réponses sont débordantes quant il s'agit des bienfaits de l'islam, mais hésitantes quant il s'agit de questions plus « techniques » où la réponse présuppose davantage de connaissances :

Q. – Et quelle est ta réponse à ceux qui critiquent la charia¹¹ ?

Nadia – [*hésitante*] Je sais pas vraiment les textes... [*très hésitante*] il y a des conditions spéciales, je crois. Par exemple, le fait que l'homme peut se marier avec quatre femmes... je crois que c'est dans le Coran, mais il y a une condition : Il doit être égal avec toutes ses femmes... même dans les sentiments ! Est-ce qu'il y a un homme qui peut être égale en sentiment avec les quatre femmes ??

Nadia réussit ainsi à interpréter en faveur des femmes toutes les instructions religieuses – et elle évite de se confronter avec celles qu'elle n'arrive pas à expliquer. Son attitude envers les passages réputés « durs » du Coran pourrait être paraphrasée par : « Il ne faut pas trop réfléchir, il y a toujours des choses qu'on ne comprend pas encore – les voies du Seigneur sont impénétrables. ». Avant d'avoir recours à une « sélection des normes » ou même un rejet de certaines, il faut donc accepter que Dieu doit « bien savoir ce qu'il dit » et qu'il y a sûrement des conditions qui rendent tout sensé et irréfutable.

Le « vrai » islam paraît aux Néotraditionalistes comme un idéal à atteindre, voire comme une solution universelle. L'époque du prophète est décrite comme un âge d'or, se trouvant en décalage par rapport à la vie en France aujourd'hui. Suivre « le chemin de l'islam » serait par conséquent le seul remède non seulement aux problèmes individuels, mais également aux problèmes sociaux actuels. Aussi bien Nadia qu'Abdelkarim ont souvent recours à des comparaisons avec l'Occident,

¹¹ Il convient de souligner que la charia englobe bien plus que les châtiments spectaculaires cités dans les médias occidentaux (cf. Zakariya 1991 : 115). Or, c'est justement à cause de cette vision sélective véhiculée par les médias que des questions par rapport à l'application de la charia gagnent en intérêt, afin de voir si les enquêtes reprennent la définition très restreinte des médias ou au contraire la définition « théologique » plus vaste.

faisant de la dichotomie *dar al-islam* vs. *dar al-harb* un concept structurant de leur pensée. A travers une série d'oppositions, les Néotraditionalistes se construisent une société islamique idéale qui est clairement le contre-pied de la réalité qu'ils observent, mais qui – comme ils l'avouent eux-mêmes – n'a actuellement aucune existence empirique.

Nadia – A l'époque du prophète, quand toutes les femmes étaient voilées, et tous les hommes bien éduqués, il y avait pas ces problèmes là... c'était une vie vraiment très calme. Mais la femme, quand elle a eu sa liberté, elle n'a pas su comment la prendre. Elle a dépassé ses limites. En fait, elle a dépassé ses limites en croyant que c'était ça, sa liberté. Mais c'est pas ça, la liberté ! C'est pas de se libérer de ses vêtements et de ses comportements normaux¹² ! Parce que le fait de se comporter contre ça, c'est pas une vie... comme ça on vit comme les animaux ! Et c'est ça qui entraîne en fait beaucoup de problèmes. Et par rapport à avant, il y a une grande différence ! Avant, il y avait pas ce genre de problèmes... (...) la vie entre l'homme et la femme, c'était différent, en parlant de l'amour entre les deux... l'amour est plus grand que les histoires romantiques qu'on entend maintenant ! Il y a un tas de choses qui assurent vraiment, comment, quand on suit la religion et quand on sait se comporter, comment on assure une vie très calme et presque idéale. Une vie heureuse, c'est toujours grâce à la religion : Vraiment, dans le Coran il y a les bases qui expliquent comment fonder une famille très heureuse, comment éduquer... tout ! Pour avoir une vie heureuse il faut juste suivre la religion... toutes les réponses sont dans le Coran. Dans tous les domaines !

Q. – *Et toutes les règles religieuses sont encore applicables aujourd'hui?*

Nadia – Il n'y a pas de règle qui ne s'applique pas. Toutes les règles, on peut les appliquer. Comment éduquer les enfants, tout ça. Ça s'applique. Le Coran, c'est la parole de Dieu, c'est toujours applicable. Dans tous les temps. Normalement, le Coran est interprété par notre prophète. Tout est expliqué. Donc c'est facile à suivre. Je ne vois pas de problème d'application.

Des éventuels effets pervers d'une interprétation littérale du Coran ne sont mentionnés par aucun des deux. A condition que les intentions soient celles de « bon musulmans », le projet ne peut pas être voué à l'échec pratique.

Cette idéalisation de la religion musulmane mène à des opinions politiques fortement idéologisées, une méfiance prononcée envers l'Occident et, de manière peu surprenante, à l'insistance sur les différences fondamentales entre l'islam et les autres traditions religieuses.

3.1.4. Une vision du monde organisée autour d'une religiosité intégrale

Sans explicitement appréhender l'islam en termes de programme, les Néotraditionalistes semblent souscrire au slogan utilisé dans les années 80 par les Frères Musulmans : « L'islam, c'est la solution » (Haenni 2004 :94). Ainsi, le problème de base ne serait pas une difficulté d'application, mais le *manque* d'application du Coran de nos jours. Cependant, seul Abdelkarim se lance dans un

¹² Le mot « normal » revêt ici une importance particulière – tout comme la fréquence du mot « bizarre » quand les Néotraditionalistes parlent des pratiques sociales en Occident. Nous constatons avec Amiraux que la moralité islamique est étroitement liée à ce qui est perçu par les acteurs comme étant *la normalité*. Pour un approfondissement de cet aspect, voir Amiraux 2004 :20.

discours proprement politique. Il dénonce le gouvernement tunisien qui essaierait d'imiter le système laïque français et entraverait la pratique religieuse à un point que « l'avenir de la Tunisie va être sombre » puisqu'ils oublieraient la religion et « qu'ils veulent être comme les Européens. » La France aurait l'avantage de la liberté de religion, mais s'il en profite pour pouvoir pratiquer sa religion, il insiste sur « l'aspect négatif » car c'est aussi « la liberté de pratiquer n'importe quoi, de vivre n'importe quelle foi ! ». Ainsi, le régime idéal ne ressemble guère à la République française :

Abdelkarim – Le régime iranien me plaît beaucoup. C'est mal présenté par les Américains... mais ils en savent rien. Je crois que c'est la seule vraie démocratie qui applique l'islam. Les Européens pensent que là bas, c'est la soumission de la femme et tout ça. Mais c'est pas ça.

Insistant sur l'application de l'islam en Iran à travers des questions supplémentaires pour savoir ce qui, concrètement, lui paraît désirable, il devient évident que l'opinion est moins basée sur une connaissance profonde de la réalité iranienne, que sur la supposition qu'un régime mettant en avant le respect de la loi islamique ne peut être que bon. Ainsi, l'islam néo-traditionnel se mélange, dans le cas d'Abdelkarim¹³, avec l'islam idéologisé et politique. Il enchaîne ensuite avec sa perception du débat autour du 11 Septembre, thème qui lui tient visiblement à coeur. Quand – sans anticiper l'impact de mon choix spontané de paroles – je lui demande s'il pense que l'on puisse « se réclamer de l'islam pour justifier des actes terroristes ? » sa réaction est violente.

Abdelkarim – Vous dites que ce sont des 'terroristes' !? [*rire condescendant*] Je vais vous dire... c'est pas des gens qui veulent tuer des gens... *comme ça*. Je pense, ils ont des raisons. Des raisons qu'on peut accepter. C'est pas une raison personnelle à lui. C'est pas quelque chose comme ça. Ils ont des idées !

Malgré sa défense des auteurs des attentats du 11 septembre, il n'essaie cependant pas d'avoir recours au Coran pour expliquer le bien-fondé des attentats. Il insiste certes sur le fait qu'à ses yeux, les Américains ne peuvent pas être considérés comme des innocents s'ils ont élu le gouvernement actuel. Mais quant au thème des attentats, il semble s'agir du seul sujet où il se permet une déviation par rapport aux textes religieux. Ainsi, en plaidant en faveur des attentats suicide contre Israël ou contre l'armée américaine en Irak, il parle d'actes de défense politiquement légitimes, mais non pas en totale correspondance avec l'islam. Nadia, moins émotionnellement engagée qu'Abdelkarim, se contente de dire que « ce n'est pas bien de tuer des innocents, mais c'est vrai que ça a apporté des bonnes choses ». Elle fait ici

¹³ L'islam néotraditionnel peut bien sûr aussi être un islam non-politique, comme il l'est dans le cas de Nadia. Elle n'essaie pas de se distancier des actes commis au nom de l'islam, mais reste une personne profondément apolitique. Son silence est plus dû au fait que le sujet la « dépasse », lui paraît lointain, que par des affinités éventuelles qu'elle souhaiterait cacher.

référence au nombre croissant de conversions à l'islam aux Etats-Unis ainsi qu'au retrait des troupes espagnoles d'Irak suite aux attentats du 11 mars 2004.

Sans que cela se transforme en haine envers des peuples, Nadia et Abdelkarim font preuve d'une méfiance prononcée envers le monde non-musulman. Celle-ci se fonde sur l'association de l'Occident, ou plus généralement de la modernité, avec l'anarchie morale, l'individualisme exacerbé et la fragilité familiale (cf. aussi Khosrokhavar 1997 :63), faisant de celui-ci l'antithèse des valeurs islamiques. Or, le rejet pur et dur se mélange avec la simple expression de stupéfaction et d'incompréhension :

Abdelkarim – Pour moi, tout ça [*l'éducation laxiste des enfants, le style vestimentaire, s'embrasser en public etc.*]... c'est... très bizarre. Qu'est ce qu'il y a dans la tête de ces gens ? ... Ca doit être dû aux trop grandes libertés.... que deux hommes se mettent ensemble... qu'ils se marient ! ... C'est grave. Je ne peux pas comprendre.

Une incompréhension se révèle également quand il s'agit de la perception des politiques du gouvernement français. Toute mesure est quasi-automatiquement interprétée comme étant inspirée par une islamophobie ambiante. La loi sur la laïcité, pour ne prendre qu'un seul exemple, est uniquement perçue dans le sens d'une mesure au détriment des musulmans et au profit de Français « qui se sentent mal à l'aise avec les filles voilées. » Le fait que les deux saisissent l'occasion de la rencontre pour me poser nombre de questions sur la façon de penser des Européens indique toutefois que les réticences semblent basées sur la méconnaissance plutôt que sur un rejet catégorique.

Anticipant un nombre trop élevé de différences entre eux-mêmes et leurs homologues français non-musulmans, les deux restent dans un entourage quasi-exclusivement musulman et ont l'objectif ferme de rentrer au pays dès qu'ils auront terminé leurs études. A part leur grand attachement à leurs familles, c'est l'aspect religieux qui les persuade de l'impossibilité de vivre à long terme en France :

Abdelkarim – La liberté comme ça, c'est pas bien. Ca devient... elle tue la notion de famille. En Europe, à mon avis, la notion de famille, ça n'existe pas. Ca y est, la fille a le droit de faire n'importe quoi, sans regarder ni à son père, ni à sa mère, ou à son grand frère. Et tout ça, en islam, c'est pas bien.

Nadia – Ici, il est très difficile de bien éduquer les enfants... vivre une adolescence ici, c'est affreux, je crois. Parce qu'il y a beaucoup de choses qui sont permises et qui s'affichent... dans le métro, partout. Tout est exhibé. C'est pour ça que j'admire beaucoup les gens qui [habitant en France] restent attachés à la religion et qui résistent devant tout ça. Vraiment, j'apprécie, parce que je trouve que c'est pas une tâche facile.

Suivant cette méfiance, les deux ne sont pas venus en France de leur plein gré. Nadia raconte avoir eu peur, mais que son père a finalement réussi à la convaincre. Abdelkarim se trouve en France pour un projet de recherche précis et très limité dans le temps.

Abdelkarim – Vous savez, j'ai beaucoup hésité avant de venir ici. La religion ne l'interdit pas... mais c'est pas recommandé d'aller à l'étranger. On y voit des choses... vous savez, il n'y a pas que des bons musulmans ! Il y a aussi ceux qui se laissent influencer par n'importe quoi. Ceux qui veulent être comme les Européens.

En particulier les relations entre hommes et femmes ainsi que l'exhibition du corps féminin dénudé provoquent un état de choc. Les deux plaident en faveur d'une complémentarité de l'homme et de la femme, d'une séparation des tâches sans pour autant y voir une hiérarchie¹⁴. Bien qu'elle souhaite travailler pendant un temps après sa thèse, Nadia a l'intention de rester à la maison dès qu'elle aura des enfants. Abdelkarim déclare qu'il s'agit là d'un impératif : Soit le travail soit la maternité car l'occupation professionnelle de la mère aurait « des conséquences catastrophiques » sur les enfants. Les différences évoquées entre le monde arabo-musulman et l'Occident pouvant sembler plus culturelles que proprement religieuses, il convient de souligner qu'une distinction entre culture et religion n'est mentionnée ni par Abdelkarim, ni par Nadia. Tous deux l'appréhendent comme une entité, l'une se diluant dans l'autre, ou plus encore : le religieux englobant et précédant le culturel. En effet, il semble que les pratiques que l'on qualifierait en Europe comme relevant plus du domaine culturel que proprement religieux découlent pour Nadia et Abdelkarim de la religion. Elles font donc partie des thèmes naturellement abordés dans un entretien sur l'islam.

Outre l'insistance sur les différences entre monde musulman et Occident, les Néotraditionalistes insistent sur les dissemblances entre l'islam et les autres religions. Ainsi, les propos sont marqués par la volonté de prouver la supériorité de l'islam. Non seulement le Coran n'est pas comparable aux autres livres sacrés, mais la nature même des instructions religieuses contribue à l'excellence de la religion musulmane. De manière fort intéressante, Abdelkarim différencie les éléments religieux qu'il qualifie de « purement symboliques » et les consignes musulmanes :

Abdelkarim – Regardez, il faut connaître une chose : Le voile ce n'est pas un symbole. Le voile c'est pas comme, par exemple, le truc des juifs, ce qu'il mettent sur la tête, ou des chrétiens qui font des croix, des trucs comme ça. C'est ça la différence entre l'islam et les autres religions, c'est pas un symbole ! C'est une des instructions *indispensables* pour la religion. C'est pas un symbole.

Tandis qu'un symbole lui semble dépourvu de sens profond, l'islam se distinguerait justement de par sa nature fondée sur la vérité divine, sa nature « essentialiste » et non pas « construite ». Par conséquent, les Néotraditionalistes sont persuadés que l'islam constitue l'unique religion qui puisse mener au salut. « Je ne comprends pas

¹⁴ Un des aspects problématiques de l'Occident serait en effet « le gommage » des différences entre les sexes, assimilé au chaos. La société ne pourrait fonctionner que si femmes et hommes se consacrent à leurs tâches supposées naturelles. Voir sur ce point Babès & Oubrou 2002 :276

pourquoi les Chrétiens et les Juifs, ils refusent de reconnaître le prophète » soupire Nadia avec un air presque désespéré. Elle reconnaît qu'un membre d'une autre religion puisse avoir des qualités humaines tout à fait louables, mais cela n'empêche pas qu'il se trouve sur un chemin erroné.

Nadia – Pour une telle personne, je souhaite du fond de mon coeur que Dieu la mènera au chemin de l'islam. Je souhaite qu'elle croie, parce que sinon... je ne sais pas. Selon notre religion, elle ne peut pas avoir accès au paradis. Je ne sais pas si finalement Dieu la jugera peut-être différemment, mais je pense qu'il va peut-être l'emmener sur le bon chemin et l'approcher de l'islam.

Son indulgence personnelle – s'approchant de la compassion – envers les non-musulmans la distingue des attitudes bien plus catégoriques d'Abdelkarim. Néanmoins, les deux partagent le souci d'enseigner leur religion aux infidèles. Ainsi, les entretiens s'approchent parfois d'une leçon sur l'islam (« Dieu ne peut pas avoir un fils, c'est évident, non ? » ou « Vous savez que Jésus n'est pas mort ? » comme s'il s'agissait-là d'une information factuelle, indiscutable et que les chrétiens n'étaient tout simplement pas « au courant »). Conformément à cela, la rencontre se termine par les meilleurs voeux pour ma découverte de l'islam dans le cas de Nadia et par un conseil, prononcé avec véhémence par Abdelkarim : « Je vous conseille fortement de lire le Coran. Ça vous apprendra beaucoup de choses. »

L'islam néotraditionnel se révèle être un islam des certitudes. Il se distingue de l'islam qualifié comme traditionnel d'une part par la voie de transmission, d'autre part par l'insistance sur « le plaisir de le faire » et sur le choix de respecter les règles religieuses. Les Néotraditionalistes ne sont certes pas moins rigoristes dans leurs pratiques et leurs opinions, mais ils semblent l'être avec une conviction plus profonde, se distinguant ainsi d'un pur ritualisme. Le rapport à l'islam reste cependant d'ordre très affectif, au détriment d'un examen critique de la foi. Les remises en cause ne semblent pas nécessaires, car toute règle, tout passage textuel fait partie intégrale d'un système religieux en soi parfait. Dénonçant les interprétations personnelles comme relevant d'un syncrétisme inacceptable, l'interprétation soi-disant « officielle » effectué par les présentateurs des émissions religieuses n'est toutefois pas perçue comme telle, mais comme une explication savante. L'islam serait un et indivisible. Il serait l'unique « véritable » religion et ne se prêterait donc pas à des lectures divergentes. Cet islam des certitudes est aussi un islam proche de la panacée : à condition de « vraiment » suivre les consignes religieuses, le monde ne pourrait devenir que meilleur. Sans ces règles, l'espoir semble vain, les Néotraditionalistes partant tendanciellement d'une vision pessimiste de l'être humain : l'homme ne serait bon que quand il est soumis aux règles

islamiques. Cette soumission reste cependant d'ordre volontaire, voire enthousiaste. Grâce à un travail d'idéalisation, les règles sont perçues comme obligatoires, mais pas comme contraignantes. Souffrant de l'incompréhension des profanes, le discours s'approche d'une éloge-apologie de l'islam.

3.2. L'islam rationalisé

« Il y a un milliard de choses qui prouvent que Dieu existe et que le Coran, c'est sa parole » (Sami)

Très croyants, mais pas toujours très pratiquants, les représentants de l'islam rationalisé cherchent à concilier les exigences de la religion avec leurs aspirations personnelles et à démontrer de manière supposée rationnelle le bien fondé de leurs croyances. Parmi les Maghrébins rencontrés, environ la moitié appartient très nettement à ce groupe. Pour l'analyse, on retiendra les quatre parcours de Djamila, Farida, Sami et Rachid. Tous les quatre sont venus en France pour donner un nouvel élan à leur carrière professionnelle à laquelle ils attachent une importance particulière. Leurs amis proches sont des Maghrébins. Cependant, ils apprécient la rencontre de personnes de nationalités différentes et mentionnent avec une certaine fierté leurs connaissances interculturelles. L'accès aux entretiens est très facile : tous se montrent réceptifs à l'idée d'un entretien et sont très coopératifs. Il s'agit toutefois d'un groupe ayant tendance à parler « au nom des semblables » et qu'il faut parfois ramener au « je », aux réponses personnelles et spontanées au lieu des simples informations sur « les Maghrébins en général ». En outre, le souci de donner des réponses « intelligentes » y est particulièrement présent. Quant à leur rapport à la religion, le groupe fait preuve de parcours relativement homogènes, bien que leurs mises en pratique de la foi diffèrent fortement.

3.2.1. Un parcours religieux marqué par la recherche du « Pourquoi ? »

Aucun des quatre n'a reçu un enseignement religieux poussé dans sa famille. Ils viennent de « familles semi-pratiquantes », ce qui signifie, selon leur propre définition, que le ramadan et les interdits alimentaires sont strictement observés. La prière, par contre, n'est faite que par une partie de la famille, le plus souvent la mère, et pas toujours de manière régulière. Au moment de l'entretien, les deux hommes affirment ne pas faire la prière, contrairement aux deux femmes qui se sont mises à pratiquer au cours de leurs études. Le parcours religieux est marqué par des questionnements qui, à partir de l'adolescence, conduisent à réfléchir sur la religion musulmane, qui s'impose *a priori* comme une évidence.

Farida – Enfin, j'ai pas reçu durant mon enfance une éducation religieuse, parce que même si j'ai vu ma mère faire la prière, mon père ne la faisait jamais et personne ne m'a dit que je devais la faire. Mais par la suite, moi-même, j'ai commencé à me poser beaucoup de questions. C'est quoi Dieu ? Pourquoi on doit prier ? A quoi ça sert ?

Djamila – Il n'y avait pas un discours spécialement religieux dans ma famille. Mais la religion, elle faisait toujours partie de mon ambiance physique, de mon ambiance sonore... il y a la mosquée à côté, j'entends le Muezzin chanter. C'est indirect. J'ai pas choisi d'être musulmane. J'ai grandi et j'ai trouvé une société musulmane. Mais c'était plutôt une transmission de valeurs qu'une transmission de la religion. Par exemple : Il faut être propre, il ne faut pas dire des bêtises. (...) Aujourd'hui, je suis

pratiquante, mais depuis peu. Depuis trois ans environ. Avant je faisais pas la prière, mais j'étais très croyante. Je ne mange pas de porc bien sûr, pas de viande non-halal, je fais le ramadan... tout ça, pour moi, c'est l'évidence même. J'ai grandi avec des évidences. Mais, au fur et à mesure je me suis rendue compte que suis fière de ça, de l'avoir fait.

Bien que certains aient traversé des phases de doute malgré les « évidences » qui les accompagnent depuis l'enfance, tous arrivent à la conclusion que Dieu existe et que la religion musulmane constitue la voie privilégiée d'accès au divin. Le fait d'avoir « posé des questions » est perçu comme un acte valorisant, voire un acte mis en avant par fierté personnelle, qui légitime l'acceptation de la foi. Dans ce groupe, conscient et fier d'appartenir à une élite, un certain degré d'intellectualisation semble presque être perçu comme un devoir. On se *doit* un certain nombre de questionnements, pour se distinguer clairement de la catégorie des musulmans coutumiers et ritualistes décriés pour leur hypocrisie¹⁵ :

Farida – Je peux t'assurer qu'il y en a ceux qui font la prière et cinq minutes après ils font quelque chose qui est complètement interdit par la religion ! Ils s'en foutent complètement. Mais voilà, parce qu'il est né dans une famille où sa mère et son père faisaient la prière, donc il doit la faire... il se pose même pas la question ! Il y a des gens qui sont très très pratiquants que moi personnellement je trouve... enfin, c'est pas vraiment question de réflexion qu'ils le fassent, ils le font *aveuglement*. Enfin, ils ne pensent pas. C'est 'Dieu il a dit comme ça, donc on fait comme ça'. Moi, vraiment, c'est pas convaincant pour moi.

Pour aucun des quatre, les interrogations n'ont mené à la recherche d'autres spiritualités. La supériorité de l'islam n'a jamais été remise en question. A leurs yeux, elle se fonde sur le fait que l'islam est la dernière des religions et celle s'adressant au plus grand nombre. Bien qu'ils conçoivent la possibilité pour « un chrétien ou un juif d'aller au paradis, et pour un musulman de partir en enfer », l'hypothèse d'une conversion reste exclue :

Rachid – Je *suis* musulman. Je me suis jamais posé la question... si je devais changer de religion. En fait, je crois que la religion se transmet. C'est pas quelque chose qui s'apprend... euh... parce qu'on *est* musulman. On peut peut-être devenir athée, mais on peut pas changer de religion facilement. [Pause] J'sais pas... c'est peut-être l'éducation qu'on reçoit dans nos familles qui fait en sorte qu'on est musulman à fond, tu vois ?

L'adhésion à l'islam n'est donc, à l'origine, pas une adhésion volontaire. Mais au fur et à mesure que ces jeunes ont avancé dans l'âge et la maturité, l'appartenance religieuse est de plus en plus perçue comme un coup de chance et la condition de fait est accueilli positivement. Si la religion reste un fait imposé, elle n'est jamais ressentie comme une pression négative.

3.2.2. Un rapport aux règles oscillant entre piété et pragmatisme

Tout en étant convaincus de ses bienfaits, le rapport à l'islam reste partagé entre le pôle de la contrainte et le pôle de l'acceptation raisonnée et volontaire. Pour comprendre cet aspect essentiel de l'islam rationalisé, il convient de regarder de plus près les raisons pour lesquelles les deux représentants masculins du groupe ont décidé de ne pas faire la prière. Après quelques péripéties argumentatives, ils arrivent au même point crucial qui fait que leur rapport aux règles religieuses est un rapport sélectif :

Rachid – En fait, c'est pas ...euh... rien ne m'empêche de la faire, la prière. Pourquoi je ne la fais pas ? Ben, [*hésitant*] ... peut-être pour des raisons sociales aussi. [*propos prononcés très évasivement, comme s'il savait qu'il ne s'agit pas là de la raison principale*]. Parce que la majorité des personnes que je connais ne font pas la prière. Ça c'est une raison, tout d'abord. Donc mon entourage ne fait pas la prière, moi, je la fais pas... bien que c'est une obligation. Je sais que je dois la faire, mais je la fais pas. Autre chose : Avant, je buvais de l'alcool. Je sais que du point de vue religieux, il faut pas boire d'alcool. Je l'ai arrêté, mais pas pour des raisons religieuses. Donc pour moi, faire les deux, c'était quelque chose d'incompatible. Donc ça aussi, ça m'a empêché de faire la prière. Aussi... en fait, les relations sexuelles. (...) Là aussi, pour moi, il y avait quelque chose d'incompatible. Tout cela, je pense, m'a empêché de faire la prière. Parce qu'au fond, si je devais faire ça, il fallait que je ne fasse pas les autres. Que je n'aie pas de relations sexuelles... donc je pensais, que si je fais tout ça, tout en faisant la prière, il y aurait une sorte de trahison, comme si j'avais deux faces avec Dieu. D'un côté, je ne respecte pas ce qu'il dit, et de l'autre côté, je fais la prière. C'est comme avoir deux faces. Et ça, c'est incompatible avec ma personnalité.

Sami – Quand j'étais petit, j'étais pratiquant. Puis dans l'adolescence c'est devenu compliqué... j'ai fait des relations avec les filles et je me suis rendu compte que ces relations et la religion, ça colle pas. Puis j'ai abandonné la prière, car je veux pas faire les choses à moitié. Il faut faire l'une des deux. Dieu a dit qu'il faut pas faire des choses qui sont pas ... mais j'ai un besoin, de rencontrer une fille, de coucher avec elle. Si je tiens compte uniquement de la religion, je vais attendre jusqu'au mariage ! Je crois que c'est très long. (...) Je crois qu'avant de se marier, il faut avoir des relations. Si non c'est impossible. Je peux pas faire l'amour pour la première fois avec ma femme. C'est impossible !

Leurs décisions comportementales sont donc prises non seulement en fonction de la religion, mais aussi en fonction des besoins ou des aspirations personnelles. Si une règle leur paraît difficilement applicable dans leur vie personnelle, ils se permettent une déviance par rapport à la consigne religieuse. Ainsi, il s'agit ici de ce que l'on pourrait appeler les « musulmans pragmatiques ». Or, le pragmatisme est loin d'être revendiqué, mais perçu comme une faiblesse. Sami et Rachid s'approchent des Néotraditionalistes en affirmant qu'une sélection personnelle parmi les consignes religieuses n'est pas légitime et plaident avec ferveur pour une acceptation totale des règles, tout en s'éloignant d'elles sur le plan de la pratique.

Rachid – Dans la religion, soit on y croit, soit on y croit pas. Si on y croit que c'est un péché, c'est un péché. Parce qu'au fond, on croit ou on croit pas. Si on croit, tout ce qui est dit, on doit y croire. Parce que si on croit qu'un texte vient de Dieu, qui est créateur, qui a fait tout cet univers, il est sacré. Quelque chose de sacré, soit on y

¹⁵ L'hypocrisie est peut être la pire des insultes au sein des représentants de ce groupe. Tous font un effort pour ne pas être susceptibles de se la faire entendre.

croit en globalité, soit on le rejette en globalité. On peut pas prendre des choses et rejeter d'autres. Parce que ça vient de quelque chose, d'un créateur, qui peut pas se tromper. S'il dit quelque chose, c'est vrai.

Sami – [*en parlant des devoirs d'un musulman*] Et parmi tout ça, la prière, c'est le devoir numéro un. C'est à dire, Dieu ne peut pas accepter, par exemple, de faire le ramadan sans prière. Tu vois ? (...) Donc je peux pas faire la prière et ... tout le reste. Mais... je sais... au fond de moi, ce que je fais, c'est mauvais... [*Pause*]...Oui. [*dans un ton confessionnel*] Oui.

La contradiction apparente entre la défense des règles et le manque d'application personnelle n'est cependant pas vécue comme telle, mais au contraire comme une tentative de rétablir la *cohérence*. Les besoins individuels sont perçus comme donnés et incompressibles. Ils dépassent l'emprise personnelle et excluent ainsi un changement de comportement. Faire la prière est considéré, dans ces circonstances, comme une « trahison de Dieu¹⁶ ». Ne pas la faire prend donc la signification d'un acte quasi-expiatoire : l'individu renonce au « canal avec Dieu » qui s'établirait au cours de la prière, assumant ainsi son comportement fautif, pour au moins rester cohérent et éviter l'hypocrisie¹⁷. Il est important de noter que la déviation de l'orthopraxie est, dans ce groupe, toujours considéré comme temporaire : Rachid et Sami se mettent seulement en « sursis » et ont la ferme résolution de se mettre à tout respecter plus tard – ou plus précisément à partir du jour de leur mariage.

Sami – [*Ce serait bien d'être pratiquant, mais*] Je peux pas !!! C'est que je peux pas résister à la tentation ! C'est que je suis musulman, mais pas assez fort... Mais le jour où je serais pratiquant, je serais pratiquant. Et... j'ai pris la décision que le jour où je me marie ce sera fait. Je fais pas de bêtises, moi. A partir de ce jour là, ça posera plus de problèmes, parce que... c'est ma femme, ma vraie copine, celle que je vais épouser. C'est elle qui va me guider. En tout cas, je vais pas trahir ma femme pour que je couche avec une autre. C'est pas possible. Donc le fait que je connais la femme de ma vie, c'est fini, hein. Donc je vais pas faire des aventures, non, non !

Certaines règles, pour les hommes particulièrement l'interdiction des relations sexuelles avant le mariage, pour les femmes – on le verra plus tard – plutôt le port du voile, sont belles et bien vues comme des contraintes dont l'enquêté en tant qu'individu pourrait se passer. On ne trouve plus le même travail d'idéalisation de l'ensemble des règles que nous avons pu observer chez les Néotraditionalistes. Or, on assiste à un effort de rationalisation très prononcé : Tout en effectuant une sélection parmi les règles religieuses à respecter, les interrogés affirment la validité

¹⁶ Il s'agit là d'un terme utilisé par plusieurs interlocuteurs maghrébins, indépendamment l'un de l'autre. On peut en déduire un certain statut clé du concept.

¹⁷ Derrière cette logique d'argumentation se cache sans doute un acte de valorisation de soi, bien que les enquêtés eux-mêmes soient convaincus de la sincérité de l'argument. Or, il est difficilement contestable que ce choix de « renoncer » à la prière vient aussi de l'opportunité de « se faciliter les choses » et que ce choix de « non-trahison » leur convient bien. Il semble donc parfois que la logique présentée comme réfléchie et mûre est en réalité le fruit d'une réinterprétation d'un choix qui a été pris pour des raisons bien plus simples, mais moins valorisantes. Or, le but de la typologie ci-dessus n'est pas de mettre en cause la sincérité des acteurs – puisqu'à leurs yeux, celle-ci existe bel et bien – mais d'explicitier leur logique argumentative.

des règles dans leur ensemble. Et cela non seulement dans le sens d'une acceptation de la règle en tant que partie d'un ensemble sacré interdisant les choix personnels, mais également dans la mesure où chaque règle est imputée à des raisons intelligibles et donc acceptables.

3.2.3. Les règles rationalisées et la pratique religieuse fonctionnelle

Tant que le « pourquoi » d'un aspect religieux peut être compris rationnellement, celui-ci devient acceptable, défendable et pourra ainsi légitimement faire partie du système des croyances personnelles. Cela s'applique aussi bien aux croyances (dont on essaie d'établir le bien-fondé) qu'aux règles et à la pratique religieuse (dont on essaie de démontrer la fonctionnalité). Le groupe fait preuve d'un constant effort d'interprétation des pratiques religieuses dans le sens de la rationalisation, afin de les justifier et de plaider en faveur de leur maintien (cf. aussi Babès 1996). Ainsi, les règles les plus formelles sont réinterprétées à la lumière des connaissances scientifiques d'aujourd'hui¹⁸. Tout ce qui peut être utilisé comme appui de la règle est minutieusement enregistré. L'exemple type est de rationaliser les interdits alimentaires pour des raisons d'hygiène, voire en faisant référence aux similitudes entre l'ADN du cochon et celui de l'être humain. Le but du discours est de démontrer, même au non-croyant et même en dehors de l'aspect proprement religieux, que chaque règle cache un sens profane, fonctionnel et intelligible. Ainsi, l'islam aurait « prévu » ce que la science ne prouve qu'un millénaire et demi plus tard.

Djamila – On se rend compte que toutes les règles ont leur sens : Scientifiquement, avec tous les microbes dans le porc, c'est pour ça qu'on ne le mange pas. L'alcool, tout ce que cela peut entraîner comme conséquences, on perd ses repères, on perd son équilibre. (...) Ne pas dire des mots grossiers, c'est par respect. Donc l'islam, j'ai grandi avec comme une évidence, parce que ma société, ma famille, tous sont des musulmans, mais après un certain nombre d'études, on devient plus mature, et on arrive à donner une explication à des évidences. Donc ce ne sont plus des évidences, mais il y a x, y, z derrière. Finalement, on voit que tout est logique, et je suis fière de l'accepter. Et c'est pour ça que j'ai commencé à faire la prière.

Rachid – Je crois que la religion musulmane est très très bonne - sur tous les plan. Sur le plan... bon, faisons abstraction du plan religieux : Sur le plan social, ce qu'elle transmet est très très bon - à mon sens. Sur le plan politique, sur le plan économique, c'est une religion qui est très forte. Elle est très très bien construite. En fait, sur le plan social, si on remet en cause par exemple la question des relations sexuelles entre homme et femme, les relations qui ne sont pas autorisées, donc hors mariage. En fait, pourquoi elles ont été prohibées, à cette époque ? Imagine qu'une femme ait la possibilité d'avoir des relations avec tout le monde sans que ce soit bien cadré ! Un enfant qui naîtra d'une de ces relations, connaîtra pas son père... il ne sera pas équilibré et aura beaucoup du mal à s'intégrer dans la société. Imagine quelles sont les conséquences sur le plan social ! [*pause, soupir*] Donc je comprends qu'interdire les relations sexuelles, c'est légitime.

¹⁸ Haenni (2004 :98) écrit par rapport aux discours sur les « miracles scientifiques du Coran » : « il s'agit de montrer les fondements scientifiques du Coran dans un curieux renversement où la science vient en quelque sorte homologuer de l'extérieur la validité de la référence religieuse ». Le géologue Zaghoul al-Naggâr est selon lui l'homme qui aurait parachevé cet argumentaire.

La souffrance des enfants nés hors d'un mariage, les accidents dû aux effets de l'alcool et les bienfaits du jeûne – comme message de solidarité, mais aussi sur le plan de la santé – sont les justifications « rationalistes » les plus souvent évoquées. Si ce groupe n'idéalise pas nécessairement la règle en tant que telle, elle idéalise clairement sa fonctionnalité.

La prière, en tant qu'élément central de la pratique religieuse aux yeux des maghrébins rationalistes, se trouve au coeur des discours apologétiques établissant les bienfaits de la pratique. D'abord, la régularité des heures de prière permettrait de mieux structurer la journée et apporterait une plus grande discipline personnelle. Au-delà de cet effet immédiat, la prière apporterait plus de sérénité, de clarté et de stabilité. Elle contribuerait ainsi à l'équilibre mental. C'est là que la fonctionnalité de la prière rejoint la fonctionnalité de la religion dans son ensemble : elle comble les vides de sens, elle reconforte en situation de crise, elle est le point fixe quand tout s'agite autour de soi, le seul remède aux peurs existentielles.

Djamila – A un certain âge on se pose des questions: Oui, j'ai un diplôme très reconnu, j'ai réussi à gagner ma vie, j'ai pu acheter ma petite voiture, j'ai du succès dans mes études, oui j'en suis fière. ... et après ? Mon père, il a déjà plus de soixante ans, je suis très fragile par rapport à ça, quant à ma famille. Mon père, pour moi, c'est énorme la valeur qu'il représente. J'ai horreur de le perdre. C'est face à ces choses là, qu'on cherche un certain équilibre. Oui, je suis satisfaite, et après ? Dans la religion on trouve un équilibre. Ça chapeaute tout. Si je n'étais pas pratiquante, j'aurais pas cette satisfaction actuelle. L'équilibre dans le sens... être prêt à tout : Etre prêt à l'échec, être prêt à perdre quelqu'un, être prêt à sa propre mort.

Farida – Avant, je la [= la prière] faisais... surtout parce que mes amis la font... et plus ou moins je me disais : Si je voulais bien avoir une bonne famille, si je veux être une bonne maman par la suite, il vaut mieux que je commence à la faire dès maintenant... parce que je pense quand même que c'est très important. Surtout en France, c'est très important parce qu'on a pas ses parents à côté de soi. On n'a pas vraiment tous les repères qu'on avait déjà. (...) Et là, [la prière] c'est bien, parce que ça m'aide à faire le bon choix... enfin, à garder ma sérénité, le calme, à réfléchir, à ne pas trop regretter des choses.

Sami – Si j'appliquais les bases de l'islam – mais pour le moment, je ne peux pas les appliquer, mais si je le faisais, je serais rigolo dans ma vie, dans mon travail, avec ma femme, avec les gens... c'est que ta vie elle sera claire et nette ! (...) Donc j'attends avec impatience [le jour où je serai pratiquant]... c'est que moi, je veux être simple dans ma vie. Tu sais, quand j'étais à la fac en Tunisie, j'étais instable, j'étais perdu... il y avait beaucoup de problèmes dans ma famille, vraiment beaucoup de problèmes. Et le moment, où j'ai pratiqué... tout ça, je vois que tous les problèmes s'étendent ! Ça a bouleversé ma vie.

Ainsi, la religion gagne tout son sens dans les moments difficiles. Elle simplifie la vie, lui donne sens, elle permet de se concentrer sur l'essentiel et de retrouver ses forces. Brièvement, on pourrait dire que les musulmans de ce groupe pratiquent – ou essaient de pratiquer – leur religion, parce qu'elle leur donne beaucoup. Non pas parce qu'ils se sentent obligés, non pas seulement par piété profonde, mais aussi

parce que ça leur « apporte quelque chose¹⁹. » Or, souligner les bienfaits de la pratique religieuse ne se traduit pas automatiquement en pratique personnelle. Sami et Rachid ne tarissent pas d'éloges au sujet de la prière, mais ils ont décidé, pour les raisons que nous avons vues plus haut, de ne pas la faire. Ces jeunes musulmans effectuent donc une nette distinction entre le sens *général* d'une règle et le sens que cette règle revêt dans la vie personnelle. La justification rationnelle de la règle reste en quelque sorte théorique. Cela confirme notre interprétation selon laquelle les règles sont respectées pour leurs bienfaits, non pas parce qu'elles sont perçues comme réellement contraignantes. En effet, les règles sont perçues comme des obligations *théoriques*, laissant une marge de manoeuvre *en pratique*. Ainsi, pour les Rationalistes, la règle se transforme en recommandation.

3.2.4. La science à l'appui de Dieu et de sa parole transmise

Dans le sillage de la rationalisation, les quatre enquêtés ont tendance – à divers degrés – à insister sur « les choses logiques dans l'islam ». Surtout les deux hommes affirment le total accord entre l'islam d'un côté et la raison de l'autre. Il s'agirait d'une religion qui, contrairement à d'autres²⁰, aurait été depuis ses origines une religion ouverte au progrès scientifique. Pour certains, le savoir religieux pourrait être désigné comme pré-scientifique. Le « scientisme » est parfois poussé jusqu'au point d'affirmer que l'existence de Dieu n'est plus une question de foi, mais un fait « scientifiquement prouvé ».

Rachid – Toutes les étapes de la création du fœtus sont décrites dans le Coran et la Science à l'époque ne pouvait pas savoir tout ça ! Donc ça ne peut pas venir des êtres humains, ça ne peut venir que du Créateur. Et si je fais abstraction du fait de l'islam en soi, si on parle du Créateur – est-ce qu'il existe ou non ? J'ai beaucoup réfléchi sur ça, et... ben, tu sais que maintenant il est scientifiquement prouvé que Dieu existe ? Ils ont passé il y a à peu près cinq ans un programme sur France 2. Dans ce programme ils ont fait venir beaucoup de scientifiques, des physiciens, des mathématiciens, des informaticiens... et ils ont essayé de prouver scientifiquement l'existence de Dieu. Ils sont partis de notions physiques, des lois, des forces, qui régissent l'univers (...). Ils ont calculé la proportion de ces forces dans l'univers... tu vois, il y a une certaine répartition des forces dans l'univers, ils ont essayé de calculer si une de ces forces changeait, quelle serait le visage de l'univers. Et bien, si une de ces forces changeait d'un %, l'univers ne serait pas l'univers qu'on connaît maintenant ! Et bien la probabilité que la répartition de ces forces se soit faite au hasard est égale à 1 sur 3 Milliards.... donc c'est genre 0,000001 %. Le reste, 99,999999 % c'est une force surnaturelle qui a fait en sorte que la répartition de ces forces se soit faite comme ça. Donc cette force surnaturelle on peut l'appeler Dieu. Donc la science prouve que Dieu existe. Donc pour moi, l'existence de Dieu en elle-même, cette existence n'est pas mise en cause. A part la foi.

¹⁹ Ceci doit être entendu sans y voir un jugement de valeur: Il ne s'agit pas d'un simple opportunisme, d'une pratique sans conviction. Or, une des spécificités des Rationalistes consiste dans le fait que la religion est défendue et justifiée, devant soi-même et devant les autres, en se référant systématiquement à ses bienfaits.

²⁰ L'islam est ici souvent comparé au christianisme « avec tous ses miracles » pour mettre en évidence le caractère « plus rationnel » de la religion musulmane.

De la même façon, la lecture du Coran est traversée par un souci de rationalisation. Tous sont d'accord qu'il s'agit de la parole de Dieu et tentent d'avancer des preuves (encore une fois le style de la langue et le contenu qui dépasseraient les connaissances de l'époque). Ils ajoutent toutefois que cette parole divine a été révélée dans un *contexte précis*. Ainsi, en énumérant les différences entre l'époque du prophète et l'époque contemporaine, ils justifient leur plaidoyer pour un islam modernisé, dépassant les interprétations littérales.

Farida – Je pense que dans la religion, d'après ce que je sais, il y a des règles qui ont été imposées au début lorsqu'on vit avec une nouvelle religion. Il était impossible de dire à des hommes avec dix femmes : 'Monsieur, il faut que vous vous contentiez d'une seule femme !'. Ca, c'était pratiquement impossible. Donc au lieu d'en avoir dix, on a ramené le truc à quatre. Et puis après, c'était une seule femme. Pour le voile, c'est pareil : Au début, les hommes n'avaient pas l'habitude de voir les femmes sans voile, (...) donc moi, je pense que ces règles elles étaient imposées... pas de façon définitive, mais parce qu'à cette époque là, il était pas question de permettre à la femme de ne pas porter de voile, ou de porter des trucs courts ou dénudés... mais aujourd'hui (...) l'homme est plus habitué à voir la femme travailler à côté de lui, manger à côté de lui, sortir... certainement, ça va pas l'exciter, ça va pas mener à des viols... c'est pas ça. (...) J'ai souvent des débats extrêmement violents avec des amis, même ceux qui sont ici, qui sont en thèse et qui disent que la femme doit rester à la maison... et je leur dis : Monsieur, c'est 1400 ans en arrière ! Les rôles ne sont plus les mêmes ! Mais eux, ils pensent pas avec leur raison, ils sont pas logiques !

Tous les représentants de ce groupe sont convaincus que ce qui les distingue « des autres » est en effet leur recul rationnel (« Mon niveau d'éducation y est pour quelque chose : Parce que j'ai compris *rationnellement* le Coran. Je ne l'ai pas appris bêtement ! » Djamilia). Or, ce sont les filles qui soulignent sans équivoque qu'il faudra l'interpréter à la lumière de l'époque moderne, tandis que les hommes ont tendance à présenter cela avec un certain regret. Pour eux, s'il y a un besoin de modernisation, c'est parce qu'il y a « des contraintes dans lesquelles on vit, qui ne laissent pas appliquer la religion correctement » (Sami). Les circonstances actuelles sont donc plutôt perçues comme problématiques – opinion fortement contestée par Djamilia et Farida. Tous se rejoignent cependant quant il s'agit de commenter l'application de la charia. Si elle ne leur paraît plus applicable dans son ensemble ce n'est pas pour des raisons « humaines » avancées dans les médias occidentaux, mais pour la perte de sa fonctionnalité : « Aujourd'hui, avec toutes les sanctions qu'il y a [*faisant référence à la prison*], ça peut très bien marcher [*sans la charia*]. On n'a pas besoin de couper la main des gens » (Rachid). Le rapport aux règles des musulmans rationalistes peut donc être résumé ainsi : Quand une règle, même censée universelle, perd sa fonctionnalité prévue, il est tout à fait admis de suspendre son application. On retrouve néanmoins la tension latente qui traverse le groupe : Leur rationalité les conduit à adopter cette vision moderne et libérale, mais sitôt prononcée, ils se replient derrière le constat que les « règles sont catégoriques » et qu'il n'y a « pas d'interprétation possible ». Il faut toutefois préciser que la tension est ressentie de

façon nettement plus forte par les hommes. Djamilia et Farida, par contre, résolvent le dilemme en statuant sur la légitimité de leur sélectivité :

Djamilia – Cette religion, je pense qu'elle ne refuse pas cette modernité. Et honnêtement, je pense qu'elle acceptera ma manière d'appliquer son esprit... au 21^{ème} siècle, au 2 juin 2004.

La tension n'est cependant pas absente. Si Djamilia et Farida excluent pour elles-mêmes de porter le voile, elles perçoivent cette décision comme une déviation des consignes religieuses qui leur paraissent univoques²¹.

Farida – [*par rapport au voile*] Ben, pour moi, je pense que c'est quelque chose pour un moment, qu'on utilisait à une époque précise, et puis après on peut s'en passer. Mais après, pour la religion, je pense, si mes connaissances sont précises, c'est obligatoire.

Djamilia – Aujourd'hui, je ne peux pas porter le voile. Aujourd'hui, si j'applique le Coran à la lettre... je n'y arrive pas. Pour les femmes, ne pas toucher un homme, ne pas le regarder, ne pas conduire une voiture, ne pas monter dans les transports publics, il faut se cacher, il faut se couvrir... moi, je ne peux pas le concevoir aujourd'hui.

Q. - *Mais ça fait partie des fondements de l'islam ?*

Djamilia – Oui, ça fait partie des fondements de l'islam et normalement je suis appelée à porter le voile, je devrais le porter si je suis vraiment une femme croyante. Mais là, je me dis : Si je fais ça, je vais perdre mon équilibre. Mon équilibre, c'est que je dois travailler. Si je suis musulmane et pratiquante à 100% je ne peux même pas quitter mon foyer. Le comportement qu'une femme doit adopter selon le livre sacré, c'est en désaccord total avec tout ce qui est la vie d'aujourd'hui. (...) Aujourd'hui je suis incapable d'être une pratiquante à 100%. Mais je parle d'aujourd'hui. Mais c'est pas à cause de ça que je ne vais pas faire la prière. C'est pas : Ou bien 100% ou bien non. Je fais de mon mieux. Je fais ce que je peux.

Les enquêtés ne remettent donc pas en cause le texte religieux, mais attribuent les défaillances à leur comportement propre. Le Coran étant ce qu'il est, ils perçoivent un écart regrettable entre leurs pratiques et les prescriptions religieuses. Le Coran, non pas la conscience individuelle, reste l'échelle, la mesure ultime permettant de juger un comportement. Or, la distinction effectuée par Farida entre « selon moi... » et « selon la religion... » indique que la conscience individuelle commence à exercer une nette influence indépendamment de la religion.

Pour Sami et Rachid, le Coran reste également une référence importante en matière politique. S'ils sont contre une application « à la lettre » de la charia et contre ce que la plupart des occidentaux s'imaginent quand ils entendent le terme « régime islamique », ils réaffirment les effets positifs que pourrait avoir une plus grande « application de l'islam » à l'échelle de la société entière. Leur vision de cette « application » reste cependant floue :

²¹ Tandis que Rachid donne raison aux femmes, affirmant avec elles qu'il s'agit d'un choix personnel, Sami se dit scandalisé par cette façon de penser : « Ce que je trouve dingue et débile pour les femmes tunisiennes, c'est qu'elles disent : je fais la prière, mais je veux pas porter le voile. (...) Si tu vois les bases de la religion musulmane, tu peux en conclure immédiatement que c'est indispensable ! »

Sami – Moi, je crois que s'il y a un Etat démocratique qui applique l'islam correctement, ce sera très très bien ! Ca aurait des conséquences impeccables. Mais pas une démocratie sur le papier ! Je te donne un exemple : L'Iran. C'est un pays très islamique, mais qui n'est pas démocratique. Dans les facultés, il y a une stricte séparation entre filles et garçons. Même les enseignants pour les filles, il faut qu'ils soient des femmes, sinon ils ne doivent pas être dans la même salle. Ça c'est trop exagéré ! Si elles portent le voile, c'est pas logique ça ! C'est pas ça, l'islam. En fait, *l'islam c'est quand chaque personne fait ses devoirs simplement et correctement*. La Religion est instrumentalisée par la politique... c'est toujours la même chose.

Si on oriente leur réflexion vers leur propre pays aujourd'hui, ils se révèlent être plutôt en faveur de la laïcité tunisienne – tout en la critiquant. Au bout du compte, une raison fonctionnelle l'emporte :

Rachid – Il faut séparer la religion et la vie politique, il faut une laïcité. Pour plusieurs raisons : La plus importante pour moi, c'est la raison économique : La Tunisie dépend fortement du Tourisme, si on veut appliquer la charia, il faut fermer tous les hôtels. Faut pas avoir des femmes avec des bikinis à la plage. Ce serait une catastrophe pour le pays. Et puis... euh... quoi d'autre ? Hum, c'est surtout ça qui me pose problème. Si on était dans un pays où on aurait d'autres ressources, ça me poserait pas de problème d'appliquer la loi islamique.

Mis à part Sami, qui souscrit à la thèse du complot judéo-américain et qui est très investi émotionnellement dans le conflit Israélo-Palestinien, tous se distancient avec véhémence de la possibilité de se réclamer de l'islam pour justifier des actes terroristes.

L'islam rationalisé est le fruit d'un processus d'acceptation progressive d'une situation de fait – que l'on peut embrasser pleinement après avoir posé « beaucoup de questions ». A travers nombre de questionnements et au fur et à mesure que leur niveau d'éducation augmente, ces jeunes adultes arrivent à donner des explications rationnelles aux règles canoniques de la religion et justifient ainsi leur attachement profond à l'islam. Tout en démontrant les bienfaits d'un islam pratiqué, la pratique personnelle reste sélective par rapport à ce qu'ils définissent eux-mêmes comme obligatoire. Confronté à une règle précise, ils se posent tout d'abord la question du « Pourquoi existe-elle? », et essaient d'établir son sens et sa fonctionnalité. Si celle là se révèle seulement par rapport à l'époque de la révélation, ils entrent dans une négociation entre l'exigence religieuse et l'équilibre personnel. Si le bilan ainsi établi met en évidence qu'il faudrait renoncer à des habitudes ou des aspirations qui leur sont chères, la règle sera peut-être défendue sur un plan théorique, mais elle ne trouvera aucune application dans la vie personnelle du croyant. Ce que l'on pourrait qualifier de paradoxal est vécu comme une recherche de cohérence entre la référence islamique, les besoins personnels et les influences non-religieuses – facteurs dont le mélange crée une tension. Hormis quelques divergences entre les sexes, tous les interlocuteurs partagent le souci de rationaliser leur croyance, mais aussi la conviction que la religion leur fournit un grand nombre de bienfaits.

3.3. L'islam relativisé

« A l'école, on nous apprenait que c'était la parole de Dieu. C'était très joli à entendre.
On nous a dit que pour les autres religions, les messages ont été déformés...
Mais qu'est-ce qui garantit que le Coran n'a pas eu les mêmes choses ? »
(Chirine)

S'ils ne mentionnent pas leur origine ou leur appartenance religieuse, Chirine et Miloud passent inaperçus. Complètement intégrés dans des cercles d'amis très internationalisés, ils vivent « à l'occidentale » dans tous les domaines, voient leur avenir en France et se sont progressivement détachés du respect des règles religieuses. L'islam est pour eux un héritage culturel qu'il faut dépasser plutôt que cultiver. Tous les deux se disent croyants, mais dans le sens d'une croyance dépassant les frontières des religions

Le contact est facile à établir et une ambiance de confiance semble être installée avant même le début de l'entretien. Percevant d'œil critique certains aspects de leur culture d'origine et de l'islam, les deux interlocuteurs partent de l'hypothèse qu'une enquêtrice européenne devrait les comprendre et se livrent sans réserves.

3.3.1. Un détachement progressif de la pratique religieuse

Le détachement de la religion n'est pas le fruit d'une rébellion contre une famille pieuse, voire militante: ni Chirine, ni Miloud n'ont été imprégnés par l'islam au sein de la famille. Or, leurs familles ne sont pas moins pratiquantes que celles des Rationalistes. Ce qui les distingue n'est pas tellement le degré de religiosité, mais plutôt une certaine ouverture francophile. Chirine, issue d'une famille de la haute bourgeoisie tunisienne et habituée à un milieu de diplomates, a toujours eu des liens avec la France et l'Italie, ne serait-ce qu'à travers la télé. Miloud, issu d'une famille marocaine de « milieu moyen », a fréquenté le lycée français à Rabat puisque son père avait une affinité pour la culture française : « donc il a voulu faire l'effort de nous mettre dans un lycée comme ça, c'est payant et ça coûte hyper cher, donc vraiment, mon père s'est sacrifié pour nous mettre là-bas ». Miloud souligne toutefois que cela ne peut suffire comme explication pour son recul par rapport à la religion : « parce qu'il y a des gens aussi qui sont allés au même lycée et qui se sont attachés à l'aspect religieux... c'est du cas par cas ». Dans les deux cas de Miloud et Chirine, l'abandon de la piété religieuse est le fruit d'un processus de détachement progressif. S'ils respectaient les règles les plus élémentaires au Maghreb, la pratique a considérablement baissé à partir de leur arrivée en France. La consécration du détachement de l'islam correspond à la décision de ne plus faire le jeûne²². Pour tous

²² Il s'agit là de la pratique religieuse la plus universellement respectée, au delà des différences personnelles d'implication dans la religion – contrairement à la prière qui constitue une pratique souvent négligée (Flanquart 2003 :46).

les deux, il s'agit là d'une décision prise consciemment, même s'ils soulignent l'importance de l'entourage. Le jeûne ayant été pour eux plus une habitude, un rituel familial qu'un rite chargé d'un sens religieux profond, ils ne l'abandonnent pas dès qu'ils remettent en cause la nécessité religieuse, mais au moment où ils ne peuvent plus partager le rituel avec leur entourage.

Miloud – Ben, ça fait deux ans que je l'ai pas fait. Ça fait cinq ans que je suis en France, et les trois premières années, je le faisais sans le faire... c'est-à-dire je le faisais, mais bon, les jours où je craquais, je mangeais... donc je le faisais pas entièrement. Et la conviction elle y était pas... le fait de jeûner par « aspect religieux »... j'sais pas... c'est vrai que la cause, c'est bien quoi... le fait de jeûner pour se rappeler qu'il y a des pauvres, d'accord. Mais je le faisais pas pour ma religion quoi ! J'ai le faisais par sentiment de culpabilité, on va dire. Tu vois ? Le fait de ne pas le faire et d'être *habitué* à le faire, peut-être c'est pour ça que je culpabilisais. Tu te dis : Peut-être je fais des trucs qui sont pas bien, tu vois ? C'est pour te dire qu'on reste toujours imprégné, quand même un peu, même si on est décalé, on reste toujours imprégné. Mais c'est vrai que ces dernières années, je me suis complètement décalé... je le faisais sans culpabilité.

Chirine ne doute pas du sens profond de la religion, ni du sens primaire des pratiques, mais affirme que celles-ci ont été tellement corrompues par la négligence et la superficialité des croyants et que le respect des rites a perdu sa signification et toute sa pertinence :

Chirine – À vrai dire... je suis croyante. Je crois... finalement... mais sans plus. Par exemple le ramadan, en venant en France, la première année, je le faisais. Mais à la maison de la Tunisie j'avais pas mal de problèmes au sein de la communauté tunisienne. Et finalement je le fais plus. Parce que j'étais très déçue. Déçue de voir certains... qui le faisaient... comment dire... bon, il y a « le faire » et il y a des pratiques... à côté, en plus.

Q. – *Tu étais déçue de quoi exactement ?*

Disons... du fait de faire... de réduire une religion à un ensemble de règles. Et faire perdre son véritable sens. C'était ça. Parce que bon, faire le jeûne, c'est pas seulement s'abstenir de manger, c'est s'abstenir aussi de... raconter des mensonges, de créer des problèmes entre des personnes, c'est tout ça, en fait. Et ce qui m'a déçu c'est justement de voir des gens qui tiennent au jeûne, mais qui à côté se permettent de faire n'importe quoi. Pas mal de bêtises. Maintenant, au mois de ramadan, tout est associé à la nourriture. Alors, se priver de nourriture pendant toute la journée, mais après il y a pas de limites. C'était pas ça à l'origine !

La critique d'une vision de la religion réduite « à un ensemble de règles » tient une place primordiale dans le discours des Relativistes. Aujourd'hui, les deux ont levé les tabous liés aux interdits islamiques et ne respectent plus aucune règle « formelle » :

Chirine – Je suis pas portée sur les boissons, mais pour une fête, par exemple pour prendre un verre, je ne dis pas non, en fait. Et pour la viande, je m'achète pas de porc, par exemple, mais quand on prévoit pas un plat différent pour moi, ça ne me pose pas de problème.

Miloud – Bon, j'étais éduqué dans une religion musulmane... donc voilà quoi. (...) Quand j'ai grandi, quand j'ai commencé plus à comprendre ces choses là, je commençais plus à me décaler de la vie religieuse. J'sais pas quoi. C'est particulier... c'est drôle... Parce qu'énormément de personnes qui sont dans mon cas, même s'ils doutent, ils restent quand même liés à l'aspect religieux... ils restent liés aux règles, des choses... par exemple, ils pourraient jamais faire du genre manger du porc, c'est pas possible pour eux, tu vois ? Alors que moi, j'ai dépassé ça... le porc, j'en mange, ça me dérange pas. L'alcool, bon, l'alcool encore moins, c'est interdit dans la religion

musulmane, mais il y en a qui se le permettent... mais par contre, le porc, c'est autre chose, c'est pas possible... pour eux, c'est psychologique.

Au lieu des règles, Chirine et Miloud soulignent l'importance de valeurs. Il ne s'agit là pas nécessairement de valeurs spécifiquement islamiques, mais de valeurs humaines, universelles, dont on trouve certes des éléments dans la religion musulmane, mais aussi en dehors de celle-ci. Selon Chirine, la transmission de ces valeurs, exprimant la beauté et le sens d'une religion, se substituait dans sa famille à l'enseignement proprement religieux :

Chirine – En fait, mes parents nous ont appris, je dirais, à croire à des valeurs universelles : Un respect de... pas mal de choses. Mais sans lier ça à la religion. Je crois que c'est mieux, finalement. En fait, on nous a appris à ce que la religion soit pratiquée tous les jours, quelque part. Dans ce qu'on fait, dans ce qu'on dit, ou même au niveau de la nourriture. Par exemple, moi, j'étais très choquée chez des familles très religieuses qui jetaient la nourriture. Alors que dans ma famille, qui n'est pas très religieuse, on la jette pas. On dit que c'est une bénédiction de Dieu. Il y a toujours des façons d'utiliser ce qui reste... ma mère nous faisait du pain perdu ou des trucs comme ça. Donc en fait, elle sait que c'est une bénédiction de Dieu, mais *sans* faire référence à l'islam en particulier.

3.3.2. Le Coran décortiqué et le statut relativisé de l'islam

Chirine et Miloud considèrent l'islam comme une religion parmi d'autres, loin d'incarner une vérité unique et intouchable. Ils tendent donc à parler « des religions » au pluriel et non pas de l'islam en tant que religion singulière dotée d'une quelconque supériorité. L'islam ne leur paraît pas comme la seule religion permettant l'accès au salut – et comme les qualités humaines d'un individu l'emportent de loin sur l'obéissance aux règles religieuses, l'importance de la religion se trouve considérablement réduite par rapport aux deux groupes précédents. L'argument selon lequel l'islam serait un parachèvement des autres religions du livre est réfuté.

Chirine – Je pense que les religions sont complémentaires. Il y a plein d'éléments dans la religion chrétienne qui me plaisent. Mais je crois pas à la trinité, par exemple. Mais si j'étais chrétienne, je serais plutôt protestante, ça me correspond plus. Mais il y a pas une plus vraie que l'autre, je les trouve complémentaires. Je vais à la messe de Noël avec des amies chrétiennes. (...) L'islam... il n'y a pas tout. Il n'y a pas toutes les réponses possibles dans le Coran. Il y a pas mal de jurisprudence aussi. Et là, faut dire que je suis pas souvent d'accord avec ce qu'a fait la jurisprudence.

Les Relativistes opèrent une nette distinction entre la religion comme système normatif et la foi dans l'existence d'un Dieu. La question de l'existence ou non d'une divinité leur paraît complètement séparée du caractère véridique de l'islam ou des religions en général. Ni l'expérience, ni la réflexion de plus en plus poussée ne permettraient d'annuler le doute. Il importe de noter que ce doute concerne moins l'existence de Dieu que l'arrangement précis d'une pensée religieuse spécifique. C'est sur ce dernier point que l'homme est, à leurs yeux, condamné aux spéculations

ou à l'ignorance. Les deux ne sont donc pas agnostiques au sens propre du terme, mais croyants sans appartenance revendiquée à une religion particulière.

Miloud – Mais c'est vrai que je vis dans un certain doute du point de vue religion. Pour moi, c'est pas... Quand tu parles de l'islam, c'est pas nécessairement la seule religion qui te permet d'avoir ton salut ou une chose comme ça. Mais il faut pas se tromper, ça veut pas dire que je suis quelqu'un qui va plus vers tout ce qui est athéisme ou un truc comme ça... non, c'est pas vrai. Je *suis* croyant, mais *pas*... mais pas un fervent croyant. Mais je me dis... je doute. Je suis quelqu'un qui doute, tout en étant croyant.

La religion paraît comme une construction humaine pour comprendre un phénomène qui dépasse largement l'entendement humain – les hommes devant alors, aux yeux de Miloud, inventer des religions pour satisfaire un besoin de compréhension de ce qui reste infiniment incompréhensible. De la même manière, l'idée d'un Dieu personnalisé, d'un Dieu punitif, miséricordieux etc. sur lequel on projetterait ainsi des caractéristiques proprement humaines est rejetée:

Miloud – Dieu, je l'imagine pas comme quelqu'un comme ça. L'idée que je peux te donner de Dieu... pour moi, c'est pas un Dieu pour l'homme, déjà. L'idée de Dieu que j'ai, l'homme c'est comme une fourmi. On est au même stade, même si on est doté d'une intelligence... ça c'est l'argument religieux, que l'intelligence nous distingue des animaux et que Dieu, c'est pour nous. Et moi, je refuse un peu cette idée! Même si c'est vrai que les fourmis ne pensent pas comme nous, on sait pas ce que pensent les fourmis... on est limité, on sait pas ! Donc c'est pour ça que je penche plus vers l'idée d'un Dieu universel de tout le monde et qui ne met pas l'homme dans un premier plan. Pour lui, tout est la même chose. Mais ça, si tu veux, c'est quelque chose qui est *très* détaché des religions. La religion, elle n'accepte pas du tout ça, que ce soit l'islam, le christianisme ou le judaïsme.

La lecture du Coran se trouve considérablement influencée par ces attitudes – et inversement, on pourrait aussi affirmer que c'est justement la lecture du Coran et la réflexion sur son contenu qui ont provoqué, pour Miloud et Chirine, l'attitude sceptique, critique et parfois réticente vis-à-vis de l'islam. La question que les deux semblent avoir en tête en lisant les versets du Coran, n'est pas : « Est-ce la vérité ? », mais plutôt « Correspond-t-il à *mes* valeurs ? A ce que j'attends d'une « bonne » religion ? » Ainsi, ils se disent repoussés par un certain nombre de versets « très durs », faisant référence en particulier aux versets critiquant les juifs ou les versets impliquant, pour eux, un statut inférieur de la femme. La conclusion de Chirine « Je trouve ça pas... très positif pour une religion » révèle le recul dont elle fait preuve. L'emploi de l'article indirect (« une religion ») montre que toute religion doit correspondre, selon elle, à des critères qui se trouvent *en dehors* de la religion, accessibles donc sans révélation divine.

Chirine – Il y a pas mal de versets qui sont appliqués de manière très stricte pour opprimer les femmes, par exemple. Pour moi, je trouve... que c'est incompatible avec l'essence même de l'islam. C'est l'interprétation qui est faite de ces versets. En fait, en étudiant l'histoire, on se rend compte que le Coran qu'on a, c'est pas forcément la copie la plus fidèle... parce que le Coran se transmettait oralement au début. Les gens apprenaient par coeur. Et je sais qu'après le prophète il y avait plusieurs retranscriptions et puis il y avait un calife qui a opté pour une version et qui a détruit les autres. Donc en fait, les chrétiens, avec la Bible, ils ont toujours plusieurs versions

qu'ils peuvent consulter. Nous, on n'a pas ce privilège là. Surtout que moi, je trouve qu'il y a beaucoup de contradictions au sein même du Coran et il y a des choses que je trouve pas logique... par rapport au langage envers les juifs, par exemple... et puis ce genre de versets qui sont utilisés pour inciter les gens à faire des attentats suicides... je trouve ça bizarre. Quelque part ça m'embête qu'il puisse y avoir ça (...) Je trouve ça pas très positif pour une religion.

Miloud – Non, mais c'est clair : C'est lié à un contexte ... et il y a pas que le contexte aussi ! Je trouve qu'il y a des trucs aberrants dans le Coran. Tu peux le dire. Même si c'est une expression que je peux pas sortir devant un marocain, un fervent croyant... lui, tu lui dis qu'il y a des trucs aberrants dans le Coran, il va te... c'est fini quoi, pour lui. (...) Mais moi, je trouve qu'il y a des trucs... c'est même pas pour le contexte, c'est PLUS... c'est du aux sociétés patriarcales, c'est quelque chose créé par l'homme ! Et quand je dis l'homme, c'est pas avec un grand H, mais avec un petit h... et ben, tout ce qui est position devant la femme dans le Coran, c'est quelque chose qui arrange l'homme à 100%, tout le temps, quasiment. (...) Donc c'est un argument pour l'hypothèse que c'est des *hommes* qui ont écrit ça pour des *hommes*. Mais c'est vrai qu'il y a aussi des bonnes choses dedans (...), mais je ne pense pas que ce sont des choses qu'on ne puisse pas découvrir... euh... autrement quoi. En vivant en société, en vivant en ensemble, on *peut* découvrir ces choses là !

La lecture du Coran est radicalement contextuelle. Or, tandis que Chirine attribue les passages problématiques aux changements du texte initial, à l'époque complètement différente, ou encore aux interprétations patriarcales, Miloud tranche plus en disant que certains versets ne peuvent pas être acceptés, ou autrement dit : ni excusés par le contexte, ni rétablis par une interprétation quelconque. Si pour Chirine, ces versets se trouvent en discordance avec le message initial de l'islam tel qu'elle le perçoit, et l'on pourrait donc s'en détacher tout en gardant « l'esprit », Miloud est prêt à remettre en cause une bonne partie du message lui-même :

Miloud – Il y a une sourate que je viens de lire dernièrement, celle sur les femmes... et c'est particulier quoi. Il y a des choses qui sont bien, qui sont excellentes dans cette sourate. Mais il y a d'autres choses qui st vraiment aberrantes ! Du genre... le truc classique, c'est un argument qui est souvent utilisé par ceux qui sont contre l'islam : la lapidation de la femme quand elle trompe son mari. C'est vrai que... si tu veux, dans l'aspect logique des choses... si l'on considère que l'homme est supérieur à la femme, et donc il faut taper la personne quand elle commet un adultère, t'as une certaine raison qui te permet peut-être de dire : Ouais, c'est possible que ça puisse se passer comme ça. Mais après, tu te dis : Mais c'est *pas du tout humain* quoi !!! C'est pas possible! L'homme, la femme, c'est la même chose. Tu peux pas taper cette femme parce qu'elle a commis un adultère, alors que l'homme il a droit à quatre femmes ! Ce genre de choses... il y a des petits trucs comme ça qui sont hyper gênants quoi. Mais moi, ce qui me fait rire, c'est pas les intégristes qui sont à fond dedans... les intégristes pour moi, ils sont malades, parce qu'ils sont dans ça, ils ont leur idée de Dieu, ils sont à fond dedans... ceux-là, c'est très difficile de les faire sortir de leur petit monde. Moi, ce qui me fait rire, c'est les modérés, les religieux modérés. Ils me font rire ! Ils *comprennent* ce qui est dans le Coran... mais ils essayaient de le modeler !!! C'est bien d'interpréter, c'est clair, je suis pas contre ça... mais des fois il y a des choses qui sont pas interprétables !! Parce que c'est écrit *comme ça* dans le texte quoi !! Le fait de taper la femme qui a commis un adultère, il faut pas aller voir ça ailleurs... ça veut dire ce que ça *veut dire* !!!

Les efforts d'interprétations « modernisées » telles qu'effectuées par les Néotraditionalistes sont considérés comme des manoeuvres de contournement d'un problème plus fondamental : « C'est un truc qui n'est pas bien, qu'il *faut changer* et

stop !!! Point final ». Le plus inquiétant, à leurs yeux, est le fait que le discours niant tout machisme, toute dureté du texte coranique, est repris par nombre de femmes. Aussi bien Miloud que Chirine s'investissent émotionnellement quant ils expriment leur vœux « d'ouvrir les yeux à ces femmes ». Or, ni l'un, ni l'autre n'a réussi à avoir de discussions sur ce thème avec, par exemple, des filles comme Nadia : « Entre les filles qui mettent le foulard et moi, il y a une barrière... comme si j'étais un étranger pour eux » regrette Miloud. Chirine ne croit pas au libre choix du foulard, et affirme que « dans la plupart des cas, on sent la manipulation derrière. » Ainsi, elle se dit choquée par les manifestations de protestation contre la loi sur la laïcité à Paris – une loi qu'elle qualifie comme « floue et pas très aboutie » – mais dont elle embrasse l'idée de protéger les jeunes musulmanes contre une éventuelle pression familiale. Si elle ne remet pas en cause les intentions sincères de certaines femmes voilées, elle trouve qu'en mettant le voile, elles participeraient à la perpétuation d'un mode de pensée anachronique et patriarcal :

Chirine – Moi, j'ai entendu celles qui disaient : 'Ah oui, on porte le voile pour que l'homme nous voit en tant que personne et non pas en tant que femme seulement'. Moi, je trouve que c'est pas à la femme de faire ça ! C'est à l'homme de la voir autrement qu'un objet sexuel! Mais dans les pays arabes, c'est horrible... tu peux pas marcher tranquillement dans la rue ! C'est toujours les hommes qui viennent vers toi, qui t'embêtent, qui te draguent de façon vraiment effrontée. (...) Mais il y a un *hadith* du prophète qui disait : un bon musulman, s'il voit une belle femme, il doit baisser les yeux. Mais il a pas dit : il faut qu'elle se cache le visage et qu'on voit plus rien d'elle ! Donc je trouve que le fait de défendre le port du voile, c'est toujours à la femme de se cacher, comme si c'était elle, toujours, qui tente l'homme. Il peut y arriver quoi que ce soit, c'est toujours elle la coupable, jamais lui. Donc moi, je suis contre le voile. Je ne pense pas que ça soit ça qui va faire évoluer le regard des hommes.

Il va de soi que les deux sont de fervents partisans de la laïcité, pas nécessairement « à la française », mais séparant clairement la sphère spirituelle de la sphère politique.

3.3.3. Une distance vis-à-vis du groupe d'origine et l'adoption d'un style de vie occidental

Des attitudes précédentes, en particulier du rapport distancié aux règles religieuses, résulte le fait que pour tous les deux, « ce qui compte », ce sont les qualités humaines d'une personne et non pas sa piété religieuse. La religiosité d'une personne n'est pas pour eux un trait de caractère louable, mais complètement neutre – même si Miloud avoue sentir parfois une sorte d'envie envers des personnes profondément croyantes, ayant trouvé une certaine sûreté existentielle dans leur foi. Or, ces personnes sincèrement et authentiquement religieuses sont considérées comme une petite minorité. Les propos des Relativistes sont en effet traversés par une critique parfois implicite, parfois explicite du comportement d'une grande partie de musulmans jugés hypocrites ou incohérents. La pratique telle qu'elle se présente

au Maghreb serait une pratique « pour la société », pour maintenir certaines images positivement sanctionnées, sans réelle correspondance intérieure. Chirine cite comme exemple les filles commençant à porter le voile « pour trouver un mari » et dénonce avec ferveur cet « islam des apparences ». Si Miloud côtoie des musulmans pratiquants aussi bien que des non-musulmans, sans préférence pour les uns ou les autres, Chirine se dit tellement déçue, voire repoussée, par les comportements et attitudes des musulmans tunisiens qu'elle montre une désaffiliation communautaire radicale. Ainsi, une bonne partie de l'entretien est consacrée à la critique de « la mentalité arabo-musulmane » qu'elle juge archaïque et figée dans de nombreux domaines:

Chirine - Moi, j'ai vue des cas, qu'on appelle *l'élite*, qui sont venus en France pour les études et ils ont vécu à l'occidentale, ils se sont permis pas mal d'écart par rapport au mode de vie oriental, comme boire et faire le maximum de conquêtes féminines et après : rentrer au pays et vouloir épouser une fille de bonne famille et vierge ! Donc tu t'étonnes en fait! Ils sont plus conservateurs que... j'ai lu un article récemment sur les opérations pour celles qui ne sont plus vierges, pour l'être de nouveau. C'était un journal tunisien qui disait que le phénomène est vraiment important. Je trouve ça très arriéré ! Tout le truc de la virginité... déjà scientifiquement, c'est quoi vraiment, la virginité ? Je trouve que c'est une façon de voir très obscure. Surtout que eux, ils se sont tout permis, ils se sont fichés de la religion et puis... c'est beaucoup d'égoïsme, beaucoup de machisme oriental, malheureusement. Et ça, c'est fréquent quand même parmi la nouvelle génération²³. Je trouve ça un peu nul.

Le détachement de l'islam s'accompagne, pour les deux, d'un attachement au style de vie occidental. Les relations interpersonnelles, surtout entre hommes et femmes, leur paraissent plus spontanées car moins observées par la société et, quant à Chirine, aussi plus sincères. « Là, par exemple, j'ai aucun ami garçon maghrébin. Parce que les amitiés ne peuvent pas exister ! » – et elle soupçonne que ce qui compte pour les candidats au mariage en Tunisie, c'est le fait qu'elle soit issue d'une bonne famille, non pas sa personnalité individuelle.

Chirine – Et ça, je trouve que c'est un vrai problème. Je pourrais pas supporter ça, moi. De rester... voilà : 'Tu est belle... sois belle et tais toi !' Pour moi, le mariage, c'est plutôt un partenariat, construire quelque chose ensemble. Ça me dérange pas qu'il soit pas riche, qu'il soit pas musulman, mais il faut que ça soit un vrai partenaire. (...) Mais il faut dire que les gens posent beaucoup de questions... genre 'qu'est-ce qu'elle fait ? Quand est-ce qu'elle va rentrer ?' Parce que toujours, tu pars à l'étranger pour avoir ton diplôme, tu rentres, tu te maries et tu te calmes. C'est ça. Pour moi, ça devient un problème... parce que là, ça devient quand même un peu pressant... tout le monde me dit : 'Alors, tu auras bientôt ton diplôme, non ?' C'est stressant d'avoir ma mère au téléphone ces derniers temps. Parce que je me dis : Ben, moi, je m'y plais, alors pourquoi je vais rentrer ? Pourquoi recommencer à avoir des soucis ?

Pour sa part, la décision est déjà prise : Elle a déposé une demande de naturalisation afin d'obtenir la nationalité française, souhaite se marier à un occidental et rester en

²³ Parmi les enquêtés maghrébins masculins, la virginité de la future épouse constitue « un point capital » pour Abdelkarim et « une préférence » pour Sami et Rachid, même si ce dernier souligne qu'il s'agit là d'une position non-tenable « parce que je peux pas interdire ce que je fais moi-même ».

Europe pour les années à venir. Miloud souhaite également avoir la nationalité, mais pour des raisons plus pragmatiques que celles données par Chirine :

Chirine – [*par rapport à sa demande de naturalisation*] Ben, c'était plus pour un équilibre... comment dire... un équilibre intérieur. Parce que quelque part, je me reconnaissais pas dans le fait que je sois Tunisienne à 100%. Quelque part, j'avais envie de... parce que déjà, en Tunisie, on me traitait d'Occidentale. Alors bon, je me suis dit, tant qu'à faire...

Tous les deux sont d'accord qu'un retour au pays mettrait à l'épreuve leur capacité d'adaptation. S'ils se disent attachés à certaines valeurs qu'ils associent à la culture arabo-musulmane²⁴, telles que l'importance de la famille ou l'hospitalité, ils ont embrassé un mode de vie tellement « occidentalisé » que l'importance du regard extérieur ou l'influence familiale sur les décisions personnelles seraient perçus comme un poids. Miloud souhaite « pouvoir marcher dans la rue avec une fille qui est seulement une amie », et Chirine « faire des connaissances sans devoir connaître l'arbre généalogique de l'autre » ou vivre en concubinage avec un partenaire non-musulman. Quant à cette dernière transgression à la tradition musulmane, Miloud l'a réalisée. Chirine l'évite à cause de ses parents. Cependant, tous deux se disent prêts à défier la volonté parentale et – si besoin est – à défendre leur style de vie devant leurs familles respectives.

Miloud – [*en parlant de ses parents*] Des fois ça les gêne [*le fait qu'il se soit détaché de l'islam*]... et puis ils me disent 'que Dieu te mette dans le droit chemin' – ils disent ça de temps en temps, mais ils savent très bien que je suis décalé de ça. Il y a des trucs qui les gêneront, par exemple, si jamais je me lie avec une fille qui n'est pas musulmane. Ça les gênerait, mais après je sais qu'ils vont respecter mon choix. Ils savent très bien que je suis avec une Allemande maintenant, mais ils essaient tout le temps d'échapper la discussion. Ils veulent pas qu'on en parle clairement et franchement. Et j'ai pas envie de les forcer, je voudrais que eux, ils aient envie de connaître un peu ma vie... ça, je le vis un peu mal, ils savent pas comment je vis. J'aimerais bien partager un peu, leur dire avec qui je suis, ce que je fais... Mais bon, si après, eux ils restent rigides, c'est dommage pour eux !

Les Relativistes font preuve d'un rapport distancé à l'islam. Au lieu de défendre l'obéissance aux règles religieuses, ils se disent attachés aux valeurs « humaines ». Le texte coranique étant perçu comme allant fréquemment à l'encontre de ces valeurs, son statut de référence est réfuté. Les attitudes sont marquées par un esprit critique envers toute religiosité dogmatique, se voulant supérieure aux autres spiritualités. L'islam est justement considéré comme « relatif », comme étant une religion parmi d'autres dont les aspects problématiques, voire archaïques sont mis en avant avec ferveur. L'appartenance religieuse marginale va de pair avec un style de vie occidentalisé et un rapport parfois tendu avec le groupe d'origine.

²⁴ L'expression „culture arabo-musulmane“ est ici utilisée par commodité de langage. On peut certes débattre de sa pertinence en général, et tout particulièrement par rapport aux pays maghrébins.

*

* *

Le rapport à la religion musulmane des trois groupes ici dégagés se distingue aussi bien au niveau de la perception qu'au niveau de la mise en pratique. L'idéalisation de l'islam véritable du côté des Néotraditionalistes, cède la place à une vision plus pragmatique du côté des Rationalistes. Ces derniers introduisent dans leurs discours des aspirations personnelles pouvant être en conflit ou en contradiction avec les consignes religieuses. Une prescription peut ainsi être considérée comme « théoriquement bénéfique », mais en même temps comme destructrice pour l'équilibre personnel. Pour les Relativistes, les « obligations » religieuses au sens propre n'existent pas : ils défendent des valeurs humaines au-delà des religions et considèrent l'effort rationalisateur, consistant à vouloir démontrer le bien-fondé de toute croyance ou règle, comme un paroxysme de naïveté, voire d'endoctrination.

Avec l'absence de cet effort de justification, les Relativistes se trouvent seul parmi les autres maghrébins. Bien que le souci de « scientisme » soit plus explicite parmi les Rationalistes, il s'observe également dans le discours des Néotraditionalistes quand ceux-ci souhaitent défendre leur foi devant un interlocuteur non-musulman. Dans les deux cas, la question du « Pourquoi ? » n'est pas véritablement une question « ouverte ». Partant de l'hypothèse que l'islam se fonde sur un texte émanant directement de la parole de Dieu, la réponse est donnée d'avance. Il doit y avoir un sens, tout est question de le trouver. Ainsi, le raisonnement s'approche plus d'une apologie de ce qu'ils croient que d'un raisonnement « flottant » et ouvert, sans cadre religieux comme on l'observe parmi les Relativistes.

Ce rapport différent à l'islam s'accompagne la plupart du temps par des attitudes et des choix de vie différents, dans des domaines qui dépassent largement le cadre de la religiosité. Premièrement, il paraît qu'un rapport étroit et ritualiste à la religion est en corrélation positive avec une distance, voire une méfiance, à l'égard de l'Occident. Cette méfiance fait place, parmi les Rationalistes, à un rapport d'accommodation. Les Relativistes, quant à eux, font preuve de parfaite intégration, voire d'assimilation, parfois accompagnée par un rejet de la culture d'origine.²⁵ Deuxièmement, les représentations politiques se voient modifiées : toutefois, seuls les Néotraditionalistes affirment que la religion pourrait servir comme véritable guide politique. Les Rationalistes se situent avant tout dans une logique économique (et donc encore une

²⁵ Trois étapes semblables caractérisent les raisons pour lesquelles les enquêtés se trouvent aujourd'hui en France. Le séjour presque imposé des Néo-traditionnels (obligatoire), cède au séjour fonctionnel des Rationalistes (veillant à recevoir la meilleure éducation possible), suivi par le départ des Relativistes, par « envie de découvrir autre chose ».

fois fonctionnelle) des mesures gouvernementales, tandis que les Relativistes abordent les questions politiques sous un angle plus « humanitaire ». Selon tous deux, le Coran professe des valeurs, sans pour autant pouvoir résoudre des problèmes de société.

Tous groupes confondus, les récits des parcours religieux montrent que la transmission de la religion ne passe plus nécessairement par la famille. L'enseignement religieux dans la famille est rare, et aucun enquêté n'a été inscrit dans une école coranique. Le plus souvent, ils puisent leurs connaissances coraniques de la télévision : les émissions religieuses étant (explicitement et souvent longuement) mentionnés par tous les enquêtés sauf Miloud, la mosquée a clairement perdu le monopole de l'énonciation religieuse. La transmission religieuse hors du cercle familial contribue au fait que les enquêtés ne reproduisent pas le mode parental de vivre l'islam. Au lieu d'y accorder moins d'importance, la majorité des enquêtés affirment avoir surpassé sinon la piété parentale, du moins leur intérêt pour l'islam.

Bien que l'échantillon restreint ne permette aucune généralisation d'ordre quantitatif, l'influence de deux données objectives mérite d'être signalée.

Premièrement, la durée de séjour en France semble avoir une influence significative sur la religiosité. Parmi nos enquêtés, les personnes résidents en France depuis plusieurs années consécutives font preuve d'un détachement plus poussé que ceux installés récemment. Or, il ne faut cependant pas y voir une causalité univoque : au-delà de l'influence « occidentale » à laquelle certains sont exposés depuis plus longtemps, il est vrai aussi que ceux qui prolongent leur séjour sont généralement ceux qui avaient déjà, auparavant, plus de recul vis-à-vis de leur culture d'origine, la religion associée avec cette origine ainsi que souvent plus d'indépendance vis-à-vis de leurs familles. Les musulmans très pieux, au contraire, essayent de limiter la durée de leur séjour à l'étranger – d'une part parce que le mode de vie français fait l'objet d'une critique véhémente, d'autre part parce que ces personnes sont généralement celles faisant preuve d'un rapport très étroit à la famille qui, elle aussi, favorise un retour rapide au pays.

Deuxièmement, le degré d'attachement à la religion semble suivre le clivage entre régions urbaines et rurales. La différence entre les grandes villes nord-africaines et les zones plus reculées étant fréquemment mentionné par les enquêtés eux-mêmes, il ne semble guère être un hasard que le plus traditionaliste des enquêtés est originaire d'une petite ville du Sud de la Tunisie, tandis que le plus relativiste est issu d'une famille francophile de Rabat.

4. Les Français : Un islam moderne à géométrie variable

Ayant pu dégager des différences très nettes au sein des enquêtés maghrébins, ces dernières se révèlent être moins claires parmi les Franco-Maghrébins. Malgré un effort aussi – voire plus – poussé de diversifier les profils des interlocuteurs, le groupe partage un fond commun de caractéristiques. S'il a néanmoins été possible de construire des types, il faut garder en tête que les groupes sont ici moins exclusifs. Si chacun fait partie d'un groupe bien précis, cela est, pour le cas de certains, dû à la prédominance de certains éléments penchant plus vers ce groupe, mais non pas toujours à cause d'un rapport à l'islam fondamentalement différent. Ceci dit, les différences individuelles peuvent être tout à fait significatives. On n'assiste à un groupe ni homogène, ni monolithique.

En outre, le nombre de points communs relativement plus grand, par rapport aux enquêtés maghrébins, semble tout à fait plausible. Nés dans un contexte bien spécifique, à savoir celui de la première génération issue de l'immigration de parents musulmans et ayant été confronté durant tout leur processus de socialisation à deux systèmes de valeurs différents, le rapport à l'islam des interlocuteurs Français a été assujéti à des rapports de forces particuliers. Marqués à travers leurs parents par la culture maghrébine, ils ont, tous, été scolarisés dans le système éducatif français – et partagent, il faut le rappeler, une réussite scolaire ayant permis non seulement l'accès à l'université, mais au moins l'obtention d'une maîtrise (bac + 4). Il s'agit donc d'un groupe ayant fait preuve d'une ascension sociale considérable, étant donné, dans la plupart des cas, les conditions d'arrivée de leurs parents en France. La population Franco-Maghrébine correspondant au profil recherché est donc susceptible d'être non seulement plus restreinte en nombre, mais surtout plus « spécifique » en termes de vécu. Ceci est confirmé par les enquêtés eux-mêmes, qui affirment fréquemment ne pas être « représentatifs », voire d'avoir été « l'exception » de leur cité ou de leur classe de primaire.

Toutefois, trois façons différentes de voir et de vivre l'islam peuvent être distinguées. Étant le plus spécifique et aussi le plus éloigné des types déjà traités, c'est le rapport spiritualisé à l'islam qui fera l'objet de la première partie. Ensuite, nous allons nous pencher sur les musulmans négociateurs et leur « islam renégocié » qui peut paraître, à bien des égards, comme la version latente de l'islam spiritualisé. Quant au troisième type de rapport à l'islam, il s'agit de ce que l'on pourrait appeler la version française du relativisme. Pour ce dernier groupe, l'islam ne joue qu'un rôle d'arrière-plan.

Nom	Sexe	Age	Nationalité	Ville d'origine	Lieu de résidence	Etudes/ Profession	Profession des parents	Frères et soeurs	Religiosité (auto-déclarée)
Radia	f	24	Franco-Tunisienne	La Courneuve	Sevran les Beaudottes	Géographie, Anthropologie	Père : menuisier Mère : au foyer	1 soeur aînée 1 frère aîné 1 petit frère	Pratiquante, proche de Tareq Ramadan
Leila	f	29	Franco-Algérienne	Creil	Versailles	Relations internationales	Père : retraité, Mère : au foyer,	3 soeurs aînées	Pratiquante, proche du Soudisme
Farah	f	24	Franco-Marocaine	Banlieue parisienne (Ouest)	Banlieue Ouest, chez ses parents	DESS métiers de la gestion et du conseil (après économétrie)	Père : retraité, ancien ouvrier Mère : femme de ménage	1 grand frère 1 grande soeur 1 petite soeur	Croyante, mais rapport assez distancié à la religion
Maysan	f	30	Franco-Marocaine	Belfort	Belfort	Physique Mécanique	Père : ouvrier Mère : au foyer	1 soeur	Pratiquante, voilée depuis deux ans
Hakim	m	25	Franco-Tunisien	St.Cloud	St.Cloud, chez ses parents	DEA en histoire (après sciences politiques)	Père : journaliste Mère : au foyer	2 soeurs plus jeunes	Croyant, « mais ça se voit de moins en moins »
Nassim	m	24	Franco-Marocain	Ychoux (Landes)	Paris	Ecole d'Ingénieur, Troisième cycle	Père : ouvrier, Mère : au foyer	2 grandes soeurs	Pratiquant « mais sans faire la prière »
Khaled	m	27	Franco-Algérien	Mazamet	Paris	Médecine (Internat de troisième cycle)	Père : ouvrier, Mère : au foyer	7 soeurs 1 frère, lui étant le plus jeune	Agnostique, Tendance croyante
Farouk	m	33	Franco-Algérien	Marseille	Créteil	Informaticien	Père : enseignant Mère : femme au foyer	2 soeurs, 4 frères	Pratiquant, membre d'une confrérie soufi
Jahid	m	24	Franco-Marocain	Paris, banlieue nord	Paris, banlieue nord, temporairement chez ses parents	Intégrateur de Progiciels (Etudes d'informatique)	Père : ouvrier du bâtiment Mère : assistante maternelle	2 soeurs plus âgées 1 frère plus jeune	Pratiquant, issu d'une famille très pieuse

Entretiens supplémentaires avec une Franco-Tunisienne voilée et un Franco-Marocain 'négociateur', non-pratiquant.

4.1. L'islam spiritualisé

« On est dans une phase post-interdiction. Et en plus : Je suis pas un fou de Dieu. Je suis un *amoureux* de Dieu » (Hakim)

Plus qu'un ensemble de règles, Leila, Farouk et Hakim considèrent l'islam comme un chemin spirituel. S'ils insistent, comme d'autres, sur le fait que l'islam est souvent mal compris, cela vise autant les musulmans eux-mêmes que les commentateurs extérieurs. Au lieu de s'attacher à la dichotomie *halal* et *haram*, de défendre la supériorité de l'islam, les représentants de l'islam spiritualisé revendiquent un changement de niveau : une élévation du degré de « maturité religieuse » selon leurs propres termes. Celle-ci s'accompagne d'une relation plus intime avec Dieu, mais surtout privilégie le message, *l'esprit* de la religion par rapport aux rites formels. Tous trois partagent une foi profonde, mais ne correspondent pas à l'orthodoxie traditionnelle. Outre cette foi, ils partagent un degré élevé d'éducation religieuse acquis à travers des phases de lecture intense. Plus que parmi les autres groupes, la religion constitue un sujet de réflexion intellectuelle auquel les interlocuteurs sont habitués. Leur familiarité non seulement avec le sujet, mais aussi avec le fait d'en *parler*, se ressent tout au long des entretiens. Aucun d'entre eux n'a recours à un discours de défense, semblant « trop sûrs » de ce qu'ils disent pour ressentir le besoin de prouver le moindre détail. Le regroupement ne doit cependant pas cacher que l'on assiste ici à trois itinéraires clairement différents. Farouk a été imprégné par l'islam mystique dès la petite enfance à travers son père soufi²⁶. Yasmina s'est retrouvé dans cette tradition après un détour par le bouddhisme. Quant à Hakim, celui-ci a « spiritualisé » son islam à la suite de phases plus revendicatives.

4.1.1. Des cheminements différents vers une vision mystique de l'islam

Tous les trois s'accordent sur le fait que la foi n'est pas seulement une question de croyance, mais aussi d'expérience. Le rapport de chacun à l'islam est donc façonné par son vécu personnel, avec des points de départ bien spécifiques. Pour Leila, il s'agit de la transmission d'un islam « grossier, un peu simpliste même » au cours de son enfance, qui ne satisfait guère ses exigences de sens et de « subtilité ». L'islam se réduisait à une série de règles derrière lesquelles elle n'arrivait pas, à l'époque, à voir un message particulièrement attirant. Elle commence donc à chercher ailleurs, à

²⁶ Le soufisme étant loin de constituer un mouvement homogène, il convient de mentionner que le soufisme dont il est question ici, est un soufisme d'orientation très spirituelle. Certaines confréries peuvent constituer des foyers de poussées d'orthodoxie, renversant l'image réputée de souplesse des pratiques islamiques dans les confréries (Roy & Seck 2004 :119) Même si nos enquêtés prennent partie pour un soufisme très spiritualisé, tolérant, voire laxiste, on ne peut pas opposer, comme une règle générale, un islam soufi plus laxiste et une orthodoxie qui ne parlerait que de charia (ibid).

s'intéresser à d'autres religions et fait connaissance, à travers la rencontre de deux femmes asiatiques, avec la communauté bouddhiste.

Leila – A l'époque, j'avais pas lu le Coran ni rien. C'était pendant plus de trois ans, j'allais au temple [*bouddhiste*], j'avais des amis qui étaient moines... mais sans pour autant abandonner ma foi musulmane ! Je sais pas trop comment expliquer ça, c'était une envie de comprendre... voilà ! Ce qui m'intéressait, c'était pas les règles, l'exotérique, c'est-à-dire le fait d'interdire, le *haram* et le *halal*. En fait, je pense que c'était la spiritualité qui m'intéressait. Donc j'ai lu, écouté des gens, etc. etc. En revanche, j'ai toujours fait le ramadan, je l'ai fait depuis l'âge de 14 ans. Et par la suite, *bizarrement*, j'ai découvert le soufisme. Et je veux dire, le bouddhisme, c'était un excellent tremplin pour moi, pour avoir accès au soufisme. Et en fait, ce passage par le bouddhisme m'a aidé à mieux comprendre l'islam. Parce que... enfin, très jeune, je me disais : Mais, l'islam c'est pas ça ! C'est pas seulement des interdits, c'est pas seulement un dieu vengeur, un dieu punitif... c'est pas ça ! Je savais qu'il y avait autre chose, qu'il fallait donc que j'aie chercher... donc j'avais un passage livresque... j'ai lu énormément de livres sur les différents courants mystiques... et d'ailleurs, j'ai lu la *Bhagavad-Gîtâ* également. Et là on se rend compte, que la source est la même. Elle est la même.

L'islam réduit à un code éthique ou moral n'a cependant jamais fait partie de l'héritage religieux de Farouk. Son père étant venu en France en tant que disciple du Cheikh Bentounès²⁷, Farouk a baigné dans un islam plus mystique que ritualiste depuis sa naissance.

Farouk – [*sur l'enseignement religieux qu'il a reçu*] Ça a été vraiment à petites doses... et des choses compréhensibles et cohérentes. Par exemple, moi, j'avais des copains, au collège, et pour eux, le ramadan c'était : on mange pas, on boit pas, il y a pas de filles, on ne vole pas... mais une fois le ramadan fini, allez, tous les vices sont repartis. Non, moi, on m'a expliqué très bien que le ramadan c'est vraiment quelque chose de progressif, et justement pour anoblir la personne, c'est-à-dire... pour petit à petit lui inculquer jusqu'à ce que ce soit naturel, tout ça... donc que le ramadan se fasse pratiquement toute l'année, si on veut. Dans la symbolique, hein. Moi, on m'a montré l'islam du beau côté. De la belle facette. [*Pause*] Il y a beaucoup qui vont dire que l'islam, c'est une religion de contrainte. Euh... moi, je ne vois pas où est la contrainte. On dit qu'il y a beaucoup de choses interdites... mais qu'on vienne me les énumérer !

Hakim, pour aborder le troisième itinéraire, faisait partie de ceux qui ont tendance justement à énumérer ce qui est interdit ou non. Pendant ses séjours annuels au Maghreb, il s'efforce pendant longtemps d'appliquer « tout à la lettre », d'être exactement comme les « vrais musulmans là-bas » et était ainsi, selon ses propres mots, « plus royaliste que le roi... c'est à dire plus islamiste qu'islamiste ». Aujourd'hui, avec un certain recul, il fait l'auto-analyse de cette phase comme une surenchère « identitaire ». Ayant ressenti pendant la jeunesse un tiraillement presque « idéaltypique²⁸ » entre deux systèmes de valeurs dissonnantes, cette phase semble aujourd'hui résolue ni au profit de l'un, ni de l'autre, mais dans le sens d'un

²⁷ Cheikh Khaled Bentounès est le maître actuel de la confrérie Alawiya.

²⁸ Idéaltypique ici dans le sens que son cheminement correspond à ceux retenus dans nombre d'études sur les constructions identitaires de la seconde génération issu de l'immigration. Il est parmi les enquêtés franco-maghrébins celui qui insiste le plus sur le fameux « entre deux chaises », un vécu qui est loin d'être partagé par tous les enquêtés.

arbitrage personnel assumé qu'il résume en affirmant: « Je suis de plus en plus croyant, mais ça se voit de moins en moins ».

Hakim – [Avant] je surenchéris sur ce qui semble m'échapper. Maintenant, je sens que je le possède, je n'ai plus besoin de... d'en faire des tonnes. J'ai pas besoin de me mettre en *djellaba* qui m'arrive jusqu'aux genoux pour ressembler aux premiers compagnons du prophète pour montrer que je suis un vrai musulman.

Qu'ils fassent preuve d'une rigueur quasi-islamiste ou d'un intérêt pour d'autres spiritualités supposées plus souples que l'islam, les enquêtés font preuve de cheminements très personnels, et parfois turbulents. Plus que dans tout autre groupe, la recherche individuelle de « son islam à soi » est hautement valorisée. Les doutes et les détours sont toujours perçus comme des pas en avant, comme partie intégrale et souhaitable de tout parcours spirituel.

Hakim – Je crois qu'on accède mieux à la connaissance de la religion et à la spiritualité en vivant des tourments. En vivant des hésitations, des incertitudes etc., plutôt que d'avoir la foi du charbonnier qui essaye d'être quelqu'un de convaincu qui n'aurait que des certitudes et pas de doutes. C'est pas un bon chemin initiatique, ça.

Ces extraits d'itinéraires mettent en évidence nombre des caractéristiques les plus significatives de ce que nous appelons ici l'islam spiritualisé : il s'agit d'un islam intériorisé, qui ne cherche pas à s'affirmer extérieurement ou en public, qui reconnaît et valorise d'autres spiritualités, et qui tente de dépasser l'obéissance ritualiste aux règles religieuses.

4.1.2. Une religiosité intériorisée et un rapport intime avec Dieu

La toute première phrase de Leila, précédant ainsi tout son propos, est hautement révélatrice d'une attitude de base des « musulmans spirituels » :

Leila – Je n'affiche jamais ma foi, du moins je ne l'ai jamais affiché. En règle générale, pour moi, la foi, ça relève de l'intime et en fait, ça ne regarde que Dieu et moi. En tant que Française d'origine algérienne de confession musulmane, je vis ma confession en parfaite adéquation avec les lois républicaines.

Outre le fait que la remarque sur « l'adéquation avec les lois républicaines » montre que les musulmans de France sont profondément imprégnés par le débat public, le passage illustre l'intimité du rapport à l'islam. En effet, l'islam spirituel se caractérise plus par un rapport décrit comme « personnel » avec Dieu que par un rapport étroit à la religion institutionnalisée. Bien que Farouk fasse partie d'une confrérie soufi et Leila d'une association visant à faire connaître l'islam en Occident, la foi reste confiée à la sphère privée – tellement privée, que les entretiens ne peuvent rendre compte qu'en partie de ce qui constitue les expériences religieuses concrètes des interlocuteurs. Hakim affirme que sa religiosité se vit dans une « relation verticale avec Dieu » qui donne lieu à des hauts et des bas en termes de religiosité pratiquée :

Hakim – Et ces périodes-là, qui sont accompagnées par la lecture intensive, ces périodes-là, je les vis et je les intériorise de façon spontanée. Je les vis de façon très intime... je dirais que je les vis presque comme un bouddhiste quoi. C'est-à-dire,

l'islam c'est une religion sociale, enfin, c'est une religion collective, mais moi, je suis toujours gêné par l'aspect collectif, communautaire. Si je garde ça pour moi, je trouve que ça a beaucoup plus de sens et de richesse.

Si Hakim affirme que Dieu peut toutefois inspirer la crainte, Leila s'est radicalement éloignée de l'image d'un Dieu personnalisable et punitif.

Leila – Pour moi, Dieu est une force cosmique, un principe créateur. Dieu, c'est une présence rassurante. Et c'est mon meilleur ami. C'est mon Ami, avec un 'A' majuscule, même s'il n'est pas à moi.

La transformation de l'image de Dieu va de pair avec une réinterprétation de la notion du péché : Dieu n'étant pas une entité dotée de traits humains, telles que la fierté personnelle ou la colère, la remise en question de son existence n'est pas non plus considéré comme le pire des péchés. La piété d'une personne se mesurerait au contraire à travers son comportement avec autrui – et comme les interlocuteurs partent de l'idée selon laquelle un individu ne pourra respecter autrui que s'il se respecte lui-même, Leila conclut, tout en soulignant qu'elle avait probablement « une conception bizarre du péché », que le pire des péchés était « de ne pas s'aimer ».

L'intériorité de la foi et la forte focalisation sur Dieu sont étroitement liées à l'accent mis sur les intentions et la sincérité de chacun. L'islam est même considéré comme étant à la base, pour reprendre l'expression de Farouk, « une religion de l'intention » Un acte n'est pas pur ou impur par ce qu'il est, mais par la motivation derrière. La conformité entre actes et propos leur semble donc primordiale :

Farouk – Si je dis quelque chose, il faut que ça soit quelque chose de vrai. Si je fais quelque chose, il faut que ce soit quelque chose de vrai. (...) Tout exercice de prière, de culte, ça sert à rien s'il n'y a pas de réflexion, si en toi il n'y a pas une paix intérieure. Ça sert à rien de faire plein de prières, si vraiment en toi, ça t'apporte pas une paix. La prière, ça facilite, c'est tout. (...) J'suis pas théologien, je connais pas tout ce qui est dans l'islam... Tout ce que j'essaie de faire, c'est de ne pas faire du tort aux autres. Et dans mes intentions, je fais en sorte que mes intentions soient toujours bonnes. Il y a un *hadith* qui dit : les actions ne valent que par les intentions.

Par conséquent, la foi est considérée comme étant avant tout une affaire de cœur (cf. aussi Babès 2000). Les enquêtés dénoncent toute pratique par obligation et affirment que celle-ci doit être accompagnée d'une conviction intérieure – sans laquelle le respect de la règle perdrait tout son sens. L'affichage extérieur de la foi est perçu comme inutile, puisque la responsabilité de chacun est une responsabilité devant Dieu et uniquement devant Dieu. Le but suprême n'est plus d'être « pratiquant », mais d'être un musulman sincère, vivant sa foi en cohérence avec son intériorité. L'obéissance aux prescriptions formelles ne perd certes pas toute sa signification, mais elle est reléguée au second plan. Une prescription n'est pas automatiquement perçue comme sensée, utile ou pertinente parce qu'elle fait partie intégrale du code normatif de l'islam, mais elle est toujours confrontée à une réflexion personnelle sur sa pertinence aujourd'hui, en France, pour l'individu en question. Ainsi, la

« pratique » de l'islam réside pour eux dans l'application d'un esprit, non pas dans l'application de consignes (cf. aussi Amiraux 2001 : 205). Un éventuel manque d'orthopraxie n'est pas « excusé » en l'attribuant par exemple à un manque de temps, mais il est conscient et entièrement assumé. La particularité réside dans le fait que les interlocuteurs ne raisonnent pas en terme de « manque » ou « d'écarts », mais postulent la parfaite cohérence entre leurs choix et « ce qui compte vraiment dans l'islam ». Les formalités n'en font pas partie. Ainsi, Leila affirme que la viande est *halal* dès qu'on la lave, peu importe si l'animal ait été abattu selon les règles islamiques précises, de même que l'acte sexuel avant le mariage serait légitime à condition d'avoir lieu dans un contexte d'amour et de respect mutuel. Ce dernier point revêt une importance particulière : Les interlocuteurs rejettent avec ferveur l'idée selon laquelle l'islam serait une religion « anti-plaisir » ou véhiculerait des tabous en matière de sexualité.²⁹ Au lieu de prôner l'abstinence et de s'opposer au plaisir physique comme le ferait l'église catholique, l'épanouissement sexuel serait encouragé et pourrait, idéalement, prendre la forme d'une expérience quasi-religieuse, car comme le résume Hakim : « Faire l'amour, c'est honorer Dieu quand même ! ». Vu le nombre de réinterprétations, le rapport aux règles semble donc très libéral, voire laxiste.

Yasmina – L'alcool, ça m'arrive d'en boire. Ca, ça a été interdit progressivement. Ne pas manger du porc, c'est tellement entré dans la conscience collective, mais oui, il y a un interdit. Ca me dit rien. En plus, je suis pas très viande, c'est mon côté bouddhiste. Mais tout ce qui est la virginité, par exemple, pour moi, déjà, si un couple a une relation sexuelle sans amour, pour moi, c'est un péché. Si un couple reste marié pendant x années sans s'aimer, parfois en se détestant en même temps, pour moi, c'est un péché. Je préfère une relation sexuelle faite en amour, dans le plaisir, parce que c'est pas *haram*, pour moi, au contraire, c'est un accès au divin. Parce que tout ce qui est virginité, c'est *culturel*. C'est tradition. Et puis c'est intime, c'est strictement personnel. Mais ça, c'est mon tempérament, c'est en dehors de toute confession.

Le tempérament ou les sensibilités individuelles gagnent une importance inédite. Chacun leur semble appelé à trouver son chemin individuel, à rester fidèle à sa personnalité, même si cela signifie d'argumenter parfois « en dehors de toute confession ». A condition d'agir en « son âme et conscience », d'éventuels sentiments de culpabilité sont redondants. Comme le montre le dialogue suivant, les enquêtés essaient néanmoins de justifier leur interprétations souples des règles en référence à la religion, rarement en rejetant la règle en tant que telle.

Q. – *Mais les relations sexuelles avant le mariage restent quand même officiellement interdites... comment tu les légitimes pour toi-même ?*

Bien sûr que c'est interdit. Mais moi, je le légitime en revenant à l'esprit de la religion. Tout simplement, il y a un interdit, qui correspond à un interdit cohérent par rapport à

²⁹ Selon un sondage du Monde des Religions, l'islam est perçu comme la religion monothéiste qui accorde le moins de valeur au plaisir dans la sexualité (Javier/Février 2005 p.26). Une partie des enquêtés connaît ces résultats et les attribue à une méconnaissance totale de l'esprit de leur religion.

l'époque à laquelle il a été dicté, mais qui, aujourd'hui, me semble un peu dépassé. (...) [*Et ça permet aussi de réfléchir*] à sa condition de croyant. Dans quelle mesure on peut, tout en restant croyant, dépasser certains interdits. Est-ce que, si je dépasse cet interdit là, tout en pensant, grâce à ma faculté de raisonner que m'a donné Dieu – et il m'a dit de m'en servir ! – si grâce à ça, j'arrive à la conclusion que je peux dépasser cet interdit, est-ce que justement je ne reste pas dans la norme quelque part ? C'est... surtout la hiérarchie des normes... ça, est-ce que c'est aussi important que le mois du jeune ? Est-ce que c'est aussi important – surtout ! – que la profession de foi ?

Q. - *Mais cette vision des choses, c'est pas aussi un peu pour se faciliter les choses ?* Ah, si, c'est sûr. Mais c'est aussi faire preuve d'un certain détachement. C'est-à-dire se faciliter les choses par rapport à une interprétation très littérale... mais c'est aussi de rester dans l'*ijtihad*, dans l'interprétation, dans le cheminement intellectuel que Dieu nous a demandé. Je reste dedans. So *what* ? Si on a vraiment la foi, on ne devrait pas avoir peur de ça !

L'établissement d'une sorte de « hiérarchie des normes » se retrouve dans les trois entretiens. Même si l'importance accordée à des règles précises diffère, tous s'accordent sur le fait que la foi se situe à un niveau supérieur par rapport à l'obéissance aux lois. Selon Farouk, il faut en effet distinguer trois étapes de religiosité : la loi, *islam*, la foi, *hassem*, et l'excellence, *imam*. Il regrette que parlant de religion (*dîn*), que ce soit parmi les musulmans eux-mêmes ou dans le débat public, on met l'islam sur un pied d'égalité avec le premier stade. Cette vision non conventionnelle de la religion se reflète également dans le refus de ce qui est pour certains l'essence même de l'islam, à savoir *la soumission* à la volonté ou aux lois divines. Hakim se permet, comme il le dit, « de lancer un défi à Dieu » en reconnaissant son existence sans pour autant se soumettre ; Leila rejette avec ferveur la traduction habituelle du mot « islam » :

Leila – Ils disent : 'Ca veut dire soumission'. Mais non, ça veut pas dire soumission ! [*ton très engagé*] Parce qu'on peut pas être soumis à quelque chose qu'on aime, on peut pas aimer quelque chose ou quelqu'un dont on a peur. Ca veut dire *la paix*³⁰. Et ça vient de l'hébreux *shalom* et puis des gens me disent : Non. *Mais si* ! L'arabe et l'hébreu, ce sont des langues sémitiques. Donc l'ignorance encore. Et pourtant un des devoirs du musulman, c'est d'aller vers la science, vers le savoir !

Outre la méfiance envers la soumission, souvent connotée négativement et laissant ainsi penser à une soumission aveugle, les trois interlocuteurs effectuent une distinction entre le sens « littéral, détail » des règles religieuses et leur sens « spirituel ». Comme ce dernier ne peut être compris qu'après avoir atteint une certaine maturité, on y trouve un jugement de valeur implicite : La vision spirituelle semble bien être perçue comme une vision plus « mûre », plus réfléchie de l'islam. La séparation entre l'esprit, universel celui-là, et les règles, contextuelles et sujettes

³⁰ Cette traduction n'est pas partagée par tout le groupe. Hakim affirme que la traduction par « paix » peut être envisagée vu la racine commune des mots, mais il la considère néanmoins comme une traduction « orientée ». Notre objectif n'étant pas de trancher des débats linguistiques ou théologiques, il convient cependant de noter que les vision divergentes de ce qu'est l'islam dépassent largement la lecture du Coran ou le rapport aux règles et touchent la signification même du mot « islam ». La vision problématisée de la « soumission », prise au premier degré, semble néanmoins être un point commun des défenseurs d'un islam « plus spirituel ».

au doute, permet au groupe de s'affranchir de l'obéissance à certaines règles, sans réelle transgression.

Hakim – En fait, ce qu'il faut distinguer, ce qu'il y a un esprit qui prime à l'édiction de ces règles. Et cet esprit là, c'est l'âme de la religion, c'est un peu ça. C'est l'essence ou en tout cas, c'est l'essentiel. Cet esprit-là, on ne peut pas transiger avec. On doit le conserver. Et je pense qu'on peut y parvenir de façon mystique ou intuitive. Et aussi par l'étude. Quant à la lettre, là, il y a des écoles... qui sont pas d'accord entre eux, sur l'interprétation, sur le *itihad*, sur l'effort d'interprétation que chacun doit faire. Il y a des dissidences, il y a tout un nombre de communautés, de sectes... enfin, l'Islam, il est pluriel. Et les règles, comme n'importe quelles règles, elles sont élastiques... c'est-à-dire que chacun l'interprète... elle est sujette à l'interprétation *humaine* et non pas divine cette fois !

Celui qui a bien compris et accepté l'esprit de la religion, affirment-ils, appliquera automatiquement les règles les plus importantes :

Leila – Les règles, c'est de ne pas tuer l'autre, ne pas etc. Mais au moment, où on essaie de discipliner son ego, le reste, ça paraît... enfin, c'est *naturel*.

Ainsi, il n'est pas besoin de souligner qu'aucun des trois ne perçoit le voile comme une obligation religieuse – le rejet de cette vision étant même très catégorique – ou qu'un mélange entre religion et politique ne leur semble ni nécessaire, ni souhaitable sous une forme quelconque.

L'islam spirituel ne doit cependant pas être compris comme un islam « light » : S'il y a sûrement moins d'obligations formelles, cette façon de vivre l'islam reste exigeante, voire plus exigeante que d'autres formes, à condition de prendre au sérieux la demande de sincérité ou de pureté des intentions. Farouk, ayant pris conscience de ce fait, emploie donc le mot « essayer [*de le faire*] » là, où l'on s'attendrait à des simples constats de faits. S'il affirme « essayer de faire la prière », cela ne veut pas seulement dire qu'il essaie d'être toujours à l'heure cinq fois par jour, mais qu'il essaie « de la faire avec le cœur, non seulement la bouche. » Même la profession de foi n'est pas pour lui une évidence une fois pour toutes, mais un défi quotidien. La religiosité profonde et parfaitement imprégnée dans le corps et l'âme reste un idéal à atteindre. La profondeur de l'ambition personnelle peut certes varier : Farouk et Leila ont clairement intégré l'islam dans leur vie quotidienne, déterminés à poursuivre le cheminement spirituel choisi. Quant à Hakim, la « spiritualisation » de sa religiosité peut paraître à l'observateur sceptique comme une idée intellectuellement attirante, fournissant une justification *a posteriori* d'une pratique religieuse *a priori* lacunaire. Si les ambitions spirituelles peuvent concorder avec un « islam pris à la légère », la foi derrière la pratique semble toutefois consolidée, voire inébranlable. La pratique, quant à elle, est susceptible de subir des mutations dans les années à venir. Loin de se considérer au bout du chemin, Hakim anticipe lui-même des évolutions, l'approchant selon toute probabilité davantage des deux autres interlocuteurs. S'il semble actuellement dans une phase encore « exploratoire », on peut supposer que

la différence d'âge joue ici un rôle non négligeable : Leila et Farouk font partie des enquêtés les plus âgés, tandis que Hakim est parmi les plus jeunes, ayant cinq années supplémentaires pour poursuivre le chemin initié.

4.1.3. Une lecture contextualisée et symbolique du Coran

Le rapport au Coran est marqué par deux points essentiels : D'une part, la mise en évidence du contexte, soulignant l'anarchie morale régnant au moment de la révélation. D'autre part, l'insistance sur la nécessité d'une lecture « réfléchie », par opposition à une lecture à la lettre. Par conséquent, les trois défendent sans réserve une interprétation du texte coranique à la lumière de l'époque actuelle.

En correspondance avec ce qui précède, le Coran est à la fois source de règles et source d'un message dépassant largement les aspects « code civil ». Convaincus que le Coran professe des valeurs, sans pour autant régler des problèmes de société, les enquêtés relèguent au second plan les aspects juridiques, et affirment une nette préférence pour les sourates médinoises par rapport aux sourates mékinoises. Selon eux, les règles juridiques dans leur manifestation coranique précise doivent être vues dans le contexte de la révélation ou comme le dit Leila : « Ils ont une portée plus temporelle... pour les bédouins de l'époque. » Contrairement à la portée limitée de certaines injonctions, le message qui englobe et sous-tend les règles, serait un message *universal*, prônant la paix et la fraternité. Selon Leila, l'essence de l'islam se résume donc comme suit :

Leila – Le message de paix, de compassion, d'amour etc. Pour moi, c'est ça, l'essentiel. Oui, c'est ça [*ton très convaincu, déterminé*] Le reste, pour moi, c'est du superfétatoire, c'est superflu.

Les deux hommes n'iraient pas jusqu'au point de considérer que les autres aspects sont redondants. Néanmoins, ils sont convaincus que le texte rend nécessaire des interprétations, que celles-là peuvent être multiples et que chacun est appelé à faire preuve de réflexion personnelle.

Farouk – Souvent, quand tu discutes avec quelqu'un, il va te dire : Ben voilà, dans tel ou tel verset il y a marqué que... si t'essaies pas de réfléchir, il va t'emmener là où il veut t'emmener. Il te donne sa compréhension des versets et puis bon, si tu veux pas réfléchir, peut-être il a raison. Et il peut t'emmener au suicide ou bien au kamikaze... tu peux faire dire ce que tu veux au Coran en maîtrisant bien les versets ! Parce que si t'as un certain charisme... tu peux utiliser n'importe quel livre ! Tout comme ça a été fait pour l'inquisition, tout comme ça a été fait dans toutes les religions. Donc il faut quand-même une lecture un petit peu... *réfléchi* du Coran. (...) Et puis bon, il y a plusieurs lectures du Coran : Il y a une lecture de la lettre, une lecture de la symbolique... et toujours selon la situation dans laquelle tu es, morale, ton état en fait, tu vas le comprendre d'une autre façon.

Ainsi, l'accent est mis sur le *itihad*, l'effort d'interprétation qui incombe à tout musulman. Un islam tout fait, pré-interprété n'existant pas, chacun est forcé soit de suivre les interprétations de quelqu'un d'autre, soit de se laisser guider par sa raison

et sa faculté de critique. Pour les « Spirituels », le choix s'impose : Se laisser dicter sa vie par une interprétation à la lettre (qui, elle aussi, reste une *interprétation*) ou simplement par une lecture proposée par une quelconque autorité irait à l'encontre non pas seulement de ce qu'exige le monde moderne, mais de ce qu'exige la religion elle-même.

Leila – Alors, je pars de la parole qu'avait dit un des cousins du prophète : « Le Coran ne parle de lui-même, ce sont les êtres humains qui l'expriment ». Il y a différentes manières de lire le Coran. Il y a des gens qui vont se contenter du premier stade, c'est-à-dire de faire ce qui est permis et d'éviter ce qui est *haram*, par crainte de l'enfer et par désir du paradis. Avec des visions très imaginées d'enfer, où vous avez des gens qui sont rôtis au feu etc. etc. Moi, c'est pas du tout ça. Vous avez d'autres personnes qui vont vouloir aller plus loin, qui sont toujours sur leur fin : « Il y a quelque chose derrière ! Non, c'est pas possible, c'est pas possible ! C'est pas ça l'enfer, c'est pas ça le paradis ! » (...) Personnellement, pour moi et pour pas mal de musulmans, l'enfer c'est d'être privé de Dieu... et en plus c'est éphémère. Et le paradis, c'est la rencontre avec le divin. C'est ça en fait. Et à mon avis, le paradis et l'enfer, c'est déjà sur terre. Et on le crée... et on le détruit. Déjà.

Une quelconque idéalisation du temps du prophète est absente des propos. Calquer son comportement sur lui et ses compagnons leur paraît aujourd'hui absurde. Leila affirme même : « Le culte du prophète, je l'ai pas du tout. En fait, à la limite, je suis plus impressionnée par la vierge Marie... ».

Tous s'accordent sur la nécessité d'une lecture moderne, jugeant impraticable et surtout non-souhaitable une application de la loi islamique. « Un texte sacré, ça ne se change pas. Par contre, des pratiques sociales, elles changent » (Hakim) – et elles ont le droit de changer :

Farouk – Je ne veux pas faire la bêtise de dire que le Coran appartient à une époque seulement. Le Coran est de tous temps, c'est la lecture qu'on en fait, qui peut être différente. (...) Mais il n'y a jamais eu dans l'histoire de la révélation un modèle de société, un modèle de république... il y a toujours des références à des situations bien précises. On n'a jamais pris le Coran, jusqu'à une certaine époque, pour dire : C'est comme ça que la société elle doit être régie ! Ça n'existe pas ! (...) On peut prendre un modèle, on peut s'inspirer, on peut essayer de réfléchir sur la situation... et même ! On ne peut pas vivre sur la modèle de la société qu'il y avait avant... ne serait-ce que matériellement, ne serait-ce qu'au niveau de la technologie... on ne peut pas ! Il faut une adaptation. La situation de la femme telle qu'elle était n'est pas la même aujourd'hui, la situation de la communication, elle n'est pas pareille aujourd'hui... aujourd'hui tu prends l'avion, t'es dans une heure à j'sais pas combien de kilomètres... avant, tu prenais le chameau, t'es là dans trois mois ! Tu peux pas dire que c'est pareil !

Selon eux, l'islam est donc tout à fait compatible avec les principes démocratiques. Il suffira, affirment-ils, de mettre la charia « à sa juste place » et de se rappeler ses apports indubitables à l'époque de la Révélation. Aujourd'hui, il s'agira de réfléchir sur les mesures qui correspondent « à cet esprit », non pas à l'application littérale.

Hakim – La charia, ça doit pas être quelque chose de figé, c'est tout à fait évident. (...) Ce qui est important à mes yeux, c'est de se rappeler que ça a été une tentative de libération, de faire exploser des carcans, parce que c'est né dans un contexte particulier, un contexte tribal dans lequel les règles étaient très strictes, où les femmes n'avaient quasiment aucun droit, ou les bédouins cherchaient systématiquement la guerre (...). La tribu, c'était l'ignorance... l'ignorance totale quoi !

Pas de savoir, pas d'écrit... l'islam, c'est l'irruption de la civilisation dans cette région du monde. C'est libérer un carcan, c'est dire que la femme, elle a des droits, qu'elle a le droit d'hériter, de jouir de ses biens, c'est dire que les hommes doivent – *doivent* ! – lire, écrire, accumuler le savoir, parce qu'en accumulant le savoir, ils vont s'approcher d'une condition supérieure qui leur permettra de comprendre Dieu et le sens de la révélation divine aussi. Dire que la science et la foi, c'est compatible – c'est le message, c'est l'esprit. Et c'est le contraire de l'obscurantisme ! L'obscurantisme, c'est la période pré-islamique, dans l'esprit d'un musulman. On l'appelle la période de l'ignorance. Cet esprit là, comment le faire revivre, simplement !? Cet esprit de libération ! L'essentiel de l'Islam, c'est cet esprit là, c'est ce message.

Considérant l'islam comme une religion libératrice³¹, une religion de paix, d'amour et de fraternité, les Spirituels se disent alertés par toute tendance intégriste dans l'interprétation et surtout la transmission de l'islam. Leila a été marquée par sa rencontre personnelle d'un Imam « de quartier », ne comprenant pas l'arabe, mais prétendant posséder *la vraie* lecture du Coran et faisant selon elle, « des dégâts pas possibles auprès des jeunes ». Elle dénonce avec ferveur le « ritualisme outrancier », auquel auraient recours les jeunes musulmans des quartiers sensibles et tout travail d'endoctrinement qui peut avoir lieu au nom de cette religion qui lui tient au cœur.

4.1.4. L'attrait du soufisme comme voie spirituelle

Etant donné tout ce qui précède, le penchant vers le soufisme dont fait preuve ce groupe se comprend aisément. On assiste en effet à un réinvestissement d'une tradition que l'on croyait marginalisée par la modernité (Haenni 2004 :97) – et il se révèle après analyse qu'il s'agit là d'un des aspects résolument modernes des Spirituels. Sans pour autant se réapproprier des croyances populaires telles que l'envoûtement ou le culte des saints (cf. Flanquart 2003), leur religiosité s'ouvre à l'acceptation de l'irrationnel. Le soufisme paraît comme un contre poids à la « mécanique occidentale » (Eric Geoffroy 2004³²), tout en s'inscrivant dans une logique tout à fait « occidentale » de recherche de spiritualité. Etant donné la proximité entre certaines visions des interlocuteurs et celles des syncrétismes *New Age* (par exemple la vision de Dieu comme force cosmique ou encore les « ondes positives » générées par toute bonne action), les barrières entre ce qui est islamique et ce qui ne l'est pas sont floues (Haenni 2004 :97). Mais si Tariq Ramadan (2003 :63) critique avec ferveur « cette nouvelle mode de soufisme » qui serait selon lui un islam « tellement intérieur » qu'il n'était plus qu'une façade, nos enquêtés seront les derniers à se sentir concernés. Sûrs de leur foi, qui est, à leurs yeux, loin de tout syncrétisme naïf, ils sont fiers de vivre l'islam « en dehors du chemin tracé ». Faisant preuve d'une visée très globale, il ne se reconnaissent guère dans le courant

³¹ L'islam en tant que religion libératrice est souvent vu en opposition au catholicisme avec l'accent mis sur le péché originel.

³² Dans le cadre d'une conférence intitulée « Quel islam pour la jeunesse musulmane de France ? » au Parc de la Villette, Paris, 4 Septembre 2004.

majoritaire de « l'islam français » et se disent sceptiques envers les grandes associations musulmanes françaises telles que l'UOIF, ainsi que vis-à-vis des discours adressés aux jeunes musulmans d'ici.

Encore importe-il de noter que leur investissement dans le Soufisme varie fortement. Si l'islam pour Farouk se confond depuis son enfance avec ce courant, Leila l'a découvert tardivement, mais de manière d'autant plus intensive, comme pont entre ses affinités avec le bouddhisme et sa religion de « naissance ». Hakim ne fréquente pas de milieu soufi, mais se considère un « sympathisant », fasciné surtout par la relation intime avec Dieu et l'exaltation de la fraternité. Les deux autres ajoutent les raisons suivantes :

Leila – Parce que c'est un islam qui ne s'oppose pas au plaisir. Je crois que j'ai une approche un peu épicurienne des choses [*rire*].

Farouk – Parce que c'est une école, qui me convient... aujourd'hui, c'est prétentieux de dire ça, mais c'est une école qui m'a enlevé des voiles... quand on te montre des images sur l'islam aujourd'hui, si tu n'as pas de recul, tu prends, tu prends, tu prends... si tu as pas eu cette réflexion, si on t'a pas montré autre chose, l'autre côté. Mais justement, avec cet enseignement que j'ai reçu, *hamd'ullah*, comme on dit, et ben, moi, ça me convient parfaitement. On va dire que ça me nourrit. Parfaitement. Mais je sais qu'il y a d'autres courants de pensée, d'autres écoles... et je ne renie aucune. Il y a un cheik, je sais plus qui... qui disait : Il y a autant de voies qu'il y a d'hommes. On ne pourra pas... toi et moi, on pourra pas faire exactement la même chose de notre vie. Chacun est unique, dans sa pensée, dans sa conception des choses, dans tout.

Cette acceptation sans réserve du cheminement individuel fait que les adhérents de l'islam spirituel refusent tout discours voulant affirmer la supériorité de l'islam par rapport à d'autres religions. Si Hakim y voit toutefois une boucle dans l'histoire des religions, Farouk et Leila n'essaient en rien d'établir un ordre hiérarchique parmi les différentes religions. Celles-ci sont pour eux des manifestations différentes du même message divin, des facettes de la même vérité. Ce qui compte, selon eux, c'est que chacun trouve la religion, le chemin « qui lui correspond ». A condition qu'une personne arrive à s'épanouir dans une tradition spirituelle et que cette tradition l'aide à vivre « en harmonie avec soi-même et les autres », la voie leur semble la bonne. Ainsi, Leila explique que le choix de la voie de l'islam est un choix qui correspond à son « tempérament » tout en affirmant qu'elle aurait pu être « bouddhiste ou autre chose ». Le fait qu'elle emploie, dans la citation suivante, le mot « autres courants » où l'on s'attendrait à « autres religions » ne fait que souligner sa conviction que la source « reste la même ».

Leila – Enfin moi, personnellement, je me dis musulmane... mais inversement quand on a lu la *Bhagavad-Gîtâ* et quand on a lu d'autres écrits, je me dis musulmane parce que je fais le Ramadan, parce qu'il y a certaines règles, mais... comment dirais-je ? Je sais que me retrouve aussi dans les autres courants. C'est pas du syncrétisme, c'est pas du tout ça, mais je me reconnais dans les autres. Et comme dit Ibn Arabi: Ma religion c'est l'amour, même si je suis pas du tout *peace and love*... Je suis tout à fait lucide sur le côté ténébreux que chacun d'entre nous a, je sais qu'on est capable

du pire, (...) [*mais*] moi, personnellement, du point de vue de tout mon parcours, la foi, ça était une aide incommensurable.

Farouk – Une fois j'ai assisté à une rencontre où quelqu'un disait : Il faut que le musulman aille jusqu'au bout de sa voie, le juif aille jusqu'au bout de sa voie, le chrétien aille jusqu'au bout de sa voie, chaque croyant aille jusqu'au bout de sa voie... et certainement, on se retrouvera. Donc à chacun son chemin, si son parcours lui convient, l'aide, pleinement, et il peut s'épanouir dans son cheminement... et ben oui !

L'islam spiritualisé est un islam privilégiant les intentions et la sincérité de chaque croyant. La profession de foi et la bonne compréhension de l'esprit sous-jacent de la religion sont considérées plus importantes que l'obéissance à des règles plus formelles. Les représentants distinguent différents niveaux de religiosité, ainsi que différentes lectures du Coran. Ils défendent une éthique universelle, qu'ils trouvent dans l'islam, mais aussi dans d'autres religions. De plus, ils font généralement preuve d'une très bonne maîtrise des textes religieux, ainsi que d'un intérêt poussé pour d'autres spiritualités dont ils reconnaissent la valeur. Marqués par une relation intime avec Dieu, cette forme de religiosité est surtout intériorisée, se manifestant peu à l'extérieur – si non pour son rapport plutôt libéral aux règles religieuses. L'islam spirituel se confond ou sympathise avec certaines écoles de l'islam mystique.

4.2. L'islam renégocié

« L'islam, ça nous a appris que la géographie, c'est rien du tout. Tu peux vivre n'importe où ! Ce qui est important, c'est ton origine *spirituelle*. » (Maysan)

A la fois critique, contestataire et conciliatrice – telles sont les caractéristiques de la religiosité musulmane telle qu'elle est vécue par Maysan, Radia, Nassim et Jahid. Leur religiosité actuelle est le résultat d'une renégociation de l'héritage religieux parental et des exigences de la modernité française. La double appartenance française et musulmane donne ici lieu à des recompositions innovatrices. Références religieuses et « françaises » forment un mélange inédit et aboutissent à un islam revendiqué, mais en même temps résolument moderne. S'ils n'ont pas envie de devoir cacher leur appartenance religieuse, ils la vivent toutefois sur un mode intériorisé et personnel. L'islam renégocié est le plus souvent un islam retrouvé. Si la condition de fait devient une condition de conviction, ce n'est qu'après des phases de turbulences.

Les quatre entretiens ont lieu dans une ambiance très chaleureuse, ouverte, donnant lieu à des longues discussions à la suite de la partie plus formelle. Dotés d'un vif intérêt pour le sujet, tous sont contents d'avoir l'occasion de réfléchir sur leur évolution par rapport à la religion – et tous ont leur mot à dire. Les entretiens sont de loin les plus longs de l'enquête et en même temps des entretiens avec très peu de questions de ma part.

4.2.1. Une redécouverte progressive de l'islam

Les quatre représentants du groupe ont en commun une origine sociale modeste et ouvrière, mais leur éducation religieuse diffère. Trois sur quatre qualifient leurs familles comme semi-pratiquantes, attachant certes une importance à la transmission de l'islam, mais sans pour autant obliger leurs enfants à la pratique. Jahid est le seul qui, venant d'une famille extrêmement pieuse, voire militante, a été marqué par le respect strict des rites et de la tradition. S'il fait aujourd'hui preuve d'un rapport à l'islam proche de celui des trois autres, cela ne l'empêche pas d'être passé par des phases de pratique rigoureuse. Pour lui, l'état actuel de sa religiosité a été précédé par une baisse de la pratique, par des remises en cause et un détachement par rapport à la piété inconditionnelle de ses parents. Les autres interviewés, par contre, se disent plus attachés à l'islam que jamais. Leur vision de la religion musulmane n'est devenue positive qu'après des périodes de contestation. Tous styles

d'éducation confondus, la religiosité actuelle des enquêtés se distingue clairement de celle transmise par leurs parents³³.

Radia – Mes parents, ils se basent sur l'Islam, sans vraiment trop s'y baser. Ils sont plutôt du côté de l'Islam traditionnel... avec beaucoup de culturel dedans, tu vois. Du genre : Tu fais ça, mais tu ne fais pas ça... sans expliquer pourquoi c'est interdit. Il n'y a aucune explication. C'est pour ça que moi, au moment de l'adolescence, jusqu'à 21 ans, j'étais vraiment athée quoi. J'étais contre la religion, parce que mes parents, surtout ma mère, elle avait vraiment une vision de la religion... enfin, elle interdisait tout quoi. Maintenant, je suis pratiquante. Mais c'est assez récent. Avant, je comprenais pas... je trouvais que cette religion, elle était trop inégalitaire... c'était : « nous on va aller au paradis et les autres ils vont aller en enfer »... c'était toujours ce discours là. Déjà ils m'expliquaient toujours la religion avec l'enfer... donc ça ne me plaisait pas trop, l'Islam. Et après, il y avait ce nouveau courant de jeunes, qui était un peu plus explicatif par rapport à la religion. Le côté culturel, traditionnel, il y était plus en fait. T'avais des explications rationnelles de la religion, si on veut. Et donc là, mes soeurs, elles ont été attirées par ce genre de conférences déjà... et moi, je voulais pas y aller. Et puis... finalement, j'y allais une fois. Et j'étais bluffée. Je me disais : Ah, mais *oh là là*... finalement, tout ce que je croyais, enfin, mes valeurs, que je m'étais construites, que je voyais opposées à la religion, finalement ils faisaient plus qu'un. Finalement c'était en coordination. Il n'y avait plus d'opposition. Donc en fait, je me suis retrouvée dans le discours. Et puis, c'est là que j'ai commencé à changer.

Sans être jamais arrivé au point de remettre en cause l'existence de Dieu, tous se souviennent de l'enfance comme d'une phase de religiosité imposée. Les interdictions paraissaient aléatoires, les rites dépourvus de sens et l'islam tout entier comme – suivant une expression de Maysan – « un truc de vieux ». Entre le début de l'adolescence et le moment des entretiens, l'image de l'islam subit donc une nette évolution. Une fois la phase des « questions existentielles » débutée au moment de la puberté, les jeunes sont amenés à se positionner vis-à-vis de la religion parentale. Vivant dans un contexte où l'islam est minoritaire, ce positionnement inclut non seulement la religion musulmane, mais souvent aussi le christianisme comme religion « française » majoritaire. Si la volonté de connaître « l'autre » n'est pas toujours aussi présente qu'elle l'est pour Maysan qui décida de passer trois jours dans une abbaye cistercienne, tous grandissent avec la conscience que l'islam « n'est pas la seule des religions » et commencent, à un moment de l'adolescence, à comparer les religions qu'ils connaissent entre elles (cf. Babès 1997 :127). Encore une fois, l'acceptation de l'islam se veut donc rationnelle et réfléchie.

Nassim - Donc ça m'a amené à m'y intéresser un peu, à demander à des copains chrétiens ou juifs, pour voir ce qui est pareil, où ça se recoupe, où ça diffère. Donc arrivé à un certain âge, je me suis posé des questions... j'ai remis en cause un petit peu la religion qui était la mienne, la religion qu'on m'avait imposé quelque part. Et après, c'est par ma réflexion personnelle que je suis convaincu de l'islam... et que pour moi, c'est *ma* religion.

L'islam l'emporte dans la comparaison avec le christianisme d'une part grâce à la supposée continuité dans la révélation, permettant à l'islam de se considérer plus

³³ Les propos de nos enquêtés confirment donc l'hypothèse d'une rupture, ou du moins d'une discontinuité générationnelle comme elle est postulée par Khosrokhavar (1997), Césari (1994) ou dans une moindre mesure Babès (1997).

« abouti ». D'autre part parce que le christianisme leur semble hautement critiquable concernant la notion de trinité et le statut de Jésus comme « fils de Dieu », tous deux jugés en contradiction avec le monothéisme, ainsi que pour le caractère contraignant du célibat exigé des prêtres catholiques.

Les Négociateurs ont tous connu le moment – parfois à leur propre étonnement – où des questions qui semblent sans réponse au début de l'adolescence se résolvent, ou plus précisément : où ils se rendent compte que « les réponses aux questions, on les trouve dans la religion » (Maysan). Ainsi, l'islam est toujours présenté comme une religion non seulement choisie, mais re-découverte. Selon le parcours individuel, il peut s'agir là d'une rupture ou d'une évolution progressive. Tout en restant attaché à la religiosité inconditionnelle du foyer parental, Jahid s'affranchit de certains aspects de l'orthodoxie islamique, mais perçoit sa religiosité actuelle comme nettement plus « consciente » et assumée qu'avant. Nassim se rapproche progressivement de l'islam, tout en gardant toujours un certain recul intellectuel. Les deux filles, elles, se situent plus du côté d'une rupture : Maysan compare sa découverte de l'islam avec une « petite conversion » et Radia insiste sur l'effet bouleversant des conférences, pour elle-même, mais aussi au nom de ses semblables.

Radia – C'était Tariq Ramadan qui m'a... ben, 'illuminé'. Avec un discours qui coordonnait le fait qu'on est né ici... et puis tout d'un coup on se sentait compris. Il y apportait la réponse quoi. [*petite pause*] Ben, non, pas forcément la réponse, mais une compréhension. (...) Donc du coup il y a plein de choses qui ont changé grâce à ce renouveau là. C'était un changement identitaire aussi... avant, oui, on savait qu'on était musulmans, on pratiquait le ramadan, on fêtait l'aïd, mais il y avait d'un coup une nouvelle référence. Avant, il n'y avait pas toute cette ampleur qu'il y a maintenant.

Se sentir pleinement musulman et surtout revendiquer cette appartenance religieuse n'est donc possible qu'après une phase d'investissement dans cette religion, au travers de conférences, de lectures ou de discussions. Cette phase d'études fait évoluer le rapport à l'islam à deux niveaux. Premièrement, elle révolutionne l'image de la religion musulmane, dépassant désormais la grille perçue trop simpliste du *halal* et *haram* et proposant une moralité rationnellement intelligible. Deuxièmement, le comportement même des jeunes se trouve progressivement modifié : Nassim commence à ne manger que halal, Radia se met à faire la prière, et Maysan à changer sa tenue vestimentaire.

Si les bases ont certes été posées à travers la prime socialisation religieuse dans la famille, la transmission religieuse demeure implicite (cf. Babès 1997). La réelle découverte de l'islam ne suit en effet que bien plus tard. Ainsi, la religiosité actuelle des enquêtés ne s'inscrit pas en parfaite continuité avec la tradition familiale, mais constitue le résultat d'une renégociation de celle-ci. Contestant le caractère

manichéen et les menaces de punitions pour tout comportement considéré comme illicite, le rapport aux prescriptions religieuses se voit considérablement modifié.

4.2.2. Un rapport aux règles religieuses marqué par l'arbitrage personnel

Les parcours religieux ayant souvent mené à un respect plus poussé des règles religieuses, ceci ne veut pas pour autant dire que le rapport à celles-ci soit aujourd'hui univoque. Le rapport aux règles est au contraire sujet à un constant travail de négociation – entre la morale musulmane, la moralité qualifiée comme personnelle et les valeurs de la société dans laquelle ils vivent, qui, elles aussi, font partie intégrale de leur référentiel. Le résultat de cette négociation est le plus souvent un va-et-vient constant: « Je zigzague. Il y a des choses que je fais et que je devrais pas faire » (Nassim). En effet, chacun se permet de privilégier certains aspects de la religion au détriment d'autres, établissant une hiérarchie personnelle des normes. Une vision manichéenne du monde et des comportements s'estompe, rendant admissible les hésitations, les doutes et ouvrant justement ce champ de négociation caractéristique pour le groupe dans son ensemble.

Jahid – (...) la majorité des gens de ma culture que je connaissais à cette époque [durant l'adolescence], c'était des gens qui étaient trop radicaux. Dans le sens... pas intégristes, mais radicaux dans le sens fondamentalistes sur les choses du quotidien : « Non, c'est comme ça qu'il faut faire »... c'est une certaine mentalité, surtout celle des anciennes générations... mes parents, il n'y a pas d'exception. Ils ont une vue sur la religion... très... dure. Très... devoir. Le discours qu'il va avoir c'est très : « C'est interdit, c'est interdit, c'est autorisé, c'est interdit »... sans jamais être : « Oui, peut-être, tu pourrais éviter parce que... » C'est une vision que moi, je trouve pas forcément très adéquate. Moi, ça me correspondait pas.

Dans la mesure où les exceptions deviennent acceptables, les enquêtés ne promulguent plus l'obéissance par simple coutume ou inspirée par la crainte de Dieu, mais une obéissance consciente et volontaire. Pouvant *choisir* l'obéissance ou la soumission par rapport à certaines règles, cela implique que l'on peut aussi choisir le non-respect. C'est dans les situations d'arbitrage que se révèlent les caractéristiques majeures des enquêtés « négociateurs ».

La transgression d'une injonction religieuse n'est jamais inconsciente, mais toujours le fruit d'un processus de réflexion – plus ou moins mûre. Elle se fait soit en reléguant la règle au second plan, donc en niant sa centralité, soit en privilégiant tout simplement des intérêts personnels, des humeurs, ou des envies.

Nassim – Je fais le ramadan, je bois pas d'alcool, je mange pas de porc, je mange *halal*. Voilà. J'essaie d'être bon avec mon prochain, j'envisage aller un jour à la Mecque... *mais* je ne fais pas la prière. Je l'ai faite, mais ça fait longtemps que j'ai arrêté... je me dis toujours : Je vais reprendre, je vais reprendre, mais je le fais jamais. C'est pas bien quoi. Tu dis : je vais le faire, alors que tu ne le fais pas, donc t'as rien à dire. Mais j'arrive pas à m'y remettre, parce que... c'est assez difficile quand même, le matin t'as pas le temps, le soir, tu rentres... puis t'as pas envie. Mais,

bon, c'est pas une excuse, il y en a qui y arrivent, mais moi, je la fais pas. En plus, j'ai l'impression que c'est un peu par fainéantise, et c'est d'autant plus préjudiciable.

Préjudiciable, mais en définitive tolérable : les enquêtés ne nient pas l'incompatibilité de certains de leurs actes avec l'orthopraxie religieuse, mais la crainte d'éventuels châtiments divins ne l'emporte pas sur l'envie de dévier de certaines prescriptions. Les écarts ne sont toutefois jamais pris à la légère. Chaque fois que les enquêtés décrivent les conflits internes au cours de leur jeunesse, provoqués par les incompatibilités entre les valeurs transmises par l'éducation parentale et le laxisme des mœurs que semble afficher l'environnement français, la profondeur des dilemmes moraux est manifeste. Si les négociations internes peuvent être faciles à gérer quant il s'agit d'écarts par rapport aux rites qui ne touchent guère aux relations interpersonnelles, elles sont d'autant plus intenses quand les règles concernent la sexualité. Le récit suivant permet de saisir la dynamique des moments où la morale religieuse peut être mise en question ou supplantée par d'autres considérations :

Jahid – À 14, 15 ans, je commençais à me sentir bien physiquement, à prendre confiance en moi, plein de choses comme ça. Donc... je commençais à plaire aux filles... donc à un moment ou un autre, je... ben... enfin, je... [*soupir*] comment on peut dire ça ? C'est à dire que, arrivé un moment... je te réponds franchement quoi... j'ai mis de côté certains aspects de la religion, donc notamment par rapport au contact avec les filles. (...) Je parlais du principe où les sentiments, ça pouvait être plus fort. Et du coup, je pense que je restais en cohérence par rapport à ma conviction... dans le sens où j'ai pas du tout été... comment dire ? En gros, je faisais abstraction de certains aspects de la religion quand je pensais que ça tenait... que la morale restait sauve. Enfin, c'était juste ce que je faisais. C'était pas du tout... par exemple avec les filles, c'est typique, parce que c'était ça, la première chose que j'ai découvert au lycée, et ben, je suis pas allé à droite et à gauche... vraiment, les peu de filles avec lesquelles je suis sorti au lycée, c'était vraiment... euh, je sentais un truc fort envers elles. Et du coup, ben, je me suis dit : Non, c'est con de m'arrêter là. Parce que la religion me dit : Ouais, il faut pas m'intéresser aux filles. Enfin, elle dit pas ça, mais faut pas embrasser une fille ou quoi que ce soit. Et en plus, j'étais pas certain... j'étais pas sûr si c'était un truc de traditions. Je me posais la question : est-ce que vraiment on n'a pas le droit de toucher une fille ? Parce qu'il y a plein de choses qui se disent : Y en a qui disent qu'on n'a pas le droit de serrer la main d'une fille, y en a qui disent qu'on n'a même pas le droit de la regarder... des trucs comme ça. Et dans tout ça, je me perdais un peu. Donc je me suis laissé aller... j'ai fais ce que je ressentais quoi.

Le sujet des relations sexuelles ne marque pas seulement l'âge de la puberté, mais reste d'actualité au moment des entretiens. Tous ont opté pour une interprétation plutôt « libérale » de la religion. Celle-ci est d'une part marquée par une forte conscience de transgression, tous insistant sur l'incompatibilité avec l'orthopraxie religieuse, mais d'autre part également par le fait qu'ils assument entièrement la déviation. Pour trois sur quatre, il est devenu inconcevable de se marier avec quelqu'un « sans se connaître », même si cette connaissance ne doit pas forcément impliquer un rapport sexuel « complet ». Quand Nassim constate « ça, c'est une des choses pour lesquelles je suis en tort », il se corrige quelques secondes plus tard : « Non ! J'suis même pas en tort, parce que je l'assume. Je le respecte pas et je l'assume ! ». Tout en y voyant un sens « théorique », les enquêtés remettent en

cause la fonctionnalité effective du principe, menant, selon eux, trop souvent à une double morale et une hypocrisie plus éloignées de la religion que ce qu'ils se permettent eux-mêmes.

Radia – Il y a plein de trucs qui sont interdits dans l'islam que je fais quand même. Par exemple, je suis avec mon copain... et je dors avec lui. Je couche pas avec, mais c'est limite quoi. Parce qu'en fait ce qui est interdit, c'est pas seulement de coucher avec lui, mais c'est tout. Et ben, pourquoi c'est interdit, je comprends bien... c'est juste un peu difficile de le respecter. (...) Et si tu regardes ce qui se passe dans les pays arabes, ils ne le font peut-être pas avec la femme qu'ils aiment, mais ils prennent des prostituées. Est-ce que franchement c'est mieux!? Franchement, le nombre de garçons que je connais qui sont passé par là pour leur première fois, ou même pour après, ou même pendant qu'ils sont mariés... donc, je crois qu'il y a un truc qui marche pas quoi. Donc concernant cette interdiction là, je sais pas trop quoi en penser. Je me dis, oui, pour certaines raisons, ça a un sens, mais en général c'est que de l'hypocrisie. Et là, je trouve que c'est carrément préférable que les gens vivent ensemble que les trucs horribles qui se passent dans pas mal de pays arabes.

Là encore, on retrouve le dépassement des interdictions simples : une règle n'est plus intrinsèquement bonne, tout comme la transgression n'est pas forcément « mauvaise ». La déviation assumée peut être jugée préférable à l'obéissance aveugle puisque l'accent est mis sur la sincérité et la prise de responsabilité personnelle. Les récits des dilemmes moraux indiquent par ailleurs que les enquêtés effectuent une distinction entre morale et religion qui permet d'individualiser la recherche du bon et du mauvais.

Jahid – Je pense qu'au-delà de ce que dit le Coran, il faut que toi, t'assumes pleinement les choses. (...) A partir du moment où t'as pas de mauvaise intention derrière, moi, je suis persuadé que Dieu, il va pas... ben, il va pas voir ça comme étant un sacrilège. (...) Je me suis dit, comme le Coran est assez flou sur certains sujets, (...) moi, j'essaie de faire le juste milieu entre la religion et ma morale... j'essaie de raisonner comme ça à chaque fois.

Parlant non pas de *la* morale, mais de *sa* morale, on comprend bien comment Jahid et ses semblables ajustent les normes religieuses à leur individualité propre, et rectifient ce en quoi ils ne se reconnaissent pas. L'important n'est pas de faire tout, mais d'essayer de faire de son mieux. Ainsi, les enquêtés racontent avec une ironie certaine les moments d'incohérence supposée, comme par exemple les « coups de buste religieux » avant les concours, où l'on se met soudainement à prier pour le soutien divin tout en ayant accumulé préalablement un certain écart par rapport aux prescriptions. Au lieu de « tout ou rien », les enquêtés négocient un « même un peu est mieux que rien. » L'accent étant mis sur la miséricorde de Dieu, ils réfutent avec véhémence la vision selon laquelle un musulman qui ne respecte pas tous les piliers ne serait pas véritablement musulman³⁴. De même, la division entre croyants d'un côté, et pratiquants de l'autre est mise en question³⁵.

³⁴ Cette vision, bien qu'elle soit quasiment inexistante parmi les participants de cette enquête, n'est pas pour autant rare. Elle fait partie intégrante de la vision traditionaliste (et parfois néo-communautariste) de l'islam (comme analysé par Venel 2004). Son absence dans cette

Nassim – Pour moi, il y a des degrés de pratique, tu fais dans la limite du possible, et on n'a pas à te juger pour ce que tu fais, tu vois ? Il y a les cinq piliers, ils sont définis pour tout le monde, et personne... en fait, *déjà* : quelqu'un qui juge, qui porte un jugement sur la pratique religieuse de quelqu'un d'autre, déjà lui même il pêche. Donc dans l'idéal, chacun pratique pour soi, parce que pour moi, la religion, c'est quoi ? C'est une relation à deux ! Une relation entre toi, entre un être humain et Dieu. Il n'y a personne d'autre ! Ni tes parents, ni ton frère, ni ta soeur, ni tes amis... ni qui que ce soit entre toi et cette personne là... enfin, là, je l'ai personnifié, mais bon. Entre Dieu et toi. Donc pour moi, être pratiquant, la définition change pour chacun parce que chacun va établir sa propre définition d'être pratiquant. Moi, je le suis et pourtant, je fais pas la prière. Et il y a beaucoup qui vont me le reprocher, mais moi, je leur dis : De toute façon, la religion c'est dans le coeur, c'est dans la tête, je n'ai rien à vous dire. Je vous permets pas de me juger. Et c'est qu'ils font c'est de juger ! Et c'est vachement paradoxal... parce qu'en fait, quelqu'un qui est *pratiquant*, au sens le plus fort du terme, donc qui respecte le Coran à la lettre, il ne va pas juger quelqu'un d'autre... donc la personne qui vient pour me dire que je suis pas un bon musulman, ben, je le renvoie au Coran ! Toi, qui es un bon musulman, qu'est-ce que tu me parles comme ça ?

Outre la relation étroite entre Dieu et le croyant, ces propos mettent en évidence la conviction que tout jugement de la pratique d'autrui serait en complète contradiction avec le message de l'islam. Ainsi, les Négociateurs ont recours au Coran pour justifier, dans une certaine mesure, leurs propres déviations vis-à-vis de celui-ci dans certaines situations. Tout en constatant le caractère « risqué » de leur hétéropraxie en matière de règles religieuses, ils restent avant tout méfiants vis-à-vis de toute autorité voulant dire aux croyants ce qu'il faut faire ou ne pas faire³⁶ – selon eux, les règles sont élastiques. Face à cette marge de manoeuvre évidente quant aux obligations canoniques, il ne faut pas oublier que les enquêtés sont néanmoins convaincus « qu'il y a une récompense au bout ». S'ils ne sont pas sûr que celui qui se permet des écarts sera invariablement puni (à condition, bien sûr, que « la morale reste sauve »), il leur paraît évident que celui qui fait l'effort de respecter sincèrement et sans prétention la loi divine aura sa place au paradis.

Une des enquêtés, Maysan, a choisi d'« aller jusqu'au bout » de sa conviction religieuse et de terminer le travail de négociation en tranchant pour la voie religieuse. Avec la décision, datant d'il y a deux ans, de porter le voile, elle a mis fin aux processus de recherche, ressentant une forte volonté de parachever sa pratique religieuse par ce signe extérieur. Les enquêtés considèrent que le voile constitue bel et bien une prescription religieuse, même s'ils n'y voient pas nécessairement un devoir indiscutable, ni une contrainte. Tous affirment qu'une femme qui ne le porte pas n'a rien à se reprocher – tout en faisant preuve d'une haute estime des femmes

enquête est fort probablement due au choix du milieu, écartant certains avis plus propagés parmi des personnes moins éduquées.

³⁵ La distinction croyant-pratiquant est remplacée par la distinction entre adhésion et foi. Celui qui a prononcé sa profession de foi fait certes acte d'adhésion à l'islam, mais rien ne prouve la sincérité de sa croyance. (Babès 1996:124).

décidant de le porter. Radia y voit comme Maysan le signe d'une religiosité « achevée », mais se voit elle-même à un autre stade :

Radia – Personnellement, j'ai jamais pensé à le mettre. Non pas que j'aime bien les cheveux... mais en fait, je me dis, j'ai encore pas mal de choses à travailler dans ma foi avant d'y arriver là.

Q – *Mais tu le vois comme une obligation religieuse?*

Ben, ouais, il y a la controverse, mais à 90% oui, c'est obligatoire. Maintenant ceux qui disent : 'Non, c'est un choix, c'est pas tellement important, l'Islam est très tolérant'... en fait, c'est eux qui disent des conneries, pour faire accepter l'Islam, pour mieux s'intégrer ici. En même temps, je trouve que c'est beau³⁷. Enfin, ça peut être très beau. Bon, je dis rien pour les femmes qui sont entièrement couvertes en noir... ça, c'est pas beau du tout ! Mais il y en a plein qui font preuve d'une certaine créativité, qui développent une autre forme de féminité, et là, je trouve ça beau. Moi, le voile, je suis pas là, mais je refuse pas l'idée. Si un jour je le porterai, j'en sais rien. Je mettrais peut être un chech différent, pas le voile comme ça. En fait, oui, c'est un signe de soumission, mais soumission vis-à-vis de Dieu.

La perception du voile comme une soumission aux lois divines, mais non pas à une quelconque autre autorité, fait l'objet d'un consensus. La vision occidentale du voile comme symbole de l'inégalité entre les sexes, voire de l'infériorité de la femme, est très clairement rejetée. Tout en ayant conscience d'une possible instrumentalisation du voile dans certains pays musulmans, la situation française leur semble tellement différente – et justement marquée par la liberté de choix – qu'aucun parallèle ne peut être établi.

L'importance du choix personnel et volontaire se trouve au cœur des propos. N'ayant jamais personnellement connu des cas de femmes voilées contre leur gré, le port du *hijab* est perçu comme étant le résultat d'une décision intime³⁸, prise en absence de toute emprise hétéronome. Cela n'exclut certes pas la construction sociale du choix, mais ce qui importe, c'est la perception du port du voile comme tel. Dans le cas de Maysan, la motivation est la conjugaison de deux facteurs³⁹ : d'une part l'argument proprement religieux, donc l'envie de porter le voile pour correspondre de plus près aux préceptes de Dieu, d'autre part un argument « pragmatico-religieux » basé sur une vision particulière des relations entre les sexes. Au-delà de son rôle comme marqueur d'appartenance religieuse, le voile est considéré un symbole de la pudeur féminine. Si cette pudeur fait certes partie des valeurs préconisées par la religion

³⁷ Par aucun enquêté, le *hijab* n'est vue comme une entrave à la beauté féminine ou comme l'abandon des soucis de mode, opinion dont Maysan est l'incarnation : elle porte non pas un voile traditionnel, mais « stylée », consistant de deux voiles de couleurs différentes, assorties aux vêtements et nouées de façon très personnalisée.

³⁸ D'autres françaises musulmanes voilées qui ont été rencontrées pour des entretiens informels et non-retranscrits mettent également l'accent sur l'intimité du choix. Ainsi, plusieurs racontent avoir fait des rêves qui les ont amenés à vouloir porter le voile. Tout en s'incrinant dans un processus d'approfondissement de la foi s'étendant sur plusieurs années, la plupart des femmes rencontrées indiquent des événements clés qui les ont conduites de la résolution de le « mettre un jour » à la réalisation subite.

³⁹ Pour un compte rendu plus complet de ces motivations très plurielles, voire : Bouzar 2003, Venel 1999, Gaspard & Khosrokhavar 1995 ou Weibel 2000.

musulmane, Maysan y réfère également comme une image qu'elle souhaite véhiculer face aux hommes :

Maysan – N'importe quel médecin peut expliquer que l'homme et la femme, ils ne sont pas pareils au niveau de l'attirance sexuelle. Donc pour ne pas attirer... c'est vrai que ça évite beaucoup de problèmes et c'est logique ! Quand tu vois les problèmes de viols... [elle s'interrompt elle-même] J'ai pas dit que c'est la faute de la femme... attention ! C'est bien la faute de l'homme ! Mais : Ne pas donner l'occasion, c'est ça. (...) Et c'est vrai aussi que les hommes ont un autre type de regard sur toi. Avec le voile, c'est autre chose. Tu vois, les hommes, ils sont prêts à faire la rencontre pour un soir. Nous, les femmes, nous sommes pas pareilles, en général. Nous on est surtout sentimentales, on y croit. Et le fait de porter le voile, ça m'a quelque part préservée. Ça m'a mis à l'écart de certaines personnes qui cherchaient que l'amusement. Donc avec le voile, tu attires les gens qui cherchent du sérieux, et qui dit sérieux, il dit stabilité. C'est important, surtout pour une femme. Toute femme arrivée à un certain âge, l'aventure, c'est pas trop ce qu'elle recherche.

Le voile sert donc de protection, de bouclier contre les approches non sérieuses d'éventuels prétendants masculins⁴⁰. C'est en cela qu'il est perçu comme le *refus* de la soumission féminine, qui serait justement de se plier aux envies des hommes. Ayant bien saisi ce mécanisme et les différences supposées naturelles entre les hommes et les femmes, l'islam aurait donc établi avec cette règle une arme de défense des femmes, les protégeant de tout non-respect. Or, le voile ne devrait jamais être utilisé uniquement pour l'image véhiculée, sans qu'il soit basé sur une conviction réelle. Ce voile « trompe d'œil » est en effet critiqué avec véhémence : « Il faut d'abord avoir un comportement qui respecte le Coran et tout, et *puis* tu mets le voile pour être en totale correspondance. » (Maysan)

4.3.3. Une lecture du Coran oscillant entre fascination et interrogation

Malgré ce rapport souvent libéral aux règles religieuses, le Coran reste la base et la référence fondamentale de leur religiosité. Pour ces musulmans familiarisés avec les critiques et les remises en causes de certains contenus coraniques en Occident, la lecture du Livre peut toutefois ressembler à une lutte entre des convictions antagonistes: d'une part leur imprégnation française, considérant inacceptable certains versets, d'autre part leur profonde conviction qu'il s'agit d'une parole sacrée, venant directement de Dieu sans avoir été manipulée par des êtres humains. Ainsi, la lecture est marquée par une recherche de cohérence, en particulier par rapport aux questions les plus délicates : faut-il aller avec son temps ? Et si oui, jusqu'à quel point ? Le message coranique est-il lié à un contexte ? Les lois islamiques sont-elles encore applicables ? Et si oui, sous quelles circonstances ?

⁴⁰ Cela pourrait expliquer pourquoi nombre des femmes rencontrées commencent à porter le voile à partir du moment où elles « cherchent du sérieux ». Par rapport au voile instrumentalisé à des fins matrimoniales, voir Weibel 2000 : 83

La lecture oscille entre d'une part la fascination pour les « miracles scientifiques⁴¹ » et la modernité « épatante » du Coran, et d'autre part le caractère déstabilisant de certaines de ses prescriptions. Tout en constatant des différences fondamentales entre l'époque de la révélation et l'époque dans laquelle ils vivent, les enquêtés considèrent le Coran comme « logique » et « futuriste », prédisant toute l'évolution de l'humanité de la création jusqu'à la fin du monde. La difficulté, elle, résiderait dans le fait que l'être humain est trop limité pour pouvoir comprendre la signification de chaque verset. Chacun doit donc trouver sa façon de concilier le Coran avec le quotidien dans une société occidentale du 21^{ème} siècle. Si les enquêtés jugent impraticable une interprétation à la lettre, le plaidoyer pour une interprétation moderne est toutefois accompagné par la peur de s'accorder le droit d'en faire tout ce que l'on veut :

Nassim – Mais je fais pas partie de ceux qui disent : 'Il faut vivre avec son temps'. C'est un échappatoire en fait ! Ca te permet de justifier toutes tes fautes par rapport à la religion. Tu peux toujours te dire : Oh, on est en 2004, l'année prochaine je vais faire une nouvelle connerie, parce qu'il faut vivre avec son temps. C'est vrai que ça explique certaines choses, mais pas tout quoi. (...) Le problème, c'est que si on fait évoluer les choses, ça va partir dans tous les sens ! Jusqu'où va-t-on aller ? Nous, on dit que la Bible et la Thora, ce sont des textes qui ont été modifiés par l'homme à sa guise ! Et c'est pour ça, qu'il y a eu l'évolution qui a mené jusqu'à l'islam. C'est comme si Dieu avait donné une nouvelle chance à l'homme. (...) Si on recommence à toucher à un texte sacré, qu'est-ce que ça donne ? Après, ça va devenir vachement subjectif !

Néanmoins, le contenu du Coran dans son ensemble n'est pas mis sur un pied d'égalité. En correspondance avec leur rapport relativement pragmatique aux règles, les enquêtés se permettent bel et bien une hiérarchisation personnelle des contenus coraniques. Distinguant clairement entre ce qui garde sa pertinence et ce qui serait aujourd'hui tombé en désuétude car révélé en fonction d'une situation précise, les Négociateurs semblent déjà allés bien plus loin sur la voie « réformiste » qu'ils ne le pensent eux-mêmes.

L'évocation d'un contexte de la révélation reste cependant controversée. Pour certains, l'hypothèse d'une contextualité du Coran constitue une remise en cause du caractère universel de l'islam. Or, il semble que le rejet du terme va de pair avec l'acceptation de l'idée. Les propos suivants de Jahid vont bien dans le sens d'une inscription de la révélation dans une situation historique précise, laquelle explique certains détails du message coranique, tout en n'empêchant pas l'universalité du *message*. Le passage illustre en outre comment les représentants de ce groupe ont appris à s'accommoder des passages réputés durs du Coran.

⁴¹ Sur ce point, les enquêtés s'appuient sur les mêmes arguments que ceux avancés par les Maghrébins rationalistes. Dans l'ensemble des propos, la scientificité supposée du Coran occupe cependant une place nettement moins importante.

Jahid – Pour moi, c'est pas lié à un contexte... tu vois, il y a plein de sujets qui m'interloquent, plein de sujets qui me posent problème... mais pourtant, malgré *tous* ces sujets là, je n'arrive pas à remettre en cause la parole de Dieu. Pour moi elle est intemporelle et... c'est une parole qui vient directement de Dieu, donc à partir de là, je peux pas la renier. Même à dire qu'elle est contextuelle, pour moi, je remets en cause complètement l'islam... c'est un fondamental. Moi, ça me choquera quand un musulman viendrait me dire ça. Mais par rapport à sujet là [*la lapidation*], je me dis pas qu'il faut l'accepter, je me dis : De toute façon, tout au long du Coran, il te dit que tu vas être meilleur si tu pardonnes que si tu punis. Alors, à ce moment là, je me dis : J'ai aucune explication pour ça. Ça a l'air cruel, super cruel, ça a l'air injuste, peut-être... maintenant, moi, j'ai une forte conviction : enfin, on maîtrise très peu de choses de notre vie. Pour moi, on n'est pas capable de tout appréhender, de tout comprendre et maîtriser. Et je me dis, s'il a dit ça, Dieu, il devait y avoir une raison... et je me dis : Pourquoi je me prends la tête avec ce sujet là ? Il dit à côté que si tu pardonnes, t'es mieux. Donc il faut qu'on fasse tous ça ! Et qu'on arrête de se prendre la tête ! Maintenant, le problème après, et c'est là où j'ai pas de solution, pas de raisonnement à donner, c'est que dans la pratique ça pose problème, parce que dans la charia les juges vont dire : « Non, on pardonne pas. On la lapide ». C'est ça le grand problème. Mais moi, perso, par rapport à *mon rapport* au Coran, ça me pose pas de problème... s'il est là, il doit peut-être en avoir une raison... et elle est peut-être contextuelle à ce moment-là ! Parce que dans le Coran, il y a pas mal de choses qu'il a révélé par rapport à une situation... pour expliquer une chose. Mais il n'empêche que cette chose, elle peut rester intemporelle... elle peut être à la fois contextuelle et intemporelle ! [*propos très rapides, spontanées, engagées*] Moi, c'est comme ça que je vois. Pour moi, c'est à la fois contextuel et intemporel.

Tout en cherchant à vivre leur islamité de manière moderne, française, individualisée, on retrouve la peur de s'éloigner du texte, de remettre en question ce qui ne doit être mis en question – car aucun être humain ne pourrait prétendre à « savoir mieux » que la vérité coranique. Or, malgré ce grand respect du texte, on trouve aussi, parmi les Négociateurs, ceux qui avouent très ouvertement que leur connaissance du texte coranique laisse à désirer et qu'ils se soucient moins des lois spécifiques de la charia que des valeurs sous-jacentes, lesquelles seraient plus facilement universalisables. Pour ces personnes là, dont Radia est le prototype, la notion du contexte ne pose aucun problème.

Q – Tu as lu le Coran ?

Radia – Oh ! Franchement, je crois qu'il n'y a personne qui l'a vraiment lu. Enfin, à part les scientifiques. Alors moi, je l'ai jamais lu. Je crois que la religion, c'est plus une éducation... une éducation de valeurs. Le Coran, déjà, c'est en arabe et quand c'est traduit, ça n'a pas de sens. Il faut l'intégrer dans un contexte qui est historique... comme pour la Bible, je pense. Et puis tel mot il a un tel sens... donc, c'est une science en lui-même. Donc lire le Coran pour le lire... non ! [*elle hoche la tête*] J'ai lu quelques sourates et ça ne me dit absolument rien. Je comprends rien. Par contre justement les conférences où tu vas, ça va être sur tel ou tel thème, il va prendre telle ou telle sourate et dans ce cas là, je vais comprendre cette sourate. Il explique le contexte historique et ensuite on l'interprète par rapport au contexte contemporain... pourquoi et quel sens ça a pour aujourd'hui.

Tout en affirmant en principe l'infaillibilité du texte, les Négociateurs s'accordent sur le fait que l'on est finalement contraint à l'interprétation. Comme cette opinion peut s'appuyer non seulement sur le bon sens individuel, mais aussi sur des autorités religieuses soulignant l'importance de l'*ijtihad*, la crainte de sortir du cadre, de bricoler une religion personnelle, syncrétique, se trouve réduite. Il n'en reste pas

moins le dilemme selon lequel personne n'est apte à pouvoir prétendre à interpréter de la bonne façon, en même temps que chacun est appelé à l'interprétation. Face aux passages leur posant problème, les enquêtés s'en sortent de trois manières : la première possibilité est d'affirmer l'existence de versets contradictoires dans le Coran lui-même. Les versets « qui se croisent ou qui s'annulent » ne sont pas considérés comme une remise en cause de la pertinence du message, mais comme un indicateur de l'énorme variété des situations envisageables. La deuxième possibilité est de séparer le message de la règle précise. Au lieu de retenir que l'adultère exige la lapidation, les jeunes retiennent qu'il s'agit d'un acte condamnable, au lieu de se mettre en djellaba, ils retiennent l'idée de vêtements décents. Une troisième possibilité est de faire le tri entre ce qui relève d'importance pour leur quotidien et les éléments juridiques, qui, tout en faisant couler l'encre des journalistes, ne suscitent pas un grand intérêt auprès des Négociateurs. La pratique de ce tri leur paraît tellement évidente que les débats brûlants autour de la charia ne peuvent que les étonner.

Radia – Ca, c'est déjà plus dans la pratique musulmane ! Même dans les pays arabes. Et ici, vraiment pas du tout. Parfois, en entendant les gens parler, je me dis... mais attendez ! Il faut arrêter de me parler de la femme iranienne qui se fait lapider!! Moi, c'est pas du tout mon cas ! Je vis en France, pourquoi on me parle de ça !?

S'ils parlent de la charia, il ne s'agit ni de celle réellement appliquée dans un des pays qui prétendent s'en inspirer, ni d'un code juridique incompatible avec la démocratie et les droits de l'homme. La loi islamique, telle qu'elle se présente dans le Texte révélé lui-même, est considérée comme souple et miséricordieuse. Les Négociateurs avancent comme preuve les subtilités de la charia, incarnées dans les nombreuses conditions au châtement, ainsi que les histoires de la vie du Prophète, dans lesquelles celui-ci fait preuve d'une grande souplesse et patience face aux pécheurs repentis. L'application littérale telle qu'elle est pratiquée ne serait donc pas une application conséquente, mais réductrice des lois. Toutefois, les enquêtés ne se font pas d'illusions sur une éventuelle mise en pratique plus proche de l'idéal de justice qu'ils voient ou espèrent voire dans les lois. Selon eux, une application correcte de la charia est utopique dans tout Etat réellement existant. En vu des pratiques concrètes dans les régimes islamiques, toute tentative de mise en pratique de la charia suscite la crainte des effets délétères de son association avec le politique.

Maysan – La version que moi je trouve logique, c'est que la charia ne peut pas être appliquée dans un Etat qui n'est pas islamique. Par exemple, il faut être sûr que l'Etat a tout gardé... alors qu'aujourd'hui, je vois pas comment on pourrait avoir un Etat islamique. Il y a la corruption partout. En fait, quand je parle de l'Etat islamique, c'est l'Etat *parfait*. Dans le sens : Pas de corruption, pas de pauvres, pas comme aujourd'hui. Même un Etat où t'as plein de mosquées, c'est pas forcément un Etat musulman. Pour que la charia, elle puisse être appliquée, il y a des conditions. Et toutes les conditions, si tu veux les avoir, tu peux pas punir quelqu'un !

La définition de l'Etat islamique ne se confond donc pas avec celle retenue dans le débat public habituel. En regardant de plus près les visions politiques du groupe, on constate que la définition de l'islam politique, elle aussi, doit être révisée. En effet, l'islam se prête ici à fournir une vision alternative du politique sans pour autant se confondre avec l'islam politique habituel.

4.2.4. L'islam comme vision alternative du monde

En conférant à leur religiosité musulmane une dimension politique, les Négociateurs opèrent des synthèses inédites entre des systèmes de références habituellement distincts. Leur vision politique est le fruit non seulement de valeurs religieuses, mais de la combinaison de celles-ci avec les principes d'une gauche altermondialiste, anti-raciste et anti-consumériste. Malgré un degré de politisation fortement différent entre les quatre représentants du groupe, tous voient dans l'islam une vision du monde alternative au modèle occidental dominant.

Or, le rapport aux valeurs dites occidentales est loin d'être univoque. Il s'agit en effet d'un islam à la fois contestataire *et* fondé sur des valeurs occidentales – tout dépend de l'appréhension des termes. Si l'on entend par valeurs occidentales des valeurs telles que la liberté individuelle ou l'égalité, les Négociateurs sont parmi leurs défenseurs les plus fervents. Si, au contraire, les valeurs occidentales sont mises sur un pied d'égalité avec la mentalité occidentale, jugée froide, trop orientée vers la compétition et parfois excessivement libérale, les enquêtés prennent leur distances et remettent en cause non seulement la moralité, mais aussi les bienfaits prétendus de l'occidentalisation du monde. Cette contestation ne s'accompagne toutefois ni d'une méfiance (leur connaissance en est trop intime), ni d'une haine des sociétés dites occidentales. Il s'agit d'une contestation dans le sens d'un rejet du caractère salubre du système occidental (que ce soit comme système économique, politique ou comme ordre social). Par ailleurs, il importe de noter que les enquêtés ne contestent pas certains aspects des sociétés occidentales, *parce qu'ils sont musulmans*, mais ils ont redécouvert l'islam parce qu'ils contestent certaines valeurs – c'est du moins la manière dont les acteurs eux-mêmes tendent à percevoir cette causalité.

L'élément concrètement politique tient du fait que la religion musulmane leur paraît comme une critique du capitalisme d'inspiration néo-libérale, faisant de leur islam un islam clairement de gauche. Etre musulman signifie être contre l'impérialisme américain, avoir une opinion bien précise du président du dit pays, être contre l'oppression de minorités quelconques, contre un pouvoir excessif des grandes multinationales, contre la société de consommation vidée d'humanité. De plus, les

sentiments politiques sont fortement marqués par le conflit israélo-palestinien. Radia, la plus engagé des quatre, met en pratique ses convictions et passe régulièrement ses étés à travailler dans un camp de réfugiés palestiniens au Liban. Or, c'est là qu'elle a compris que le fait d'être musulman ne prédispose pas nécessairement aux principes qu'elle a érigés pour elle-même :

Radia – Moi, je bois pas de Coca Cola... et là, les Palestiniens ils en boivent ! Moi, je me disais : J'hallucine ! Coca-Cola, c'est Israël, c'est les Etats Unis, donc pourquoi ils le font !? Nous, on a intégré des trucs par rapport à notre identité, qui n'ont rien à voir avec ce que sont leurs référents. Des jeunes portent le chech palestinien en même temps qu'ils portent du Nike. Les jeunes ils sont trop pris dans ce système de consommation. Ben, Coca Cola, Nike... tout ça, ça n'a pas forcément un lien avec la religion, avec l'islam. [Pause] Mais si... finalement, c'est lié quand même.

L'islam peut donc être politique d'une manière très « occidentale », tout en se dirigeant contre des éléments du système occidental. Le lien entre certaines opinions politiques et la foi musulmane n'est pas, aux yeux des tenants de cette position, une simple coïncidence mais bien un lien argumenté, voire théologiquement fondé. Les adhérents de cet islam « altermondialiste » appuient leur opinions sur les règlements économiques du Coran, déduisant de l'interdiction des intérêts une interdiction plus générale des spéculations. Ainsi, aux yeux de Maysan (qui va, sur ce point, plus loin que les autres) le respect des principes économiques déjà mentionnés dans le Coran constitue le remède aux dysfonctionnements du système monétaire international.

Se dirigeant contre l'oppression de toute sorte, l'islam altermondialiste est aussi un islam résolument féministe – même si là aussi, la définition peut différer de la définition européenne habituelle. La parité en valeur l'emporte sur une parité de tâches. L'homme et la femme, tout en n'étant pas égaux, ils sont égaux en valeur. Au lieu de voir une infériorisation de la femme dans la religion musulmane, ils la constatent dans les sociétés occidentales :

Maysan – En portant le voile, je suis pas une femme soumise, je pense que ce qu'on trouve sur les affiches à l'extérieur, ça, c'est de la soumission !! Là, la femme est soumise en plus à un système capitaliste ! Parce que d'aller vendre son corps pour une publicité... je trouve carrément que ça réduit la femme à l'état d'objet ! Et je suis carrément contre ça ! (...) Est-ce que ça, c'est vraiment la liberté ? *Au contraire* ! C'est carrément la soumission !

Accordant une importance primordiale au droit à la différence, les Négociateurs plaident pour une définition multiculturelle de la laïcité. Telle qu'elle est préconisée en France, elle leur semble en contradiction complète avec les principes sur lesquels la République s'est battue, s'approchant actuellement d'une « dictature masquée au nom de la liberté ».

Radia – (...) il y a une amie à moi, une Française, qui me disait : 'Comment ça se fait qu'il y a des femmes qui osent demander qu'il y ait une demi journée pour elles à la piscine ? C'est franchement intolérable, c'est le début de j'sais pas quoi, des particularités pour tout le monde – et tu trouves ça normal !' Et je dis : Ben, oui ! Dans un quartier ou dans une ville où il y a 90% de musulmans et où il y a des femmes qui éprouvent le besoin de se retrouver à la piscine pour faire un peu de natation... et

qu'elles peuvent pas le faire devant des hommes, accorder une demi journée pour ces femmes là, je trouve pas que c'est faire quelque chose d'énorme... c'est pas tant demandé que ça ! C'est respecter des choix qui sont différents... toi ça te dérange pas, elle ça l'a dérange, pourquoi pas quoi ?

Au lieu de contester, à travers la référence religieuse, des principes démocratiques, l'appartenance religieuse semble sensibiliser les Négociateurs à tout ce qui est perçu comme une restriction de ceux-ci. Les enquêtés font leurs arguments qu'ils entendent de la part des critiques de l'islam pour réfuter leur fondements, voire pour les utiliser afin de plaider en faveur d'une plus grande reconnaissance de leur religion. Leur lecture des principes républicains peut certes se distinguer de la lecture dite française, mais on ne peut nier leur profonde inscription dans une logique puisant dans la pensée occidentale moderne.

La dimension politique de leur « être musulman » n'a clairement rien à voir avec un islam totalisant. Les Négociateurs se méfient au contraire des utopies globales et préfèrent nettement l'engagement pour les causes partielles tel que l'altermondialisme, la parité ou la lutte contre le racisme.

Souhaitant se distinguer clairement des musulmans coutumiers, la religiosité actuelle des Négociateurs est le fruit d'un réinvestissement personnel. Au fur et à mesure que les connaissances sur la religion augmentent, l'image de celle-ci se transforme : au lieu d'y voir un code normatif contraignant, ils y retrouvent les valeurs auxquelles ils se disent attachés indépendamment de l'appartenance confessionnelle. Toutefois, la concordance entre leur morale individuelle et les préceptes religieux n'est pas totale. Les conflits suscités par l'affrontement de référentiels contradictoires rendent nécessaire un constant effort de négociation ou de recomposition. Irrités par nombre de passages coraniques, ils arrivent ainsi à concilier leur esprit critique avec leur respect devant le Texte. La prétention de vouloir tout expliquer cède la place à l'acceptation des contradictions et des doutes. Le rapport aux règles est marqué par l'arbitrage, le plus souvent en faveur d'une interprétation souple des prescriptions : La frontière entre le licite et l'illicite n'est pas donnée, mais en permanente construction. En outre, ils font preuve d'une forte revendication du droit à la différence, plaidant pour la tolérance de formes multiples de féminités ou d'expressions religieuses. Accompagnant ou menant à une conscience politique accrue, la religion fusionne avec des visions alternatives des relations économiques et politiques internationales. Si l'islam ne leur paraît pas comme un remède universel, ils partagent toutefois la conviction qu'un « autre monde est possible ».

4.3. L'islam en arrière-plan

« Si quelqu'un venait me dire : 'Toi, t'es pas une bonne musulmane parce que tu fais pas la prière'... Et ben moi, je vois pas le rapport ! » (Farah)

Plus qu'une religion au sens propre, l'islam est pour Farah et Khaled un héritage culturel. Les aspects religieux revêtent une importance nettement moindre que chez les autres Français. Ainsi, on est tenté de qualifier le groupe comme « détaché » de l'islam. Or, ils ne font en aucun cas preuve d'un rejet de la religion, ni même d'une désaffiliation communautaire. Tout en affirmant ne rien faire (ou ne pas faire) pour des raisons religieuses, l'islam est bel et bien considéré comme faisant partie de leur identité. S'il n'occupe pas une place importante dans leur vie quotidienne, d'autres spiritualités le font encore moins. Néanmoins, Farah se considère clairement croyante, Khaled agnostique dans le sens d'un « Je pense que je crois ».

Bien que les jugements selon l'apparence physique restent à utiliser avec prudence, on ne prend guère de risque en affirmant qu'aucun observateur ne les prendrait pour des musulmans rigoristes : Farah est une jeune femme soigneusement maquillée, attachant visiblement une grande importance au style de ses vêtements ; Khaled, avec ses cheveux dreadlocks arrivant jusqu'aux hanches, a l'air de sortir d'un concert Reggae – et contrairement à plusieurs interlocuteurs maghrébins, il n'est pas, durant l'entretien, en train de fumer une *Chicha*, mais un joint. La religion n'étant pour aucun d'entre eux un sujet de réflexion habituel, ni particulièrement passionnant, les réponses sont plutôt brèves, rendant nécessaires des questions légèrement plus directives qu'avec d'autres interlocuteurs.

4.3.1. Des parcours religieux stables, marqués par l'absence d'enseignement religieux

Ni Farah, ni Khaled n'ont baigné dans l'islam durant leur prime socialisation. Leurs parents ne leur parlaient guère de l'islam, même si certaines pratiques tels que le mois de jeûne faisaient partie des rites familiaux. Tous les deux affirment que les parents n'auraient pas pu leur fournir un véritable enseignement religieux, manquant eux-mêmes de connaissances théologiques.

Plutôt qu'un islam d'interdits, l'islam de leur enfance était un islam coutumier. Aucun des deux ne se souvient d'une abondance d'interdictions avec référence religieuse, ou d'une quelconque contrainte relative à la pratique des rites. « Moi, on m'a pas élevé comme ça. Moi, on m'a dit qu'il fallait aller à l'école » résume Farah et explique ainsi une bonne partie de la réussite scolaire qui marque les parcours des deux interlocuteurs. L'ascension sociale et culturelle s'accompagne ici d'une grande stabilité en matière de religiosité. Les deux ne mentionnent ni des phases de

contestation majeure, ni d'illumination tardive. Khaled se rappelle d'un désir de rapprochement avec son origine maghrébine au moment de l'adolescence, mais ces périodes ne l'ont jamais poussé à s'investir dans l'accumulation de connaissances religieuses. Lors des entretiens, tous deux soulignent leur manque de savoir sur l'islam, se sentant tout sauf experts en la matière. N'ayant pas ressenti la nécessité de se positionner vis-à-vis de la pratique familiale, ils n'ont jamais eu l'intention de se plonger dans le Coran ni d'assister à des conférences relatives à l'islam. Le rapport à la religion ayant toujours été distancié, il n'est pas marqué par une critique de l'islam. Pour Khaled, tout radicalisme religieux lui semble tellement aberrant qu'il n'estime pas nécessaire de le mentionner explicitement. Farah s'abstient de commentaires critiques simplement parce que les religions en général ne lui semblent pas se prêter à ce genre d'arguments :

Farah – Je ne porte pas de jugement par rapport à ma religion. Enfin, je veux dire : Chacun intègre sa religion à sa façon et puis je suis tolérante et j'estime que chacun peut faire ce qu'il veut. Je ne juge pas une personne à la religion. Je ne porte pas de jugement par rapport à ma religion. Je la prends telle qu'elle est. Je ne pratique pas et c'est pas pour ça que je dors pas le soir. Pour moi, c'est pas un sujet tabou, c'est pas quelque chose qui pose problème, c'est comme si c'était... si la personne est croyante, je part du principe que ça fait partie de la personne. Chacun peut avoir sa propre religion quoi. Enfin, je me permettrais pas de porter un jugement sur une religion. Parce que je trouve que c'est quelque chose de tellement vaste qu'on peut pas se permettre de critiquer.

En effet, la caractéristique majeure des propos qui les distingue nettement des autres discours entendus est l'absence d'un investissement émotionnel particulier. L'islam n'est pas pour eux un thème suscitant des réactions passionnelles. L'islam est tel qu'il est et eux aussi, ils sont tels qu'ils sont – voici l'impression prépondérante que l'on retient de leurs propos. Une quelconque tension est absente. Ainsi, ils font penser aux Français nés dans des familles « formellement chrétiennes », n'ayant pas reçu d'éducation spécialement religieuse et n'ayant jamais eu l'intérêt personnel suffisant pour se livrer à une lecture personnelle sur le sujet. La religion reste quelque chose d'abstrait, sans impact sur la vie de tous les jours. La place qu'elle occupe dans les débats publics actuels leur semble donc démesurée :

Farah – J'ai l'impression que les gens font toute une histoire de la religion alors que c'est quelque chose de personnel ! Ca devrait pas être aussi important ! Ben, peut-être ça devrait être important de façon individuelle, mais pas... enfin, je trouve qu'en ce moment... on est dans une société laïque et on tente d'instaurer des lois par rapport à la pratique religieuse. Je trouve ça bizarre, ce sont deux choses qui n'ont rien à voir !

4.3.2. Une pratique musulmane rudimentaire et « non-religieuse »

« Je bois de l'alcool, je fume des pétards, je couche avec des filles... » C'est ainsi que Khaled résume son rapport aux règles religieuses. Or, ce n'est pas pour cela qu'il se distingue des co-enquêtés français. Mais il est le seul à avoir arrêté de faire le Ramadan.

Khaled – Depuis deux ans, je le fais plus. Auparavant, je le faisais toujours... mais c'était plus par tradition, plus par identité collective que par souci religieux quoi. Et puis aussi, c'est une période de rapprochement, de rapprochement identitaire, tu vois ? Bon, de rapprochement religieux aussi, je suppose. Mais ça s'est toujours inscrit dans un doute. C'était pas une conviction.

Pour Farah, qui habite encore chez ses parents, le Ramadan reste un rite évident. Par rapport à Khaled, son comportement peut paraître bien plus proche de l'orthodoxie musulmane. Toutefois, la religion ne joue qu'un rôle d'arrière-plan dans le sens où les conformités sont présentées comme étant soit habituelles, soit accidentelles. Elles proviennent de préférences personnelles, non d'une quelconque piété musulmane. Les propos par rapport aux interdits alimentaires sont ici révélateurs :

Farah – C'est pas qu'un jour, quelqu'un m'a dit : Tu manges plus ça. Pour moi, c'est normal. Et en fait, j'aime pas les viandes crues, donc de toute façon je voudrais pas en manger. Et puis pour l'alcool, je trouve que ça pu. Donc c'est pas par rapport à la religion, ou par rapport à ma conviction... ça a une odeur, je ne supporte pas. Mais si quelqu'un d'autre en boit, ça me dérange pas plus que ça. Donc il y a des choses que je fais, on va dire qui sont bien et que je vais retrouver dans la religion. Mais en fait, à la base, quand je les applique, c'est pas parce que dans l'islam c'est comme ça, mais parce que c'est moi. C'est une des mes caractéristiques et puis voilà. Et peut-être beaucoup moins importante que d'autres, hein ?

Khaled – *[La seule règle que j'applique c'est que]* je mange pas de porc. Parce qu'on n'a jamais mangé du porc chez moi et j'ai ressenti, progressivement...comme une espèce de dégoût vis-à-vis de la viande de porc... donc ça fait que c'est resté une tradition chez moi. C'est plus traditionnel, identitaire que religieux. Même s'il y a que ça à bouffer, j'en mange pas. Je suis catégorique là-dessus.

Il y a donc bel et bien certaines choses auxquelles ils tiennent et où apparaît l'influence de l'origine musulmane. Celle-ci n'est toutefois pas d'ordre religieux, mais culturel. Ainsi, s'ils ne respectent pas la plupart des autres prescriptions, c'est loin de constituer une préoccupation. De même, les transgressions ne sont pas le fruit d'une quelconque rébellion, mais trouvent leur origine dans un mélange entre « c'est comme ça » et la conviction que ça ne peut pas être « si grave que ça » :

Farah – C'est même pas parce que je veux pas la faire, hein. (...) C'est pas une décision : Je me suis pas demandé : Est-ce que je la fais ou est-ce que je la fais pas ? Non. C'est comme les gens qui vont à la messe et les gens qui vont pas à la messe, mais qui sont quand même croyants... c'est comme ça quoi. Ça s'est imposé parce que les études, parce que le travail, parce que ci, parce que ça... c'est pas un choix en soi. (...) Je pars du principe que ça ne me traumatise pas... oui, du point de vue de la religion, il faut faire la prière, c'est un des piliers, j'en suis consciente. Mais... la comparaison est peut-être débile, mais c'est comme les gens qui fument, ils en sont conscients, ils savent que c'est pas bien pour les poumons, mais c'est pas un choix quoi.

Tout en ne le percevant pas toujours comme une décision consciente, les enquêtés ne se sentent aucunement victimes de leur éventuelle faiblesse face aux exigences islamiques. Une quelconque culpabilité leur est étrangère : Dieu n'est pas considéré comme une instance qui punirait les écarts entre formalisme religieux et comportement individuel. Si chacun avait à rendre compte de ses actes, tous deux

sont convaincus que le comportement général, et non seulement religieux, serait décisif.

Khaled – Je suis en accord avec moi-même. J'ai pas de remords parce que je fais tout ça. Je sais que si un jugement dernier devrait venir, ou si je devais m'expliquer devant quelqu'un, j'aurais de quoi m'expliquer. Parce que je suis pas non plus quelqu'un... enfin, je pense que je suis pas non plus quelqu'un de mauvais quoi. C'est pas parce que je fais ça, que je suis quelqu'un de mauvais, tu vois ?

4.3.3. Les religions comme messages moraux plutôt que dogmes

La religion n'est pas vue comme un code normatif, mais comme une source de valeurs morales dans laquelle un individu peut choisir de puiser ou non.

Khaled – Moi, je vois pas la religion comme un dogme. La religion, c'est plus croire à quelque chose, croire à des idées, tu vois. C'est peut-être un peu sélectif, quoi, je prends ce qui est bon et je jette ce qui me dérange... mais voilà.

Ne l'ayant jamais lu, le Coran n'est pas mentionné par les enquêtés eux-mêmes. Interrogé sur le statut qu'il retenait pour eux, les réponses hésitantes n'indiquent aucun attachement particulier au Livre. S'ils pensent qu'il y a bien « un message morale à dégager », toute tentative d'application littérale d'un texte religieux leur semble dépourvue de sens. Ils le mettent sans hésitation sur un pied d'égalité avec « d'autres livres sacrés ». Le terme « sacré » leur vient toutefois à l'esprit, ne serait-ce que pour une raison pragmatique comme celle avancée par Farah : « Si ce n'était pas sacré, si ça n'avait pas de valeur, personne n'en parlerait aujourd'hui ». Mieux que tout commentaire, le dialogue suivant résume l'esprit du groupe :

Q – Le Coran, c'est la parole de Dieu ?

Khaled – Ouff...c'est un livre... ouais, 'sacré'... mais dire que c'est la parole de Dieu... j'sais pas, je crois que Dieu, il est ici, il est parmi nous. Il n'a pas besoin de s'affirmer par un livre. Je crois qu'il est parmi nous, il est en toi. [*sourire*]

Q. – Donc t'as pas une vision musulmane orthodoxe...

Khaled – Tu sais, je sais même pas. Je pourrais pas te dire si c'est une vision musulmane ou pas. En tout cas, c'est ma vision. Mais je me revendique pas comme musulman pratiquant. Mais je fais partie d'un des multiples courants de l'islam... probablement. Ou d'êtres humains.

Vu la grande souplesse de leurs propres visions religieuses, ils font également preuve d'une grande tolérance vis-à-vis d'autres religions. Tout en ignorant le contenu précis de leur système de croyance, ils imaginent des différences négligeables. L'accent est mis sur les similitudes des valeurs préconisées dans toutes les grandes traditions religieuses. L'essence de la religion est simplement « le bien que ça peut inspirer », et « d'aider les Hommes à vivre en communauté tout en évitant les relations conflictuelles ». La religion peut donc revêtir une fonction tout à fait importante et intelligible. En effet, ils estiment souhaitable un monde dans lequel plus de personnes tiennent compte de certains principes comportementaux (« On n'est pas sur terre pour faire chier, pour faire du mal, pour tirer profit des situations,

pour tirer profit de son prochain ! » Khaled). Le formalisme religieux, quant à lui, demeure cependant superflu. Les libertés individuelles sont pour eux inaliénables :

Farah – Chacun fait ce qu'il veut quoi. *Mais*, effectivement, à condition que ça ne dérange pas les autres.

4.3.4. L'importance de l'islam comme héritage culturel

De ce qui précède, on ne doit pas tirer la conclusion que les enquêtés n'accordent pas d'importance à l'islam. Ils n'accordent certes pas une grande importance aux aspects religieux, mais l'islam est pour eux bien plus qu'une religion. Si l'appartenance *religieuse* est banalisée dans la mesure où ils refusent d'y voir un critère de différenciation, les origines culturelles – et donc l'héritage musulman – revêtent une importance particulière. C'est sur ce point précisément que s'ouvre un apparent paradoxe.

D'une part, Farah et Khaled refusent de se voir attribuer l'étiquette musulmane. Ils ne veulent pas être mis dans « un tiroir » et remettent en cause la pertinence du label⁴².

Dans ce sens, l'être musulman leur importe peu.

Farah – Si je me décrivais à quelqu'un, c'est pas un critère que j'avancerai... je pense pas que ça puisse l'aider à savoir si je suis gentille ou méchante. Le fait que quelqu'un est musulman, ça m'intéresse pas plus que ça.

D'autre part, tous deux arrivent à un point dans l'entretien où ils soulignent l'importance de la religion – changement de discours qui n'est compréhensible que si l'on admet le double sens dont revêt le mot religion dans leurs discours. En effet, dès que l'islam n'est plus uniquement considéré comme une référence religieuse, mais comme héritage culturel, il se voit accorder plus de valeur et d'estime. S'inscrivant dans l'histoire familiale et faisant ainsi partie de ses propres racines, le terme véhicule subitement un apport qui mérite d'être apprécié.

Khaled – [*par rapport au fait d'être 'classé comme musulman'*] Justement, je veux pas avoir cette étiquette. Parce que je pense que ça, c'est réducteur. Mais je me vois comme issu d'une famille musulmane... et que si je devais prendre une religion, je pense que ce serait l'islam.

Q. – *Et ce serait l'islam pour quelles raisons ?*

Khaled – Parce qu'il y a l'identité... qui est assez forte, chez moi quoi. Pas l'identité religieuse, mais l'identité collective. C'est mes origines.

Si l'islam est important, il l'est donc – pour reprendre les paroles de Farah – « dans le sens que ça fait partie de soi ». Pour assumer le rôle identitaire, peu importe le contenu théologique de l'islam ou la croyance personnelle dans « les détails ». L'essentiel, ce sont les liens d'appartenance qu'il fournit ou autrement dit : la continuité dans la généalogie familiale que l'on souhaite préserver. Or, on constate

⁴² Cet aspect rappelle le groupe des musulmans « contractants » tel que l'a mis en évidence Nancy Venel (2004) dans son étude sur le rapport des musulmans français à la citoyenneté. Comme Farah et Khaled, les représentants de ce groupe refusent toute assignation en fonction d'une appartenance préalable, affirment « qu'on est des êtres humains avant tout » (p.127) et mettent en avant leur individualité.

que cette identification est intériorisée et non revendiquée à l'extérieur. Si les enquêtés se considèrent eux-mêmes attachés à cette tradition, ils ne permettent pas à l'observateur extérieur de les catégoriser ou (pire encore) de les juger par rapport à leur appartenance religieuse.

Ce refus devient compréhensible en pensant d'une part à l'image problématique de l'islam en France et d'autre part à la construction identitaire complexe des Français issus de l'immigration. En effet, l'indifférence émotionnelle des enquêtés par rapport au thème de la religion cède la place à un investissement bien plus grand quant il s'agit d'analyser le rapport entre la France et sa population maghrébine. Ils dénoncent le « côté catalogué », le fait d'être considéré, d'après son apparence physique, comme appartenir à une communauté précise. Même s'ils ressentent une appartenance subjective certaine à la communauté arabo-musulmane, ils ont tendance à nier d'éventuelles différences objectives permettant de dresser des lignes de partage aussi claires que le feraient, selon eux, nombre de Français de souche. Ainsi, Farah en a assez d'entendre le discours « problématisant » de sa condition :

Farah – Moi, je m'identifie pas du tout à ceux qui passent des journées à parler de je sais pas quoi et qu'ils savent pas ce qu'ils sont machin. Alors, moi, je me sens moi et point final. Je ne mets pas en question. Je me demande pas : Alors, qu'est-ce que je suis ? Moi, je trouve ça super d'avoir des origines multiples. J'ai un double apport quoi. Mais quand je dis double apport, c'est pas forcément un apport religieux.... Moi, c'est tout simplement moi et je suis tout ce que j'ai. Il n'y a pas d'arbitrage quoi. Tout ça pour dire : Non, je suis pas en crise, non, je me sens pas victime de la société !

La véhémence du « je me sens moi » explique au moins partiellement l'aversion contre toute classification hétéronome. Vu l'importance accordée à la liberté individuelle de se réaliser et de s'affirmer pleinement dans une direction choisie, ils dénoncent également toute tentative d'influer sur la pratique religieuse par la voie législative. Ainsi, la loi sur la laïcité est pour eux le produit d'une « dictature laïque », non pas parce qu'ils nient la séparation entre le religieux et le temporel, mais parce que l'expression religieuse relèverait du « tellement privé » que les pouvoirs publics ne peuvent s'accorder le droit de s'y mêler. Bien que leur propre religiosité soit tout sauf extériorisée, ils disent pouvoir comprendre la volonté de vivre sa religiosité de façon plus revendicative. Pour eux-mêmes, l'objectif reste toutefois de s'affirmer tel que l'on est, justement sans avoir à évoquer le thème de la religion.

L'islam en arrière-fond revêt une double dimension, religieuse et culturelle, dont la première se voit non pas rejetée, mais du moins reléguée au second plan. Dans sa dimension culturelle, l'islam permet de renouer avec l'origine familiale et demeure ainsi partie intégrante de l'identité de ces croyants « indifférents ». La fameuse formule de la sociologie des religions qui caractérise les religiosités modernes par

« believing without belonging » (Davie 1990) se trouve ainsi renversée. Même si les enquêtés se disent croyants, il s'agit plus d'un « belonging without believing », dans le sens où ils ne croient pas du tout en un Dieu-juge qui veillerait au respect des rites religieux. Or, l'auto-identification avec l'islam ne rend pas pour autant acceptable l'attribution d'une « étiquette » musulmane par un observateur extérieur. Quant à sa dimension religieuse, l'islam n'est pas considéré comme un ensemble de prescriptions, mais comme une source – parmi d'autres – de valeurs universelles.

*

* *

Malgré les différences dans l'importance accordée à l'islam et les façons de le vivre, les enquêtés Français ne se distinguent pas fondamentalement dans leur approche de l'islam. S'ils se sont certes vus transmettre une empreinte religieuse de la part de leurs parents, tous ont par la suite développé leur propre subjectivité islamique (Venel 2003 :216). Les deux enquêtés très peu pratiquants mis à part, on assiste à des parcours marqués par des discontinuités où le niveau actuel de la religiosité ne survient qu'après des crises dans le croire (Babès 1996 :132). Un islam perçu comme manichéen cède la place à un islam plus souple et personnalisé – ou comme l'exprime Leila Babès : « On passe d'une modalité de certitudes mal vécues à une modalité d'incertitudes mieux assumée » (1996 :133). Au cours de ce processus, beaucoup prennent leurs distances avec le Dieu de l'enfance et l'appréhendent désormais d'une façon radicalement différente : le Dieu distributeur de châtiments se transforme en Dieu-soutien, voire Dieu-ami.

Les enquêtés ne se préoccupent guère du caractère obligatoire des prescriptions rituelles. Ils font preuve d'une approche largement décomplexée de la sexualité et d'une relative facilité à démontrer la compatibilité de leurs actions avec les bases de l'islam. Pour les représentants de l'islam spiritualisé, grâce à leur distinction entre esprit (essentiel) et formalité (parfois négligeable), d'éventuels conflits entre prescriptions religieuses et comportement individuel sont quasi-inexistants. Les négociateurs se situent davantage dans le doute et s'efforcent de correspondre progressivement, mais de leur façon personnelle, aux exigences de l'orthopraxie. Tout en exprimant leurs réticences vis-à-vis du modèle français de la laïcité, tous adhèrent clairement à ce que l'on peut appeler un islam sécularisé.

S'ils se disent à divers degrés inquiets, tous dénoncent avec ferveur l'intégrisme religieux et tout ritualisme exacerbé. L'instrumentalisation de l'islam comme vecteur de prêches de haine contre certains groupes, leur paraît en complète contradiction avec le message de paix qu'ils voient eux-mêmes dans cette religion. Si certains de leur co-religionnaires font preuve d'une lecture différente, celle-ci est attribuée à la méconnaissance, voire à incompréhension, de l'esprit de la religion musulmane. Les interlocuteurs français eux-mêmes attribuent leur vision de l'islam pour une bonne partie à leur degré d'éducation⁴³. D'une part leur niveau élevé éducation universitaire fait qu'ils ont à leur disposition un capital culturel dont ils profitent aussi bien pour l'intégration professionnelle que sociale, rendant superflu une affirmation de soi par la voie d'une pratique religieuse pointilleuse (telle que décrite par Kakpo 2004). D'autre

⁴³ Sur l'importance accordée par les acteurs à l'éducation, voir dans l'annexe les citations de Nassim.

part, le fait d'avoir appris à chercher des informations et à faire preuve d'esprit critique a clairement des répercussions sur leur façon d'approcher l'islam. Bien qu'ils se distinguent par des degrés de connaissances différents, tous soulignent l'importance de la culture religieuse. Ce savoir religieux (*'ilm*) est considéré comme un aspect fondamental sur lequel s'appuie la tradition islamique, au point d'affirmer que la légitimité religieuse vient de là. Comme le constate Babès, ce rapport entre religion et savoir a une force symbolique telle que certains sont tentés de mesurer la religiosité d'un musulman à travers son degré de culture religieuse (1996 :123).

Les récits des enquêtés révèlent en outre l'influence primordiale de l'entourage sur leur religiosité. L'ouverture du milieu – à partir du lycée ou à partir de l'université – va toujours de pair avec une ouverture d'esprit à laquelle le rapport à l'islam ne reste insensible. Après le dépassement des crises identitaires qui marquent souvent l'adolescence, celui-ci peut en effet subir une nette évolution au début de l'âge adulte. Ayant eu l'occasion d'effectuer un des entretiens avec une personne avec laquelle ont eu lieu des discussions informelles trois ans avant le début de l'enquête, nous avons pu constater une nette transformation. Si Hakim avait été classé en tant que Négociateur lors de la première rencontre, il fait aujourd'hui preuve d'un rapport largement spiritualisé à l'islam. La véritable rupture a toutefois eu lieu bien avant : Quand il cherche à qualifier lui-même l'islam de son adolescence, le terme qui lui vient à l'esprit est « néotraditionnaliste ». Si de telles discontinuités sont plutôt rares, les évolutions d'un sous-groupe à l'autre ne le sont certainement pas. Sans qu'il s'agisse là d'un déterminisme, les Négociateurs paraissent à bien des égards comme des Spirituels potentiels.

Vu l'origine de presque tous les enquêtés des alentours de Paris, d'éventuelles différences entre régions d'origine ne peuvent être constatées – d'autres études sur les Franco-Maghrébins (cf. Césari 2001) et les impressions des enquêtés eux-mêmes suggèrent toutefois qu'une jeunesse musulmane en France se passe différemment selon que l'on se trouve au centre de Marseille, en banlieue parisienne ou dans un village landais.

Des variations semblent se dégager en fonction de la profession du père. Celle-ci peut être considérée comme un indicateur valable non seulement pour le statut socio-économique, mais aussi pour le capital culturel de la famille. La forte majorité des enquêtés partagent une origine ouvrière, plusieurs reportant les difficultés en langue française de leurs parents. Ceux qui sortent de ce cadre, avec respectivement un père professeur ou journaliste font preuve d'un rapport à l'islam très spiritualisé, loin de celui présenté dans les médias français.

- La comparaison -

Une comparaison des deux grands groupes d'enquêtés, selon leur pays d'origine comme critère de discrimination exige de reléguer au second plan les différences repérées au sein des groupes. Nous allons certes garder en tête le fait que le rapport à l'islam n'est univoque et homogène que ce soit chez les Français ou chez les Maghrébins. Or, l'objectif est désormais la mise en évidence des grandes tendances des groupes permettant de mieux saisir les spécificités de l'islam des jeunes français par rapport à celui de leurs homologues maghrébins. Par conséquent, nous allons passer au-delà des lignes de démarcation du chapitre précédent : l'existence, de chaque côté, de trois types de rapport différents à l'islam aura certainement préparé le terrain pour l'analyse suivante, mais les trois types seront momentanément mis entre parenthèses.

5. Maghrébins et Français : Deux modes d'investissement religieux sensiblement différents

Comme les traits spécifiques du rapport à l'islam sont plus nets en contrastant les deux premiers sous-groupes, c'est à dire Néotraditionalistes et Rationalistes d'un côté, et Spirituels et Négociateurs de l'autre, ceux-ci se trouveront au coeur de l'analyse. Bien évidemment, les groupes peu religieux – les Relativistes du côté des Maghrébins et les représentants d'un islam en arrière-plan du côté des Français – peuvent fournir des éclairages supplémentaires. Or, il nous paraît justifié de se focaliser sur les deux autres, d'une part parce que ce sont les groupes réunissant le plus grand nombre de personnes⁴⁴, d'autre part parce que l'enquête a pour but de saisir les différentes façons de vivre, d'appréhender et d'intégrer l'islam dans la vie personnelle, au détriment des différentes façons (marginales) de le rejeter ou de le reléguer au second plan. Par ailleurs, l'accent est mis sur le rapport à l'islam des Français. Si la comparaison des deux groupes permet certes de voir plus clair dans les caractéristiques spécifiques de chacun, nous nous efforçons d'utiliser les Maghrébins comme contraste rendant plus visibles les spécificités des musulmans français.

Nous allons distinguer trois dimensions qui permettent d'éclairer les différences majeures entre les enquêtés nés en France et nés au Maghreb. En premier lieu, nous allons nous pencher sur ce qui est le plus basique, à savoir la perception de la religion. En second lieu suivront les tendances dans la mise en œuvre de la religiosité, pour aboutir, en troisième lieu, à une analyse d'évolutions plus abstraites qui sous-tendent les propos des interviewés.

⁴⁴ Selon toute probabilité, ceci s'applique non seulement à l'échelle de notre échantillon, mais également à la population totale des jeunes musulmans dotés du niveau d'éducation en question. Même si des données quantitatives sont encore absentes, l'ensemble des études précédentes sur le sujet permet d'avancer cette hypothèse sans pour autant risquer des généralisations précipitées. De plus, cette hypothèse est confirmée par notre expérience sur le terrain, car aussi bien parmi les Maghrébins que parmi les Français, les « détachés » ont été bien plus difficiles à trouver que les autres.

5.1. La perception : Conscience versus évidence

Dans cette première partie de la comparaison, nous allons mettre en évidence des différences de perception. Pour cela, nous allons d'abord regarder de plus près les parcours religieux des deux groupes. D'une part, les chemins sensiblement différents vers leur façon actuelle de vivre l'islam sont le *résultat* d'une perception différente de la religion depuis la petite enfance. D'autre part, ils sont la *base* d'une vision différente de l'altérité religieuse ainsi que de l'islam lui-même.

5.1.1. Les parcours : Naître musulman ou devenir musulman

Avant d'aborder la question de la vision actuelle qu'ont les enquêtés de la religion, il convient de se demander : Comment sont-ils devenus musulmans ? Si la question semble banale, la réponse ne l'est pas. Formellement, les enquêtés sont certes tous musulmans de part leurs parents, mais l'intégration de ce statut dans leur construction personnelle se fait de manière très différente des deux côtés de la Méditerranée. En effet, pour les enquêtés français, tout se passe comme si on ne naissait pas musulman, mais qu'on le devenait. Au lieu de percevoir la religion musulmane comme une évidence, tel que le font les Maghrébins, ils y voient le résultat d'un choix actif et conscient.

Les réactions à la question introductive « Pourrais-tu me parler de ton rapport à l'islam de l'enfance jusqu'à aujourd'hui ? » sont hautement révélatrices dans cette perspective. Les Français se mettent immédiatement à raconter, en détail, l'évolution de leur rapport à l'Islam et donnent l'impression d'y avoir déjà réfléchi. Leur récit semble être intimement liée avec l'histoire de leur vie en générale, car toutes les étapes de la socialisation (école primaire, puberté, déménagement du foyer parental...) sont autant de moments de (re-)positionnement par rapport à l'héritage religieux. Ainsi, les enquêtés dégagent les événements clefs, les rencontres marquantes, les hésitations, les conflits, etc. et aboutissent presque tous à un récit marqué par des hauts et des bas ou – pour reprendre l'expression utilisée par plusieurs enquêtés – un parcours en « zigzag »⁴⁵. En effet, la majorité des enquêtés français traversent, à partir de l'adolescence, des phases de rejet ou de rébellion vis-à-vis de la religion parentale. L'islam a parfois été perçu comme simpliste, anachronique ou « inégalitaire », voire comme un stigmaté duquel certains auraient aimé se débarrasser pour moins se distinguer de leurs camarades de classe

⁴⁵ Les descriptions des groupes n'ayant pas toujours permis d'approfondir ces éléments, nous renvoyons aux récits plus complets dans l'annexe.

majoritairement chrétiens⁴⁶. Pour la plupart des enquêtés, les turbulences aboutissent toutefois à une transformation progressive de l'image de l'islam et des pratiques religieuses. A la suite d'un réinvestissement religieux – souvent stimulé par la lecture ou par la participation à des conférences – l'image négative de l'islam cède la place à une image nettement plus nuancée (cf. aussi les trois étapes successives du croire retenues dans Babès 1996 :132). Dans la mesure où l'islam est davantage perçu comme compatible avec les valeurs et les aspirations personnelles, la pratique s'intensifie. L'acte de valorisation de la foi est donc clairement postérieur à l'adhésion : la religiosité actuelle des jeunes adultes est le résultat d'une démarche active, qu'ils perçoivent comme résolument personnelle (Venel 2004 :216). Nous prenons comme preuve le fait que les récits abondent de mots comme « découverte » ou « rupture », voire qu'une analogie est établie entre le fait d'avoir « retrouvé » l'islam et une « conversion ».

La même question suscite des réponses beaucoup moins spontanées et surtout moins développées de la part des Maghrébins. Tous insistent sur la présence de l'islam dans la vie quotidienne faisant de la religion non pas un enjeu, mais une évidence. L'islam englobe et interpénètre le quotidien – ou comme le dit Chirine : « On ne peut pas y échapper. Dieu est même dans la langue, il est partout ». Quant au parcours personnel, certains répliquent en demandant « quel 'parcours' ? » ou souhaitent une explication de la question – qui au contraire paraît absolument « évidente » à tous les enquêtés français. Ce qui se trouve à l'origine de l'irritation est le fait que tout parcours nécessite une évolution, un cheminement – et celui-ci ne se révèle que pour des cas particuliers (Nadia ou Chirine), tandis que la majorité des enquêtés insistent sur la stabilité de leur vision de l'islam. L'évolution se limite dans la plupart des cas à la meilleure compréhension rationnelle des règles religieuses avec l'âge. La religion musulmane est en effet présentée par les enquêtés maghrébins comme un état de fait que l'on arrive à « mieux apprécier après analyse ». S'il y a parfois des phases de remises en cause, celles-ci paraissent peu profondes, comparées aux tourments qu'ont vécus une grande partie des jeunes musulmans Français.

⁴⁶ Selon le lieu de résidence et l'importance de sa communauté musulmane, ce sentiment peut être plus ou moins intense : Hakim, scolarisé St.Cloud, met un accent sur le « stigmaté », tandis que Radia de la Cité des quatre mille à La Courneuve se souvient du caractère « très coloré » de sa classe de primaire, où non pas les musulmans, mais les français de souche étaient les « exceptions ». Cependant, tous les enquêtés, indépendamment de leur lieu de résidence, ont perçu l'islam comme « la religion des pauvres », ce qui a contribué à l'image peu attirante de cette religion au cours de l'enfance.

Par conséquent, les Français, loin des évidences et des appartenances allant de soi, se caractérisent par une conscience religieuse particulière. L'appartenance confessionnelle étant un marqueur de différence, la religion acquiert très tôt un statut d'enjeu à part entière. Tandis que les Maghrébins se posent des questions par souci de rationalisation de l'incroyable ou par simple curiosité, les Français les posent avant tout par urgence, ne pouvant y échapper de toute façon. Confrontés aux questions des camarades de classe, et surtout au caractère sécularisé de la société française mêlé à une critique régulière de l'islam (contrastant avec l'omniprésence de la référence religieuse dans le foyer parental), ils sont obligés de se positionner.

L'opposition entre l'islamité « (re)trouvée » des Français et l'islamité « par naissance » des Maghrébins ne doit cependant pas occulter le fait que la liberté de choix est soulignée par *tous* les enquêtés. Aucun ne ressent l'islam comme une religion imposée ou sa pratique religieuse comme étant le produit d'une quelconque pression sociale (cf. aussi Babès 1997 :125). Dans le cas des Maghrébins, si *l'appartenance* primaire à l'islam n'est pas perçue comme un choix au sens propre du terme, le degré de leur pratique l'est bel et bien. Incontestablement, les décisions actives jouent un rôle plus prépondérant dans les parcours des Français et leur religiosité actuelle constitue le fruit d'un effort de recherche généralement plus poussé. Ainsi, attribuer une croyance à une influence extérieure, que ce soit la société, la culture ou simplement les parents, n'est pas compatible avec l'exigence d'autonomie intellectuelle à laquelle souhaitent correspondre tous les enquêtés. Si, du point de vue de l'observateur, la religiosité paraît, dans le cas de certains, plus le résultat d'une sensibilité que d'une réelle réflexion, toujours elle se *veut* choisie et réfléchie.

5.1.2. La vérité religieuse : Indivisible ou plurielle

La conscience religieuse des Français s'accompagne d'une conscience très nette du pluralisme religieux. Les Maghrébins, quant à eux, y voient plus une anomalie et ont tendance à percevoir l'islam comme la seule ou du moins comme la religion « normale »⁴⁷. Le contexte français, marqué à la fois par la laïcité et l'héritage chrétien, les amène à se poser très tôt une question cruciale: Comment se fait-il qu'il y a plusieurs religions dont chacune prétend être la bonne?

⁴⁷ Il est intéressant de voir que l'islam est souvent désigné par les enquêtés maghrébins comme étant la « première religion mondiale », se référant au nombre de fidèles ainsi qu'à son expansion dans l'espace. Vu les chiffres officiels il s'agit là d'une fausse information, mais qui est justement en cela révélatrice de l'image qu'ont les croyants de l'islam dans les pays à tradition musulmane.

En s'appuyant sur les arguments traités dans les chapitres précédents, les enquêtés, mis à part les détachés, raisonnent en faveur d'une supériorité de l'islam. Il convient néanmoins d'orienter l'attention sur le fait qu'ils se divisent, sur ce point, en ceux qui établissent une supériorité générale, supposée indépendante du point de vue de l'enquêté lui-même, et ceux qui considèrent l'islam comme étant la religion qui « leur convient le plus ». Dans ce dernier cas, l'islam est vu comme la religion répondant le plus à leurs questions personnelles, sans pour autant constituer la voie royale pour chaque personne en chaque contexte. Cette ligne de division se recoupe non pas entièrement, mais du moins largement avec la distinction entre nos deux groupes d'enquêtés. L'affirmation catégorique « c'est la bonne religion » est peu employée par les enquêtés français, à la différence du constat plus modeste « Pour moi, c'est la bonne religion ».

Ayant grandi dans un pays où se côtoient plusieurs religions, les Français ne peuvent ignorer les autres. Ainsi, leur redécouverte de l'islam passe fréquemment par une phase d'intérêt pour d'autres religions, en particulier le christianisme. Scandalisés en tant que jeunes adolescents par les éléments présupposés rétrogrades de la religion parentale, ils se penchent vers des alternatives, pour s'apercevoir dans un deuxième temps que les autres religions ont également leurs côtés controversés – et que l'islam contient les mêmes valeurs universelles qu'affiche le christianisme. L'islam paraît finalement plus séduisant, car plus « abouti » selon la continuité supposée dans la révélation (pour des raisons supplémentaires, voir Babès 1997 :74). Par ailleurs, l'investissement personnel dans cette religion demande moins de rébellion, leur permet de renouer avec l'héritage familial et propose une identité au-delà des appartenances nationales. Autant d'arguments qui font que l'islam s'impose comme religion « idéale », même si, bien entendu, cette voie peut se concevoir, du point de vue des acteurs, comme résultant uniquement d'arguments théologiques ou d'expériences spirituelles⁴⁸.

Parmi les Maghrébins, par contre, seuls les Relativistes font preuve d'un intérêt poussé pour d'autres religions, leur accordant un statut tout à fait semblable à celui de l'islam. Selon les autres, l'islam ne peut être relatif, l'hypothèse constituant en elle-même un sacrilège pour les plus orthodoxes. D'une manière générale (mais

⁴⁸ Il est intéressant de voir qu'un certain nombre d'enquêtés sont loin d'insister sur l'exclusivité de l'influence théologique ou essentialiste. Certains enquêtés français ne se font aucune illusion sur l'influence d'une certaine détermination sociale et affirment comme Radia: « C'était aussi la voie la plus facile à emprunter. » Cela n'est certes jamais évoqué comme seule raison, mais les interlocuteurs le ressentent bel et bien comme un facteur parmi d'autres.

également en ne tenant pas compte des Relativistes), les Maghrébins ont tendance à souligner les dissimilarités entre l'islam et les autres religions, tandis que les Français cherchent à établir des ponts, mettant l'accent sur les similitudes, voire l'unicité profonde du message.

Cependant, quant à la portée de l'expression « les autres religions », la distinction entre Français et Maghrébins importe peu. Des deux côtés, seule une minorité (généralement Relativistes et Spirituels) est prête à inclure sous cette appellation toutes les traditions religieuses mondiales. Pour la plupart, les « autres » religions sont simplement les « autres religions du livre », donc celles explicitement reconnues dans le Coran. Le rejet des traditions religieuses qui ne s'inscrivent pas dans cette lignée reste profond dans les deux groupes. Ainsi, certains disent clairement qu'ils ne parlent que du Christianisme et du Judaïsme, estimant que les autres n'avaient « aucun intérêt ». S'ils mentionnent des religions asiatiques tel que le Bouddhisme ou l'Hindouisme, les propos tenus indiquent qu'il s'agirait là, selon eux, d'un pur produit de l'imagination humaine que l'on ne peut prendre au sérieux.

Si l'on passe de l'interreligieux à l'intrareligieux, on constate que les enquêtés se distinguent dans leur perception de l'islam comme respectivement uni- ou multiforme.

En règle générale, les Maghrébins mettent l'accent sur l'unicité, voire l'indivisibilité de l'islam véritable. Au-delà des différences doctrinales entre courants « officiels » tel que sunnites et chiites, il existe pour eux *un* islam de référence. Il en résulte qu'il ne peut pas y avoir plusieurs courants d'interprétations ou plusieurs lectures coraniques pouvant prétendre à la même valeur. Il s'agit au contraire de trouver l'interprétation « objectivement » correcte parmi la multitude des interprétations allant, selon les jugements, de « moins bonnes » à « aberrantes ». Ainsi, les « vrais » musulmans, formeraient une unité, séparés des « mauvais musulmans », qui ne le seraient que par habitude ou qui s'afficheraient comme tels tout en s'éloignant de la pratique effective.

La situation semble très différente pour les Français. Outre leur insistance sur l'extrême diversité des pratiques religieuses entre pays musulmans – de l'Indonésie en passant par le monde arabe jusqu'au Sénégal – ils ne manquent pas d'affirmer la variété des conceptions religieuses en fonction des sensibilités différentes de personnes qui se réclament pourtant de la même foi. Selon eux, l'islam est *pluriel*, sans pour autant perdre de sa pertinence ou de sa profondeur. Sans aucun doute, cette vision revêt d'un attrait particulier pour les Français, tous soucieux de défendre

la spécificité de leur islam contre les attaques de ceux qui identifient l'islam dit intégriste et l'islam français.

Si elles ne le paraissent pas nécessairement de prime abord, ces deux attitudes par rapport au pluralisme religieux en général et islamique en particulier, sont intimement liées. Il semble que le pluralisme religieux est plus facile à admettre pour ceux qui reconnaissent également l'existence de différentes formes de leur propre religion. Si, au contraire, l'islam est *un*, il se laisse plus convenablement séparer de tout ce qui *n'est pas* l'islam – d'où l'insistance de certains Maghrébins sur l'opposition entre les autres religions et la leur.

5.2. Les pratiques : La religion comme règle de vie ou état d'esprit

Les processus à l'œuvre au sein des deux groupes diffèrent sensiblement quant à la mise en pratique de la religiosité. Si une tendance vers l'individualisation de la religion peut être constatée aussi bien parmi les Maghrébins que parmi les Français, celle-ci se présente de manière radicalement différente. Ces spécificités feront l'objet de la première partie. Ensuite, nous analyserons de plus près une deuxième tendance, accompagnant de près l'individualisation « à la française » : le groupe Français est transcendé par un processus de spiritualisation encore absent chez la plupart des Maghrébins. Pour ces derniers, l'équivalent de la spiritualisation est plutôt l'effort de rationalisation. Ces antagonismes dans l'expérience religieuse seront analysés dans la deuxième partie.

5.2.1. L'individualisation dissimulée versus assumée

Comme il existe pour les Maghrébins un islam de référence et « véritable », l'individualisation de la pratique demeure difficile et s'effectue plutôt « en cachette », voire inconsciemment. Pour ce qui est des Français, l'individualisation est assumée et activement préconisée par les acteurs eux-mêmes. Dans les deux cas, elle est étroitement liée à la vision de l'islam comme uni- ou multiforme. Pour les partisans d'une vision uniforme, généralement les Maghrébins, il existe un islam de référence, servant de mesure de la religiosité et du comportement de l'acteur – et empêchant ainsi le « bricolage » personnel. La religiosité des Français étant marquée par l'absence de cette référence absolue, la subjectivité de l'acteur individuel gagne un rôle inédit.

Les Maghrébins : L'islam comme critère absolu et l'individu fautif

Selon les Maghrébins aspirant à l'orthodoxie, on serait aujourd'hui confronté à « un islam sans musulmans ». Abstraction faite de la pratique effective de la majorité des croyants, l'islam comme religion serait *kamel owa chamel* – une religion totale et parfaite, proposant la solution à tout genre de problèmes. Cependant, les fondamentaux de l'islam véritable ou originel sont loin de faire l'objet d'un consensus. Ainsi, le terme d'islam est-il employé pour désigner cette référence absolue et suprême, sans pour autant pouvoir définir le contenu de l'interprétation valable de cette religion. Au bout du compte, chacun est donc bel et bien contraint de décider pour lui-même ce qui en serait l'essence. Les informations extérieures déterminant ce choix sont cependant rarement perçues comme des *interprétations* proposées,

mais plus souvent comme des faits objectifs venant d'une autorité qui « s'y connaît mieux » – d'où la grande confiance avec laquelle une bonne partie des enquêtés enregistre le discours des émissions télévisées religieuses. En tout état de cause, ils partent de l'hypothèse selon laquelle il existerait une essence prédéterminée et indépendante de toute interprétation.

La coexistence de plusieurs interprétations à valeur égale semble par conséquent improbable, voire inconcevable. Le croyant commun, n'ayant pas étudié en détail les sciences coraniques, ne peut donc s'aventurer dans l'arbitrage personnel. L'interprétation personnalisée serait en effet perçue comme un syncrétisme naïf, voire parfois une trahison du sens véritable de l'islam. Le refus de l'individualisation se trouve de manière exemplaire dans le credo selon lequel il faut « tout prendre ou tout rejeter », toute pratique « sélective » n'étant que de l'hypocrisie. Certes, les transgressions de règles, les déviations et les détours ne sont pas pour autant absents. La spécificité réside dans le fait que ceux-ci sont davantage accompagnés par un sentiment de culpabilité⁴⁹. En effet, le thème de la trahison ou du reniement est très présent dans les discours des enquêtés. Un manque de pratique n'est donc pas défendu et justifié avec des circonstances atténuantes, mais attribué à sa propre faiblesse, qui reste inexcusable. Ainsi, le leitmotiv paraît être : « C'est la religion qui a toujours raison, c'est moi le faible et fautif ».

La version pure et dure de cette conviction ne se trouve certes qu'après des Néotraditionalistes et des Rationalistes masculins. Or, même les femmes rationalistes et résolument modernes dans nombre de leurs attitudes ne cessent de raisonner en termes d'écart entre les exigences de la religion et leur conformité à celles-ci – même si elles s'attendent moins à une punition divine et se croient plus dans « le cadre de l'acceptable ». Le raisonnement en termes d'écart est d'autant plus significatif qu'elles prennent comme islam de référence celui dont elles dénoncent en même temps les perversions. Par exemple, comme nous l'avons vu précédemment, le fait de ne pas utiliser de transports publics ou de ne pas porter de pantalons sont cités comme éléments d'un comportement parfaitement conforme au Coran. Ainsi, on constate la tendance à ériger comme norme un islam d'inspiration wahhabite, qui fait en même temps l'objet de critiques. Presque tous les enquêtés le qualifient d' « exagéré » et non adapté à l'époque moderne. Cependant, il n'empêche

⁴⁹ Il serait intéressant de voir si cette différence se révèle spécifique au milieu enquêté : Comme le tiraillement des musulmans français entre deux systèmes de valeurs discordants se prête au développement d'une culpabilité envers celui que l'on semble reléguer au second plan, il se peut que cette différence entre Français et Maghrébins se voit inversée en enquêtant dans un milieu moins diplômé, ayant peut-être moins appris à gérer et à justifier (devant eux-mêmes) leurs actions et leurs incohérences.

que l'islam rigoureux et littéraliste demeure selon eux une sorte d'islam originel, puisant dans le texte coranique sa légitimité. En règle générale, les Maghrébins (sauf bien sûr les Relativistes!) affirment que toute transgression d'une prescription religieuse est un éloignement de l'islam tel qu'il a été conçu.

Cependant, leurs propos indiquent clairement que l'on assiste à des processus de négociation, dont résultent des priorités personnelles d'un côté et l'abandon de certaines prescriptions de l'autre. Même en affirmant que la prière ne servait à rien si l'on buvait en même temps de l'alcool ou si on avait des relations sexuelles illicites, les enquêtés sont déjà en train d'établir une sorte de hiérarchie. Or, ces choix de priorités ne sont jamais désignés comme « personnels », mais comme des décisions qui s'imposent ou qui peuvent être justifiées en référence à une autorité religieuse. En tous les cas, la réticence vis-à-vis d'une pratique religieuse individualisée n'indique pas son absence. Les enquêtés maghrébins négocient et ajustent, tout en le faisant d'une manière cachée, non assumée et souvent inconsciente.

Les Français : L'islam soumis à l'interprétation et l'individu responsable

La vision catégorique du « tout ou rien » est rejetée par les Français qui n'y voient pas une conclusion conséquente⁵⁰. Ils défendent au contraire l'effort sincère et la bonne volonté – peu importe si celle-ci amène à une obéissance rigoureuse ou un rapport plus laxiste aux règles formelles. Leur raisonnement ne s'effectue pas en termes de règles, mais en termes de valeurs. L'essence de l'islam se résume non pas en pensant aux cinq piliers ou à un ensemble de prescriptions, mais se confond avec des valeurs universelles telles que l'amour, le pardon, la compassion ou la fraternité. Tout comportement s'inscrivant dans une logique suivant ces valeurs, voire toute action sans mauvaise intention, peut donc être considéré comme un comportement conforme à l'islam. Des qualités humaines fondées sur le respect d'autrui seraient donc préférables à un ritualisme exacerbé qui n'aspire qu'à l'entrée au paradis.

Ainsi, les Français partent clairement de l'hypothèse selon laquelle l'islam littéraliste ne serait en aucun cas un islam plus « vrai » ou plus proche de l'essence de la religion. Il s'agit au contraire de faire le tri entre ce qui est « proprement islamique » et les ajouts intervenus lors des siècles suivant la Révélation. Poussés par la volonté de « retourner aux sources », cette recherche a cependant peu en commun avec un

⁵⁰ Cette opinion se trouve aussi chez certaines femmes maghrébines.

retour aux sources d'inspiration *salafiste*.⁵¹ Comme nous l'avons constaté, les enquêtés n'aspirent pas à trouver l'islam véritable en suivant toutes les règles, et encore moins en adoptant les comportements des compagnons du Prophète, mais en épousant les valeurs de base sur lesquelles se fonde, à leurs yeux, toute la religion musulmane. Leur raisonnement n'a toutefois pas lieu dans le vide théologique. Ils s'appuient au contraire sur une accumulation de connaissances religieuses, faisant de certains Français des « spécialistes de religion »⁵², citant une panoplie de références religieuses qui, de par leur nombre et leur exactitude, dépassent largement les informations théologiques que pourrait fournir un chrétien français « moyen » du même âge.

Se référant plus aux valeurs qu'aux règles, les écarts entre religion et comportement se réduisent. Tant que « la morale reste sauve » – pour reprendre l'heureuse expression de Jahid – la mauvaise conscience est laissée de côté. Ce qui serait une « hypocrisie inexcusable devant Dieu » pour les Maghrébins, relève ici de l'auto-persuasion et acquiert le statut d'une normalité. Ainsi, les Français sont nombreux à souligner leurs propres incohérences dites hypocrites, citant comme exemples les prières « dernière minute » avant une épreuve ou les bonnes résolutions jamais tenues. Ces récits, accompagnés par autant de sourires que de soupirs, indiquent un rapport relativement détendu à la pratique religieuse. Si on peut certes observer des négligences non justifiées au niveau de la pratique (le plus souvent par rapport à la prière), la phrase « Je l'assume » est toutefois omniprésente. Le sentiment de trahir la volonté divine a cédé la place à des arrangements ou – selon l'expression d'un interlocuteur – des « deals » avec Dieu dont on suppose qu'il comprendra aussi bien le stress d'un étudiant au mois de mai que les multiples tentations de la société occidentale.

Comme le message universel de l'islam peut se trouver entre les lignes et au-delà des règles révélées, sans être toujours donné à l'avance, la seule véritable contrainte que voient les Français dans leur religion est celle de réfléchir et d'utiliser sa faculté de critique. L'*ijtihad* devient ainsi une de leurs notions préférées.⁵³ Puisque Dieu

⁵¹ Le salafisme désigne un courant prônant un retour à la compréhension du Texte par les ancêtres (*al-salaf*), c'est-à-dire les compagnons du Prophète et les deux premières générations qui leur succèdent (Haenni 2004 :93)

⁵² Cela ne veut pas dire que les connaissances avancées sont nécessairement pertinentes ou infaillibles. Or, la recherche active d'informations est fréquente. Presque tous ont fait un effort plus ou moins poussé pour en apprendre davantage sur leur religion, que ce soit par la lecture personnelle ou la participation à des conférences relatives au thème. L'investissement personnel, en temps et énergie, dans la recherche religieuse est tout à fait notable.

⁵³ Même dans un échantillon aussi restreint que le nôtre, il est révélateur qu'aucun Maghrébin n'a utilisé cette notion tellement présente dans l'autre moitié des entretiens.

demande un effort d'interprétation, ils se sentent tout à fait « dans le cadre », tout en négociant, en recomposant, en bricolant. Le terme du « bricolage personnel » est d'ailleurs employé volontiers par les acteurs eux-mêmes. Dans la mesure où ce bricolage prouve que l'acteur assume son devoir de réflexion personnelle et sa capacité critique, il est perçu comme un indicateur de maturité religieuse. Il n'est pas ainsi pour la notion du syncrétisme. Si la plupart assume sans hésitations les arbitrages personnels, personne ne veut se voir reprocher de fabriquer une religion personnalisée à sa guise⁵⁴. Même la vision très spiritualisée, presque tendance *new age*, dont fait preuve Leila, reste à ses yeux profondément musulmane. Conscients de l'extrême pluralité des interprétations et surtout des vécus religieux personnels, les Français s'abstiennent de critiquer les autres et leur manière de vivre leur foi. S'ils affirment parfois que certains, à leurs yeux, auraient « mal compris » un aspect ou un autre de l'islam, aucun d'entre eux n'a refusé d'attribuer le qualificatif de « musulman » à un autre⁵⁵. Le terme « vrai musulman » est surtout employé en imitant ceux que l'on critique, avec une touche ironique ou un geste indiquant les « guillemets ».

Quant à la lecture du Coran, ces libertés ne veulent pas dire pour autant que chacun y voit ce qu'il veut. Toutefois, chacun retient du texte ce qu'il veut en retenir. Ainsi, certains ont leurs sourates de prédilection, auxquelles ils confèrent – informellement – une autorité plus grande pour leur vie personnelle. D'autres font le tri entre ce qu'ils jugent universel et ce qui n'aurait qu'une portée contextuelle, n'ayant plus la même pertinence qu'à l'époque du Prophète. En effet, le bricolage personnel consiste avant tout en une négociation des priorités : l'importance de certaines normes ou interdits est mise en relief, alors que d'autres sont mises entre parenthèses ou reléguées au second plan. Tout d'abord, les enquêtés français effectuent une séparation claire entre les cinq piliers de l'islam et les autres prescriptions religieuses, accordant aux premiers une large priorité par rapport aux seconds. Ainsi, nombreux sont ceux qui soulignent que ni le port du voile, ni le principe de virginité ne fait partie des piliers et ne peut donc être considéré comme consigne canonique – ce qui contraste de manière frappante avec la tendance maghrébine à qualifier comme obligatoires nombre de prescriptions « hors cinq piliers ». La hiérarchisation ne s'arrête toutefois pas là. Les Français se l'autorisent aussi à l'intérieur même des cinq piliers. Selon

⁵⁴ Les frontières entre la recherche de ce qu'est l'islam et de ce que les acteurs souhaitent y trouver sont certes floues, mais la forte volonté de rester fidèles à leur religion remet en question l'insinuation selon laquelle les enquêtés ne feraient que « se faciliter les choses » en se débarrassant de tout ce qui, dans la religion, demanderait des vrais sacrifices.

⁵⁵ Les jugements de la pratique d'autrui restent très répandus parmi le groupe maghrébin. D'une part, cela pourrait être dû au degré d'interconnaissance plus élevé au sein du groupe enquêté, d'autre part il semble que la propension à juger et à critiquer ce que pratiquent (ou non) les autres est plus forte.

une bonne partie des enquêtés, ceux-ci ne relèveraient pas d'une autorité absolument identique. Bien que toutes importantes, la profession de foi est considérée comme la priorité première. A leurs yeux, l'acte de croire en un Dieu unique et son prophète serait en effet la seule obligation indiscutable du musulman⁵⁶.

Par rapport à leurs homologues maghrébins, les Français font donc preuve d'une marge de manœuvre relativement plus grande. S'ils se permettent la déviation vis-à-vis d'une règle religieuse, ils prétendent avoir de bonnes raisons – jusqu'au point d'affirmer qu'il ne s'agirait en rien d'une déviation, mais d'un retour à l'essentiel. Tandis que les Maghrébins appliquent une échelle d'évaluation supposée objective, les Français sont fiers de leur recherche personnelle de sens, se méfiant en même temps de toute mesure venant de l'extérieur. La seule mesure indiscutable seraient les valeurs universelles sur lesquelles se fonde l'islam. Parmi les Maghrébins, seules les femmes mentionnent l'importance de ces mêmes valeurs, les propos restant généralement bien plus centrés sur les règles. Si la personnalisation du croire et la hiérarchisation personnelle des normes et valeurs religieuses leur reste suspecte, elle s'effectue tout à fait consciemment dans le groupe des Français.

⁵⁶ Un choix de priorités aussi claires est absent parmi les Maghrébins. S'ils hiérarchisent, ils diraient au maximum que le pèlerinage et le montant exact du *zakat* restent discutables en fonction des ressources matérielles du croyant.

5.2.2. La rationalisation versus la spiritualisation

Outre le rapport différent à l'individualisation de la pratique religieuse, les portraits dressés dans le chapitre précédent révèlent deux tendances majeures au sein des groupes d'enquêtés. Si l'on peut sans aucun doute affirmer l'existence d'un effort de rationalisation à l'œuvre dans les propos des Maghrébins, la tendance générale auprès des musulmans français va vers la spiritualisation de leur religiosité. Ces tendances dépassent en effet les groupes dégagés qui les portent déjà dans leur nom. Du côté des Maghrébins, les Rationalistes représentent certes le mieux cette ambition rationalisatrice, mais les Néotraditionalistes n'en sont pas exempts. Du côté des Français, les aspects spirituels ne sont non seulement primordiaux parmi une partie des enquêtés, mais il devient visible, à travers la comparaison avec les Maghrébins, qu'il s'agit là d'une caractéristique qui marque l'islam des enquêtés français dans leur ensemble.

Si nous parlons ici de rationalisation, nous pensons d'une part à l'intellectualisation de la religion, dans le sens où l'on attribue chaque règle à une raison précise, mais également à la pratique rationnelle dans le sens où celle-ci est conditionnée par une fin, à savoir l'accès au paradis. La spiritualisation de la croyance sera appréhendée comme un processus allant vers l'intériorisation de la religiosité, marquée par une relation personnelle avec Dieu, qui ne cherche justement pas l'intellectualisation, mais l'expérience directe de la foi. Chacun des processus va de pair avec une image différente de Dieu.

Les Maghrébins : Une foi rationalisée, nécessitant le respect des rites

Bien que l'on s'attende à ce que Dieu soit l'objet incontournable de tout discours religieux, la notion ne joue pas un rôle primordial dans les propos des Maghrébins. Il semble au contraire que Dieu lui-même soit évincé du fait de la focalisation sur les règles édictées. Or, cela peut être aussi révélateur qu'un discours explicite sur l'image que se font les croyants de leur Dieu. Vu l'importance accordée au respect des règles, à l'obéissance face à ce qui serait la manifestation de sa volonté, on peut déduire le rôle prépondérant que joue la crainte de Dieu. Même si la miséricorde constitue pour tous les enquêtés un trait de caractère divin par excellence, les Maghrébins voient bien des raisons pour culpabiliser en cas de transgression d'une prescription – le jugement dernier jouant le rôle d'une épée de Damoclès⁵⁷. Comme l'autorité divine inspire la crainte, ou du moins un respect pieux devant sa toute-

⁵⁷ Les enquêtés qui affirment que le jugement dernier aura lieu tel qu'il est décrit dans le Coran sont nombreux. Aussi bien que les descriptions de l'enfer et du paradis ne sont pas prises comme des métaphores, le jugement dernier leur paraît non seulement possible au sens figuratif, mais au sens littéral.

puissance, le rapport entre le croyant et Dieu est un rapport de soumission. Placé dans ce rapport, le croyant a un intérêt tout à fait rationnel à se fixer l'objectif de devenir (s'il ne l'est pas encore) musulman pratiquant au plein sens du terme. Pour les Maghrébins, ce « sens du terme » paraît évident : tous utilisent comme critère de différenciation la prière régulière⁵⁸. La croyance « pure et simple » ne peut être qu'une étape provisoire, de plus en plus risquée au fur et à mesure que le temps pour « se rattraper » diminue constamment.

En tout état de cause, une pratique lacunaire n'est pas pour les Maghrébins un fait dont on peut tirer une quelconque gratification ou fierté. Si le jugement divin n'est peut-être pas imminent, celui des co-religionnaires l'est d'autant plus. Par conséquent, les Maghrébins ont tendance à accorder une grande importance à leur « réputation religieuse ». Ainsi, il est une tâche difficile de trouver des interlocuteurs prêts à dire ouvertement – dans le cadre d'une enquête comme celle-ci – qu'ils n'attachent aucune importance à la religion. La supposition qu'un pratiquant assidu sera, en tant que « bon musulman » également « quelqu'un de bien » demeure si présente qu'un détaché risque d'être suspect non seulement aux yeux des plus traditionnels. Même dans un milieu peu religieux, le pratiquant aura du moins l'image de quelqu'un d'équilibré, qui « arrive à bien structurer ses journées ». Par conséquent, la norme communautaire jouit d'une grande importance même auprès des étudiants maghrébins « expatriés » en France, ce qui se fait particulièrement sentir pour ceux qui la refusent⁵⁹. Le souci de passer pour quelqu'un qui prend la religion au sérieux se remarque donc aussi au cours des entretiens (nous rappelons l'effet de désirabilité sociale). Un certain degré d'extériorité – donc de visibilité sociale – de la religiosité est donc généralement perçu positivement⁶⁰.

Mis à part la volonté de véhiculer l'assiduité dans la pratique religieuse, les Maghrébins tentent de démontrer le caractère rationnel de leurs croyances. Dans le milieu bien éduqué ici enquêté, la rationalité joue en effet dans le sens d'une intellectualisation de celles-ci. Au lieu d'appréhender la religion comme une affaire de

⁵⁸ Les autres rites, tels que le ramadan ou l'aumône légale, sont considérés comme allant de soi pour ceux qui pratiquent la prière régulière.

⁵⁹ Chirine est l'exemple type de quelqu'un qui rejette les normes de la communauté, au point qu'elle ne peut et ne veut plus la fréquenter.

⁶⁰ La tendance générale semble néanmoins aller vers la privatisation du sentiment religieux et plus encore de la pratique. Mis à part le ramadan – pratique religieuse « communautaire » par excellence – la grande majorité des enquêtés préfère la « mise en oeuvre » de la religiosité dans l'intimité de la chambre. Parmi les Maghrébins, seuls les Néotraditionalistes fréquentent des lieux de prière publics. Parmi les Français plusieurs hommes s'y rendent « de temps en temps », mais rarement régulièrement. Bien que le sentiment d'appartenir à la communauté musulmane soit fort, la pratique religieuse collective ne jouit pas d'une grande attractivité.

cœur et de voir dans l'islam une voie spirituelle, les enquêtés parlent de logique ou de science et tentent de démontrer l'indémontrable. Cela n'empêche pas que l'adhésion à la foi peut être affective : l'important est qu'elle soit présentée au monde extérieur comme bien fondée, réfléchie et suivant un raisonnement impeccable. Le moment marquant dans l'évolution du rapport à l'islam est celui où – comme l'a exprimé de manière pertinente un des interlocuteurs informels – l'explication vient se greffer sur l'évidence. A partir du moment où les croyants arrivent à justifier les obligations religieuses par le recours à des arguments instrumentalistes, la religion commence « à faire sens » et à être pleinement acceptée.

Les Français : Une foi intériorisée qui se vit dans un rapport personnel avec Dieu

Si la notion de Dieu se fait rare dans les propos des Maghrébins, elle occupe une place centrale dans ceux des Français. Cette fois-ci l'image de Dieu est explicitement abordée par les enquêtés. D'une part, les enquêtés prennent leur distance vis-à-vis d'une personnalisation du divin et préfèrent parfois parler d'une « présence » (au lieu de personne), voire d'une force cosmique. D'autre part, la crainte se voit très clairement supplantée par l'amour de Dieu. Celui-ci se manifesterait dans les deux sens : L'amour de Dieu pour l'homme, sa création, et l'amour du croyant pour son créateur. Si certains aperçoivent néanmoins l'amour et la crainte comme les deux sentiments du croyant face à la toute-puissance divine, les plus « spiritualisés » affirment que l'amour de Dieu ne peut passer par sa crainte. En fonction de cette image le rapport du croyant à Dieu se voit considérablement modifié. Il s'agit selon les Français d'une amitié intime, d'une relation « à deux », dans laquelle il n'y aurait pas d'intermédiaire ou d'instances intervenantes. Cette relation, ou autrement dit : ce rapprochement progressif entre le croyant et Dieu devient l'élément primordial et l'objectif de la religiosité. En percevant cette relation comme quasi-amoureuse, nombre de Français refusent l'idée d'une soumission du croyant – ou du moins précisent-ils que selon leur définition, il s'agit d'une soumission volontaire, dans le sens d'un respect et d'une confiance inconditionnelle, non pas d'un renoncement à la liberté de penser et d'agir. Parallèlement, l'amour du croyant pour Dieu ne s'exprime plus à travers l'accomplissement des observances, mais à travers une profession de la foi sincère et un état d'esprit correspondant aux valeurs religieuses, s'exprimant non seulement dans la pratique religieuse, mais surtout dans le comportement de tous les jours.

Ainsi, l'objectif va bien au-delà de l'orthopraxie formelle. Aspirant à l'idéal de sincérité absolue, les Français sont réticents par rapport à la dichotomie croyant-pratiquant. La

prière « corporelle » n'étant qu'un signe extérieur d'un état d'esprit, personne ne pourrait, selon eux, juger la sincérité ou la conviction réelle qui se cache derrière cet acte. Le constat d'une pratique assidue ne permettrait pas de tirer la conclusion qu'une personne est « un bon musulman », tout comme l'absence de pratique ne permet pas de jugement sur l'intégrité morale d'une autre. Si la distinction entre croyant et pratiquant est néanmoins reprise par commodité de langage, les Français n'hésitent pas à en redéfinir les frontières : Nassim se définit lui-même comme pratiquant sans pour autant faire la prière, Radia la fait mais affirme ne pas savoir ce que « pratiquant » veut dire. Si « se mettre à la prière » peut bel et bien être un objectif, le qualificatif « être pratiquant » ne peut pas constituer une fin en soi. Plusieurs affirment être content de leur pratique « formelle » telle qu'elle est – aussi défailante qu'elle soit du point de vue de l'orthodoxie traditionnelle.

L'importance accordée à l'acte de croire et l'insistance sur l'intimité du rapport avec le divin vont de pair avec une accentuation générale de l'intériorité. Selon nombre d'enquêtés la vraie religion se trouverait dans le cœur (cf. aussi Babès 2000). Ayant évolué dans un contexte où une islamité extériorisée fait l'objet de débats publics virulents, et où un degré élevé de religiosité n'est pas, en dehors de la communauté musulmane, susceptible d'être socialement valorisé, les enquêtés français s'adaptent. Ils perçoivent la religion davantage comme relevant du domaine très privé et tendent à penser qu'une religiosité intérieure serait plus authentique, voire plus sincère que ce que l'on affiche à l'extérieur. Le primat de l'intention, ou plutôt l'exigence de la pureté de celle-ci ('*niyya*'), ainsi que la dénonciation de tout jugement de l'autre sont les caractéristiques principales de cette façon de vivre l'islam.

Percevant le soufisme comme un courant de l'islam qui correspond à ces aspirations, plusieurs Français s'y retrouvent. Cette affinité avec l'islam mystique ne concerne certainement pas tous les enquêtés, mais comme aucun Maghrébin n'ait mentionné le soufisme, le fait qu'il soit abordé par nombre de Français indique toutefois un intérêt manifeste.⁶¹ Pour des cas individuels, il occupe une place tellement importante que la lecture de certains ouvrages de maîtres soufi, tel le « Traité de l'amour » de *Ibn Arabi*, a pu avoir un impact comparable, voire plus marquant, que la lecture du Coran. Outre le fait que le Soufisme fournit justement une approche plus intuitive, plus spirituelle, et selon beaucoup : plus hédoniste de l'islam, il leur semble à l'abri des critiques extérieures de l'islam. Le soufisme est en effet perçu comme un

⁶¹ Il convient de noter que cela pourrait éventuellement être dû à la prépondérance de Tunisiens parmi les enquêtés maghrébins. Selon Pierre Lory le soufisme est très peu implanté en Tunisie. (conférence intitulée « Les confréries au Caire » au Parc de la Villette, Paris, 30 Octobre 2004.)

« antidote » contre toute forme d'intégrisme religieux (expression d'Eric Geoffroy 2004⁶²).

Si tous les aspects précédents vont dans le sens d'une spiritualisation de la pratique religieuse des enquêtés français, on ne peut toutefois pas en déduire une opposition simple entre rationalisation à la maghrébine et spiritualisation à la française : En réalité, l'effort de rationalisation est présent dans les deux groupes. La spécificité française réside dans le fait qu'il se voit largement supplanté ou plus encore relayé par le processus de spiritualisation. On pourrait en effet dire que les Français accompagnent les Maghrébins dans un premier temps, mais les dépassent dans un second: la rationalisation apparaît comme une étape précédente – et désormais close – ayant eu lieu au cours de l'adolescence. Si les enquêtés étaient à l'époque poussés par le désir de mieux connaître et comprendre leur religion, cette étape a certes mené à une acceptation rationnelle de la foi, mais pas nécessairement à un approfondissement de celle-ci. Ce n'est qu'après un changement d'approche – plus spirituelle cette fois-ci – que suit l'investissement émotionnel dans la foi. Or, les deux phases ne sont pas contradictoires, mais complémentaires. La spiritualisation ne semble possible qu'à la suite d'une compréhension rationnelle de la religion musulmane. Dans les cas des Français, celle-ci implique toutefois moins les tentatives de prouver le bien fondé de l'islam que les mécanismes sociaux et psychologiques influant sur le rapport personnel à celui-ci. Ainsi, la rationalisation est plus une auto-analyse de l'acteur qu'une analyse de la religion en tant que telle. On peut dire avec Babès que cette forme d'intellectualisation « sert à la spiritualisation comme instrument d'introspection » (1996:129).

Aucun des enquêtés français n'essaie d'administrer une preuve de l'existence divine. Plusieurs expliquent pourquoi ils y croient, mais ces raisons restent personnelles, et profondément émotionnelles : « Tout ça [*la création*], c'est quand même trop beau, il *doit* y avoir quelque chose derrière » (Nassim). L'existence de Dieu ne semble pas avoir besoin d'être « scientifiquement prouvé ». On peut spéculer que ces enquêtés qui ont grandi dans une culture marquée depuis des siècles par la rationalisation et dont ils critiquent ses côtés mécaniques et scientistes, ne ressentent ni le besoin ni l'envie de contribuer encore davantage au désenchantement d'un monde qui l'est déjà suffisamment⁶³. Si certains mentionnent les « miracles scientifiques » supposés

⁶² Dans le cadre d'une conférence intitulée « Quel islam pour la jeunesse musulmane de France ? » au Parc de la Villette, Paris, 4 September 2004

⁶³ Un certain nombre de Français (en particulier les Spirituels) sont susceptibles d'être d'accord avec l'analyse que fait Mohammed Arkoun de la projection de la science moderne sur le Coran. Selon lui, il s'agit là d'un phénomène de diffraction du Sacré, voire d'une réification du religieux (Arkoun 1993 : 83).

du Coran, ce discours reste très marginal par rapport à l'ensemble des propos d'un enquêté. Et si leur discours peut certes être objectivant, le croire se vit toutefois sur un mode spiritualisé (op.cit.).

Ce phénomène est encore plus évident si l'on considère les fonctions des prescriptions religieuses telles qu'elles sont présentées par les Français. La prière constituerait une forme de méditation, un moment silencieux en dehors du quotidien, tout comme le mois de jeûne serait une période pour travailler sa foi, ainsi que sa personnalité. La religiosité paraît ainsi comme un moyen de se retrouver soi-même, permettant d'ajouter une dimension supplémentaire à l'épanouissement personnel. Quand les Français parlent des bienfaits de la religion, le point de référence reste quasi toujours l'individu. Une règle est considérée comme bonne « parce qu'elle aide à vivre », non pas parce qu'elle serait nécessairement fonctionnelle sur le plan social ou politique. Aucun d'entre eux ne préconise par exemple un modèle de société islamique. Dans le même ordre d'idées, la motivation de la foi n'est pas attribuée à une compréhension rationnelle de ses bases, mais plus à l'expérience personnelle. Nombre de Français profondément croyants affirment d'avoir eu, à un moment ou un autre de leur vie, des expériences qu'ils qualifieraient comme spirituelles : « Si je ne l'avais pas expérimenté, je ne croirais pas » constate Leila d'un ton déterminé comme si l'approche empirique en matière de religion était la seule valable. La religion est embrassée à partir du moment où elle devient rationnellement intelligible, mais elle n'est pleinement acceptée qu'à partir du moment où elle montre un chemin spirituel, où elle fournit des outils pour l'épanouissement personnel. Elle fait « sens » là où elle permet de se retrouver soi-même.

Même si tous les enquêtés dénoncent la religiosité pratiquée « pour les autres », c'est à dire pour l'image que l'on souhaite véhiculer, les deux groupes se positionnent différemment sur une échelle de religiosité intériorisée versus extériorisée. En correspondance avec leur insistance sur l'intimité du rapport avec Dieu, le primat des intentions et leur critique de tout ritualisme, les Français ont tendance à privilégier l'intériorité. Par ailleurs, ils cherchent à compléter leur religiosité par une dimension qu'ils qualifient de « spirituelle » – introduisant ainsi une distinction entre aspects formels et spirituels de l'islam qui n'a jamais été mentionné par les enquêtés Maghrébins. Convaincu des bienfaits de leur « islam pour soi », les Français cherchent moins la rationalisation de ce qu'ils croient que la spiritualisation de ce qu'ils croyaient déjà presque plus.

Bien que cette tendance « spiritualisante » accompagne l'individualisation de la foi, le discours spirituel et la focalisation sur la catégorie de Dieu redonne également à l'islam son caractère universel (Babès 1996 :131). Selon les Français, l'approche spirituelle d'une religion paraît en effet la voie d'accès privilégiée qui dépasserait les divisions théologiques et surtout culturelles. On assiste donc à un double processus : tout en relativisant l'islam dans une certaine mesure en plaçant ses origines dans un contexte historique particulier, le rapport spiritualisé à la foi comprend une forte référence à l'universalité (op.cit.).

5.3. Une évolution vers l'abstraction et l'affranchissement du religieux

Après les différences de perception et de pratiques, et outre les tendances vers l'individualisation et la spiritualisation, on abordera maintenant des tendances d'abstraction religieuse et d'affranchissement du religieux. Ces dernières ne doivent pas être comprises dans le sens d'un processus de détachement des acteurs par rapport à l'islam. Ni l'une, ni l'autre ne jouent dans cette direction. L'ambiguïté du sens est néanmoins voulue.

D'une part, il s'agira de montrer des éléments qui s'affranchissent du cadre confessionnel, à savoir l'existence d'un être absolu, la conscience individuelle et l'intégrité morale. Si tout cela peut se dissoudre dans une pensée religieuse spécifique, on verra qu'il s'effectue, au sein des groupes dégagés dans cette enquête, un détachement de chacun de ces éléments vis-à-vis de l'islam – celui-ci étant plus ou moins aboutie selon le groupe abordé. D'autre part, la religion, elle aussi, s'affranchit d'une emprise, en occurrence celle de la culture d'origine de l'islam. Cette dernière distinction étant une spécificité française, sans équivalent du côté maghrébin, la seconde partie sera moins une comparaison que le constat d'une caractéristique majeure de l'islam français.

5.3.1. La morale affranchie de la religion

En se penchant sur les affranchissements de la morale par rapport à la religion, la comparaison s'éloignera de l'opposition simple entre Maghrébins et Français, pour réintroduire les sous-groupes que nous avons temporairement mis entre parenthèses. Les aspects suivants permettent de démontrer que l'opposition entre Maghrébins et Français n'est en rien figée. Au-delà de la dichotomie simple, les sous-groupes peuvent être perçus comme des étapes – qui certes se chevauchent et se recomposent – d'un processus d'abstraction religieuse progressif et éminemment dynamique.

Par abstraction religieuse, nous entendons la capacité de distinguer entre la véracité d'une révélation religieuse précise et la véracité des éléments qui constituent le noyau de la plupart des traditions religieuses, tels que l'existence d'un être absolu, d'une justice ultime et d'une vie après la mort sous quelle forme qu'elle soit.

Pour les Néotraditionalistes, l'idée de séparer le phénomène religieux de l'existence divine reste inconcevable : Dieu s'est révélé dans l'islam et nulle part ailleurs⁶⁴. La distinction ne voit le jour que dans le discours des Rationalistes. Elle n'est pas toujours assumée, ni consciemment introduite, mais ne peut être niée après analyse de leurs propos – il suffit de se rappeler ici la phrase « l'existence divine, au-delà de la foi, n'est pas remise en cause » (Rachid). Parmi les Maghrébins, ce sont clairement les Relativistes qui vont le plus loin en termes d'abstraction : la question de l'existence divine est complètement indépendante de toute affinité religieuse. Même si l'islam, et avec lui toute religion, se révèle être un pur construit humain, cela n'empêche pas l'existence d'une divinité, restant en dernier lieu insaisissable pour l'homme.

Chez les Français, cette attitude relativiste a gagné du terrain au point que l'on peut dire qu'elle caractérise l'ensemble de leurs propos. Malgré la supériorité supposée de l'islam et malgré ses bienfaits indubitables, Dieu dépasserait la tentative de le confier à une confession, de le réduire au rôle de créateur et juge, d'où émanerait le code normatif d'une religion. Certains interlocuteurs ont néanmoins des difficultés avec cette vision des choses. Ainsi, ils affirment bel et bien que leur vision du monde tomberait en éclats si l'islam se révélait ne pas être la seule et unique bonne religion. La plupart des enquêtés a toutefois intériorisé cette abstraction de l'islam à un point tel que les questions « Quelle est la bonne religion ? » ou « Qui ira au paradis ? » n'ont plus aucune importance. Suivant une voie spirituelle qui amène à respecter des valeurs dites universelles, ils ne considèrent pas leur Dieu comme pointilleux sur les « détails » spécifiques aux confessions ou aux cultures.

L'acceptation croissante de la séparation entre existence divine et confession va de pair avec une moindre influence de la moralité religieuse sur la moralité individuelle. En lien étroit avec l'individualisation du chapitre 5.2., nous assistons à un net affranchissement de la conscience individuelle vis-à-vis de la religion du côté des Français, tandis qu'une telle séparation entre moralité individuelle et moralité religieuse demeure plus limitée, voire impensable, pour les Maghrébins. Or, au lieu de marquer une rupture entre Maghrébins et Français, le rôle accordé à la moralité individuelle des acteurs s'étend dans un ordre bien précis des sous-groupes dégagés. Ce rôle s'accroît des Néotraditionalistes aux Rationalistes, effectue un saut qualitatif quand on arrive aux Négociateurs et se voit accorder une importance

⁶⁴ S'ils acceptent certes les révélations « partielles » de Dieu dans la Thora et la Bible, celles-ci se voient en quelque sorte annulées avec l'avènement de la révélation coranique. Aujourd'hui, il n'y aurait donc d'autre voie vers le divin ou vers le salut que celle de l'islam.

primordiale chez les Spirituels ainsi que chez les deux groupes largement détachés de l'islam.

Analysant les propos des Français, tous types confondus, les valeurs individuelles semblent préexister aux valeurs religieuses. C'est ainsi que les enquêtés peuvent affirmer avoir « retrouvé » leurs valeurs personnelles dans la religion musulmane. La moralité paraît donc être le résultat d'une recherche affirmée comme personnelle, précédant à la découverte que ces valeurs « étaient déjà là »⁶⁵. Au cours des processus de négociation qu'ils entreprennent entre cette moralité « personnelle » et les préceptes religieux, les Français n'érigent pas la religion comme autorité ultime. Au lieu de cela, les valeurs individuelles constituent la mesure de tout comportement. Ces valeurs prennent certes en compte la religion, mais la spécificité consiste dans le fait que celle-ci peut effectivement *faire partie* des choses passées au crible des valeurs personnelles⁶⁶. La faculté de critique ou de réflexion peut avoir comme objet la religion, non seulement comme boussole.

Pour les Maghrébins néotraditionnalistes, cette séparation entre deux sources de valeurs ne peut être pertinente. Dans leurs discours, tout se passe comme si toutes les valeurs découlaient de l'islam, la religion étant la seule source véritable et légitime de celles-ci. Le comportement humain doit être régi par la religion, car l'Homme n'est pas en mesure – seul – de vivre de manière morale et saine. Quant aux Rationalistes, les consignes religieuses ne déterminent certes plus entièrement la conscience personnelle, mais elles n'occupent pas une place « à part » comme auprès des Français. En règle générale, l'islam reste en dehors de l'emprise de la faculté critique de l'individu. Si les Rationalistes préconisent certes la réflexion et le raisonnement, celui-ci est censé aboutir à l'acceptation de la règle. Ou autrement dit : le champ du raisonnement légitime est limité par le cadre religieux. Ainsi, le rapport entre valeurs personnelles et valeurs religieuses se construit de façon inverse. L'instance dont émane la critique, le jugement et la correction est la religion. Le Coran et non pas la conscience individuelle fournit la norme d'évaluation pour juger

⁶⁵ Il est intéressant de noter que les Maghrébins relativistes n'ont pas l'impression de retrouver leurs valeurs dans l'islam – et pourtant, ils ont les mêmes. Le constat invite à une réflexion sur le contexte dans lequel se construit leur islamité. Pour les Maghrébins, la religion semble être tellement partout qu'il existe un besoin de s'en affranchir pour se trouver soi-même, tandis que pour les Français, l'islam fournit une possibilité de renouer avec un héritage, donc d'inscrire sa propre individualité dans une « lignée croyante » (expression de Hervieu-Léger 1993). Le fait de partager les mêmes valeurs ne prédispose donc pas nécessairement à l'adoption d'une même religiosité.

⁶⁶ Il est évident que le rapport au Coran ne reste pas insensible à cette divergence essentielle. Si les Français jugent le contenu du livre sacré du point de vue de leur échelle de valeurs, celui-ci constitue au contraire la référence ultime pour juger des actions et attitudes du croyant maghrébin.

un comportement. Ce sont les valeurs personnelles, ou plutôt les *intérêts* personnels – puisque pour les enquêtés maghrébins en question il n’y a pas de valeurs en dehors de la religion – qui sont passés au crible de la religion musulmane.

Un troisième affranchissement est étroitement lié à ce dernier. La majorité des interlocuteurs français affirment que les qualités humaines d’une personne sont plus ou moins indépendantes de son appartenance confessionnelle. La religion aiderait à mener une vie dans le respect d’autrui, mais il n’empêche qu’un individu sans appartenance, voire sans croyance religieuse, peut tout à fait correspondre aux exigences morales musulmanes – du moins à « l’esprit » de celles-ci⁶⁷.

Parmi les Maghrébins, non seulement les Relativistes, mais aussi les Rationalistes font preuve de la même vision des choses que les Français. Étant donné leur distinction fréquente entre musulmans « sincères et hypocrites », les Rationalistes ne prétendent à aucune supériorité morale de leurs co-religionnaires par rapport à d’autres communautés – ce ne seraient que les individus qui se distinguent, non pas la communauté dans son ensemble.

La donne se présente différemment pour les Néotraditionnalistes. Tout principe moral ou éthique étant inextricablement lié à la religion musulmane, ils ne peuvent que difficilement s’imaginer un comportement intègre sans attachement particulier aux préceptes de l’islam. S’il est évident pour eux que tous les musulmans ne sont pas nécessairement des « bons musulmans », ils s’étonnent systématiquement lorsqu’un non-musulman se révèle tout aussi poli ou respectueux qu’ils ne l’attendent que d’un musulman. Ainsi, les qualités humaines de personnes en dehors de la communauté musulmane leur font certes plaisir, mais aussi de la peine. D’une part, parce que ces personnes risquent de se priver de toute récompense dans l’au-delà, d’autre part, parce que l’on s’étonne qu’elles puissent suivre des valeurs sans pour autant reconnaître ce qui en constitue, selon eux, la seule source. Les propos d’Abdelkarim, prononcé lors d’une rencontre informelle après l’entretien expriment bien cette stupéfaction: « Mais vous êtes une fille bien... vous pourriez être musulmane ! ». Le « mais » comme le lien établi entre islamité et vertu suscitent la réflexion.

⁶⁷ La différenciation entre l’esprit de la religion et son système normatif (que nous avons constaté maintes fois dans les propos des Français) est largement absente dans les propos des Maghrébins. La distinction entre « la règle en tant que telle » et « l’idée qui la fonde » peut certes s’y trouver en germe, mais pas de manière explicite.

5.1.1. La religion affranchie de la culture

« En fait, c'est pas du tout l'islam, c'est les Arabes qui ont transformé les choses ! Parce que la réalité, elle n'est pas comme ça ! » (Maysan) Presque chaque entretien avec un interlocuteur français – et particulièrement quand il s'agit d'une interlocutrice – arrive à un moment ou un autre à la distinction entre ce qui relève de l'islam en tant que religion et ce qui fait partie de l'héritage culturel des différents pays du monde musulman. Le plus souvent, la distinction a pour fonction de défendre l'islam face aux critiques – avant tout contre l'hypothèse d'un statut inférieur de la femme – et de mettre en évidence l'universalité du message.

Insistant sur l'énorme pluralité des traditions au sein des pays musulmans, les Français refusent de faire l'amalgame entre « musulman » et « arabe »⁶⁸. Si chaque culture développe certes sa façon de vivre la religion, le véritable islam serait un islam indépendant de ses cultures d'enracinement. Par conséquent, leur rapport à la religion est marquée par la volonté de faire le tri entre ce qui relève de l'islam proprement dit et ce qui relève des ajouts culturels et coutumiers (cf. aussi Bouzar-Mahfoudi 1994 ou Babès 1997 :154). Au lieu d'y voir une tâche difficile, ils sont convaincus que l'on peut les différencier. Selon les partisans de cette position, la plupart des normes comportementales relatives aux femmes, tels que le port du voile ou le principe de la virginité, n'auraient rien à voir avec l'islam, mais simplement avec les cultures patriarcales des pays où l'islam s'est d'abord implanté : « Ce n'est pas musulman, mais simplement machiste » est ainsi devenue une des phrases de prédilection des musulmanes françaises.

Aux yeux des acteurs, il ne s'agit pas ici d'une idéalisation de l'islam en fonction de ce que l'on souhaite y voir, mais encore une fois d'un retour au texte coranique. Déçues par le comportement « de certains maghrébins », les Françaises s'efforcent à faire des écrits leur principal allié pour défendre une vision plus moderne et plus paritaire de la religion musulmane. C'est seulement après avoir libéré l'islam de la grille de lecture « arabe » que les enquêtés arrivent à dégager l'islam « originel » et à appliquer une lecture de *jeunes français musulmans*. Tandis que le religieux mérite un respect inconditionnel, les éléments supposés culturels peuvent être remis en question. Le non-respect d'une norme comportementale perçue comme purement culturelle est permis, voire encouragé par plusieurs femmes. Souvent, c'est cet affranchissement de la foi vis-à-vis de la culture d'origine qui permet de renouer avec l'islam et de se réinvestir émotionnellement dans la foi : on se souvient que les

⁶⁸ Bien que cette distinction puisse paraître évidente, les Maghrébins emploient fréquemment les deux termes comme synonymes. Il semble donc qu'au Maghreb, arabité et islamité soient intimement liées dans la perception des acteurs.

parcours religieux des Français sont marqués par une modification de l'image de l'islam – le point de retournement étant souvent le moment où les jeunes arrivent à l'affranchir de la dimension ethnique. Cet affranchissement signifie en même temps une prise de distance avec l'islam des primo-migrants⁶⁹, ou autrement dit, celui des parents (cf. aussi Berteleu 1999, Khosrokhavar 1997). Seuls les représentants de l'islam en arrière-plan restent clairement un cas particulier. Sans aucun doute les moins religieux, ils sont aussi les moins attachés à cette séparation. Ne ressentant pas le besoin de défendre l'islam ou de faire le tri entre l'obligatoire et le facultatif, la religion est culture⁷⁰.

Parmi les autres, on est tenté de conclure que l'islam est un islam détaché de sa dimension ethnique et culturelle. Or, ce jugement pourrait être précipité. S'il s'agit certainement d'un islam *conscient* de la différence entre les deux sphères, prétendant nullement la dissolution de la culture dans la religion, il n'empêche que la culture héritée des parents exerce une influence au-delà de ce qui est proprement religieux. Ainsi, on trouve clairement des degrés divers de cet affranchissement. Si les uns – peut-être faudrait-il dire « unes » – poussent l'affranchissement jusqu'à un fort rejet de l'endogamie, préférant épouser un musulman converti à un musulman « arabe », d'autres effectuent une séparation purement « conceptuelle » entre culture et religion, tout en restant fortement attachés aux aspects culturels. Plusieurs enquêtés masculins, quant à eux, avouent très volontiers que même si l'importance de la virginité se révélait sujette à discussion d'un point de vue religieux, il n'empêche qu'en pensant à leurs propres sœurs, l'importance leur paraît évidente – abstraction faite de l'islam, mais simplement « en connaissant la gent masculine ». Habitué à penser en catégories des sciences sociales, un d'entre eux souligne: « Evidemment, ces valeurs sont des construits. Mais ça ne m'empêche pas de préférer [épouser une vierge]. »

La séparation entre culture et religion ne veut donc pas dire que l'on puisse observer une indépendance des enquêtés par rapport à l'héritage culturel que leur ont transmis leurs parents. S'ils se rebellent contre certains éléments, cela montre d'autant plus qu'ils sont forcés de se positionner par rapport à cet héritage et que leur rapport à l'islam, lui aussi, se construit justement dans un contexte d'opposition entre

⁶⁹ Pour une analyse détaillée des différences entre l'islam de la première et la seconde génération de musulmans d'origine maghrébine en France, voir Khosrokhavar 1997

⁷⁰ Certains auteurs, tel que Bruno Étienne (1989), affirment que l'islam français relève généralement plus de la culture que d'une véritable religiosité. Nos résultats remettent clairement en question cette hypothèse. Il nous semble plus pertinent de distinguer entre une islamité populaire (caractérisée à la fois par la focalisation sur le licite et l'illicite et une large composante culturelle ou coutumière) et l'islam de l'élite musulmane (où la religion renvoie plus à une sensibilité qu'à un héritage culturel). (cf. aussi Asma 1988)

deux systèmes qui n'ont pas les mêmes exigences normatives (Gaymard 2003). Cet écart est vécu de façon différente, en fonction de la sensibilité de chaque enquêté et de l'intensité des conflits, largement dépendant du style éducatif parental. Cependant, il constitue presque toujours un des thèmes abordés spontanément par les enquêtés. Sans vouloir ici approfondir la problématique de la double appartenance et de la construction identitaire⁷¹, on ne peut oublier la dimension identitaire que revêt l'islam dans le cas des musulmans Français. Bien que cette dimension soit ici nettement moins importante que parmi les enquêtés à la fois plus jeunes et moins privilégiés des autres études (cf. Khosrokhavar 1997 ou Tietze 2001), l'islam constitue tout de moins une source identitaire primordiale. Si l'islam traditionnel incarné par les parents fait partie du tiraillement, l'islam recomposé de la génération issue de l'immigration est perçu comme un pont, comme l'élément charnière, s'élevant au-delà des oppositions existant entre les deux appartenances culturelles. D'une part, le réinvestissement dans la religion est donc pour les enquêtés un moyen de se réapproprier à leur façon une partie de leur origine. D'autre part, il est également un moyen de se libérer de toute emprise ethnique ou culturelle – et de relativiser l'importance des conflits potentiels entre appartenance française et maghrébine (Babès 1997 :149).

Les Maghrébins, quant à eux, ne connaissent ni l'ambiguïté identitaire, ni l'éclatement du système des références. Par conséquent, le rapport entre culture et religion ne constitue guère un sujet de préoccupation. Aux yeux des Néotraditionnalistes, la religion englobe le culturel – une éventuelle séparation n'est jamais mentionnée et paraît inconcevable. Elle apparaît toutefois silencieusement en marge des pensées des Rationalistes. Ceux-ci font parfois référence aux mélanges entre l'islam et les coutumes locales et affirment que les valeurs religieuses ne sont pas invariablement égales aux valeurs culturelles. Or, il s'agit là d'une remarque, non pas d'un plaidoyer en faveur d'une séparation telle que l'on peut l'observer du côté des Français. Si les Maghrébines critiquent l'interprétation « machiste » de l'islam, leur rébellion reste intérieure – exception faite de Chirine – et sans répercussion directe sur leur comportement. Une norme comportementale qui se révèle avoir une origine non-religieuse, ne perd donc pas pour autant son caractère contraignant.

Sur ce point aussi, les Relativistes constituent un cas à part. Ils critiquent les mêmes aspects de la culture arabo-musulmane que les Français, mais n'épargnent toutefois pas l'islam en tant que religion. Dans la mesure où leurs propos concernent

⁷¹ Cet aspect est amplement traité dans la littérature, voir par exemple Venel 2004, Camilleri 1990, ou encore – pour une relativisation du « déchirement supposé » – Babès 1997 (p.149).

indifféremment culture *et* religion, ils rentrent donc dans la catégorie des autres Maghrébins – l'idée « française » de détacher la religion de la culture ne semble pas leur venir à l'esprit. Or, de part le contenu de leurs critiques et leur pensée sceptique, leur vision des choses les rapproche plus souvent des Français que des autres Maghrébins. L'observation intéressante est que tout en affichant les mêmes valeurs et en suivant souvent les mêmes voies d'argumentation, les Relativistes se distinguent des Français négociateurs et spirituels là, où ces derniers disent retrouver leurs valeurs dans l'islam. Si les Relativistes gardent leurs distances, cela semble précisément dû au fait qu'il ne distinguent pas entre culture et religion – et ne peuvent donc pas ériger comme idéal un islam « pur » et « authentique » qui serait en réalité au-dessus de tout ce qu'en ont fait certains croyants. C'est justement parce que cet affranchissement paraît peu probable (et peu faisable) pour des individus originaires d'un pays où l'islam est majoritaire et étroitement lié à la culture que la comparaison entre Maghrébins et Français gagne tout son intérêt.

Partant de l'hypothèse d'un islam universel, au-delà de toute culture, mais aussi de l'existence de valeurs universelles indépendantes de toute confession, les Français effectuent une synthèse entre humanisme et islam. La reconnaissance de valeurs en dehors de l'islam – et par conséquent aussi de non-musulmans avec des qualités humaines remarquables – rend peu utile le prosélytisme ou le repli communautaire. La conviction personnelle de l'islam n'en devient pas moins forte. Or, l'accent mis sur les valeurs, ainsi que la relativisation des rites (compris comme « règles formelles ») laissent penser que l'on assiste – surtout parmi les Français, mais aussi chez un bon nombre de Maghrébins – à une transformation de ce qu'est une religion. En effet, les définitions de religion comme « activité symbolique » (cf. Willaime 1995:115), comme une façon de gérer les rapports des « puissances surnaturelles avec les hommes » (cf. Willaime 1995 :25) ou encore comme « une institution consistant en interactions culturellement modelées avec des êtres suprahumains culturellement postulés » (Spiro 1966 :96) semblent toutes passer à côté de l'essentiel tel qu'il est appréhendé par nos interlocuteurs. Selon eux, la religion ne devrait pas se résumer au symbolique, mais inspirer, à travers ses valeurs, l'action concrète. Qui plus est, il ne s'agit pas, pour beaucoup, d'une religion « pour Dieu » puisque la raison du comportement moral ne doit pas être l'aspiration au paradis, mais le respect d'autrui. Le rapport au divin peut certes occuper une place importante pour la spiritualité individuelle, tout comme la présence « réconfortante » d'un Dieu distingue fondamentalement l'islam de tout code éthique a-religieux. Les évolutions constatées

tout au long de cette comparaison peuvent néanmoins être interprétées comme le passage d'un islam ethnique à un islam surtout éthique. Car comme le résume Radia : « L'important, c'est que toi, tu suis des valeurs, que toi, tu suis ton chemin, le chemin qui va t'amener à faire des bonnes actions dans ta vie. Et si pour moi, c'est l'islam... pourquoi pas ? »

7. Les ancrages sociologiques

Bien que le pays d'origine soit le facteur discriminant majeur autour duquel se construit cette analyse, il convient de donner un aperçu des facteurs intervenants qui se sont dégagés lors des comparaisons des données entre elles et qui n'ont pas encore été mentionnés dans les conclusions des chapitres. Bien évidemment, un certain nombre de facteurs sont susceptibles d'influer sur le rapport à l'islam au-delà du pays de naissance. On peut en particulier penser à deux types de facteurs: d'une part des facteurs structurels, comme notamment le contexte familial, allant du niveau socio-économique au style d'éducation, ou le contexte socio-politique qui n'est évidemment pas le même dans la Tunisie laïque ou sous la monarchie marocaine. D'autre part des facteurs individuels, tels que le sexe, les études choisies ou la durée du séjour en France. Par souci de concision, nous nous concentrerons sur les trois derniers facteurs et leur influence. Bien évidemment, une étude qualitative de cette taille ne permet pas de dégager des généralités ou des liens de causalité indiscutables. L'objectif est simplement de montrer davantage l'ancrage sociologique, en étant conscient qu'il s'agit là de tendances qui peuvent à elles seules constituer un sujet de recherche à part entière.

7.1. Les différences selon le sexe de l'enquêté

Le lecteur aura pu remarquer au cours de la présentation des groupes que les attitudes religieuses et surtout l'expression de celles-ci varient sensiblement d'un sexe à l'autre. Tous groupes confondus, les hommes font preuve d'un discours nettement plus tranchant, plus catégorique. Les femmes, par contre, ont tendance à relativiser, à nuancer, voire à assumer un rôle de médiatrices. Ceci ne signifie pas pour autant que les prises de position des femmes restent plus hésitantes ou qu'elles défendent moins leur opinion. Elles ont en effet des positions aussi fermes que les hommes, mais celles-ci restent *résolument* nuancées. Un sujet suscite particulièrement leur ferveur argumentative : elles insistent davantage que les hommes sur l'affranchissement nécessaire de la religion de l'emprise culturelle, plaidant pour un islam purifié des références culturelles. La confusion entre culture et religion, quand elle est mentionnée par les hommes, suscite rarement des émotions. Mis à part Miloud, le Relativiste, qui s'investit visiblement pour la cause des femmes, aucun des enquêtés masculins ne se dit « scandalisé » – ce qui reste pourtant le terme largement utilisé par les femmes.

Quant au contenu de leur foi, il semble que les femmes prennent plus de liberté par rapport au dogme. Les rites ne revêtent généralement qu'une importance mineure, et

la conviction selon laquelle la religion serait « une affaire de cœur » se voit appuyée⁷². Elles tendent vers des interprétations plus symboliques, et ont plus de facilité à accepter une éventuelle contextualité de la révélation. Presque toutes la prennent comme acquise sans que cela ne remette en cause le message universel de l'islam. A cela s'ajoute une ouverture relativement plus grande à la modernité, les femmes des deux groupes faisant preuve d'une remarquable adaptabilité. Ainsi, si elles ressentent, elles aussi, la tension entre la culture transmise par les parents et la culture dans laquelle elles vivent, elles sont généralement plus susceptibles que les hommes d'y voir une richesse plutôt qu'un fardeau⁷³. De même les écarts entre leurs principes moraux et le comportement qu'elles observent auprès de leurs homologues non musulmans ne provoquent pas de rejet catégorique, ni de jugements violents. Aucune femme voilée n'a dit du mal des femmes faisant preuve d'une tenue vestimentaire diamétralement opposée, tandis que la « mini-jupe » reste l'objet de nombreuses polémiques parmi les hommes, en particulier les Maghrébins. Sans vouloir à notre tour reprendre la polémique en cours auprès des enquêtés eux-mêmes, la conclusion d'une Maghrébine très pratiquante par rapport aux hommes n'est pas sans fondement: « Leur problème, c'est qu'ils essayent de vivre en France avec l'esprit de là-bas. » Les femmes sont parvenues à abandonner cette aspiration, et elles arrivent donc mieux à gérer d'éventuels écarts entre leurs pratiques et les prescriptions religieuses⁷⁴. En effet, les notions de trahison et de culpabilité restent exclusivement masculines. Si, du point de vue de la croyance orthodoxe, elles se détachent plus aisément d'un Dieu personnalisé ou de la vision très imaginée du paradis ou de l'enfer, il reste important de souligner que ces croyances sont parfaitement orthodoxes, donc islamiques, pour les femmes elles-mêmes.

⁷² Une analyse très intéressante des différences entre la prière féminine et masculine se trouve dans Babès (1996:30). Elle note que les femmes ont tendance à utiliser des formules plus libres, deviant plus souvent à ce qu'elle appelle l'obligation canonique. Selon elle, les hommes privilégient un croire conceptuel, intellectualisé, les femmes un croire chargé d'émotions et d'imaginaire (Babès 1996 :130). Dans le même esprit, Mohamed Arkoun, en analysant l'islam des femmes, parle de « sensibilité croyante et non de foi et de valeurs strictement islamiques » (Arkoun 1978 :228). Ceci ne se voit pas clairement confirmé dans cette enquête, mais la question mérite certainement un approfondissement futur.

⁷³ Parmi le groupe français, cette vision féminine est sans aucun doute liée à la meilleure réussite scolaire des filles par rapport aux garçons.

⁷⁴ Il faut dire que ces écarts sont généralement plus réduits que ceux des hommes. Par rapport aux relations sexuelles, pour ne prendre qu'un seul exemple, la majorité écrasante des femmes enquêtées disent correspondre aux exigences religieuses, peu importe si elles accordent elles-mêmes une importance à la virginité ou non. Parmi les hommes un seul prend au sérieux l'interdiction et l'applique à lui-même.

7.2. Les différences selon le choix des études

Etant donné que tous les enquêtés ont en commun un niveau d'éducation très élevé, presque tous effectuent, dans une certaine mesure, un travail de réflexion intellectuelle sur la religion. En faisant une comparaison avec des recherches similaires mais auprès des musulmans moins diplômés, on constate une religiosité « plus savante » chez les enquêtés de la présente analyse.⁷⁵ La lecture – du moins partielle – du Coran constitue plus la règle que l'exception, même si on peut supposer que certains enquêtés prétendent connaître les textes mieux qu'ils ne les connaissent en réalité. En outre, la façon de présenter ses pensées est marquée par la tendance à l'auto-objectivation et un fort souci de cohérence vraisemblablement moins prononcé chez les groupes habituellement enquêtés. Généralement, nos interlocuteurs savent distinguer « foi et appartenance, spiritualité et ritualisme, créativité et reproduction » (Babès 1996 :130). Or, le niveau d'études ne peut rendre compte des différences au sein même de notre échantillon. Là, les discours des enquêtés se voient significativement modifiés en fonction de la discipline d'études ou de l'activité professionnelle des interrogés – au point que l'on peut parler d'un réel clivage entre les scientifiques et les étudiants en sciences sociales et humaines. Ces derniers ayant l'habitude de raisonner en termes de faits religieux ou sociaux, leur familiarité intellectuelle avec le sujet d'enquête se ressent immédiatement. En particulier les Français inscrits en sciences humaines ont tendance à connaître une partie de la production scientifique (ou du moins médiatique) sur leur groupe. Il est donc à l'enquêteur de faire le tri entre ce qui relève de la vision propre de l'enquêté et ce dont il parle comme quelqu'un « au courant » des opinions que s'est formé le public ou la communauté scientifique de son groupe d'appartenance.

Par la nature même de leurs centres d'intérêts, les scientifiques – à quelques exceptions près – disposent de moins d'informations sur le débat autour de leur religion et souvent aussi de moins de connaissances proprement théologiques. Ce manque d'informations est souvent couplé à une plus grande confiance dans les discours qu'ils entendent. Ce sont les spectateurs les plus fascinés par les émissions religieuses à la télévision, ceux qui reconnaissent le plus dans le discours d'une autorité religieuse précise. Les étudiants en sciences sociales font preuve d'une ambition plus « déconstructiviste ». Ce sont ceux qui dissèquent les discours en se demandant d'où ils viennent et quels pourraient en être les intérêts. Un prêcheur n'est plus nécessairement au service de la « vérité » et n'est plus perçu comme une autorité infaillible. Un esprit critique s'observe aussi par rapport au discours de

⁷⁵ Une religiosité peu fondée sur la connaissance est constatée tout au long de l'enquête effectué par Flanquart (2003).

l'enquêté lui-même, certains ayant l'ambition de fournir l'auto-analyse de leur propre mode de pensée.

Ainsi, les scientifiques, qui devraient, de part la « logique » supposée de leurs d'études, être les plus sceptiques ou les plus exigeants quant aux preuves des croyances religieuses, se révèlent être les plus crédules. Une fois le caractère sacré d'une croyance accepté, ils ne cherchent plus à analyser ses fondements. Le raisonnement reste confié au champ limité par le dogme islamique lui-même.

8. Conclusion

Loin de constituer une religiosité monolithique et figée, l'islam des jeunes académiciens interrogés fait l'objet de nombreuses recompositions. Aussi bien chez les Maghrébins que chez les Français, être musulman se veut un choix conscient et réfléchi, et constitue pour ceux qui s'y retrouvent un soutien jugé incommensurable. Si la fonction que revêt la religion diffère, elle s'inscrit presque toujours dans un « souci de soi », pour reprendre l'expression de Michel Foucault, et implique des arbitrages personnels qui diluent la frontière entre ce qu'est l'islam et ce que sont les réinventions de celui-ci. Même si le contenu des croyances ne paraît pas toujours « moderne » aux yeux de l'observateur européen, les voies empruntées le sont bel et bien. Non seulement la famille mais aussi la mosquée ont perdu le monopole de la transmission religieuse. Elles sont concurrencées par la télévision satellitaire, les cassettes et les conférences, marquées tous trois par des discours qui, même s'ils semblent intransigeants en matière de doctrine, se caractérisent par leur résonance avec le monde moderne et individualiste. De plus, l'acteur individuel ne reproduit pas à l'exacte les discours entendus, mais se les réapproprie en fonction de ses sensibilités et son vécu personnel.

Inévitablement, les représentations et pratiques qui se constituent en référence à l'islam se constituent également en référence au contexte de leur apparition. Ainsi, les modes d'investissement religieux ne sont pas les mêmes que l'on ait affaire aux Français ou aux Maghrébins. Se référant davantage à un dogme intangible et « objectivement existant », les Maghrébins veillent à ne pas trop s'écarter de celui-ci – même si cela n'empêche pas, en pratique, les innovations. Les Français, en revanche, font de leur conscience individuelle, voire d'une morale « supra-confessionnelle » la norme suprême. Par conséquent, ils assument et justifient les écarts entre leurs pratiques et un islam qui n'est plus que « prétendument » orthodoxe (et au sein duquel chacun est censé trouver sa voie personnelle). Leur pensée religieuse a donc intégré des références venant clairement du contexte français et laïc dans lequel s'est constitué leur islamité. On assiste ainsi à l'avènement d'un islam intériorisé, qui fait sien le découpage privé/public (cf. aussi Khosrokhavar 1997 :24), et qui se vit plus comme spiritualité que comme dogme. L'aspiration à une maîtrise intellectuelle de la religion, telle qu'elle est prépondérante chez les Maghrébins, cède la place à une approche fondée sur l'expérience spirituelle.

Ces différences au niveau de la pratique individuelle ne se produisent bien évidemment pas dans le vide social, mais dans un arrangement institutionnel qui

favorise leur développement. Selon Olivier Roy, l'islam français, et par extension européen, se distingue en effet de celui des pays d'origine par « l'absence d'autorités religieuses légitimes (...) qui puissent dire ce qu'est la norme, et enfin l'impossibilité d'une coercition juridique tout autant que sociale, communautaire et coutumière, qui inscrive la pratique religieuse dans l'ordre de l'évidence et du conformisme social. » (Roy 1998:24) Bien que nos interlocuteurs maghrébins nient la composante conformiste de leur religiosité, celle-ci est incontestablement plus présente que chez les Français, qui rejettent, se rebellent et enfin se réinvestissent dans la religion au point d'étonner parfois leurs propres parents. Les spécificités de leur façon de vivre leur foi nous amènent à affirmer qu'il y a non seulement l'islam en France, mais bel et bien un islam *de* France.

Ainsi, il serait réducteur de voir la différence majeure entre les Français et les Maghrébins dans une revendication plus prononcée en France de l'appartenance à l'islam. Cela pourrait éventuellement ressortir d'une comparaison entre échantillons représentatifs, mais il n'en va pas ainsi pour le milieu qui a fait l'objet de notre enquête. La dimension identitaire joue en effet un rôle significativement moins important que ce que l'on pouvait en attendre au vu des résultats des études précédentes sur l'islam des jeunes musulmans français. Si l'âge de nos interlocuteurs contribue certes à relativiser cet aspect – les crises identitaires étant plus aiguës au cours de l'adolescence – c'est surtout la réussite scolaire et professionnelle qui les distingue fondamentalement des musulmans étudiés ailleurs. L'islam des enquêtes précédentes (en particulier Khosrokhavar 1997, Tietze 2001, Kakpo 2004) apparaît comme le moyen d'une revalorisation symbolique, ou d'une recherche de nouvelles origines, et relève bien plus souvent de la culture que de la religion. Dans notre échantillon, en revanche, ce sont les aspects proprement religieux qui sont privilégiés, l'angle culturel étant rarement abordé. Une ethnicisation de l'islam, telle que la constate Nancy Venel (entretien personnel, sep. 2004), susceptible de fusionner avec un affect néo-communautaire, est absente de notre étude. On peut en déduire avec prudence que cette forme d'islam a partie liée avec l'exclusion sociale et économique, transformant la religion en protestation contre le rejet et l'infériorisation des jeunes musulmans en banlieue (cf. aussi Khosrokhavar 1997 :17). Ayant eu accès à des positions sociales valorisantes, malgré leur peu de chances objectives de réussite, les musulmans français que nous avons rencontrés n'éprouvent pas le besoin de refonder, à travers la religion, une communauté de « compensation » (Hervieu-Léger 1993). Du côté des Maghrébins, certes nés dans un contexte moins précaire par rapport à la moyenne de leurs pays respectifs, la situation revêt toutefois des parallèles : dotés de multiples perspectives d'avenir

grâce à leur diplôme étranger, leur islam ne se présente pas non plus comme un islam de contestation, qui se définirait en opposition à l'Occident – seuls les Néotraditionalistes y voient un antagonisme certain. En majorité, ils font preuve d'une connaissance approfondie de l'Occident – bien au-delà des stéréotypes – y apprécient la liberté individuelle et reconnaissent les bénéfices qu'ils retirent d'y avoir fait leurs études.

Au-delà de la valorisation personnelle et de l'insertion sociale dont il aura été le moyen, leur niveau d'éducation leur permet un certain recul intellectuel, un développement de leur faculté de raisonnement et de critique, au point que l'on peut assister à une foi devenue rationnelle et souvent autoréflexive. Cependant, cette constatation se révèle plus pertinente pour les Français que pour les Maghrébins : les Relativistes parmi ces derniers font certes preuve d'un esprit de « disséqueurs », mais dans l'ensemble le scepticisme envers les discours religieux entendus ainsi que l'analyse de leurs propres mécanismes psychologiques sont moins prononcés que chez les Français⁷⁶.

Cet islam des intégrés, par opposition à celui « des exclus » que l'on présente habituellement, n'est en tout cas pas un islam que l'on peut percevoir de l'extérieur comme une menace. Il peut au contraire fournir des stimuli de réflexion – non pas *malgré*, mais bel et bien *grâce* à sa critique de certains des aspects des sociétés occidentales – notamment sur l'ensemble des valeurs communes qui permet de dépasser la dichotomie monde arabe/Occident. L'affranchissement de l'emprise culturelle, la séparation entre foi et confession, mais surtout la reconnaissance d'une moralité indépendante de toute appartenance confessionnelle – qui s'annonce dans le groupe des Rationalistes et se voit étalée au grand jour chez les Relativistes et les Français – constituent autant de conditions remplies pour un dialogue interculturel et interreligieux constructif.

Tout cela ne nie pas l'existence bien réelle d'un islam autre, intolérant, qui se veut exclusif et totalisant. Mais alors que notre réaction se résume, face à lui, à une panique généralisée, nous serions plus avisés d'en rechercher les causes, des causes qui ne peuvent être attribuées, comme on l'entend trop souvent, au seul dogme.

⁷⁶ Nous rappelons ici les différences constatées entre les étudiants de matières scientifiques par rapport aux sciences sociales. Vu que les premiers sont surreprésentés parmi les Maghrébins, ce constat ne permet évidemment pas de conclusion sur les systèmes éducatifs respectifs. On peut toutefois penser que l'exposition plus intense des Français aux débats concernant l'islam au sein de la société française, les sensibilise davantage à certains raisonnements.

Le dialogue semble d'autant plus nécessaire que les parcours des enquêtés révèlent l'influence fondamentale que peuvent avoir revêtue des rencontres avec des personnes extérieures au milieu d'origine. Si l'accès à l'éducation joue un rôle essentiel, cela est non seulement dû à l'élargissement de la culture et des outils intellectuels qu'il entraîne, mais aussi au fait qu'il permet une ouverture sociale. Ces moments marquants dans le parcours religieux nous inspirent pour une future recherche : il serait intéressant de suivre les participants sur la durée, pour saisir de manière plus approfondie les éventuelles variations de leur univers de représentations en fonction de l'évolution de leur situation sociale et des expériences qu'ils auront traversées. Même si les étapes majeures de la socialisation sont closes pour les participants de cette enquête, les années à venir leur offriront de nouvelles rencontres et des expériences susceptibles d'influer sur leur vécu de musulman. En particulier, il est probable que le choix d'un conjoint aura un impact sensible – en particulier dans le cas des interlocutrices qui se disent aujourd'hui déterminées de ne pas épouser un « musulman arabe » et prêtes à opter pour quelqu'un issu d'une autre tradition religieuse et culturelle. Par ailleurs, nous estimons souhaitable une extension des recherches qualitatives aux pays maghrébins eux-mêmes, où les acteurs tendent actuellement à disparaître derrière les analyses des situations politiques et sociales.

Pour ce qui est de notre apport au débat sur les musulmans, soient-ils d'ici ou d'ailleurs, nous espérons que la présente enquête a démontré les limites de l'approche essentialiste et intemporelle de l'islam. Les personnes interrogées – et surtout les musulmans français – renouvellent l'islam sans demander une réforme, y apportent un esprit critique et rénovateur sans pour autant moins se réclamer de cette religion. Ainsi, moins accompagné par l'attention médiatique que les tendances contraires, la réforme que demandent nombre d'observateurs de l'islam est en fait déjà en cours. Reste à savoir si elle peut devenir majoritaire alors même que l'islam reste perçu comme menaçant, et alors même qu'une grande partie de la population musulmane (non seulement française, mais mondiale) reste privée d'accès à l'enseignement supérieur.

Toutefois, s'il est une chose que nous avons appris, il s'agit bien de celle-là : L'islam, c'est ce que les musulmans en font.

- Annexe -

Sans ordre précis et de manière aussi peu standardisée que ne l'étaient les entretiens, cette annexe vise à partager une partie des moments forts des nombreuses rencontres. Outre quelques parcours religieux, elle permet de découvrir les thèmes qui suscitent le plus d'engagement de la part des interlocuteurs, mais qui débordent parfois largement de ce que nous avons pu traiter dans le cadre de l'analyse précédente. Nous avons essayé de mettre en évidence la variété des points de vue, tout en sélectionnant des citations qui peuvent être considérées comme « typiques » non seulement pour un interlocuteur précis, mais pour les différentes façons de penser que nous avons rencontrés.

Hakim (F¹) - Mon parcours religieux, je dirais que ça ressemble à un parcours en zig zag. Avec des pics et des bas, des hauts et des bas, avec des moments de recherche intensive de l'islam, des moments de rejet aussi... brutal. On va dire que la période de la petite enfance, c'est plutôt une période pendant laquelle l'enfant que j'étais voyait l'islam comme quelque chose d'étrange et d'étranger. Parce qu'on m'a pas dit à l'école que l'islam existait... et comme ma famille était pas très pratiquante... en France je n'ai pas reçu une éducation islamique orthodoxe... on m'a pas fait lire le Coran à partir de cinq, six ans. On m'a pas envoyé à l'école coranique. Et j'ai rarement vu ma mère prier... j'ai du la voir parfois, quand j'étais jeune, mais ça m'a pas plus marqué que ça. Je trouvais ça plutôt un peu étrange... par rapport à la norme ou ce que je pensais être la norme. Disons que la petite enfance c'était plutôt un refoulement, une prise de distance parce que... ben, parce que j'avais envie de ressembler à tout le monde ! Parce qu'avec ça, je vais être un peu un intrus ou trop différent pour être accepté par les autres... j'sais pas. Après, avec l'adolescence, les choses se compliquent [*rire, soupir*] ... primo, j'ai eu l'occasion d'aller au pays chaque année, donc d'observer l'islam en tant que manière de vivre en commun quoi. En tant que culture qui vraiment imprègne le moindre geste de la vie quotidienne... et qui exerce un contrôle social très fort. Donc quand je me trouvais là-bas en été, là, j'avais un sentiment de différence très fort. Mais le contrecoup, c'est que je me sentais bien avec ces gens là, avec ma famille. Donc je me suis retrouvé encore dans la même contradiction... il fallait que je ressemble encore aux gens... Et comme j'avais rejeté dans un premier temps l'islam... mais pendant l'été, pendant une période assez longue, chaque fois c'étaient deux mois, je baignais dans la culture islamique... et je voyais que je maîtrisais pas tous les codes, ni les outils, ni savoir prier, ni savoir lire le Coran... là, ça m'a posé un souci. Donc je commençais à apprendre. Au départ, je commençais à apprendre non pas par curiosité, non pas par foi, non pas par désir de connaître l'au-delà, ou Dieu ou je ne sais quoi d'autre... c'était juste pour m'intégrer.

Donc je me trouve dans mes premier cours d'initiation islamique et je reviens en France... et chaque fois, c'était un retour à la réalité, un choc brutal. J'arrive toujours pas, au moment de l'adolescence, à concilier les deux. Je me vis comme un schizophrène : Je vais là-bas et je suis plus royaliste que le roi... c'est à dire plus musulman que musulman... plus islamiste qu'islamiste... enfin, je suis très pointilleux sur des détails, sur des petits trucs, parce que je veux vraiment bien faire. Je veux, par exemple, dire bonjour de la bonne façon, faire la bise aux vieux de la *bonne* façon, je veux boire mon verre en disant *bismi'allah*... j'avais compris certaines choses de la charia, dans le sens très littéral, enfin, dans le sens très détail, pas dans le sens spirituel ou quoi que ce soit... j'ai pas encore la maturité pour comprendre ça, je crois, à cette époque. Donc à ce moment là, je fais de la surenchère sur les détails. C'est-à-dire que je ne mange pas avec la main gauche, que je fais attention à mettre la *djellaba* – je la mettais de temps en temps là bas – de la façon qui correspond à la façon dont la portait le prophète... je voulais que ma *djelleba* soit pareil. Mais le schizophrène, à cette époque, c'est qu'il rentre en France et qu'est-ce qui se passe ? Ben, il perd complètement ses repères, enfin, il a le sentiment qu'il est un peu floué quelque part. Parce qu'il veut s'intégrer ou que ce soit... il rentre en France et au bout de deux semaines il a oublié tout ce qu'il a appris. Et il commence à fumer de la drogue, à boire de l'alcool, à courir après les filles... tu vois, c'est complètement... paradoxal comme situation. Et à partir de là, j'ai certainement eu besoin de régler ces contradictions là, de retrouver une sorte d'unité, certainement pas parfaite, mais au moins une certaine harmonie, une certaine cohérence. Alors, j'ai commencé à voire les choses de façon plus intellectuelle... donc je commençais à lire, à lire les traduction du Coran, parce qu'en arabe... malgré les cours que j'ai pris... le Coran est quand même trop riche pour pouvoir en saisir le sens. En lisant

¹ « F » indique ici non pas le sexe, mais le fait d'être né en France. Logiquement, « M » désigne les enquêtés maghrébins installés en France depuis récemment.

etc. ... ben, on peut pas dire que ça a été un processus stable, sans accrochages, et sans volte faces. Là encore, dans le rapport intellectuel... enfin, qui m'a permis quand même de prendre plus de distance... donc disons qu'à partir de 18 ans, je me mets en *stand by* et j'essaie de chercher ce qui me convient ou en tout cas ce qui me correspond le plus... le plus *naturellement* possible.

Q.- *Et pendant tes « zig-zag », est-ce qu'il avait des phases où tu remettait en cause l'existence de Dieu ?*

Hakim – Quand j'avais ma phase turbulente, où je faisais des va-et-vient entre l'islam et le rejet de l'islam, il y avait aussi des phases de remise en cause de Dieu... bien sûr. Il y avait des phases agnostiques. Mais... comment dire... ces phases là n'ont jamais été très... revendiquées... c'est-à-dire qu'il y avait toujours une crainte, une peur de le revendiquer. C'est-à-dire qu'en ma foi intérieure je me sentais agnostique, mais je l'aurais pas dit en public. J'aurais pas osé faire cette offense.

*

Q – *Le fait d'être musulman, ça fait partie de ton identité?*

Nassim (F) – Oui, je pense que oui, quand même ! C'est une partie importante, même. Non seulement elle a sa place, dans ma vie, dans mon identité, mais en plus, elle a une place très importante et très chère, pour moi. S'il y a une chose que je devrais perdre à mon identité, ce serait tout sauf le fait d'être musulman. Marocain, c'est un passeport vert, c'est tout. C'est pas une fin en soi. Et la France, pour moi, c'est un *Etat*. Où je suis né, ou j'ai grandi, donc d'une certaine façon j'en fais parti. Mais la nation... bof, déjà, est-ce qu'il y a une unité nationale, en France ? S'il y en a une, j'en fait pas partie.

*

Farah (F) – Moi, je me sens intégrée... mais en fait, pour moi, c'est pas un terme adéquate. Parce que dire que t'es intégré ça veut dire qu'à la base, t'es pas intégré. Qu'à la base t'es pas dedans, que t'es quelque part à l'extérieur, que t'es pas pareil. Et qu'il y a une espèce de truc et il faut que tu t'intègres. Moi, j'ai jamais ressenti ça. Je me suis ni intégrée ni pas intégrée... j'sais pas, si t'es un poisson, tu peux pas dire qu'il s'est intégré dans l'eau ! C'est *normal* ! Je viens d'ici, j'ai des amis d'ici. Avec le débat sur l'intégration, on nous amène un problème qui n'existe pas. Déjà, la base de l'idée, elle est *nulle* ! Parce qu'ils supposent qu'à la base, on n'est pas dans le truc !

*

Radia (F) – Je suis vraiment pris par ces deux modèles... des fois ça se croise, puis ça se sépare... il y a des trucs que j'aime beaucoup dans ma culture et au même temps, des fois quand je suis avec ma communauté... ben, 'ma communauté', non, des maghrébins quoi... je sais pas, je me sens très proche, très bien et tout... et dès que je vais partir dans l'autre, je vais me sentir... euh... bien aussi ! Ca peut t'emmener à te sentir mal à l'aise dans certains cas. Je te donne un exemple, c'est peut-être un exemple un peu extrême, mais bon : Concernant la virginité par exemple. Moi, je le suis toujours, mais j'ai une autre attitude... c'est à dire, je me dis : Pour moi, c'est pas l'essentiel d'être vierge. Pour moi, c'est pas un critère, tu vois. Euh... je suis plutôt assez libérale. *Mais...* pourquoi je l'ai donc toujours pas fait ? Pourquoi j'hésite tant à le faire ? (...) T'as forcément un idéal qui est vue par la communauté, et même si tu refuses cet idéal, tu vas quand même essayer de t'y approcher. Ben, pas t'y approcher, mais dès qu'on va mettre le doigt sur une personne qui l'a pas respecté, tu va te positionner, par rapport à cela. Récemment, il y avait une situation où je le sentais vraiment... J'étais au théâtre, c'était une pièce qui s'appelait « Les monologues du vagin ». Au départ, je me suis dit : C'est quoi ce truc là ? Mais finalement j'ai quand même été. Ca vaut le coup d'ailleurs. Mais ils tiennent un discours... c'est pas que ça m'a choqué, il y a des scènes où par exemple la femme jouit, et je trouvais ça assez rigolo, mais ça, c'est par rapport à l'approche française. Dans le rôle de la musulmane ou de la tunisienne, j'aurais refusé ça...

donc quand j'ai rigolé, je me disais que je devrais pas rigoler ! A chaque fois, j'avais les deux avis. Je me posais toujours des deux côtés, j'avais à la fois les deux réactions... au même temps. (...) Parfois, elles vont de pair, donc là, pas de problème, et puis des fois, ils se séparent et s'opposent et tu te trouves au milieu et tu te dis : Mais moi, j'suis quoi ?

*

Maysan (F) – La mauvaise image de l'islam par rapport aux femmes, en fait, cette image a été formée par les gens qui arrivaient des pays du Maghreb ! L'homme, c'était le roi, et la femme, c'était... la femme de ménage quoi ! Mais en fait non ! (...) En fait, c'est pas du tout l'islam, c'est les Arabes qui ont transformé les choses ! L'homme a le droit à quatre femmes, tout ça, c'est l'*interprétation* des hommes, parce que la réalité, elle n'est pas comme ça !

*

Radia (F) – Ma mère, elle dit à mon frère : Pourquoi tu ne dis pas à ta copine, qui justement va se convertir à l'islam, que c'est *haram* de coucher avec un garçon ? Et puis moi, je lui dis : Mais pourquoi tu ne dis pas simplement à ton *fiils* qu'il faut pas qu'il couche avec elle ? [*elle imite la querelle en criant*] Et elle dit : *Non !!* Parce que c'est plus grave pour la femme ! Et je dis : *Maman !!!* Toi, t'es une femme et tu dis des choses pareilles !! Pourquoi tu fais une différence entre un garçon et une fille !?

*

Djamila (M) – Moi, je pense que ce qui vient facilement, part facilement. Surtout aujourd'hui. Crois-moi, un arabo-musulman, il n'épousera jamais sa copine ! Pour ses petites aventures à lui c'est bon, pour sa mère de famille il cherche autre chose. Il devient d'un coup un musulman traditionnel. Juste parce que ce qui vient facilement, partira facilement et rapidement. La même chose s'applique à la virginité : Si vous n'acceptez de ne pas de faire tout ça, le jour de votre mariage vous le serez. Il y a une parallèle. Comme toute fille, on arrive à l'âge d'aimer et d'être aimé, j'ai rencontré pas mal d'étudiants, on sympathise. Après, j'étais fiancée sérieusement, on a rompu la première fois, la seconde fois, et malgré tout ça, je suis vierge. Je suis fière de l'être. C'est aussi simple que ça. Peut-être si j'avais... un jour avec mon fiancé... voilà, c'était du sérieux quand même: Mon mariage était prévu pour mars dernier. Donc j'aurais pu aller plus loin avec lui. Et aujourd'hui on n'est plus ensemble ! Alors si j'avais perdu ça, je l'aurais certainement regretté. Je l'aurais vraiment regretté. Dans ma tête, oui, je crois au mariage. Je crois au lien sacré... réglementé, clair. Mari. Femme. Je veux vivre ma sexualité correctement. Et non pas la vivre par des nuits par ici, par là. [*Pause*] C'est vrai que tout le poids est du côté féminin. Virginité masculine, nul ne peut la prouver. Au contraire : On aime bien que le Monsieur ait un peu d'expérience, c'est pas grave, c'est un homme... ça prouve sa virilité !

Q.- *Tu trouves ça injuste ?*

Djamila – Euh... c'est un peu difficile à répondre. En fait, par le droit, c'est pas un grand avantage si Monsieur, il peut vivre sa sexualité. Je pense que parfois, on doit se soumettre à la rigueur des autres. On doit assumer. Si vraiment, je veux être que mes parents soient fiers de moi... et que moi, Djamila, je veux être fière de ma personne... j'ai un corps assez sacré pour moi, et, par instinct, je déteste quand on me touche trop. Donc c'est tout à fait normal que je peux pas vivre des expériences. C'est pas pour la société, c'est pas pour la religion, c'est pour que je puisse être fière de moi.

*

Q.- *En fait, comme ça se passe tellement bien... je peux te poser une question vraiment personnelle ? Pour ton épouse, tu préfères qu'elle soit vierge ?*

Hakim (F) – Phou...

Q. – *Je veux dire... « toutes choses étant égales par ailleurs »...*

Ben, toutes choses égales par ailleurs, c'est sûr que c'est pas plus mal quoi. Mais toutes choses égales par ailleurs, ça arrive jamais, c'est un raisonnement d'économiste à la con. Mais c'est vrai que c'est une question un peu dure pour moi... mais si tu me demandes une préférence. Ben, oui, c'est une préférence, mais je suis conscient que c'est... quelque chose que je pourrais... ben, c'est pas un impératif catégorique. C'est une préférence. Et que j'ai conscience que ce jugement là, il est construit par beaucoup de choses... mais ça m'empêche pas de préférer. Les valeurs c'est des construits.

*

Sami (M) – Les gens très pratiquants, même la nuit du mariage, ils vont expulser la femme en dehors de la maison... si elle est pas vierge, c'est fini. Pas de mariage. La question de la virginité, elle est importante. Même s'ils se fichent de la religion. C'est que c'est capital. Pour moi, aussi, je préfère que ma femme soit vierge.

Q.- *Même s'ils s'en fichent de la religion ? Donc en fait, tu penses que c'est même pas lié à la religion ?*

Ben... c'est pas vraiment l'islam, c'était même avant. C'est très très ancien ça. J'ai lu un bouquin qui parle des arabes avant l'islam. Et déjà là, c'était essentiel... c'est que la femme, son vrai trésor, sa beauté, c'est son honneur. Donc il faut qu'elle soit vierge.

Q.- *Et comment tu t'expliques ça, que l'honneur est tellement lié à la virginité ?*

Euh... je peux pas t'expliquer ça. Euh... mais c'est que l'homme veut dans la femme... c'est qu'elle soit... il veut que... quand ils vont coucher ensemble, c'est lui qui va donc retirer cette virginité. C'est l'honneur à lui de faire ça. Tu vois ? C'est quelque chose de symbolique : Elle va offrir quelque chose à lui... je trouve pas les mots pour expliquer ça... c'est qu'elle va partager ça avec l'homme de sa vie. C'est quelque chose de symbolique. Elle pourra plus l'offrir à quelqu'un d'autre. C'est quelque chose qu'on peut pas expliquer. Moi, je me permets des relations, mais je préfère me marier à une vierge... ben, je sais pas, tu sais, qu'avant l'islam, la femme était sur un niveau inférieur à l'homme. C'est pour ça.

Q.- *Donc... ça implique une hiérarchie, si l'homme peut se le permettre, mais pas la femme ?*

Oui. C'est pour ça que j'ai dit... moi j'ai posé la question : Pourquoi ? Pourquoi je me permets de faire des relations avec des filles ?? Donc c'est moi le fautif. C'est pour ça, que ça me pose pas un grand problème, puisque je fais ça avec des filles, donc si j'accepte pas pour une femme, ce serait le vrai égoïsme. Bon, je préfère d'épouser une fille vierge, mais si je rencontre une fille qui me plaît et tout ça et je décide de l'épouser et puis elle est pas vierge... bon, voilà, c'est pas la catastrophe. Mais ça, c'est une réponse qui plaît pas à tout le monde. Selon la religion, je peux pas épouser une femme qui n'est pas vierge !

*

Leila (F) – Alors pour moi, me marier avec un non-musulman, ça pose aucun problème. Au contraire : Je me marierai plutôt pas avec un arabe puisque souvent ils ont une vision de la femme que je ne peux pas accepter. Surtout ceux qui ont grandi ici, en fait. Ils ont souvent des opinions bien plus conservatrices et traditionnelles que les Maghrébins au Maghreb.

*

Chirine (M) – Ben, moi, j'arrive même pas à me faire des *amis* tunisiens ! Donc pour le mariage... oh là, là. Ceux que je suis obligée de voir, qui me demandent le mariage... alors eux, c'est horrible ! Je me fais pas d'idées : C'est parce que je suis issue d'une bonne famille et c'est par rapport au physique, mais il y a aucune...

recherche... le discours qu'ils ont, j'ai l'impression que c'est le discours qu'ils ont devant toutes les femmes qu'ils vont voir.. ils ne te voient pas différemment. Et ça, je trouve que c'est un vrai problème. Je pourrais pas supporter ça, moi. De rester... voilà : Tu est belle... sois belle et tais toi ! C'est ça. Moi, je me vois avec... pour moi, le mariage, c'est plutôt un partenariat, en fait. Construire quelque chose ensemble. Ça me dérange pas qu'il soit pas riche, qu'il soit pas musulman, mais il faut que ça soit un vrai partenaire.

*

Q.- *Si tu trouvais un emploi intéressant en France, tu aurais envie de rester ici ?*

Farida (M) – Si c'était qu'une question d'emploi!! [*elle soupire*] Parce que... évidemment, on a sa vie à se construire... et ça, c'est vrai, c'est difficile ici. Moi... enfin, en tant que fille musulmane j'ai pas le droit de me marier avec un étranger. Et puis aussi j'éprouve des difficultés pour vraiment me conformer à la mentalité d'un étranger, parce que ... enfin... il y a toujours des barrières.

Q.- *Et s'il se convertit ?*

Ben, ça poserait pas de problème. Mais moi, je me sentirais pas à l'aise. Je préfère quand même me marier avec un Tunisien. Même pas un Marocain, même pas un Algérien. Un Tunisien quoi ! Ben ouais. Enfin, il vaut mieux avoir les bonnes références, parce que surtout... fin, en pensant aux enfants que tu auras par la suite, il vaut mieux qu'il y ait des bases qui sont communes. Enfin... t'imagines, si moi, j'suis Tunisienne et je suis avec un Français... tous les problèmes de valeurs, de principes qu'on aura ! Si lui il dit quelque chose et moi je dis quelque chose... et nos enfants ? Qu'est-ce qu'on va donner à nos enfants ? C'est ça le problème.

Q.- *Pour tes parents ça poserait pas de problème ?*

Pour mes parents ce serait la catastrophe ! « *On t'a envoyé pour faire tes études, pour te prouver, mais pas pour revenir avec un homme !* ». Surtout pas un Français. Bon, un Tunisien, à la rigueur. S'il était en thèse ici, il vont être très content : Ah oui, elle a fait le bon choix ! Mais un Français... j'y pense même pas, ce serait *la catastrophe* ! J'y penserais même pas...

*

Q.- *Et si la femme de ta vie était française?*

Sami (M) – L'islam n'a pas interdit ça ! Donc où est le problème ? Il n'y a pas de problème ! L'essentiel pour moi, c'est qu'elle sera croyante. Ah ! Si elle n'était pas croyante, c'est impossible ! Si elle est chrétienne ou juive, d'accord. Mais athée! C'est impossible ! Même si je l'aime plus que toute la vie, non ! C'est *impossible* de l'épouser. Je préfère mourir que l'épouser ! L'ampleur de la chose... c'est... énorme. Bien sur, je vais essayer le maximum possible de la convaincre. Si non...

Q.- *Et pourquoi ? Parce qu'elle est pas croyante, pas attachée aux valeurs religieuses, ou parce que la liaison serait pas légitime aux yeux de Dieu ?*

Ben, la seule raison, c'est devant Dieu, si elle croit pas... je l'épouserai pas pour Dieu, pas pour une autre raison. Il n'y a *aucune* autre chose qui mérite une telle décision. C'est lui qui m'a fabriqué !

Q.- *Mais parce qu'elle est athée, elle est pas forcément une mauvaise personne ?*

Non, non, non, non, non !!!

Q.- *Donc tu penses que tu aurais pas le droit de l'épouser aux yeux de Dieu...hm.*

Oui. Bien sur ! Si elle ne croit pas en Dieu, elle n'est pas un être humain.

Q.- *Mais pas forcément une mauvaise personne !? Tu sais, c'est très fort comme jugement si tu dis qu'elle est pas un être humain...*

Oui. Peut-être elle est très bien avec les gens, peut-être elle ne fait pas de conneries, oui... mais ça, c'est autre chose ! Pour moi, elle n'a pas d'existence !

Q.- Donc... une femme qui a les mêmes convictions morales que toi, mais sans fondement religieux... lors du jugement dernier, ça donnerait quoi ?

Jugement : Automatiquement à l'enfer ! C'est que dans le Coran, Dieu dit : Il accepte tous les péchés... tout ! Il y a l'histoire de quelqu'un qui a fait des choses horribles, qui a torturé des femmes, qui a tué 150 personnes... et puis il s'en est rendu compte et il est allé voir un imam... et cet imam il connaissait pas trop la religion donc il a dit : tu pars directement à l'enfer ! Et l'homme le tue. Il va voir un autre imam, il raconte ses bêtises et demande : Est-ce que Dieu me pardonne ? Et l'Imam dit : Si Dieu le veut, il te pardonne.

*

Q. –Tu te sens plus à l'aise depuis que tu portes le voile ?

Nadia (M) – Plus à l'aise, ah oui ! Je sais pas, depuis que je le porte, je sens une sorte de bonheur que j'ai jamais senti avant. J'ai senti que tout est plus beau... que... un sentiment que je ne peux pas décrire. Et même ma mère... ma mère, avant je lui disais toujours : Pourquoi tu portes pas le voile puisque tu as plus de 40 ans ? Et puis en fait, je l'ai convaincu de porter le voile ! Bon, non, en fait, je l'ai convaincu de regarder l'émission. Et avant, elle disait toujours : 'Non, moi je ne peux pas supporter un truc comme ça, je ne peux pas supporter des vêtements très longs. Surtout pendant l'été, je ne pourrais pas. Et même si je faisais le pèlerinage, je ne vais pas le porter. Je ne me vois pas comme ça'. Mais après, elle aussi, elle a changé d'après ce qu'elle a senti... et puis, à la fin du mois de ramadan, elle me dit : 'Oui, demain je vais le mettre, parce que je veux vraiment le mettre. Mais comment on va faire en été ?' Et je lui ai dit: *hamd'ullah*, grâce à Dieu, on ne sent pas la chaleur, on se sent très heureuses, très contentes. Et en fait, avant, les cheveux étaient plus chauds que maintenant. En fait, le voile, ça rafraîchit ! Donc c'est le contraire ! On a découvert petit à petit que tout ce qu'on doit faire, c'est pour notre bien, c'est pas pour notre mal.

*

Sami (M) – C'est à 100% religieux, c'est pas quelque chose qui... si j'étais pas musulman je dirais que c'est n'importe quoi. Mais quand je vois ma religion, je vois que c'est indispensable, vu les conséquences qui en découlent pour les femmes qui ne sont pas voilées. Donc des conséquences sur la famille, sur la société. Ma mère et mes sœurs ne sont pas voilées, personne de toute ma famille, mais je préfère que la femme soit voilée. La femme musulmane, hein ! La vraie femme. Les femmes qui font la prière cinq fois par jour. Mais en Tunisie, les femmes, elles détestent beaucoup le voile. Pourquoi, je ne sais pas. Il y a des femmes qui font la prière et tout ça, mais elles ne se voilent pas. Mais dans l'islam c'est indispensable.

Q.- Donc tu penses que c'est obligatoire, d'un point de vue religieux ?

Ah oui ! On ne peut pas faire les choses à moitié. Soit on pratique tout, soit c'est pas la peine. C'est pas parce que moi, je veux. Non ! C'est que... si tu vois les bases de la religion musulmane, tu peux en conclure immédiatement que c'est indispensable.

Q.- Tu as parlé des conséquences pour les femmes non-voilées... tu penses à quoi comme conséquences ?

Pour nous, c'est que la femme... [*il cherche ses mots*] l'homme, il est pas comme la femme. La femme, elle est plus... par exemple... d'un point de vue sexuel. Elle est pas comme l'homme. L'homme, c'est un... si je classe... euh... l'homme et la femme dans une échelle... au niveau sexuel. L'homme se place très haut. C'est qu'il est très chaud. Pas comme la femme. Donc quand je vois une femme non-voilée, peut-être je serai excité. Peut-être je vois la femme nue... qui porte uniquement un mini-jupe. Ça existe aussi en Tunisie !

Q.- Mais ici à Paris tu vois tout le temps des femmes non-voilées...

Oui ! Je te parle d'une société où il y a uniquement le voile. Et puis un homme qui viendra ici, qui voit une femme non-voilée, il sera bouleversé. Tu sais que dans la rue, quand une femme passe, il y a une probabilité de neuf sur dix que l'homme voit les fesses de la femme qui passe devant lui? Ca, c'est automatique, hein ! Je dois fixer l'oeil. Quand la femme est voilée, ça diminue automatiquement. Dans ma tête, ça s'arrête. Je sais pas pourquoi. Je peux pas l'expliquer. Mais devant une femme voilée, j'élimine dans ma tête, automatiquement, les pensées que j'ai avec d'autres femmes. Il y a un mur... Ce mur, peut-être il sera établi avec n'importe quelle femme, mais il faut beaucoup de temps. Il faut que je connais son comportement. Ca se fait petit à petit. Mais avec le voile, c'est immédiat. Automatique. Et ça, c'est commun à tous les musulmans. C'est pour ça que j'aime le voile, moi.

Q.- Mais dans une société où aucune femme ne porte le voile, où les hommes, ils se sont habitués à ça, c'est encore nécessaire de protéger la femme ?

Ben... on a élimé un problème, mais on crée d'autres ! Parce que si la femme est cachée, c'est mieux... il y a beaucoup de conséquences. La femme voilée... je veux pas dire que je la respecte plus que la femme non-voilée... mais je vois quelque chose...euh... d'invisible. Dieu quand il a imposé le voile, c'est pas par hasard ! C'est pas pour placer la femme au-dessous de l'homme. Non ! C'est pour la privilégier de l'homme. La femme, vous n'avez pas le droit de la voir, c'est quelque chose de noble. Donc tu n'as pas le droit de la voir, sauf si c'est ta femme. Et c'est ça qui me plaît dans le voile. Par exemple, quand je couche avec... bon, c'est impossible, mais hypothétiquement, quand je couche avec une femme voilée, je crois c'est pas la même sensation.

*

Chirine (M) – Moi, ça me scandalise, si quelqu'un dit : « Ah voilà, elle porte des bretelles, donc c'est une fille facile ! » Ca me scandalise, cette façon de penser ! A Tunis, je peux pas mettre ce que je veux à cause de ça ! Finalement, je trouve qu'ils veulent coûte que coûte effacer ta féminité ! C'est toujours la faute à toi ! Moi, par exemple, en Tunisie, je ne mets pas de jupe... pourquoi ? Ben, parce que j'ai l'impression qu'en portant une jupe – courte, n'en parlons même pas ! – le fait d'être féminine, tu deviens coupable. Et ça, je trouve que c'est pas à la femme de supporter ça ! C'est à l'homme de changer sa façon de voir ! Donc pour moi, porter le voile, c'est donner encore un autre argument en faveur de cette vision des choses... que c'est la femme la coupable, que c'est la femme la responsable de *tous* les malheurs ... si jamais il y en a. Par exemple : Si celui là, il a trompé sa fiancée, c'est pas de sa faute, c'est toujours parce qu'il a été tenté par une femme ! Mais lui, *le pauvre*, était là... « passif », il n'a rien fait. C'est toujours comme ça, c'est toujours la faute à elle. Si elle est divorcée, ben, c'est la faute à elle ! C'est jamais la faute du Monsieur, même si lui, il l'a battu et tout, c'est toujours elle. Ca, c'est très très fréquent malheureusement. Et le voile, c'est de continuer dans cette optique là. Au lieu de se dire : Ah oui, c'est une belle femme, je dois pas la regarder de façon comme ça !

Q.- Le voile, ça peut pas imposer un barrière à ça justement ?

Mais maintenant ça n'a plus de sens ! Parce que maintenant on voit des filles voilées qui ont quand même une vie complètement débridée... donc ça n'a plus la même valeur. Il y en a qui portent le voile pour trouver un mari et voilà.... pour avoir cette image ! Pour moi, c'est quelque chose de faux, en fait. C'est que des apparences finalement.

Q.- Donc qu'est que tu as pensé de la loi sur la laïcité ?

Ben, en fait, elle est pas très claire. Tout le débat sur qu'est-ce qui est « ostentatoire »... oh là, là ! Mais il faut dire, comme c'est au lycée, je me dis que c'est une bonne chose après tout. Même si au niveau de sa formulation, c'est pas la meilleure formulation, en fait. Elle reste floue, quelque part, cette loi. Mais concernant

le voile, je trouve que c'est bien de l'interdire. A l'école et au lycée, je pense que c'est une période de la vie où les jeunes sont en phase de construction personnelle et là, je trouve que c'est bien de les protéger... si jamais ils sont sous pression familiale.

Q. – *Tu penses que c'est fréquent, la pression familiale ?*

La pression familiale, ah oui ! D'une part. Et c'est un âge où on est vulnérable à d'autres pensées... si c'est pas la famille, c'est d'autres. Les prêcheurs par exemple. Les deux filles, dans l'affaire en automne, qui voulait absolument porter le voile... le discours qu'elles ont porté, c'était pas un discours de filles qui voulaient porter le voile pour elles mêmes. Elles parlaient de choses... on voit bien qu'elles ont fait connaissance avec un islam très obscur ! Je peux comprendre qu'il y a *certaines* qui le font par foi. Mais dans la plupart des cas, je sens la manipulation. Parce que ces discours là, ils ne sont pas écrits dans les livres. Bon, il y a des livres qui passent sous le manteau... mais je me dis, il vaut mieux les protéger, après elles vont à l'université, et elles pourront faire ce qu'elles veulent. Mais il faut les protéger dans une première phase... si non, il y en a qui le portent en primaire, alors qu'en islam, *normalement*, il faudrait seulement le porter à partir de la puberté. C'est un excès ! Généralement, celles qui tiennent tellement à le porter, c'est quand même vraiment... un courant intégriste. Un petit peu. Même s'il y en a qui le portent par foi.

*

Maysan (F) – En fait, avant de porter le voile, on me prenait tout le temps pour une Italienne ou une Espagnole. J'avais aucun problème. Mon prénom était européen, donc j'avais aucun problème. Mais depuis que je porte le voile, je sens une certaine agression dans le regard... parfois des paroles... par exemple, quand un magasin ferme, la vendeuse elle sert les personnes non-voilées, et puis après quand il y a plus qu'une femme voilée, elle dit : le magasin ferme, je peux plus vous encaisser. Avant, quand je portais pas le voile, j'y croyais pas. Mais c'est vrai, il y a beaucoup de provocation. Mais est-ce que parce que je suis musulmane, je suis inférieure, intellectuellement parlant ? On sent le regard... c'est comme le regard que portent certains sur les handicapés. Parfois c'est un regard de pitié, parfois c'est le regard : Pourquoi t'existes ? Mais en règle générale, c'est même pas un regard de pitié, mais carrément un regard d'exclusion. (...) Le pire, c'était lors des manif contre la loi... moi et mes copines, on voulait porter un panneau « ni putes, ni soumises »... et elles nous l'ont refusé ! Nous, on est prêtes à aller vers elles ! Mais *elles*, non ! Elles disent qu'elles sont pour le choix ! Mais en fait, non ! Mais une femme reste une femme, qu'elle soit voilée ou en mini-jupe ! C'est son choix à elle et il faut le respecter !

*

Radia (F) – C'est une autre vision du féminisme, c'est une autre vision de la femme, mais ça veut pas dire que c'est une mauvaise femme ! C'est comme les femmes féministes qui se soulèvent contre le voile et tout, mais ça, c'est aussi imposer *une* forme de féminité. La femme doit être comme ça... mais non ! La femme – il n'y a pas un seul type de femme, c'est différentes femmes et elles expriment différemment leur féminité.

*

Nassim (F) – Moi, le voile, j'suis contre quand c'est pas le fruit d'une réflexion personnelle ! Je reviens toujours à ça, mais c'est vrai : Une fille qui a réfléchi et qui est convaincue de son choix, on va pas l'empêcher de mettre le voile ! Après, si quelqu'un t'a forcé, c'est un autre débat ! C'est autre chose ! Mais il y a eu 20 cas en France qui ont vraiment posé des problèmes en France... et c'est qui ? Ben, c'est celles avec une conviction personnelle ! Si c'est pas ça, si quelqu'un t'impose à le faire... tu vas l'enlever dès qu'il y a un débat national. Mais si tu refuses, tu refuses parce qu'on te contraint à agir contre la volonté ! A qui ils nuisent ces gens là, qui

portent le voile, qui portent la kippa ?? A personne ! Et je pensais qu'ici on pouvait faire tout ce qu'on veut tant qu'on ne nuit pas à autrui !?

*

Radia (F) – Une question sur le terrorisme international... elle apporte quoi à ton truc ? J'sais pas... elle me gêne un peu. T'sais, on poserait pas la même question à un jeune français. Si on veut savoir quelque chose sur un français, c'est pas une question qu'on poserait. Mais nous, on nous force à se positionner par rapport à ça. Et merde, je me dis : J'en ai *rien à foutre* ! On attend de nous qu'on se justifie, qu'on se distancie officiellement des attentats... mais franchement : Juste parce qu'à Madrid, c'étaient des Marocains et parce qu'il se trouve que moi, je suis d'origine maghrébine... *il est où le lien* ? Et puis, qu'est-ce qu'ils veulent que je dise ? Je dis la même chose que tout le monde : C'est horrible.

*

Farida (M) – C'est *impossible* de justifier des attentats avec l'islam ! C'est inacceptable ! Moi, perso, je culpabilise tout le monde. Tout le monde ! Les médias qui n'arrêtent pas d'accuser les musulmans, les gens qui se réclament de l'islam en commettant ces actes, j'y crois pas. Tuer quelqu'un ça n'a jamais été une solution ! Il vaudrait mieux qu'ils appliquent leurs valeurs chez eux ! Ils n'ont qu'à rester là-bas !

*

Nassim (F) – Et en plus, ils se disent tous religieux à fond ! Ca me fait rire ça, franchement ! Parce que quelqu'un qui est religieux, la dernière chose qu'il fait c'est de prendre une arme et de tuer des femmes et des enfants ! On se sent supérieur aux autres animaux et on s'octroie des droits qu'on n'a pas ! On s'éloigne de la religion en voulant se rapprocher ! Et les intégristes... en voulant s'approcher, ils s'éloignent des lumières ! Ils disent « au nom de la religion », mais je dis : Au nom de *rien du tout* ! Les fanatiques musulmans qui décapitent les gens et tout ça... je peux dire : 99% des musulmans ne se reconnaissent pas dans ces gens là ! Mais il y a des gens qui nous mettent tous dans un sac ! Le 11/9 il faut pas oublier que c'était un *groupe* de gens, c'est pas *les* musulmans ! C'est un groupe de *terroristes* !! Et dans le mot terroriste, il n'y a ni musulman, ni chrétien, ni juif, ni bouddhiste. Terroriste, c'est pas une religion !

*

Rachid (M) – En fait, ce qui pousse ces gens au retour à la religion, c'est surtout le fait de se sentir négligé... d'être au chômage, de ne pas avoir un avenir. Pour moi, je n'ai pas ce problème, tu vois. Je dirais que je suis plus intégré dans la société, je fais des études, je vis dans une société qui est ouverte, je n'ai pas vécu dans la pauvreté, j'ai les moyens de vivre confortablement, en Tunisie ou bien en F, il y a un avenir sur la plan professionnel.... j'ai pas les mêmes problèmes que ces gens là. Et j'imagine que si j'avais les mêmes problèmes, peut-être je serais plus religieux. D'ailleurs on voit que l'époque où on voit le plus de gens retourner vers la religion, c'est l'époque des crises économiques. Et maintenant, après le 11 septembre, la crise économique s'est amplifiée... beaucoup de gens ont été licenciés, se sont trouvés au chômage, ces personnes voient que leur premier ennemi, la première cause de toutes ces choses, c'est les Israéliens et les Américains. Donc il y a une haine qui est en train de croître envers ces personnes. Et cette haine les pousse, leur donne le courage d'affronter. Oui, c'est une haine qu'on doit affronter. Il faut d'affronter la haine, avant d'affronter l'ennemi. La haine est une chose qui est très très critiquée dans l'islam. En fait, l'islam ne veut pas les gens qui ont la haine. Il incite toujours les gens à avoir de la patience, à aimer les autres, à se calmer. Se calmer c'est une chose très très importante, dans la religion. Et donc, affronter cette haine via la religion, c'est très important. Ca aide les gens, sur le plan psychologique. Et puis ca aide les gens à prendre leur mal avec patience vis à vis les oppresseurs.

Q. – *Toi, t'y arrives, à rester calme ?*

En fait, moi, j'ai pas la haine. J'ai pas la haine contre des populations. J'ai de la haine contre certaines personnes, qui, de part leur faute, sont en train de poser beaucoup de mal au monde. Au monde entier. Par exemple, j'ai rien contre la population américaine. Au contraire, j'adore les Américains. J'ai une copine américaine que j'adore énormément... oui, j'aime les Américains... et puis, la politique américaine, j'avais une très grande admiration pour la politique de Clinton. Par contre, Bush, je l'aime pas du tout. C'est quelqu'un qui pose beaucoup de problèmes. C'est quelqu'un qui a le pouvoir de gouverner la terre entière, qui est en train de foutre de la merde partout. Sharon aussi, c'est quelqu'un qui me pose beaucoup de problèmes. Avant il y avait Ehoud Barak qui essayait quand même de calmer le conflit, d'atteindre une certaine paix. C'était un homme de paix et donc j'ai une certaine admiration pour lui. Par contre, Sharon il tue les gens à droite et à gauche... et là, je te parle sur le plan humain, pas sur le plan religieux. Même si j'étais chrétien, ou athée, je penserais la même chose. La plupart de mes amis français, pensent la même chose, parce qu'ils savent que ce que fait Sharon, c'est affreux. Et avec toutes les manif pour le 5 juin, pour protester contre l'arrivée de Bush, tu vois qu'il y a un problème dont les gens sont conscients, non pas que les musulmans. Bush, c'est la personne au monde qui a réussi à réunir le plus de gens contre lui. C'est pas une question de l'islam, c'est une question de l'humanité !

*

Djamila (M) – Depuis deux ou trois années, grâce aux antennes paraboliques, il y a des jeunes qui vont de plus en plus à la mosquée. Des garçons surtout. Il y a un éveil. Une sorte d'éveil. Avant ils étaient endormis... mais maintenant ils se sentent touchés. Pas en tant que Tunisiens, mais en tant que musulmans : Pourquoi cette guerre contre l'islam ? Pourquoi on attaque l'islam ? L'islam c'est pas ça ! On se sent touchés. Il y a un regain de conscience. Et on veut vraiment ...euh.. pas défendre... mais *bien comprendre* pour savoir... où sommes nous. Est-ce que vraiment on mérite ce sort... ou bien non ?

*

Nassim (F) – Ta culture, c'est à l'école que tu l'as fait, pas dans la rue... et ceux qui le font dans la rue, tu vois ce qu'ils deviennent ! C'est malheureux à dire, mais bon. Quelle perspective ils ont, ces gens là !? Ils se font endoctriner par le premier qui s'en occupe. Ça fait des gens qui foutent des bombes dans les trains à Madrid et qui savent même pas pourquoi ils l'ont fait ! « *Ah, j'sais pas, j'étais dans le mouv* » – ben, super, t'as tué 200 personnes ! [*pause*] Le quartier d'où ils viennent, je connais très bien. C'est un quartier délabré de Casablanca... donc les gens, tu peux pas leur en vouloir. Mais le boss, lui, il a un minimum d'éducation... il a pourri les autres, ils a usé d'eux ! Moi, ça me révolte.

L'école, c'est vachement important... Pourquoi ? Parce que ça donne des outils d'autogestion... t'apprends à t'autogérer. Et ça, c'est primordial dans la religion. Parce qu'encore une fois : C'est une relation entre toi et Dieu, il faut que tu saches... vu que justement Dieu est une présence abstraite, il faut que tu saches te gérer toi-même pour pouvoir vivre avec cette abstraction. Et eux, ils [=] *certaines prêcheurs*] utilisent la faiblesse de l'homme. Justement : Ils se mettent entre toi et Dieu, et comme ça, c'est plus facile, parce qu'eux, ils sont concrets.

Q- *Et comment ça se fait que toi, t'as fait des études ?*

Ben, moi j'aimais bien ça. Et mes parents, ils étaient contents. Mais les Marocains à Ychoux, il y en a peut-être cinq qui ont le bac. Mes parents ont eu de la chance... la chance que moi, j'ai eu Pierre [*le fils français des voisins*]. Pierre est arrivé et on était inséparable. J'étais beaucoup plus avec lui qu'avec les Marocains. Ça affecte beaucoup. On a grandi ensemble. J'étais souvent chez lui... et là, la mère elle était derrière quoi. Chez moi, non. Ben, heureusement, j'avais Pierre. Si non, peut être aujourd'hui, je serais du genre : 'Eh, mort aux juifs !' Dieu merci que je suis pas là !

*

Jahid (F) – Arrivé en seconde, je commençais à... j'sais pas... à me généraliser et à essayer... enfin, au collège, les gens avec lesquels je traînais, c'étaient des Maghrébins, avec une certaine façon de parler, un certain langage, une certaine population donnée, une certaine mentalité, et arrivé au lycée, il y avait d'autres gens qui sont arrivés, qui venaient d'autres villes, d'autres quartiers, de familles peut-être plus françaises, plus aisées aussi, avec un autre langage, une autre façon de penser... ceux de mon quartier, ils étaient plutôt plus... plus agressifs, plus... ouais, un truc de protection quoi, ils essayaient toujours de se défendre, très méfiants quoi. Je pense que ça, ça vient de la catégorie sociale, hein. Dans ma cité, c'était vraiment un truc typique banlieue... carrément HLM quoi. Banlieue classique... tu peux pas faire mieux. Après, je suis arrivé à Bordeaux... donc là, j'ai quitté mes parents, mon ambiance de banlieue... très religieuse. L'islam était très présent dans ma banlieue... à Bordeaux, c'est complètement différent, même s'il y a beaucoup de Marocains, la majorité n'est pas pratiquante. Je suis arrivé, j'avais une certaine liberté... donc les premiers mois, c'était grosse fête [rire] et je me suis fait... euh...plaisir. Au niveau de la pratique, ça a énormément décréu... à la limite, pendant cette période, j'ai arrêté la prière, ce qui est pour moi le truc le plus... chaud, le plus dur à accepter pour moi. Ensuite, je me suis assagi, c'était qu'une phase où je faisais le fou... après, je suis sorti avec Elodie... et c'était vraiment du sérieux quoi. Donc ça m'a calmé... et puis j'ai essayé de faire le point. Je me dis dit qu'il faudra peut-être que j'essaie d'assumer quoi. En fait, même si à chaque fois j'avais des grosses baisses, dans ma tête c'était clair... je suis musulman... et je ne peux pas abandonner cette religion. Par contre, arrivé à Bordeaux, je restais jamais seul... je rencontrais énormément du monde, et du coup ça discutait beaucoup de religion... sur plein de sujets... parce que du coup les gens à côté de moi, ils étaient un peu plus érudits... enfin, cultivés. Il y avait un pote qui était athée, d'autres qui étaient très chrétiens... ben, il y avait un peu de tout, donc on avait souvent des grosses prises de bec... où on n'était pas d'accord... et du coup, ça faisait avancer le débat et ça permettait de se poser des questions. Et c'est à partir de là que je commence à mettre en cause pas mal de choses... parce que justement, en face de moi, il y avait des gens qui me répondaient avec des *arguments*... alors, j'étais là, un peu : « Euh...euh.. j'sais pas ». Le sujet typique, c'était le rôle de la femme dans l'islam, bien sûr. Quand j'étais au collège, pour moi, c'était normal qu'une fille mette le voile, parce que mes soeurs mettent le voile... donc je me suis dit : Ca doit sûrement être un truc obligatoire quoi. Aujourd'hui, je le vois différemment. Moi, j'ai l'impression que toute ma vie, ça a été une question d'ambiance, d'entourage. Mon rapport à la religion a été *énormément* influencé par ça.

*

Farida (M) – Pendant ma jeunesse, alors jusqu'au secondaire, j'étais pas pratiquante. Je faisais même pas les prières. Je croyais en Dieu, et dès que j'avais peur je faisais référence à Dieu, je priais, mais je faisais pas vraiment les prières. C'était à partir de la faculté, je pense, c'est là que j'ai commencé vraiment à pratiquer. Il y avait des périodes où j'arrête, des périodes où tout chevauche pour moi, où vraiment j'ai pas de temps, où j'ai de problème, je déprime, je dis : A quoi ça sert ? Après tout ? Où il est, Dieu ? Mais après, je me dis : Si, il existe... Si moi je vais bien, si j'existe, si moi je respire, si moi, je fais pas beaucoup de bêtises... enfin, des trucs comme ça, tu vois ? Je me remets parfois en question, je me torture vraiment avec ces questions... et puis d'un seul coup je me dis : Tout ça, ça pourrait jamais exister sans qu'il y a quelqu'un qui l'a créée. Enfin, même moi, je fonctionne... si je raisonne d'un point de vue scientifique, je suis un coeur, tout est là... A quoi c'est dû ? C'est pas que la science, c'est pas que la logique ! Il y a autre chose à côté.

*

Nassim (F) – Franchement, parfois ça m'arrive : Tu te poses des questions... peut-être ça se trouve que ce sont des conneries, peut-être ça se trouve que tu meurs...

ça y est, il y a plus rien après... je me pose des questions : une, deux, trois, quatre...et puis je me dis : C'est quand même trop beau ! Rien que le système solaire, c'est magnifique ! C'est pas possible ! L'homme, on fait des trucs géniaux... mais c'est quoi un avion par rapport à la terre qui circule autour du soleil !?

*

Djamila M) – La religion, c'est la paix. La paix, l'équilibre interne qu'on ressent face à tout ce monde qui nous entoure avec son ordre et son désordre, avec ses extrêmes de justice et d'injustice. La religion, c'est un refuge. [Pause] A un certain âge, on ressent que l'être humain il est faible, il est seul et qu'il y a une force. Et cette force on la trouve dans la religion. C'est... la conscience, c'est la petite lumière, c'est la petite cloche qui nous réveille. C'est la sérénité. Tout court.

*

Radia (F) – Moi, l'islam m'a donné plus de conscience. Par rapport à tout. Les valeurs que transmet la religion... qui étaient en fait, mes valeurs humaines que j'ai retrouvées dans l'islam, ces valeurs, elles touchent à tout, même à la consommation. L'islam, ça m'a donné un certain rythme de vie. On dit que l'islam, c'est trop carré... mais en même temps, ça donne une régularité, une forme, un certain équilibre... un certain cheminement. Oui, c'est ça, ça me donne... comme un chemin. Tu vois un certain point, et puis tu suis une certaine ligne. Bon, c'est la même chose avec d'autres religions... juste que le chemin est différent.

*

Nassim (F) – Tu sais, la question que je me suis posée... et j'ai jamais trouvé de réponse... c'est... tu prends un musulman et il est convaincu de ses principes, il dit : Ouais, l'islam, c'est la bonne religion. Tu prends un Chrétien, il va te dire : Ouais, le christianisme c'est la bonne religion. Et tu prends un juif et il va te dire : Le judaïsme, c'est la bonne religion. C'est que chacun est sûr quoi ! Alors que... dans les trois il y en a forcément deux qui sont pas bonnes ! S'il y en a une, elle est unique. Parce qu'après, s'il y en a plusieurs, c'est pas possible. Il n'y a qu'un seul Dieu. Et la religion, c'est le rapport de l'homme à Dieu, d'accord ? Donc on est tous d'accord, qu'il y a qu'une seule religion... ben tout ce qui est Bouddhiste et compagnies, j'en parle pas... enfin, on est tous convaincu qu'il y a qu'une religion, mais il y a trois grands groupes quand même. Et ça... ouff, j'ai jamais trouvé de réponse à ma question. [pause réflexion] *Et en plus !!! Qu'est-ce qui conditionne ta foi ??* En fait, c'est ton milieu de naissance ! C'est impressionnant ça aussi ! Bon, il y en a qui se convertissent à l'islam, qui se convertissent au christianisme, mais la plupart, il le sont de par leurs parents. C'est quand même... ben, c'est quand même une injustice ! Oui, quelque part c'est injuste ! Parce que... prenons un exemple : Il y en a qu'une qui est bonne, mais ta naissance, elle influence ton choix !! C'est irrévocable, tu peux pas faire autrement ! Donc s'il y en a qu'une, c'est injuste vis-à-vis des deux autres ! Imaginons que c'est le judaïsme qui est la bonne, je suis pénalisé !! Je suis né musulman !

*

Radia (F) – J'ai pas étudié les autres religions. Je sais qu'elles existent et je sais que je peux vivre avec les autres. Pas de problème. L'islam c'est tout simplement le chemin que moi, j'ai choisi de prendre. C'est le plus facile à prendre aussi. J'ai trouvé que les réponses me suffisaient. Et que je crois en ça. C'est vrai que ça m'aurait demandé beaucoup plus de rébellion de... par exemple, de me convertir au christianisme. Et puis je me dis aussi, l'islam c'est peut-être la plus logique des religions... c'est la dernière des religions, c'est une évolution, il y a eu d'abord ça, et puis ça et ensuite... Les valeurs sont les mêmes... elles sont pas dites de la même façon. L'islam c'est la dernière, c'est celle qu'on m'a transmise, donc basta. J'ai choisie l'islam, je me retrouve dedans, c'est un cheminement qui me plaît, parce que j'arrive à évoluer dedans. Je crois peut-être pas en certaines choses, mais il y a

toujours le côté mystique, tu vois. Il y a toujours des choses qu'on comprend pas vraiment... Je sais pas ce que c'est Dieu, je sais pas ce que c'est le paradis ou ce que c'est l'enfer. Je sais pas si j'irais dans l'un ou dans l'autre. Et peut-être il se trouve que ça n'existe pas. Mais plus ou moins, j'y crois et c'est peut-être pas plus mal que j'y crois. Si ça m'aide à vivre – pourquoi pas ?

*

Jahid (F) – Je considère pas qu'il y a plusieurs religions qui peuvent coexister et qui sont toutes bonnes. Je pense pas du tout comme ça. Pour moi, c'est logique... donc je considère que l'islam est *la* religion, la seule qui existe. Et après, notamment le christianisme et le judaïsme, ce sont quand même des religions monothéistes et je pense que ce sont des gens qui... – c'est peut-être un peu prétentieux ce que je vais dire – mais je considère qu'ils sont *presque* sur la bonne voie. C'est pas en les rejetant mais en discutant avec eux que tu vas peut-être leur faire comprendre que tes convictions sont peut-être plus justes que les siennes. Moi, je suis persuadé qu'un chrétien, ou même quelqu'un qui est athée, je considère qu'une personne qui a vraiment des qualités humaines énormes... je sais pas pourquoi, mais je suis persuadé qu'un jour ou l'autre elle sera musulman. Même le jour de sa mort, peut-être ! Peut-être le jour de sa mort elle aura une révélation !

*

Radia (F) – Avant, l'islam, ça me paraissait totalement inégalitaire... pas trop à cause du rôle des femmes. Plutôt pourquoi j'irais en enfer quoi ? Pour moi, ça dépend des bonnes actions, pas de la religion en tant que telle ! D'ailleurs, à une des conférences, ça m'a bien plu, il y avait quelqu'un qui disait : Attends, Marie-Thérèse va-t-elle aller au paradis ? Et puis il a dit : Ecoute, Dieu a donné plusieurs messages. Il a créé ces différences-là. Et comme il nous a fait différents, toi t'as eu ton chemin, le chemin de l'islam, occupe-toi de ta vie quoi. Au lieu de te demander qui ira au paradis ou pas. Finalement on n'a pas à juger qui ira au paradis.

*

Rachid (M) – La définition du bon musulman, c'est quelqu'un qui respecte les cinq piliers.

*

Miloud (M) – Pour moi, un « bon musulman », ça veut rien dire, parce que ça peut-être un bon chrétien, un bon juif, un bon homme quoi ! Ça veut pas dire grande chose.

*

Jahid (F) – Alors, pour moi, un bon musulman, c'est quelqu'un qui arrive à pratiquer correctement sa religion, en respectant toutes les règles, et qui, à côté de ça, arrive à s'intégrer, à admettre les autres. Donc quelqu'un qui comprend la mentalité française, qui a des amis français, enfin, qui s'entend très très bien avec eux... et qui à côté de ça, arrive à concilier les impératifs du rite musulman, qui arrive à rester proche de sa culture musulmane. Parce qu'il y a des gens qui appliquent très bien la religion, mais qui refusent les autres cultures. Je trouve ça dommage. (...) C'est pas en refusant les autres que tu vas leur donner une bonne image de ta religion.

*

Leila (F) – C'est celui qui a pour religion la paix, qui l'applique à lui-même d'abord. Qui a la compassion, la quête du savoir, le dialogue avec l'autre, dans l'humilité. [*pause réflexion*] A la limite, il n'y a pas besoin de voir l'étiquette... il suffit de voir son comportement.

*

Q.– *C'est quoi un 'bon musulman' ?*

Hakim (F) – Dieu seul le sait.