

Mallory SCHNEUWLY PURDIE

ÊTRE MUSULMAN EN SUISSE ROMANDE.

UNE ENQUÊTE QUALITATIVE SUR LE RÔLE
DU REFERENT RELIGIEUX DANS LA
CONSTRUCTION IDENTITAIRE.

Thèse de doctorat présentée devant la **Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg** (Suisse) et l'**Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbonne**, Paris (France)

Approuvée par la Faculté des Lettres et l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbonne sur proposition des Professeurs Richard Friedli et Jean-Paul Willaime.

Fribourg, le 6 octobre 2006

Jean-Michel Spieser, Doyen



Illustration de la page de titre :

Calligraphie du premier pilier de la foi islamique, la profession de foi (*shahada*) :

Il n'y a de dieux que Dieu et Mohammed est son Prophète

PRÉFACE

Cette thèse de doctorat est le résultat d'une enquête de terrain menée entre 2003 et 2005. Comme pour toute étude en science sociale, les dires des informateurs sont à prendre en considération à la lumière du contexte social, politique et économique du moment. En Suisse, cette époque correspond à une époque relativement calme dans l'actualité musulmane, alors qu'en France se déroule le débat sur les signes religieux qui mènera à la 'loi sur le voile'. Ainsi le portrait hagiographique de la Suisse brossé par les informateurs est à prendre avec précaution. En d'autres contextes socio-politiques, les réponses n'auraient certainement pas été les mêmes et la perception qu'ont les musulmans interrogés de l'environnement helvétique s'en serait trouvée altérée.

En souvenir d'Anis.

Remerciements

Au Professeur Richard Friedli, son ouverture pour le religieux dans le monde contemporain me fut d'une grande inspiration.

Au Professeur Jean-Paul Willaime qui en plus de ses précieux conseils et commentaires, m'a permis d'intégrer les réseaux européens de recherche ;

A Inès pour cinq ans de fous rires et de discussions, d'encouragements et de conseils ; et à Stéphane pour son optimisme invétéré !

A Patricia et Jean-Marc pour leur œil acéré !

A ma maman pour les journées de baby-sitting ;

A Justin, pour deux ans de sourires et de câlins qui m'ont encouragée dans les moments creux,

A TJ, un véritable *helpdesk* en toutes circonstances !

REMARQUES TECHNIQUES

- Une table des matières des chapitres figure en tête de thèse ; chaque partie constitutive fera ensuite l'objet d'un sommaire spécifique.
- Des schémas récapitulatifs ainsi que des résumés sont placés à la fin de chaque partie.
- Les annexes comprennent une carte de la population de confession musulmane en Suisse, les profils des informateurs, trois exemples de mémos analytiques développés pour l'analyse du matériel qualitatif, le guide d'entretien, les règles de retranscription et les listes d'associations musulmanes en Suisse et un bref curriculum vitae.
- Les entretiens retranscrits sont disponibles dans un second volume annexé à la présente thèse.

SOMMAIRE

INTRODUCTION	p. 9
1. Etat de la recherche sur l'islam et les musulmans en Suisse	p. 12
2. Objectifs de la recherche	p. 16
3. Structure de la recherche	p. 18
PREMIERE PARTIE : LA REALITE MUSULMANE EN SUISSE	p. 21
4. Etat et religion en Suisse : le statut de l'islam	p. 22
5. Profil socio-démographique des musulmans de Suisse	p. 29
DEUXIEME PARTIE : CONSIDERATIONS THEORIQUES	p. 47
6. La sociologie compréhensive : entre Weber et Simmel	p. 48
7. La sociologie simmelienne	p. 52
8. Pour une définition constructiviste de l'identité	p. 64
TROISIEME PARTIE : METHODOLOGIE	p. 89
9. La grounded theory	p. 93
10. Choix du matériel à analyser	p. 99
11. L'échantillon	p. 119
12. Méthode d'analyse des données	p. 134

QUATRIEME PARTIE : ÊTRE MUSULMAN EN SUISSE ROMANDE :	
ELEMENTS EMPIRIQUES	p. 147
13. L'identification religieuse	p. 154
14. L'identification psychologique	p. 251
15. L'identification sociétale	p. 270
16. L'identification culturelle	p. 290
17. Eléments analytiques conclusifs	p. 300
CONCLUSION	p. 317
18. Principaux résultats	p. 318
19. Limites du modèles et questions non résolues	p. 322
20. Bilan et perspectives	p. 323
BIBLIOGRAPHIE	p. 333
ANNEXES	p. 353

INTRODUCTION

1. Etat de la recherche sur l’islam et les musulmans en Suisse	12
2. Objectifs de la recherche	16
3. Structure de la recherche	18

Depuis quelques années, la Suisse est témoin de l'émergence d'un débat socio-religieux, politique et médiatique relatif à l'intégration de populations de confession musulmane dans son univers multiculturel. La sédentarisation d'immigrés musulmans implique une nouvelle visibilité dans l'espace public de la religion en général et de l'islam¹ en particulier, d'une portion désormais non négligeable de la population de Suisse. En effet, le recensement 2000 a révélé, non sans surprise, que 4.3% de ses habitants se déclaraient de confession musulmane. Sur une population totale de 7'288'010 habitants, 310'807 acteurs du paysage religieux helvétique sont de confession musulmane. Ces données statistiques révèlent ainsi que l'islam constitue désormais la seconde religion de Suisse².

A la différence de certains de ses voisins (au nombre desquels on peut nommer la France et la Grande-Bretagne), la rencontre de la Suisse avec l'islam ne s'est pas effectuée dans un contexte colonial impliquant l'héritage de suspicions, peurs, rancœurs et frustrations. Ainsi, à l'encontre de ces mêmes voisins, et grâce à une tradition centenaire multiculturelle et pluri-religieuse, la Suisse n'a connu, jusqu'à récemment, que peu de remous face à l'installation de l'islam sur son territoire. Au tournant du XXI^{ème} siècle, la montée de l'extrémisme religieux islamique (notamment), la politisation de l'islam, la division américaine du monde entre un axe du bien et un axe du mal, ou encore la violence de groupuscules armés se réclamant de l'islam, ont été autant de facteurs qui ont amenés l'islam et les musulmans au premier plan de l'actualité internationale. Au niveau helvétique, les événements mondiaux font à leur

¹ Il existe une controverse quant à l'orthographe avec ou sans majuscule du vocable islam. L'usage veut que l'on orthographe 'Islam' lorsque l'on se réfère à la civilisation islamique et l'on ait recours à l'orthographe 'islam' lorsque l'on désigne la religion musulmane.

² Le christianisme dans ses différentes confessions ne comptant ici que comme une religion.

La Suisse compte une majorité de catholiques romains (3'047'887), viennent ensuite les membres de l'Eglise Evangélique Réformée (2'408'049), puis nous trouvons les musulmans (310'807), les orthodoxes (131'851), les juifs (17'914) et finalement 57'126 personnes recensées comme appartenant à d'autres communautés religieuses englobant les bouddhistes, les hindouistes, etc. Il est également intéressant de relever que 809'838 citoyens se déclarent sans appartenance religieuse.

Je reviendrai ultérieurement plus en détails sur la composition socio-démographique de la communauté musulmane.

Cf. Office Fédérale de la Statistique, Recensement 2000, Population résidente selon la religion.

In: http://www.statistik.admin.ch/stat_ch/ber00/vz/cc/fvz-cc-rel-01.htm

tour surgir des questions et des craintes micro-sociologiques quant à l'islam. En sont pour preuves les récents débats relatif au port du voile d'une écolière à Granges³ et d'une élue PDC musulmane pratiquante et voilée (d'origine turque) au Grand Conseil de Bâle⁴, la polémique suscitée par le groupe *Migros* permettant à ses employées musulmanes de porter leur foulard⁵, la campagne de l'UDC (Union Démocratique du Centre) contre le projet de révision des procédures de naturalisation des étrangers, les crispations autour des discussions de cimetières confessionnels, l'émotionnalisation du débat sur une éventuelle modification de la loi fédérale sur la protection des animaux⁶ ou encore le débat relatif à la publication danoise de caricatures de Mohammed . Une récente étude empirique menée par le Groupe de Recherche sur l'Islam en Suisse (GRIS)⁷ montre que la majorité dite 'silencieuse'⁸ des musulmans de Suisse ne se reconnaît pas dans les propos tenus publiquement par leurs représentants auto désignés. Parallèlement, Stéphane Lathion⁹ et Françoise Tribalat¹⁰ ont estimé, sur la base d'entretiens qualitatifs menés auprès de responsables associatifs et religieux, que seul le 10 à 15% des musulmans de France étaient effectivement pratiquant¹¹, un pourcentage que l'on peut raisonnablement extrapoler à la situation suisse.

³ Cf. *Le Temps* du 27 mars 2004. Sans oublier les 'affaires' du voile d'Amina à La Chaux-de-Fonds et de l'enseignante genevoise en 1994.

⁴ Cf. *Le Temps* du 18 octobre 2004.

⁵ Cf. *24 Heures* du 20 novembre 2004.

⁶ Loi fédérale sur la protection des animaux (LPA), du 9 mars 1978, section 7, articles 20 et 21.

⁷ Gianni (et al.), (2005), p. 25.

⁸ Le qualificatif de 'majorité silencieuse' doit être compris comme désignant les musulmans qui n'ont pas la parole dans l'espace public médiatique ou que l'opinion publique n'a pas l'occasion d'entendre.

⁹ Lathion (2003a).

¹⁰ Tribalat (1995).

¹¹ Définir la pratique religieuse est une opération difficile étant donné que la pratique religieuse relève largement de la subjectivité de l'individu. Dans le cas de l'islam (comme de nombreuses autres religions), la pratique religieuse peut se confiner à l'intérieur de la sphère privée. Ainsi, je désignerai comme pratiquant tout musulman affirmant respecter les cinq piliers de l'islam, les prescriptions vestimentaires et alimentaires.

1. ETAT DE LA RECHERCHE SUR L'ISLAM ET LES MUSULMANS EN SUISSE

Pour commencer, on peut se demander qui sont les musulmans de Suisse ? Qu'est-ce que cela signifie pour eux d'être musulman en Suisse ? Malgré l'importante présence de musulmans en Suisse¹², force est de constater le manque d'études et de données scientifiques, heuristiques ou tout simplement informationnelles sur **l'identité des musulmans de Suisse**. En effet, les recherches effectuées sur l'islam en Suisse omettent souvent un facteur essentiel de l'islam, à savoir sa dimension religieuse, pour préférer s'intéresser à ses dimensions historiques, politiques, culturelles et juridiques ; ses problèmes d'intégrations ou encore ses différences de compréhension et d'application suivant les générations. Pour dresser un bref aperçu de la recherche sur l'islam en Suisse, il est possible de diviser celle-ci en trois principaux axes. Ces trois axes ne sont pas des catégories hermétiquement closes et plusieurs des études mentionnées comme intégrant l'un des axes, peuvent également, pour certains de leurs chapitres, se trouver dans un autre axe.

Le premier axe concerne des publications générales sur l'islam, qui expliquent aux lecteurs ce que constitue l'islam. Comme le dit François Jung, il s'agit essentiellement d'études qui se concentrent sur l'islam et ne paraissent pas s'intéresser aux musulmans¹³, soit, d'études principalement focalisées sur les aspects institutionnels de la religion au détriment d'un accent sur la subjectivité des acteurs sociaux se réclamant de l'islam. Ces publications sont, pour une majorité, purement descriptives. Elles se consacrent, par exemple, à la description de la révélation coranique et à l'explication des cinq piliers de l'islam. Généralement, il s'agit de recherches qui sont en quête de potentialités de comportements à travers la lecture d'autres documents, y compris le Coran. De telles publications n'excluent pas pour autant d'autres sujets tels que les fêtes ou les

¹² Je reviendrai dans la section suivante sur la composition socio-démographique de la population musulmane de Suisse.

¹³ cf. Jung (1999), p. 16.

prescriptions alimentaires et vestimentaires, mais elles restent au le niveau descriptif de l'installation et de la visibilisation d'une nouvelle religion sur le sol helvétique¹⁴.

Le deuxième axe traite davantage des musulmans, mais en termes d'intégration, d'assimilation ou d'exclusion. Ces études intègrent également les questions des différences culturelles et du communautarisme. Ainsi, en 1999, Patrick Haenni avançait la thèse

qu'il n'y a pas d'opposition nécessaire entre l'islam et l'intégration et que le rapport à l'intégration se définit non en fonction du religieux, mais des fondements de l'identité ethnico-nationale des populations musulmanes.¹⁵

Dans le cas de la situation suisse, nous pouvons lire que « *l'immigration turque est en proie à une 'confessionnalisation' du discours identitaire* » alors que l'immigration arabe n'emprunte pas le même chemin, mais qu'elle se mobilise « *sur la base d'une rhétorique à vocation universaliste* »¹⁶. En d'autres termes, ces recherches insistent sur les différences entre les ressortissants turcophones d'une part, et arabophones de l'autre. Les premiers, à tendance particulariste et communautariste, insistent davantage sur les liens de solidarité culturelle et ethnique prémigratoires où la référence au religieux se situe à un niveau de référence, mais non d'appartenance. Les seconds prône, au contraire, un universalisme, essayant par la déculturation du référent islamique de construire la *umma*¹⁷ universelle. L'insistance sur le religieux ne se fait plus au niveau de l'appartenance (nationale, ethnique, culturelle), mais bien au niveau de la référence sur laquelle peut se construire une identité religieuse, épurée de ses contenus prémigratoires.

¹⁴ Cf. Abdelhak (2003), Al Ashmawi (2000), Baumann ; Jäggi (1991), Basset (1982), (1989), (1996), (2001).

¹⁵ Haenni (1999), p. 12.

¹⁶ Haenni (1998), p. 40.

¹⁷ La *umma* est le terme arabe qui désigne la communauté des croyants.

Comme celles relevant du premier axe, ces études occultent également le côté fondamentalement religieux de l'islam. Elles sont davantage l'apanage de la sociologie de l'immigration ou de la politologie que de la sociologie des religions¹⁸.

Le troisième et dernier axe à mentionner est celui qui envisage l'islam du point de vue du droit. Se regroupent sous cette étiquette de nombreuses études de juristes, mais également de sociologues et d'islamologues qui tous, d'une façon ou d'une autre, positivement ou négativement, réfléchissent à la compatibilité des deux systèmes de pensées et/ou des contradictions qui peuvent survenir dans la cohabitation des deux cultures, mais également de la richesse que la rencontre de deux cultures peut apporter¹⁹.

Plus récemment, des recherches de terrain se sont intéressées aux populations de confession musulmane en Suisse. Il s'agit cette fois d'études en micro-sociologie, plaçant davantage au centre de l'étude le musulman, considéré comme **acteur**, que l'islam comme religion. Dans cette lignée, Cécile Wenger a rédigé un mémoire de licence sur les citoyens suisses convertis à l'islam ; Petra Bleisch Bouzar s'est interrogée sur les formes d'autorité auxquelles des femmes musulmanes en Suisse se réfèrent pour répondre à leurs questions d'ordre religieux ; Véronique Dupont a concentré sa recherche sur le rapport qu'entretiennent des femmes musulmanes vivant en Suisse à la prière ; Myriam Darioli s'est penchée sur les modèles d'intégration, leur application et leur compréhension par des jeunes musulmans scolarisés dans le canton du Valais. Dans une perspective historico-sociologique, Alia Adi rédige actuellement une étude sur le foulard islamique et l'évolution de son traitement médiatique dans les quotidiens de Suisse romande. En sociologie de la communication, Nicolas Gehrig a interrogé des députés fribourgeois pour tenter de dégager l'image que se font les représentants cantonaux de leurs citoyens de confession musulmane. Camille Tissot a effectué une recherche sur Internet comme nouvel outil de communication d'une association musulmane de Suisse. Les travaux de Mounia Bennani Charaïbi et de

¹⁸ Cf. Jäggi (1991), Haenni (1994), (1995), (1998), (1999a), Mahnig (2000).

¹⁹ Aldeeb (1998), (2001), (2002a), (2002b), Bleisch Bouzar (2002), Burkhalter (1999), (2001), Conforti (2003), Pahud de Mortanges ; Tanner (2002), Ramadan (1994), (1999a), (1999b).

Sophie Nedjar concernent également la recherche sur l'islam et les musulmans en termes d'association. Sophie Nedjar s'est, à ce propos, penché sur un centre islamique de la ville de Sion (canton du Valais) et a cherché à montrer quels étaient ses formes d'organisation, ses buts et finalités. En Suisse allemande, Samuel Belhoul effectue également des recherches sur les musulmans en Suisse, mais à nouveau dans une perspective migratoire. Il s'intéresse particulièrement aux logiques d'autonomie et de dépendance que les populations migrantes développent tant par rapport à leurs pays d'origine qu'aux sociétés dans lesquelles elles vivent aujourd'hui. Finalement, le GRIS (Groupe de Recherche sur l'Islam en Suisse) a publié, sous mandat de la Commission Fédérale des Etrangers, une étude relative aux profils identitaires des musulmans de Suisse (étude réalisée en Suisse alémanique et romande). Cette recherche combinant science politique et sociologie s'est basée sur une typologie théorique de quatre profils identitaires (religieux, religieux citoyen, citoyen religieux et citoyen) pour tenter de dégager les tendances identitaires présentes sur le sol helvétique.²⁰

²⁰ Wenger (2002), Bleisch Bouzar (2005), Dupont (2004), Darioli (2005), Adi (2006), Gehriger (2005), Tissot (2004), Nedjar (2004), Belhoul (2004), Gianni (et al.) (2005).

2. OBJECTIFS DE LA RECHERCHE

La présence et la visibilité de l'altérité musulmane sur le territoire helvétique interroge à la fois les autorités, mais également la population civile : les aspirations théocratiques de l'islam sont-elles compatibles avec la démocratie directe suisse ? Les droits de l'homme resteront-ils une valeur suisse face aux revendications en termes de droits de Dieu et devoirs de l'homme ? Le système éducatif suisse doit-il être remis en cause ? La Suisse doit-elle revoir son histoire religieuse ? Doit-elle modifier sa législation en matière d'abattage des animaux de consommation ? Doit-elle remettre en cause la paix civile durement acquise en abandonnant la non-confessionnalité de ses cimetières ? Doit-elle accorder des permis de séjour aux *imams* étrangers ? Autant de questions qui nécessitent une appréhension des aspirations des musulmans de Suisse eux-mêmes. Mais cette prise en compte exige elle aussi que l'on puisse répondre à la question suivante : **qui sont les musulmans de Suisse ?** Et force est de constater que la compréhension des musulmans de Suisse passera par la prise en compte de leur identité de musulmans.

Ainsi, cette thèse de doctorat se propose d'apporter sa contribution à l'étude des identités musulmanes en Suisse. Son objectif est de répondre à la question :

Comment se construit l'identité d'un acteur social résidant en Suisse, se définissant comme musulman ?

Formulé en d'autres termes, il s'agira de répondre à la question :

Qu'est-ce que signifie 'être musulman' en Suisse pour un acteur social s'auto-définissant comme musulman, ceci quel que soit son degré de pratique religieuse ?

Cette question de recherche postule quelques éléments qu'il est nécessaire de rapidement expliciter : premièrement, elle part du principe que l'identité musulmane est multiple et qu'elle peut s'exprimer sous la forme d'une identité culturelle, politique, communautaire ou religieuse, tout comme elle peut prendre la forme d'une combinaison de ces différents éléments. De plus, il existe des expressions individuelles et collectives de l'identité. Sans faire fi des autres composantes de l'identité, cette recherche se concentrera principalement sur la composante **religieuse** de l'identité musulmane en Suisse : il s'agira par exemple de voir quelle est sa pertinence dans la définition de soi comme musulman, ainsi que les différents rôles et significations que le musulman peut lui attribuer.

3. STRUCTURE DE LA RECHERCHE

Pour apporter des éléments de réponses à cette question, dans une première partie, je présenterai les spécificités suisses de la gestion des rapports entre ‘religion et Etat’. L’article 72 de la Constitution Fédérale déléguant cette responsabilité aux autorités cantonales, il existe, en Suisse, 26 façons différentes de gérer cette relation. Même si la religion musulmane ne bénéficie pas d’un statut de droit public ou d’une autre forme de reconnaissance formelle de l’Etat, j’essaierai de montrer que les populations de confession musulmane ont néanmoins le droit de s’organiser et de se profiler ainsi comme interlocutrices des autorités.

Dans un second temps, je dresserai, un profil socio-démographique de la population musulmane de Suisse dans son hétérogénéité. Je m’attarderai sur leurs trajectoires d’immigration, mais j’essaierai également de faire ressortir leurs caractéristiques démographiques propres (pays d’origine, sexe, âge). Il s’agira par ailleurs de montrer la difficulté de parler concrètement d’une ‘communauté²¹ musulmane’.

Dans une seconde partie, je définirai les concepts et paradigmes sociologiques à la base de la réflexion. Un chapitre sera ainsi consacré à un panorama des paradigmes et théories sociologiques qui ont influencé mon parcours et ma réflexion. En effet, toute définition est

²¹ Le terme de ‘communauté’ pose problème : des chercheurs d’approches diverses contestent la réalité de la ‘communauté musulmane’, arguant le fait que les résidants musulmans en Suisse sont d’origines si diverses qu’on ne peut parler d’une ‘communauté musulmane’, mais de ‘communautés musulmanes’ au pluriel. Pour les ethnologues, le terme ‘communauté’ suppose une culture, ou tout au moins, une origine commune. Or, dans le cas des musulmans de Suisse, on peut compter plus d’une cinquantaine de nationalités.

Néanmoins, j’estime que, d’un point de vue religieux, nous pouvons parler de communauté musulmane au singulier, même si, et j’en suis consciente, il existe des écarts de pratique et de conduite selon les différentes origines, cultures ou encore écoles juridiques présentes sur le sol helvétique. Influencée par la définition de Leïla Babès (2000) je considérerai comme communauté musulmane **un ensemble de croyants qui, quels que soient leurs modes d’appartenance, le degré de pratique et d’observance ainsi que leurs interprétations de la norme, se définissent comme musulmans.**

un «construit humain» qui s'élabore en référence à un «contexte scientifique» représenté par une «théorie».²²

Il sera ainsi utile de circonscrire les paradigmes méthodologiques et théoriques dans lesquels cette étude s'inscrit. J'ai accordé ma préférence à la sociologie compréhensive de Georges Simmel. Comme je l'expliquerai, les outils méthodologiques (tels que le pluralisme et l'interactionnisme méthodologique) qu'il propose m'ont semblé être des plus appropriés pour appréhender toute la complexité des identités musulmanes en Suisse.

La troisième partie s'attachera à présenter la méthodologie de recherche adoptée et développée. J'ai opté pour une recherche de terrain de type qualitatif. A cet effet, j'ai développé un matériel de collecte des données sur les principes de l'entretien compréhensif. L'analyse des matériaux a, quant à elle, utilisé les principes de la *grounded theory*, particulièrement le recours à l'analyse comparative constante, développé par Barney Glaser et Anselm Strauss en 1968 et reprise par A. Strauss et Juliet Corbin en 1998.

La quatrième partie exposera les résultats de l'analyse des entretiens. Sur la base des éléments récurrents apparus au cours de l'analyse, elle tentera de répondre aux questions à l'origine du projet et d'élaborer des concepts opérationnels en vue d'apporter une contribution à une meilleure connaissance et compréhension de la population musulmane de Suisse, par une appréhension de **leur identité subjective** individuelle et collective.

Finalement, en conclusion, je propose d'ancrer la présente enquête dans le champ des recherches effectuées sur le religieux en Suisse²³. Il s'agira d'examiner s'il existe des

²² Mucchielli (1999), p. 6.

²³ Campiche (et al.) (1992), Campiche (2004), Bovay ; Broquet (2004).

spécificités au religieux islamique en Suisse ou si ce dernier intègre les caractéristiques du religieux helvétique en général.

PREMIÈRE PARTIE : LA RÉALITÉ MUSULMANE EN SUISSE

4.	Etat et religion en Suisse, le statut de l’islam	22
4.1.	Fédéralisme et religion en Suisse	22
4.2.	Essai de sociographie de l’islam en Suisse.....	24
4.3.	Résumé	28
5.	Profil socio-démographique des musulmans de Suisse.....	29
5.1.	De l’immigration à la sédentarisation.....	29
5.2.	Données socio-démographiques	33
5.2.1	Provenance géographique des musulmans de Suisse	33
a)	Un islam européen	35
b)	Nationalités minoritaires de l’islam en Suisse.....	35
c)	Les musulmans de nationalité suisse	36
5.2.2.	Quelques éléments sur la présence musulmane dans les régions suisses	37
a)	Une population davantage urbaine	38
b)	Les nationaux musulmans dans les cantons suisses	39
c)	Un ‘Röstigraben’ sur les nationalisations ?	39
5.2.3.	Une population mixte	40
5.2.4.	Une population jeune.....	42
5.2.5.	De la sédentarisation à la visibilité	43
a)	Facteurs macro-sociologiques	44
b)	Facteurs micro-sociologiques	44
5.2.6	Résumé	45

4. ETAT ET RELIGION EN SUISSE, LE STATUT DE L'ISLAM

4.1. FEDERALISME ET RELIGION EN SUISSE

Régie par le fédéralisme, la Constitution Fédérale laisse à l'entière responsabilité des cantons²⁴ la gestion des rapports entre les communautés religieuses et l'Etat. L'article 72 Cst '*Eglise et Etat*' stipule que :

1. *La réglementation des rapports entre l'Eglise et l'Etat est du ressort des cantons.*
2. *Dans les limites de leurs compétences respectives, la Confédération et les cantons peuvent prendre des mesures propres à maintenir la paix entre les membres des diverses communautés religieuses.*

Cet article signifie qu'il revient aux autorités cantonales de réguler dans **le concret** les affaires religieuses. William Ossipow précise que :

Par régulation du concret, il faut entendre ici la manière dont les différents cantons règlent la question du statut de la religion et, plus particulièrement, le statut juridique des diverses confessions et communautés.²⁵

Ainsi, la question de la reconnaissance des diverses communautés religieuses connaît 26 réponses différentes allant de l'Eglise d'Etat (les cantons de Bâle-campagne, Berne, des Grisons, Glaris, Nidwald, Schwyz, Thurgovie et Zurich) à une séparation totale de l'Eglise et de l'Etat (les cantons de Genève et Neuchâtel)²⁶.

²⁴ Relevons à ce propos l'article 3 de la Constitution Fédérale qui dit « Les cantons sont souverains en tant que leur souveraineté n'est pas limitée par la Constitution Fédérale et exercent tous les droits qui ne sont pas délégués à la Confédération. ».

²⁵ Ossipow (2003), p. 45.

²⁶ Cf. Cattacin et al. (2003). L'annexe II du rapport présente une vue d'ensemble des dispositifs juridiques cantonaux concernant la reconnaissance en droit public des communautés religieuses non chrétiennes.

Les auteurs du rapport « *Etat et religions en Suisse. Lutttes pour la reconnaissance, formes de reconnaissance* »²⁷ ont relevé quatre formes de reconnaissance de la part de l'Etat. Ils parlent tout d'abord d'un constat d'une situation minimale, un *modus vivendi* qui autorise par principe **l'organisation de la différence**. Il s'agit ici de la possibilité offerte à chacun-e de créer une association autour d'idéologies, d'intérêts ou de confessions communes²⁸. Cette forme d'association ne nécessite toutefois aucune reconnaissance formelle de l'Etat.

Une seconde voie de reconnaissance est celle de la reconnaissance en **droit privé**. Les auteurs du rapport soulignent que les religions concernées par ce type de reconnaissance reçoivent une confirmation formelle de leur existence, mais que d'un point de vue juridique, elles restent des associations²⁹.

La troisième voie de reconnaissance est celle qui relève **du droit public**. L'octroi du statut de droit public confère un statut particulier aux groupes religieux et les transforme en organismes de droit public. La reconnaissance de droit public donne, par exemple, accès à certains droits comme un soutien ou une exonération fiscale, ou le droit aux lieux de culte. Cette reconnaissance témoigne de la légitimation par l'Etat du rôle de producteur de sens des traditions religieuses.

Enfin, il existe une dernière forme de reconnaissance qui est l'« **Eglise nationale** » ou « Eglise d'Etat ». Cette ultime forme ancre **constitutionnellement** le rôle d'une (ou plusieurs) communautés religieuses. Cette non dissociation des pouvoirs temporels et spirituels implique dès lors des rapports de proximité des deux entités, ce qui signifie que

l'Etat prend en charge le domaine externe de la communauté confessionnelle et la représente vis-à-vis du monde extérieur par ses propres instances.³⁰

²⁷ Cattacin et al. (2003), pp. 12-13.

²⁸ Cf. Article 23 de la Constitution fédérale : 1) La liberté d'association est garantie. 2) Toute personne a le droit de créer des associations, d'y adhérer ou d'y appartenir et de participer aux activités associatives. 3) Nul ne peut être contraint d'adhérer à une association ou d'y appartenir.

²⁹ Cf. Cattacin et al. (2003), p. 13.

³⁰ Cattacin et al. (2003), p. 13.

En contrepartie, les communautés religieuses sont tenues d'entretenir une relation de partenariat avec l'Etat en reconnaissant l'ordre légal, mais également les autres religions présentes sur le sol helvétique et en exerçant une action participative à la résolution de problèmes.

Relevons finalement un élément : une religion n'est pas une personnalité juridique. Ce n'est donc pas à l'islam (comme objet) que l'Etat peut accorder une reconnaissance de droit public, mais à une (des) communauté(s) musulmane(s) organisée(s) sous forme d'associations statutaires. En effet,

... le christianisme ne constitue pas davantage que l'islam une communauté religieuse. Il n'y a que les associations de personnes qui souscrivent ensemble à une profession de foi donnée qui constituent des communautés religieuses en ce sens.³¹

4.2. ESSAI DE SOCIOGRAPHIE DE L'ISLAM EN SUISSE

A l'heure actuelle, l'islam ne bénéficie dans aucun canton suisse d'une reconnaissance formelle de l'Etat. Néanmoins, les musulmans de Suisse ont entamé le processus de reconnaissance de leur religion en s'organisant sous forme d'associations islamiques.

Evaluer tant le nombre d'associations musulmanes que les lieux de prière implique des problèmes méthodologiques de divers ordre. En effet, lieux de prière et associations étant souvent organisés de manière informelle, il est difficile de rendre compte d'une réalité sociologique peu organisée sans opérer une minutieuse enquête de terrain ; une telle recherche exigerait la visite de chaque canton et des grandes villes de Suisse, ainsi que le recours à des entretiens spécifiques avec des responsables associatifs et des musulmans résidant dans ces mêmes régions.

Dans le but de dresser un essai de typologie des organisations musulmanes présentes sur le territoire, j'ai pragmatiquement cherché cette information sur les principaux sites

³¹ Cattacin et al. (2003), p. 26.

Internet de l'islam en Suisse, à savoir celui de la *Ligue des Musulmans de Suisse*³² et de *Musulmans, Musulmanes en Suisse*³³. Ces deux sites recensent un grand nombre de lieux de prières et d'associations musulmanes qui sont présentés dans le tableau ci-dessous.

Toutefois, ces résultats sont à considérer avec une certaine prudence. En effet, lors de la comparaison des deux listes tirées des sites Internet susmentionnés³⁴, j'ai pris conscience de différents problèmes : alors que certaines organisations sont bel et bien présentées sur les deux listes de la même façon, d'autres n'ont pas le même nom, mais la même adresse ; ou encore le même nom, mais une adresse différente. Enfin, certaines ne figurent que sur l'une des deux listes. Ma connaissance du terrain me permet de constater que certaines organisations ne figurent sur aucune des deux listes présentées, comme par exemple le lieu de prière valaisan *Centre Culturel Islamique des Balkans* et les associations fribourgeoises suivantes : *Associations des Musulmans de Fribourg*, *Association des Suissesses Musulmanes de Fribourg* ou encore l'organisation faîtière *Union des Associations Musulmanes de Fribourg*.

Dans le tableau ci-dessous, figure la classification proposée par *Musulmans, Musulmanes en Suisse* qui divise en cinq types les organisations musulmanes en Suisse. A savoir, en premier lieu les mosquées et salles de prières, puis les associations génériquement appelées islamiques, les associations de femmes, les associations de jeunes et finalement les associations d'entraide.

³² Ligue des Musulmans de Suisse (LMS) : <http://www.rabita.ch> . Dans un communiqué de presse disponible sur son site, LSM se présente comme suit : « *La Ligue des Musulmans de Suisse (LMS), est une association à but non lucratif, fondée en 1994. Nous sommes depuis 1994, membre à l'union des organisations islamiques en Europe (UOIE), qui regroupe 28 associations et organismes dans toute l'Europe élargie. Nous veillons à réaliser une meilleure intégration pour les musulmans de Suisse, tout en respectant les lois suisses. Nous nous considérons comme Musulmans Suisses, nous vivons dans ce pays pour enrichir le multiculturalisme et participons à la construction de la vie, et nous partageons les mêmes défis et les mêmes soucis de chaque citoyen dans ce pays.* ».

³³ Musulmans, Musulmanes de Suisse (MMS), sur son site <http://www.islam.ch>, se présente comme suit : « *Fondée en septembre 1994, MMS (Musulmans, Musulmanes de Suisse) offre ses services à l'ensemble de la communauté. L'un des souhaits de MMS est de travailler avec le plus grand nombre d'associations musulmanes pour organiser et présenter des conférences ou des congrès, afin de démystifier certains aspects attribués à l'Islam, et de mieux le faire comprendre. MMS souhaite aussi aider et servir les Musulmans de seconde génération à trouver des solutions concrètes à des problèmes particuliers. De ce fait, MMS projette (en collaboration avec les associations locales) de mettre au point des études sur la situation de la communauté, et de multiplier les activités, pour ainsi contribuer à une meilleure acceptation des Musulmans en Suisse.* »

³⁴ Lesdites listes figurent en annexe.

Tableau des associations musulmanes dans les cantons suisses

Cantons	Mosquées / Salles de prière	Associations musulmanes	Associations de jeunes	Associations de femmes	Associations d'entraide
APPENZEL EXT.	0	1	0	0	0
APPENZEL INT.	1	0	0	0	0
ARGOVIE	15	3	1	1	0
BÂLE CAMPAGNE	2	0	0	0	0
BÂLE VILLE	6	2	0	0	2
BERNE	12	3	0	1	0
FRIBOURG	3	0	0	0	0
GENÈVE	4	0	1	0	1
GLARIS	2	0	0	0	0
JURA	1	0	0	0	0
LES GRISONS	1	1	0	0	0
LUCERNE	7	1	0	0	0
NEUCHÂTEL	3	1	0	1	0
NIDWALD	0	0	0	0	0
OBWALD	0	0	0	0	0
SAINT-GALL	14	9	0	0	0
SCHAFFHOUSE	2	2	0	0	0
SCHWYZ	3	0	0	0	0
SOLEURE	5	2	0	0	0
TESSIN	1	1	0	0	0
THURGOVIE	6	1	0	0	0
ÛRI	0	1	0	0	0
VALAIS	1	0	0	0	0
VAUD	5	0	0	0	0
ZOUG	2	0	0	0	0
ZURICH	29	8	2	0	1

Comme je le mentionnais précédemment, les données doivent être prises avec du recul. En effet, même si l'on constate que les cantons ayant la proportion la plus conséquente de musulmans abritent également le plus grand nombre d'organisations musulmanes (voir Zurich : 40, Argovie : 20 et Saint-Gall : 23), il est surprenant de constater qu'il n'y a, à Genève, que quatre lieux de prières officiellement recensés ainsi que deux associations musulmanes, dont une de jeunes et une d'entraide.

Ces données peuvent également signaler des formes d'organisation différenciées. En effet, certains lieux de prière sont également le siège d'une association musulmane, ce

qui est le cas par exemple à Fribourg, où la salle de prière de la Rue de l'Industrie désigne également une association islamique, comme son nom l'indique³⁵. Pour prendre le cas de Genève, la mosquée du Petit-Saconnex, seule mosquée à l'architecture à proprement parler islamique en Suisse romande, figure sous le nom de Fondation Culturelle Islamique. La Mosquée Centre Islamique de l'Avenue de Grenade est en revanche située dans le même bâtiment que le Centre Islamique des Eaux-Vives. Ils ne constituent en fait qu'un seul et même lieu. Ce type d'exemple démontre bien la variété des associations et la carence d'organisation caractéristique de la communauté musulmane de Suisse.

Un dernier élément doit être relevé lorsque l'on essaie de dresser une sociographie des organisations musulmanes en Suisse. En effet, la plupart des organisations génériquement appelées islamiques, comprenant les lieux de prière et les associations musulmanes, possèdent des structures destinées aux membres féminins et aux jeunes de la communauté. Pour autant, ces structures ne figurent pas en tant que telles dans les listes.

Ainsi, même si ces chiffres doivent être appréhendés avec nuances, ils constituent des indicateurs utiles à la recherche. Ils montrent que les musulmans de Suisse cherchent à se donner les moyens de pratiquer leur religion dans les cantons où ils vivent. Ils montrent également qu'ils cherchent à se réunir, souvent, comme l'indiquent les noms des différentes organisations, selon des critères davantage nationaux qu'uniquement islamiques. Enfin, ils révèlent surtout, spécialement dans le flou des noms et adresses des différentes organisations, le manque de communication et de concertation qui existe entre les musulmans de Suisse eux-mêmes.

Ainsi, même si l'islam ne possède pas de statut de reconnaissance particulier, on assiste, dans les différents cantons suisses, à l'émergence d'un tissu associatif de plus en plus développé, organisé et dynamique. Dans plusieurs cantons suisses, les différentes associations s'organisent au niveau cantonal en union d'associations, comme par exemple l'*Union des Associations Musulmanes de Fribourg* (UAMF) ou l'*Union*

³⁵ Cette association s'appelle simplement 'Association Islamique de Fribourg'.

Vaudoise des Associations musulmanes (UVAM). Ces unions d'organisation musulmane cherchent à fédérer les associations musulmanes afin de devenir des partenaires et des interlocuteurs face aux autorités.

4.3. RESUME

En tant que tel, l'islam ne peut constituer une personnalité juridique à même d'acquérir une forme de reconnaissance étatique précise. Un statut de droit privé ou public, tout comme leurs prérogatives respectives, ne peuvent être donnés qu'à des organismes de droit privé ou public, ce qui implique que les musulmans de Suisse doivent d'organiser en association fondées selon des principes légaux. L'article 23 de la Constitution Fédérale autorise les musulmans de Suisse à s'organiser selon ce *modus vivendi*, un droit que, comme nous l'avons vu, les musulmans utilisent aujourd'hui de plus en plus activement afin de devenir un interlocuteur tant pour leurs coreligionnaires que pour les autorités administratives ou politiques helvétiques.

5. PROFIL SOCIO-DEMOGRAPHIQUE DES MUSULMANS DE SUISSE

5.1. DE L'IMMIGRATION A LA SEDENTARISATION

Avant les années 1960, la présence en Suisse de résidents de confession musulmane était minime. Pendant la majeure partie du XX^{ème} siècle, les populations originaires du Sud de l'Europe (Italie, Espagne, Portugal) ont constitué l'essentiel de la population immigrée de Suisse. Vers la fin des années 1960, l'immigration, jusque-là largement catholique, a évolué suite à quatre moments, quatre étapes, vers une immigration désormais également musulmane.

La première étape a eu lieu à la fin des années soixante³⁶, pour des raisons principalement économiques. La Suisse, ayant un urgent besoin de main d'œuvre, va vivre l'arrivée des premiers musulmans répondant aux exigences de son économie. Les Turcs prendront tout d'abord le chemin de l'immigration, bientôt suivis par les Yougoslaves. Ensemble, ils vont créer une réalité immigrée et ouvrière dans les grandes villes industrielles comme Zurich et Bâle. L'immigration est alors essentiellement composée d'hommes dits 'célibataires'³⁷, qui ne pensent pas s'installer définitivement dans le pays. Dans l'opinion de tous, immigrés et autochtones, cette migration se vit dans une perspective temporaire : le séjour en territoire helvétique ayant pour principal but d'accumuler à la fois de l'argent et du savoir-faire technique et professionnel qui seraient réinvestis au retour dans le pays d'origine.

Motivé par des raisons économiques, ce premier moment dans l'immigration musulmane vers la Suisse s'est donc effectué sous le signe du provisoire, du momentané. N'ayant, de prime abord, aucunement l'intention de s'installer sur le long

³⁶ La construction du Mur de Berlin en 1961 a son importance dans la thématique de l'immigration. En effet, elle stoppa net l'immigration de l'Est vers l'Ouest. C'est à cette époque que l'Allemagne accueillit ses premiers travailleurs turcs, la Suisse lui emboîta le pas quelques années plus tard.

³⁷ Les ouvriers immigrés ont souvent été qualifiés de 'célibataires', alors que dans leur grande majorité, ils étaient mariés dans leur pays d'origine. Leur permis de travail ne leur accordant pas le droit d'être accompagnés par leur famille, le qualificatif de 'célibataire' leur a souvent été attribué.

terme, les primo-migrants musulmans se firent très discrets. Leur culture et leurs pratiques religieuses se confinèrent au sein de la sphère privée :

Elle [la pratique religieuse] était soit momentanément mise entre parenthèse en attendant le retour, soit subordonnée aux identités ouvrières, nationales ou villageoises qui se concrétisaient alors par le club de football, les salles de jeu ou les amicales.³⁸

Comme le souligne Felice Dassetto à propos de l'islam en Europe :

Dans les années 60, le vent ne soufflait pas dans le sens de l'islam, ni dans les pays musulmans, ni chez les musulmans d'Europe. (...) L'islam apparaissait résiduel, relégué dans la vie privée ou lié au cycle de la vie, de la mort et du temps festif.³⁹

Et l'anthropologue italien de préciser que c'est autour de rites tels que les enterrement ou la fête de l'*Aïd el Kabir*⁴⁰ que se sont manifestées les premières expressions publiques de l'islam.

La seconde étape de cette immigration a eu lieu dans la seconde moitié des années 1970, lorsque la Suisse changea sa législation à l'égard des travailleurs étrangers et autorisa le regroupement familial. Cette décision eut comme effet un changement, une évolution de la présence musulmane de Suisse. En effet, les musulmans n'étaient dorénavant plus majoritairement des travailleurs masculins, mais devenaient une nouvelle composante du paysage culturel suisse, avec l'installation de femmes et d'enfants. Dès cette époque et d'une manière générale, les immigrants abandonnent l'idée d'un retour plus ou moins proche au pays d'origine. Pour reprendre les termes de F. Dassetto,

³⁸ Haenni (1999a), p. 12.

³⁹ Dassetto (1996), p. 27.

⁴⁰ Cette fête annuelle porte également le nom de 'Grande Fête', de 'Fête du Sacrifice' ou de 'Grand *Baïram*'. Elle se célèbre 70 jours après la rupture du jeûne du Ramadan (*Aïd el-Fitr* ou *Petit Baïram*). Une des plus grandes fêtes religieuses de l'islam, l'*Aïd el-Kabir* rappelle que Dieu demanda un jour à Abraham de lui sacrifier son fils Isaac (Ismaël pour les musulmans) en témoignage de sa foi. Dieu, dans sa clémence, sauva l'enfant qui fut remplacé par un mouton (ou un bélier, suivant les traductions). L'immolation d'un mouton constitue le rite obligatoire instauré par Mohammed. Cette fête honore et perpétue le souvenir d'Abraham, en qui les musulmans reconnaissent le premier homme à s'être soumis à Dieu. L'*Aïd el-Kabir* est aussi l'occasion de demander pardon à Dieu et aux hommes pour ses fautes et ses péchés.

le projet d'immigration comme "déplacement" laisse place à un projet d'implantation.⁴¹

Dès lors, un tournant dans la présence et le développement de l'islam en Suisse - et en Europe en général - s'opère : la sédentarisation des immigrés de confession musulmane se confirme et son corollaire qu'est la *visibilisation*⁴² de cette présence commence à prendre de l'ampleur dans l'espace public.

Le troisième moment est politique. L'usage du présent est de rigueur dans le sens où l'immigration politique⁴³ a débuté dans les années 1960 (principalement avec des ressortissants du Moyen-Orient), mais continue aujourd'hui encore avec les exilés de l'ex-Yougoslavie, de l'Afrique du Nord ainsi que de l'Afrique subsaharienne. Cette troisième étape est le résultat de multiples guerres civiles, de régimes totalitaires et de catastrophes naturelles (sécheresses ou famines) qui provoquent une immigration tant politique qu'humanitaire.

L'année 1961 marque une étape importante dans la sédentarisation et la visibilisation de l'islam en Suisse. Saïd Ramadan⁴⁴ crée cette année-là à Genève, le premier centre islamique en Suisse. Cet élément a son importance car il constitue, d'une certaine façon, la première forme d'**institutionnalisation** de l'islam en Suisse.

Le dernier moment qui marque l'effective sédentarisation de l'islam en Suisse est celui que l'on désigne généralement par l'expression 'musulmans de deuxième et troisième

⁴¹ Dassetto (1996), p. 27.

⁴² Terme emprunté à Felice Dassetto qui désigne le processus par lequel l'islam sort petit à petit de la sphère privée et plaide pour une reconnaissance dans l'espace public. La visibilisation se traduit notamment par les revendications en termes de lieux de culte, port du *hijab*, éducation religieuse, boucheries *halal*, etc.

⁴³ Dans le cadre de ma recherche, l'immigration politique désigne aussi bien les réfugiés politiques que les requérants d'asile.

⁴⁴ Égyptien d'origine, Saïd Ramadan était le gendre d'Hassan al-Bannah, fondateur des Frères Musulmans. Saïd Ramadan, fuyant la répression nassérienne, s'est installé à cette même époque en Suisse avec sa famille.

génération'. Il s'agit d'une part des enfants et petits enfants nés, scolarisés et, de fait, enracinés en Suisse et, d'autre part, des nationaux suisses convertis à l'islam⁴⁵.

En résumé, il est possible d'affirmer que la réalité musulmane en Suisse est le fruit de la combinaison de quatre étapes dont les principaux points sont repris dans le schéma suivant :

Les étapes dans l'établissement des populations musulmanes en Suisse

EPOQUE	DÉNOMINATION	
Fin des années 1960	Immigration économique	<ul style="list-style-type: none">▪ D'abord de la Turquie, ensuite de l'ex-Yougoslavie▪ Essentiellement des hommes▪ Première réalité musulmane ouvrière dans les grands centres industriels▪ Présence perçue comme momentanée
Milieu des années 1970	Regroupement familial	<ul style="list-style-type: none">▪ Début d'une réelle mixité dans la présence musulmane▪ Rajeunissement de la population▪ Présence en Suisse envisagée davantage dans le long terme
Dès les années 1960	Immigration politique	<ul style="list-style-type: none">▪ D'abord du Moyen-Orient, mais également de l'Afrique du Nord et de l'Afrique subsaharienne ainsi que des pays balkaniques▪ Une immigration souvent mixte▪ Une présence autant populaire que composée d'intellectuels contestant des régimes en place▪ Présence perçue aléatoirement à plus ou moins long terme
Début des années 1990	Nouvelles générations	<ul style="list-style-type: none">▪ D'une part les générations nées en Suisse de l'immigration et du regroupement familial▪ D'autre part les conversions motivées par des raisons exclusivement religieuses, mais également de convenance en raison de mariage mixte.

⁴⁵ Je reviendrai sur cette composante de l'islam en Suisse dans le chapitre consacré à la provenance géographiques des populations musulmanes de Suisse.

		<ul style="list-style-type: none">▪ Il ne s'agit plus ici de présence momentanée, mais bien de populations ancrées pour lesquelles une installation-intégration en Suisse va de soi.
--	--	---

5.2. DONNEES SOCIO-DEMOGRAPHIQUES

Ainsi, la Suisse abrite aujourd'hui une communauté musulmane riche de 310'807 personnes. Très hétérogène, celle-ci est composée de différentes nationalités d'une part, mais également de différentes cultures, de différentes écoles juridiques et de différentes formes d'immigration. Population complexe culturellement, la population musulmane est également une population mixte et jeune.

5.2.1 Provenance géographique des musulmans de Suisse

En règle générale, la Suisse compte avant tout des ressortissants (ex)-yougoslaves et turcs, ainsi que des arabophones. Plus spécifiquement, on distingue neuf zones géographiques qui représentent les neuf grandes tendances de l'islam en Suisse. Par ordre d'importance numérique des provenances géographico-nationales, il s'agit de

- 1) La péninsule balkanique (ex-Yougoslavie, Albanie)
- 2) La Turquie
- 3) La Suisse
- 4) L'Afrique du Nord et le Moyen-Orient
- 5) L'Afrique subsaharienne
- 6) L'Iran
- 7) L'Asie centrale (Afghanistan, Turkménistan, Ouzbékistan, etc.)
- 8) Le Sud et Sud-Est asiatique (avec en tête, l'Indonésie, l'Inde, le Pakistan),
- 9) Les pays européens (autres que la Turquie et les Balkans)

De façon plus détaillée, la provenance géographique et nationale des musulmans en Suisse s'articule comme suit⁴⁶:

⁴⁶ Ce tableau ne reprend que les principaux pays des aires géographiques présentées. C'est pourquoi

Provenances par régions de populations musulmanes de Suisse

RÉGIONS	PAYS	NOMBRE
Les Balkans	Yougoslavie	108'058
	Bosnie-Herzégovine	23'457
	Macédoine	43'365
	Croatie	392
	Slovénie	102
	Albanie	699
La Turquie	Turquie	62'698
La Suisse	Suisse	36'481 ⁴⁷
L'Afrique du Nord et le Moyen-Orient	Maroc	4'364
	Tunisie	3'318
	Algérie	2'654
	Egypte	865
	Libye	489
	Iraq	3'171
	Liban	1'277
	Syrie	459
	Palestine	156
L'Afrique subsaharienne	Sénégal	562
	Sierra Leone	304
	Ethiopie	250
	Somalie	3'655
L'Iran	Iran	2'039
L'Asie centrale	Afghanistan	1'831
L'Asie du Sud et du Sud-Est	Pakistan	1'681
	Bangladesh	648
	Inde	151

l'addition des données qui y figurent ne correspondent pas aux 310'807 musulmans en Suisse.

⁴⁷ Ce chiffre comprend à la fois les Suisses convertis à l'islam et les musulmans ayant acquis la nationalité suisse.

	Indonésie	331
L'Europe (hors Turquie et Balkans)	France	993
	Allemagne	361
	Italie	805
	Espagne	181
	Portugal	195
	Russie	109
	Royaume-Uni	305

A la lecture de ce tableau, différents éléments sont à relever :

a) Un islam européen

Premièrement, on constate que les musulmans européens (la Turquie étant considérée ici comme appartenant géographiquement au continent européen) représentent le **89.6%** de la population musulmane totale⁴⁸. Les musulmans issus des Balkans sont au nombre de 176'076 personnes, ce qui représente le 56.6% des musulmans de Suisse. Les Turcs sont 62'698, ce qui équivaut au 20.2% de la population musulmane. Les musulmans des autres pays européens s'élèvent à 3'465 personnes, soit le 1,1% de la population musulmane. Avec 36'481 individus, les musulmans suisses représentent le 11.75 % des musulmans. Ces chiffres révèlent que l'islam de Suisse est donc un islam largement européen de tradition.

b) Nationalités minoritaires de l'islam en Suisse

Deuxièmement, alors que les musulmans s'exprimant sur la scène publique (souvent au nom de la 'communauté' musulmane dans son ensemble) sont la plupart du temps d'origine arabe, les musulmans en provenance des pays du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord ne représentent que 17'608 personnes, soit le faible pourcentage de 5.6%. Cet élément soulève à juste titre la question de la représentativité de leurs discours et de

⁴⁸ Toutes les données statistiques qui suivent sont tirées d'un document qui m'a été fourni par l'Office Fédérale de la Statistique, document daté du 13 mai 2003.

leurs revendications, étant donné que dans un contexte culturel différent, le rapport au religieux est également différent. Il ne faut en effet pas sous-estimer l'influence des réformes laïques de Mustafa Kemal en Turquie ou du régime yougoslave socialiste-communiste de Josip Broz Tito sur le rapport au religieux de ces différents groupes de musulmans.

Par ailleurs, on relèvera que les musulmans d'Afrique subsaharienne ne sont que 6'380, soit le 2% de la population musulmane de Suisse. Quant aux musulmans asiatiques (regroupant ici aussi bien l'Asie centrale, l'Asie du Sud et du Sud-Est, mais aussi l'Extrême-Orient), ils sont recensés à hauteur de 7'536 personnes, soit le 2.4% de la population musulmane de Suisse.

c) Les musulmans de nationalité suisse

Le troisième élément significatif est le nombre de musulmans de nationalité suisse. Lors du recensement 2000, ces derniers étaient 36'481, soit le 11.75% de la population musulmane du pays. Les statistiques fédérales ne permettent pas de différencier la proportion de musulmans nés dans la confession musulmane de la proportion qui s'est convertie à l'islam. Des estimations suggèrent qu'environ la moitié des musulmans suisses ont acquis la naturalisation, et que la seconde moitié est suisse de naissance, ce qui comprend aussi bien les Suisses convertis à l'islam que les enfants nés de parents suisses dans la religion musulmane⁴⁹.

Les 310'807 musulmans de Suisse représentent ainsi la proportion non négligeable de 4.3% de la population⁵⁰ helvétique totale, alors que les musulmans à proprement parler suisses ne représentent eux que le faible pourcentage de 0.6%. Ce dernier chiffre, relativement bas en comparaison avec d'autres pays européens, s'explique par la prééminence du droit du sang sur le droit du sol dans l'accès à la nationalité⁵¹.

⁴⁹ En 2005, Dr Jean-François Mayer (Université de Fribourg) a débuté une recherche spécifique sur cette tranche de la population musulmane. Il s'intéresse notamment aux trajectoires qui ont menées les acteurs à se convertir à la religion musulmane.

⁵⁰ En l'an 2000, 7'288'010 personnes ont été recensées en Suisse.

⁵¹ Cf. Loi fédérale sur l'acquisition et la perte de la nationalité suisse du 29 septembre 1952, art. 15, al. 1) L'étranger ne peut demander la naturalisation que s'il a résidé en Suisse pendant douze ans, dont trois au cours des cinq années qui précèdent la requête ; al. 2) Dans le calcul des douze ans de résidence, le temps

5.2.2. *Quelques éléments sur la présence musulmane dans les régions suisses*

Le tableau suivant présente quatre ensembles de données démographiques relatives à l'établissement des musulmans sur le territoire helvétique.

La première colonne indique le nombre absolu d'individus de confession musulmane résidant dans les différents cantons suisses. Dans la seconde colonne figure le pourcentage de musulmans en fonction de la population cantonale totale. La troisième colonne renseigne sur le nombre de musulmans de nationalité suisse par canton. La dernière présente le pourcentage de musulmans suisses en fonction de la population musulmane cantonale totale.

Présence musulmane dans les cantons suisses

CANTONS	MUSULMANS PAR CANTON	% DE MUSULMANS PAR CANTON	MUSULMANS SUISES	% DE MUSULMANS SUISES
APPENZELL EXT.	1'528	2.8%	116	7.5 %
APPENZELL INT.	503	3.4%	16	3.1 %
ARGOVIE	30'072	4.5%	2'144	7.1 %
BALE CAMPAGNE	11'053	4.2%	1'055	9.5 %
BALE VILLE	12'643	6.7%	1'446	11.4 %
BERNE	28'377	2.9%	3'083	10.8 %
FRIBOURG	7'389	3%	1'108	15 %
GENEVE	17'762	4.3%	5'338	30 %
GLARIS	2'480	6.5%	95	3.8 %
JURA	1'310	1.9%	205	15.6 %
TESSIN	5'747	1.9%	764	13.3 %
GRISONS	3'913	2.1%	362	9.25 %
LUCERNE	13'227	3.8%	1'346	10.1 %
NEUCHATEL	5'056	3%	921	18.2 %

que le requérant a passé en Suisse entre dix et vingt ans révolus compte double.

NIDWALD	812	2.2%	96	11.8 %
OBWALD	985	3%	77	7.8 %
SAINT-GALL	27'747	6.1%	1'598	5.7 %
SCHAFFHOUSE	4'254	5.8%	396	9.3%
SCHWYZ	5'598	4.3%	227	4 %
SOLEURE	13'165	5.4%	815	6.1 %
THURGOVIE	13'584	5.9%	836	6.1 %
URI	683	1.9%	79	11.5 %
VALAIS	7'394	2.7%	714	9.6 %
VAUD	24'757	3.9%	3'628	14.7 %
ZOUG	4'248	4.2%	495	11.6 %
ZURICH	66'520	5.3%	9'519	14.3 %
TOTAL EN SUISSE	310'807	4.3%	36'481	11.75 %
SUISSE ROMANDE	63'668	3.5%	11'914	18.7 %
SUISSE ALEMANIQUE	241'392	4.6%	23'803	9.8 %

a) Une population davantage urbaine

Ce tableau révèle trois principaux éléments. Tout d'abord, il indique, comme on pouvait s'y attendre, que les populations musulmanes sont davantage installées dans les cantons possédant de grands pôles, soit politique (Berne, 28'377), soit économique (Zurich, 66'520, Genève, 17'762), soit pharmaceutique (Bâle, 23'696), soit international (Genève), soit industriel (Argovie, 30'072) ou encore touristique (Vaud, 24'757 et Lucerne, 13'227 – à l'exception du Valais, 7'395 et du Tessin, 5'747). Mais lorsque l'on regarde la seconde colonne, soit celle se référant au pourcentage de musulmans en fonction de la population cantonale totale, on rencontre quelques surprises. En effet, la moyenne territoriale de musulmans en Suisse est de 4.3%. Or, on observe par exemple que les musulmans du canton de Berne ne représentent que le 2.9% de la population cantonale ; à Lucerne le 3.8% ; dans le canton de Vaud le 3.9%, Genève ayant la moyenne nationale soit 4.3%, et Zurich étant au-dessus de celle-ci avec 5.3%. Par contre, des cantons plus périphériques, mais néanmoins fortement industrialisés comme

Thurgovie (5.9%), Saint-Gall (6.1%) ou Glaris (6.5%) sont eux nettement en dessus de la moyenne suisse.

b) Les nationaux musulmans dans les cantons suisses

Le second élément à souligner dans ce tableau est révélé par les pourcentages de la quatrième colonne, soit le pourcentage de musulmans suisses par canton en fonction de la population musulmane cantonale. En effet, l'accès à la nationalité ne semble pas se faire plus facilement dans les cantons urbains que ruraux ou montagnards, à l'exception du canton de Genève qui détient le pourcentage record pour la Suisse avec 30% de musulmans nationaux. On constate ainsi que la population musulmane de Glaris est à 3.8% suisse, celle de Saint-Gall à 5.7%, d'Appenzell rodes intérieur à 3.1%, d'Appenzell rodes extérieur à 7.5%, de Berne à 10.8%, de Bâle Ville à 11.4%, d'Uri à 11.5%, de Zurich à 14.3%, de Vaud à 14.7%, de Fribourg à 15%, de Jura 15.6%. Les raisons de ces décalages sont à chercher non seulement dans les différents secteurs des économies cantonales, mais également dans la durée de l'installation des musulmans sur les différents territoires.

c) Un 'Röstigraben' sur les nationalisations ?

Ce tableau révèle une dernière donnée frappante. La moyenne helvétique de musulmans de nationalité suisse est de 11.75 %. Or, il y a une différence majeure entre la Suisse romande, dont le pourcentage de musulmans suisses s'élève à 18.7%, soit près de un sur cinq, alors que le pourcentage de musulmans nationaux en Suisse alémanique ne s'élève qu'à 9.8%, soit légèrement moins d'un sur dix. C. Bovay et R. Broquet relèvent une différence entre les régions helvétique quant à la nationalité de naissance. En effet, leur commentaire du recensement 2000 montre que si la moyenne suisse de musulmans nés de nationalité suisse est de 3.9%, en Suisse romande, ce pourcentage s'élève à 7.3%⁵².

Il est à relever que cette différence importante entre les deux grandes régions linguistiques suisses est en partie due à la répartition des musulmans sur le territoire

⁵² Bovay ; Broquet (2004), pp. 30-31.

helvétique. En effet, la Suisse romande abrite la majorité des musulmans en provenance des pays de l’Afrique du Nord et du Moyen-Orient⁵³. Or, ces derniers, de par l’histoire récente de leur pays d’origine, parlent généralement le français. Il s’agit là d’un élément des plus importants dans la logique d’intégration des minorités. Ainsi, les ressortissants arabophones voient les obstacles à leur intégration locale allégés par rapport aux ressortissants du Kosovo (particulièrement représentés en Suisse alémanique), de Bosnie et de Turquie qui ne partagent pas d’affinités linguistiques avec la Suisse⁵⁴. Par ailleurs, alors que l’immigration musulmane en provenance de la péninsule balkanique est relativement récente (entre 1992 et 1998), les procédures pour l’acquisition de la nationalité suisse sont, elles, longues. La loi sur l’accès à la nationalité stipule que l’étranger doit avoir résidé un minimum de 12 ans en Suisse avant de déposer un dossier de naturalisation. Or, alors qu’une majorité des émigrés d’ex-Yougoslavie est installée dans la partie alémanique de la Suisse, il s’avère également que cette tranche de la population musulmane ne répondait pas, en l’an 2000 au critère de longévité de l’établissement en Suisse permettant d’acquérir la nationalité helvétique.

5.2.3. *Une population mixte*

D’un point de vue démographique, on constate également que la proportion de femmes par rapport aux hommes s’est, sur les trente dernières années, plus ou moins équilibrée. Alors que la présence féminine s’est multipliée par près de vingt-six en trente ans, sur la même période, la présence masculine ne s’est elle accrue que d’approximativement quinze fois.

⁵³ Le commentaire du recensement 2000 de Claude Bovay et Raphaël Broquet montre que la Suisse romande (sur une population totale, toutes confessions confondues, près de trois fois inférieure) abrite davantage de musulmans d’origine africaine (Afrique du Nord et Subsaharienne confondue) que la partie alémanique (respectivement 16.6% contre 6%). Concernant spécifiquement le Maghreb, seul le 1.5% des musulmans de Suisse allemande viennent de cette région, alors que ce pourcentage se monte à 10.5% en Suisse romande. Par contre, la partie germanophone de la Suisse comprend davantage de musulmans turcs et ex-yougoslaves que la Romandie (respectivement 21.3% contre 9.2% et 59.2% contre 45.1%). Cf. Bovay ; Broquet (2004), p. 49.

⁵⁴ C. Bovay et R. Broquet relèvent également qu’en Suisse romande, 58.3% de musulman utilisent le français comme langue principale, alors qu’en Suisse allemande, seul le 43.4% des musulmans utilisent l’allemand. Les auteurs remarquent aussi que seuls 3.3% des musulmans de Suisse (en général) disent avoir l’arabe comme langue principale et que cette proportion s’élève à 6.3% dans la seule Suisse romande (Cf. Bovay ; Broquet (2004), pp. 49-50).

Mixité de la population musulmane de Suisse

	Hommes	Femmes	Pourcentage de femmes et hommes
1970	11'036	5'317	Femmes: 32.5 % Hommes: 67.5 %
1980	35'891	20'734	Femmes: 36.6 % Hommes: 63.4 %
1990	96'783	55'434	Femmes: 36.4 % Hommes: 63.6 %
2000	169'726	141'081	Femmes: 45.4 % Hommes: 54.6 %

Ce quatrième tableau nécessite deux principaux commentaires. On pourrait être surpris que lors du recensement 1970, soit avant les politiques de regroupement familial, les femmes représentaient déjà le 32.5% de la population musulmane de Suisse. Cet élément peut s'expliquer en raison de l'immigration politique mentionnée précédemment. En effet, le statut de réfugiés politiques était attribué à des familles entières.

Le second commentaire concerne le léger écart qui existe toujours lors du dernier recensement. Si, en l'an 2000, il y a toujours légèrement plus d'hommes que de femmes, cela tient principalement à deux raisons : premièrement, l'immigration économique envisagée dans le court terme est un élément qui, de nos jours, existe encore. Deuxièmement, la Suisse est également devenu une terre d'immigration pour les études. Les universités et les hautes écoles comptent un nombre croissant d'étudiants venant en Suisse de Turquie et d'Afrique du Nord dans le but de parfaire leur formations.

5.2.4 Une population jeune

Les musulmans de Suisse constituent une population jeune. Dans le tableau ci-dessous, on constate, non sans surprise, que les musulmans de moins de 15 ans représentent 91'948 individus. Il s'agit donc ici d'enfants et d'adolescents qui sont scolarisés en Suisse. Si l'on entre plus précisément dans les statistiques fédérales, on relève que 5'229 d'entre eux avaient moins d'un an en l'an 2000. Il s'agit donc bel et bien de personnes qui sont nées en Suisse, qui seront vraisemblablement également scolarisées en Suisse et qui y acquerront une formation professionnelle.

Age de la population musulmane de Suisse

Moins de 15 ans	91'948
De 15 à 24 ans	59'867
De 25 à 39 ans	91'436
De 40 à 59 ans	59'707
Plus de 60 ans	7'849

Quelques additions permettent de souligner que les moins de vingt-cinq ans constituent à eux seuls quasiment la moitié (151'815) de la population musulmane de Suisse. Cette classe d'âge correspond à la partie enracinée en Suisse, car s'ils n'y sont pas nés, ces jeunes y ont été socialisés (réseau d'amis par le quartier ou les activités sportives, le service militaire) et, comme mentionné précédemment, généralement scolarisés. Il s'agit ainsi de jeunes qui maîtrisent au minimum l'une des langues nationales, et qui envisagent leur avenir en Suisse sur le long terme. Une récente enquête menée par le

GRIS a également montré que ces musulmans dits de ‘troisième génération’ considèrent généralement la Suisse comme leur pays⁵⁵.

Par ailleurs, il s'agit d'une population largement active -au sens professionnel du terme-, ou en âge de travailler en Suisse. En effet, 211'010 d'entre eux sont en âge d'exercer une activité professionnelle rétribuée. Il est donc pertinent de relever que plus des deux tiers des musulmans de Suisse participent à l'économie helvétique par leur engagement au niveau professionnel d'une part, mais également par le fait qu'ils sont des consommateurs, qu'ils paient leurs impôts et cotisent les prévoyances de retraites.

5.2.5. *De la sédentarisation à la visibilisation*

Si l'islam en Suisse est aujourd'hui plus visible, c'est évidemment parce que la présence des musulmans au cours des trente dernières années s'est multipliée par près de vingt.

Le tableau montre l'augmentation par décennie des musulmans en Suisse.

Evolution de la population musulmane en Suisse de 1970 à 2000

1970	16'353
1980	56'625
1990	152'217
2000	310'807

Cette forte croissance démographique peut s'expliquer par deux types de facteurs.

⁵⁵ Cf. Gianni (et al.) (2005), pp. 27-28.

a) Facteurs macro-sociologiques

Le contexte international est le premier des expliquant cette augmentation. Comme relevé précédemment, l'immigration musulmane vers la Suisse est due à des facteurs tant économiques que politiques. La décolonisation, les régimes totalitaires, les conflits des Balkans sont autant de raisons qui ont mené des populations musulmanes sur les chemins de l'émigration.

b) Facteurs micro-sociologiques

Il ne faut pas négliger, sur un autre niveau, la volonté déclarée d'une tranche importante de la population de s'installer en Suisse. La jeunesse de la population musulmane en est un des indicateurs les plus parlants. Un autre élément démontrant également cette volonté d'installation est révélée par le tableau ci-dessous. Ce dernier montre l'augmentation des nationaux de confession musulmane sur les trente dernières années, une augmentation de près de quatre-vingts fois. Je souligne ici à nouveau que ce chiffre représente les Suisses nés dans la confession musulmane ainsi que les convertis à l'islam.

Evolution du nombre des citoyens suisses de confession musulmane de 1970
à 2000

1970	456
1980	2'941
1990	7'735
2000	36'481

Ainsi, on constate qu'en 1970, seul le 2.8 % des musulmans de Suisse était de nationalité suisse. Ce pourcentage monte à 5.2 % en 1980, pour étonnamment diminuer

à 5.1 % lors du recensement de la décennie suivante. En l'an 2000 par contre, le pourcentage de musulmans au bénéfice de la nationalité suisse s'élève à 11.75 %.

5.2.6. Résumé

Au terme de ce premier chapitre, il est possible de souligner les principales caractéristiques socio-démographiques de l'hétérogène communauté musulmane de Suisse.

Il s'agit d'une population hétéroclite tant au niveau des trajectoires d'immigration que des nationalités, mais également des cultures intrinsèques aux différents pays d'immigration. Dans les deux grands courants de l'islam, on constate une résonance particulière du sunnisme. Les statistiques fédérales ne permettent pas de chiffrer le nombre de chiites en Suisse. On ne peut qu'émettre des estimations en fonction du nombre de musulmans en provenance de pays où résident des populations chiites tels que l'Iran, l'Irak, le Liban et la Syrie.

Ainsi les caractéristiques principales de la population de confession musulmane de Suisse sont :

- Une **population active** dans la vie associative même si elle ne bénéficie pas d'une reconnaissance formelle de l'état
- Une population en provenance de **pays européens de tradition musulmane** (Balkans / Turquie)
- Une population **jeune**, la moitié étant âgée de moins de 25 ans
- Une population composée de **femmes et d'hommes** dans des proportions plus ou moins égales
- Une population davantage **urbaine** que rurale ou montagnarde
- Une population largement **étrangère**.

DEUXIEME PARTIE : CONSIDERATIONS THEORIQUES

6.	La sociologie compréhensive : entre Weber et Simmel	48
7.	La sociologie de Georges Simmel	52
7.1.	Une sociologie des formes de la socialisation	52
a)	Le pluralisme méthodologique	58
b)	L'interactionnisme méthodologique	61
7.2.	Résumé	62
8.	Pour une définition constructiviste de l'identité	64
8.1.	Aux sources du concept d'identité en sciences humaines	64
8.2.	Considérations épistémologiques sur les définitions de l'identité	66
8.3.	Pour une définition constructiviste et complexe	68
8.3.1.	Une typologie de l'identité	76
a)	L'identité-légitimante	77
b)	L'identité-résistance	78
c)	L'identité-projet	79
8.3.2.	Résumé	79
8.4.	L'identification religieuse	80
a)	La dimension communautaire	81
b)	La dimension éthique	81
c)	La dimension culturelle	82
d)	La dimension émotionnelle	82
e)	La dimension culturelle	84
8.5.	Résumé	86

Comme le relevait à juste titre Jocelyne Cesari dans un récent article⁵⁶, il s'est opéré un renversement dans l'étude de l'identité. Alors que l'école culturaliste américaine⁵⁷ s'attachait à saisir les **attributs traditionnels** qui définissent l'essence d'un individu, il s'agit aujourd'hui davantage d'appréhender et de repérer les **pratiques de différenciation** que mettent en œuvre les acteurs dans des contextes sociaux donnés.

Dans cette optique, l'identité ne sera donc pas envisagée comme une structure statique et immuable, mais bien comme **un processus dynamique de construction subjective**. Parmi les différentes écoles de la sociologie, mon choix, pour appréhender cette thématique, s'est porté sur la sociologie compréhensive. Si Max Weber (1864-1920) en est l'initiateur le plus connu, c'est la perspective de son contemporain, Georges Simmel⁵⁸ (1858-1918), qui s'avère, à mon sens, la plus appropriée pour tenter de rendre compte du phénomène complexe et dynamique que constitue la problématique de l'identitaire.

6. LA SOCIOLOGIE COMPREHENSIVE : ENTRE WEBER ET SIMMEL

Pionnier de la sociologie comme discipline autonome, Max Weber a fondé la sociologie de la compréhension. Comme son nom l'indique, la sociologie compréhensive se donne pour mission d'entrer dans la subjectivité des acteurs sociaux dans le but de rendre compte de la logique de leurs actions et d'apporter ainsi une compréhension supplémentaire à la construction sociale. Pour cet éminent sociologue, le débat qui fait rage à son époque sur la divergence supposée entre les sociologies compréhensive et

⁵⁶ Cf. Cesari, in : Friedli ; Schneuwly Purdie (2004), p. 71.

⁵⁷ Je fais ici référence, entre autres, aux travaux sur les thèmes de culture et personnalité de Franz Boas (1858-1942), de Ruth Benedict (1887-1948) ou encore de Margaret Mead (1901-1978).

⁵⁸ Simmel est connu pour ses ouvrages sur la *Philosophie de l'argent* et *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire* dans lesquels il a développé une philosophie de la connaissance. Raymond Boudon (2000, pp.146-153) explique que Simmel a ensuite développé une sociologie de la connaissance. Simmel se refusant à considérer la sociologie comme une discipline nouvelle, mais davantage comme une nouvelle méthodologie, sa sociologie de la connaissance sera utilisée, dans cette recherche, dans une perspective compréhensive.

explicative⁵⁹ est un faux débat. En effet, pour lui, si compréhension et explication des phénomènes sociaux sont bien situées à deux pôles opposés, la sociologie doit s'insurger contre l'idée qu'il s'agit de deux modes de pensée contradictoires. La démarche compréhensive postule que les acteurs sociaux ne sont pas de simples agents porteurs de structures, mais bien des **producteurs actifs** du social. La tâche du sociologue est ainsi de savoir saisir et rendre compte de la structure sociale par le biais du système de valeurs des individus. Ainsi, comme le souligne le sociologue contemporain Jean-Claude Kaufmann,

La compréhension de la personne n'est qu'un instrument : le but de la sociologie est l'explication compréhensive du social.⁶⁰

Max Weber considère que les faits sociaux sont les fruits des **actions** et des comportements humains. Etant donné que les individus orientent leurs actions par rapport au comportement d'autrui, il s'ensuit que l'une des tâches majeures de la sociologie est de *comprendre* les actions des hommes.

Georges Simmel, à la différence de Max Weber qui a institué la sociologie de l'action sociale⁶¹, a inauguré une sociologie des **interactions sociales**. Même si, dans sa typologie des actions, M. Weber précise qu'une action est forcément dirigée vers autrui, il existe une différence majeure entre l'interaction de G. Simmel et l'action de M. Weber. La sociologie weberienne s'attache à dégager les significations que l'acteur donne à son action. Mais elle ne prend pas en compte les conséquences structurantes que l'action d'un individu peut provoquer sur un second acteur. Ainsi, même si ces deux sociologues ont largement contribué à élaborer une sociologie de l'action sociale, il reste

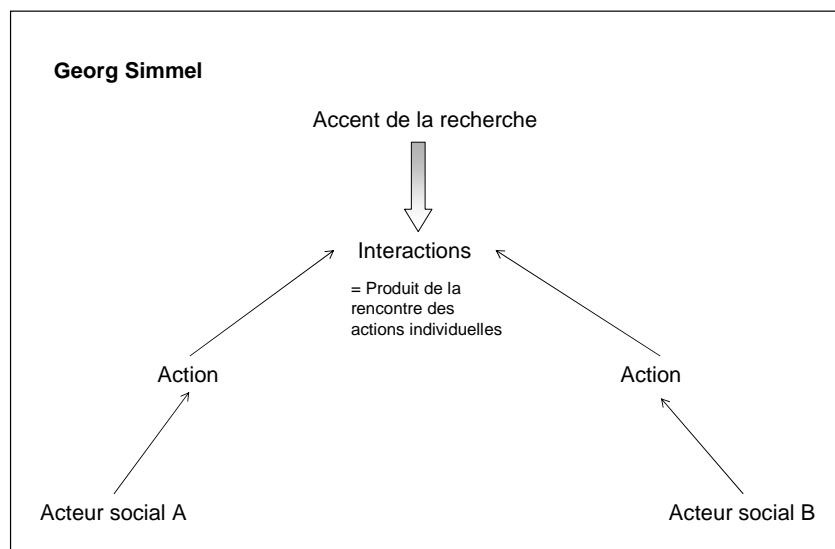
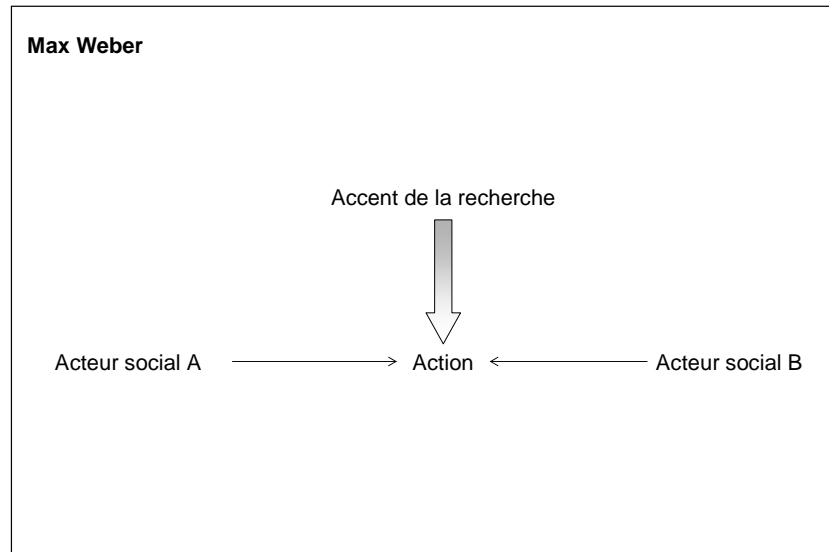
⁵⁹ Sociologies compréhensive et explicative sont souvent opposées. Le constructivisme de la première s'opposant au déterminisme et au holisme de la seconde, le subjectivisme à l'objectivisme, l'action social au fait social.

⁶⁰ Kaufmann (1996), p. 23.

⁶¹ Dans *Economie et Société*, Max Weber a déterminé une typologie des actions sociales. En fervent défenseur de la rationalité, Weber distingue **l'action rationnelle par rapport à une fin**, **l'action rationnelle par rapport à une valeur**, **l'action affective** ou émotionnelle et **l'action traditionnelle**. Il postule ainsi que les actions individuelles sont toujours des actions rationnelles au vu des motivations individuelles sous-jacentes. Procédant de la sorte, M. Weber prend en compte la subjectivité de l'acteur. Il tente ainsi de rendre compte du réel en tenant compte des systèmes normatifs en vigueur dans l'environnement social de l'acteur étudié.

une grande différence entre eux. Dans la sociologie simmelienne, l'accent n'est pas mis sur l'action de l'individu, mais bien sur le produit, sur la rencontre des actions émises par des acteurs sociaux différents.

De façon schématique, on pourrait représenter le noyau des recherches de M. Weber et, respectivement, de G. Simmel de la façon suivante :



Partant du constat que l'identité est le résultat du double processus de **similarisation sociale** (par ce que l'on sait être) et de **différenciation sociale** (par ce que l'on sait ne pas être), l'identité est ainsi davantage conçue comme le produit d'interactions que celui d'actions orientées vers autrui. C'est pourquoi la sociologie compréhensive de Georges Simmel m'a paru être une orientation théorique plus appropriée que celle de Max Weber en ce qui concerne l'étude des identités.

7. LA SOCIOLOGIE DE GEORGES SIMMEL

7.1. UNE SOCIOLOGIE DES FORMES DE LA SOCIALISATION

L'œuvre du sociologue Georges Simmel est souvent méconnue. Pourtant, ce sociologue allemand a développé des idées et des concepts heuristiques des plus intéressants pour l'étude des faits sociaux dans les sociétés contemporaines.

Résolument **constructiviste**⁶², la sociologie simmelienne s'écarte à bien des égards des paradigmes⁶³ de la sociologie française tels que le positivisme comtien⁶⁴ et le holisme durkheimien⁶⁵. Georges Simmel place, lui, les interactions entre les individus au cœur de ses recherches. En pionnier, il se distancie de la tradition sociologique allemande, qui accordait une place importante à la nation et au peuple, pour

⁶² Paradigme s'opposant au déterminisme en sciences sociales, le constructivisme postule que la réalité est un construit humain. Elle n'est pas une réalité fixe et immuable, mais elle évolue au rythme des acteurs sociaux. Dans cette perspective, en tant qu'atome de la société, l'acteur social influe sur cette dernière. L'acteur n'est en aucun cas le résultat d'une force collective extérieure à lui.

⁶³ On doit la popularisation du terme paradigme à Thomas Kuhn (1922-1996). Kuhn décrit le paradigme comme une convention scientifique sur la façon dont les problèmes doivent être compris, comme un ensemble de croyances et postulats partagés par une communauté scientifique. Dans son célèbre ouvrage *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), Kuhn suggère que la science n'est pas l'accumulation régulière de connaissances, mais que cette accumulation est interrompue par des révolutions scientifiques, par des 'changements de paradigmes' (*paradigm shifts*). Le 'changement de paradigme' désigne le procédé par lequel une façon d'organiser, de comprendre et d'interpréter le monde est remplacée par un nouveau paradigme qui va expliquer le monde de façon radicalement différente. Pour Kuhn, les paradigmes ne se développent pas les uns sur les autres, mais les uns contre les autres. Un nouveau paradigme annihile totalement son prédécesseur et rend caduque la production scientifique élaborée selon ses principes.

⁶⁴ C'est au philosophe et sociologue français Auguste Comte (1798-1857) que l'on doit le paradigme positiviste. Le positivisme voyait des dispositions dans l'esprit humain à tendre vers le positif (sous-entendu vers la science). Comte développa la loi des trois états. Cette loi stipule qu'à l'état théologique (caractérisé par des explications en terme de forces surnaturelles) succède l'état métaphysique (explications à partir des idées abstraites) puis l'état positif dans lequel la science des sociétés s'appuie sur l'état observable. Il établit donc une loi progressive, générale et linéaire de l'évolution de l'esprit humain. Il recherche des lois et non plus des causes comme les analyses théologiques et métaphysiques. Relevons également que c'est à lui que nous devons le terme de sociologie. Dans son ouvrage *Cours de philosophie positive* (1839), Comte désigna par sociologie l'étude des lois relatives aux phénomènes sociaux.

⁶⁵ Autre précurseur de la sociologie, Emile Durkheim (1858-1917) était lui partisan du holisme. En effet, pour lui, la somme des individus constituant la société n'est pas égale à la société. Il accorde à cette dernière une force qui lui est propre. Le holisme est déterministe. Il suppose que les individus sont conditionnés par la société. Ce postulat est l'antithèse du constructivisme en général, mais de l'individualisme méthodologique cher à Weber, en particulier.

... constituer une discipline à part, la sociologie, vouée non pas à l'étude de la société comme un substrat initial dont les individus seraient les produits, mais à celle des formes de l'action réciproque des individus dont la dynamique est moins la cause de la socialisation que, de façon immanente, la socialisation elle-même.⁶⁶

En d'autres termes, Georges Simmel considère la sociologie davantage comme une méthodologie inédite que comme une discipline nouvelle. Pour G. Simmel, l'innovation et l'originalité de la sociologie ne résident pas dans son objet d'étude (société, acteurs et faits sociaux), mais dans l'éclairage dynamique et le point de vue inusité qu'elle va apporter aux réalités sociales lui préexistant.

Georges Simmel est connu pour avoir inauguré la sociologie de la forme⁶⁷. Comme pour Emmanuel Kant (1724-1804) qui affirmait que la connaissance des phénomènes naturels n'est possible que si l'esprit humain y projette des formes, G. Simmel postule que la connaissance des phénomènes sociaux n'est envisageable que dès lors que le sociologue organise le réel à l'aide de modèles⁶⁸.

Pour Raymond Boudon, la sociologie de la forme de G. Simmel préfigure la sociologie moderne des modèles. Le modèle a, précise-t-il, la double propriété d'être *général*, dans la mesure où il peut s'appliquer à divers contextes spatiaux et temporels, mais il est également *idéal*, dans le sens où il ne s'applique en tant que tel à aucune réalité concrète. C'est cette propriété précise qui différencie le modèle des *lois* (de Auguste Comte par exemple)⁶⁹.

⁶⁶ Lilyane Deroche-Gurcel, auteur de la préface de Simmel (1999), p. 7.

⁶⁷ Sociologie aussi connue sous l'appellation de sociologie formelle.

⁶⁸ Un modèle est « *une représentation idéalisée dont on présume qu'elle peut permettre de mieux comprendre certaines situations réelles, à condition de prendre conscience des simplifications que sa construction introduit* » (Boudon (1998), p. 724). Relevons que l'on retrouve ici encore une similitude avec Max Weber qui a développé le concept d'*idéal-type* comme construction mentale permettant de s'interroger sur la réalité sociale.

⁶⁹ Cf. Boudon (1998), p. 724. Cette particularité de chercher les formes de la socialisation, comprises comme des modèles à la fois généraux et idéaux, oppose une fois de plus radicalement la sociologie de Simmel à celle pratiquée par Comte qui postulait l'existence d'états évolutifs et linéaires et à celle de Durkheim qui s'est attaché à dégager des lois empiriques et universelles.

Ainsi, Georges Simmel s'est penché sur la multiplicité des **formes de socialisation**⁷⁰. La socialisation, pour lui, est une **mise en forme** de la réalité, c'est-à-dire une compréhension et une appréhension différenciées de la réalité. Celle-ci peut être politique, économique, artistique ou encore religieuse. L'individu, face à la complexité de la société, va orienter ses actions en fonction de différents intérêts.

Avant de poursuivre, il est utile de rappeler une critique émise par Raymond Boudon à propos de la terminologie simmelienne⁷¹. En effet, ce sociologue contemporain a pertinemment souligné que G. Simmel désigne indistinctement, sous la même appellation « *forme* » à la fois les constructions mentales qui permettent au sociologue d'analyser la réalité sociale, mais aussi les constructions qui sont le produit de l'interaction sociale. Ainsi, lorsque G. Simmel parle des formes de la socialisation, il les entend bien comme les constructions de l'interaction sociale. Mais lorsque l'on avance qu'il élabore une sociologie de la forme, ceci doit être compris comme une méthodologie qui modélise la réalité sociale afin de pouvoir l'investiguer, l'expliquer et la comprendre.

Dans sa sociologie de la forme, Georges Simmel instaure une distinction entre les *formes* et le *contenu* des objets sociologiques comme de la société. Plus que la somme des individus, la société existe, pour G. Simmel, là où il y a **action réciproque de plusieurs individus**. Il précise que

Cette action réciproque naît toujours de certaines pulsions ou en vue de certaines fins. Les pulsions érotiques, religieuses ou simplement conviviales, les fins de la défense ou de l'attaque, du jeu ou de l'acquisition de biens, de l'aide ou de l'enseignement, et une infinité d'autres encore, font que l'homme entre dans des relations de vie avec autrui, d'action pour, avec, contre autrui, dans des situations en corrélation avec autrui, c'est-à-dire qu'il exerce des effets sur autrui et subit ses effets. Ces actions réciproques signifient que les vecteurs

⁷⁰ Cf. Simmel Georges (1999), *Sociologie. Etudes sur les formes de socialisation*. Paris, PUF.

⁷¹ Cf. Boudon (1998), p. 725.

individuels de ces pulsions et de ces finalités initiales constituent alors une unité, ou autrement dit une «société». ⁷²

D'un point de vue méthodologique, cette définition de la société montre que G. Simmel bénéficia de l'influence **fonctionnaliste**⁷³ caractéristique de l'époque. Lorsque G. Simmel avance que la société est une unité, il l'entend dans le sens où les actions réciproques des individus (les contenus de la société) ont un effet sur le tout (la forme de la société). De même, dit-il, on peut considérer l'univers comme un, dès l'instant où l'on admet que les éléments qui lui sont constitutifs entrent dans un rapport d'influences réciproques, que chaque partie qui le compose influence les autres parties, et par là même, le tout. Plus concrètement, Georges Simmel définit les contenus comme suit

Tout ce que les individus, le lieu immédiatement concret de toute réalité historique, recèlent comme pulsions, intérêts, buts, tendances, états et mouvements psychologiques, pouvant engendrer un effet sur les autres ou recevoir un effet venant des autres.⁷⁴

Les contenus ne sont pas, en soi, d'essence sociale. La socialisation n'intervient qu'au stade ultérieur. Soif, haine, chômage ou sentiment religieux, par exemple, ne représentent pas encore la socialisation. Au contraire, ils ne la constituent que lorsqu'ils modèlent à partir de la coexistence des individus isolés certaines formes de collectivité et de communauté qui ressortissent au concept général d'action réciproque.⁷⁵

⁷² Simmel (1999), p. 43.

Cette compréhension de la société se retrouve dans les travaux de Peter Berger tel que *The Social Construction of reality : a treatise of sociology of knowledge* (1967, avec Thomas Luckmann) et *The Sacred Canopy* (1967). Dans ces ouvrages, Berger stipule que société et individus sont les deux faces d'une même pièce. L'un n'existe pas sans l'autre, comme en témoigne cette citation tirée de *The Sacred Canopy*, p. 3 : « *Society is a dialectic phenomenon in that it is a human product, and nothing but a human product, that yet continuously acts back upon its producer.* ».

⁷³ C'est à l'anthropologue Bronislaw Malinowski (1884-1942) que l'on doit l'approche fonctionnaliste. Le fonctionnalisme part du principe général que la société fonctionne comme un tout. Suivant que l'on se place dans une perspective organique ou mathématique, différentes formes de fonctionnalisme peuvent émerger. Une perspective organique stipulera plus fort que chaque élément de la société a une fonction qui lui est propre, alors que mathématiquement l'argumentation insistera davantage sur le fait que chaque élément de la société est fonction du tout. C'est davantage dans cette perspective que se situe Simmel.

⁷⁴ Simmel (1999), p. 44.

⁷⁵ Simmel (1999), p. 44.

Contenu et forme sont pour G. Simmel les deux faces d'une même pièce : la socialisation. L'un et l'autre n'ont pas d'existence sans leur pendant : un contenu ne peut s'exprimer sans une forme, une forme n'existe pas sans contenu⁷⁶.

Un même contenu peut être modelé de différentes façons, de manière à donner différentes formes. Un exemple, le besoin de se vêtir. En effet, selon la théorie fonctionnelle des besoins de Bronislaw Malinowski⁷⁷ (1884-1942), s'habiller appartient aux besoins dits élémentaires ou organiques auxquels toute société doit se donner les moyens de répondre. Mais l'action de se vêtir peut se décliner sous différentes formes. En effet, l'habit peut se rehausser de significations aussi multiples qu'il peut y avoir de mises en forme de la réalité. Ainsi, il peut tour à tour 'revêtir' une signification :

- **Fonctionnelle** : se protéger du climat. Autant la rudesse hivernale que la canicule estivale impliquent une utilisation différenciée des habits.
- **Culturelle** : afficher ses origines ou sympathies culturelles par le port, par exemple d'un sari indien ou d'une tunique africaine.
- **Idéologique** : la mode rastas inspirée de Bob Marley, les crêtes iroquoises des adeptes du mouvement punk ou les habits noirs parés des croix chrétiennes des gothiques sont autant de revendications d'appartenance à un certain mode de vie.
- **Militaire**: l'uniforme implique toute une hiérarchie et un code d'honneur qui lui sont propres.
- **Sportive**: le sport est encore synonyme de dynamisme, de compétitivité et de convivialité. C'est ce message que l'on peut voir poindre derrière les modes du *street wear* et du sport chic.

⁷⁶ Cette dichotomie entre forme et contenu a sévèrement été critiquée par Durkheim. Ce dernier a souligné que cette distinction entre contenu et contenant relevait de la subjectivité du chercheur, et de ce fait mettait en cause la légitimité scientifique de la recherche. A mon sens, même s'il est vrai que la subjectivité du chercheur joue un rôle dans cette division entre forme et contenu, cette distinction revêt néanmoins une valeur heuristique dans le sens où, en incitant le chercheur à modéliser, elle permet de repérer les recompositions ou décompositions qui cohabitent dans les formes de religions présentes dans la contemporanéité.

⁷⁷ Cf. Malinowski Bronislaw : *Une théorie scientifique de la culture*. Paris, Seuil, 1970.

Cette parenthèse relative à B. Malinowski ne veut pas introduire une discussion sur les théories relatives aux besoins élémentaires, mais illustrer les différentes mises en formes qu'un même contenu peut revêtir, soit, illustrer la théorie de Simmel au moyen d'un exemple parlant.

- **Religieuse** : le témoignage de ses convictions religieuses et de sa foi par le port d'un habit ou d'une parure vestimentaire, qu'il s'agisse d'un voile ou d'une croix chrétienne, d'une kippa juive, d'un foulard islamique, d'un turban sikh ou d'une toge bouddhiste témoignent d'autant de mises en scène de la réalité suivant le credo auquel l'acteur adhère.

Cette opération peut être renouvelée à l'infini avec des besoins aussi variés que l'alimentation, l'hygiène, la santé ou encore le besoin de croire. En effet, ce dernier peut s'articuler socialement et s'exprimer par la confiance de la société dans ses principales institutions (famille, école, Etat) ou se modeler religieusement et s'exprimer sous les différentes formes de religions, spiritualités et courants mystiques-ésotériques présents dans les sociétés contemporaines.

Ainsi, pour Georges Simmel, la sociologie comme science et méthode devient possible dès qu'entre en jeu l'abstraction scientifique qui, dans l'analyse, sépare le contenu de ses formes, une dissociation impossible à effectuer dans la réalité empirique. C'est uniquement grâce à cette abstraction que le sociologue est à même de construire un discours original et nouveau sur les objets et les interactions de la société et des formes de socialisation.

On peut ainsi en conclure avec G. Simmel, que la socialisation est la forme, aux réalisations et aux manifestations à la fois illimitées et hétéroclites, dans laquelle l'acteur social constitue une unité fondée sur ses intérêts et à l'intérieur de laquelle ses intérêts se réalisent.

En résumé, pour Georges Simmel, la société est le résultat de la cohabitation de différentes formes de socialisation. L'art, la religion, l'économie, la politique sont autant de formes de socialisation évoluant dans la société. L'individu, par les motivations qu'il met dans ses actions et par les significations qu'il attribue aux interactions, produit continuellement de nouvelles formes de socialisation.

Outre sa perspective constructiviste et son influence fonctionnaliste, la sociologie de Georges Simmel est également marquée par un **pluralisme** et un **interactionnisme méthodologique**.

a) Le pluralisme méthodologique

A l'encontre de précurseurs de la discipline tels que Claude-Henry de Saint-Simon (1760-1825), Auguste Comte (1798-1857) ou Emile Durkheim (1858-1917), Georges Simmel n'a pas mis un point d'honneur à vouloir créer la sociologie comme une science parfaitement indépendante de ses consœurs des sciences humaines. Ainsi, l'une des particularités de sa pensée comme de sa démarche est son opposition au cloisonnement des disciplines. Son approche sociologique s'inspire donc du pluralisme méthodologique, c'est-à-dire d'interdisciplinarité, voire de transdisciplinarité.

La sociologie de G. Simmel s'inspire de la philosophie et de la psychologie sociale. L'un des principaux emprunts philosophiques à relever est **la réflexion sur la réalité des choses**, spécialement sur la réalité de la société. Frédéric Vandenberghe désigne par *relationnisme ontologique*⁷⁸ cette influence de la philosophie kantienne. En effet, tout comme Emmanuel Kant s'interrogeait sur la nature de l'homme, Georges Simmel s'interroge sur la réalité de la société. Il ne remet pas en question la réalité de la société au profit de celle des individus. Pour lui, ni la société, ni les individus ne sont réels en tant que tels. Ils ne le deviennent que par leur **implication réciproque**. Comme F. Vandenberghe l'explique,

La société est [pour Simmel] à la fois le «médium» et le «résultat» de l'individu. La connexion entre les deux se fait dans et par l'interaction. L'interaction est donc à la fois le véhicule de l'association et de la socialisation. De l'association, parce que la fonction de la synthèse sociale revient aux individus qui ont conscience de former une unité dans l'interaction. Et de la socialisation, parce que c'est en agissant les uns avec les autres que ces individus qui produisent la société deviennent des produits de la société.⁷⁹

⁷⁸ Vandenberghe (1997), pp. 133-134.

⁷⁹ Vandenberghe (1997), p. 133.

Sur ce même sujet, Raymond Boudon apporte quelques éclairages supplémentaires. Dans le second tome des études qu'il a consacrées aux sociologues classiques, R. Boudon dédie un chapitre à la philosophie de la connaissance de G. Simmel, une philosophie qu'il qualifie de *relativiste*⁸⁰. Dans ses réflexions sur la connaissance, Simmel accorde une large place aux *a priori*. Selon lui, explique Raymond Boudon, les *a priori* ne sont ni universels, ni intemporels, mais variables dans le temps et l'espace. Ce spécialiste de Georges Simmel souligne que des *a priori* peuvent même diverger d'un acteur à l'autre selon les expériences que ces derniers ont vécues, selon le tri qu'opère un individu confronté à sa finitude et à la complexité du réel. Il s'agit là d'un élément capital dans les théories de la connaissance de G. Simmel. C'est cette prise en compte des *a priori* dans la philosophie de la connaissance qui implique un relativisme. Raymond Boudon souligne ici que le relativisme de Georges Simmel ne prend pas le sens du relativisme contemporain qui tend vers le scepticisme. Il insiste en expliquant qu'il ne s'agit aucunement d'un relativisme postulant qu'étant donné qu'il n'y a point de connaissance sans *a priori*, il n'existe ainsi aucune connaissance certaine et objective, mais que pour G. Simmel

Est "relativiste" toute théorie qui suppose que la connaissance résulte d'une **interaction** (mise en évidence MSP) entre le sujet connaissant et l'objet connu.⁸¹

Cette citation montre bien que la méthode de réflexion de Georges Simmel est toute empreinte d'interactionnisme. Autant pour connaître que pour comprendre la société, le sociologue allemand investit le produit des actions réciproques entre sujets connaissant et objets connus comme des acteurs sociaux dans les interactions réciproques.

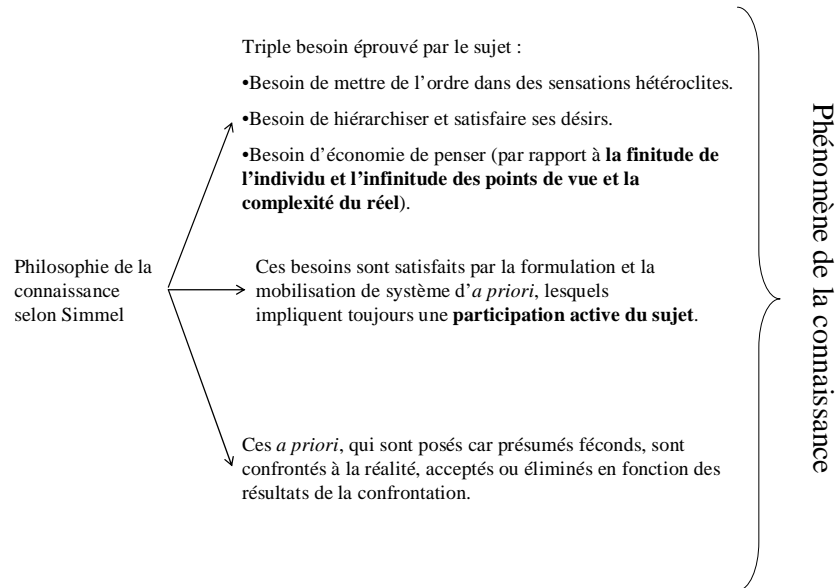
Œuvre épistémologique sur la connaissance, la philosophie de G. Simmel peut être schématisée comme suit⁸²:

⁸⁰ Boudon (2000), pp. 130-141.

⁸¹ Boudon (2000), p.132.

⁸² Schéma conçu d'après les conclusions de Boudon (1998), pp. 142-143.

La connaissance selon Georges Simmel



Quant aux emprunts psychologiques, Georges Simmel a, à ses heures, conseillé le recours à **l'intropathie intuitive**. Il s'agit ici du recours à l'intuition pour permettre au chercheur une empathie poussée à l'extrême, pour lui permettre de ressentir ce que l'autre ressent en son for intérieur afin de le comprendre et de saisir ses motivations.

L'accent sur les motivations internes aux individus et le rôle prépondérant que G. Simmel accorde aux individus et à leurs interactions sont des thèmes que l'on retrouve en psychologie sociale⁸³.

C'est ainsi que pour Georges Simmel, la distinction instaurée entre sociologie, philosophie et psychologie est une question vaine qui le poussera à écrire qu'

⁸³ Cet aspect de sa sociologie a été critiqué par Max Weber. Il reproche à Simmel de trop limiter la compréhension à un processus psychique. Et Weber, en rationaliste, voit dans la sociologie une méthode logique orientée vers la saisie du sens d'une action (compris à la fois comme la direction vers laquelle l'action est dirigée et la signification que l'acteur lui attribue). Le recours aux outils de la psychologie sociale remet vraisemblablement en cause, pour Weber, l'objectivité du chercheur qu'il défend grâce à la neutralité axiologique et la différence qu'il instaure entre le jugement de valeurs et le rapport aux valeurs.

Il est assez superflu de se demander si les études sur l'épistémologie de la société (...) ont leur place dans la philosophie sociale, ou peut-être même déjà dans la sociologie. Qu'il s'agisse là d'un domaine aux confins des deux méthodes, le problème sociologique (...) n'en sera pas posé moins rigoureusement, et sa délimitation par rapport aux questions philosophiques n'en souffrira pas plus que la définition des concepts de jour et de nuit ne souffre du fait qu'il y a un crépuscule, ou ceux d'être humain et d'animal ne souffre du fait qu'il y a peut-être des états intermédiaires à trouver, réunissant les caractéristiques de l'un et de l'autre de sorte que nous ne puissions pas en faire des concepts séparés.⁸⁴

b) L'interactionnisme méthodologique

A l'inverse d'Emile Durkheim, Georges Simmel s'oppose farouchement à l'hypothèse des faits sociaux. Partant de ce point de vue, on pourrait ainsi le considérer comme partisan d'un individualisme méthodologique⁸⁵ caractéristique de l'œuvre de son compatriote Max Weber, mais comme Frédéric Vandenberghe le propose, c'est la position néologiste *d'interactionnisme méthodologique*⁸⁶ qui a été favorisée. En effet, Georges Simmel s'adonne moins à une sociologie de l'action, qu'à une **sociologie de la forme des interactions sociales**. Ainsi, ses analyses ne s'attacheront pas à décoder les faits sociaux en actions individuelles, mais bien davantage à les dissoudre en interactions. La sociologie simmélienne n'est pas une sociologie de l'action individuelle, mais **une sociologie de l'action réciproque**. G. Simmel propose non pas d'interpréter

⁸⁴ Simmel (1999), p. 80.

⁸⁵ Paradigme interactionniste, l'individualisme méthodologique s'oppose au déterminisme de la réalité sociale, qui se fonde sur l'idée que tout fait social ne s'explique que par des phénomènes qui lui sont extérieurs ou préexistants, et que ce sont ces phénomènes extérieurs qui orientent le comportement des acteurs sociaux. En renversant cette perspective, le paradigme interactionniste propose d'analyser l'action des individus sur ces mêmes faits. Les faits sociaux n'apparaissent donc plus comme des déterminants de l'action sociale, mais sont envisagés *comme le fruit de l'action ou de l'interaction des hommes*. Les interactionnistes vont donc s'intéresser aux intentions et aux projets des acteurs sociaux. Les concepts *d'action* et *d'intention* sont au centre de cette approche, qui présente le fait social comme une action posée en fonction des actions des autres.

Plus spécifiquement, mais dans cette perspective, l'individualisme méthodologique se propose de considérer tout phénomène social comme *le produit composé des comportements individuels et de leurs motivations*.

⁸⁶ Cf. Vandenberghe (1997), pp. 131-133.

le fait social comme un effet de composition d'actions individuelles, mais bien de l'interpréter comme le résultat des interactions quotidiennes qui relient les individus les uns aux autres.⁸⁷

Toutefois, il est approprié de rappeler que G. Simmel défend une position individualiste dans le sens où il accorde une place prépondérante aux motivations et intentions de l'acteur social. Une distinction mérite néanmoins d'être apportée. Si Georges Simmel considère l'individu comme une unité d'analyse de la société, sa position n'est pas *utilitariste*⁸⁸, mais bien davantage **herméneutique**. Cela signifie que G. Simmel se focalisera davantage sur les motifs intérieurs tels que les sentiments, les pensées et les besoins qui incitent l'individu à passer à l'action, plutôt que sur les données extérieures, telle que l'utilité sociale d'une action ou d'un comportement. C'est davantage sur le sens donné par l'acteur à son action et aux interactions qui en découlent que sur la fin visée par ces actions que Georges Simmel porte son attention.

Simmel n'est pas un adepte de l'utilitarisme. Pour comprendre l'action individuelle, il estime qu'il faut avant tout comprendre le sens visé par l'individu.⁸⁹

7.2 RESUME

Ainsi, cette enquête sur l'identité musulmane en Suisse est une étude qui s'inscrit dans le paradigme général du **constructivisme**. Plus spécifiquement encore, c'est la perspective de **l'interactionnisme méthodologique** qui a été privilégiée. Dans la vaste thématique de la construction identitaire, le postulat **fonctionnaliste** selon lequel chaque individu a une place et un rôle à jouer dans la société et qu'autant que l'acteur social influence, par ses actions, la

⁸⁷ Vandenberghe (1997), p. 131.

⁸⁸ La doctrine utilitariste pose l'hypothèse que ce qui est 'utile' est bon et que l'utilité peut être déterminée et définie de manière rationnelle. L'utilitarisme postule qu'il ne peut y avoir de conflit entre l'intérêt de l'individu et celui de la communauté. Etant donné que tous deux fondent leur action sur le principe de l'utilité, leurs intérêts seront forcément identiques. C'est à Jeremy Bentham (1748-1832) que l'on doit le terme d'utilitarisme. Mais il a été élaboré comme doctrine grâce à l'apport de John Stuart Mill (1806-1873).

⁸⁹ Vandenberghe (1997), p. 132.

société, autant celle-ci conditionne, dans une certaine mesure, l'identité des individus, a également été pris en considération.

D'un point de vue méthodologique, la distinction opérée par Georges Simmel entre forme et contenu par le recours au **relativisme ontologique** permet au chercheur la construction de modèles à même d'assister le chercheur dans l'analyse des données qualitatives. L'utilisation de **l'intropathie intuitive** jouera elle aussi un rôle à ce stade de la recherche en m'incitant à dégager les motivations qui légitiment tel ou tel type de comportement social.

8. POUR UNE DEFINITION CONSTRUCTIVISTE DE L'IDENTITE

8.1. AUX SOURCES DU CONCEPT D'IDENTITE EN SCIENCES HUMAINES

L'introduction du concept d'identité en sciences humaines et sociales est le produit des réflexions et travaux de nombreux psychologues et sociologues du XX^{ème} siècle. Tout d'abord, c'est au psychanalyste Erik Erikson (1902-1994) que l'on doit la popularisation du concept d'identité. A la suite des travaux en anthropologie de l'école culturaliste américaine '*Culture et Personnalité*',⁹⁰ E. Erikson publie, en 1950, *Enfance et Société*. Dans cet ouvrage de référence, E. Erikson met l'accent sur l'importance des interactions sociales, le rôle de la société et de l'histoire dans la construction de la personnalité⁹¹. L'expression communément admise de 'crise de l'identité', dont Erik

⁹⁰ L'école '*Culture et Personnalité*' initiée entre autres par Margaret Mead et Ruth Benedict étudie les liens culturels qui peuvent exister entre un certain type de société et les types de personnalité des individus qui composent cette même société.

⁹¹ Selon Erikson, l'identité personnelle se construit à travers huit phases, allant de la naissance à l'âge mûr. Se basant sur les théories freudiennes de la sexualité, Erikson a défini huit étapes dans le développement psychosocial des individus. Chaque étape est caractérisée par un conflit qui doit être résolu par le sujet. La première étape correspond à la phase orale. Elle s'étale de la naissance à environ 18 mois. Le conflit qui la caractérise est l'opposition des sentiments de confiance et de méfiance. A ce stade, l'enfant développe une première forme de relation de confiance et d'affection, de méfiance, voire de défiance. Le second stade qui correspond à un enfant de 18 mois à 3 ans est le stade anal. Le conflit qui lui est propre est la gestion de l'autonomie par rapport à la honte ou au doute. De 3 à 6 ans, vient le stade locomoteur. A cet âge, l'enfant doit gérer ses aspirations à l'initiative et la culpabilité qui peut en résulter. L'élément clé de ce stade est l'accès à l'indépendance. Le quatrième stade est celui des latences. De 6 à 12 ans, l'enfant entre dans une période où il devient capable de raisonner par déduction. Cette phase est caractérisée, à une extrémité, par le souci de comprendre comment les choses fonctionnent et de savoir les faire fonctionner (ce que Erikson désigne par l'industrie) et, à l'autre extrémité, par le sentiment d'infériorité qu'il peut ressentir devant son incapacité à tout faire fonctionner et tout comprendre. L'adolescence (de 12 à 18 ans) correspond à l'expression célèbre de crise de l'identité. L'adolescent doit gérer l'acquisition d'une identité sociale personnelle et la confusion des rôles dans les relations avec ses pairs que ce stade caractérise. Le sixième stade s'étend de la fin de l'adolescence à la quarantaine. Le conflit que souligne Erikson dans ce stade est la capacité de l'individu à se lier avec autrui sans avoir peur de se perdre (intimité) et la gestion d'un sentiment d'isolement que l'individu peut ressentir en avançant en âge (perte d'un parent, par exemple). L'âge mûr (40 à 65 ans) constitue la septième étape. La relation interpersonnelle typique de cet âge est la dimension, d'une part, de la générativité, c'est-à-dire l'aptitude de l'individu à s'intéresser à un cercle plus large que celui de sa famille et, d'autre part, par la stagnation qui reflète, pour Erikson, la tendance de l'individu à se replier sur lui-même. Huitième et dernier stade, la vieillesse est marquée soit par l'intégrité personnelle, c'est-à-dire la capacité de l'individu de regarder sa

Erikson est le père, a fortement, contribué à la popularisation du concept d'identité dans les sciences sociales.

En 1954, à la suite de la publication de *The Nature of Prejudice*, c'est au tour de Gordon W. Allport (1897-1967) d'apporter une nouvelle dimension à l'identité. Son apport original est d'avoir lié pour la première fois l'identité à l'ethnicité. Ce faisant, G. W. Allport a ouvert la porte à Robert K. Merton (1910-2003) qui a notamment introduit la dimension du groupe de référence dans la construction identitaire, c'est-à-dire du groupe auquel l'individu s'identifie, emprunte ses normes et valeurs.

Troisièmement, l'influence de l'école interactionniste symbolique a également été déterminante dans le statut privilégié qu'acquiert l'identité en sociologie. Cette école s'est particulièrement penchée sur la manière dont les interactions sociales, à travers des systèmes de pensées symboliques, construisent, influencent et déterminent la conscience qu'a l'individu d'être sujet. C'est Erwin Goffman (1922-1982) qui dans, *Stigma : Notes on the management of Spoiled Identity* publié en 1963 délaisse le terme de « soi » jusqu'alors utilisé par les pionniers de l'interactionnisme symbolique tels que Charles H. Cooley (1864-1929) et Georgese H. Mead (1863-1931) pour lui préférer celui d'identité. Cette même année, dans *Invitation à la sociologie*, Peter Berger (1915-) contribue également à la diffusion du terme d'identité en sociologie.

En une dizaine d'années, l'identité devient donc un champ d'étude privilégiée des sciences humaines. Aux Etats-Unis, les premières études en terme d'identité seront consacrées aux identités minoritaires (identité afro-américaine, hispanique, etc.). Viendront ensuite, sous l'impulsion notamment d'Edward Saïd, les études post-coloniales envisageant les identités hybrides. Incontournable, l'identité se retrouve aujourd'hui autant dans les recherches consacrées à l'immigration qu'aux nationalismes, à la religion qu'à l'ethnicité, aux études de genre qu'à l'homosexualité.

Il est ici approprié de relever que l'avènement de la thématique de l'identité dans les sciences humaines est un thème profondément lié à la modernité occidentale et à la

vie passée et d'en retirer un sentiment de satisfaction ; ou, à l'inverse, par un sentiment d'échec ou de désespoir s'il perçoit sa vie comme une succession d'occasions manquées.

montée de l'individualisme. En effet, dans les sociétés traditionnelles pré-industrielles, pour reprendre les termes d'Emile Durkheim, la cohésion sociale était caractérisée par une solidarité mécanique dans laquelle les individus partageaient une conscience collective forte, adhéraient aux mêmes valeurs, aux mêmes sentiments. Dans les sociétés modernes post-industrielles, cette fois, la solidarité est désormais organique, c'est-à-dire marquée par une différenciation croissante des individus. Ce n'est plus parce que les individus se reconnaissent dans les mêmes valeurs qu'ils forment une société, mais parce qu'ils exercent des rôles et des fonctions complémentaires à l'intérieur d'un même système social. Ce passage d'une solidarité mécanique à une solidarité organique a poussé l'individu à réfléchir à son individualité, à procéder à une hiérarchisation au sein de ses différents groupes d'appartenance (famille, amis, cercle sportif, communauté religieuse, appartenance nationale, etc.) et des ses différents rôles (père, ouvrier, militant socialiste, président du club de foot, etc.) pour se forger son identité propre. Comme le relève à juste titre Catherine Halpern,

Si nous sommes entrés dans l'ère de l'identité, c'est précisément parce qu'elles [les identités] ne vont plus de soi, qu'elles sont protéiformes et à construire.⁹²

8.2. CONSIDERATIONS EPISTEMOLOGIQUES SUR LES DEFINITIONS DE L'IDENTITE

Le concept d'identité est l'un des concepts les plus traités et les plus complexes des sciences humaines. En effet, il existe quasiment autant de définitions de l'identité que d'auteurs écrivant sur le sujet ou de disciplines traitant du sujet. En effet, le sens⁹³ que le chercheur peut accorder à un événement ou à un phénomène est totalement dépendant du paradigme dans lequel il s'inscrit. Ainsi, la réalité que l'on peut trouver à l'identité sera tributaire des postulats théoriques que l'auteur aura mis à l'épreuve dans le but de construire sa problématique et sa définition du phénomène traité.

⁹² Halpern (2004), p. 17.

⁹³ Le terme *sens* désigne dans ce contexte **l'ensemble des représentations que suggère** un évènement, un comportement ou une action à un individu.

Ce présupposé épistémologique connu sous le nom de *relativisme constructiviste* postule que

la «réalité scientifique» est relative à la théorie de référence que l'on prend, et que cette «réalité» n'est pas une «réalité vraie» mais un construit intellectuel s'appuyant sur d'autres construits intellectuels (théories et concepts) qui découpent et agencent les phénomènes à leur manière.⁹⁴

Dans le cadre de la présente étude, l'accent se portera sur l'identité d'acteurs sociaux compris comme individus, non comme collectivité. Dans la perspective interactionniste, l'individu sera désigné comme étant

un vaste système d'interactions internes en prise sur un environnement social lui-même profondément marqué par un contexte historique précis.⁹⁵

En focalisant l'attention sur ce type particulier d'acteur, la réflexion va s'articuler dans le paradigme **subjectiviste**. A l'inverse des paradigmes des sciences naturelles tels que le positivisme⁹⁶, le subjectivisme soutient qu'il n'y a pas de réalité objective donnée, mais que la réalité est **construite** par les acteurs sociaux qui y investissent leur subjectivité et qu'elle constitue une réalité de sens, liée aux significations⁹⁷ données à cette construction par les acteurs⁹⁸. De même, ce paradigme insiste sur le fait qu'il n'y a pas une réalité, mais bien **des** réalités, toutes construites par différents acteurs dans différentes situations et contextes sociaux. Retenons ici toutefois les réserves de Jean-Claude Kaufmann à propos de la tentation subjectiviste. Il souligne vigoureusement qu'il faut d'une part

combattre l'illusion subjectiviste qui laisse penser que l'individu est libre de s'inventer comme il le souhaite, alors qu'il n'est que le produit

⁹⁴ Vandenberghe (1997), p. 132.

⁹⁵ Kaufmann (2004), p. 22.

⁹⁶ Je ne veux pas dire ici que les paradigmes déterministes tels que le positivisme ne sont pas construits, élaborés, mais que ces paradigmes supposent l'existence de lois, d'état qui s'imposent à la société et/ou aux individus.

⁹⁷ Le terme *signification* englobe à la fois le **sens** mais également les valeurs sous-jacentes à un évènement, un comportement ou une action individuelle ou collective.

⁹⁸ On retrouve ici le présupposé théorique de l'interactionnisme méthodologique de Simmel.

de son histoire, de l'échange avec les contextes dans lesquels il s'inscrit.⁹⁹

Mais simultanément, il insiste sur le rôle primordial de la subjectivité qui, si elle ne se développe pas n'importe comment et ne commande pas tout, est néanmoins bien « *au centre de la fabrication moderne des identités* »¹⁰⁰.

Alex Mucchielli propose une définition de l'identité en sociologie qui tente de retenir les éléments importants que le chercheur et le lecteur doivent avoir en tête lorsque l'on parle d'identité. A. Mucchielli postule que

L'identité est un ensemble de significations (variables selon les acteurs d'une situation) apposées par des acteurs sur une réalité physique et subjective, plus ou moins floue de leurs mondes vécus, ensemble constitué par un autre acteur. C'est donc un sens perçu-donné par chaque acteur au sujet de lui-même ou d'autres acteurs.¹⁰¹

L'identité est donc un concept forcément pluriel dès lors qu'il implique la rencontre de maints acteurs du contexte social en présence et de leurs lectures réciproques de l'altérité. Mais l'identité est également un concept toujours en mutation, étant donné que les contextes qui la forment et la construisent sont des contextes sociaux (économiques, politiques, culturels, religieux, etc.) eux-mêmes en constante évolution.

8.3. POUR UNE DEFINITION CONSTRUCTIVISTE ET COMPLEXE

Afin d'éviter le piège déductiviste dans la recherche empirique, les définitions essentialistes ou substantives seront d'emblée écartées. L'étude d'une communauté religieuse minoritaire aussi hétérogène dans ses appartenances nationales, ethniques, territoriales ou encore linguistiques exige le recours à une définition constructiviste et dynamique de l'identité. Ainsi, le concept d'identité sera défini par

⁹⁹ Kaufmann (2004), p. 91.

¹⁰⁰ Kaufmann (2004), p. 92.

¹⁰¹ Mucchielli (1999), p. 10.

le processus de construction de sens à partir d'un attribut culturel, ou d'un ensemble cohérent d'attributs culturels, qui reçoit priorité sur tous les autres.¹⁰²

Dans le cadre de ma recherche, cette définition semble pertinente. En effet, avec la langue ou la culture, le domaine du religieux est l'un des plus puissants attributs culturels sur lesquels une identité peut se construire. Comme le souligne Jean-Claude Ruano-Borbalan, la religion constitue l'un des principaux vecteurs de l'identification, car elle permet à l'individu de construire son identité individuelle et de lui trouver une légitimité dans un « *corps symbolique virtuellement éternel* »¹⁰³, en d'autres termes, de puiser sa source dans une tradition dont les racines remontent à des siècles, voire des millénaires. Dans son étude sur l'évangélisme américain, Christian Smith souligne le rôle prépondérant de la religion dans la construction identitaire en expliquant notamment que les religions, en instaurant des 'frontières symboliques' (*symbolic boundaries*) entre ceux qui adhèrent à son credo et ceux qui ne s'y reconnaissent pas, contribue d'une part, à maintenir les identités collectives et, d'autre part, à construire des groupes sociaux spécifiques¹⁰⁴. Assurant l'individu d'exister collectivement et durablement, la religion constitue donc une ressource essentielle dans la construction identitaire. Mais comme nous le verrons dans la partie analytique, si le religieux influence la construction identitaire, il s'agit ici d'une influence impliquant une certaine réciprocité. En effet, comme dans tout processus, les identités tant individuelles que collectives participent également aux recompositions du religieux dans la contemporanéité¹⁰⁵.

Passer ces quelques considérations épistémologiques, il est néanmoins légitime de se demander ce que désigne le terme d'identité. Comme je l'ai déjà mentionné, l'identité

¹⁰² Castells (1999), p. 17.

¹⁰³ Ruano-Borbalan (2004), p. 7.

¹⁰⁴ Smith (1998), p.91. L'auteur insiste sur le fait que la construction de frontières symboliques n'est pas propre au domaine du religieux. Il mentionne l'importance de ces frontières dans la construction des identités ethniques, raciales ou mêmes homosexuelles (pp.92-93). Je reviendrai dans les lignes qui suivent sur le double processus de différenciation et de similarisation à l'œuvre dans les processus de construction identitaire.

¹⁰⁵ Voir chapitre 13 à 17.

est un processus dynamique et complexe. Mais qu'est-ce que cela signifie au fond ? A l'instar de Claude Dubar qui considère **l'identité comme le produit de socialisations successives**¹⁰⁶, à mon tour, je définirai **l'identité comme le produit d'identifications à la fois simultanées et successives**. L'identité est dynamique dans le sens où elle est un processus continuellement en train de se recomposer, dans le sens où « *elle est le mouvement par lequel l'individu reformule toujours davantage la substance sociale qui le constitue* »¹⁰⁷. Elle est complexe, car elle fait appel à des registres identificatoires variés. J'emprunte cette formule à Jean-Claude Kaufmann qui a très justement circonscrit le processus identificatoire en avançant que

l'identité n'est autre que le résultat à la fois stable et provisoire, individuel et collectif, subjectif et objectif, biographique et structurel, des divers processus de socialisation qui conjointement, construisent les individus. »¹⁰⁸.

Ridha Chennoufi relève que, en plus d'être un processus dynamique et complexe, l'identité est à la fois **dialogique** et **individuelle**. Pour ce sociologue, l'identité

se construit dans un dialogue avec les membres appartenant à plusieurs cercles : la famille, l'école, les autorités traditionnelles et les pouvoirs politiques. Mais la manière de mener cette négociation est à la charge de l'individu lui-même, car c'est à lui de décider de la nature des compromis à établir.¹⁰⁹

Les propos de Chennoufi interrogent sur les tenants et aboutissants de **l'identité individuelle** (ou personnelle) d'une part et de **l'identité collective** d'autre part. En effet, le sens commun tend à faire de ces deux types d'identité deux entités bien différentes, regroupant pour chacune des traits qui la différencient de l'autre. Or, si elles regroupent bien des idées différentes, ces deux formes d'identité ne sont rien moins que les deux faces d'une même médaille. En effet, l'identité individuelle est construite sur un

¹⁰⁶ Dubar (1991), p. 7.

¹⁰⁷ Kaufmann (2004), p. 90.

¹⁰⁸ Kaufmann (2004), p. 113.

¹⁰⁹ Channoufi (2000), p. 72.

paradoxe : c'est en s'exprimant « *par l'appartenance à des groupes et donc par le croisement d'identités collectives* » qu'elle peut prendre sa pleine mesure¹¹⁰. Ce sont des propos que l'on retrouve également chez Pierre Tap qui estime pour sa part que « *l'identité individuelle passe donc (aussi) par l'appropriation et la gestion d'identités collectives* »¹¹¹. Pour Jean-Claude Kaufmann, le paradoxe identitaire englobe plus que l'identité individuelle. Pour lui, c'est l'individu en entier qui est construit sur un paradoxe :

L'individu moderne se construit en effet tout entier sur ce paradoxe : il définit sa spécificité personnelle au croisement d'appartenances collectives¹¹².

On comprend à la lecture de ces différents auteurs que les identités collectives sont souvent utilisées par les individus comme **des ressources** pour la construction de leur(s) identité(s) individuelle(s). Le processus identificatoire est le produit d'individus-sujets, d'acteurs sociaux qui ont besoin de recourir à des registres de sens aussi différents que variés afin de donner un sens à leur existence. C'est ce que soulignent les propos de Jean-Claude Kaufmann qui a longuement insisté sur la fonction de ressources de sens des identités collectives dans son ouvrage dédié à *L'invention de soi* :

Les identifications collectives peuvent donc être vues d'une certaine manière comme de simples instruments, des ressources procurant les catégories par lesquelles les individus se répartissent et créent le sens du monde social.¹¹³

Les identifications collectives fonctionnent exactement comme des ressources, fournissant à l'individu à la fois des références éthiques et cognitives, l'énergie de l'action et l'estime de soi. (...) Les identités collectives sont des « plus » lui permettant, en se dépassant, de se sentir paradoxalement davantage lui-même.¹¹⁴

¹¹⁰ Halpern (2004), p. 19

¹¹¹ Tap (2004), p. 58.

¹¹² Kaufmann (2004), p. 122.

¹¹³ Kaufmann (2004), p. 122.

¹¹⁴ Kaufmann (2004), p. 148.

Mais il serait réducteur de penser que l'influence des identités collectives sur les identités individuelles n'opère qu'à sens unique. S'il est admis que l'individu construit sa spécificité en mobilisant ses appartenances, il reste que « *le moi n'est personne sans les autres. Il n'est rien sans les univers de signification dans lesquels il s'inscrit.* »¹¹⁵. En effet, au final, l'individu n'existe que par la somme de ses identifications à des entités plus collectives. Ainsi, en composant son identité individuelle sur la base d'identités collectives, il collabore au maintien et au développement de celles-ci. Pour Christian Smith, il s'agit même ici de l'un des principes élémentaires de la sociologie. Le sociologue estime en effet que

Perhaps the most elementary principle of sociology is that individual human identities are not self-engendered or formed in isolation but are always and necessarily constructed through interaction with other humans in the context of relatively stably patterned social groups. It is by being located in social groups -which themselves have formed and sustain meaningfully collective identities- that one comes to know who one is, what one should do with his life, and why. In this way, all meaning and purpose is preceded and sustained by belonging and participation¹¹⁶.

En empruntant une pointe d'humour à Jean-Claude Kaufmann, que je conclurai en émettant l'idée que « *les identités collectives sont avant tout dans les têtes individuelles* »¹¹⁷.

Si, dans la perspective constructiviste, j'accorde un crédit à la conception des identités collectives comme ressources pour l'identité personnelle, il reste cependant à définir ce que désigne la notion d'identité individuelle.

L'identité individuelle est en elle-même une notion complexe et multidimensionnelle. Comme le relève à juste titre Edmond Marc, l'identité personnelle possède d'abord une **signification objective**, qui fait que chaque individu est unique au vu de son patrimoine

¹¹⁵ Kaufmann (2004), p.124.

¹¹⁶ Smith (1998), p. 90.

¹¹⁷ Kaufmann (2004), p. 122.

génétique. Le psychologue insiste ensuite sur la **dimension subjective** de l'identité individuelle. Il souligne que l'identité individuelle renvoie tour à tour

au sentiment de son individualité (« je suis moi »), de sa singularité (« je suis différent des autres et j'ai telle ou telle caractéristique ») et d'une continuité dans l'espace et dans le temps (« je suis toujours la même personne »).¹¹⁸

La construction identitaire est ainsi constamment en tension entre le désir de l'individu d'être unique d'une part, et similaire de l'autre. En effet, si d'un côté l'individu cherche à se différencier irréductiblement des autres, d'un autre côté il est conscient qu'une trop grande différence entre lui et les autres l'isolerait et réduirait sa capacité d'interaction à néant. C'est pourquoi, dans le même mouvement qui le pousse à se différencier, l'individu est également en quête de similarité. Ainsi, pour le psychologue, une identité personnelle se construit dans

un double mouvement d'assimilation et de différenciation, d'identification aux autres et de distinction par rapport à eux.¹¹⁹

Cette volonté individuelle de combiner dans son identité individualité et singularité est également reprise par Alex Mucchielli. Pour lui, la construction identitaire combine différentes formes d'identification, qui nécessitent la recherche de critères auxquels s'identifier. Au sens large, Alex Mucchielli propose comme définition de l'identité, l'« *ensemble de caractéristiques qui permettent de définir un objet* », et l'identification comme étant justement « *la recherche de ces caractéristiques* »¹²⁰. Celle-ci passe par deux étapes qui désignent également deux des significations que peut revêtir l'identification. En effet, l'identification peut signifier

D'une part, l'action d'identifier, c'est-à-dire de reconnaître quelque chose à certains signes pour pouvoir le ranger dans une catégorie de connaissance. D'autre part, l'identification, c'est l'action de s'identifier à

¹¹⁸ Marc (2004), p. 33.

¹¹⁹ Marc (2004), p. 34.

¹²⁰ Mucchielli, (1999), p. 38.

quelqu'un ou quelque chose. En ce sens l'identification est une assimilation d'un certain nombre de propriétés d'un autre que soi.¹²¹

Ainsi, l'identité est notamment le résultat d'une double identification, à savoir l'identification **d'**autrui et l'identification **à** autrui¹²².

L'identification **d'**autrui peut être expliquée comme suit :

Une activité extérieure à l'individu et (qui) concerne les caractéristiques qui lui sont assignées par son entourage du fait de son appartenance (perçue par cet entourage) à un (ou des) groupe(s).¹²³

Cette première forme d'identification est ainsi non pas le fruit d'une construction de l'acteur social lui-même, mais d'une construction de l'autre, des autres groupes sociaux ou de la société en général à son égard. Elle est le résultat des stéréotypes (positifs et/ou négatifs), des compréhensions et des représentations réciproques de l'altérité.

L'identification **à** autrui peut elle être définie comme suit :

Le résultat d'une action cognitive opérée par l'individu lui-même et par lequel il s'attribue des caractéristiques qui sont celles des groupes auxquels il appartient.¹²⁴

Cette seconde forme d'identification est l'opération personnelle et subjective par laquelle l'individu procède à un choix dans les référents culturel, historique, religieux, économique, etc., auxquels il est confronté. C'est grâce à ce choix qu'il met en place les bases de son identité.

Les approches conjointes d'Edmond Marc et d'Alex Mucchielli articulant, pour le premier, les préoccupations psychologiques, pour le second, les procédés sociologiques à l'œuvre dans la construction identitaire, permettent d'envisager l'identité individuelle dans sa complexité.

¹²¹ Mucchielli, (1999), p. 55.

¹²² Mucchielli, (1999), p. 55.

¹²³ Cesari, in : Friedli ; Schneuwly Purdie (2004), p. 70.

¹²⁴ Cesari, in : Friedli ; Schneuwly Purdie (2004), p. 70.

Le processus complexe de construction de l'identité est ainsi fonction du processus d'identification de l'acteur social lui-même à un ensemble de références culturelles choisies et rejetées (individualité et singularité, identification à autrui), mais il est également fonction de la réception par son entourage de cette même identité (identification d'autrui). L'identité est toujours en balance, en tension entre la définition de ce que l'individu sait être, et ce qu'il est conscient de ne pas être, à la fois selon lui, mais également (si ce n'est pas surtout) dans le regard de l'autre. Par l'interaction entre l'identification d'autrui et l'identification à autrui, l'individu se singularise d'une part, et se différencie d'autre part.

Relevons finalement la définition que donne Pierre Tap de l'identité individuelle. En psychologue, P. Tap avance l'idée que l'identité est « *l'ensemble des représentations et des sentiments qu'une personne développe à propos d'elle-même* »¹²⁵. Il désigne **six** différentes fonctions que remplit l'identité. Il explique que l'identité individuelle a tout d'abord pour fonction de garantir une **continuité** à l'individu, de lui confirmer le sentiment de toujours être le même, d'être **lui-même**. Ensuite, l'identité doit garantir à l'individu la **cohérence**, c'est-à-dire que lorsque les représentations que l'individu a de lui rencontrent les représentations que les autres se font de lui, ce dernier doit pouvoir se reconnaître. Puis, Pierre Tap relève le désir **d'unicité** de l'individu (donc d'être unique), tout en soulignant la **diversité** des personnages qui peuvent exister dans une identité individuelle (père, époux, avocat, footballeur, sergent, etc.). Finalement, il thématise la fonction de **réalisation de soi par l'action**, c'est-à-dire l'application concrète de l'adage « nous sommes ce que nous faisons » et la nécessaire **estime de soi**, c'est-à-dire la vision positive que l'individu développe à propos de lui-même et qui lui permet d'agir et de progresser dans la vie quotidienne¹²⁶.

Ces six fonctions de l'identité peuvent être illustrées dans cette citation de Geneviève Vinsonneau qui dit que

¹²⁵ Tap (2004), p. 57.

¹²⁶ Tap (2004), pp. 57-58.

On appelle identité la dynamique évolutive par laquelle l'acteur social donne sens à son être : en reliant le passé, le présent et l'avenir, ce qui procède des faits et des prescriptions sociales, ou de ses propres [de l'individu] projets. Elle constitue une totalisation, adaptée au monde, tout en procurant à l'acteur social un sentiment d'unité et de constance.¹²⁷

L'identité, dans ses dimensions individuelles et collectives, par les différentes fonctions qu'elle est appelée à remplir, par la difficulté qu'il existe à la définir et par la tension qu'elle implique de par ses facettes latentes et manifestes, est un sujet complexe à appréhender. Pour élaborer une explication de l'identité musulmane, j'aimerais présenter une typologie des identités, développée par Manuel Castells dans son ouvrage *Le pouvoir des identités*, qui pourrait s'avérer pertinente pour ma recherche.

8.3.1. Une typologie de l'identité

Préalablement, rappelons une mise en garde signalée par Manuel Castells lui-même. Dans l'étude des identités, il insiste sur le fait qu'il ne faut pas confondre les **identités** avec les **rôles**. Une personne peut tour à tour être mère, épouse, infirmière, nageuse, bouddhiste, militante, etc. Tout ces éléments donnent des significations de son 'être au monde' et ne constituent pas pour autant son identité, mais ils regroupent ses différents rôles (ou les différentes personnes dans une même identité que relevait Pierre Tap). En effet, pour Manuel Castells, ce qui caractérise par dessus tout l'identité est qu'elle est le produit de **constructions personnelles et individuelles** qui conditionnent ensuite l'expérience autant que la vie sociale dans **une dynamique réciproque**. L'identité est fondamentalement **source de sens**, elle permet à l'acteur social de puiser en elle les significations qu'il donne à la réalité environnante, elle lui permet de se situer, de se différencier et de s'expliquer. Dans ce sens, identité est synonyme **d'idiosyncrasie**¹²⁸. Les rôles, eux, sont définis exclusivement par les normes dictées par les institutions. Ils

¹²⁷ Vinsonnaux (2004), p. 66.

¹²⁸ Du grec *idios* particulier et *sugkrasis* mélange, idiosyncrasie désigne la manière d'être propre à chaque individu, façon d'être qui l'amène à avoir ses comportements, attitudes et réactions propres, tout ce qui concerne sa subjectivité.

ne sont pas le fruit d'une construction subjective. Ainsi, alors que les rôles organisent les fonctions, **les identités organisent les sens**. M. Castells précise ainsi que

Les identités sont des sources de sens plus puissantes que les rôles parce qu'elles impliquent une démarche d'élaboration personnelle et d'individualisation.¹²⁹

C'est dans le second volume de la trilogie sur *L'ère de l'information* que Manuel Castells propose une typologie de trois identités représentant trois tendances présentes dans la société contemporaine¹³⁰. Il s'agit de **l'identité-légitimante**, de **l'identité-résistance** et de **l'identité-projet**. Ces trois formes d'identité posent justement comme principe le recours à un ensemble d'attributs (culturels ou non) participant au processus de construction identitaire souligné dans la citation qui précède. Cette typologie n'est pas essentialiste, elle n'accorde aucun contenu aux différents types identitaires, mais elle dégage des catégories qui permettront, lors de l'analyse, d'envisager le phénomène identitaire dans toute sa complexité.

a) L'identité-légitimante

En premier lieu, M. Castells parle d'**identité-légitimante**. Il définit ce premier type comme étant l'identité introduite par les élites, organisations et institutions dirigeantes, sous la forme de lois, de standards de normativité et de codes de civilité. L'identité-légitimante a pour but premier de conforter et d'étendre la domination de la classe au pouvoir sur les différents acteurs sociaux. Ainsi, même si ce type d'identité est également le fruit d'un processus dans lequel l'acteur social apprend et intègre la normativité attendue de lui, elle n'est pas une construction personnelle. Identité à tendance **assimilationniste**, l'identité-légitimante touche tant les minorités que la majorité civile. En effet, la distillation des principes normatifs ambiants conditionne la façon dont les acteurs sociaux vont se comporter.

¹²⁹ Castells (1999), p. 17.

¹³⁰ Castells (1999), p. 18.

Un exemple : implicitement, on attend des musulmans de Suisse qu'ils acceptent les réglementations locales en matière de rites funéraires, ce qui les pousse souvent à enterrer leurs défunts dans les pays d'origine. De même, on attend des femmes qu'elles renoncent à leur foulard dans l'espace public. Ces attentes ont ainsi des influences directes sur la façon dont un citoyen musulman va pratiquer sa religion. Il s'avère que souvent, dans un souci de discrétion et de conformité, le musulman va s'amputer d'une partie de son identité pour se conformer plus ou moins contre son gré aux normes dictées par le contexte social.

b) L'identité-résistance

Manuel Castells introduit ensuite l'**identité-résistance**. Ce second type est produit par les acteurs sociaux eux-mêmes. Ceux-ci, occupant une position dévalorisée ou subissant des conditions de marginalité par la logique dominante en place, construisent une identité basée sur des principes étrangers, voire des principes contraires à ceux qui conditionnent les institutions de la société environnante.

Construction personnelle cette fois, ce type d'identité est celui que l'on retrouve dans les portions minoritaires de la société telles que les différents 'fondamentalismes' religieux, les nationalismes ou encore dans des mouvements contestataires émergents comme les altermondialistes, les féministes ou les mouvements gays.

Dans le cadre de ma problématique, on trouve par exemple ce type d'identité chez les sujets musulmans à tendance **communautariste**. Ceux-ci peuvent en effet refuser la normativité de la société ambiante et évoluer en reclus au sein de leur communauté religieuse. Si l'identité-résistance peut prendre la forme d'un rejet plus ou moins violent des normes environnantes et s'exprimer sous la forme d'un extrémisme, elle ne donne néanmoins pas forcément lieu à des débordements déviants. Elle peut également s'exprimer sous la forme d'un particularisme protectionniste. En d'autres termes, l'individu se cantonne au sein de sa communauté sans chercher à avoir de contacts avec la société environnante. Il se focalise sur ce qui fait la particularité de son groupe (dans le cas présent, l'islam) et se comporte de façon à protéger au mieux cette partie de son identité en évitant ou refusant toute contamination de la société ambiante. Cette attitude se traduit souvent par une méconnaissance des langues nationales, une situation

professionnelle précaire ou encore par l'absence dans son cercle de connaissances d'individus de nationalité ou de confession autre que la sienne.

c) L'identité-projet

Enfin, Manuel Castells introduit le concept prospectif d'**identité-projet**. Ce dernier type d'identité est également une construction des acteurs sociaux. Il apparaît lorsque ces derniers, sur la base du matériel culturel à disposition, construisent une identité nouvelle qui va les aider à redéfinir leur position dans la société, à se penser différemment dans la société et à induire un changement dans la perspective selon laquelle ils étaient jusqu'alors perçus. Ce type de construction identitaire personnelle est positivement vécu, mais plus important encore, est généralement positivement perçu. Il permet à l'acteur social de se définir en regardant vers l'avenir et non vers le passé, tout en respectant à la fois ses référents culturels choisis ou hérités, mais aussi les codes de la société environnante.

Ce troisième type d'identité tend vers **l'intégration** cette fois. En effet, l'acteur social se mobilise autour de ce qui fait sa particularité, soit de l'islam. Loin de se renfermer sur lui-même et sa religion, loin de nier à la société une légitimité et d'en refuser les normes, l'acteur social conjugue ses principes avec ceux de la société, il visibilise sa présence et fait de sa différence une qualité.

8.3.2. Résumé

Processus complexe, ouvert et dynamique, l'identité est ainsi la combinaison d'identifications qu'il s'agira de définir lors de l'analyse. A ce stade de la réflexion, je me permets d'avancer l'hypothèse que l'identité musulmane constitue une identité tant individuelle que collective. J'estime en effet que la référence à la *umma* comme communauté de référence agit comme une ressource (parfois primaire, parfois secondaire) dans la construction de l'identité individuelle des acteurs de confession musulmane. Si l'identité musulmane constitue bien une identité religieuse, elle ne se résume pas à cette composante. Je montrerai dans la partie consacrée à *Être musulman en Suisse, éléments empiriques* qu'il s'agit aussi d'une identité psychologique, sociale et

culturelle. Elle représente l'identité de l'acteur social compris comme le sujet conscient de sa capacité à se créer un référent porteur de sens et d'interagir en tant que sujet autonome avec son environnement.

Ainsi, pour appréhender l'identité musulmane, il s'agira dans un premier temps de repérer l'ensemble des représentations que désigne un attribut culturel et/ou religieux (procédant à l'identification religieuse et culturelle de l'identité musulmane) et, dans un deuxième temps, d'en dégager les significations, donc le sens et les valeurs (participant à l'identification psychologique et sociale de l'identité musulmane) qui sont attribuées par l'acteur au comportement étudié¹³¹.

Etant donné que la composante religieuse joue un rôle considérable dans la construction d'une identité musulmane, j'aborde maintenant la définition qu'a donnée Danièle Hervieu-Léger de l'identification religieuse.

8.4. L'IDENTIFICATION RELIGIEUSE

Dans son ouvrage *Le pèlerin et le converti*, Danièle Hervieu-Léger constate « *la fin des identités religieuses héritées* »¹³². En effet, même si aujourd'hui les thèses de la sécularisation sont en porte à faux¹³³ et que le fait religieux, sous des formes aussi diverses que multiples, est incontestablement présent dans les sociétés contemporaines, force est de constater qu'il a pris les traits d'un caméléon constamment en train de se composer-décomposer-recomposer au gré des évolutions de la société. Or, pour D. Hervieu-Léger, même si la transmission est constitutive d'une lignée croyante¹³⁴, elle

¹³¹ Ces quatre types d'identification seront développés dans la quatrième partie intitulée *Être musulman en Suisse : éléments empiriques* (chapitre 13 à 17).

¹³² Cf. Hervieu-Léger (1999), pp. 61-88.

¹³³ Cf. par exemple les ouvrages suivants de Peter Berger et Roland Campiche :

Berger Peter (éd.) (1999), *The desecularisation of the world: Resurgent Religion and world politics*. Washington, William B. Eerdmans Publishing Company.

Campiche Roland (2004), *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*. Genève, Labor et Fides.

¹³⁴ Selon le titre de son ouvrage de 1993 *La religion pour mémoire*.

relève que cet héritage est sujet à maintes réinterprétations qui impliquent qu'on ne peut définitivement aujourd'hui plus parler d'identités religieuses **héritées**, mais d'identités religieuses **construites**.

Pour ce faire, Danièle Hervieu-Léger émet l'hypothèse que

les processus d'identification religieuse dans nos sociétés passent par la libre combinaison de quatre dimensions typiques de l'identification, que la régulation institutionnelle n'articule plus, ou de moins en moins, entre elles.¹³⁵

Les quatre dimensions grâce auxquelles se combine l'identité religieuse sont les dimensions communautaire, éthique, culturelle et finalement émotionnelle¹³⁶.

a) La dimension communautaire

La dimension communautaire concerne la totalité des marqueurs sociaux et symboliques qui permettent aux groupes religieux de définir ses frontières. Ce faisant, cette première dimension, relevant du premier processus d'identification que soulignait Jocelyne Cesari, permet de différencier ceux qui font partie du groupe concerné de ceux qui n'en sont pas. La circoncision, le port du foulard, le baptême sont autant d'exemples qui permettent l'identification d'un individu à un groupe.

b) La dimension éthique

La dimension éthique désigne l'acceptation par l'acteur social des valeurs intrinsèques relatives au message religieux que transmet une tradition religieuse particulière. Danièle Hervieu-Léger souligne que cette seconde dimension se trouve être de plus en plus souvent dissociée de la précédente. En effet, à l'heure du bricolage religieux, les valeurs d'un message peuvent être admises et intégrées sans pour autant que l'acteur ne

¹³⁵ Hervieu-Léger (1999), p. 72.

¹³⁶ Hervieu-Léger (1999), pp. 72-74.

revendique ouvertement une appartenance à une communauté religieuse clairement définie.

c) La dimension culturelle

La dimension culturelle englobe

l'ensemble des éléments cognitifs, symboliques et pratiques qui constituent le patrimoine d'une tradition particulière.¹³⁷

Il s'agit ici des écritures saintes, des pratiques et rituels, des us et coutumes vestimentaires, alimentaires, sexuels ou encore thérapeutiques associés aux croyances, de l'histoire réelle ou mythique du groupe, de tout ce qui concerne l'art et la production artistique, etc. Comme la dimension précédente, elle tend à se distancer de l'appartenance identifiée à une religion. Cette dimension est souvent simplement considérée comme un bien culturel, voire un acquis culturel, indépendamment de toute allégeance au système de croyances qui l'a vu naître et l'a porté à travers l'histoire. Danièle Hervieu-Léger souligne que la richesse et la variété de cette dimension dévoilent également l'enracinement de la tradition dans l'histoire de l'humanité.

d) La dimension émotionnelle

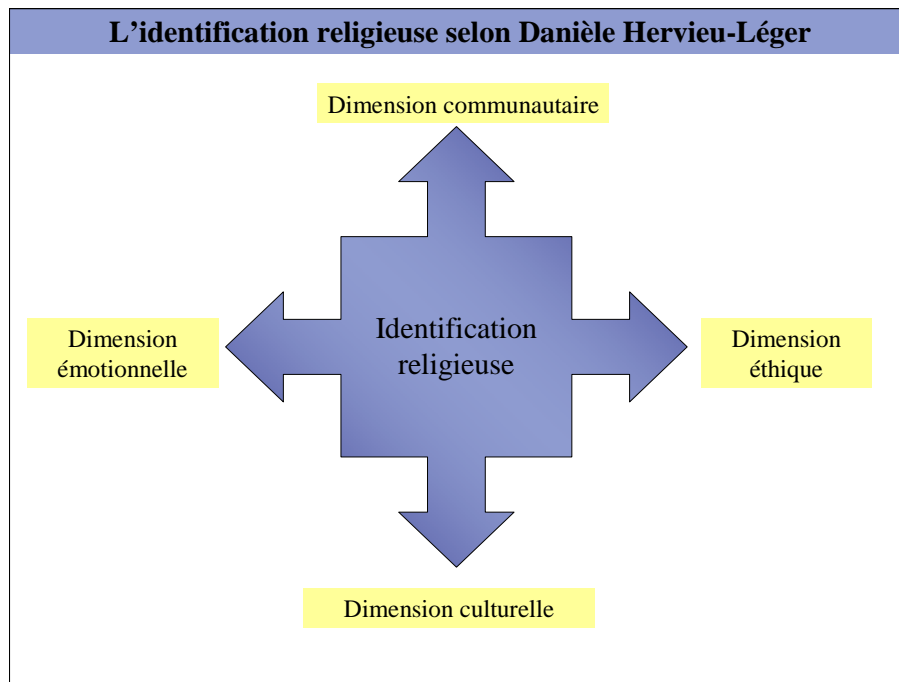
La dimension émotionnelle concerne l'expérience affective et sensorielle associée à l'identification. Il s'agit de ce que Rudolf Otto appelait le « *tout autre* »¹³⁸, ou ce que Emile Durkheim désignait comme « *l'émotion des profondeurs* »¹³⁹. Il s'agit aujourd'hui moins d'une émotion issue de l'expérience collective (tel que le soutenait Emile Durkheim), que d'un moment privilégié de communion spirituelle entre l'individu et ce qu'il définit comme transcendance. Même si cette expérience est souvent vécue lors de rassemblement d'envergures diverses, le sentiment d'appartenance n'est plus le maître mot de cette expérience.

¹³⁷ Hervieu-Léger (1999), p. 73.

¹³⁸ Cf. Rudolf Otto (1929), *Le sacré : l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris, Payot.

¹³⁹ Cf. Emile Durkheim (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuses*. Paris, PUF.

De façon schématique, le processus d'identification religieuse proposé par Danièle Hervieu-Léger s'articule ainsi :



Dans son explication des différentes dimensions, Danièle Hervieu-Léger donne comme exemple de marqueur communautaire la pratique fidèle des cinq piliers de l'islam¹⁴⁰. Or, à mon sens, la pratique plus ou moins rigoureuse des cinq piliers entre dans une cinquième dimension qui est la **dimension culturelle**. La pratique religieuse peut être considérée comme un marqueur communautaire, mais cette conception peut être trop restrictive. En effet, selon le degré de conformité religieuse, la pratique de certains acteurs musulmans peut être considérée par d'autres musulmans¹⁴¹ comme non conforme aux principes de l'islam et, de fait, ne pas relever du marqueur

¹⁴⁰ Hervieu-Léger (1999), p. 72.

¹⁴¹ Amel, collégienne d'origine tunisienne, me disait justement à propos d'elle-même, que certains musulmans ne la considèrent pas comme musulmane, parce que même si elle porte le foulard, ils la trouvent comme trop occidentale (dans son habillement, son franc-parler, ses aspirations professionnelles, etc.)

communautaire. De plus, la pratique religieuse peut se confiner dans l'espace privé domestique. Ce faisant, la société extérieure ne pourra peut-être pas identifier ce sujet comme étant différent de ses standards. C'est pour cela que j'ai opté pour l'ajout d'une cinquième dimension à l'identification religieuse.

e) La dimension culturelle

La dimension culturelle regroupe les éléments de la pratique religieuse à proprement parler. Il s'agit de tout ce qui relève de la profession de foi (*shahada*), donc de l'attestation qu'il n'y a de dieu que Dieu et que Mohammed est son prophète. La récitation des cinq prières quotidiennes (*salat*), le versement annuel de l'aumône purificatrice légale (*zakat*), le respect du jeûne du mois de Ramadan (*siyam*), et le pèlerinage à La Mecque (*hajj*) sont les quatre autres piliers qui constituent la pratique religieuse.

Tout comme l'identité a deux facettes, l'une individuelle et l'autre collective, chacun des piliers de la pratique islamique comporte cette double dimension. En effet, la *shahada* est le témoignage individuel de l'unicité de Dieu et de l'accomplissement de la révélation monothéiste, mais elle transforme le croyant en musulman et l'incorpore à la *umma* (communauté des croyants en la révélation coranique). Individuellement le croyant s'affirme ainsi en tant que musulman, mais ce témoignage l'ancre dans une tradition religieuse vieille de 14 siècles.

La *salat* est une relation intime avec Dieu, mais la tradition stipule que

La prière faite en collectivité vaut vingt-sept fois plus que la prière faite seul.¹⁴²

C'est véritablement au moment de la prière que la communauté s'accomplit¹⁴³. En effet, le musulman procédant aux ablutions rituelles précédant toute invocation à Dieu, en

¹⁴² Ramadan (1999a), p. 58.

¹⁴³ Différentes sourates parlent de la prière, dont la sourate 2, verset 186 : *Lorsque mes serviteurs t'interrogeront à mon sujet, dis-leur que je suis près d'eux, que j'exauce le vœu de celui qui m'invoque. Qu'ils répondent donc à mon appel par leur soumission et croient en moi pour être bien dirigés.*

Sourate 98, verset 5 : *Pourtant, il ne leur fut ordonné que d'adorer Dieu, de lui vouer un culte pur, en monothéistes sincères, d'accomplir la prière, de s'acquitter de l'aumône, car telle est la religion de la parfaite orthodoxie.*

délimitant sur l'espace profane un espace sacré par le biais d'un tapis de prière et se tournant vers le lieu sacré et symbolique par excellence qu'est La Mecque, reproduit en espace et en temps un rite qui l'incorpore une fois encore à la *umma*.

La *zakat* comporte également ces deux faces. En permettant au musulman de purifier ses avoirs individuels par le versement du 2.5% de la valeur de ses biens, la *zakat* a une dimension collective dans le sens où son produit sera versé aux plus démunis¹⁴⁴.

Acte d'abstinence et témoignage de foi individuelle, le *siyam* unit à son tour la *umma* dans le même temps sacré. Durant les vingt-neuf à trente jours que dure le mois de Ramadan, les musulmans luttent contre leurs instincts, briment leurs pulsions en témoignage de leur foi. Ils ne sont pas seuls face à leur jeûne, mais sont solidaires dans cette expérience avec leurs coreligionnaires. De plus, en partageant le sentiment de faim et de soif, le jeûneur se rapproche ainsi physiquement, mais également socialement, des défavorisés¹⁴⁵.

Sourate 10, verset 87 : *Nous révélâmes à Moïse : « Invitez, ton frère et toi, votre peuple à prendre en Égypte des demeures. Faites de vos demeures des lieux de recueillement. Accomplissez la prière et annoncez une bonne nouvelle aux croyants. ».*

Sourate 14, verset 40 : *Fais que j'accomplisse la prière et qu'une partie de mes descendants l'accomplissent également ! Seigneur, agréé mon invocation!*

¹⁴⁴ Les principales sourates mentionnant le troisième pilier de l'islam sont :

Sourate 92, verset 18 : *... qui donne ses biens pour se purifier...*

Sourate 9, verset 103 : *Prélève de leur bien une aumône par laquelle tu les purifies et les bénis, et prie pour eux. Ta prière est une quiétude pour eux. Et Dieu est Audiant et Omniscient ;*

Sourate 73, verset 20 : *... Accomplissez la Salât, acquittez la Zakât, et faites à Dieu un prêt sincère... ;*

Sourate 57, verset 11 : *Quiconque fait à Dieu un prêt sincère, Dieu le lui multiplie, et il aura une généreuse récompense.*

¹⁴⁵ La principale sourate relatant les conditions du jeûne est la sourate 2, versets 183 à 187.

Ô les croyants ! On vous a prescrit as-Siyam comme on l'a prescrit à ceux d'avant vous, ainsi atteindrez-vous la piété, pendant un nombre déterminé de jours. Quiconque d'entre vous est malade ou en voyage, devra jeûner un nombre égal d'autres jours. Mais pour ceux qui ne pourraient le supporter qu'(avec grande difficulté), il y a une compensation : nourrir un pauvre. Et si quelqu'un fait plus de son propre gré, c'est pour lui; mais il est mieux pour vous de jeûner; si vous saviez !

(Ces jours sont) le mois de ramadan au cours duquel le Coran a été descendu comme guide pour les gens, et preuves claires de la bonne direction et du discernement. Donc, quiconque d'entre vous est présent en ce mois, qu'il jeûne ! Et quiconque est malade ou en voyage, alors qu'il jeûne un nombre égal d'autres jours. – Allah veut pour vous la facilité, il ne veut pas la difficulté pour vous, afin que vous en complétiez le nombre et que vous proclamiez la grandeur d'Allah pour vous avoir guidés, et afin que vous soyez reconnaissants !

Et quand Mes serviteurs t'interrogent sur Moi... alors Je suis tout proche : je réponds à l'appel de celui qui Me prie quand il Me prie. Qu'ils répondent à mon appel, et qu'ils croient en Moi, afin qu'ils soient bien guidés.

On vous a permis, la nuit d'as-Siyam, d'avoir des rapports avec vos femmes; elles sont un vêtement pour

Finalement, le *hajj* par le sacrifice individuel en temps et en argent, le musulman rejoint physiquement la *umma* et commémore symboliquement le voyage d'Abraham, de son épouse Hajar et de leur fils Ismaël dans la vallée d'Arabie¹⁴⁶.

La pratique religieuse, le culte musulman proprement dit, joue un rôle essentiel dans l'identité religieuse musulmane, ceci quelle qu'en soit la rigueur. Que le croyant soit assidu ou au contraire très souple dans sa pratique, ce choix impliquera un positionnement, une justification personnelle qui influencera la façon dont son identité se construira. C'est pour cette raison qu'il m'a semblé approprié d'ajouter une dimension culturelle à la typologie de Danièle Hervieu-Léger.

Souvent mentionnés comme étant des prescriptions de la pratique religieuse, des éléments tels que le port du foulard (*hijab*), la circoncision, l'abstention d'alcool et de viande de porc ne sont pas considérés comme des éléments à proprement parler du culte. C'est pourquoi ces derniers intègrent, à mon avis, la dimension communautaire.

8.5. RESUME

Fruit des interactions des individus entre eux, l'identité est conçue comme le processus ouvert, dynamique et complexe de construction de sens à partir d'un ensemble cohérent d'attributs religieux, psychologiques, sociaux et culturels. L'identité peut être considérée comme dynamique, car elle est le résultat d'une action cognitive exécutée par l'individu, au cours de laquelle il s'attribue

vous et vous êtes un vêtement pour elles. Allah sait que vous aviez clandestinement des rapports avec vos femmes. Ils vous a pardonné et vous a graciés. Cohabitez donc avec elles, maintenant, et cherchez ce qu'Allah a prescrit en votre faveur; mangez et buvez jusqu'à ce que se distingue pour vous, le fil blanc de l'aube du fil noir de la nuit. Puis accomplissez le jeûne jusqu'à la nuit. Mais ne cohabitez pas avec elles pendant que vous êtes en retraite rituelle dans les mosquées. Voilà les lois d'Allah; ne vous en approchez donc pas (pour les transgresser). C'est ainsi qu'Allah expose aux hommes Ses enseignements, afin qu'ils deviennent pieux.

¹⁴⁶ Deux sourates parlent du pèlerinage.

Sourate 3, verset 97 : *Là sont des signes évidents, parmi lesquels l'endroit où Abraham s'est tenu debout ; et quiconque y entre est en sécurité. Et c'est un devoir envers Dieu pour les gens qui ont les moyens d'aller faire le pèlerinage de la Maison. Et quiconque ne croit pas... Dieu se passe largement des mondes.*

Sourate 2, verset 196 : *Et accomplissez, pour l'amour de Dieu, le grand et le petit pèlerinage.*

les caractéristiques qui lui sont significatives et différenciatrices. Elle est complexe, car l'identité est le produit de la combinaison subjective des dimensions multiples et variées, toujours en mutation, en train de se reformuler et de se modifier selon l'évolution de l'identification à autrui et d'autrui que l'individu expérimente au quotidien.

TROISIEME PARTIE : METHODOLOGIE

9.	La grounded theory.....	93
9.1.	Généralités.....	93
9.2.	L'analyse comparative constante.....	95
	a) Comparer les éléments applicables à chaque catégorie.....	95
	b) Intégrer les catégories et leurs propriétés.....	96
	c) Délimiter la théorie.....	97
	d) Rédiger la théorie.....	98
9.3.	Résumé.....	98
10.	Choix du matériel à analyser.....	99
10.1.	Développement de la grille d'entretien.....	102
10.2.	Questions narratives.....	103
10.3.	Les entretiens par technique de commentaires provoqués.....	105
	10.3.1. Le matériel starter.....	107
	a) Le Ramadan comme fait social total.....	108
	b) Ramadan, cohésion sociale et identité.....	112
	10.3.2. L'Entretien par Stimulus d'Histoire Biographique (ESHB).....	113
	a) Ahmed / Mustapha.....	115
	b) Amina / Larissa.....	116
	c) Tawfiq / Anis.....	116
	d) Iman / Leïla.....	117
10.4.	Questions semi-directives.....	117

11.	L'échantillon.....	119
11.1.	L'échantillon théorique.....	119
11.2.	Préliminaires.....	120
11.3.	La prise de contact avec les informateurs.....	122
11.4.	Informations données aux informateurs.....	123
11.5.	Collecte de données.....	124
11.6.	Portraits des informants.....	124
12.	Méthode d'analyse des données.....	134
12.1.	Le codage.....	134
12.1.1.	L'extraction des citations.....	135
12.1.2.	La codification.....	135
12.1.3.	La catégorisation (étiquettes thématiques).....	135
12.1.4.	La conceptualisation.....	136
12.1.5.	L'attribution de dimensions.....	137
12.2.	La mise en relation par analyse comparative constante.....	138
12.2.1.	Entre catégories.....	139
12.2.2.	Entre concepts.....	139
12.2.3.	Entre dimensions.....	139
12.2.4.	Entre entretiens.....	140
12.3.	La théorisation.....	143
12.4.	Résumé.....	144

Comme nous avons pu le voir, l'identité comprise comme le produit des interactions des individus est une thématique caractéristique de la microsociologie, donc d'une sociologie orientée vers les individus, leurs actions et interactions, et non vers les structures de la société. Du point de vue méthodologique, les études en microsociologie marquent une nette préférence pour les méthodes qualitatives. Comme le dit Liliane Voyé,

En un sens plus ou moins schématique en effet, on peut dire que les premières [les méthodes quantitatives] sont plus aptes à saisir les structures, les ensembles, alors que les secondes [les méthodes qualitatives] se préoccupent davantage des logiques et stratégies des acteurs, en ce compris les acteurs individuels, pris comme révélateurs de logiques qui les dépassent.¹⁴⁷

De façon caricaturale, on pourrait différencier les deux grandes écoles en disant que **les méthodes quantitatives** révèlent un **déterminisme social**, alors que les *méthodes qualitatives* se préoccupent davantage de thématiques en *constructivisme social*. Les premières sont davantage l'apanage de la **macro-sociologie**, alors que les secondes sont utilisées plus logiquement par la *micro-sociologie*. De plus, les méthodes quantitatives postulent une **extériorité** de l'observateur alors que les méthodes qualitatives valorisent une **proximité** de celui-ci. Finalement, on peut dire que les thématiques les plus à même d'être saisies par les méthodes quantitatives sont les réflexions articulées en terme de **(re)-production de la société**, alors que les méthodes qualitatives sont plus aptes à répondre à des objectifs de recherche articulés en terme de **changement de la société**.

Constituant une problématique constructiviste en microsociologie, cette enquête requiert une méthodologie qualitative. Parmi les différentes méthodes qualitatives¹⁴⁸ telles que

¹⁴⁷ Voyé (1991), p. 51.

¹⁴⁸ Pour des précisions sur les méthodes qualitatives, je renvoie le lecteur aux ouvrages suivants :

Denzin Norman ; Lincoln Yvonna (éd) (1994), *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, Sage Publications.

Miles Matthew B. ; Huberman Michael A. : (2003), *Analyse des données qualitatives*. Bruxelles, De Boeck, 2^{ème} édition.

l'ethnométhodologie, l'herméneutique sociologique ou encore l'école phénoménologique, le choix s'est porté sur une méthode issue de l'Ecole de Chicago¹⁴⁹, à savoir la *grounded theory* développée par Barney Glaser et Anselm Strauss en 1967.

Dans ce chapitre consacré à la méthodologie, je vais dans un premier temps préciser les grands principes de la *grounded theory* afin d'en démontrer la pertinence dans le cadre de ma recherche.

Ensuite, je vais décrire les types de matériaux soumis à l'analyse (statistiques fédérales, théories substantives et formelles) et expliquer comment la grille d'entretien a été développée et pourquoi elle a été développée de la sorte.

Dans un troisième temps, je présenterai l'échantillon d'informateurs musulmans au centre de la recherche. Les objectifs de la recherche ne nécessitant pas la représentativité statistique de la population musulmane de Suisse, le principe de la saturation théorique de l'échantillon a délimité ce dernier. Toutefois l'échantillon reprend les caractéristiques générales de l'islam en Suisse présentées dans le premier chapitre.

Finalement, je développerai la méthode d'analyse utilisée pour générer la théorie, en me penchant particulièrement sur les différentes étapes du codage des données qualitatives et la délimitation des thèmes étudiés.

Moscovici Serge ; Buschini Fabrice (2003), *Les méthodes des sciences humaines*. Paris, PUF.

Mucchielli Alex (1994), *Les méthodes qualitatives*. Paris, PUF.

- (1996), *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*. Paris, Armand Collin.

¹⁴⁹ L'Ecole de Chicago a été fondée par Robert Park (1864-1944). Pour l'anecdote, notons que Park fut un élève de Simmel à Berlin.

9. LA GROUNDED THEORY

9.1. GENERALITES

Si la *grounded theory* a été privilégiée comme méthode de collecte et d'analyse des données, c'est parce qu'elle constitue une méthodologie qualitative particulièrement adaptée pour analyser les interactions, les comportements et les processus sociaux auxquels le chercheur se trouve confronté. De l'avis de ses précurseurs, l'importance de la *grounded theory* sera déterminante dans les recherches

on individual and collective identity (nationalism, for instance), requiring improved methods for understanding the meanings and symbolization of actors.¹⁵⁰

Des dires mêmes de ses fondateurs, la *grounded theory* est une méthode de recherche plus que pertinente pour répondre aux objectifs compréhensifs de cette recherche, soit, appréhender les constructions identitaires de musulmans de Suisse.

A l'inverse de méthodologies qui visent à tester la pertinence d'une ou plusieurs théories, la *grounded theory* ne vise pas à la vérification, mais son objectif est de générer une **théorie empiriquement fondée**. Par ailleurs, elle consiste en une méthodologie de recherche qui envisage la récolte des données empiriques et leur analyse comme un même processus.

Grounded theory methodology explicitly involves "generating theory and doing social research as two parts of the same process".¹⁵¹

Comme Anselm Strauss et Juliet Corbin le le précisent, la *grounded theory*

is a general methodology for developing theory that is grounded in data systematically gathered and analyzed. Theory evolves during actual research, and it does this through continuous interplay between

¹⁵⁰ Strauss ; Corbin (1998b), p. 178.

¹⁵¹ Strauss ; Corbin (1998b), p. 159.

analysis and data collection. A central feature of this analytic approach is "a general method of [constant] comparative analysis".¹⁵²

Cette définition de la *grounded theory* met en exergue ses principales caractéristiques, à savoir de **développer une théorie fondée sur des données ancrées dans la réalité empirique et les analyser systématiquement et simultanément**. Elle précise également un point capital dans la mise en œuvre de la méthode, c'est-à-dire le mouvement continu de va et vient entre l'analyse et les données qui contribue à l'élaboration de la théorie. Données et analyse restent toujours en miroir : les données influencent l'analyse et l'analyse conditionne la sélection des données et l'échantillonnage théorique¹⁵³. La théorie évolue au fil de l'analyse des données et la collecte des données devient de plus en plus pointue au gré de l'analyse. Ainsi, l'analyse systématique de chaque nouvelle donnée empirique contribue à affiner, à nuancer, à compléter ou contredire les éléments théoriques en train de se mettre en place.

Lorsqu'on leur demande quel est le noyau dur de leur méthode, Strauss et Corbin répondent :

The features of this methodology that we consider so central that their abandonment would signify a great departure are the grounding of theory upon data through data-theory interplay, the making of constant comparison, the asking of theoretically oriented questions, theoretical coding, and the development of theory.¹⁵⁴

A leurs yeux, la *grounded theory* peut donc être résumée par les éléments suivants :

- Ancrer la théorie sur des données par le constant va et vient entre les données et la théorie ;
- Recourir à la comparaison constante ;
- Poser des questions théoriquement orientées ;
- Coder théoriquement les informations récoltées ;

¹⁵² Strauss ; Corbin (1998b), p. 158.

¹⁵³ Je reviendrai sur la notion d'échantillonnage théorique au point 11.1.

¹⁵⁴ Strauss ; Corbin (1998b), p. 179.

-
- Développer la théorie.

L'abandon d'un de ces éléments sonnerait le glas de la *grounded theory* comme méthodologie de recherche.

9.2. L'ANALYSE COMPARATIVE CONSTANTE

La caractéristique principale de l'analyse comparative constante réside dans l'accent mis sur la théorie comprise comme un **processus**. Comme le disent Anselm Strauss et Juliet Corbin :

Our strategy of comparative analysis for generating theory puts a high emphasis on *theory as process*; that is, theory as an ever-developing entity, not as a perfected product.¹⁵⁵

L'analyse comparative constante est la combinaison de quatre opérations¹⁵⁶ qui sont :

- La comparaison des incidents et événements applicables à chaque catégorie ;
- L'intégration des catégories et de leurs propriétés ;
- La délimitation de la théorie ;
- La rédaction de la théorie.

a) Comparer les éléments applicables à chaque catégorie

Cette première opération consiste dans le travail du chercheur à coder chaque élément, chaque événement présent dans ses données qualitatives, en autant de catégories d'analyse que permettent de créer les données brutes. Les catégories produites sont, le plus souvent, des catégories conceptuelles et non pas des catégories substantives. A terme, elles ont pour but la théorisation des témoignages, observations et autres matériaux utilisés.

¹⁵⁵ Strauss ; Corbin (1998b), p. 179.

¹⁵⁶ Cf. Glaser ; Strauss (1999), pp. 105-113.

Ensuite, Glaser et Strauss insistent sur la nécessité de comparer les incidents classés dans une catégorie entre eux.

While coding an incident for a category, compare it with the previous incidents in the same and the different groups coded in the same category.¹⁵⁷

Le but de cette comparaison intra-catégorielle est de générer rapidement les propriétés théoriques de la catégorie qui permettront une analyse pointue. Ce faisant, l'analyste réfléchit à l'étendue de la catégorie, à ses dimensions, à ses conditions de production, aux conséquences qu'elle implique, à ses relations avec les autres catégories et les autres propriétés.

Une précision épistémologique est ici de rigueur: les catégories et propriétés qui émergent de l'analyse comparative constante sont de deux types. D'un côté le chercheur trouvera les catégories qu'il aura lui-même construites et développées et, de l'autre, les catégories qui lui ont directement été dictées par son matériel empirique. Au fur et à mesure que l'analyse se développe, il constatera que les catégories données par les situations observées auront tendance à être des descriptions de comportements qui nécessiteront une explication, alors que les catégories qu'il a lui-même développées tendront justement à l'explication.

b) Intégrer les catégories et leurs propriétés

Dans cette seconde étape, les théoriciens de la *grounded theory* recommandent l'utilisation des mémos que le chercheur aura rédigés dans la première étape. Dans les mémos, le chercheur décrit la situation de l'entretien, l'ambiance, ses impressions, ses regrets, etc. Les mémos sont d'une grande utilité pour l'analyse. Ils permettent de nuancer ou de compléter les témoignages recueillis.

A ce moment de l'analyse, le codage continue, mais plutôt que de comparer un incident avec un autre incident, le chercheur compare maintenant un incident avec les propriétés

¹⁵⁷ Glaser ; Strauss (1999), p. 106.

de la catégorie qu'il a mises à jour. Les propriétés des catégories sont le résultat de la comparaison entre les incidents. Ainsi, la théorie se développe au fur et à mesure que les différentes catégories et leurs propriétés tendent à être intégrées grâce à l'analyse comparative constante qui astreint le chercheur à procéder à une théorisation de chaque comparaison.

B. Glaser et A. Strauss soulignent ici que si les données sont récoltées grâce à un échantillon théorique, l'intégration de la théorie émerge quasiment d'elle-même.

By joint collection and analysis, the sociologist is taping to the fullest extent the *in vivo* patterns of integration in the data itself; questions guide the collection of the data to fill gaps and to extend the theory.¹⁵⁸

c) Délimiter la théorie

Dans le courant de l'analyse, il est nécessaire de délimiter la théorie et les catégories émergentes afin que la recherche ne devienne pas impossible à gérer. Le chercheur devra alors se poser la question de la validité des catégories créées au vu de la question de recherche.

Afin de procéder à cette délimitation, deux alternatives se proposent à l'analyste: vérifier l'étendue de l'applicabilité de la théorie à d'autres situations analogues et la saturation de la catégorie. Une catégorie est saturée au moment où l'ajout d'éléments *a priori* nouveaux n'apporte aucune connaissance ou dimension supplémentaire à la théorie. Plus spécifiquement,

Saturation means that no additional data are being found whereby the sociologist can develop properties of the category. As he sees similar instances over and over again, the researcher becomes empirically confident that a category is saturated. He goes out of his way to look for groups that stretch diversity of data on the widest possible range of data on the category.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Glaser; Strauss (1999), p. 109.

¹⁵⁹ Glaser; Strauss (1999), p. 61.

d) Rédiger la théorie

A ce stade de l'analyse, le chercheur devrait avoir en sa possession des données empiriques codées, des mémos et une théorie. Les discussions contenues dans les mémos révèlent les contenus présents derrière les catégories conceptuelles.

9.3. RESUME

Méthode de collecte et d'analyse des données qualitatives, la *grounded theory* est une méthode appropriée pour l'analyse des interactions sociales. Elle vise au développement d'une théorie ancrée dans des données empiriques. Grâce au recours à l'analyse comparative constante, des catégories analytiques émergent et autorisent ainsi le développement et la rédaction de la théorie.

10. CHOIX DU MATERIEL A ANALYSER

L'un des intérêts particuliers de cette méthode est qu'elle autorise l'utilisation de maints matériaux pour la génération de la théorie. Elle postule en effet que des matériaux aussi divers que des cartes, des statistiques, des entretiens, des sondages, de l'observation participante, de la description phénoménologique ou encore des théories existantes sont autant de données pouvant être soumises à l'analyse. Ainsi, il est du ressort du chercheur de choisir, conformément aux objectifs de sa recherche, le matériel le plus adéquat et le plus complet possible sur lequel il développera sa théorie.

Les contraintes liées aux objectifs de recherche m'ont poussé à avoir recours à des matériaux de différents types. En effet, pour dresser un portrait aussi représentatif que possible de la communauté musulmane de Suisse, j'ai eu recours en premier lieu aux **statistiques fédérales** relatives aux recensements de 1970 à 2000.

Un second type de matériel utilisé a englobé des travaux scientifiques relatifs à l'islam en Europe et aux Etats-Unis, ainsi que des études sur l'identité et les productions religieuses de la modernité. J'ai pour cela eu recours à des **théories sociologiques substantives et formelles**¹⁶⁰. Les recherches sur l'islam en Europe et en Amérique du Nord sont, en général, des théories substantives. En effet, elles décrivent et définissent la réalité de l'établissement d'une minorité religieuse dans un contexte géographique, culturel, économique, politique et linguistique différent¹⁶¹.

¹⁶⁰ Une théorie substantive est celle qui est développée dans un champ concret et identifié de la recherche sociologique. Elle s'attache à définir des contenus spécifiques tels que les relations entre les communautés, les soins donnés aux patients, l'éducation professionnelle, la délinquance, etc. A l'inverse, une théorie formelle est celle développée en vue d'un domaine conceptuel, cette fois, de la recherche sociologique, tel que la stigmatisation, le comportement déviant, la socialisation, l'autorité, les systèmes de récompenses ou encore la mobilité sociale (cf. Glaser ; Strauss (1999), p. 32.)

¹⁶¹ Il s'agit notamment des études de Arkoun (1998) ; Babès (1995), (1996), (1997) ; Bencheik (1998) ; Bistolfi ; Zabal (1995) ; Cesari (1994), (1995), (1997), (1998a), (1998b), (2004a) ; Dassetto ; Maréchal ; Nielsen (2001) ; Dassetto ; Bastenier (1984) ; Dassetto (1996) ; Khosrokavar (1997), (1998), (2000) ; Lathion (1999), (2003a), (2003b) ; Roy (2002) ; Weibel (1995), (1996).

Des théories formelles ont également été utilisées. Celles-ci sont de deux types : des théories sur la désécularisation du monde et les recompositions du croire d'une part¹⁶² et, d'autre part, des théories relatives aux constructions identitaires, aux mobilisations sociales en contexte minoritaire, à l'ethnicité, à la citoyenneté ou encore à la nationalité¹⁶³. L'utilisation de ces théories a autorisé et facilité la délimitation des concepts et définitions utilisés, et elle a aidé à l'élaboration de codes et de catégories heuristiques tant pour l'analyse que pour la saturation de l'échantillon.

Le troisième type de matériel a consisté en des **entretiens compréhensifs**. La technique de l'entretien compréhensif est judicieuse à plus d'un titre. Comme je l'ai dit précédemment, ma réflexion s'inscrit dans la sociologie compréhensive. Et comme le dit Jean-Claude Kaufmann :

L'entretien compréhensif ne se positionne pas n'importe où dans le paysage intellectuel. Le qualificatif, 'compréhensif' donne déjà une indication. Il faut le comprendre ici au sens wébérien le plus strict, c'est-à-dire quand l'intropection n'est qu'un instrument visant à l'explication, et non un but en soi, une compréhension intuitive qui se suffirait à elle-même.¹⁶⁴

Toujours selon les termes du sociologue Kaufmann, alors que la méthode classique suppose que la construction de l'objet sociologique suive une évolution bien codifiée : élaboration d'hypothèses et définitions d'une procédure de vérification des hypothèses, l'entretien compréhensif **inverse** pour sa part les phases de construction de l'objet.

Le terrain n'est plus une instance de vérification d'une problématique préétablie mais **le point de départ** [mise en évidence MSP] de cette problématique.¹⁶⁵

¹⁶² Il s'agit notamment de Bernard (2001) ; Campiche (1993), (2003a) ; Champion (1990), (1997) ; Davie (1990), (1993), (1994), (2004) ; Hervieu-Léger (1986), (1993), (1998), (1999), (2001), (2005) ; Laurent (2005) ; Lenoir (1997), (1999), (2003) ; Mary (2001) ; Willaime (1998), (2004b).

¹⁶³ Il s'agit notamment de Azria (1997), (2004) ; Bayart (1996) ; Cohen (2000), (2001) ; Gans (1994) ; Gianni (2003a).

¹⁶⁴ Kaufmann (1996), p. 9.

¹⁶⁵ Kaufmann (1996), p. 20.

Cette démarche résolument inductive est également le propre des recherches ayant recours à la *grounded theory* ainsi que la caractéristique des méthodes d'analyse dont l'objectif principal est la production de théories. L'entretien compréhensif respecte ainsi un critère de validation des recherches qualitative, soit la cohérence entre les paradigmes de recherche, le matériel de collecte des données et la méthode d'analyse.

Afin de récolter des données aussi pertinentes et variées que possible, notre grille d'entretien a combiné trois types de techniques d'entretien :

- Des questions narratives (10.2) ;
- Des questions projectives (10.3) ;
- Des questions semi-directives (10.4).

Finalement, durant le processus de récolte des données, j'ai élaboré et rédigé différents types de mémos qui m'ont largement servi dans la phase de codage, ainsi que lors de l'analyse et de l'élaboration de la théorie. J'avais ainsi à disposition des mémos :

- Méthodologiques : Les mémos méthodologiques ont été rédigés tout au long du développement de la grille d'entretien, pendant les entretiens exploratoires et lors des entretiens définitifs. A la sortie de chaque entretien, je relevais ce qui s'était passé, comment je m'étais sentie, l'ambiance de l'entretien, le lieu de l'entretien, ce qui s'était bien déroulé et ce qui avait moins bien ou pas fonctionné. Ces mémos méthodologiques m'ont été d'un grand support pour élaborer la grille d'entretien d'une manière pertinente.
- Terminologiques : Les mémos terminologiques sont ceux dans lesquels j'ai développé les définitions utilisées dans le codage des données empiriques. Afin de bien coder chaque événement semblable de la même manière, j'ai parfois développé mes propres concepts (religiosité sociale ou religiosité intellectualisée), d'autres fois je me suis référée à des définitions communément admises dans d'autres études ou encyclopédies sociologiques (religiosité et religiosité institutionnelle).

-
- Thématiques : Au fur et à mesure des entretiens, j'ai noté les thèmes qui m'avaient paru récurrents lors de l'entretien et la manière dont chacun s'exprimait sur un thème particulier. Ces mémos ont servi de base et de fil conducteur pour la mise en relation des thèmes se trouvant dans les différents entretiens. Ils m'ont aussi permis de m'échapper un peu de la rigueur du codage systématique. En les relisant, je pouvais me recentrer sur l'entretien et son ambiance, et ainsi éviter de forcer les définitions pour y faire coïncider les propos de tel ou tel informateur.
 - Analytiques : Les mémos analytiques sont les plus complexes. Ils ont été développés sur des fichiers Excel. Ce sont sur ces mémos que les entretiens ont été systématiquement codés, comparés et mis en relation¹⁶⁶.

10.1. DEVELOPPEMENT DE LA GRILLE D'ENTRETIEN

Durant l'hiver 2003, j'ai procédé à des entretiens exploratoires auprès de deux musulmans originaires de Bosnie. Ces deux entretiens se sont basés sur un guide d'entretien scindé en deux parties principales : la première partie s'est déroulée selon l'Entretien par Stimulus d'Histoire Biographique (ESHB)¹⁶⁷ comprenant alors huit personnages différents. La seconde partie posait des questions ouvertes sur différents rites et fêtes -le *Laylat el-qadr* (nuit du 26 Ramadan), *l'itikaf* (retraites à la mosquée), les *tarahoui* (prières surrogatoires), les *iftâr* et *souhour* (repas de ruptures) et le *Bairam / Aïd-*, propres au mois du Ramadan. Ces deux premiers entretiens m'ont permis de contrôler si l'option de procéder à des entretiens projectifs sur le mode de l'ESHB répondait aux objectifs de la recherche, si les processus d'identification souhaités fonctionnaient et si les données ainsi récoltées avaient une pertinence théorique au vu de la problématique.

¹⁶⁶ Le chapitre sur la méthode d'analyse des données (12) reviendra en détail sur les différentes opérations du codage et des étapes de l'analyse. Un exemple de mémo, relatif à l'entretien de Samira, est disponible en annexe.

¹⁶⁷ Voir point 10.3 dans lequel cette technique sera largement développée.

La seconde partie concernant les questions ouvertes a permis de confronter les dimensions théoriques de l'identification religieuse de Danièle Hervieu-Léger à mon objet de recherche et de les compléter derechef par la dimension culturelle.

10.2. QUESTIONS NARRATIVES

Les trois premiers entretiens définitifs étaient construits de la même façon (questions projectives + questions ouvertes). Lors de leur analyse, spécialement dans le cas de Ozlem¹⁶⁸, j'ai appris qu'il était bénéfique pour le déroulement de l'entretien de commencer par des questions ouvertes amenant l'informateur à s'exprimer personnellement sur un domaine connu, sur une situation effectivement et personnellement vécue¹⁶⁹.

Afin de récolter un discours le plus 'authentique' possible, j'ai corrigé le guide d'entretien, le faisant débiter par quelques questions narratives. Par 'authentique', je veux dire que les informateurs s'exprimeraient librement sur leur condition de musulmans de Suisse, ceci sans que je n'intervienne en aucune façon. Ainsi, j'ai formulé des questions narratives qui ont pour but de créer une première forme spontanée et vécue de discours.

Les questions s'articulent comme suit :

¹⁶⁸ Voir point 11.6 pour un portrait des différents informateurs. Tous les prénoms utilisés dans le texte sont fictifs.

¹⁶⁹ Lors d'un entretien basé sur les stimuli d'histoire biographique qui sera présenté dans le chapitre suivant (10.3), une personne interviewée, Ozlem, n'a pas réagi aux stimuli. Aux deux premiers stimuli, Ozlem répond qu' « elle ne pense rien du tout », que « ça ne m'intéresse pas », « que ça m'est égal » (21/23/24/27/30) Mais petit à petit, elle accepte de répondre, mais en précisant que si je lui demandais directement ce qu'elle faisait, elle me répondrait par exemple : « si vous me demandez par exemple si je suis malade si je ferais ou pas, et bien moi, je le ferais pas. » (63-64). Ainsi, ce troisième entretien a été très révélateur d'un point de vue méthodologique. En effet, Ozlem aurait préféré que je lui pose des questions plus directes sur elle et sa façon de vivre son islam. A la question « Aimeriez-vous encore ajouter quelque chose », Ozlem m'a répondu qu'elle était étonnée, « je m'attendais plutôt à des questions individuelles, donc sur moi ou sur la façon un peu général des musulmans ». (345-348)

Cette expérience m'a conduite à intégrer dans la grille ESHB des questions narratives en introduction et des questions directes en conclusion.

- *Pour commencer cet entretien, j'aimerais que vous me parliez un peu de vous. J'aimerais vous demander : Qu'est-ce qui est le plus important pour vous dans votre vie en Suisse?*

Si la réponse n'était pas articulée en terme de religion, je relançais les informateurs en leur demandant :

- *Et tant que musulman, qu'est-ce qui est important pour vous en Suisse ?*

La troisième question narrative est formulée comme suit :

- *Vous êtes musulman(e), vous vivez en Suisse depuis un certain nombre d'années. J'aimerais savoir comment c'est pour vous d'être musulman(e) en Suisse.*

Une deuxième raison m'a incitée à compléter le guide à l'aide de questions narratives. En effet, ayant postulé que l'identité musulmane était à la fois une identité individuelle et une identité collective, il était nécessaire de récolter un matériel permettant l'extraction de données empiriques d'envergure tant individuelle que collective. C'est ce que souligne Daniel Bertaux lorsqu'il dit qu'

en mettant en rapport plusieurs témoignages sur l'expérience vécue d'une même situation sociale par exemple, on pourra dépasser leurs singularités pour atteindre, par construction progressive, une représentation sociologique des composantes *sociales* (collectives) de la situation.¹⁷⁰

Dans le cadre de cette recherche, il s'agit de témoignages de l'expérience partagée d'être en situation de minorité religieuse et culturelle en Suisse. L'analyse de ces différents

¹⁷⁰ Bertaux (2001), p. 33.

réécrits peut amener des données nouvelles quant à la construction d'une éventuelle identité collective des musulmans de Suisse, alors que la technique des commentaires provoqués focalisera elle davantage sur les constructions individuelles de l'identité.

10.3. LES ENTRETIENS PAR TECHNIQUE DE COMMENTAIRES PROVOQUÉS

La seconde technique d'entretien privilégiée est celle des commentaires provoqués, une technique d'entretien de type projectif.

Les techniques de commentaires provoqués consistent à présenter à l'acteur un cas, une situation problématique qui suscite chez lui une réaction. Le matériel présenté, généralement appelé starter, peut être soit spécifiquement construit, soit être un objet de la réalité quotidienne.

Cette méthode a été initiée par Lawrence Kohlberg (1927-1987), disciple de Jean Piaget (1896-1980). Psychologue de formation, Kohlberg a travaillé sur le développement moral des enfants comme des adultes¹⁷¹. La méthode de recherche de Kohlberg consiste à soumettre à ses interviewés des dilemmes afin de définir leur degré de développement moral¹⁷². Kohlberg ne s'est pas intéressé aux réponses affirmatives ou négatives, mais au

¹⁷¹ Kohlberg Lawrence (1981), *Essays on moral development*. San Fransisco, Cambridge, Harper and Row.

¹⁷² Deux exemples de dilemmes proposés par Kohlberg.

1) Joe est un adolescent de 14 ans qui désire profondément aller en camp. Son père lui a promis que s'il arrivait à économiser de l'argent, il pourrait aller au camp. Joe a donc travaillé dur à distribuer les journaux dans son quartier et est arrivé à économiser les 40 dollars que lui coûterait le camp, ainsi qu'un peu d'argent de poche. Mais juste avant de partir en camp, son père change d'avis. Quelques uns de ses amis ont décidé de partir en excursion de pêche et le père de Joe n'a pas l'argent pour y participer. Il a donc dit à Joe de lui donner l'argent qu'il a économisé. Joe ne veut pas renoncer à son camp, alors il pense refuser de donner l'argent à son père.

Est-ce que Joe devrait refuser de donner l'argent à son père ?

2) En Europe, une femme est en train de mourir d'un cancer rare. Les médecins pensent qu'un médicament spécial pourrait la sauver. Il s'agit d'une forme de radium qu'un droguiste de la région a récemment découvert. Le médicament est cher à produire, mais le droguiste le vend dix fois plus cher qu'il ne le lui coûte. Il paie 400 dollars pour le radium et vend 4000 dollars pour une petite dose de médicament. Le mari de la femme malade, Heinz, est allé chez tout le monde pour emprunter de l'argent, il a épuisé tous les recours légaux, mais tout l'argent qu'il a pu récolter ne se monte qu'à 2000 dollars, ce qui fait la moitié du prix du médicament. Il parle au droguiste, lui explique que sa femme est en train de

raisonnement qui se dissimule derrière la réponse. Dans cette méthode, l'enquêteur cherche à savoir pourquoi l'interviewé est de tel ou tel avis¹⁷³.

Dans cette perspective, j'ai développé spécifiquement un matériel starter appelé stimulus. Il ne s'agit pas directement de dilemmes comme ceux proposés par Kohlberg, mais de situations vécues appelant une réaction d'approbation ou de réprobation du comportement présenté. Tout comme dans la méthode de Kohlberg, c'est le raisonnement motivant la réaction qui sera l'objet de l'analyse. Par la relance de questions, j'ai cherché à voir sur la base de quels référents (religieux, culturels, sociaux), les interviewés légitiment et argumentent leurs opinions.

mourir et lui demande de vendre le médicament moins cher. Mais le droguiste répond "Non, j'ai découvert ce médicament, et j'entend bien en retirer de l'argent". Ayant tout essayé sans succès, Heinz, désespéré, hésite à entrer par effraction chez le droguiste et voler le médicament qui pourrait guérir sa femme.

Est-ce que Heinz devrait voler le médicament ?

¹⁷³ Kohlberg a défini 6 étapes échelonnées dans 3 niveaux. Le premier niveau est celui de la **moralité préconventionnelle**. Dans ce niveau, le comportement est motivé par un calcul en terme de plaisir ou de douleur. La première étape est celle de l'obéissance et de la punition. Le comportement est directement motivé par ses conséquences physiques. Un exemple : un enfant voulant aider sa mère casse par inadvertance 15 assiettes. Un second enfant voulant voler des bonbons dans le placard casse une assiette. Un enfant correspondant à ce niveau de développement répondra que le premier cas est le plus sérieux. La seconde étape est celle de l'échange instrumental. Cette étape est un peu celle du 'œil pour œil, dent pour dent'. La vengeance est ici considérée comme une obligation morale. Les personnes de cette étape raisonnent en terme d'utilité. Vient ensuite le second niveau dit de **moralité conventionnelle**. Les deux étapes de ce niveau sont la conformité interpersonnelle et le maintien de l'ordre social. La première considère ainsi le bien comme les attentes de la société et de ses pairs. Les individus agissent dans le but de gagner le respect des autres. Un bon comportement est celui qui plait et aide les autres. La seconde implique en sus une responsabilité envers le bien-être général de la société, un bon comportement se doit de maintenir l'ordre social pour son propre salut. Le troisième et dernier niveau est celui de la **moralité postconventionnelle**. Il comprend les principes éthiques. La cinquième étape est celle des droits individuels et du contrat social. Dans cette étape, les actions morales d'une situation spécifique ne sont plus définies en fonction de liste de règles à respecter, mais en fonction de principes moraux généraux. Les individus ont des droits et la société doit protéger ces droits. Une bonne action tend à être définie en termes de droit individuel général et en termes de standards critiqués, examinés et acceptés par l'ensemble de la société. La sixième et dernière étape est celle des principes éthiques universaux. L'individu ayant atteint cette étape agit en fonction de principes basés sur l'égalité et la valeur de tous les êtres humains. Cette étape postule qu'avoir des droits va au-delà des libertés individuelles. Avoir des droits signifie que chaque individu mérite la considération de ses semblables et que ses intérêts sont d'importance équivalente à ceux des autres.

10.3.1. Le matériel starter

Pour rendre compte de l'articulation et de la combinaison des différentes dimensions de l'identité, j'ai choisi de mettre au centre du guide d'entretien le jeûne du Ramadan. Le matériel starter propre a été développé sur des expériences vécues du Ramadan.

Pour ce faire, j'ai adopté l'option théorique de considérer le Ramadan comme un fait social total au sens maussien du terme¹⁷⁴. Conçu de cette façon, le jeûne devient un modèle descriptif permettant de le concevoir et de l'appréhender au-delà de sa primo dimension individuelle d'abstinence et de repérer les dimensions de l'identification religieuse (communautaire, éthique, émotionnelle, culturelle et culturelle) constitutives des identités musulmanes.

¹⁷⁴ Marcel Mauss (1872-1950) dans son célèbre « *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.* » a développé le modèle descriptif du fait social total. Fonctionnaliste, Mauss, dans la lignée de son oncle Emile Durkheim, envisage le phénomène social comme un tout. Mais à la différence de ce dernier, il s'inscrit moins dans une approche déterministe et il se refuse à considérer les faits sociaux comme des choses. Dans une perspective constructiviste, reprenant les termes du sociologue Alex Mucchielli qui dit que « *le fait humain n'est pas une chose* » (Mucchielli (1994), p. 15), Mauss a mis un point d'honneur à analyser les faits sociaux en fonction des rôles joués par les différents éléments de la réalité sociale sur son ensemble, tout en soulignant les constructions qui émanent de ces échanges.

En précurseur de l'ethnologie économique, Mauss a effectué l'analyse d'une forme d'échange, le potlatch, existant dans les tribus du nord-ouest américain. Le potlatch est un don qui fonctionne selon une triple logique : l'obligation de donner, d'accepter et de rendre. Les potlatches consistent en de grandes fêtes que se donnent les différents clans et tribus. Lors de ces réunions collectives, tous les excès sont permis. Les clans rivalisent en somptuosité lors de chaque potlatch donné ou rendu, cette rivalité entraînant gaspillage et destruction. De la grandeur du potlatch dépend la réputation du clan et l'honneur de son chef. Mauss définit le potlatch comme une « *prestation totale en ce sens que c'est bien le clan qui contracte pour tous, pour tout ce qu'il possède et pour tout ce qu'il fait, par l'intermédiaire de son chef* » (Mauss (1997), p.151). En ce sens, le fait social total est un phénomène social qui met en branle tous les membres (ou la plupart des) et toutes les institutions (ou la plupart des) d'une collectivité. Mauss explique que le potlatch n'est pas que juridique, mais également religieux et mythologique, car les chefs incarnent pour l'occasion leurs ancêtres et les dieux. Le potlatch est également économique, dans le sens où il faut mesurer la valeur, l'importance, les raisons et les effets des transactions. Il est également un fait de morphologie sociale, car pour ces grandes occasions, les familles, les tribus, les clans se réunissent. Il ne faut pas non plus omettre la dimension esthétique du potlatch qui donne lieu à divers rites et fêtes.

Parallèlement, on comprend que la totalité des institutions de la société joue également un rôle. Les institutions politiques, se confondant avec les autorités religieuses, pour l'organisation de l'événement, les institutions économiques pour assurer la production de biens inhérents au potlatch ainsi que leur distribution. Inutile de préciser la consommation qui découle bien évidemment de la manifestation. Un phénomène social total donc un fait social où « s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions : religieuses, juridiques et morales – et celles-ci politiques et familiales en même temps ; économiques (...), sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions » (Mauss (1997), p. 147). Pour résumer ici la pensée de Mauss, j'avancerai qu'un fait social total est un phénomène éminemment collectif qui met en branle la société dans son ensemble ainsi que la (quasi-) totalité de ses institutions.

Expliquons brièvement en quoi le jeûne du Ramadan constitue un fait social total et pourquoi, en tant que modèle descriptif, il est à même de jouer le rôle d'un prisme et de traduire les articulations des dimensions de l'identification religieuse.

a) Le Ramadan comme fait social total

Lorsque l'on pense au mois du Ramadan, la tendance est surtout d'y voir un fait individuel, le pratiquant trouvant en lui la force de respecter les prescriptions alimentaires¹⁷⁵. Mais le jeûne du Ramadan est plus que cet acte de volonté personnelle, il est un phénomène éminemment social et collectif. En effet, le *siyam* regroupe à la fois les dimensions de commémoration, de religion, de solidarité, d'économie, de politique, de morphologie sociale et finalement d'esthétique.

Tout d'abord, le mois du Ramadan est un mois de commémoration, de souvenir et de régénération. Neuvième mois lunaire du calendrier hégirien¹⁷⁶, le Ramadan est, pour les musulmans, le mois pendant lequel le Coran est descendu sur terre, révélé au Prophète Mohamed par l'archange Gabriel. Il est également le mois qui a vu la nouvelle communauté religieuse fêter les victoires des batailles de Badr¹⁷⁷ et de Karbala¹⁷⁸.

Le *siyam* est un phénomène éminemment religieux : comme mentionné précédemment, il est le quatrième pilier de la pratique cultuelle de l'islam. Plus que religieux (qui renvoie à l'institutionnalisation et l'objectivation), le Ramadan est un fait spirituel (qui

¹⁷⁵ Comme noté dans le chapitre concernant la dimension culturelle (8.4. e), la pratique du *siyam* interdit au musulman non seulement de manger et de boire, mais également de fumer et d'avoir des relations sexuelles, ceci du lever au coucher du soleil (voir sourate 2, versets 183-187). De plus, pour que le jeûne soit considéré comme valide, il est nécessaire d'avoir formulé l'intention (*niyya*) de jeûner. Ne pas manger de la journée parce que l'on est malade ou que l'on désire faire un régime ne sera pas reconnu comme un jour de jeûne réglementaire.

¹⁷⁶ L'Hégire (exode de Mohamed de La Mecque vers Médine) a eu lieu en l'an 622 de notre ère et marque l'an 1 du calendrier islamique.

¹⁷⁷ La bataille de Badr (17 Ramadan, an 2 de l'Hégire, 624 du calendrier grégorien) permet le retour de Mohamed et de ses compagnons à la Mecque.

¹⁷⁸ Cette bataille a opposé le quatrième calife Hussein à l'armée de la dynastie omeyyade en 680. Hussein, fils de Ali, petit-fils de Mohamed y perdit la vie le 10 octobre dans une embuscade. Il fut dès lors érigé en martyr. Le pèlerinage de Karbala est toujours un moment fort dans la communauté chiite comme nous avons pu le constater en avril 2003, suite à la chute du régime de Saddam Hussein, qui avait pendant 33 ans interdit la pratique de ce pèlerinage.

renvoie davantage à l'individuation et la subjectivation). Il donne lieu à des prières surrogatoires (*taraouih*) et des retraites en mosquée (*itikâf*). Relevons également la 'Nuit de tous les pouvoirs' (*Laylat el-qadr*, également traduit par 'Nuit Bénie' ou 'Nuit du Destin') qui a lieu la nuit du 26 au 27 Ramadan. Le *Laylat el-qadr* est une nuit d'une grande ferveur religieuse. La tradition dit que pendant cette nuit, Allah envoie ses messagers écouter les prières des croyants. Le texte précise que prier la nuit du 26 au 27 Ramadan équivaut à mille mois de prière¹⁷⁹.

Le mois du Ramadan est un mois de prière. La tradition veut que l'entier du Coran soit récité durant les 29 à 30 jours que celui-ci dure.

Le Ramadan est aussi un mois de solidarité qui valorise une éthique de la responsabilité¹⁸⁰. Le partage et l'accueil sont au centre de cette éthique. L'ascèse alimentaire rapproche les membres de la *umma* entre eux. Les riches comprennent ce que les pauvres vivent au quotidien, et les pauvres profitent de la générosité ambiante pour manger décemment pendant le mois saint¹⁸¹. Comme le dit Mounia Bennani-Chraïbi :

Jeûner, un acte total, revient à adopter une attitude morale qui éloigne du mal et rend sensible aux souffrances des autres. C'est une occasion pour la réconciliation, et plus généralement, pour la restauration, par

¹⁷⁹ Sourate 97 : *Nous l'avons certes, fait descendre (le Coran) pendant la nuit d'Al-Qadr. Et qui te dira ce qu'est la nuit d'Al-Qadr? La nuit d'Al-Qadr est meilleure que mille mois. Durant celle-ci descendent les Anges ainsi que l'Esprit, par permission de leur Seigneur pour tout ordre. Elle est paix et salut jusqu'à l'apparition de l'aube.*

Sourate 44, verset 3 : *Il y a certes dans les cieux et la terre des preuves pour les croyants.*

¹⁸⁰ Il ne s'agit pas ici d'une éthique de la responsabilité au sens wébérien du terme, qui dit que l'action est interprétée en termes de moyens et de fins. Il s'agit davantage dans la terminologie wébérienne d'une éthique de la conviction, éthique qui incite le sujet à agir en fonction de ses sentiments, sans référence implicite ou explicite aux conséquences. Dans le cas qui nous occupe, la valeur vers laquelle est tournée cette éthique est la responsabilité, la solidarité.

¹⁸¹ Dans beaucoup de pays musulmans des 'tables de charité' (*maidat al-rahman*) sont organisées à l'intention des plus démunis par les privilégiés, les associations, les célébrités et le gouvernement. En Egypte, au début des années 80, le phénomène a été marginalisé par le gouvernement avant de devenir le passage obligé pour tout détenteur de quelque richesse soucieux de respectabilité. Popularisées par les islamistes dans les années 70, les 'tables de charité' se sont déliées de leur étroite, puis graduellement de l'emprise des institutions religieuses, pour peu à peu glisser dans les bourses des nouveaux notables égyptiens (cf. Haenni (1999b)).

l'échange des visites, du lien de parenté au fondement de la réalité sociale¹⁸².

Le Ramadan est également un fait économique : un jeûne d'un mois a des répercussions sur l'économie globale, la consommation et la productivité diurne. Par contre, les nuits étant souvent l'occasion de réjouissances¹⁸³, le *siyam* implique une consommation nocturne. On consomme davantage de viande ; des boissons et des pâtisseries particulières¹⁸⁴ sont cuisinées pour l'occasion. Les festivités quotidiennes, *iftâr* (repas du crépuscule marquant la rupture quotidienne du jeûne) et *souhour* (dernier repas avant l'aube marquant le début de la journée de jeûne) et l'*Aïd el-Fitr* (fête de la rupture définitive du jeûne) donnent lieu à une production et une distribution de denrées extraordinaires. De plus, la *zakat el-Fitr*, l'aumône visant à purifier les avoirs des membres de la communauté, figure au nombre des aspects économiques. Versée le dernier jour du jeûne, généralement à un pauvre, elle permet ainsi aux plus démunis de fêter l'*Aïd el-Fitr* dans de bonnes conditions.

Fait de morphologie sociale, le *siyam* donne lieu au rassemblement des familles, nucléaires d'une part, mais souvent aussi à des degrés plus éloignés.

Finalement, le mois de jeûne est un fait esthétique. En effet, cette période sainte voit les maisons se décorer, les enfants recevoir des friandises (et souvent un vélo pour le premier *Aïd* célébré en tant que jeûneur) et les adultes se revêtir de neuf. L'*Aïd el-Fitr* est un grand moment de fête où il est spécifiquement interdit de jeûner.

Evidemment, pour coordonner les différentes dimensions du *siyam*, les institutions concernées ont toutes leur rôle à jouer. Les institutions religieuses annoncent par exemple le début et la fin du mois de jeûne en fonction de l'apparition du premier et la disparition du dernier croissant de lune. Elles font également autorité dans le jugement

¹⁸² Bennani-Chraïbi, in : Adelhah ; Gerogeon (éd.) (2000), p. 44.

¹⁸³ L'usage du conditionnel serait ici de rigueur dans le sens où ni tous les pays, ni tous les courants, ni toutes les familles musulmanes ne font d'excès durant les nuits du Ramadan. Beaucoup les consacrent en effet à la prière, ou à la famille, ou encore n'ont simplement pas le droit de fêter abusivement les nuits du mois saint.

¹⁸⁴ *Kamar Edeen* (boisson sucrée) et *Konafa* et *Katayef* (pâtisseries très sucrées).

quant à la validité ou l'invalidité d'un jour de jeûne. Elles sont évidemment responsables des *taraouih* et *itikâf*.

Les institutions politiques font en sorte que, malgré le jeûne, la vie puisse continuer, que les denrées soient acheminées en ville et en campagne, que la sécurité soit assurée, etc.

Les institutions économiques doivent assurer la production et la distribution des produits nécessaires au bon déroulement du jeûne.

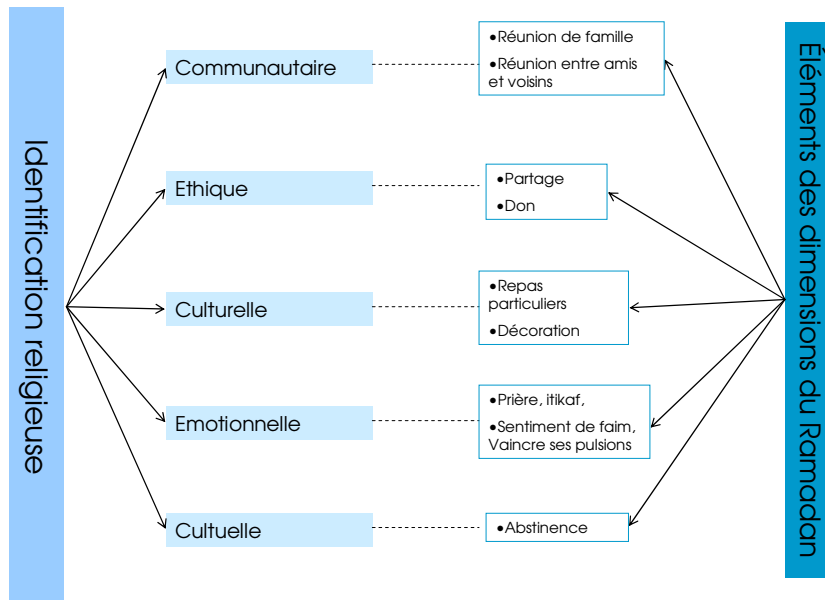
Le Ramadan est donc un **fait social total** : *social*, car la dimension collective prime sur l'individu ; *total*, car non seulement il implique la totalité des institutions de la société musulmane, mais en plus, ses différentes dimensions s'expriment d'un coup dans un même espace-temps unissant les musulmans du monde entiers dans le même rite¹⁸⁵.

Appliquer l'outil méthodologique maussien au Ramadan permet de différencier le Ramadan comme fait social total des constructions individuelles du Ramadan. Le Ramadan étant un pilier de la pratique religieuse musulmane, l'effectuer d'une manière ou d'une autre influencera la manière dont le musulman se conçoit en tant que musulman, en d'autres termes comment se définit son identité de musulman¹⁸⁶. Les dimensions inhérentes du Ramadan conçu comme un fait social total apportent à l'enquêteur des indicateurs, des premiers codes qu'il s'agira ensuite d'interpréter en catégories conceptuelles analytiques.

¹⁸⁵ Même si le Ramadan comporte plusieurs dimensions, il est plus judicieux de le désigner comme un fait social total que comme un fait social complexe pluridimensionnel. En effet, un fait social simplement pluridimensionnel n'exprime pas forcément toujours et d'un coup toute ses dimensions. Suivant le contexte (social, historique, culturel ou géographique) l'une ou l'autre dimension peut être accentuée ou à l'inverse, être omise, alors qu'un fait social total révèle systématiquement la totalité de ses dimensions. Chacune lui est constitutive, en ôter une reviendrait à amputer le Ramadan d'une partie de sa portée. Par ailleurs, les dimensions intrinsèques d'un fait social total influent les unes sur les autres. On ne peut pas en retirer une sans constater une altération de la signification du fait social total.

¹⁸⁶ Lors d'une précédente enquête de terrain, j'ai rencontré des musulmans qui, par exemple, arrêtaient totalement de fumer pendant le mois de Ramadan, sans pour autant suivre les autres règles d'abstinence. Considérant qu'ils n'avaient pas la force psychique pour accomplir le jeûne dans les règles, mais ayant néanmoins le désir de participer d'une certaine façon au Ramadan, certains musulmans 'bricolent' un jeûne qui leur paraît faisable au vu de leur condition du moment.

Schématiquement et hypothétiquement au vu de ce qui précède, l'analyse peut être représentée comme suit :



b) Ramadan, cohésion sociale et identité

Par ailleurs, si le jeûne du Ramadan peut être considéré comme un fait social total, c'est également parce que sa pratique engendre le renforcement des liens communautaires, et plus largement institue une limite entre le 'nous' et le 'eux' qui, comme je l'ai dit précédemment, contribue d'une part à la construction de l'identité individuelle et collective, mais aussi, d'autre part, aux processus d'identification à et d'autrui.

Selon Marjo Buitelaar, le jeûne du Ramadan est marqué par trois notions: la *umma*, la *tahara* (pureté) et le *ajr* (mérite religieux)¹⁸⁷. Ces trois notions à la fois forment le jeûne et sont formées par lui. Dans son étude ethnographique sur le Ramadan au Maroc, M. Buitelaar montre comment la conjonction de *umma*, *tahara* et *ajr* renforce le sentiment

¹⁸⁷ Cf. Buitelaar (1991), p. 2.

identitaire des musulmans : en récoltant des mérites religieux par de bonnes actions ; en se purifiant le corps, l'esprit et les biens matériels, l'action de jeûner incorpore, plus que tout autre rite ou pratique, le musulman à la communauté universelle des croyants.

Le mois du Ramadan est également un fait social à haute valeur intégrative. En effet, au-delà de ses dimensions commémorative, religieuse et spirituelle, économique, politique, morphologique et esthétique, la pratique du jeûne du mois du Ramadan engendre le renforcement du tissu social. La pratique -ou une certaine pratique- du jeûne participe activement à la construction du moi. Par l'instauration de règles et d'une discipline, par l'application de certains principes au détriment d'autres, par une identification religieuse davantage communautaire, culturelle, éthique, émotionnelle ou culturelle, le jeûne de Ramadan permet au sujet de se positionner dans une société en crise où les repères constructifs manquent. Phénomène social, complexe et total, le jeûne est ainsi producteur de société en général et de lien social en particulier. Cette dernière remarque est d'autant plus significative en Suisse où la condition minoritaire est souvent synonyme de désintégration du tissu social et d'anomie.

C'est pour toutes ces raisons que le modèle descriptif du fait social total appliqué au jeûne du Ramadan a été privilégié. En effet, l'application de ce concept au *siyam* permet de décoder un fait social généralement perçu au niveau superficiel de l'action individuelle d'abstinence. Or, j'ai pu constater que non seulement le jeûne comportait maintes dimensions connexes à celle de religion, mais qu'en plus, l'importance collective du Ramadan et ses fonctions intégratives et identitaires priment sur la dimension individuelle perçue au premier abord.

10.3.2. *L'Entretien par Stimulus d'Histoire Biographique (ESHB)*

L'ESHB a pour but de repérer les visions et perceptions du monde conditionnant l'identité des musulmans de Suisse. Le stimulus décrit un comportement. L'énoncé de ce comportement suscite une réaction qui met à jour une attitude, une légitimation

caractéristique d'un profil identitaire. L'enjeu de cette recherche n'étant pas de savoir ni de contrôler comment les musulmans pratiquent le jeûne, mais d'amener une connaissance supplémentaire sur leur identité de musulman, il me semble plus légitime de récolter les attitudes dans le but de les analyser et d'en extrapoler les significations et les systèmes de valeurs sous-jacents. Une attitude est

une orientation générale de la manière d'être d'un acteur social
(individu ou groupe) face à certains éléments du monde.¹⁸⁸

En d'autres termes, une attitude est une explication de l'action. L'action effectuée ou observée se trouve expliquée par une opinion, une motivation, un système de valeurs ou une vision du monde qu'il s'agira de repérer dans le but d'en dégager les multiples combinaisons identitaires.

Le ESHB final de ma recherche est construit sur quatre personnages idéal-typiques formant une famille. Les quatre caractères de l'histoire ont tous une pratique, une compréhension et un rapport différencié au Ramadan. Les personnages sont fictifs, mais ils représentent chacun une combinaison de tendances constatées lors de discussions informelles que j'ai préalablement eues avec des musulmans.

L'ESHB a été travaillé en trois temps. Le premier entretien (Samira) que j'ai effectué était basé sur sept caractères. Il s'est avéré que les comportements des personnages étaient trop largement explicités, ce qui provoquait chez l'interviewé un sentiment de sympathie qui ne lui permettait plus vraiment de réagir spontanément aux stimuli. Par ailleurs, les sept caractères de la famille n'étaient pas suffisamment différenciés entre eux. Chacun des sept personnages représentait à lui seul différents comportements, différentes tendances récoltées préalablement. Aucun ne possédait de caractéristique propre qui le différenciait suffisamment des autres, de sorte à aiguiller la conversation sur la dimension identitaire de l'islam.

¹⁸⁸ Mucchielli (1996), p. 19.

Ainsi, dès le second entretien (Karim), le nombre de caractères a été réduit à cinq. Ils ont également légèrement été reformulés afin de moins légitimer leur comportement, ce qui permettra aux informateurs de davantage s'exprimer sur ce qu'ils en comprennent ou en retiennent.

En analysant les trois premiers entretiens (Samira, Karim, Ozlem), j'ai pu remarquer que les caractères n'étaient toujours pas suffisamment orientés selon les dimensions de l'identification religieuse. Seule la dimension culturelle était présente dans chacun des stimuli. Ainsi, les personnages ont été retravaillés afin qu'ils représentent chacun, d'une façon plus ou moins saillante, l'une desdites dimensions.

Ainsi, dans la dernière version de l'ESHB, les personnages ne sont plus qu'au nombre de quatre. La dimension culturelle (le Ramadan) est présente dans tous les caractères. La dimension communautaire est dominante chez Ahmed, la dimension éthique chez Amina, la dimension culturelle chez Tawfik et la dimension émotionnelle chez Iman.

Les quatre personnages idéal-typiques se présentent ainsi :

a) Ahmed / Mustapha

Comme chaque année depuis qu'il est en Suisse, Ahmed est ennuyé : suivre les règles du Ramadan dans un pays où l'islam n'est pas la religion n'est vraiment pas facile.

Mais pour Ahmed, le jeûne est très important, c'est même ce qu'il y a de plus important dans l'islam. Pour lui, faire le Ramadan te rend musulman. Tant que tu n'as pas jeûné, tu ne peux pas comprendre l'islam et tu n'es pas digne de Dieu. Le Ramadan est un commandement de Dieu, et pour Ahmed, mieux vaut ne pas commencer une journée de jeûne plutôt que de la rompre au milieu.

A son avis, il y a des choses incontournables dans l'islam : le jeûne, ne pas manger de porc, ne pas boire d'alcool et la circoncision sont les plus importantes. Le reste, on peut s'arranger, c'est moins important. Mais en travaillant ou en étant à l'école du matin au soir, jeûner en Suisse est très pénible.

b) Amina / Larissa

Amina est très pratiquante. Elle vit le Ramadan avec beaucoup de passion. Elle trouve la volonté d'aller jusqu'au bout du jeûne en Dieu. Pour Amina, tous les commandements de l'islam ont un sens. Ils la guident dans le bon chemin. Dieu est son plus intime confident.

Pour mieux vivre le Ramadan et sa religion en général, Amina lit beaucoup sur l'islam, son histoire, ses prophètes. Elle a appris que le jeûne ne concernait pas que la nourriture, la boisson, le tabac et les relations sexuelles, mais aussi un jeûne de ses actions.

Au collège, elle n'aime pas tout le monde. Mais pour vraiment faire le Ramadan, elle a décidé cette année de faire un effort. Quand on la critiquera, elle ne répondra pas aux attaques verbales qui lui seront faites. Aux commentaires agressifs, elle répondra "Je jeûne". L'idéal pour elle serait de ne pas aller à l'école pendant tout le mois, de rester en retraite dans sa chambre. Mais ça, jamais ses parents ne l'accepteront ! Être face à la tentation et y résister fera de son jeûne un acte de foi encore plus méritant, elle se sentira ainsi encore plus proche de Dieu.

c) Tawfiq / Anis

Tawfiq ne veut pas jeûner du tout cette année. Il est croyant, oui, mais peu pratiquant. Il prie parfois, oui, quand il a un problème. Il ne mange pas de porc et évite l'alcool. Mais le jeûne... C'est beaucoup trop contraignant. Quand il était plus petit, il voulait le faire, il pensait que faire le Ramadan le rendait adulte. Mais aujourd'hui... il n'a plus envie du tout...

De plus, la plupart de ses copains ne sont pas musulmans, ou si ils le sont, ils ne pratiquent pas. Et il en a vraiment marre de devoir se justifier. Il en a assez de refuser d'aller boire un verre avec ses copains, en leur disant : "Non, les gars, merci mais je jeûne". Ils ne comprennent rien à l'islam. Et jeûner l'exclut de son groupe de copains. Il est majeur maintenant, il peut prendre les décisions qu'il veut, et il a décidé de ne pas jeûner.

Toutefois, par respect pour son père et sa culture, il arrêtera de fumer pendant tout le mois du Ramadan, et pas que la journée, mais la nuit aussi.

d) Iman / Leïla

Iman aime particulièrement le mois du Ramadan. Elle se sent à la fois plus proche de Dieu, mais aussi de sa famille, de son mari, de ses enfants. C'est pour cette raison que pendant le jeûne, elle porte le foulard.

De plus, elle adore que toute sa famille rentre à la maison pour l'iftâr, même avec des amis. Elle profite du mois et de l'Aïd/Baïram pour faire des spécialités du pays. Le Ramadan est vraiment un mois spécial, un mois pas comme les autres.

10.4. QUESTIONS SEMI-DIRECTIVES

Pour terminer, j'ai également décidé de poser des questions semi-directives. Quatre raisons ont prélué à ce recours. Tout d'abord, après un détour sur les constructions individuelles du Ramadan dans une perspective identitaire, les questions semi-directives permettent de restituer le cœur de l'enquête, soit la construction de l'identité musulmane en Suisse. Ensuite, elles donnent également l'occasion aux enquêtés de s'exprimer explicitement sur la thématique de la recherche. Par ailleurs, tout comme les questions narratives de la première partie de l'entretien, les réponses aux questions semi-directives proposeront des points de comparaisons entre les différents témoignages et complètent l'analyse de contenu des réactions suscitées par le matériel projectif. Finalement, les réponses plus circonscrites et précises permettront, dans la logique de la *grounded theory*, d'affiner les catégories analytiques, de formuler des axes de recherche, d'enrichir les mémos présidant à l'analyse et de m'aiguiller dans les relances de questions de la partie projective.

Les questions formulées sont au nombre de quatre :

- *Selon vous, qu'est-ce qui fait de vous un musulman ?*
- *Quelle est l'importance que vous donnez à la religion dans votre vie de musulman en Suisse ?*
- *Selon vous, en quoi vous sentez-vous différents des autres Suisses ?*
- *Si vous pensiez à l'avenir, que souhaiteriez-vous pour vos enfants ou pour la nouvelle génération de musulmans de Suisse ?*

Ces questions semi-directives permettent en quelque sorte 'de boucler la boucle'. En effet, l'entretien ayant débuté sur les éléments qui sont pour eux importants en Suisse, les informateurs terminent par les éléments qu'ils considèrent comme importants pour la génération à venir. Ceci permet de souligner la continuité ou la discontinuité dans le discours des répondants.

11. L'ECHANTILLON

Etablir l'échantillon d'informateurs constitue un enjeu important de la recherche. Selon les préceptes de la *grounded theory*, l'échantillon de population de cette enquête ne sera pas un échantillon *quantitativement* représentatif, mais **théoriquement** représentatif de la réalité des musulmans en Suisse.

Dans le présent chapitre, je vais, dans un premier temps, définir en quoi consiste l'échantillonnage théorique d'une population. Puis, j'expliquerai les choix effectués au niveau socio-démographique pour cibler au mieux les informateurs.

11.1. L'ECHANTILLON THEORIQUE

Comme Pierre Paillé le formule,

L'échantillonnage théorique (...) consiste à échantillonner la théorie en voie d'élaboration tout comme on échantillonnerait la population d'une étude.¹⁸⁹

La différence majeure est qu'au lieu d'échantillonner des individus selon le sexe, l'âge, l'origine, la nationalité, l'appartenance politique, la situation socioprofessionnelle, etc., le chercheur va chercher à échantillonner les **multiples manifestations d'un même phénomène**. Ce phénomène est représenté dans l'analyse par une catégorie elle-même issue des données empiriques, d'un modèle ou encore d'une théorie. Plus concrètement encore, l'échantillonnage théorique consiste dans

the process of data collection for generating theory whereby the analyst jointly collects, codes, and analyzes his data and decides what data to collect next and where to find them, in order to develop his theory as it emerges. This process of data collection is *controlled* by the emerging theory, whether substantive or formal. The initial decisions for

¹⁸⁹ Paillé (1994), p. 178.

theoretical collection of data are based only on a general subject or problem area. (...) The initial decisions are not based on a preconceived theoretical framework.¹⁹⁰

En d'autres termes, il s'agit d'une démarche résolument **inductive**. Plutôt que de procéder à des choix et d'imposer une grande part de sa subjectivité dans la recherche, le chercheur se laisse guider par les données qu'il récolte et qu'il analyse au fur et à mesure qu'il avance dans l'élaboration de la théorie. Ce sont les données codées, catégorisées et théorisées qui dictent quels acteurs sociaux sont interrogés à ce moment précis, et non pas un cadre conceptuel développé antérieurement à la mise en route de la recherche. Le critère fondamental de sélection des informants dans le cas d'un échantillon théorique est **leur pertinence théorique** à enrichir et stimuler les catégories émergentes, et par là même la théorie.

Glaser et Strauss relèvent par ailleurs que l'échantillonnage théorique est une technique bien adaptée pour découvrir des catégories et leurs propriétés. Selon ces deux auteurs, ce procédé suggère et facilite la mise en évidence des relations entre les catégories indispensables au développement de la théorie¹⁹¹.

11.2. PRELIMINAIRES

Comme présenté en introduction, la population de confession musulmane établie en Suisse provient de plus d'une centaine de nations différentes. Au vu de cette diversité, notre premier choix a été d'interroger des musulmans **se définissant eux-mêmes comme musulmans**, ceci quels que soient leur origine, leur degré de pratique ou l'intensité de leurs convictions religieuses.

Néanmoins, la majorité des musulmans de Suisse provenant du bassin méditerranéen, j'ai par la suite décidé d'interroger exclusivement des informateurs originaires de la

¹⁹⁰ Glaser ; Strauss, (1999), p. 45.

¹⁹¹ Cf. Glaser ; Strauss, (1999), p. 62.

péninsule balkanique, de Turquie, d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient. Il s'agit ainsi de musulmans de tradition sunnite¹⁹².

Ensuite, la décision d'exclure les musulmans d'obédience soufi de l'échantillon a été prise. Mystiques, souvent membres de petites *tariqa* (confréries), les soufis constituent une échantillon spécifique à eux seuls.

Puis, j'ai également écarté les convertis de la population cible, ceci pour différentes raisons : premièrement, les convertis ne répondent pas aux caractéristiques générales des populations musulmanes de Suisse. En effet, les conversions sont le résultat d'un cheminement personnel, d'une quête religieuse qui trouve sa réponse dans l'islam. Ainsi, les convertis sont généralement des individus ayant déjà atteint l'âge adulte, des acteurs qui ont plus de 25 ans. Par ailleurs, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, l'islam en Suisse est, aujourd'hui encore, une religion largement étrangère. Les musulmans de nationalité suisse (comprenant les convertis et les nationalisés) ne représentent que le 0,6% de la population suisse. Même si l'échantillon qualitatif ne prétend pas à la représentativité statistique, il veut quant même reprendre les caractéristiques générales des musulmans de Suisse. De plus, l'appartenance religieuse des convertis étant le résultat d'un **choix** réfléchi et assumé, leur identité de musulman est principalement une identité religieuse. Ils ne partagent, avec les autres musulmans de Suisse, ni l'histoire d'une migration, ni le statut de minorité nationale et/ou culturelle. Ils ne sont pas confrontés aux mêmes défis d'intégration, ne doivent pas assimiler des valeurs et traditions helvétiques que telles la sécularisation, le multiculturalisme ou encore le pluralisme religieux. Pour ces différentes raisons, leur rapport à l'islam est

¹⁹² L'islam sunnite est de fait privilégié dans le sens où il concerne la plus grande partie des musulmans de Suisse. Comme nous l'avons vu dans la première partie, les ressortissants de pays de tradition chiite ou à minorité chiites importantes (Iran, Irak, Liban) ne représentent qu'un faible pourcentage. De plus, il s'agit d'une donnée difficilement repérable vu que la question concernant le courant islamique dans lequel le musulman s'inscrit ne figurait pas dans le dernier recensement.

Le sunnisme comporte différentes écoles. Il n'y a pas lieu ici de discuter les différentes traditions sunnites, mais je relèverai néanmoins que les quatre principales se sont mises en place pendant le 1^{er} siècle de la période abbasside (749-1517). Tout d'abord, l'école médinoise de Mouhammad Ibn Idris as-Shafi'i (école shafite), puis celle de Mâlik Ibn Anas (école malikite) fondée sur le consensus (*idjma'*) et le jugement personnel (*ray*), ensuite l'école iraquienne d'Abu Hanifa (école hanafite) insistant sur le raisonnement par analogie (*qiyâs*) et enfin l'école menée par Ibn Hanbal (école hanbalite), insistant sur l'acceptation littérale du contenu d'un enseignement (*taqlîd*).

différent de celui des musulmans étant nés sous « *un chapiteau islamique* »¹⁹³. C'est pourquoi je me suis résolue à exclure les convertis de l'échantillon.

Finalement, je n'ai procédé à des entretiens que dans **la partie francophone** de la Suisse. Ma méthodologie de travail étant qualitative et nécessitant une analyse approfondie du discours des informateurs sur leur condition et leur identité de musulmans, il m'a paru plus approprié de procéder à ces analyses dans ma langue maternelle. En effet, mes connaissances de la langue de Goethe auraient pu être un obstacle pour appréhender en profondeur toute la complexité de l'articulation des composantes de l'identité musulmane.

11.3. LA PRISE DE CONTACT AVEC LES INFORMATEURS

Pour trouver des musulmans qui étaient d'accord de participer à mon enquête, j'ai eu recours à différentes stratégies.

Tout d'abord, j'ai demandé à des amis - musulmans et non musulmans - s'ils voulaient bien me mettre en contact avec leurs relations de confession musulmane. Cette opération m'a mise en lien avec trois principales catégories socio-professionnelles d'informateurs : d'une part, des musulmans fréquentant des milieux étudiants, que ce soit l'Université ou le collège (Samira, Mourad, Sharif et Amel), des musulmans travaillant dans le milieu de la restauration (Jasmine et Hakan) et, finalement, des jeunes musulmans secondés par un office vaudois de placement pour leur trouver des places d'apprentissage (Malik, Zana, Sihan). Par ce premier biais, j'ai également recueilli des témoignages de personnes engagées dans une vie professionnelle de plus longue date (Nasser).

Ensuite, j'ai contacté les associations musulmanes locales (fribourgeoises) afin de demander à rencontrer certains de leurs membres. Dans ce cadre, j'ai rencontré un homme engagé dans le milieu associatif musulman à Fribourg (Karim) et une femme

¹⁹³ Expression utilisée par Nasser (138-142), pour signifier 'être originaire d'un pays musulman', 'être enfant de parents musulmans', etc.

fréquentant de façon plus passive une association pour femmes de la même ville (Ozlem).

11.4. INFORMATIONS DONNEES AUX INFORMATEURS

Lors de la prise de contact avec les informateurs, je me suis présentée comme une personne effectuant une recherche sur les musulmans de Suisse. A cet énoncé, j'ai fréquemment constaté que les personnes contactées me disaient « *Mais vous ne voulez pas que je vous mette en contact avec quelqu'un qui connaît beaucoup de chose sur l'islam* », « *quelqu'un qui pourra vous dire des choses intéressantes sur l'islam ?* ». A ces propos, j'ai systématiquement répondu que je m'intéressais à leur vécu, à leur façon d'être musulman. J'ai également précisé que je voulais leur donner la parole à eux, une parole que 'Monsieur et Madame Tout le Monde' n'avait que rarement l'occasion d'entendre dans l'espace public. Je leur ai expliqué que je m'intéressais à savoir comment est-ce que c'était, pour eux, d'être musulmans en Suisse. Je leur ai toujours également expressément demandé de me parler de leur expérience, c'est-à-dire de ce que je ne pouvais pas connaître en lisant des ouvrages sur l'islam et ce que je ne pourrais jamais découvrir sans leur aide, étant donné que je n'étais pas moi-même musulmane.

Lors de ce premier contact, j'ai également toujours demandé aux personnes pressenties si elles étaient disposées à être enregistrées. La confidentialité et l'anonymat de l'enregistrement leur ont été garantis. Je leur ai expliqué qu'il était capital pour ma recherche d'avoir à disposition leur témoignage enregistré, que cela me permettrait de revenir sur ce qu'ils avaient dit sans risquer d'oublier des éléments que je n'aurais pas eu le temps de noter ou d'altérer le contenu de leurs propos.

Les entretiens ont souvent eu lieu en dehors du domicile des informateurs. Seuls Jasmine, Hakan et Ozlem m'ont invitée chez eux. J'ai interviewé Samira, Karim, Mourad et Nasser dans mon bureau, Sharif dans une salle de cours de l'Université,

Amel dans les locaux d'une association musulmane locale et Malik, Sihan et Zana dans les locaux du SeMoBroye¹⁹⁴ de Payerne.

11.5. COLLECTE DES DONNEES

Les entretiens se sont déroulés sur une période relativement longue de deux ans. Les entretiens exploratoires se sont déroulés durant l'hiver 2003 (Jasmine et Hakan), les trois premiers entretiens au printemps 2003 (Samira, Karim et Ozlem), et les derniers entretiens durant l'hiver 2005 (Nasser, Mourad, Sharif, Amel, Malik, Zana et Sihan). La période de dix-huit mois entre les premières analyses et la fin des entretiens a été utilisée pour développer, modifier et compléter le guide d'entretien ; ainsi que pour entreprendre des lectures tant méthodologiques que théoriques.

11.6. PORTRAITS DES INFORMANTS

L'échantillon est composé de douze informateurs¹⁹⁵. Consciente que mon échantillon est quelque peu restreint, j'aimerais préciser que ce que j'ai pu perdre en extension en interrogeant et en analysant douze entretiens, je le gagne **en profondeur**. En effet, si la plupart des entretiens ont duré environ une heure, j'ai généralement passé près d'une demi-journée avec les informateurs ce qui m'a amené à mieux les connaître et ainsi à apporter un surplus de vécu à leurs témoignages.

¹⁹⁴ Les SeMo (Semestre de Motivation) sont des structures d'accompagnements des jeunes à la recherche d'une place d'apprentissage développée par l'office cantonale de chômage. Les jeunes ayant terminé leur scolarité obligatoire les fréquentent pour trouver de l'aide pour la rédaction de leur CV, pour trouver des places de stage et avoir des rendez-vous en vue d'un place d'apprentissage.

¹⁹⁵ Au total, à l'aide de la méthodologie présentée quinze personnes ont été interrogées. Les deux premiers entretiens ont été des entretiens exploratoires (Jasmine et Hakan). Ces deux premiers entretiens n'ont pas été retranscrits mot par mot. J'en ai extrait un résumé. De ce fait, lorsque je me réfère à leurs témoignages, je ne pourrai pas en donner de citation. Néanmoins, j'ai pris la liberté d'intégrer Jasmine et Hakan dans le portrait des informateurs donné dans les pages qui suivent.

Trois des entretiens effectués durant l'hiver 2005 n'ont pas été analysés. Après maintes écoutes de la somme totale des interviews, les dix retenus pour être analysés en profondeur regroupaient le plus de variété théorique permettant la saturation de l'échantillon. Ainsi, à aucun moment de l'analyse je ne me réfère à Nouredine (Algérie), Salwa (Maroc) et Cemile (Turquie).

L'échantillon

Tout en ne prétendant à aucune représentativité statistique, l'échantillon reprend, par hasard, les grandes lignes des caractéristiques socio-démographiques de la population musulmane de Suisse, c'est-à-dire une population mixte et jeune (240'000 musulmans ont moins de 39 ans). Ainsi, j'ai interrogé six femmes et six hommes, âgés de 17 à 44 ans. Les douze informateurs proviennent des quatre régions musulmanes les plus représentées en Suisse, à savoir les Balkans, la Turquie, le Maghreb et le Moyen-Orient. Une dernière précision : trois d'entre eux sont au bénéfice de la double nationalité¹⁹⁶.

Le premier tableau ci-dessous définit les caractéristiques socio-professionnelles de notre échantillon en présentant simultanément leur genre, âge, origine, s'ils sont au bénéfice de la double nationalité, leur état civil, leur éducation, leur appartenance à un réseau associatif religieux ou non, et le canton suisse dans lequel ils résident.

Profils socio-professionnels des interviewés

		TOTAL
SEXE	Homme	6
	Femme	6
ÂGE	- de 20 ans	5
	20 à 29	4
	30 à 39	2
	40 à 49	1
EN SUISSE DEPUIS	De 5 et 9 ans	4
	De 10 et 14 ans	5
	Plus de 15 ans	3
ORIGINE	Balkans	4
	Turquie	2

¹⁹⁶ J'aimerais également préciser qu'entre avril et septembre 2004, le GRIS (Groupe de Recherche sur l'Islam en Suisse, auquel j'appartiens), a mené une enquête qualitative sur les profils identitaires des musulmans de Suisse. Pour cette enquête, nous avons procédé à 30 entretiens semi-directifs avec des musulmans tant en Suisse romande et qu'en Suisse alémanique. Si le guide d'entretien de cette recherche n'était pas formulé identiquement à celui utilisé dans le cadre de la présente thèse, il reste qu'un certain nombre de questions étaient semblables et autorisaient ainsi la comparaison. Ainsi, si les entretiens de l'enquête '*Profil identitaire*' n'ont pas directement été utilisés dans le cadre de la présente recherche, il reste que l'analyse réciproque des entretiens menés dans les deux enquêtes fournit des résultats comparables et parfois similaires (conception hagiographique de la Suisse, conception apolitique de la présence musulmane en Suisse, etc.). Ainsi, je me dois de dire qu'indirectement, les entretiens effectués dans le cadre de l'enquête '*Profils identitaires*' ont contribué à la saturation de l'échantillon relatif à cette thèse de doctorat.

L'échantillon

	Afrique du Nord	4
	Moyen-Orient	2
DOUBLE NATIONAL	Oui	3
	Non	9
ETAT CIVIL	Célibataire	8
	Marié	3
	Divorcé	1
EDUCATION	Ecole obligatoire	5
	Collège / Ecole spécialisée	4
	Université / Haute Ecole	3
APPARTENANCE A UNE ASSOCIATION	Religieuse	4
	Culturelle	1
	Sportive	1
	Autre	1
	Aucune	6
REGIONS	Cantons	9 Fribourg/ 3Vaud
	Ville	11
	Campagne	1

Le tableau ci-dessous indique informateur par informateur ses caractéristiques socio-professionnelles propres.

**Caractéristiques socio-professionnelles des informateurs Amel, Karim,
Malik, Mourad et Nasser**

		AMEL	KARIM	MALIK	MOURAD	NASSER
SEXE	Homme		X	X	X	X
	Femme	X				
ÂGE	- de 20 ans	X		X		
	20 à 29				X	
	30 à 39		X			
	40 à 49					X
EN SUISSE DEPUIS	5 à 9 ans	X	X	X	X	
	Plus de 15 ans					X
ORIGINE	Turquie				X	
	Afrique du Nord	X	X			X
	Moyen-Orient			X		
DOUBLE NATIONAL	Oui					X
	Non	X	X	X	X	
ETAT CIVIL	Célibataire	X		X	X	
	Marié		X			
	Divorcé					X
EDUCATION	Ecole obligatoire			X		
	Collège / Ecole Spécialisée	X				X
	Université		X		X	
APPARTENANCE A UNE ASSOCIATION	Religieuse	X	X			
	Autre				X	
	Aucune			X		X
REGIONS	Cantons	FR	FR	VD	FR	FR

**Caractéristiques socio-professionnelles des informateurs Ozlem, Samira,
Sharif, Sihan et Zana**

		Ozlem	Samira	Sharif	Sihan	Zana
SEXE	Homme			X		
	Femme	X	X		X	X
ÂGE	- de 20 ans			X	X	X
	20 à 29	X	X			
EN SUISSE DEPUIS	5 à 9 ans					
	De 10 et 14 ans	X		X	X	
	Plus de 15 ans		X			X
ORIGINE	Balkans				X	X
	Turquie	X				
	Afrique du Nord			X		
	Moyen-Orient		X			
DOUBLE NATIONAL	Oui	X	X	X		
	Non				X	X
ETAT CIVIL	Célibataire		X	X	X	X
	Marié	X				
EDUCATION	Ecole obligatoire	X			X	X
	Collège/Ecole spécialisée			X		
	Université		X			
APPARTENANCE A UNE ASSOCIATION	Religieuse	X		X		
	Culturelle		X			
	Sportive			X		
	Aucune				X	X
REGIONS	Cantons	FR	FR	FR	VD	VD

Caractéristiques socio-professionnelles des informateurs Jasmine et Hakan

		JASMINE	HAKAN
SEXE	Homme		X
	Femme	X	
AGE	20 à 29	X	
	30 à 39		X
EN SUISSE DEPUIS	De 10 à 14 ans	X	X
ORIGINE	Balkans	X	X
DOUBLE NATIONAL	Oui		
	Non	X	X
ETAT CIVIL	Célibataire		X
	Marié	X	
EDUCATION	Ecole obligatoire	X	
	Collège / Ecole Spécialisée		X
	Aucune		
REGIONS	Cantons	FR	FR

Le dernier tableau dresse quant un portrait des principales caractéristiques socio-religieuses de chaque informateur.

Profils socio-religieux des informateurs

PRENOMS FICTIFS	Profils
AMEL	Agée de 19 ans, Amel est tunisienne. En Suisse depuis 1997, elle est au collège. Croyante et pratiquante, Amel aime la diversité culturelle en Suisse et n'a aucun problème à vivre comme musulmane en Suisse. La Suisse, c'est son avenir, dit-elle. Intéressée par la sociologie et la psychologie, Amel aimerait faire un métier qui lui permette de continuer à apprendre, de côtoyer des personnes différentes et de voyager. Elle participe aux activités de deux associations musulmanes de sa région.
JASMINE	Agée de 29 ans, Jasmine est bosniaque. En Suisse depuis 1994, elle est mariée à un Italo-suisse catholique dont elle a deux enfants. Jasmine se

	considère comme musulmane, même si elle ne pratique pas sa religion. Elle se contente de ne pas manger de porc (elle a arrêté d'en manger une fois établie en Suisse). Deux moments ont marqué son identité de musulmane : son immigration en Suisse (elle a ressenti sa différence) et la naissance de son premier enfant (elle ne voulait pas le baptiser, elle aurait eu l'impression que c'était moins son fils).
HAKAN	Agé de 38 ans, Hakan est bosniaque. Il vit en Suisse depuis 1993. Hakan se dit musulman : il croit en Dieu, mais ne pratique que peu. Il ne mange plus de porc et essaie de faire le jeûne depuis qu'il est en Suisse. Il dit ne pas avoir la force psychique de faire le jeûne, alors il cesse de boire de l'alcool pendant tout le mois du Ramadan.
KARIM	Agé de 31 ans, Karim est tunisien. Il vit en Suisse depuis 1996 et est marié à une Marocaine dont il a deux enfants. Diplômé en philosophie d'une Université marocaine, Karim fait actuellement un doctorat à l'Université de Paris VIII. Educateur spécialisé de profession, Karim fait partie d'une association musulmane de sa région dans laquelle il s'occupe des jeunes musulmans. Karim est croyant et pratiquant, il met un point d'honneur à bien connaître et comprendre sa religion.
MALIK	Agé de 18 ans, Malik est irakien. Il est arrivé en Suisse en 1998 avec ses parents. Pour Malik, soit on pratique totalement, soit on ne pratique pas du tout. Pratiquer un petit peu, c'est se moquer de Dieu, dit-il. Il se sent bien en Suisse, il ne voit pas de différence entre lui et les autres. On est tous des êtres humains, dit-il. Les différences de pratique entre les religions sont des détails. L'intégration est pour lui importante. Elle passe par l'apprentissage de la langue et le travail. Il espère la paix dans son pays.
MOURAD	Agé de 28 ans, turc de nationalité, Mourad vit en Suisse depuis 1997. C'est pour étudier à l'Université que Mourad est venu en Suisse ; il compte rentrer en Turquie son diplôme en main. Mourad est croyant, pas vraiment pratiquant, même s'il admet davantage pratiquer sa religion depuis qu'il est

	en Suisse. Mourad n'appartient à aucune association musulmane, mais il fréquente parfois une salle de prière de sa région.
NASSER	Agé de 44 ans, originaire d'Algérie, mais au bénéfice de la nationalité suisse, Nasser vit en Suisse depuis 1961. Divorcé d'une femme suisse, il est père d'un garçon de huit ans. Nasser dit avoir été musulman culturellement. C'est après l'adolescence, une fois installé en Europe, qu'il est devenu consciemment croyant et pratiquant. Il n'appartient à aucune association musulmane, mais fréquente le lieu de prière de sa région pour la prière du vendredi. Il participe financièrement au loyer de la salle de prière. Nasser a suivi une formation en tribologie. Il est aujourd'hui directeur des ventes pour la Suisse pour les prothèses articulaires.
OZLEM	Agée de 29 ans, Ozlem est double nationale (turque et suisse). Elle vit en Suisse depuis 1990 et est mariée à un Turc qu'elle a rencontré en Suisse. Enceinte au moment de l'entretien, mère aujourd'hui d'une petite fille, Ozlem est femme au foyer. Ozlem a toujours été musulmane, mais elle n'est devenue vraiment pratiquante qu'une fois en Suisse. Elle appartient à une association musulmane pour les femmes de sa région.
SAMIRA	Agée de 26 ans, Samira est double nationale (syrienne et suisse). Elle est née en Suisse, célibataire et étudiante en histoire contemporaine à l'Université. Si Samira n'appartient à aucune association musulmane et ne fréquente aucun lieu de prière de sa région, elle est néanmoins très croyante et pratiquante. Née dans l'islam, sa religion est pour elle un équilibre. Elle suit des cours et des conférences qui l'informent sur sa religion.
SHARIF	Agé de 17 ans, Sharif est au bénéfice de la double nationalité depuis 2005 (tunisienne et suisse). Il est arrivé en Suisse avec sa famille (1 grand frère et une petite sœur) en 1992. Il avait 4 ans. Croyant et pratiquant, Sharif se considère comme fribourgeois et estime n'avoir jamais connu de problème de par sa condition de musulman. Collégien, il est tenté par des études en chimie. Il participe aux activités d'une association musulmane de sa région

	et fait de l'athlétisme au niveau suisse.
SIHAN	Agée de 17 ans, Sihan est albanaise de Macédoine. Elle vit en Suisse depuis 13 ans. Sihan se dit musulmane, elle respecte sa religion, mais ne la pratique pas ou pour faire plaisir à ses grands-parents. Elle aimerait trouver une place d'apprentissage comme vendeuse et ainsi prouver à son père qu'elle est capable de faire quelque chose de sa vie en restant en Suisse. Sa religion lui met beaucoup de barrières.
ZANA	Agée de 17 ans, Zana est albanaise de Macédoine. Née en Suisse, Zana aimerait demander la nationalité suisse. Elle se dit musulmane, mais pas pratiquante. Elle respecte sa religion, mais cette dernière lui met beaucoup de barrières. Elle préfère ne pas pratiquer que tricher, elle reste ainsi honnête avec elle-même. Zana cherche une place d'apprentissage comme vendeuse.

L'échantillon représente donc différentes façons de se positionner par rapport à la religion. Relevons que tous les informateurs sont, selon leurs dires, d'une façon ou d'une autre, croyants. Aucun d'entre eux n'a dit ne pas croire, même les témoignages des non pratiquants laissent supposer une croyance. La majorité de l'échantillon est pratiquante ou au moins se définit comme telle :

- Sept d'entre eux se considèrent comme des pratiquants réguliers (Samira, Karim, Nasser, Sharif, Amel, Malik et Ozlem). Ces sept façons d'être musulmans et de pratiquer sa religion s'étalent d'une littéralité dans la pratique et la compréhension de l'islam à une grande latitude laissée au croyant, celui-ci étant le propre juge de ses actions et comportements.
- Mourad dit ne pas tout pratiquer tout le temps, mais faire des efforts et des allers-retours sur sa pratique.
- Et finalement quatre ne pratiquent pas (Jasmine, Hakan, Zana et Sihan). Ils respectent néanmoins tous l'interdit de la viande de porc et font parfois des tentatives de jeûne durant le Ramadan.

Je suis consciente de ne pas avoir interrogé de musulmans ne pratiquant pas du tout, ni interdits alimentaires, ni jeûne. Je n'ai malheureusement pas rencontré un grand nombre de musulmans de cette catégorie. Et les quelques uns correspondant à ce cas de figure ne voyaient l'intérêt de parler de l'islam et de leur condition de musulmans, tant celle-ci ne semblait pas leur importer. C'est pourquoi j'ai renoncé à chercher un interlocuteur correspondant à ce profil. Ayant préalablement décidé d'interroger tout musulman se considérant comme tel, je suis arrivée à la conclusion qu'un minimum de pratique (tel que le respect de l'interdit du porc par exemple) était une condition *sine qua non* à l'autoreprésentation de soi comme musulman ou tout au moins à l'acceptation d'être identifié comme tel par une personne externe, tel un chercheur.

Par contre, deux des informateurs parlent d'eux-mêmes comme étant des reconvertis (Nasser et Ozlem). Ils avaient totalement laissé de côté leur religion et, des années plus tard, ils ont retrouvé la voie de l'islam.

Ainsi, l'échantillon est saturé théoriquement. Outre des témoignages passionnants ou troublants selon les cas, à profil semblable, de nouveaux entretiens ne semblent plus rien apporter de nouveau à la théorie émergente.

12. METHODE D'ANALYSE DES DONNEES

Comme nous l'avons vu, la grille d'entretien développée retient trois catégories de questions. La partie projective concerne les questions théoriquement orientées. Les quatre stimuli impliquent un raisonnement orienté selon les dimensions de l'identification religieuse et peuvent autoriser l'émergence de dimensions annexes.

Les récits de vie et les questions semi-directives ne sont pas théoriquement orientées, mais formulés pour inciter l'informateur à s'exprimer authentiquement sur lui. Cette opération permet l'émergence de nouveaux thèmes et concepts permettant de compléter la typologie existante par d'autres dimensions que celles de l'identification religieuse et, par extension, de l'identité musulmane.

Au fur et à mesure de la réalisation des entretiens, ceux-ci sont systématiquement retranscrits, codés et analysés. Différentes étapes ont constitué la méthode d'analyse des données. La première est celle du codage. Elle se décline en un **codage** en cinq étapes successives (4.1). Le codage est suivi par la **mise en relation** qui fait un large écho à l'analyse comparative constante. La dernière étape est celle de la **théorisation**.

12.1. LE CODAGE

Etape clé dans le processus analytique, le codage des données empiriques s'est effectué à travers cinq opérations plus ou moins simultanées, à savoir :

1. l'extraction du corpus des citations à analyser ;
2. la codification ;
3. la catégorisation ;
4. la conceptualisation et
5. le repérage des propriétés analytiques, désignées dans l'analyse sous le label de dimensions.

12.1.1. L'extraction des citations

Pour choisir les passages à analyser, j'ai extrait du texte tous les passages relevant :

- de l'identité ;
- des interactions entre 1) les individus entre eux et 2) entre les individus et la société ;
- du Ramadan ;
- des dimensions de l'identification religieuses (soit ce qui relève du culturel, du communautaire, de l'éthique, de l'émotionnel et du cultuel) ;
- de tout ce qui n'entre dans aucune des dimensions de l'identification religieuse, mais qui semble jouer un rôle-clé dans l'identification musulmane.

12.1.2. La codification

Première étape de l'analyse, la codification revient à dégager, relever, inventorier, résumer, les propos exposés dans les citations précédemment extraites et soumises à l'analyse. Cette opération consiste à qualifier par des mots et expressions l'ensemble du témoignage, du propos retranscrit. La codification tente de répondre aux questions du type: *Qui y a-t-il ici ? De quoi est-il question ?*

Les termes et expressions qui désignent le code proviennent soit du chercheur, soit des informants eux-mêmes. La codification reste la plus fidèle possible aux citations soumises à l'analyse, la plus proche possible du texte d'origine. La codification représentant la première opération de réduction du corpus en vue de la conceptualisation et de la théorisation, les propos extraits des entretiens ne sauraient supporter une quelconque interprétation.

12.1.3. La catégorisation (étiquettes thématiques)

Avant de passer à l'étape proprement dite de la catégorisation, il est impératif de relire consciencieusement et retravailler les codes élaborés précédemment. A ce stade, je me

suis demandée si certains codes précédemment attribués ne renvoyaient pas déjà, par exemple, à des phénomènes ou des entités plus abstraites qui sont appelées codes conceptuels¹⁹⁷. Le sociologue Pierre Paillé conseille à ce propos de s'interroger sur la capacité de certains codes à signaler et à regrouper des phénomènes plus larges. Il définit ces codes comme des codes-chevilles¹⁹⁸. C'est également l'occasion de se demander si certains codes ne sont pas plus centraux que d'autres. Il ne s'agit pas ici de mettre en annexe les codes pressentis comme périphériques, mais de leur attribuer le statut de codes-réserves, des codes sur lesquels je reviendrai éventuellement plus tard pour voir s'ils ont une pertinence pour le développement de la théorie, s'ils amènent des éléments nouveaux ou s'ils nuancent voire contredisent les propos tenus dans la théorie émergente.

La définition des catégories ne peut se faire que grâce à l'analyse comparative constante. En effet, une définition ne regroupera toutes les propriétés, dimensions et formes d'une catégorie qu'après que l'on ait procédé à une comparaison à la fois intra et inter-catégorielle.

Le but de la catégorie est de hisser l'analyse au niveau de la compréhension du phénomène et non de la laisser au niveau de sa description. La catégorisation fait appel à la sensibilité théorique du chercheur, à sa capacité de déduire un sens des données, de dégager les sous-entendus et les implications des dires des informants.

12.1.4. *La conceptualisation*

La catégorisation n'est qu'une étape dans le processus analytique. A ce moment de l'analyse, il est impératif de définir plus précisément la catégorie, d'en dégager les propriétés, d'en spécifier les conditions sociales légitimant sa formulation et encore d'en identifier les diverses formes. C'est l'étape de la conceptualisation. Ce qui différencie fondamentalement la catégorie du concept, est la richesse théorique du second. C'est le propre de cette étape que de hausser l'analyse à un niveau théorique en nommant de

¹⁹⁷ La conceptualisation consiste en l'opération d'analyse ultérieure. Elle diverge principalement de la codification par la portée théorique qu'elle implique.

¹⁹⁸ Paillé (1994), p. 158.

manière plus riche et englobante les phénomènes qui émergent des données. Cette seconde opération tente de répondre aux questions du type: *Que se passe-t-il ici ? A quel phénomène suis-je confrontée ?*

Il s'agit ainsi de qualifier par un concept théorique chacune des catégories (thèmes) relevées. En soulignant par un concept les implications théoriques des catégories, cette opération constitue le premier stade de relativisation des données collectées. En effet, cela permet de mettre en évidence qu'un même thème (catégorie) peut conduire à des compréhensions, des interprétations et des représentations diverses chez un même informant. En permettant de dégager d'un thème ses implications théoriques, cette opération, plus concrètement encore que la précédente, servira à l'élaboration de la théorie.

12.1.5. *L'attribution de dimensions*

La dernière étape du processus de codage est de dégager les propriétés (dimensions), des différents concepts récurrents. A cette étape, le but est de voir, d'une part, si les concepts dégagés possèdent l'une ou l'autre (ou plusieurs) des dimensions de l'identification religieuse (dimension 1 dans les mémos analytiques) ; d'autre part, pour ceux qui ne relèvent d'aucune des dimensions théoriques préalables, de réfléchir à de nouvelles dimensions, qui cette fois ne concernent plus l'identification religieuse, mais l'identification musulmane (dimension 2 dans les mémos analytiques).

Enfin, il s'agira également de repérer des dimensions traduisant la capacité réflexive des informateurs, l'engagement ou l'effort personnel investi dans leur compréhension de leur 'être musulman' (dimension 3 dans les mémos analytiques).

12.2. LA MISE EN RELATION PAR ANALYSE COMPARATIVE CONSTANTE

Une fois les données codées, elles seront ensuite triées par ordre alphabétique d'après trois critères :

- les catégories
- les concepts
- les dimensions de l'identification religieuse (dimension 1)

Le tria d'après ces trois critères permettra dans un premier temps de visualiser 'physiquement' la récurrence des différents thèmes et concepts et de pouvoir ainsi, de manière plus appropriée, procéder à l'analyse comparative constante.

Cette deuxième étape de l'analyse, comme son nom l'indique, revient à mettre systématiquement en relation les catégories entre elles, à chercher des liens qui, souvent, ont commencé à s'imposer d'eux-mêmes lors de la définition et de la délimitation des catégories et des concepts. C'est à ce moment que le recours à l'analyse comparative constante est primordial. Afin de mettre en évidence les relations existant entre deux ou plusieurs catégories ou concepts, la comparaison de leurs propriétés intrinsèques est une étape incontournable. L'analyste se devra de mettre en relation les diverses catégories jusqu'à ce que leur lien soit clairement explicité.

Dans le cadre de cette recherche, une analyse comparative constante s'effectuera à différents niveaux, à savoir entre :

- les catégories
- les concepts
- les dimensions
- les entretiens

12.2.1. *Entre catégories*

Lors du codage de chaque entretien, les thèmes trouvés dans un même entretien seront comparés afin de voir si les étiquettes thématiques attribuées aux codes correspondent effectivement aux citations soumises à l'analyse. Il sera également vérifié si cette première classification est bien fidèle aux données qualitatives brutes, si des regroupements entre les thèmes sont possibles et si des codes-chevilles semblent émerger. Finalement, il s'agira également de repérer si certaines catégories doivent se voir attribuer le statut de codes-réserves.

12.2.2. *Entre concepts*

Une fois la comparaison entre catégories effectuée, les différents concepts théoriques attribués à chacune des catégories seront à leur tour comparés afin de confirmer leur pertinence théorique au vu de la citation extraite. C'est également le moment de regarder si des regroupements entre les différents concepts sont possibles. On peut relier cette étape de l'analyse comparative constante à une modélisation du corpus analysé.

12.2.3. *Entre dimensions*

La même dynamique d'analyse s'effectue au niveau des dimensions et plus spécifiquement entre les dimensions 1 et 2. Il est ici important de laisser une large place à l'empirie et d'être attentif à l'émergence de nouvelles caractéristiques des citations qui pourraient aisément être qualifiées par l'une des dimensions de l'identification religieuse (par exemple, diversifier la dimension émotionnelle de l'affective, la dimension culturelle de la rituelle, la dimension communautaire de la familiale.). La comparaison entre les dimensions permet ainsi d'en extrapoler de nouvelles, mais également d'aiguiser la pertinence des dimensions existantes, de les nuancer, de les compléter, voire de les réfuter.

12.2.4. Entre entretiens

Le processus de comparaison identique est ensuite appliqué aux thèmes, concepts et dimensions entre les entretiens cette fois. Il s'agira ici de regarder quelles sont les catégories qui reviennent dans les différents entretiens ; de se pencher sur la pertinence des différents concepts théoriques appliqués à chacune des catégories, éventuellement de les remettre en question ou de les modifier et de réfléchir à l'adéquation des dimensions appliquées aux différents concepts.

Il s'agit également de procéder au regroupement par thèmes et concepts, de repérer des corrélations entre les différents thèmes et concepts, de chercher à affiner les propriétés (dimensions) de chacun des concepts.

L'analyse comparative entre les entretiens, plus spécifiquement entre les concepts et dimensions caractérisant les différentes catégories, permet ainsi de voir se dégager les grandes orientations de la recherche et les articulations majeures que prendra l'analyse.

A l'origine de cette opération, un corpus de 761 citations codées avait été extrait. La comparaison des concepts et catégories attribués à chacune des citations a permis de prendre conscience qu'un certain nombre d'entre elles serait plus pertinentes en étant regroupées. Ainsi, alors qu'en début de codage les citations à analyser avaient généralement été divisées *phrase par phrase*, elles ont ensuite été regroupées *thème par thème*. Cette opération a permis de réduire le corpus à analyser à 379 citations. A ce moment, vingt différents thèmes revenaient de façon régulière dans l'ensemble du corpus. Il s'agissait de :

- | | |
|--|------------------------|
| 1. Communauté musulmane vs individualisation | 2. Orthopraxie |
| 3. Concilier religion et société | 4. Paix – sécurité |
| 5. Education religieuse | 6. Pratique religieuse |
| 7. Être musulman | 8. Relation homme-Dieu |

9. Être une bonne personne	10. Religion comme barrière
11. Identité	12. Religion comme marqueur
13. Intégration	14. Religiosité
15. Liberté	16. Respect et reconnaissance
17. Mode de vie	18. Situation minoritaire
19. Orthodoxie	20. Spiritualité – foi

Ces différents thèmes ont ensuite été relus et repensés. En comparant minutieusement les concepts entre eux, je me suis rendue compte que certains concepts attribués à des citations étaient soit synonymes d'autres concepts, soit représentaient une sub-catégorie de ceux-ci. Ainsi, les concepts ont été graduellement réduits, reformulés ou encore vidés au profit d'un concept existant.

Par exemple, le thème 'être une bonne personne' a été résorbé dans 'être musulman', 'pratique religieuse', 'relation islam et autres religions' et 'religiosité'. Le contenu des citations codées par 'être une bonne personne' se retrouvait sous la même forme et la même signification dans les quatre autres concepts dans lesquels il a été redistribué.

Ainsi :

- '*Identité*' a été vidé entre 'être musulman', 'religion comme barrière', 'intégration', 'individualisation' et 'communauté musulmane'. Par ailleurs, il est évident que le concept d'identité ne pouvait pas figurer comme tel dans le corpus étant donné qu'il est le concept même que cette étude cherche à éclairer.
- '*Religion comme barrière*' a été vidé dans 'liberté'.
- '*Mode de vie*' a été vidé entre 'être musulman', 'musulman pratiquant' et 'pratique religieuse'.
- '*Situation minoritaire*' a été vidé entre 'concilier religion et société', 'intégration' et 'pratique religieuse'.
- '*Pratique religieuse*' a, à son tour, logiquement été vidé dans 'musulman pratiquant' et 'musulman non pratiquant'.

- *'Religion comme marqueur'* a été vidé pour 'être musulman'. Ce regroupement a été effectué lorsqu'il a été constaté que ce thème ne revenait que dans la bouche de Mourad. Même s'il revenait fréquemment, il ne pouvait avoir de réelle pertinence pour définir l'identité musulmane. Par contre, cette donnée est gardée à l'esprit, car ce concept souligne le fait que Mourad se faisait identifier comme différent par les autres, donc procédait de l'identification d'autrui.
- *'Spiritualité'* a été vidé dans 'religiosité'
- *Orthodoxie et orthopraxie* ont été redistribuées dans 'être musulman' et 'religiosité'
- *'Concilier religion et société'* a été vidé entre 'intégration' et 'religiosité'

Par ailleurs, les concepts de 'reconnaissance', 'relation islam et autre religion' et 'éducation religieuse' se sont vu attribuer le statut de codes-réserves.

Après avoir réduit le corpus à analyser à huit entrées, je me suis penchée plus en détail sur ce dernier et ai opéré des subdivisions au sein des thèmes retenus. Une entrée chacune pour 'communauté musulmane' et 'individualisation' a été décidée. Au moment de commencer la mise en relation, huit différents thèmes apparaissent comme constitutifs de l'identification comme musulman.

-
- | | |
|-------------------------|------------------------|
| 1. Communauté musulmane | 2. Individualisation |
| 3. Être musulman | 4. Paix |
| 5. Intégration | 6. Relation homme-Dieu |
| 7. Liberté | 8. Religiosité |
| 9. Respect | |

Relevons ici que ces différents thèmes ne sont pas des thèmes isolés les uns des autres. L'analyse cherchera à montrer les différentes conceptions, compréhensions et implications que les différents acteurs ont de ces différents thèmes.

Ces huit thèmes circonscrits, j'ai réfléchi aux relations, aux liens et aux évictions de ceux-ci. *Comment s'articulent-ils entre eux ? Se combinent-ils entre eux ? Si oui, comment ? Quels sont les éléments ayant traits à l'identification religieuse dans ces différents thèmes ? S'ils ne participent pas à une identification religieuse, forment-ils ou contribuent-ils à la création d'autres types d'identification ? Si oui, lesquels ? Et quelles en sont les propriétés ?* Pour répondre à ces interrogations, je me suis à nouveau immergée dans les témoignages des informateurs afin de repérer les différentes significations que chacun d'entre eux pouvait donner à ces huit thèmes généraux. A force de mises en parallèle ou en confrontation, une typologie en quatre formes d'identification s'est mise à émerger (cf. quatrième partie, chapitres 13 à 16).

12.3. LA THEORISATION

Afin d'apporter des éléments de réponses aux objectifs de la recherche, la théorisation s'est déroulée en deux temps. Le premier, relevant d'une **analyse transversale**, nous occupera pendant la majeure partie de l'analyse. Il s'agira de **rendre compte**, à travers les quatre types d'identification (chapitre 13 à 16), **des différentes significations que**

donnent de leur identité de musulmans les sujets ayant participé à l'enquête. Il s'agira véritablement de répondre à la question de la signification que revêt, pour un acteur social s'auto-identifiant comme musulman, le fait d'être musulman en Suisse.

En complément de l'analyse transversale et dans le but de donner corps aux concepts et modèles théoriques qui y ont été développés, la seconde partie de l'analyse relèvera d'une **analyse verticale**. Ce second moment cherchera à **montrer comment un individu combine les différentes dimensions de 'l'être musulman' dans sa propre identité**. Il s'agira ici plus spécifiquement de se concentrer sur la façon qu'a l'acteur de se définir en tant que musulman, de mettre en exergue les registres identitaires qu'il utilise ; de comprendre la logique de sa rhétorique et de définir la combinaison des dimensions de l'identification religieuse qu'il exploite. Pour ce faire, le portrait de quatre informateurs sera dressé sous la forme d'encadrés clôturant la partie *Être musulman en Suisse*. S'agissant d'apporter un éclairage sur la variété de l'identitaire musulman, la diversité des articulations, la richesse des interprétations et la complexité des représentations, les informateurs ont été choisis en fonction du caractère singulier de leur témoignage et de la particularité de leur discours. Ainsi, successivement, seront présentés plus en détails les personnalités de Amel, Mourad, Sihan et Nasser.

12.4. RESUME

Les données qualitatives récoltées grâce à des entretiens compréhensifs combinant trois techniques (questions narratives, projectives et semi-directives) ont été soumises à une analyse comparative constante visant à réfléchir aux thèmes (catégories et concepts) présents dans les différents témoignages. L'analyse comparative constante a ainsi permis de délimiter les éléments à théoriser et de dégager les propriétés et les conditions de production des thèmes récurrents dans les discours.

La théorisation s'effectuera à travers une double analyse. Tout d'abord, l'analyse transversale permettra de tenir compte de la variété des compréhensions et représentations que recouvre le fait d'être musulman dans le discours des informateurs. Elle permettra également d'apporter un éclairage

sur la logique sociale à l'œuvre, c'est-à-dire sur le rôle de l'extérieur (notamment des normes et valeurs du groupe majoritaire) sur la construction de l'identité musulmane.

Puis, avec le support d'une analyse verticale, les constructions individuelles de l'identité musulmane seront mises en exergue. L'examen détaillé des témoignages de quatre acteurs musulmans montrera quatre façons de se concevoir comme musulman dans un même contexte et soulignera les différents registres identitaires dans lesquels les acteurs puisent ou qu'ils mettent en place pour se donner un sens, une particularité et une continuité.

QUATRIEME PARTIE : ÊTRE MUSULMANS EN SUISSE, ELEMENTS EMPIRIQUES

13.	L'identification religieuse.....	154
13.1.	Les dimensions de l'identification religieuse : nuances empiriques	155
13.2.	Préliminaires autour de le notion de religiosité.....	164
13.3.	Variables constitutives de la religiosité.....	169
a)	Le rapport à Dieu.....	170
b)	Le rapport à la société.....	180
c)	Le rapport aux autres	183
d)	Le rapport à eux-mêmes	185
13.4.	Résumé	187
13.5.	Une typologie de la religiosité.....	189
13.5.1.	Une religiosité institutionnelle	191
a)	Une loyauté indéfectible envers le Coran et la Sunna.....	192
b)	Un respect des cinq piliers et des principaux rites de passage	196
c)	L'importance de la dimension communautaire	202
d)	Normativité, littéralité et intégralité	206
e)	Place des variables dans la religiosité institutionnelle.....	211
f)	Résumé	212
13.5.2	Une religiosité intellectualisée.....	213

a)	Le produit d'un cheminement religieux	215
b)	Une actualisation des contenus religieux.....	219
c)	Une déculturation des contenus religieux.....	223
d)	Une intériorisation des contenus religieux	225
e)	Place des variables de la religiosité intellectualisée	226
f)	Résumé	227
13.5.3	La religiosité sociale.....	229
a)	Une continuité comportementale tant envers Dieu qu'envers ses concitoyens.	229
b)	Une éthique intramondaine pour 'être une bonne personne'	232
c)	Une éthique intramondaine pour préserver la société	236
d)	Place des variables dans la religiosité sociale	238
e)	Résumé	239
13.5.4	Une religiosité spirituelle	240
a)	La quête d'une relation de proximité avec Dieu et la conception de la pratique comme un acte de foi.....	241
b)	Une quête de sens	244
c)	Place des variables dans la religiosité spirituelle.....	245
d)	Résumé	245
13.6	Conclusion	246
14	L'identification psychologique ou la construction du soi personnel.....	251
14.1	Quatre stratégies identitaires	253
a)	La stratégie des conservateurs	255
b)	La stratégie des opportunistes	256

c)	La stratégie du syncrétisme	256
d)	La stratégie du synthétisme	257
14.2	Applications empiriques	257
a)	Similarisation, différenciation et singularisation.....	258
b)	Le rôle de la personnalité individuelle	262
c)	La conscientisation d'éléments intériorisés.....	264
d)	Résumé	266
15	L'identification sociétale ou la construction du soi comme acteur social.....	270
15.1	La liberté de religion	272
15.2	Le droit à la sécurité physique.....	276
15.3	La privatisation du religieux.....	278
15.3.1	L'individualisation du religieux	281
15.3.2	La domestication du religieux	282
15.4	Une tendance hédoniste.....	284
15.5	Une réflexivité autocritique	286
15.6	Résumé	288
16	L'identification culturelle.....	290
16.1	La culture comme « <i>chapiteau islamique</i> ».....	293
16.2	La relation entre nationalité et appartenance confessionnelle.....	298
16.3	Résumé	299
17	Eléments conclusifs	300
a)	Amel : une stratégie synthétique pour une identité projet.....	307
b)	Mourad : une éthique sociale pour une identité doublement légitimante....	310

- c) Sihan : syncrétisme identitaire opportuniste pour une identité-contestée ...312
- d) Nasser : synthèse culturello-religieuse pour une identité-apaisée314

Dans ce premier chapitre de l'analyse, l'accent sera mis sur la signification qu'ont donnée les interlocuteurs à leur identité de musulman. Comme nous l'avons vu dans un précédent chapitre (8), l'identité est le processus dynamique et complexe qui consiste à combiner différentes identifications pour se créer son identité individuelle. Il s'agira ainsi de repérer et d'expliquer les différentes composantes de cette identité afin de prendre en compte la complexité d'un 'être musulman' qui ne se résume pas à une conduite religieuse. En effet, l'analyse des entretiens semble confirmer l'hypothèse disant que l'identité musulmane constitue davantage qu'une identité religieuse, même s'il faut relever que cette composante de l'identité musulmane occupe une place de choix dans la construction identitaire.

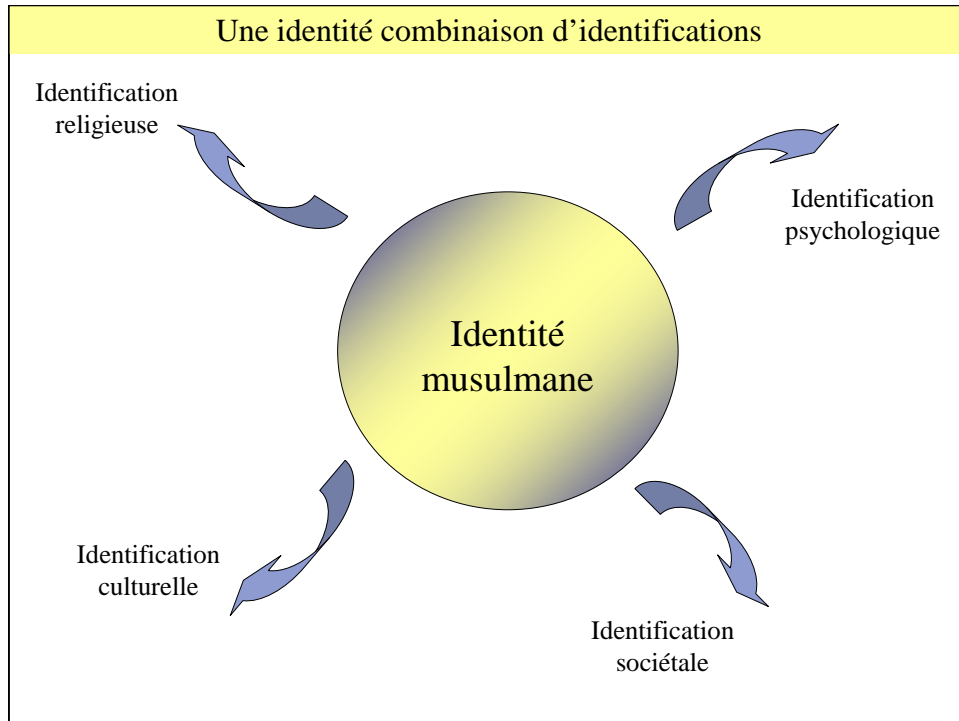
A travers les témoignages des musulmans ayant accepté de participer à la recherche, quatre catégories d'identification participant à la construction de l'identité musulmane ont été dégagées. Fonctionnant comme des idéaux-type, chacune de ces catégories permet de souligner et d'expliquer différents traits caractéristiques de l'identité des informateurs. Il s'agit de :

- a) une identification religieuse
- b) une identification psychologique
- c) une identification sociétale
- d) une identification culturelle

Je me permets d'insister sur le fait qu'il s'agit d'une **différenciation opérationnelle** qui servira **d'outil analytique** pour appréhender la complexité et la diversité de l' 'être musulman' et non d'une différenciation constitutionnelle et consciente donnée par les informateurs eux-mêmes.

Comme nous allons le voir, l'identité musulmane, telle qu'elle est conçue par les interviewés, peut s'articuler différemment autour de ces quatre formes d'identification. Il est possible de schématiser les quatre identifications comme suit :

Les identifications participant à la définition de l'identité musulmane



Ainsi, l'analyse partira du postulat que l'identité musulmane devrait être comprise comme la **combinaison personnelle et subjective** d'éléments relevant de chacune de ces différentes identifications.

La partie analytique de cette recherche s'attachera donc à **définir** successivement **les quatre catégories d'identification** qui ont émergées du terrain, quatre catégories qui, selon les acteurs m'ayant répondu, participent plus ou moins activement à la construction de leur identité de musulman en Suisse. Il s'agira de **rendre compte de la compréhension intrinsèque de l'identité d'acteurs se définissant comme musulmans en ayant recours à leurs univers sémiotiques et symboliques**. C'est pourquoi les différentes formes d'identification seront expliquées à l'aide de larges extraits des entretiens permettant ainsi

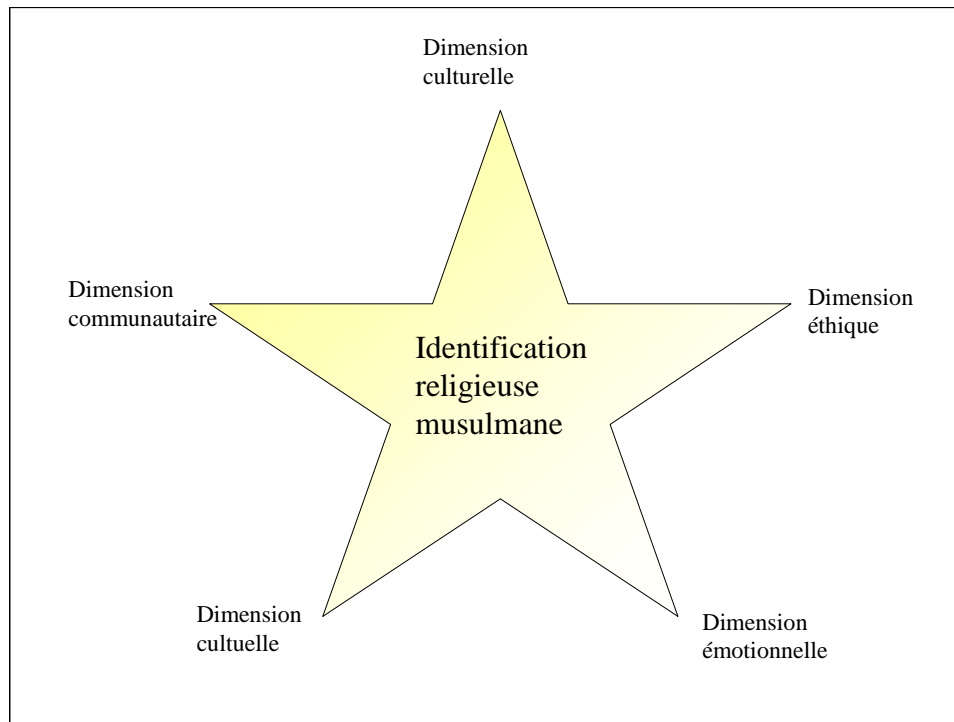
d'enraciner les typologies opérationnelles théoriques relatives aux types d'identification dans le vécu des informateurs.

13. L'IDENTIFICATION RELIGIEUSE

Si, depuis sa naissance, l'islam a contribué à développer une culture islamique (calligraphie, peinture, musique, architecture, art culinaire, etc.), il reste qu'en première instance, pour les musulmans ayant répondu aux questions de l'enquête, l'islam désigne avant tout la religion monothéiste révélée par le prophète Mohammed. C'est ainsi que la première forme d'identification que je propose de définir comme participant à l'identité musulmane est **l'identification religieuse**.

Dans le chapitre consacré à l'identité, les dimensions de l'identification religieuse selon Danièle Hervieu-Léger ont été définies (communautaire, éthique, émotionnelle et culturelle). Dans le cas de la religion musulmane, j'avais émis la proposition d'ajouter une cinquième dimension, la dimension culturelle, au schéma quadripartite de la sociologue française. Je soumettais ainsi l'idée que l'identification religieuse islamique pouvait être représentée comme suit :

Les dimensions de l'identification religieuse musulmane



13.1. LES DIMENSIONS DE L'IDENTIFICATION RELIGIEUSE : NUANCES EMPIRIQUES

Si le travail de terrain effectué confirme la pertinence de cette typologie pour appréhender l'identification religieuse, simultanément il y apporte quelques réserves. En effet, il s'avère que codifier un témoignage en fonction des dites dimensions est une tâche nettement plus ardue qu'il y paraît. Théoriquement, il est vrai que l'on peut séparer le communautaire du culturel, l'éthique de l'émotionnel. Mais dans la réalité empirique, il en va tout autrement. Les récits des informateurs sont difficilement réductibles à l'une ou l'autre des dimensions.

Prenons par exemple un extrait de l'entretien effectué avec Karim. Lorsque je lui ai demandé de s'exprimer sur le Ramadan, ce dernier m'a dit :

Le Ramadan, ça se passe pas inaperçu. C'est pas seulement un acte spirituel ou un acte d'adoration, rien que pour l'être, pour moi, ou pour toi, ou pour lui. Non, c'est un acte aussi communautaire. Parce qu'on se voit aussi quatre week-end par mois, pendant ce mois-là. Et pis là on se partage les tâches, chaque communauté ethnique eh, dans la communauté musulmane, prépare un souper, un iftâr si vous voulez, pour toute la communauté un samedi. (...) On reçoit vraiment beaucoup des gens de la communauté et nos amis suisses, bien sûr. (Karim 1002-1013)

Ce passage est riche en informations. Tout d'abord, en affirmant que le Ramadan « *ne passe pas inaperçu* », Karim nous fait comprendre que le jeûne des musulmans est une pratique connue **et** reconnue. Il nous signifie l'importance du quatrième pilier de l'islam pour le musulman, comme pour la communauté musulmane. En soulignant cette importance, cette première phrase fait ainsi référence à la fois à la dimension culturelle, mais également à la dimension communautaire, dans le sens où le Ramadan rassemble dans le même espace-temps les musulmans du monde. Karim s'exprimant à proprement parler sur le jeûne du Ramadan, il est évident que la dimension culturelle sera présente comme un fil rouge dans l'ensemble de l'extrait analysé ici.

Ensuite, Karim souligne que le Ramadan constitue « *un acte spirituel ou un acte d'adoration* », mais aussi « *un acte communautaire* ». Se superposent à nouveau ici plusieurs dimensions :

1. La dimension **culturelle** (le jeûne comme pilier de l'islam).
2. La dimension **émotionnelle**. Le croyant, en s'efforçant de satisfaire le commandement de Dieu, connaît une expérience affective avec la transcendance. En s'abstenant de nourriture et en luttant contre ses instincts naturels, le musulman répond positivement à une obligation religieuse et expérimente ainsi, dans son être, la présence divine. Plus qu'une communication affective avec Dieu, le croyant entre véritablement en relation avec son créateur par la mise au concours de ses sens.

3. La dimension **communautaire**, dans le sens où le quatrième pilier de l'islam s'adresse à tous les croyants ayant atteint l'âge de la puberté¹⁹⁹.

Lorsque Karim précise que la communauté s'organise pour se rencontrer quatre fois par mois et qu'à cette occasion chaque « *communauté ethnique* » prépare un repas, on retrouve ici les dimensions **culturelle** et **communautaire**. Tour à tour, Marocains, Turcs ou Somaliens vont préparer un *iftâr* pour toute la communauté locale. Se faisant, chaque « *communauté ethnique* » a l'occasion de faire découvrir sa culture en partageant son savoir-faire et son art culinaire²⁰⁰.

Finalement, dans la dernière phrase, Karim confie que le Ramadan est l'occasion pour la communauté de se recevoir et se rapprocher, mais aussi d'accueillir leurs « *amis suisses* ». Ces propos traduisent une valeur chère à la culture, mais aussi propre au message islamique : l'hospitalité. A travers ce thème de l'hospitalité, ce sont les dimensions **culturelle** mais aussi **éthique** de l'identification religieuse que l'on peut lire.

La même imbrication des dimensions de l'identification religieuse peut être constatée dans l'extrait suivant :

Mais ce que nous on cherche, c'est un centre. Un centre culturel où on peut accueillir les jeunes, on peut accueillir les femmes, on peut accueillir les

¹⁹⁹ Relevons toutefois que les malades, les femmes enceintes, les femmes qui ont leurs menstruations et les voyageurs en sont dispensés, à condition de rattraper plus tard les jours manqués ou de les compenser en offrant un repas à un démuné. La citation de Karim à propos de l'obligation de jeûner est très claire à ce sujet : « *Un homme, une femme qui ont dépassé l'âge de la puberté, ils ont l'obligation de faire le Ramadan tel qu'il est prescrit. C'est-à-dire s'abstenir de manger, boire, du lever au coucher du soleil. Et ça y'a pas à négocier, y'a pas à trouver des solutions. Seulement y'a des exceptions, que tu connais maintenant ...enfin... pour les personnes malades, les femmes qui ont leurs règles, les femmes qui sont en train d'allaiter ou qui sont en voie de donner un bébé, enfin d'accoucher, ou bien quelqu'un qui est en voyage. Ces gens-là, ils ont la permission de ne pas faire le Ramadan, mais à condition de se rattraper après le Ramadan. Mais ça sera pas continuellement, c'est à eux de choisir les jours et les dates qu'ils veulent faire pour rattraper les jours qu'ils ont pas fait.* » (Karim 31-39)

²⁰⁰ Il me semble important ici de relever que l'association musulmane locale dont il est question dans les propos de Karim organise ces repas du weekend d'une façon qui détonne avec le sens commun à propos des musulmans. En effet, ce sont les hommes qui préparent les trois premiers repas qui auront lieu pendant le Ramadan. Les femmes ne sont en charge que du dernier.

hommes. On peut faire des activités, on peut organiser des conférences. C'est un lieu où les jeunes peuvent vraiment venir soit faire de l'informatique, soit débattre un sujet. C'est vraiment un lieu de vie, entre parenthèses lieu de vie. Eh... mais c'est une vie, là où enfin, y'a un mélange entre spiritualité et quotidien. Là où la personne peut s'instruire et en même temps faire sa prière.
(Karim 1024-1030)

Dans ce passage, Karim explique que l'association musulmane locale à laquelle il appartient cherche de nouveaux locaux pour établir une salle de prière. Plus qu'une salle de prière, c'est « *un centre culturel* » qu'il aimerait développer. Ce « *centre culturel* », pour reprendre ses termes, désigne plusieurs éléments appartenant aux différentes dimensions. Tout d'abord, il servira à répondre aux besoins **culturels** de la communauté : avoir une salle de prière suffisamment spacieuse pour se réunir le vendredi. De plus, Karim aimerait un centre mélangeant spiritualité et quotidien, c'est-à-dire un lieu où l'individu peut venir se ressourcer en Dieu (dimension **émotionnelle**), mais aussi rédiger son *curriculum vitea*, surfer sur Internet ou partager sa pause de midi. Finalement, le centre sera également un lieu où les gens s'exprimant dans une même langue peuvent se retrouver, converser et débattre d'un sujet (dimension **culturelle**).

On constate ainsi que les cinq dimensions de l'identification religieuse ont une portée heuristique dans le sens où elles incitent le chercheur à envisager l'identification religieuse sous ses différents angles. Mais il est difficile, sans forcer les témoignages à entrer dans les catégories, d'étiqueter tout un chacun selon cette typologie.

Les récits des participants à l'enquête ont également souligné une seconde limite à ce schéma pentapartite. En effet, si chacune des dimensions contribue à caractériser l'identification religieuse, il existe des éléments qui sont culturels, communautaires, éthiques ou émotionnels mais pas nécessairement religieux.

Concernant la dimension culturelle, prenons par exemple un extrait du témoignage de Nasser. Lorsque je lui ai demandé ce qui, selon lui, faisait de lui un musulman, Nasser a répondu :

A la maison, ça me prend, par exemple, j'ai une fréquence, peut-être 6 ou 7 fois par année, de me mettre en djellaba. Parce que la djellaba, elle a quand même une dimension affective. Elle m'a été offerte par maman quand elle est partie au pèlerinage. Et c'est quelque chose d'hyper important aux yeux d'un musulman, hein ? On a toujours cette espérance, avant de quitter ce monde, d'aller faire, au moins une fois le pèlerinage. Mais, en soi, je me sens pas plus algérien ou plus musulman quand je porte ma djellaba, voyez ? Ma djellaba, elle est dans mon cœur. (Nasser 569-576)

Cet extrait se distingue par la portée culturelle des propos de Nasser. Si la *djellaba* est un habit traditionnel d'Afrique du Nord, elle n'est pas une tenue vestimentaire ayant une connotation religieuse comme le *hijab*, par exemple. Le témoignage de Nasser mettant en parallèle un élément caractéristique de la culture nord-africaine (la *djellaba*) et son identité de musulman et d'Algérien montre bien la proximité qui existe entre des éléments culturels et religieux, même si les premiers ne sont pas, à proprement, parler religieux.

Si la *djellaba* de Nasser n'est pas religieuse, elle possède par contre, une valeur hautement symbolique : d'une part, sa maman l'ayant achetée lorsqu'elle a effectué le pèlerinage, la *djellaba* de Nasser le rattache **symboliquement** à la Mecque. D'autre part, sa *djellaba* agit également comme un « *souvenir ombilical* » (Nasser 32) qui le relie à sa mère. La *djellaba* de Nasser est ainsi un symbole dans les différents sens du terme. Elle réunit et elle montre. En effet, étymologiquement, le terme 'symbole' signifie joindre, réunir. Il désigne un objet divisé en deux, permettant aux individus, qui possèdent chacun l'une des deux parties, de se reconnaître. La *djellaba* de Nasser joue ainsi ce rôle de réunificateur : il **rattache** dans une relation triangulaire Nasser à sa maman et au premier lieu saint de l'islam, la Mecque. Mais de ses propres dires, sa *djellaba* peut également **montrer** son origine algérienne et musulmane, même si lui ne se sent ni plus musulman ni plus algérien lorsqu'il la porte.

Peut-on avancer l'idée que cet extrait relève également de la dimension émotionnelle ? Dans le sens où elle fait appel aux émotions de Nasser concernant sa mère et le pèlerinage à la Mecque, on peut répondre à cette question par l'affirmative. Mais l'on peut également répondre par la négative dans le sens où ces propos ne concernent en rien l'expérience sensorielle dirigée vers la transcendance caractérisant la dimension émotionnelle de l'identification religieuse. C'est pourquoi, tout comme le suggère Nasser dans l'extrait qui précède, je propose ici de parler de **dimension affective**. La dimension affective se distingue de la dimension émotionnelle par sa **portée relationnelle**. En effet, pour parler d'affectif, il est nécessaire que l'élément ainsi défini ait un rapport d'une part à autrui, et d'autre part à la mémoire. Alors que l'émotionnel se distingue par son caractère instantané, voire instinctif, l'affectif relève lui de l'histoire de l'individu. L'affectif prend en compte les souvenirs qu'un individu entretient avec son passé et les personnes de son passé. Mais il n'est pas exclusivement basé sur le passé, l'affectif aime également se projeter dans l'avenir. Un élément (comme la *djellaba* de Nasser) pourra être étiqueté par la dimension affective de par le rôle de passerelle qu'il endosse : une passerelle entre l'acteur et les personnes de son entourage, mais aussi entre le passé, le présent et l'avenir.

Le témoignage de Ozlem concernant l'*Aïd el-Fitr* (fête de la fin du Ramadan) montre également la prégnance des habitudes culturelles. Lorsque je lui ai demandé comment sa famille célébrait la fin du Ramadan, Ozlem répondit que sa mère préparait un grand repas avec différentes spécialités du pays, que les hommes de la famille partaient à la prière pendant que les femmes nettoyaient et préparaient la maison. Une fois réunie après la prière, toute la famille allait visiter et féliciter les oncles, tantes et les amis de la famille (Ozlem 251-261). Les fêtes religieuses sont souvent l'occasion de réactiver la mémoire culturelle par l'entremise de l'art culinaire. Cuisiner des mets traditionnels du pays stimule les sens comme l'odorat et le goût et rappelle ainsi le pays d'origine. Les propos de Ozlem soulignant qu'au petit matin de l'*Aïd* les hommes partent faire leurs prières à la mosquée pendant que leurs épouses et leurs filles préparent et nettoient les intérieurs, peuvent également témoigner des coutumes patriarcales en vigueur dans les pays d'origine. On

constate ainsi qu'à l'occasion d'une fête religieuse, des éléments culturels ne participant pas à l'identification religieuse entrent dans le débat.

Illustrons finalement un dernier élément culturel mais non religieux par un extrait de l'entretien avec Sihan. Lorsqu'en début d'entretien je lui demande comment est-ce que c'est d'être musulmane en Suisse, Sihan répond qu'elle a du mal à croire à tout ce que dit l'islam. En lui demandant d'être plus spécifique sur le contenu de ses croyances Sihan répond :

Moi, j'y crois pas trop. Parce que chaque fois qu'il y a un truc qui se passe, on dit « Ouais, ça, ça veut dire ça. Ca, ça veut dire ça. Ca, ça veut dire ça ». Mais ça a rien à voir. Moi, j'y crois pas. Non. Je peux pas y croire. Je sais pas. On dit que c'est vrai. Mais je sais pas, moi, j'y crois pas, en tout cas.

Vous ne croyez pas en quoi exactement ?

Parce que par exemple, on dit que si y'a la main qui gratte, ça veut dire : « Ouais, tu vas recevoir de l'argent », ou t'as ton pied qui gratte, je sais pas, ça veut dire que tu vas aller à quelque part. Tout ça, non ! J'y crois pas ! Y'a tellement de trucs ! On dit « Ouais, tu mets des bagues, ça veut dire que tu veux te marier ». Tu mets une robe, ça veut dire que tu veux te marier. Tu te maquilles, tu veux te marier. Des trucs, c'est même pas vrai, en fait. Que tu veux pas, mais que nos parents nous disent. En fait, c'est pas vrai. Non. Eux, ils nous disent « Tu te maquilles, ça veut dire que tu veux te marier ». Ca a rien à voir. Moi, je sais pas, moi, je me maquille pour me faire belle ! C'est tout. (Sihan 70-83)

Lorsque Sihan dit qu'elle n'y croit pas trop, j'ai d'abord pensé qu'elle parlait de Dieu. En réalité, spontanément, Sihan ne fait jamais référence à Dieu. Lorsqu'elle dit ne pas croire, elle fait référence à des expressions du langage courant qui révèlent une forme de **pensée magique**. Lorsque je mentionne le mode de pensée magique, je ne me réfère pas à la magie, comme système de croyances qui se distingue du religieux par son côté secret,

individuel et interdit²⁰¹, mais à une forme de pensée correspondant aux lois de la magie répondant soit au principe de la similitude (loi de la sympathie), soit au principe de la contiguïté (loi de la contagion) thématiques par James Frazer (1854-1941) dans le *Rameau d'Or*.

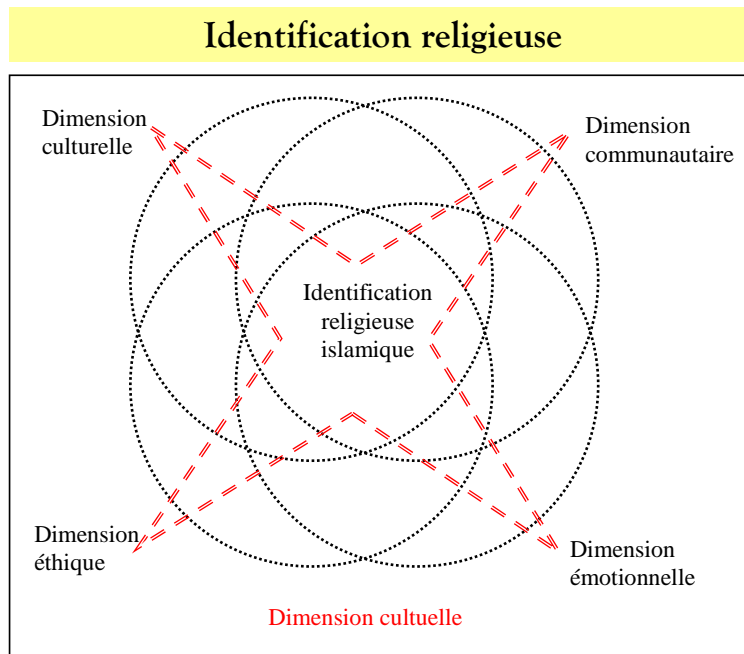
Les propos de Sihan répondent aux lois de la contagion et de la sympathie : elle ne se maquille pas pour afficher sa volonté de se marier. Si le recours au maquillage se fait évidemment dans une optique de séduction, c'est davantage pour renvoyer une image positive de sa personne lui permettant ainsi d'accroître la confiance qu'elle a en elle, que pour véritablement trouver l'âme sœur. Les lois de la sympathie sont présentes dans ses propos lorsque Sihan énonce la proximité qu'il y a entre avoir la main qui gratte et bientôt recevoir de l'argent, ou avoir le pied qui gratte et bientôt « *aller à quelque part* ». Il s'agit ici d'expressions caractéristiques de régions connaissant précarité et émigration. En effet, la famille de Sihan accumule les trajectoires migrantes : Sihan est albanaise, mais n'a jamais vécu en Albanie. Elle est née en Macédoine, mais a très jeune émigré avec sa famille en Suisse. On retrouve dans ses propos la réalité des préoccupations majeures des populations confrontées à l'émigration (argent, mariage et déménagement).

Ces quelques exemples mettent en garde sur l'applicabilité du schéma pentapartite. Ils relèvent que différentes argumentations empreintes de connotations culturelles relatives à l'identité de musulman des informateurs n'ont pas pour autant de lien avec une identification à proprement parler religieuse, même si elles participent activement à la construction identitaire du soi comme musulman et aux formes de religiosité qui vont en découler.

²⁰¹ Pour davantage d'informations sur la magie comme système de croyances opposé au religieux, voir Marcel Mauss et Henri Hubert (1997) « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in : *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.

Cette analyse permet ainsi de relativiser une schématisation de l'identification religieuse sous la forme d'une étoile à cinq branches, pour maintenant proposer un autre type de représentation graphique :

L'identification religieuse revue et corrigée



Cette représentation comporte différents avantages. Premièrement, par la juxtaposition de cercles concentriques, cette schématisation témoigne de la complexité qui découle du processus d'identification religieuse. Elle montre comment les dimensions se combinent ou s'excluent. Le pointillage caractérisant les cercles indique la perméabilité qu'il existe selon les catégories. En effet, selon le point de vue suivant lequel l'observateur comme l'acteur se positionnent, un élément peut être davantage éthiquement connoté que culturellement et vice versa. La dimension culturelle est ici représentée sous la forme d'une étoile à quatre branches. Chacune des branches tend vers l'une des quatre autres dimensions de l'identification religieuse.

Cette présentation suppose ainsi qu'il existe dans l'identification religieuse des éléments à proprement parler culturels qui tendent soit vers le culturel, le communautaire, l'émotionnel ou l'éthique sans se combiner avec eux.

Simultanément, cette modélisation permet de souligner les différentes articulations que les dimensions peuvent avoir entre elles. Ainsi, un individu pourra se construire une identité religieuse comprenant une large part d'éthique et d'émotionnel, une pointe de culturel, un soupçon de communautaire et moyennement de culturel ; alors que chez un autre individu, la dimension culturelle empiètera sur toutes les autres dimensions qui ne trouveront leurs expressions qu'à travers une mise en forme de la première.

13.2. PRELIMINAIRES AUTOUR DE LA NOTION DE RELIGIOSITE

Au moment de typologiser les personnalités interrogées, il est utile d'avoir à l'esprit les réserves émises concernant le schéma pentapartite. Mais il s'avère que pour rendre compte sociologiquement de la variété des comportements religieux que peut mettre en œuvre l'individu se réclamant d'une religion, ainsi que des significations qu'il lui attribue ou encore des recours identitaires qu'il en fait, il est utile de mettre à jour des regroupements entre les attitudes religieuses. Comme le souligne très justement le sociologue Frédéric Lenoir

... ces regroupements qui seront toujours plus ou moins pertinents et jamais adéquats à la réalité des individus, (...) ont l'avantage de pouvoir mettre à jour des logiques et des groupes, rassemblant des individus partageant un certain nombre de traits communs.²⁰²

La sociologie contemporaine du religieux est une sociologie qui, selon l'expression communément admise, s'attache à définir 'les productions religieuses de la modernité'²⁰³.

²⁰² Lenoir (2003), p. 369.

²⁰³ On peut donner comme auteurs de référence de cette sociologie contemporaine du religieux Danièle

Dans ce contexte thématique, les sociologues ont défini différents types de religiosité leur permettant de rendre compte des métamorphoses, des décompositions et recompositions du religieux en modernité tardive²⁰⁴. On peut citer par exemple la « *religiosité hors piste* » que Yves Lambert²⁰⁵ a développée à propos des individus se déclarant 'sans religion' mais qui, piochant ça et là, se bricolent individuellement une religiosité en dehors de tout rattachement institutionnel.

La « *religiosité alternative holistique* » de Frédéric Lenoir peut être un second exemple. Par cette dénomination complexe, F. Lenoir désigne une religiosité qui part

d'une critique de la modernité rationaliste, mécaniste et marchande et entend 'réenchanter' le monde à travers une multitude de croyances et de pratiques qui manifestent le désir des individus de se relier à un cosmos vivant.²⁰⁶

Ainsi, cette religiosité est « *alternative* » car elle comprend des influences de courants évoluant en marge des grands systèmes philosophique ou religieux, tels que l'ésotérisme, l'astrologie ou encore les médecines parallèles. Elle est « *holistique* » parce que cette religiosité veut réconcilier l'homme et le cosmos en les considérant comme les deux faces d'une même médaille.

Un autre exemple est la « *religiosité universelle* » que Roland Campiche oppose à la « *religiosité institutionnelle* ». Loin de se réduire à une simple religiosité populaire, locale et diffuse, la « *religiosité universelle* » prend en compte la persistance 'universelle' d'une part, de la croyance en une puissance supérieure et, d'autre part, de la prière. De plus, elle

Hervieu-Léger, Françoise Champion, Grace Davie, Jean-Paul Willaime ou encore Frédéric Lenoir.

²⁰⁴ Dans la multitude de déclinaisons du concept de modernité (la post-modernité de Jean-François Lyotard, les basses, moyennes et hautes modernité de Alain Tourraine, la surmodernité de Marc Augé, l'ultramodernité de Jean-Paul Willaime), je favoriserai l'emploi de 'modernité tardive' utilisée notamment par Roland Campiche (2004). Cette dernière appellation a l'avantage de prendre en compte les idéaux qui ont fait émerger la modernité depuis de XV^{ème} siècle, sans considérer que malgré l'échec de ses promesses (telles que la rationalisation et la sécurisation du monde par l'intermédiaire de la science et de la technologie), nous ne sommes pas entrés dans une époque résolument nouvelle, mais dans une période de remises en question, de recomposition des principales institutions de cette modernité (l'Etat-nation, le capitalisme, la religion, la famille ou encore l'école), du lien social et du rôle des individus dans la société.

²⁰⁵ Lambert (2000).

²⁰⁶ Lenoir (2003), p. 14.

témoigne des déplacements qui s'opèrent vers une religiosité moins liée à une organisation spécifique, mais pas moins régulée par d'autres modalités que l'institution. La religiosité universelle, souligne Campiche, répond aux standards culturels et religieux de la modernité tardive, tels la référence aux Droits de l'Homme, la reconnaissance de l'existence d'une puissance supérieure, la représentation que la religion est une affaire privée, l'acceptation de la prière comme expression de la spiritualité de l'individu, l'habitus de se déclarer d'une confession ou d'une religion sans pour autant la pratiquer ou encore le respect des rites de passage²⁰⁷.

Finalement, donnons l'exemple de la « *religiosité néo-communautaire* » de Fahrhad Khosrokavar. Le sociologue désigne comme religiosité néo-communautaire

un sentiment religieux où l'adhésion du croyant au groupe se fait volontairement et en vertu d'une conception de la foi qui remet en cause les anciennes communautés fondées sur des liens ethniques ou géographiques.²⁰⁸

La « *religiosité néo-communautaire* », en se distançant des solidarités locales, fait appel à une réalité ultime transcendant les particularismes. En ce sens, la « *religiosité néo-communautaire* » aspire vers l'universel d'un message basé sur le sentiment religieux individuel. Ce ne sont plus les appartenances originelles qui déterminent la religiosité de l'individu, mais l'adhésion volontaire et la validation réciproque du message qui les unit.

²⁰⁷ Cf. Campiche (2004), Ch. 1 et pp. 273 ss. Dans cet ouvrage, le sociologue suisse Roland Campiche, en introduisant l'intéressant concept de « *dualisation* » de la religion, montre les limites des théories de l'individualisation du religieux. Il explique que si le religieux s'est effectivement privatisé et que si l'individu procède effectivement à un bricolage religieux qui lui est personnel, ce bricolage témoigne des préoccupations sociétales contemporaines et s'inscrit ainsi dans les préoccupations publiques. Cette idée de dualisation de la religion, explique-t-il, « *implique l'existence simultanée de deux types de religiosité : une religiosité institutionnelle s'inscrivant dans la tradition religieuse héritée, à savoir le christianisme et une religiosité universelle, traduisant le changement socio-culturel historique qui s'est opéré particulièrement depuis les années 1960.* » (p. 273).

²⁰⁸ Khosrokavar (1997), p. 57. Dans une contribution à l'ouvrage collectif dirigé par Will Kymlicka et Sylvie Mesure, F. Khosrokavar reprend cette religiosité néo-communautaire. Cf. Khosrokavar (2000), p. 90.

Quelle définition générale de la religiosité peut-on extraire de ces différentes conceptions de la religiosité ? Evitant la tentation substantiviste, il est possible de définir la religiosité comme une disposition particulière de l'esprit vers le domaine du transcendant, comme une orientation religieuse préparant à la rencontre avec le divin. Pour G. Simmel, la religiosité est une forme intérieure et fluide de l'expérience humaine qui précède la religion²⁰⁹. Il définit à son tour la religion comme la mise en forme de la religiosité, comme la réalisation concrète de ce sentiment proche de la piété qui le rend visible dans les institutions religieuses²¹⁰. C'est cette conception simmelienne de **la religiosité comme forme intérieure de l'expérience humaine qui précède la religion** qui sera retenue pour la suite du travail.

Ainsi, de la même façon que leurs terrains respectifs ont inspiré les sociologues de la modernité religieuse pour développer des regroupements visant à expliquer le religieux en modernité tardive, la manière dont les informants se décrivent et se perçoivent comme musulmans a fait émerger une typologie de types de religiosité.

Dans ce chapitre, je propose de développer une typologie des formes de religiosité qui a été élaborée grâce aux témoignages des musulmans ayant répondu à l'enquête.

Dans son ouvrage de 2003 intitulé *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Frédéric Lenoir suggère deux types de religiosité diamétralement opposés : une **religiosité ouverte** et une **religiosité close**. La première, dit-il, est celle « *des individus qui acceptent l'incertitude, la pluralité des vérités et des systèmes de sens* » et répondant davantage à un mode d'autovalidation ou de validation interpersonnelle du croire. La seconde est, à l'inverse, celle des acteurs « *qui ont davantage besoin de certitudes, de*

²⁰⁹ Spécifiquement, G. Simmel estime que « *De même que ce n'est pas la connaissance du créé la causalité, de même ce n'est pas la religion qui crée la religiosité, mais la religiosité la religion.* » (Simmel (1998), p. 26)

²¹⁰ Cf. Simmel (1998), p. 40 où Simmel qualifie la religion comme « *la forme solide du comportement à l'égard des dieux* ».

repères stables et de validation communautaire ou institutionnelle du croire »²¹¹. Tout en relevant de deux positions antagonistes, l'auteur souligne la permanence, dans les deux formes de religiosité, de deux caractéristiques de la modernité religieuse, à savoir le **désir d'autonomie** du sujet et la **raison critique**. Il précise que ces deux idéaux modernes sont également présents dans le communautarisme le plus conservateur dans le sens où c'est l'individu en tant qu'acteur qui fait le choix réfléchi, revendiqué et assumé de suivre cette orientation religieuse²¹². Pour Lenoir,

La religiosité ouverte oscille en effet en permanence entre authenticité de l'expérience spirituelle et un narcissisme superficiel et syncrétiste. La religiosité close oscille quant à elle entre conviction ancrée tolérante et fanatisme sectaire.²¹³

Cette différenciation entre une religiosité ouverte et une religiosité close m'a interpellée et poussée à réfléchir sur sa validité dans le cadre de la recherche. Une religiosité ouverte est-elle vraiment la seule à accepter le pluralisme des vérités ? Une religiosité close exclue-t-elle vraiment l'authenticité de l'expérience spirituelle ? Autant de questions qui m'ont poussée à réfléchir à la pertinence de cette catégorisation pour la religion musulmane²¹⁴.

Néanmoins, les qualificatifs de 'ouvert' et 'clos' ont fonctionné comme le fil rouge selon lequel l'analyse a été développée. En effet, pour définir les formes de religiosité présentes chez les informateurs, je me suis attachée à les étudier sous l'angle des différents rapports,

²¹¹ Lenoir (2003), p. 370.

²¹² Lenoir (2003), p. 371.

²¹³ Lenoir (2003), p. 371.

²¹⁴ Relevons ici que les qualificatifs de 'clos' et 'ouvert' renvoient également à l'œuvre du philosophe Henri Bergson. Ce dernier, dans l'ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) a recours à l'opposition clos/ouvert (une opposition qu'il définit aussi comme statique/dynamique) pour rendre compte de chacun des deux systèmes normatif. Est, pour Bergson, 'clos' ou 'statique', tout système régit par des règles rigides, des us, coutumes ou habitudes fixes à tendance coercitive produites par la société. La 'morale close' serait donc celle composée d'obligations et d'interdits exprimant la pression de la société sur ses membres ; la 'religion statique' celle se développant sur les bases de la 'morale close', sa visée étant de neutraliser l'action de l'intelligence considérée comme dangereuse pour la cohésion sociale. Est 'ouvert' ou 'dynamique' tout système exprimant un élan spirituel ou mu par l'amour. A propos de la 'morale ouverte', H. Bergson thématise les figures des saints, des héros ou des artistes qui, par leur dynamisme et la nouveauté de leur idées, inventent des conduites et des normes novatrices, incitant par là-même l'humanité à se dépasser. Corrélativement, la 'religion dynamique' endosse le rôle de puissant facteur de progrès tant moral qu'humain. Elle est désormais l'œuvre d'individus (et non plus de la société) qui, par leur élan, revitalisent la société.

ouverts ou **clos**, que les informateurs entretiennent avec quatre variables constitutives d'une attitude religieuse qui seront retenues pour définir la typologie des formes de religiosité :

- a) **Dieu**
- b) La **société** dans laquelle ils vivent
- c) Les **individus** évoluant à leur côté
- d) **Eux-mêmes**

13.3. VARIABLES CONSTITUTIVES DE LA RELIGIOSITE

C'est Karim qui, le premier, m'a aiguillée sur ces quatre dimensions de la religiosité. En effet, en s'exprimant sur l'islam, il me confiait que :

*(...) l'islam, c'est vraiment vivre en paix. C'est ça, le terme. Déjà le terme, linguistiquement parlant islam, c'est la soumission, c'est vrai. Mais islam c'est la paix. Mmh ? C'est très connu le terme salam, ouais ? C'est la paix, c'est vivre en paix. **Vivre en paix avec soi-même, avec autrui, et avec Dieu** [mise en évidence MSP]. Alors on a, si vous voulez, hein, la trinité : C'est pas comme dans le catho, enfin dans la religion catholique. Je m'excuse, ça me vient maintenant dans l'esprit. Mais je parle pas du principe de trinité-là [du catholicisme]. C'est pas un terme religieux [la trinité dans l'utilisation métaphorique qu'il en fait], mais y'a quand même une sorte de relation verticale et horizontale hein ? **Avec Dieu, c'est vraiment le vertical. Et pis avec les autres humains. Et pis y'a le cercle avec soi-même.** [mise en évidence MSP]. (Karim 532-540)*

Karim m'a donc suggéré trois des quatre variables selon lesquelles les quatre types de religiosité seront définis : le **rapport à Dieu**, à **autrui** et à **soi**. Le rapport à autrui peut facilement prendre deux formes distinctes, à savoir :

1. une première concernant directement les relations entretenues par le sujet avec les individus évoluant dans son environnement ;
2. une seconde concernant les rapports que l'acteur entretient avec la société dans laquelle il vit.

En d'autres termes, il s'agit de voir et de comprendre quel rôle le sujet s'attribue et comment il se situe par rapport au mode de vie et au système de valeurs constitutif de la société à laquelle il appartient.

a) Le rapport à Dieu

Constituant non seulement un pilier de la foi, mais également un pilier de la pratique de l'islam (la profession de foi), il est évident que la figure de Dieu joue un rôle capital dans l'expression de la foi musulmane et de la religiosité qui en découle. Ainsi, le premier élément que j'aimerais relever est l'importance de **la croyance en Dieu** dans la définition de soi comme musulman. Sharif disais à ce propos que

C'est pas parce que quelqu'un ne fait pas le Ramadan qu'il n'est pas considéré comme musulman (...) La seule condition, c'est qu'il doit croire en Dieu et au Prophète Mohammed. Dès qu'il a dit ça, il est musulman. Après, si on veut considérer qu'il pratique le jeûne, qu'il fait la prière ou qu'il fait tout pour être près de l'islam, ça alors, on rentre dans la foi. Et c'est selon sa foi, et puis après, c'est sa responsabilité envers Dieu. (Sharif 85-92)

Cette citation de Sharif comporte différents éléments qui méritent d'être relevés. Premièrement, Sharif désigne formellement ce qu'il considère comme la seule condition pour qu'un individu se définisse comme musulman : à savoir la croyance en Dieu et au

prophète Mohammed. Pour Sharif, l'exigence minimale pour être musulman est le respect du premier pilier de la religion islamique (l'attestation de foi)²¹⁵.

Le 'comment est-ce que le musulman témoigne au quotidien de sa croyance ?' pousse Sharif à instaurer une distinction entre deux domaines. Il oppose le domaine de **l'appartenance religieuse** à celui de **la foi**. En effet, la lecture des propos de Sharif enseigne que selon lui, il est possible d'appartenir à l'islam et de se définir comme musulman sans nécessairement 'pratiquer'²¹⁶ sa religion. Pour lui, le respect des obligations et des prescriptions religieuses fait passer le musulman du domaine de l'appartenance formelle et passive à l'islam au domaine de l'appartenance vécue et active, au domaine véritablement de la foi dans la religion révélée par Mohammed. En faisant « *tout pour être près de l'islam* », le musulman devient **acteur** de son appartenance religieuse, une appartenance qui n'est dès lors plus simplement formelle, mais signifiante à ses yeux comme aux yeux des individus évoluant à ses côtés. Cette relativisation, de la part de Sharif de l'importance de la pratique religieuse dans la définition de soi comme musulman, est d'autant plus intéressante que Sharif est lui-même quelqu'un pour qui la pratique de l'islam est constitutive de son identité.

La thématique de la foi et de la pratique religieuse est un élément qui ressort également dans le discours de Samira qui pense

... qu'on peut être croyant, sans pratiquer. Mais je ne pense pas qu'on peut avoir une foi intense et ne pas pratiquer. Parce que les actions, elles montrent la foi, elles prouvent la foi. Je pense pas que tous les gens qui ne pratiquent

²¹⁵ Dans son étude relative aux constructions subjectives de l'identité en France et en Allemagne, Nicola Tietze a également relevé l'exigence minimale de la récitation de la *shahada* pour assurer le minimum de conformité nécessaire pour se définir comme musulman (Tietze (2002), p. 44).

²¹⁶ La notion de 'pratiquer' une religion et les nominatifs qui en découlent, à savoir le pratiquant et le non pratiquant sont des notions empreintes de subjectivité. Les propos de ce travail n'étant pas de définir ce que regroupe la pratique religieuse de ce qui lui est annexe, je définis comme pratique religieuse musulmane le respect des cinq piliers (profession de foi, prières, aumône, jeûne et pèlerinage) ainsi que le respect des prescriptions alimentaires concernant le porc et l'alcool (il s'agit ici des deux prescriptions relevées par les informateurs eux-mêmes).

pas sont forcément non croyants. Peut-être qu'ils ne sont pas encore prêts. Qu'ils ne sont pas encore assez spirituels. Mais je pense pas qu'on puisse dire "oui, je crois profondément à l'islam, mais je ne pratique pas". (Samira 481-487)

Arrêtons-nous un instant dans cet extrait sur le couple croyance-foi. Que désignent ces deux termes que l'on retrouve tant chez Samira que chez Sharif ? La lecture des différents témoignages permet d'avancer que la croyance désigne principalement l'action de croire en Dieu²¹⁷. Dans cette optique, on peut avancer que la croyance constitue un système organisé d'éléments auxquels on croit et de principes auxquels on adhère. La croyance est, en quelque sorte, objective dans le sens où les éléments du système qu'elle constitue sont identifiables. La foi, quant à elle, prend une envergure plus large que la croyance. Elle englobe plus que la croyance en Dieu. En effet, la foi se comprend davantage comme l'allégeance à Dieu, une allégeance témoignant de l'inébranlable confiance que les sujets mettent dans le message de Dieu et les enseignements de son prophète. La foi est, elle, subjective. Intime et personnelle, elle dépend non seulement des croyances de l'individu, mais également de la force de ses convictions. Croyance et foi sont liées, elles sont les deux faces d'une même médaille : la première relevant d'un système objectif et organisé ; la seconde caractérisée par la subjectivité, la personnalité et l'intensité des convictions de l'individu.

Le second élément que j'aimerais souligner est la variété des rôles que, selon les informateurs, Dieu est à même d'endosser. Les témoignages révèlent que Dieu peut, à tour de rôle (y compris dans le discours d'un même informateur), être conçu comme le **créateur**, un **guide**, un **ami**, un **coach** ou encore un **confident**. Pour illustrer les différentes compréhensions et rapports que peuvent entretenir des musulmans avec Dieu, je propose de

²¹⁷ De façon secondaire, on peut lire dans certains passages l'affirmation de la croyance dans tous les livres et les prophètes de Dieu (Malik et Amel).

commenter une riche citation d'Amel s'exprimant sur le sens de la prière et du jeûne du Ramadan par rapport à Dieu.

[quelqu'un qui dit :] « *Je fais la prière pour faire plaisir à mes parents* ». *Ca, je comprends pas. Parce que la prière, c'est pas pour tes parents. Si tu fais la prière pour tes parents, c'est pas une prière. **Parce que le sens premier de la prière, c'est pour Dieu. C'est pour toi. C'est un dialogue entre toi et puis Dieu*** [mise en évidence MSP]. *C'est le moment où tu peux demander à Dieu ce que tu veux. C'est pas une prière si tu le fais pour quelqu'un d'autre. Pour n'importe quelle autre pratique, si tu fais le jeûne parce que tes parents t'ont ordonné de le faire. Ca n'a aucun sens ! Dieu, il va pas l'accepter. Donc, y'a toujours en fait cette question de niyya, d'intention. C'est très important. C'est la première chose dans l'islam. La niyya, l'intention. Si t'as l'intention de faire pour Dieu, c'est accepté. Si t'as l'intention de le faire pour quelqu'un d'autre, ce n'est pas accepté. Ca peut pas passer, quoi. Donc, c'est entre lui et son Dieu. C'est pas entre lui et les gens. Les gens, je veux dire, le jour du Jugement Dernier, ils vont pas l'aider, hein ? Si il a fait ça pour eux. On sera jugé sur tout ça. Puis, ça, c'est un problème, quoi. Ça, c'est un grand problème. Parce que y'a pas mal de gens qui font pour les autres, et non pas pour Dieu et pour eux-mêmes, quoi. Faut toujours faire attention, faut toujours, on dit « Renouveler l'intention ». C'est-à-dire, même si on a l'intention de le faire pour Dieu, il faut toujours le renouveler, parce qu'on a toujours peur de le faire pour le regard des autres, pour être bien, pour être un bon pratiquant, quelqu'un de gentil. Donc des fois, on part dans ce piège. « Je vais le faire pour les autres ». Alors qu'il faut le faire pour Dieu, et non pas pour les autres. Ce qu'on appelle [?]. C'est associer quelqu'un avec Dieu. C'est mettre quelqu'un au degré de Dieu. Donc, je le fais pour toi, c'est comme si je le fais pas pour Dieu. Comment expliquer ça. Si je fais quelque chose pour quelqu'un, une pratique, surtout une pratique religieuse. Si je fais la prière pour le regard des autres, qui qu'ils disent « Ah, c'est une bonne*

musulmane et tout ça », ça n'a aucun sens. La prière, elle passe pas. Dieu, il va pas l'accepter. Parce que j'ai mis quelqu'un d'autre à la place de Dieu. Voyez ? Donc, c'est associer quelqu'un à Dieu. Alors que Dieu, on peut pas l'associer. Y'a pas d'intermédiaire. La prière, en fait, c'est, un dialogue direct entre l'être humain et puis son Dieu. Tu peux demander tout ce que tu veux. J'ai pas besoin d'aller vers un imam ou bien un, je sais pas moi, un autre croyant pour lui dire « Est-ce que tu peux demander à Dieu de m'aider ». Tu demandes directement. C'est ça un plus en islam que peut-être y'a pas dans les autres religions. C'est que y'a pas d'associé entre Dieu et puis l'être humain. Donc si tu veux demander quelque chose, tu le demandes directement à Dieu. T'as pas besoin d'aller demander à quelqu'un d'autre pour demander le pardon de Dieu. Donc en fait, c'est comme on dit, la porte de Dieu, elle est ouverte devant tout le monde. (Amel 528-567)

Amel s'est exprimée d'un ton très décidé, affirmatif, voire agacé lorsqu'elle suspectait 'le péché d'association', c'est-à-dire le tentation de mettre quelqu'un au même niveau que Dieu. Dans la vigueur de ses propos, le lecteur n'a aucune peine à saisir l'importance que revêt pour elle le premier pilier de la foi, soit la croyance indéfectible en l'**unicité** de Dieu. Amel, tout au long de cet extrait, affirme sa croyance en un Dieu unique que l'on ne saurait associer. L'idée même qu'un individu puisse usurper la place de Dieu en priant parce qu'on le lui demande ou qu'on le lui dit la révolte. Ses propos révèlent une compréhension d'un Dieu transcendant et tout puissant, créateur de tout l'univers, d'un Dieu envers lequel l'homme ne peut que se soumettre, témoignant ainsi de sa pleine conscience de la supériorité et de la puissance créatrice de Dieu.

Si Amel a une acception de Dieu comme créateur, il n'est pas pour autant, pour elle, une entité abstraite et inatteignable. Elle insiste également beaucoup sur le lien exclusif qui unit le croyant et « *son Dieu* ». On constate aussi dans ses propos que même si Dieu 'trône' au-dessus de l'humanité, il en reste quand même le père et le croyant peut en tout temps et sans passer par un intermédiaire s'adresser à lui, lui demander conseils et assistance. Cette relation directe du croyant à « *son Dieu* » est du reste un point qu'elle relève comme étant une qualité de l'islam par rapport à d'autres religions (elle pense ici au catholicisme et au

rite de la confession). Le croyant entretient donc une vraie relation avec Dieu. Dieu demande de prier cinq fois par jour, mais c'est pour que le croyant se sente plus proche de lui, pour qu'il puisse s'adresser à lui et lui demander de l'aide ou du soutien. Le Dieu tout puissant et transcendant devient ainsi un Dieu disponible et présent, à même d'être à l'écoute de ses fidèles lorsque ceux-ci s'adressent à lui dans leurs prières. Dieu devient ainsi davantage le guide ou l'ami, que le commandeur des croyants.

Cette conception des prières commandées dans l'intérêt du croyant se retrouve également dans les propos de Malik :

Les prières, c'est pour nous-mêmes. Le Coran, on lit pour nous-mêmes. Mais le mois du jeûne du Ramadan, c'est pour Dieu qu'on fait. Alors, il faut faire tout pour qu'on soit, pour que Dieu soit satisfait. (Malik 210-212)

Mais les propos de Malik nous ramènent à nouveau à la compréhension de Dieu comme créateur. On fait le Ramadan pour remercier Dieu, pour satisfaire Dieu.

L'importance de Dieu est également présente dans le témoignage de Karim. Mais l'accent est mis cette fois sur le rapport privilégié qu'entretient le musulman pratiquant avec Dieu par l'intermédiaire de la prière. S'exprimant sur le mois du Ramadan, Karim dit :

C'est un mois où on peut profiter le maximum, parce qu'on est très proche de ce monde spirituel. Entre parenthèses, très proche de Dieu, parce qu'on est tout le temps en communication. Y'a ce dialogue interne. Enfin, la journée, tu fais ton jeûne, parce que Dieu te l'a demandé. Alors c'est déjà ça. C'est un acte. C'est un commandement de Dieu et puis toi tu réponds à ce commandement-là positivement. Deuxièmement, tu lis le Coran, parce que le Coran, c'est quoi ? C'est les paroles de Dieu, les paroles divines. Et, et là, il y a un discours entre toi et Dieu. Troisièmement, la nuit, tu fais ta prière, la prière de tous les jours, ça on n'en parle pas. Les cinq prières de la journée. Mais en plus de ça, y'a la prière de tarahoui et pis généralement les

musulmans, ils essaient de lire le Coran pendant la prière durant tout le mois du Ramadan. (Karim 338-348)

A travers l'exemple du Ramadan, on comprend que Dieu est omniprésent : la journée, le musulman ressent la présence du divin dans la lutte qu'il mène pour ne pas céder à ses besoins nutritionnels. La journée toujours, par les prières qu'il effectue, le croyant se ressource en Dieu pour trouver la force et la volonté de résister à la soif et à la faim. Le soir ensuite, la lecture d'un trentième du Coran par veillée offre aux croyants l'occasion de se remémorer la parole de Dieu. La nuit enfin, les prières surrogatoires (*tarahoui*) permettent aux musulmans de remercier Dieu de les avoir soutenus dans la journée de jeûne accomplie et contribuent également au témoignage de leur foi.

Ces différents éléments témoignent de la proximité, de la relation d'intimité que le croyant développe avec Dieu. Dans l'extrait qui suit, on retrouve la conjonction ambivalente des statuts de Dieu perçu à la fois comme juge et comme ami. En effet, à propos de Dieu, Karim dit :

Il est le juge et il est l'ami, hein? Si on veut chosifier la chose. Il est le juge parce que c'est à travers ses paroles et ses commandements, commandements de Dieu et paroles de Dieu, que tu essaies de cadrer ta vie, de trouver ce cadre-là et de vivre en paix avec ce cadre-là. Et puis il est l'ami, parce que à n'importe quel moment tu peux faire appel à lui. Pour demander un soutien, enfin... rentrer en conversation en lisant le Coran, les paroles de Dieu. Et, c'est à ce niveau-là qu'il est l'ami. Il est réconciliant. (Karim 429-434)

Cette conception d'un Dieu juge et ami dévoile des éléments capitaux de l'islam. En effet, comme les autres religions monothéistes, l'islam stipule que Dieu a créé l'homme. Ainsi, en lui dictant une conduite, en lui ordonnant de procéder à certains actes et rites, Dieu ne cherche pas à limiter l'autonomie et le libre arbitre de l'individu. L'ayant créé, il sait ce qui est le mieux pour l'homme. Le musulman pratiquant sa religion s'efforce de marcher sur la voie que Dieu lui a tracée, de suivre les règles voulues par Dieu, pour le bien de l'humanité en général et son salut en particulier.

Ozlem également confie sa relation privilégiée à Dieu :

Souvent en turc, on dit « Que Dieu soit votre ami ». Je parle aussi des fois à Dieu, quand je me sens seule, ou bien quand j'ai besoin. Je ne dis pas mes pensées comme à un ami humain, mais je lui parle aussi. (Ozlem 113-116)

Dans ses propos, Dieu devient un refuge, une compagnie, toujours disponible lorsque l'individu en ressent le besoin. Mais Ozlem souligne aussi que Dieu n'est pas comme « *un ami humain* ». A Dieu, on peut tout dire, tout confier. On peut se plaindre, s'encourager, se lamenter et se réjouir sans risquer de vexer, de provoquer ou de faire du mal à l'interlocuteur. Dieu est miséricordieux et il est réconciliant pour quiconque s'adresse à lui.

Mais si Dieu est souvent envisagé comme un ami et un guide, Sihan en a une tout autre compréhension. Pour elle, même si elle croit en Dieu, celui-ci reste absent de sa vie. Lorsqu'en prolongement du témoignage d'Amina, qui thématise un Dieu proche et ami, je lui demande ce que représente Dieu pour elle, Sihan répond :

*[On dit toujours qu'il faut] Faire toujours plus au nom de Dieu, et il te fera de bien. Moi, je l'aime ! Moi, j'aime Dieu. Mais j'ai l'impression que, on dit que « Ouais, il t'aide toujours ». Ben, je trouve vraiment que c'est le contraire, quoi. Faut toujours que, chaque fois que, ou bien si je m'amuse une fois, **une** fois. Mais **une** journée. Le soir, quand tu rentres, c'est que y'a un truc. Y'a **toujours** un problème. Toujours. Tu t'amuses, je sais pas, tu rigoles toute la journée. Tu sais très bien quand tu rigoles la journée, c'est que ou le lendemain, ou le même soir, il va t'arriver quelque chose de mauvais. Alors, des fois, je préfère même pas rigoler, même si j'ai envie de rigoler, parce que je sais tout de suite ce qui va m'arriver. On dit « Ouais, Dieu, il va te protéger et tout ça ». Pff... J'y crois pas vraiment. (Sihan 254-263)*

Pour Sihan, Dieu est absent, il ne l'aide pas, il ne la guide pas. Elle a même l'impression qu'au contraire Dieu la punit de rigoler et de s'amuser. Dans ses propos, Sihan ne reproche pas à Dieu d'être un guide peu avisé, mais de ne pas la protéger, voire de ne pas l'aimer.

Adolescente, fille d'un père autoritaire, Sihan souffre. Et elle ne trouve pas en Dieu le réconfort auquel elle aspire. Ainsi, même si elle croit en Dieu et l'aime, elle ne croit pas que Dieu est là pour aider les êtres humains. Sihan développe une conception d'un Dieu tout puissant qui reste absent de ses prières et qui condamne ses démonstrations de joie et ses actions en la punissant.

La compréhension d'un Dieu absent est également présente dans les propos de Zana. Par contre, elle ne partage pas avec Sihan cette idée d'un Dieu parfois vindicatif à son égard. Pour Zana, on ne peut compter que sur soi-même. C'est à elle de faire ses choix et de faire ses preuves. Personne, même pas Dieu, ne va l'aider à se faire une place dans la société (Zana 142).

Dans son article '*Religion, individualization of meaning, and the social bond*', Jean-Paul Willaime avance l'idée qu'il existe, dans l'ultra-modernité, deux figures de Dieu qui ne se rencontrent pas forcément²¹⁸. Le sociologue français différencie le niveau individuel du niveau collectif. Il avance qu'au niveau de la religiosité de l'individu, on trouve un Dieu attentif à la vie de tout un chacun alors qu'au niveau sociétal, par contre, on rencontre plus volontiers l'idée d'un Dieu distant qui n'intervient pas dans la vie de tous les jours. Willaime précise qu'à son sens, la sociologie se trouve ici confrontée à une polarisation de l'image divine qui correspond, dans le domaine religieux, à la séparation de l'acteur et du système à l'œuvre dans le domaine de la société.

Les témoignages des musulmans ayant participé à l'enquête tendent à confirmer la dissociation du rôle de Dieu, d'un côté pour l'individu et, de l'autre pour la société. En effet, lorsque les informateurs parlent du rôle qu'ils donnent à Dieu, c'est toujours en termes individuels. Ils aiment Dieu et Dieu les aime. Ils répondent aux commandements de Dieu et Dieu les assiste dans leur vie de tous les jours. Le licite et l'illicite en islam cadrent leur vie, mais c'est ainsi qu'ils trouvent leur équilibre et leur bien-être²¹⁹. A aucun moment

²¹⁸ Willaime (1998), p. 273.

²¹⁹ Même si Dieu est absent des considérations de Sihan et de Zana, leur argumentation se fait néanmoins en

l'un des informateurs n'a émis l'idée d'une intervention divine dans la société suisse²²⁰. On peut tenter d'expliquer ceci par une intériorisation du modèle laïc suisse, un modèle souple supposant la séparation des domaines du politique et du religieux²²¹. C'est en tout cas ce que l'on pourrait déduire des propos de Malik, par exemple, qui dit que pour lui, être musulman en Suisse, ça ne change pas beaucoup que d'être musulman en Irak. Il relève uniquement qu'il y a plus de mosquées dans son pays (Malik 59), sans pour autant regretter ou se plaindre de la situation dans sa région. Ainsi, il confie que :

Alors, comme musulman, pour moi, personnellement, ça change pas beaucoup. Je pratique. Et puis, je respecte aussi les autres religions. Parce

termes individuels. Sihan aimerait de l'aide, ou tout au moins du réconfort. Zana, très pragmatique, règle la question de la place de Dieu dans sa vie en affirmant ne pouvoir compter que sur elle. Mais même si on ne trouve pas dans leur témoignage de référence à une image divine attentive à leurs besoins, c'est néanmoins la conception qu'elles se font de Dieu, même si cela ne fonctionne pas pour elles.

²²⁰ Lors de l'enquête *Vie musulmane en Suisse*, le GRIS a également relevé la conception apolitique que les musulmans interrogés avaient de leur présence en Suisse. Cette conception apolitique se déclinait en deux volets : d'une part, les musulmans de nationalité suisse ne semblent pas utiliser ni leur droit de vote, ni leur droit d'initiative ou de référendum pour faire évoluer le statut de la religion islamique en Suisse. D'autre part, ils ne disent pas attendre d'intervention divine dans la société suisse visant à modifier celle-ci (Gianni et al. (2005), p. 33).

²²¹ Ce n'est pas le lieu ici de faire un travail sur la laïcité, la sécularisation et leurs différents modèles. Je renvoie ici le lecteur aux riches travaux de Karel Dobbalere, Bryan Wilson, Jean Baubérot, Emile Poulat, Jean-Paul Willaime ou Valentine Zuber.

Je relèverai uniquement que la Suisse n'est pas un pays laïc au sens français du terme. En effet, le préambule de la Constitution Helvétique débute par une référence à Dieu « *Au nom de Dieu Tout-Puissant! Le peuple et les cantons suisses, conscients de leur responsabilité envers la Création, résolus à renouveler leur alliance pour renforcer la liberté, la démocratie, l'indépendance et la paix dans un esprit de solidarité et d'ouverture au monde, déterminés à vivre ensemble leurs diversités dans le respect de l'autre et l'équité, conscients des acquis communs et de leur devoir d'assumer leurs responsabilités envers les générations futures, sachant que seul est libre qui use de sa liberté et que la force de la communauté se mesure au bien-être du plus faible de ses membres* ». Si la Suisse a, dans l'exercice du pouvoir, séparé le politique du religieux, il reste qu'elle reconnaît deux Eglises officielles qu'elle subventionne (cf. chapitre 4). La Suisse connaît donc une conception **culturelle** de la laïcité. On doit la notion de « *laïcité culturelle* » à Jean-Paul Willaime, qui dans un article intitulé *La laïcité culturelle, un patrimoine commun à l'Europe* définit celle-ci par « *la neutralité confessionnelle de l'Etat et de la puissance publique, [la] reconnaissance de la liberté religieuse (y compris la liberté de non-religion), [la] reconnaissance de l'autonomie de la conscience individuelle (liberté personnelle de l'homme et de la femme par rapport à tous les pouvoirs religieux et philosophique), [la] réflexivité critique appliquée à tous les domaines (religion, politique, science...)* ». Il souligne ainsi que les différents régimes des cultes en Europe peuvent se retrouver dans ces différentes caractéristiques, ce qui fait de la laïcité dite culturelle, un patrimoine commun à l'Europe. De plus, souligne le sociologue français, la laïcité culturelle « *est compatible avec la reconnaissance d'un certain rôle public des religions* ». (Willaime (1994), pp. 10-11). On retrouvera cette idée de laïcité culturelle dans ses travaux ultérieurs comme en 1996a ou 2004a et 2004b.

que, ça change, dans la maison et puis l'extérieur, quoi. Musulman, pour moi, c'est surtout dans la maison. Dans la famille. (Malik 47-50)

On constate, dans les propos de Malik, la présence de deux éléments de la laïcité culturelle helvétique : le respect des religions et une pratique qui se restreint, pour l'essentiel, à l'espace privé.

Ces éléments tendent donc à confirmer la polarisation de l'image divine émise par Jean-Paul Willaime. Un bémol existe néanmoins dans la personne de Zana qui, dans le pragmatisme qui la caractérise, n'attend pas d'intervention de Dieu dans sa vie individuelle quotidienne.

Malgré les réserves de Sihan et de Zana, la croyance en Dieu est un élément fondamental dans la définition de soi comme musulman. Dans l'expression des religiosités individuelles, Dieu peut prendre le rôle de créateur tout puissant, de juge impartial, de guide avisé, de confident rassurant ou encore d'ami transcendant, toujours disponible. Mais comme nous l'avons également vu, Dieu peut aussi être conçu comme la réalité transcendante résolument absente de la vie du croyant.

b) Le rapport à la société

La seconde variable concerne le rapport qu'entretient le musulman avec la société dans laquelle il vit. Comme il a été relevé en première partie, la communauté musulmane en Suisse se constitue aujourd'hui d'une population largement étrangère. Se posent ainsi à ses membres différents défis relatifs tant à leur intégration dans la société qu'à leurs représentations de cette société. Les informateurs n'ont, apparemment, pas rencontré de problèmes majeurs avec la société suisse²²². Au contraire, ils estiment souvent que c'est une

²²² Il est vrai que les répondants ont systématiquement dressé un portrait très positif de la Suisse et de leur intégration en Suisse. Cette conception hagiographique de leur présence en Suisse pose quelques questions d'ordre méthodologique. En effet, en situation d'interview, l'informateur ne va que très rarement critiquer ouvertement la société de l'enquêteur, surtout si le questionnaire ne porte justement pas sur leur intégration et

chance que de vivre en Suisse, tant pour eux que pour les citoyens non musulmans. Il faut participer et être membre de la société dans laquelle on vit. Amel, à ce propos, est formelle. Elle dit :

Un musulman, il doit vivre avec les autres. Vivre en société. Dieu ne nous a pas créé chacun sur sa petite île. Ma foi, il nous a créés tous ensemble. On doit vivre ensemble. On doit essayer, en fait, de se faire respecter. (Amel 455-456)

Croyante et pratiquante, Amel rappelle que si Dieu avait voulu une humanité fragmentée, cloisonnée culture par culture, religion par religion, il aurait créé une telle humanité. Or, Dieu a créé la diversité, il a voulu que les hommes se rencontrent et apprennent les uns des autres. C'est ainsi le rôle et la responsabilité des individus que de composer avec la diversité, de faire des différences culturelles, civilisationnelles et religieuses des richesses et non des obstacles à la cohabitation entre les individus. Pour Amel, c'est même la diversité qui rend la vie intéressante. Lors de l'entretien, alors que je lui demandais de s'exprimer sur le personnage de Tawfik (qui aimerait être comme ses copains), Amel dit :

*« Il faut être comme les autres »... Ma foi, si on est tous des copies conformes, ça va être tristes la vie. Moi, je suis désolée. Ça serait tellement moche la vie si on était tous, tous pareils, quoi. C'est une question de complémentarité que je vous ai dit. Mais après, on a aussi des cultures différentes, il faut accepter les autres tels qu'ils sont. Puis, il faut, il faut en fait se compléter. Parce que moi, j'ai quelque chose dans ma culture que vous avez pas ! Vous, vous avez quelque chose dans votre culture que moi, j'ai pas. Donc, ça serait bien qu'on mette tout ça ensemble. (...) Moi je trouve au contraire que c'est ce **cocktail culturel** [mise en évidence MSP] qui est très important, qui est nécessaire*

leur conception de la Suisse. Cet aspect d'une Suisse dans laquelle on ne rencontre pas de problème (pas comme en France, comme me l'on dit à tour de rôle Amel et Sharif hors micro) a également été constaté dans l'enquête menée par le GRIS en 2004 sur les profils identitaires, demandes et perceptions des musulmans de Suisse. (Cf. Gianni et al. (2005), p. 26).

même. On peut pas tout simplement vivre en mangeant des carottes ! On a besoin de viande, bon, c'est toujours comme ça, quoi. (Amel 681-697)

Très pragmatique, Amel a donc une conception quasi organique de la société : la multiculturalité est aussi nécessaire au bien-être et à l'essor de la société qu'une alimentation variée l'est pour l'organisme humain.

Dans ses rapports à la société, l'islam attend du musulman qu'il respecte les règles et les lois du pays dans lequel il vit. Le respect des normes de la société suisse est un élément qui ressort du discours des informateurs. A propos d'Amina qui ne veut plus aller à l'école pour faire le jeûne, Nasser dit :

Celui ou celle qui prétend vivre avec une société, avec un esprit de changer leurs propres préceptes, il s'est planté ! Moi, je suis sous votre toit, je vais pas avoir l'audace, ni l'indécence, ni l'insolence de dire « Ecoutez, c'est nul votre eh, décoration ! Mettez les choses comme ça » d'une façon presque obligatoire. Ca me plait pas, je pars. Mais, je dois me fier aux lois internes. (Nasser 403-408)

Dans le même état d'esprit, Sharif explique que pour lui être musulman en Suisse implique de respecter les valeurs de la société helvétique, un respect qu'il peut mettre en pratique selon les principes de sa religion.

On partage des valeurs communes, on a des règles communes. Enfin, tout ce qui est justice, liberté, tout, tout ce baratin. Enfin non, toutes ces valeurs communes, je veux dire. Elles sont là. Et après, de les respecter chacun avec sa religion, eh, selon sa pensée, sa manière de faire. (Sharif 55-58)

Le rapport à la société suisse se fait ainsi dans une perspective de respect du cadre légal, des principes démocratiques de la Confédération Helvétique, mais également des valeurs

telles que la liberté nécessaire au 'vivre ensemble'. Pour les informateurs, on ne change pas les règles d'un pays hôte, on les respecte, on les intègre à son individualité et on s'adapte à cette nouvelle donne pour rester musulman.

Par ailleurs, on relèvera également que la conception hagiographique qui ressort des propos des informateurs concerne principalement le multiculturalisme. Un multiculturalisme qui leur permet, d'un côté, d'être différents, mais qui, d'un autre côté, leur permet également d'apprendre au contact de l'altérité, une altérité que leur présence contribuera à enrichir à son tour.

c) Le rapport aux autres

Lorsque les informateurs s'expriment sur leurs rapports 'aux autres', le terme 'autres' désigne principalement l'altérité religieuse. Cette troisième variable examinera ainsi sur les rapports que les informateurs entretiennent principalement avec les non musulmans, mais parfois aussi avec leurs coreligionnaires non pratiquants.

En règle générale, les rapports que les interviewés entretiennent avec la société environnante sont régulés selon deux types d'argumentation opposés. D'une part, ils peuvent **expliquer** leurs croyances et le mode de vie qui en découle ou **justifier** leur façon d'être et leur présence. Sharif explique qu'il est difficile d'être musulman dans un pays non musulman pour celui qui n'aime pas être confronté aux autres, pour celui qui n'aime pas se sentir différent (Sharif 215-218). Il souligne qu'il faut du caractère pour affirmer sa différence. Plus spécifiquement, Sharif dit :

Le problème, dès qu'il y a des musulmans qui par manque de force de caractère, par peur, par, simplement, leur personnalité, ils aiment pas trop se justifier. Et comme on vit, là, y'en a marre de se justifier [rire] (...). Eh, je disais que c'est difficile, mais eh, je pense que c'est un défi, pour nous musulmans ici. C'est pas se justifier, mais il faut expliquer. Parce que se justifier, ça met toujours sur la défensive. Et, je pense que l'islam, quand il est toujours mis sur la défensive, toujours eh « Ouais, pourquoi vous faites ça ? »,

« Pourquoi, c'est comme ça ? », on le sent comme si c'est une agression. Tandis que si c'est nous qui présentons l'islam, toujours avec le sourire, enfin, calmement et tout ça. Ca passe mieux. (Sharif 221-231)

Ainsi, selon Sharif, il faut anticiper la justification par l'explication. Ce faisant, on n'entre pas dans la même dynamique. Comme il le dit, se justifier implique que l'on se sente agressé, que l'on s'estime dans l'erreur et que l'on doive se défendre ; alors qu'expliquer permet de thématiser ses différences pour en faire des attributs positifs ; de sortir d'une logique de 'désindividu', dans laquelle la différence devient un stigmate, pour faire de sa différence une qualité, un plus qui lui accordera du crédit aux yeux de la société. L'explication désamorce la méfiance et instaure un dialogue davantage qu'un plaidoyer. Elle permet de parer à des confrontations qui entravent une compréhension mutuelle favorisant le vivre ensemble. Il s'agit ainsi d'une attitude que le proverbe 'Mieux vaut prévenir que guérir' qualifie particulièrement bien. Néanmoins, une telle attitude peut également être mal perçue et être qualifiée d'entraine, voire même de prosélyte, dans le sens où le musulman anticipe les réflexions, en expliquant sa foi et son mode de vie.

Cette dichotomie entre la justification et l'explication nous mène vers un terme-clé dans le discours des enquêtés : le respect, un respect tourné cette fois non plus vers les entités abstraites que sont la société et ses valeurs, mais orienté cette fois vers les individus qu'ils côtoient directement.

Ainsi, le respect réciproque de l'altérité et de la différence sont des thèmes qui reviennent dans le discours des interlocuteurs. C'est notamment ce que révèle Amel lorsqu'elle s'exprime sur les difficultés qu'elle rencontre parfois parce qu'elle porte le foulard :

Je suis pas un extra-terrestre, quoi ! Je veux dire, c'est vrai, j'ai un tissu sur la tête. Mais, je peux très bien, je sais pas moi, [être respectée] comme on respecte quelqu'un qui a un chapeau sur la tête. (...) J'ai toujours appris depuis toute petite que dans l'islam, on doit respecter les autres avec leurs différences, leurs autres religions. Alors moi, je vois pas pourquoi les autres

ils nous respectent pas. Je leur demande pas de croire à ce que je crois, mais au moins d'être tolérant et de respecter. (Amel 239-248)

Il ne s'agit plus ici d'un discours à consonance entriste comme celui de Sharif précédemment, mais bien d'une volonté de respect mutuel de la différence.

Ainsi, les rapports aux autres des informateurs semblent être articulés par, d'une part, une logique d'information qui cherche à parer à la méconnaissance, aux jugements qui en découlent et à éviter ainsi la tentation communautariste et les replis identitaires. D'autre part, le respect de la différence, des divergences de valeurs et de comportements revient comme un leitmotiv qui conditionne leur façon de concevoir tant l'altérité religieuse que leur rôle et leur statut dans la société non musulmane.

d) Le rapport à eux-mêmes

Dernière variable de la religiosité, la compréhension que les musulmans ont d'eux-mêmes est également significative. Il s'agit ici de prendre en compte la conception positive ou négative que l'acteur a de lui-même, s'il bénéficie d'une bonne estime de soi ou si, au contraire, il subit sa différence. Les indicateurs sont donc ici plus sensibles à relever que dans les précédentes variables. En effet, c'est davantage sur l'ambiance et le ton de l'entretien que le chercheur est plus à même de percevoir la bonne ou la mauvaise image de soi de son informateur.

Toutefois, dans le rapport que les informateurs entretiennent avec eux-mêmes, j'aimerais relever deux éléments : le **respect de soi** et l'**investissement de soi** dans la société.

Une fois encore, on retrouve le thème désormais classique du respect. Le respect de soi et l'estime de soi, deux avatars d'un élément cher à la modernité : **l'individualisme**. Les individus ne se conçoivent plus exclusivement comme membres d'un groupe ou d'une institution, leur individualité, leur singularité et leur particularité sont désormais de la partie. Ils existent en tant qu'acteurs et doivent également se respecter comme tel. En sont

pour preuves les propos de Sharif et de Amel, qui successivement, à propos du caractère projectif de Tawfik ayant arrêté de fumer pendant le Ramadan par respect pour son père, disent :

Ce respect pour son père, il devrait plutôt se transformer en respect pour Dieu. Et pour lui-même, aussi, en tant que musulman. (Sharif 275-278)

D'un côté, c'est bien, parce qu'il respecte son père, ce serait bien si il le faisait pour lui. (Amel 517-518)

Ce respect pour soi peut être expliqué sociologiquement ou théologiquement :

L'explication sociologique réside dans une argumentation mettant en exergue le rôle de l'individualisme moderne, voulant faire de l'individu un sujet autonome, dans cette revendication du respect de soi.

Mais une explication davantage théologique peut également être mise en avant : l'humanité a été voulue et créée par Dieu. La vie est un cadeau que Dieu a fait aux hommes. Il est ainsi du devoir et de la responsabilité des hommes que d'entretenir ce cadeau de Dieu, de faire en sorte de le protéger afin de rendre grâce à sa création et à sa puissance.

Dans ce sens, les propos précédents, à propos d'un arrêt du tabagisme, peuvent également être interprétés comme l'effort individuel et personnel du croyant dans le but de conserver et préserver la vie qui lui a été offerte par Dieu, en hommage à Dieu.

Dans le même type d'argumentation théologique, Nasser, à son tour, nous éclaire sur le rôle qu'il s'attribue en tant que musulman. Il explique que le musulman a le devoir de contribuer à faire avancer la société (99-126). Il insinue que même si Dieu a créé le monde, ce sont les êtres humains qui sont responsables de le faire grandir et prospérer. En ceci, les musulmans ont une obligation collective de pérenniser et faire fructifier l'humanité. Chacun d'entre nous, dit-il, a un intellect, une matière grise et des capacités techniques dont il doit s'employer à faire le meilleur usage. Nasser donne l'exemple de la personne qui excellerait

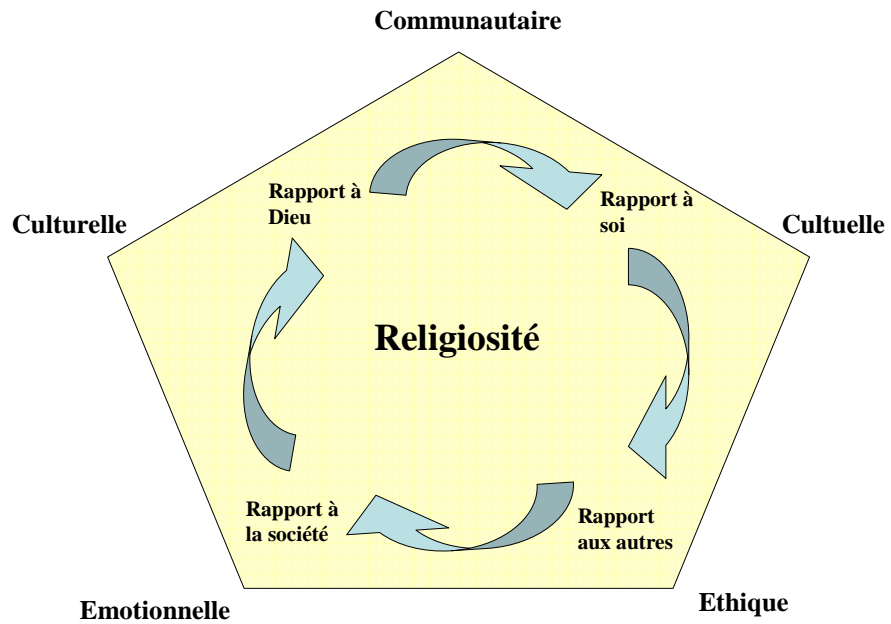
en physique nucléaire (107). Par sa persévérance dans ce domaine, en mettant ses qualifications aux services de l'humanité, il dispense le reste du monde d'apporter sa contribution en physique nucléaire et fait ainsi tomber l'obligation collective. Selon ses propres termes, « *les autres ne sont pas obligés de le faire. Ça, ça, elle* [l'obligation de faire avancer le monde par la physique nucléaire] *est annulée sur les autres.* » (Nasser 107-108).

Il s'agit ici d'une conception de soi très participative à la société, à sa prospérité et son bien-être. Cette attitude fortifie l'image de soi de l'individu : **il s'accomplit en s'investissant dans le monde.**

13.4. RESUME

En gardant présent à l'esprit les dimensions de l'identification religieuse, il s'agit d'élaborer un portrait idéal typique des formes de religiosité présentes chez les informateurs ayant participé à la recherche en tenant compte des rapports qu'ils entretiennent simultanément avec Dieu, avec la société, avec les autres citoyens suisses et l'altérité en général et finalement avec eux-mêmes. De façon schématique, il est possible de représenter le cadre dans lequel la religiosité sera définie comme suit :

Variables de la religiosité



Dans les sections qui suivent, je vais développer les différentes formes de religiosité que le terrain a permis de dégager.

13.5. UNE TYPOLOGIE DE LA RELIGIOSITE

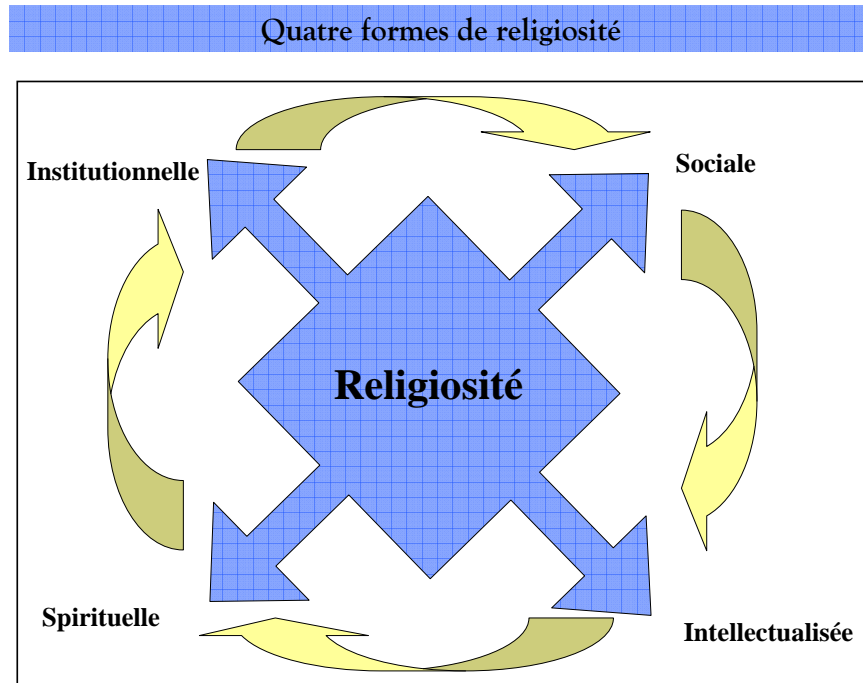
Tenir compte des rapports différenciés à Dieu, à la société, aux autres et à soi qu'entretiennent les informateurs, a permis de mettre à jour **quatre types** de religiosité que j'ai désignés comme :

- une religiosité **institutionnelle**
- une religiosité **intellectualisée**
- une religiosité **sociale**
- une religiosité **spirituelle**

Il s'agit ici d'une typologie constituant un modèle descriptif qui contribuera à rendre compte de la complexité de l'identification religieuse. Si les champs que recouvrent les types et les attitudes qui en découlent peuvent être identifiés, ils ne forment pas pour autant des ensembles exclusifs les uns des autres. Chaque forme de religiosité reflète bien une disposition particulière de l'esprit à concevoir Dieu, la société, les autres et soi-même, mais un individu peut combiner dans son identité religieuse une, deux ou toutes les formes de religiosité.

Avant d'entrer dans les détails de chacun des types, la représentation graphique qui suit permet de mieux cerner les contours de l'argumentation qui suivra :

Une typologie descriptive des formes de religiosité



Ce schéma montre que la religiosité des individus peut, selon cette analyse, s'exprimer sous quatre différentes formes : **institutionnelle**, **sociale**, **intellectualisée** et **spirituelle**. Les flèches insistent sur l'aspect fluctuant des formes de religiosité. La religiosité individuelle ne s'exprime pas une fois pour toutes sous une certaine forme, mais selon les attentes et les préoccupations de chaque individu, sa religiosité peut s'exprimer sous une forme ou l'autre, tout comme différentes formes de religiosité peuvent cohabiter chez un même individu.

Je propose maintenant de définir successivement ce que regroupe chacune des formes de religiosité issue du matériel qualitatif.

13.5.1. Une religiosité institutionnelle

La religiosité institutionnelle est une appellation communément utilisée pour désigner un type de religiosité issu d'une compréhension de la religion considérée comme institution²²³. Dans cette perspective, c'est une définition institutionnelle de la religion musulmane qui postule que *l'islam est un système de croyances et de pratiques relatives à deux principales sources sacrées, le Coran et la Sunna, système organisé selon les cinq piliers fondamentaux de la pratique religieuse (l'attestation de foi, la prière, le jeûne, l'aumône légale purificatrice et le pèlerinage) et les six piliers de la foi (la croyance en l'unicité de Dieu, ses anges, ses livres, ses prophètes, le jugement dernier et la foi en le destin qu'il soit bon ou mauvais)*²²⁴ qui sera retenue.

L'analyse des entretiens a permis de dégager **cinq principaux indicateurs** d'une religiosité institutionnelle. Tout d'abord, on constate 1) une **loyauté** indéfectible à l'égard de la révélation coranique et du prophète Mohammed. Corrélativement, 2) le **respect inconditionnel des piliers** de l'islam et 3) l'observation des principaux **rites de passages** conformément à la tradition islamique (circoncision, mariage et funérailles) sont également deux éléments que l'on trouvera chez un musulman répondant à ce premier type de religiosité. La **référence à la communauté** s'exprimant 4) soit par une insertion individuelle dans le tissu associatif musulman local soit par une importance particulière donnée à la famille figure aussi au nombre des indicateurs. Finalement, il semblerait que la religiosité institutionnelle soit également caractérisée par 5) une attitude **normative** envers la pratique de leurs coreligionnaires et une tendance au **littéralisme** et à **l'intégralisme** dans la compréhension des sources.

²²³ Je désigne par institution la forme d'organisation sociale que Malinowski a thématisée dans un essai posthume paru en 1944 intitulé *Une théorie scientifique de la culture*.

²²⁴ Cette définition tendancielle substantive de la religion est inspirée de la définition qu'a donnée Emile Durkheim dans *Les Formes Élémentaires de la vie religieuse* en 1912. Le sociologue français soumettait alors l'idée que la religion est un système de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.

a) Une loyauté indéfectible envers le Coran et la Sunna

Premier indicateur de la religiosité institutionnelle, la loyauté indéfectible envers les sources islamique que sont le Coran et la Sunna, ainsi qu'envers le prophète de l'islam est une constante que l'on retrouve dans nombre de témoignages. A différentes reprises, pour expliquer une prescription de l'islam, les informateurs se sont spontanément référés au Coran. Ainsi, Nasser, à propos de l'importance du jeûne, disait :

Le jeûne, il est écrit d'une façon estimante dans le Coran. Y'a beaucoup de répétitions. Et les répétition, c'est généralement que c'est quelque chose d'hyper important. (Nasser 329-331)

La récurrence d'un thème dans le livre sacré de l'islam semble être un indicateur de l'importance de la prescription en question. Dans le même esprit, à propos de Leïla ne portant un foulard que pendant le Ramadan, Malik a également eu le même type de discours :

Pour le foulard, chacun est libre. (...) Mais pour les prières, si elle prie c'est vraiment très important [le foulard], on doit pas voir, le visage juste. C'est écrit ça dans le Coran. C'est pas moi qui décide. (Malik 287-291)

Cet extrait est riche en informations. Pour Malik, il n'y a pas d'imposition au port du voile. Chacun doit être libre de le porter ou non. Mais il instaure une différence en mettant en avant une seconde catégorie de voile : le voile de prière. Pour Malik, une musulmane, même si elle ne porte pas de foulard au quotidien, doit se voiler pour s'adresser à Dieu dans ses prières rituelles. Mais il précise que ce n'est pas lui qui le dit ou qui décide. C'est écrit dans le Coran et la parole du Coran fait figure de prescription. Cette citation nous renseigne triplement sur le caractère de Malik. Tout d'abord, pour lui, suivre une religion et respecter ses prescriptions doit relever d'un choix. Il ne devrait pas y avoir de contrainte en religion²²⁵

²²⁵ « Nulle contrainte en religion ! » (Sourate 2 La Vache, verset 256). Il s'agit ici d'une maxime fréquemment utilisée par les musulmans pour se défendre d'être prosélytes ou de contraindre les femmes à porter le voile. Rachid Benzin, islamologue contemporain, auteur de *Les Nouveaux Penseurs de l'Islam* réfute la traduction de *dîn* en religion. Dans une conférence donnée le 3 février 2006 à l'Université de Fribourg, R.

et ceci est également valable pour le port du voile. Néanmoins, cette assertion est assujettie à un bémol : une musulmane pratiquante, dans le contexte précis de la prière, devra néanmoins se couvrir. Dans ce cadre bien précis, l'injonction divine prime sur la volonté individuelle. Si les opinions concernant l'obligation pour une musulmane de porter un foulard au quotidien divergent fortement, il n'y a pas de débat en ce qui concerne le port du voile pour les prières. La tradition islamique explique que la prière de la croyante ne pourra être acceptée que si cette dernière est voilée alors qu'elle s'adresse à Dieu²²⁶.

Benzin expliquait qu'en arabe du VII^{ème} siècle, *dîn* désignait non pas la religion, mais le **discernement**. Il propose donc de retenir comme traduction de *dîn* non pas le terme de religion, mais celui de jugement. Le verset 256 de la sourate 2 ne devrait ainsi, selon l'islamologue, pas désigner la liberté de l'homme en matière de religion, mais la liberté de Dieu d'accorder ou non la grâce divine.

On retrouve aussi l'esprit de cette maxime dans la Sourate 16 Les Abeilles, verset 125. « *Par la sagesse et la bonne exhortation appelle (les gens) au sentier de ton Seigneur. Et discute avec eux de la meilleure façon. Car c'est ton Seigneur qui connaît le mieux celui qui s'égare de Son sentier et c'est Lui qui connaît le mieux ceux qui sont bien guidés* ».

²²⁶ On trouve une première référence au voile dans la Sourate 24, La Lumière verset 31 : « *Et dis aux croyantes de baisser leurs regards, de garder leur chasteté, et de ne montrer de leurs atours que ce qui en paraît et qu'elles rabattent leur voile [khimâr] sur leurs poitrines* ». Relevons ici que le verset 30 de la même Sourate s'adresse lui au comportement des hommes : « *Dis aux croyants de baisser leurs regards et de garder leur chasteté. C'est plus pur pour eux. Dieu est, certes, Parfaitement Connaisseur de ce qu'ils font* ». La pudeur n'est donc pas une prescription divine ne concernant que les femmes. Les hommes également se doivent d'adopter un comportement adéquat.

Une seconde référence au voile se trouve dans la Sourate 33 Les Coalisés. Le verset 59 dit : « *Ô Prophète ! Dis à tes épouses, à tes filles, et aux femmes des croyants, de ramener sur elles leurs grands voiles [jilbâb]: elles en seront plus vite reconnues et éviteront d'être offensées. Dieu est Pardonneur et Miséricordieux* ». J'aimerais relever ici une nuance linguistique qui participe au débat relatif à la prescription du voile pour toutes les musulmanes. En effet, précédemment dans la sourate, le verset 53 fait explicitement référence au *hijâb*. Or, si aujourd'hui dans le langage courant en Europe et dans tout le Moyen-Orient, le *hijâb* désigne le voile islamique en général, dans la sourate qui l'a vu naître, le terme de *hijâb* fait référence au 'rideau' derrière lequel les épouses du prophète se tenaient et derrière lequel les croyants devaient rester pour s'adresser à elles. Le verset 53 dit : « *Ô vous qui croyez ! N'entrez pas dans les demeures du Prophète, à moins qu'invitation ne vous soit faite à un repas, sans être là à attendre sa cuisson. Mais lorsqu'on vous appelle, alors, entrez. Puis, quand vous aurez mangé, dispersez-vous, sans chercher à vous rendre familiers pour causer. Cela faisait de la peine au Prophète, mais il se gênait de vous (congédier), alors que Dieu ne se gêne pas de la vérité. Et si vous leur demandez (à ses femmes) quelque objet, demandez-le leur derrière un rideau [hijâb] : c'est plus pur pour vos coeurs et leurs coeurs; vous ne devez pas faire de la peine au Messenger de Dieu, ni jamais vous marier avec ses épouses après lui; ce serait, auprès de Dieu, un énorme péché.* »

Ainsi certaines positions condamnant le voile (*hijâb*) en argumentant qu'il était destiné aux femmes du prophète uniquement se fondent sur le verset 53 de la Sourate 33. Alors que le terme de *hijâb* s'est popularisé, il est vrai qu'étymologiquement il est utilisé en référence aux épouses du prophète. Ce sont les termes de *khimâr* ou *jilbâb*, qui, dans le Coran, font référence au voile des croyantes en général.

Toujours concernant la loyauté du croyant envers le Coran, arrêtons-nous finalement un instant sur une déclaration de Amel qui, spontanément, s'est exprimée sur la place des sources islamiques dans sa vie de tous les jours. Pour elle :

*C'est les traditions qui, en général, à un certain moment, en fait, c'est ça qui a fait dévier les musulmans, quoi. Parce qu'ils se sont trop éloignés de leur religion, puis ils ont commencé à inventer. C'est pour ça que moi je vous ai dit, moi je vais pas me contenter de tout simplement « quelqu'un m'a dit que », « quelqu'un m'a dit qu'il faut faire comme ça, comme ci ». Tu cherches ! Le Coran, la Sunna. **Ta première référence, c'est le Coran** [mise en évidence MSP] *C'est pas écrit dans le Coran, tu te réfères à ce que le prophète il a fait. C'est ça, c'est tout. Les autres choses, temporelles ou comme ça, tu regardes. Mais, je veux dire, **la base, c'est dans le Coran et la Sunna** [mise en évidence MSP]. Mais, tout ce que mes parents, enfin, mes grands-parents, m'ont appris, ça se fait, ça se fait pas. Moi, ça n'a pas d'importance pour moi. Moi, **je veux savoir si c'est licite, si c'est pas licite. Si c'est prouvé ou si c'est pas prouvé par le Coran, par la Sunna** [mise en évidence MSP]. Les traditions, si elles sont en contradiction avec la religion, mais je les rejette ! (Amel 639-656)**

Il s'agit ici d'une citation tout à fait caractéristique d'une religiosité institutionnelle. Amel est musulmane pratiquante et fait de son mieux pour rester dans la voie que lui trace l'islam. Il lui importe d'être musulmane religieusement et non culturellement. C'est sur ce point qu'elle insiste lorsqu'elle affirme rejeter les traditions qui sont en contradiction avec la religion. On peut se demander quels types de tradition Amel dit rejeter. La citation qui précède est extraite d'un passage dans lequel Amel insiste sur le bien-fondé de vouloir savoir pourquoi l'on pratique telle ou telle chose, sur l'importance de chercher d'où viennent telles ou telles pratiques. Elle prend comme exemple la place que 'certains' donnent à la femme. Amel s'emballe en disant que rien dans le Coran ne dit qu'une femme n'a pas le droit de sortir de son espace domestique (623) ou qu'elle n'a pas de droit d'étudier (628). Concrètement, Amel dit :

Or, la tradition, elle doit pas être en contradiction avec la religion. Comme par exemple, les femmes qui doivent rester à la maison. Ca, c'est pas. D'accord, la femme elle doit pas, elle doit pas être, comment dire, y'a des règles vestimentaires, de comportements, tout ça. Mais c'est pas écrit dans le Coran que la femme elle doit toujours rester dans la maison enfermée. Elle a pas le droit de vivre, de faire des études. Ca, y'a pas. C'est des traditions. Les gens, ils croient qu'ils pratiquent leur religion ! Non, la femme, elle doit pas sortir de la maison. C'est haram, c'est illicite et tout ça. Elle doit pas faire ci, elle doit faire ça. On doit pas parler avec les non musulmans. C'est pas écrit ça, dans la religion. (Amel 622-630)

Cette contextualisation des propos d'Amel est nécessaire afin de montrer qu'une loyauté envers le texte coranique et un certain littéralisme dans sa lecture peuvent également mener à une ouverture à un autre style de vie et à l'altérité religieuse. En effet, avoir une lecture littérale de ses sources sacrées permet à Amel de justifier religieusement le fait qu'elle étudie, qu'elle fréquente des jeunes de son âge, qu'ils soient musulmans ou non, ceci en dehors du domicile familial ou encore qu'elle espère travailler un jour. Ainsi, si une tendance au littéralisme est bien une caractéristique de la religiosité institutionnelle, il ne faudrait pas y voir une tendance au repli et à la radicalisation. Au contraire. Comme les propos d'Amel le montrent, un retour aux sources peut également permettre à l'individu de mieux s'intégrer dans la société dans laquelle il vit.

Second pilier de la foi musulmane, la loyauté envers le prophète Mohammed est également constitutive de la religiosité institutionnelle. En sont pour preuves les propos suivants de Malik. Lorsque je lui ai demandé ce qu'il désirait pour l'avenir, il m'a répondu qu'il espérait que les musulmans ne changent pas et qu'il fallait :

Continuer à croire, pas seulement en Dieu et Mohammed. En tout, en Jésus, en tous les autres. Tous les autres dieux qui existent, parce que c'est des dieux comme Mohammed. Nous, on les respecte autant que Mohammed. Justement, dans le Coran, dans nos prières, quand on appelle Dieu et Mohammed, on prononce aussi le nom des autres dieux. Jésus, tout le monde. Et on croit dans

la Bible, on croit dans le Coran, en tous les livres que Dieu a envoyés. C'est pas des livres comme une BD qui a été écrit par quelqu'un, dans un coin, c'est vraiment Dieu qui les a envoyés et c'est des paroles de Dieu. C'est pour ça qu'on les lit, qu'on croit, qu'on respecte. (Malik 533-541)²²⁷

b) Un respect des cinq piliers et des principaux rites de passage

Passons maintenant simultanément au second et au troisième éléments caractéristiques de la religiosité institutionnelle. Il s'agit à la fois de l'application des piliers de l'islam et du respect des principaux rites de passage. Je regroupe ici ces deux éléments pour parler plus largement du rôle et de la signification de la pratique religieuse chez les informateurs.

Si, pour certains informateurs, pratiquer sa religion n'est pas un facteur essentiel de l'identification comme musulman (Sharif 85-92 et Samira 481-487)²²⁸, il reste que la pratique religieuse est un trait caractéristique de la religiosité institutionnelle. Ainsi, pour Amel, la pratique religieuse est fondamentale pour se définir comme musulmane. Être musulmane sans pratiquer, revient, pour elle, à se dire athlète et ne pas s'entraîner. Quand elle s'exprime sur l'importance que revêt la pratique religieuse à ses yeux, Amel dit :

Si je vous donne un exemple, si je vous dis «Moi, je suis un athlète ». Est-ce que je pourrais être un athlète sans m'entraîner ? C'est pas possible. Est-ce que je peux être footballeur sans jouer du foot. Non. Donc c'est pas possible. Donc, y'a plein qui me disent «Moi, je crois en Dieu, mais j'ai pas besoin [de pratiquer]. Dieu, il est dans mon cœur. Mais, j'ai pas besoin de faire la prière et tout ça ». Je veux dire, la prière et tout ça, ça te rapproche encore plus [de Dieu]. Je veux dire, je peux très bien être, un footballeur, mais si je joue pas du foot, au bout d'un moment je serai plus un footballeur. Je perdrai mes

²²⁷ Je tiens à préciser que même si Malik utilise le terme de « dieux » pour désigner les envoyés de Dieu, il ne faut pas voir dans cette citation une tentative d'associer Dieu à ses prophètes. En aucun cas Malik ne remet en question l'unicité de Dieu. Cette formulation tient davantage au lapsus ou à la carence en vocabulaire que d'une mauvaise compréhension du credo islamique.

²²⁸ Cf. le chapitre relatif aux variables de la religiosité (13.3).

*conditions physiques et tout ça. Donc, c'est ce côté-là. La pratique, c'est pas quelque chose de physique, mais c'est, c'est quelque chose de très important, c'est une **nourriture spirituelle** [mise en évidence MSP]. (Amel 576-586)*

Pour Amel, la pratique religieuse revêt une importance capitale pour son identité de musulmane. Il faut travailler sa foi, il faut pratiquer sa religion pour renouveler et entretenir sa foi. En continuation des propos qui précèdent, Amel affirme que :

La pratique, en fait, ça renouvelle la foi. Si on travaille pas cette croyance, on la perd petit à petit. Elle baisse. Moi, personnellement, je peux pas m'estimer musulmane si je pratique pas ma religion. (Amel 594-599)

A la lecture de ces propos, on peut se poser la question de savoir ce que, concrètement, les musulmans désignent lorsqu'ils parlent de pratique de leur religion. Précédemment dans cette étude, j'avais proposé comme définition substantive de la pratique religieuse en islam, le respect des cinq piliers et des prescriptions alimentaires concernant la viande de porc et l'alcool. Entrons maintenant davantage dans la subjectivité des informateurs afin de voir comment ils rendent compte de ce que comporte pour eux la pratique religieuse.

Arrêtons-nous un moment sur Samira. En s'exprimant sur la figure de son grand-père, Samira dit :

Le médecin, il lui a dit qu'il pouvait pas [jeûner]. Il a repoussé, parce qu'il voulait pas. C'est par foi. En quand on est imprégné de ça, c'est difficile donc, parce qu'on a l'impression de casser quelque chose si on se sent pas vraiment dans l'obligation physique de devoir arrêter. On veut pas arrêter. (Samira 89-93)

Cet extrait a un point commun avec les propos précédents de Amel. Pour les deux jeunes femmes, pratiquer une religion est avant tout une question de foi. En s'exprimant sur la personne de son grand-père, on comprend que Samira elle-même possède une grande foi, qu'elle est elle-même « imprégnée » du message de sa religion. Elle comprend totalement que son grand-père ait refusé d'arrêter de jeûner, car elle aussi, si elle ne répondait pas à ce

commandement de Dieu, aurait « *l'impression de casser quelque chose* ». Sous une autre forme, on retrouve ainsi chez Samira l'idée chère à Amel de pratique religieuse comme « *nourriture spirituelle* ».

Néanmoins, Samira souligne que si on est malade et que l'on a besoin de médicaments, il ne faut pas hésiter à cesser de jeûner. Elle relève qu'il ne faut pas non plus mettre sa santé en péril. L'essentiel est de rattraper les jours manqués ultérieurement dans l'année (Samira 113-116). Elle donne l'exemple de son frère qui, physiquement, ne peut pas faire le jeûne en raison de problèmes d'estomac. Elle explique donc qu'après avoir essayé de jeûner pendant plusieurs années, son frère s'est résigné à ne plus jeûner, mais à compenser en payant un repas à un démuné (Samira 38-42).

Tour à tour, les informateurs se sont exprimés sur leur pratique, l'importance qu'ils lui accordent, la signification qu'ils lui donnent. Il en ressort que pour eux, la pratique religieuse peut prendre différentes significations : pour Samira, la pratique est non seulement une question de spiritualité, mais elle lui apporte en plus son équilibre personnel (Samira 488-505)²²⁹. Pour Karim, la pratique religieuse l'aide à rester en bonne santé :

Pas fumer, pas boire, c'est quelque chose de sain (...). Ca m'apporte à moi-même quelque chose de bénéfique pour ma santé, et puis vivre en paix avec ma religion. (Karim 616-620)

Pour Ozlem, il s'agit de rester le plus proche possible de la pratique du prophète. A propos des prières surrogatoires (*tarahoui*) propres au mois du Ramadan, Ozlem dit qu'elles se déroulent exactement comme les autres prières. Elle précise que

²²⁹ Je reviendrai sur cette citation dans la section consacrée à la religiosité intellectualisée. En effet, même si j'ai opté pour développer les multiples significations de la pratique religieuse dans le chapitre consacré à la religiosité institutionnelle, j'estime qu'elle est un thème à la jonction des quatre types de religiosité. Ainsi, telle ou telle conception de la pratique religieuse ne sera ici que mentionnée pour être plus largement développée dans les chapitres suivants.

On le fait uniquement au mois du Ramadan, parce que c'est une chose que notre prophète faisait au mois du Ramadan, donc pour le suivre uniquement, c'est la Sunna. (Ozlem 278-279)

La pratique religieuse sert ainsi pour Ozlem à reproduire la tradition et à rester dans les pas du prophète de l'islam.

Pour Nasser (436-437), comme pour Amel, la pratique religieuse est quelque chose de **personnel**. Mais pour Amel, il est en plus important de pratiquer par **plaisir**. Elle dit :

Si on a compris, c'est très facile de pratiquer. Faut pas le sentir comme un poids lourd sur notre dos. Il faut le faire pour soi-même et pour Dieu. Faut pas le prendre comme une obligation, comme un ordre. Faut le faire par plaisir. (Amel 601-603)

Pour Malik, la pratique le rapproche de Dieu si le musulman respecte effectivement les piliers de l'islam. Pour lui, le jeûne sans les prières et inversement, cela n'a pas de sens. A propos de l'importance du jeûne pour lui, Malik dit :

Le Ramadan, c'est un mois, une fois par année, trente jours. C'est à ce moment-là que c'est important. Mais les prières, c'est cinq fois par jour. On doit être habitué. C'est, ce qui est plus important, pour moi. Parce que, en priant, justement, pour les jeunes, nous les musulmans on dit « celui qui prie, il est plus proche de Dieu que quelqu'un qui respecte pas, qui pratique pas la religion ». Ou quelqu'un qui pratique à moitié, qui prie, et puis qui fait pas le Ramadan. Ou qui fait le Ramadan et qui prie pas, justement. Mieux vaut pratiquer tout, en même temps. Ou rien. Parce que pratiquer à moitié, c'est la même chose que pas pratiquer du tout. Puis, justement, le Ramadan, sans les prières, ça veut rien dire. Et puis, les prières, sans Ramadan, ça veut rien dire. C'est tout associé. (Malik 132-142)

Pour Mourad comme pour Sharif, la pratique religieuse est importante, mais elle ne fait pas le musulman. La pratique édicte des règles qui peuvent cadrer la vie de la personne.

L'important n'est pas dans la lettre, mais dans l'esprit. L'important est d'être et de rester toute l'année une bonne personne.

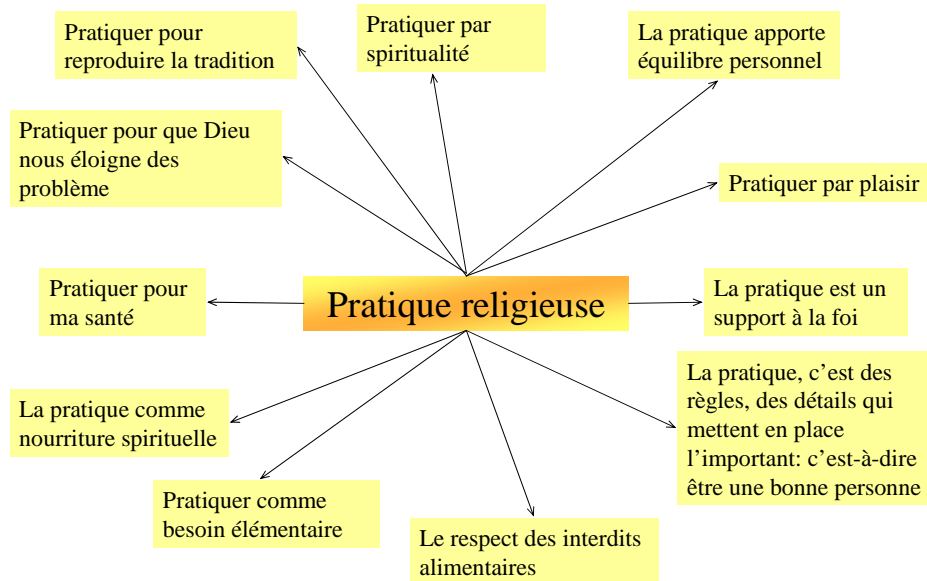
Je me base pas sur les règles, je me base plutôt sur ma personnalité. Parce que si je pratique toute l'année et puis je vole, je triche et puis je suis pas une bonne personne, ça sert à rien ! (Mourad 306-308)

Cette relativisation de la pratique religieuse pour favoriser un respect de l'ordre civil est également représentative des discours de Sihan, Zana, Hakan et Jasmine²³⁰.

A la jonction des différents types de religiosité, la pratique religieuse peut revêtir selon les individus et l'état d'esprit dans lequel ces derniers se situent des significations aussi variées que celles représentées dans le schéma ci-dessous.

²³⁰ Je reviendrai sur cet élément lorsque je développerai la religiosité intellectualisée (13.5.2) et la religiosité sociale (13.5.3).

Eléments significatifs de la pratique religieuse



Il reste à souligner que le respect des principaux rites de passage, comme le mariage endogame, est un élément qui peut également faire partie du discours des non pratiquants. Ainsi, quelle ne fut pas ma surprise lorsque Sihan, après s'être exprimée sur les contraintes que lui imposait sa religion et sur le peu d'importance qu'elle accordait à la pratique religieuse a dit qu'elle aimerait néanmoins épouser un musulman ! C'est lorsque que je l'ai interrogée sur ses attentes pour la prochaine génération de musulmans en Suisse que Sihan s'est exprimée sur son futur mariage :

Moi, en tout cas, je me suis toujours dit que le jour où je me marie, si j'ai une fille – j'espère – elle aura plus de liberté que moi. Comme j'ai eu moi, elle souffrira pas comme ça. Ca, je me suis dit, et je me promettre. Je veux pas, comme moi, déjà, comme on souffre, nous. Je sais pas si ça va changer, en tout cas. Mais, bon. En tout cas, si moi, je me marie, ma fille, elle va pas vivre ce que moi j'ai vécu, en tout cas. Pas du tout. [silence]. Ouais. Surtout que les

garçons là-bas, ils ont tous la même mentalité, alors bon. En étant mariée ici, j'espère que j'en trouve un ici. J'espère. Mais bon.

Vous aimeriez plutôt épouser un musulman ?

Oui ! Oui, oui. Mais un d'ici, pas de là-bas. Pas de la Macédoine. Un qui est en Suisse, déjà. Parce que moi, je suis sûre qu'ils ont plus de mentalité.

Ca serait alors quand même important pour vous de pouvoir épouser un musulman ?

Oui. Je le voudrais bien, ouais. (Sihan 300-313)

Cet extrait est frappant à plus d'un titre. En effet, alors que tout le long de son témoignage Sihan faisait part de sa souffrance d'être musulmane, il est intéressant qu'elle manifeste son désir de respecter l'usage du mariage endogame et d'épouser un musulman. Le rejet de la figure paternelle qui marque le témoignage de Sihan m'a fait penser qu'elle ne marierait pas un homme qui puisse lui ressembler. La distinction qu'elle instaure entre un musulman d'ici (en Suisse) par rapport à un musulman de là-bas (en Macédoine) mérite également s'être souligné. Ses propos révèlent qu'inconsciemment, tout au moins, Sihan a intégré que ce n'est pas forcément l'islam qui lui met des barrières et l'empêche d'être heureuse, mais une certaine lecture et compréhension de cette religion. Cela peut aussi révéler l'intériorisation du modèle laïc suisse qui favorise une privatisation du religieux.

c) L'importance de la dimension communautaire

Une autre caractéristique de la religiosité institutionnelle est l'importance accordée par l'acteur à la dimension communautaire. Dans le chapitre sur l'identité (8), l'accent avait été mis sur le rôle prépondérant que peut avoir une communauté dans le processus de construction identitaire. Par les marqueurs ethno-religieux qui la définissent (piliers, voile, barbe, faciès, circoncision, interdit du porc, etc.), la communauté participe à la construction identitaire individuelle tant par la singularisation que par le processus de différenciation qu'elle implique. En effet, par sa pratique religieuse, la communauté se

singularise. Par exemple, le mois de Ramadan et les rites qui en découlent²³¹ sont l'un des moments forts de l'année islamique en ce qui concerne le sentiment d'appartenance à une communauté bien spécifique. Karim, en s'exprimant sur le mois du Ramadan dit :

Y'a ce rapport-là entre Dieu, le musulman et bien sûr la communauté musulmane. Parce que on lit pas seulement le Coran tout seul. Là, tu rencontres Dieu à travers ses paroles, et bien sûr tu es vraiment en paix avec les autres musulmans, parce que vous êtes tous en train de lire le Coran et puis les commandements de Dieu, les paroles de Dieu. Là, vous êtes tous impliqués, vous lisez tous la même chose. Et, vous écoutez aussi la même chose... (Karim 355-361)

A son tour, Amel souligne la rupture avec le quotidien et les non musulmans que le Ramadan instaure :

C'est [le jeûne] pas la chose la plus importante, mais c'est quelque chose de très important pour nous, parce que y'a tous les musulmans qui le font en même temps. C'est une autre atmosphère. Durant toute l'année, on a un mois où il y a tout qui change, en fait pour nous. Les prières, enfin, tout un mode de vie qui change. (Amel 310-313)

Mais il n'y a pas que le rassemblement pour Dieu qui définit le côté communautaire de la religiosité institutionnelle. Il importe également aux musulmans de se regrouper pour partager un moment sympa.

On s'organise pour célébrer la fin du Ramadan. Malheureusement ça sera pas peut-être le jour même de la fin, parce que des fois c'est au milieu de la semaine, et que les jeunes ils ont l'école, et que les gens travaillent. Alors on

²³¹ Outre le respect des prescriptions concernant l'absorption de nourriture ou de boisson, je pense ici aux *iftâr* quotidiens, aux prières du *tarahoui*, aux *itikâf* (retraites en mosquée), à la Nuit du Destin (*Laylat el-Qadr* qui a lieu la nuit du 26 Ramadan) et à l'*Aïd el-Fitr* ou Petit *Baïram*.

choisit le premier week-end après la fin. Et là, y'a un spectacle où les jeunes, y'a du théâtre, on va pas dire apéritif, parce que y'a pas de l'alcool avec. Mais c'est quand même un apéro, là où tout le monde apporte des gâteries, y'a de quoi manger ensemble. Partager un moment sympa. (Karim 991-996)

Ces propos apportent un complément à une définition de la religiosité institutionnelle : en effet, celle-ci n'est pas purement et simplement une religiosité correspondant à une liste bien précise d'indicateurs répondant à une série de prescriptions. Elle est également une religiosité marquée par une **sociabilité**, une **convivialité** et une **générosité** orientée, pour l'essentiel, vers la communauté. Les fêtes et rites sont aussi l'occasion de se regrouper pour partager un repas ou assister à un spectacle 'maison'.

Pour le sociologue suisse Roland Campiche²³², la religiosité institutionnelle est une religiosité liée au local, à la proximité, à l'homogène. Dans ce sens, il avance l'hypothèse qu'elle est facteur d'intégration. R. Campiche a certainement raison lorsqu'il s'agit d'une religiosité affiliée à l'une des religions bénéficiant d'un statut de droit public en Suisse (Eglise catholique romaine et protestante), mais ce postulat est plus délicat à confirmer en ce qui concerne la religion musulmane. En effet, cette dernière constituant une religion minoritaire et marginale dans le sens où elle ne bénéficie d'aucune forme particulière de reconnaissance de l'Etat, je ne pense pas que la religiosité institutionnelle puisse mener à une intégration au tissu local, mais davantage à une forme de communautarisme ou, tout au moins, de particularisme.

Par ailleurs, le sentiment d'appartenance à une communauté peut également constituer un soutien, notamment à la pratique religieuse. A ce propos, Samira racontait :

Je pense que ça aide quand autour de nous, quand on a des amis qui font [le Ramadan] ... Parce qu'on fait, parce qu'on est aussi un groupe. Moi, quand

²³² Campiche (2004), principalement le chapitre 1, pp. 37-41.

mon frère il était, il étudiait un moment à Lausanne, puis il avait des amis musulmans qui le faisaient, donc eh... c'était plus agréable pour lui. Parce que ... il sortait avec ses amis, il pouvait aller manger ... sans avoir besoin d'expliquer pourquoi on mange pas. (Samira 207-211)

Pour Samira, c'est principalement pendant le jeûne qu'elle ressent le besoin ou l'envie d'être davantage en communauté. Pendant les moments difficiles, sentir que l'on n'est pas seule stimule à aller jusqu'au bout du jeûne.

Le thème de la famille est apparu de façon significative dans les entretiens. En effet, les témoignages des informateurs tendent à souligner que la famille, qui traditionnellement revêt en islam une grande importance, tend à en gagner encore davantage et à fonctionner au niveau local comme une **micro-communauté**. Précédemment déjà, Malik suggérait que pour lui, être musulman, c'était surtout à la maison, dans la famille (Malik 47-51). Pour Samira, la famille est également le noyau social autour duquel elle sa religiosité s'exprime. Lorsque je lui ai demandé si elle fêtait la fin du Ramadan avec d'autres musulmans en Suisse, elle a répondu qu'il était plutôt rare qu'ils invitent des amis à la maison durant cette période. D'après elle, les ruptures quotidiennes du jeûne se déroulent davantage en famille. « *On est entre nous* » confie-t-elle dans un passage (294). Elle précise qu'il est d'usage que des membres de la famille élargie se rassemblent, mais que ce n'est pas son cas étant donné que la famille élargie réside en Syrie.

Ce rôle particulier de micro-*umma* attribué à la famille n'est pas uniquement présent en ce qui concerne le jeûne. En s'exprimant ultérieurement sur la prière, Samira dit :

C'est toujours dit que c'est mieux de prier en groupe. C'est mieux, ça a plus de valeur. Le faire chez soi, ça va aussi. Si on le fait chez soi, on va essayer de le faire en famille. (Samira 372-374)

Dans cette citation de Samira, on comprend que la famille, à défaut, fonctionne effectivement comme micro-communauté. Pour elle, prier en famille apportera également à sa prière ce supplément de valeur que la prière en groupe apporte.

d) Normativité, littéralité et intégralité

Enfin, j'aimerais souligner que la religiosité institutionnelle est caractérisée par un côté **normatif** et une tendance à la **littéralité** et à **l'intégralité**.

Tout d'abord, le côté normatif de la religiosité institutionnelle s'exprime par la propension des informateurs à émettre des jugements sur la conformité de telle ou telle action ou comportement religieux : ils qualifieront telle ou telle pratique comme n'ayant rien à voir avec l'islam, telle ou telle façon de jeûner comme n'ayant rien à voir avec une compréhension 'juste' du Ramadan.

Dans les propos de Samira et de Amel qui suivent, on peut lire leur désaccord avec la façon de pratiquer de Ahmed, pour qui, jeûner en Suisse est pénible et qui autorise sa famille à prendre un petit déjeuner et boire tout le long de la journée.

Ca alors, c'est la première fois que j'entends d'adapter certaines règles du Ramadan... d'adapter le jeûne... Je connais personne qui le fait. Soit les gens, ils le font pas parce que ils ont pas envie de le faire... Soit ils le font vraiment.

Moi, je peux pas vraiment comparer et dire que c'est plus difficile en Suisse, vu que je suis née en Suisse et que je l'ai toujours fait en Suisse. (...) C'est tout ce que j'ai connu ici, donc je n'ai pas besoin d'adapter... (...) Je suis pas trop d'accord en fait... Ouais, il change certaines règles donc finalement le jeûne, il est rompu... Ouais, il est rompu là...

Et pourquoi tu trouves qu'il est rompu ?

Parce que... il respecte pas l'idée du jeûne... [mise en évidence MSP].

(Samira 17-26)

Samira, même si elle n'est pas d'accord avec la façon de faire de Ahmed cherche à justifier un peu son comportement en soulignant qu'elle-même, étant née en Suisse, ne connaît pas d'autre façon de vivre le Ramadan et, de ce fait, y est habituée et ne le trouve pas autrement difficile à respecter. Lorsque Samira dit qu'il « *ne respecte pas l'idée du jeûne* », ses propos traduisent qu'à son sens, il y a une façon 'juste' de pratiquer le Ramadan et que la pratique

de Ahmed ne fait pas partie de sa conception 'juste' du jeûne. Un peu plus tard dans l'entretien, Samira ajoute qu'elle ne pense pas qu'une autorité musulmane reconnaisse ce jeûne (Samira 96).

Cet élément d'une 'pratique juste' est également présent dans le témoignage d'Amel :

Ben, c'est pénible [le jeûne] dans le sens où il a pas vraiment compris le sens du jeûne [mise en évidence MSP]. Moi, je pense pas quand un musulman il comprend vraiment le sens du jeûne, je pense pas que ça doit être pénible. C'est pénible, peut-être dans, les premiers jours, dans le sens où on n'a pas encore l'habitude, notre corps, il est pas encore habitué. Mais si on a vraiment ce côté spirituel, on se dit « Je le fais pour Dieu », « ça va me purifier », « Ça me libère l'esprit », moi personnellement, c'est pas pénible. (Amel 293-299)

La conception normative de ce qui est 'juste' est encore plus présente dans ce témoignage : Amel va encore plus loin que Samira. Non seulement, le Ramadan exige que l'on respecte clairement et totalement ses prescriptions, mais en plus, le Ramadan revêt pour elle une 'signification juste'. Ahmed n'a pas compris le jeûne, il lui manque la spiritualité.

Pour Karim, le jeûne de Ahmed n'a même plus rien à voir avec l'islam. Il dit

Ben, c'est une décision purement et simplement personnelle qui n'a rien à voir avec les règlements de l'islam, les commandements de l'islam. Ben, il essaie de trouver un terrain d'entente eh... avec cette database d'islam, mais alors là forcément, comme je vois, comme j'écoute, il décide de faire le petit déjeuner et boire tout le long de la journée, ça c'est pas du Ramadan, malheureusement pour lui. C'est, c'est peut-être ça montre la bonne intention, la volonté peut-être de se réconcilier avec son islam, mais là malheureusement pour lui ça n'a rien à voir avec le Ramadan... (Karim 24-30)

Si pour Karim, le jeûne d'Ahmed n'a rien à voir avec le jeûne tel qu'il est prescrit par l'islam, il relève néanmoins que la pratique d'Ahmed témoigne de sa bonne intention. Karim considère en quelque sorte que Ahmed cherche à se réconcilier avec « son islam ». Il

dit également être désolé pour Ahmed, qu'on voit bien qu'il a de la bonne volonté, mais que son jeûne n'a rien à voir avec le Ramadan (Karim 47-50). Même s'il n'est pas d'accord avec Ahmed, Karim est moins sévère que Amel.

Ces différents extraits ont en commun de ne pas reconnaître un jeûne ne répondant pas clairement aux prescriptions contenues dans le Coran. Pour Samira, Amel et Karim, soit on pratique le jeûne tel qu'il a été voulu par Dieu et, dans ce cas, on répond véritablement à son commandement, soit le jeûne n'est pas valable. Toutefois, ils n'excluent pas qu'Ahmed essaie de changer. S'il mène « *la réconciliation avec son islam* » jusqu'au bout, il entrera dans le domaine de la 'pratique juste'.

La conformité à la norme est le dénominateur commun de ces témoignages. En y regardant d'un peu plus près, on constate qu'il est difficile pour un musulman pratiquant de concevoir qu'un autre musulman ne veuille pas pratiquer en connaissance de cause. Tant pour Karim, que pour Sharif, Samira ou Amel, si un musulman ne pratique pas sa religion, cela s'explique par le fait qu'il n'a pas encore compris le message de l'islam ou qu'il n'est pas encore prêt. Ils ne conçoivent pas, ou ne verbalisent en tout cas pas, que l'on puisse, en y ayant réfléchi, purement et simplement refuser de pratiquer sa religion. Leurs témoignages sous-entendent régulièrement que la roue tournera et que le musulman en question décidera de pratiquer sa religion.

L'extrait du témoignage de Ozlem qui suit exemplifie ce que je désigne comme une tendance au littéralisme. Soumise au caractère projectif de Ahmed, Ozlem s'est, en quelque sorte, montrée outrée que l'on puisse procéder à des adaptations dans le jeûne du Ramadan. Successivement, alors que j'essayais de relancer son argumentaire afin qu'elle développe son point de vue, Ozlem répétait :

Ca ne m'intéresse pas que les gens changent les règles du Ramadan ou ils font comme ça leur convient. (Ozlem 23-24)

Que les gens essaient d'échanger à leur façon, comme ça leur convient, ça ne m'intéresse pas. (Ozlem 29-30)

*Parce que moi, je regarde pas ce que les gens font, dans le quotidien au nom de l'islam. Moi, si vous voulez, j'ai **mon chemin, donc Coran, Sunna** [mise en évidence MSP] et les vieux savants du Moyen-Age par exemple, que j'essaie de suivre. Et... et le reste ne m'intéresse pas. Donc les gens d'aujourd'hui, si ils font des changements comme ça leur convient, ça ne m'intéresse pas. (Ozlem 37-42)*

Ozlem fait une lecture littérale du Coran et de la Sunna. Pour elle, si une prescription est écrite de telle ou telle manière, c'est de cette façon qu'elle doit la respecter. Les grands penseurs de l'islam sont également ses références. Ils sont aussi des exemples de comportement que Ozlem s'attache à suivre. La tendance au littéralisme qui caractérise la religiosité institutionnelle est donc la tendance qu'a l'acteur de suivre à la lettre les commandements et prescriptions tels qu'ils figurent dans les sources scripturaires de sa religion. L'interprétation n'est pas de son ressort et tout doute dans l'application d'une prescription nécessite le recours à un spécialiste de la religion.

Dans une citation précédente de Amel, il était possible de déceler une pointe de littéralisme. En effet, lorsque cette dernière s'est exprimée sur la distance nécessaire que le musulman doit prendre avec les traditions culturelles (Amel 622-630), le lecteur pouvait lire dans son témoignage toute l'importance qu'accorde Amel à l'écriture.

Littéralisme et intégralisme sont présents dans la personne de Malik. Malik est libéral dans le sens où le choix de pratiquer ou non sa religion relève pour lui d'un choix individuel. Mais une fois cette décision prise, Malik estime que soit le musulman pratique intensément et rigoureusement sa religion, soit il ne la pratique pas du tout. Mais pratiquer selon ses envies ou ses besoins revient pour lui à mentir à Dieu. Ainsi, pour Malik, le musulman est libre de pratiquer ou non, mais s'il décide de pratiquer, il doit le faire vraiment :

Chacun son avis, et chacun son chemin. Il est libre de pas pratiquer. Le seul problème, c'est que soit il pratique, par exemple, il dit qu'il prie quand il a des problèmes, alors ça, pour tout le monde, pas seulement mon avis, ça, on l'appelle « se moquer de Dieu ». Justement, Dieu, il a dit, soit tu suis mon chemin, soit tu le suis pas. (Malik 229-233)

Mais, il faut seulement savoir que le Ramadan, soit on fait 30 jours. Soit, on fait pas. (...) Puis, les prières, c'est soit cinq fois par jour, soit zéro fois par jour. Parce qu'on peut pas faire deux fois par jour, ou bien, on fait une semaine tous les jours, tout. Et puis après, on arrête. Et puis au bout d'un mois, on recommence. Ca, c'est se moquer de Dieu. Profiter. Quand on est pratiquant, Dieu nous éloigne des problèmes. C'est pour ça, qu'il faut respecter tout, soit pas respecter du tout. (Malik 243-252)

Pour Malik, c'est une chose d'être musulman, c'en est une autre d'être un pratiquant. Etre pratiquant ou non relève du choix de l'individu lui-même, mais il est de la responsabilité et de l'honnêteté de l'acteur de s'y tenir et d'assumer sa décision en pratiquant intégralement sa religion. Toute décision ayant trait à la religion relève, pour Malik, du même raisonnement. L'individu est libre, mais s'il décide de pratiquer, il doit tout pratiquer sous peine de tricher et de « *se moquer de Dieu* ». Ce précepte qui lui est cher vaut aussi pour le port du voile. Il ne comprend pas Leïla qui ne porte le voile que pendant le Ramadan :

Pour le foulard, chacun est libre. Si elle décide seulement pour le mois de Ramadan, c'est aussi la même chose. Si elle porte, soit elle porte une fois, soit elle porte pas. (Malik 287-289)

La littéralité et l'intégralité de la religiosité institutionnelle peuvent finalement encore être illustrées dans les dires de Karim à propos d'une rupture intentionnelle sur jeûne. Il dit :

Et d'ailleurs si on rompt le jeûne, enfin on interrompt le jeûne volontairement et intentionnellement, on sait la sanction, une pratique est très connue. Et d'ailleurs c'est prescrit dans le Coran, c'est pas facile à la faire, hein ! Si on veut se réconcilier avec sa religion bien sûr. Alors soit premièrement, c'est de faire 2 Ramadan de suite. C'est à dire 60 jours ! Non pas, c'est même pas 2 Ramadan, parce que le Ramadan ça peut être 29 jours, hein ? Mais là, c'est 60 jours. C'est 2 mois complets, 2 mois lunaires complets. Ou si tu arrives pas à le

faire, c'est de dépenser soit, donner à 60 personnes pauvres de quoi manger, une journée. Et puis le troisième, c'était quoi d'ailleurs...Ah ! C'est de libérer un serviteur. (Karim 249-260)

Cet extrait insiste sur l'importance pour Karim de pratiquer **intégralement** sa religion. Intégralement signifie ici totalement, autant d'un point de vue morphologique (donc l'entier des pratiques prescrites dans les sources de l'islam). Mais qu'il est d'autre part important de pratiquer de **façon consciente**, c'est-à-dire en s'impliquant personnellement intégralement. Ces propos relèvent également un certain littéralisme. Karim s'exprime très affirmativement sur les sanctions qu'encourt le musulman s'écartant du chemin du jeûne tel qu'il est prescrit. Il insiste verbalement sur les 60 jours ou les 60 repas dont le musulman 'déviant' devra s'acquitter en cas de rupture intentionnelle.

e) Place des variables dans la religiosité institutionnelle

Comment se manifestent les variables de la religiosité dans son expression institutionnelle ? Premièrement, demandons-nous quelle est l'image de Dieu que traduit cette première forme de religiosité ? Il s'agit essentiellement d'une conception de Dieu comme guide et comme commandeur que le croyant va s'efforcer de suivre. Cette compréhension d'un Dieu guide/commandeur a pour corollaire une pratique régulière et assidue des piliers de l'islam.

Deuxièmement, quel le rôle l'individu attribue-t-il à la société ? La religiosité institutionnelle étant largement centrée sur des éléments propres au dogme de l'islam, donc au cœur de la religion, c'est très logiquement qu'il apparaît que la société environnante ne comble aucune fonction précise, ni ne remplit un rôle précis dans le champ qui est le sien.

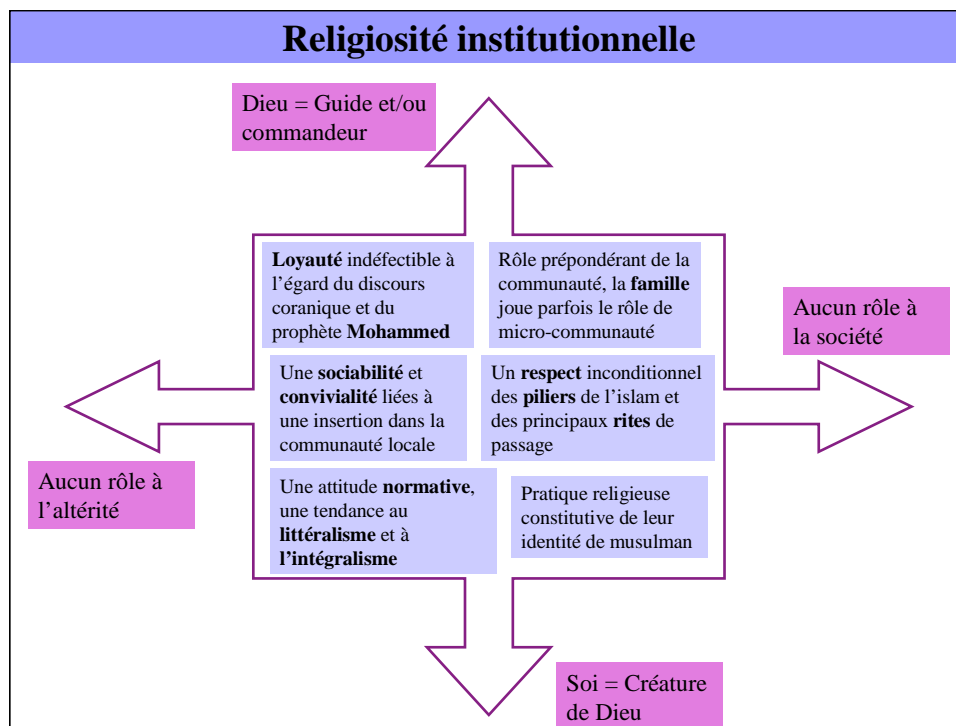
Troisièmement, quelles sont les relations qu'entretient l'acteur avec l'altérité ? L'acteur répondant à une religiosité de type institutionnel instaure une différenciation, d'une part entre lui-même et les autres musulmans d'autre part, entre les musulmans en général et les non musulmans. Tout comme pour la variable relative à la société, l'altérité religieuse n'a qu'une existence annexe lorsque l'on est dans le domaine de la religiosité institutionnelle.

Enfin, quelle est la conception de soi que révèle la religiosité institutionnelle ? Conformément à l'image de Dieu que se fait le croyant, la conception de soi relève principalement du sentiment d'être une créature de Dieu. Le croyant va s'efforcer de respecter au mieux les commandements de Dieu. L'individu considéré comme acteur de son identité est ici thématiqué au minimum. C'est ici davantage Dieu et la communauté qui s'imposent à l'individu que l'opposé.

f) Résumé

Première forme de religiosité, la religiosité institutionnelle est caractérisée par une loyauté envers le Coran et le prophète Mohammed, un respect des piliers de l'islam et des principaux rites de passage, une importance de la communauté qui s'exprime parfois dans le rôle prépondérant donné à la famille. Une tendance à la normativité, au littéralisme et à un certain intégralisme complète cette définition.

De façon schématique, la religiosité institutionnelle, ses variables et ses caractéristiques peuvent être représentées comme suit :



13.5.2. Une religiosité intellectualisée

La religiosité intellectualisée désigne l'expression d'une foi à la fois **intériorisée** mais également **revendiquée**. Il s'agit d'une religiosité observable dans les actions de l'individu, mais également repérable dans ses attitudes et ses opinions. L'acteur musulman répondant au profil d'une religiosité intellectualisée est un sujet qui assume tant dans le privé que dans le public, son identité de musulman. De ce fait, il s'agit d'acteurs sociaux qui ont réfléchi à la signification de l'islam dans leur vie.

Le qualificatif **d'intellectualisé** est inspiré des travaux de Leïla Babès. Sociologue des religions, Leïla Babès a développé le double concept **d'intellectualisation** et de **spiritualisation** du croire²³³, une double tendance constitutive d'une « *sécularisation interne de l'islam* »²³⁴ qu'elle a constatée auprès de jeunes musulmans de France. La sociologue a thématiqué cette problématique successivement dans un article paru dans l'ouvrage *Les nouvelles manières de croire* dirigée par ses soins en 1996, puis elle l'a élaguée et complétée en 1997 dans son ouvrage intitulé *L'islam positif*. Par l'intellectualisation du croire, Leïla Babès souligne la tendance rationalisée de jeunes croyants à ne pas se contenter de ce qu'on leur dit à propos de leur religion. Elle insiste sur leur volonté à vouloir appréhender les contenus religieux par eux-mêmes, à travers des lectures spécifiques, des cours d'introduction ou encore des conférences thématiques. Plus précisément, l'intellectualisation de l'islam désigne

²³³ La spiritualisation du croire que développe également la sociologue française témoigne pour sa part de la tendance mystique du croyant à vouloir se fondre en Dieu et de son aspiration à expérimenter une relation de proximité avec la transcendance. Ce second aspect du croire en modernité développé par Leïla Babès a inspiré le qualificatif du dernier type de religiosité, à savoir la religiosité spirituelle. Comme nous le verrons plus en détails dans la section 13.5.4, la spiritualisation du croire tout comme la religiosité spirituelle placent « *Dieu au centre de la foi, dans un rapport direct, non médiatisé* » (Babès (1997), p. 187). L. Babès précise que la foi, pour les musulmans se reconnaissant dans ce procédé, « *ne renvoie pas de manière immédiate aux piliers de la croyance (Dieu, les prophètes, les Livres, les anges et le Jugement dernier), mais seulement à Dieu, comme s'il s'agissait d'un rapport de contemplation* ». (Babès (1997), p. 187).

²³⁴ Cf. Babès (1997), chapitre 10, pp. 175-199.

une conception intellectuelle de la religion qui privilégie au nom de la raison une religion débarrassée des moyens magiques du salut, en l'occurrence les pratiques de religion populaire²³⁵.

L'intellectualisation de l'islam participe donc de l'influence des courants réformistes et implique qu'

il ne s'agit plus de vivre la religion, il faut la penser, non pas théologiquement, mais politiquement, de manière unitaire, dans une vision épurée, désenchantée.²³⁶.

L'analyse des entretiens a permis de dégager quatre principaux indicateurs d'une religiosité intellectualisée. Le premier est 1) la présence d'un **cheminement religieux** dans leur identification comme musulman. En effet, être musulman ne relève pas d'un héritage familial ou culturel, mais d'une décision et d'un choix personnel. Le second indicateur réside dans 2) la **nécessaire actualisation** des sources islamiques à la lumière du contexte spatio-temporel dans lequel évolue l'acteur. Il s'agit ici pour l'acteur d'avoir une foi intégrée à la société dans laquelle il vit. Ensuite, 3) la **déculturation** des contenus religieux apparaît fréquemment dans le discours des informateurs. Le retour à la 'vraie' religion résonne dans nombre de témoignages. Finalement, relevons que 4) la religiosité intellectualisée passe par une **intériorisation** des contenus religieux, c'est-à-dire par la compréhension profonde et intime du message de la religion. S'il ne s'agit pas d'un indicateur spécifique en tant que tel, j'aimerais néanmoins souligner l'importance que revêt la pratique religieuse dans l'identité d'un acteur musulman répondant à ce second type de religiosité.

²³⁵ Babès (1996), p. 126.

²³⁶ (Babès (1997), p. 185.

 a) Le produit d'un cheminement religieux

La religiosité intellectualisée caractérise tout d'abord ceux pour qui l'appartenance à la religion musulmane et l'adhésion au mode de vie qui en découle, résultent d'une réflexion, d'un itinéraire religieux individuel, d'un choix personnel et non d'une imposition familiale ou sociale. Dans *La religion pour mémoire* Danièle Hervieu-Léger avançait l'idée « *être religieux en modernité ce n'est pas tant se savoir engendré que se vouloir engendré.* »²³⁷, une citation qui correspond à plus d'un titre à l'individu répondant à ce second type de religiosité. En effet, comme nous allons le voir, la religiosité intellectualisée est le résultat d'un cheminement religieux. Elle correspond à la voie sur laquelle le croyant a décidé, individuellement et en connaissance de cause, de s'engager. Pour ce faire, il s'est renseigné, il a multiplié les lectures, s'est documenté sur le contexte d'émergence de sa religion, s'est penché sur son évolution dans l'histoire. Il s'est entretenu avec ses coreligionnaires : ses parents, des amis et un *imam*, parfois. Il a comparé les itinéraires pour atteindre l'absolu proposés par d'autres religions et a finalement, de son plein gré, choisi l'islam.

C'est à la lecture du témoignage de Samira que j'ai pris conscience de cette notion clé de la religiosité intellectualisée²³⁸. Samira confiait qu'à son sens, les gens qui ne pratiquent pas leur religion ne sont peut-être pas encore prêts ou pas encore assez spirituels pour vouloir ou avoir besoin de la pratiquer. Ses dires impliquent que pour elle, la foi et la spiritualité sont le résultat d'un itinéraire religieux. La foi n'est pas quelque chose de donné et statique, mais quelque chose de construit, qui se développe. A différents moments de l'entretien, Samira souligne les difficultés liées à l'âge qu'elle a rencontrées dans son itinéraire de musulmane. Elle confie que tout le long de son adolescence, elle a toujours été poussée à

²³⁷ Hervieu-Léger (1993), p. 245.

²³⁸ Dans le chapitre définissant la variable du rapport à Dieu dans la religiosité, j'avais utilisé la citation suivante de Samira : ... *qu'on peut être croyant, sans pratiquer. Mais je ne pense pas qu'on peut avoir une foi intense et ne pas pratiquer. Parce que les actions, elles montrent la foi, elles prouvent la foi. Je pense pas que tous les gens qui ne pratiquent pas sont forcément non croyants. Peut-être qu'ils ne sont pas encore prêts. Qu'ils ne sont pas encore assez spirituels. Mais je pense pas qu'on puisse dire "oui, je crois profondément à l'islam, mais je ne pratique pas".* (Samira 481-487)

justifier sa pratique religieuse : souvent on lui demandait pourquoi elle jeûnait puisque elle vivait en Suisse ou pourquoi elle ne buvait pas d'alcool vu que ses parents ne la voyaient pas (Samira 170-195). Lorsque Samira est appelée à réagir au caractère de Tawfik, la nostalgie de son ton insinue que ces difficultés liées à l'adolescence ne sont pas que de lointains souvenirs :

*Tawfik... il a peut-être une **base** croyante, ce qui fait qu'il va faire un effort. Et puis... Je pense qu'il pratique pas, parce qu'il est pas encore prêt, mais ça pourrait changer. C'est pas facile ... quand on est adolescent. (Samira 170-172)*

On retrouve à nouveau dans ces propos l'idée d'une évolution de la foi et de la pratique. Cette difficulté liée à l'âge est certainement la raison principale qui pousse Samira à considérer certains de ses coreligionnaires comme n'étant pas encore prêts à être pratiquant. S'exprimant sur elle, Samira affirme que sa foi a évolué au cours des années. Revenant sur sa propre adolescence, elle confie :

*J'ai mis du temps à me trouver. Je suis aussi passée par des moments où c'était difficile pour moi. Parce que à 14-15 ans, quand on a tout un entourage, les gamins, ils peuvent être aussi méchants entre guillemets. Ils ne comprennent pas. Ils se moquent aussi un peu, parce qu'ils ne comprennent pas certaines choses. Et puis, ils ne cherchent pas forcément à comprendre. Je me suis **construit** ma foi [mise en évidence MSP]. J'ai évolué, et je pense que je vais encore évoluer. **Quand on a la foi, ce n'est pas quelque chose qui stagne** [mise en évidence MSP]. Si je pratique de telle manière, je vais peut-être, plus tard pratiquer plus. (Samira 435-444)*

Selon la religion musulmane, Dieu a mis une étincelle de foi au cœur de chaque être humain ; mais c'est aux hommes qu'il incombe de la découvrir et de la faire grandir. La pratique religieuse participe à l'épanouissement de la foi. Et pour Samira, sa foi participe à son tour à son équilibre personnel.

Moi, je pratique pas tout à la lettre. Par exemple, les prières, c'est vrai que j'ai eu des moments où je priais moins. Quand ça va mal, tout à coup, je

*retournais à mes prières, à ma pratique. **Ma foi, c'est un équilibre pour moi** [mise en évidence MSP]. C'est vrai que des fois, je l'ai délaissée, je me suis éloignée. Mais à chaque fois, je retourne et je retrouve mon équilibre. Donc j'essaie de pas m'éloigner pour pas m'éloigner de mon équilibre. C'est Dieu, mon refuge. Je sais que c'est ça [ma pratique] qui va me donner mon équilibre. Mais ça ne m'a pas empêchée de m'écarter, de prier moins. D'être moins spirituelle, pas seulement dans ma pratique, mais dans mon mode de penser. (Samira 488-505)*

On comprend dans ses propos que le cheminement spirituel de Samira va de paire avec son itinéraire personnel, que la pratique lui amène un équilibre qui lui permet d'avancer dans la vie.

Cette idée de cheminement spirituel se retrouve sous une autre forme dans les propos de Nasser qui parle lui de reconversion :

*Moi, mon parcours, il est un petit peu spécial. **J'étais musulman par culture** [mise en évidence MSP], c'est-à-dire on se lève un jour, on prend conscience de la vie, on voit une maman, un papa, un **chapiteau islamique** [mise en évidence MSP]. C'est-à-dire, vous avez des parents qui sont chrétiens, voilà. Qu'on aime ou qu'on n'aime pas, on suit le mouvement jusqu'à un certain âge où on conteste. Et moi, j'étais dans ce chapiteau. (...) Ici [en Suisse], j'ai commencé à me rapprocher de cette religion. Je m'étais dit : « Je prends un regard tout nouveau. Je vais la décortiquer, je vais l'aborder ». C'est comme ça que je suis devenu musulman. C'est-à-dire, je me proclame aujourd'hui d'une façon verbale, musulman. Ouais. **Je me suis presque reconverti** [mise en évidence MSP]. (Nasser 135-143 / 181-186)*

Pour Nasser, c'est la réalité migratoire qui l'a rapproché de ses racines religieuses et a contribué à son cheminement religieux. En Algérie, comme il le dit lui-même, Nasser vivait dans un « *chapiteau islamique* » : il est né dans une famille musulmane, elle-même baignée de culture musulmane et immergée dans une société musulmane. C'est émigré en Suisse et

confronté à l'altérité religieuse, culturelle et sociale que Nasser s'est, comme il le dit, rapproché de l'islam. Il a cherché à comprendre sa religion de l'intérieur et ainsi, se l'est appropriée. La trajectoire de reconversion est, selon Danièle Hervieu-Léger, l'une des figures caractéristiques du religieux en modernité. Selon la sociologue française, outre la figure emblématique du pèlerin²³⁹, la figure du converti constitue une modalité de l'être religieux en modernité. Cette figure sociologique peut se décliner en trois modalités distinctes : premièrement, elle désigne l'individu qui, concrètement, change de religion. Deuxièmement, elle correspond à l'acteur qui, n'ayant jusque-là jamais appartenu à aucun tradition religieuse en particulier, trouve sa voie dans le message d'une religion. Troisièmement, la figure du converti est également « *celle du 'réaffilié', du 'converti de l'intérieur' : celui qui découvre ou redécouvre une identité religieuse demeurée jusque-là formelle, ou vécue a minima, de façon purement conformiste.* »²⁴⁰. La confession de Nasser corrobore entièrement cette troisième modalité de la figure du converti et témoigne ainsi de la démarche moderne, réfléchie et assumée dans laquelle s'inscrit la religiosité intellectualisée.

Le cheminement spirituel fait partie de ces thèmes qui se situent à la jonction des différentes dimensions de l'identification musulmane : pour Samira, il est résolument religieux. Pour Nasser, il est également culturel. Née en Suisse, Samira n'a pas fait l'expérience de l'altérité comme Nasser l'a vécue en arrivant en Suisse à l'âge adulte. Pour Samira, le « *château islamique* » se résume à sa famille, elle a reçu une éducation musulmane, mais a toujours vécu dans un environnement sécularisé. Pour Nasser, alors que le « *château islamique* » influençait en Algérie les différents domaines de sa vie, en Suisse, il n'en reste que l'armature. En « *décortiquant* » sa religion, le cheminement

²³⁹ Selon D. Hervieu-Léger, la figure du pèlerin caractérise le religieux en modernité car elle renvoie d'une part (de façon métaphorique) à « *la fluidité des parcours spirituels individuels* », mais elle correspond également à « *une forme de sociabilité religieuse qui s'établit sous le signe de la mobilité et de l'association temporaire* » (Hervieu-Léger (1999), p. 98).

²⁴⁰ Hervieu-Léger (1999), p. 124.

spirituel de Nasser est passé notamment par la déculturation²⁴¹ de son « *chapiteau islamique* ».

Si, dans le cas de la religiosité intellectualisée, le cheminement religieux part du constat de l'existence d'une religion pour aboutir à l'expérimentation d'un sentiment religieux, le cheminement peut également fonctionner en sens inverse : il peut avoir comme point de départ une certaine acceptation et pratique de l'islam pour devenir à l'arrivée le rejet pur et simple de toute forme de religion. C'est ce que l'on peut comprendre du témoignage de Zana. Lorsque je lui demande ce qu'elle espère pour l'avenir et la prochaine génération de musulmans en Suisse, elle répond mélancoliquement :

Moi, j'aimerais que mes enfants vivent leur vie comme eux le veulent. Avec des belles choses, plus ou moins. Plutôt. Puis, qu'ils fassent plus ou moins, ce que j'ai pas trop eu le droit de faire. (Zana 265-267)

Et lorsque je lui demande si elle aimerait que ses enfants aient une éducation islamique, elle répond très volontairement que non :

Non. Non, parce que moi-même, je le fais pas. Alors, je vois pas pourquoi ils le feraient. (Zana 269-270)

b) Une actualisation des contenus religieux

Posséder de bonnes connaissances de la religion elle-même, mais aussi du contexte spatio-temporel dans lequel l'individu évolue est la seconde caractéristique de la religiosité intellectualisée. Pour les musulmans que ce second type de religiosité désigne, il est capital de savoir actualiser sa pratique religieuse à l'époque contemporaine et l'adapter au contexte socio-culturel où on vit. Des éléments que l'on retrouve dans le discours de certains des informateurs, comme Karim. A propos des prescriptions religieuses et de leur caractère obligatoire, ce dernier affirme :

²⁴¹ Je développerai plus loin la notion de déculturation des contenus religieux sous le point 13.5.2.c.

*Les commandements, les paroles de Dieu, c'est pas des bétons armés. On peut pas dire, faut les appliquer à la lettre comme ça. Non, il nous a donné. D'ailleurs, si on va dire, les dix commandements. C'est comme un peu l'Ancien Testament, hein ? Dans le Coran, y'a pas plus que 10, 10 versets, là où y'a vraiment des, des, des règles très claires et très définies, hein ? C'est par rapport à l'héritage, par rapport à l'adultère, par rapport à certaines pratiques très, très claires. Mais, tout le reste, et le Coran, c'est pas seulement 10 versets ! Hein, c'est 114 sourates, y'a une sourate là où y'a 286 versets, et pis, la plus courte c'est 4 versets. (...) Alors, là, vivre en paix avec sa religion, c'est-à-dire **essayer de comprendre et mettre en pratique ces commandements, tout en faisant appel à notre sens d'interprétation, de compréhension du contexte là où on vit** [mise en évidence MSP]. (Karim 435-447)*

Pour Karim, seuls quelques versets ne laissent aucune place à l'interprétation. La compréhension de l'essentiel du Coran passe par l'**effort intellectuel** du croyant pour saisir le sens et la portée des versets coraniques. L'application, quant à elle, des prescriptions religieuses doit se faire dans une **bonne compréhension** de la société dans laquelle l'individu vit.

Pour Karim, le Coran a clairement une capacité d'adaptation qui permet au musulman d'être pratiquant en tout lieu et en tout temps.

C'est vraiment ce savoir-faire, d'actualisation du texte. De le mettre à jour. Et les textes de l'islam, le Coran, il est fait pour, il a cette capacité de, d'adaptation, d'actualisation. On lit quelques versets qui sont très clairs, qu'on peut pas se permettre de les interpréter, parce que y'a pas moyen de les interpréter. C'est clair, c'est dit clairement. Tout le reste est un champ d'interprétation. Bien sûr, tout en respectant le principe de l'islam, les principes fondamentaux. C'est vraiment ça. Mais dire qu'on peut pas vivre avec l'islam dans le XX^{ème} siècle, c'est complètement erroné, ça n'a pas de

sens. Quelqu'un d'équilibré, c'est quelqu'un qui vit en harmonie avec son identité et puis la société, là où il vit, où il est. (Karim 1086-1093)

Etre équilibré, pour Karim, revient à ne pas nier ou oublier son identité religieuse. Il est musulman, il assume cette affiliation religieuse et la revendique. Il est musulman aujourd'hui et ici, en Suisse. Vivre en paix avec sa religion nécessite une connaissance de celle-ci qui permette une actualisation.

Quelqu'un qui vit en paix avec sa religion, c'est quelqu'un qui la prend en globalité et qui essaie de, d'actualiser, hein, sa vie de musulman, sa pratique de l'islam. Si on vit eh dans des cas le VI^{ème} et le VII^{ème} siècles, eh, eh, un islam du VI^{ème} et du VII^{ème} siècle, c'est quand même pas ce qu'on cherche à mettre en pratique maintenant. (Karim 1075-1079)

Mourad également souligne l'importance de comprendre sa religion et de savoir pourquoi l'on pratique telle ou telle chose. Lorsque Ahmed dit que le Ramadan et la circoncision sont les éléments qui font de l'individu un musulman, Mourad s'exclame que la circoncision, oui, c'est important, et qu'elle sera aussi obligatoire le jour où il aura des enfants. Mais il précise aussi :

Mais évidemment, les règles sont faire le jeûne, circoncision, et moi, je respecte aussi. Mais quand même, il faut pas exagérer ce genre de règles. (...) Il faut chercher la logique des choses. (Mourad 136-137)

Nasser, également à propos de la circoncision, tient des propos identiques. Il rappelle en plus qu'il s'agit là d'une tradition qui existait bien avant de devenir coranique.

Y'a vraiment une méconnaissance de la religion. Quand il parle de circoncision. La circoncision, elle reste une obligation, mais faut aller au-delà. C'est pas quelque chose de « Si t'es pas circoncis, t'entres pas dans le

club. » C'est un look ! C'est [la circoncision] une tradition abrahamienne qui n'appartient pas au prophète, le prophète n'a fait que la continuer. (Nasser 252-259)

L'actualisation des sources à la lumière du contexte spatio-temporel dans lequel l'individu vit est une caractéristique de la religiosité intellectualisée. Mais au préalable, une bonne connaissance de la religion est nécessaire. Citons une fois de plus Karim qui fustige l'ignorance religieuse de la génération de ses grands-parents. Leurs lacunes en matière de religion contribuent, pour Karim, à propager une vision plus culturelle que religieuse de l'islam.

Nos parents, nos arrière-grands-parents, eh... ils étaient tellement éloignés d'une sorte de pratique modérée de l'islam. Ils ont appris certains actes, certaines pratiques qui touchent, je veux dire, tout ce qui est l'apparence. Non pas le fondement. (...) Y'a une grande partie d'ignorance. Les gens, ils connaissent pas vraiment leur religion, le texte religieux en elle-même... ils le connaissent, ils le connaissent pas bien. A grand-mère d'ailleurs, eh... elle est morte. Eh... à part une ou deux sourates du Coran, elle connaît rien ! C'est l'analphabétisme ! Alors qu'elle est musulmane de naissance, père et mère, tout ce que vous voulez, tout le contexte musulman. Mais elle connaît pas plus qu'un chrétien, par exemple. Ou, ou quelqu'un qui fait des études sur l'islam. Ce qu'ils connaissent de l'islam, c'est vraiment eh dire « Il n'y a de Dieu que Dieu et Mohammed est son prophète [le dit en arabe] », c'est à dire prononcer la shahada. Et puis, autre chose, rien du tout ! Si tu leur poses la question « c'est quoi l'aumône, zakat » ils vont te dire [hausse les épaules], ils savent pas ! C'est l'ignorance totale ! Et c'est ça qui a fait que maintenant, enfin, c'est la dernière génération qui ont porté cette ignorance, entre parenthèses, eh qui font ces pratiques-là qui sont fortement décommandées [à propos de jeûner quand on est malade]. (Karim 221-240)

Cette dernière citation de Karim permet de faire le lien avec la troisième caractéristique de la religiosité intellectualisée, à savoir la nécessaire déculturation des contenus religieux.

c) Une déculturation des contenus religieux

Alors qu'était thématifiée la tendance au littéralisme de la religiosité institutionnelle, j'avais eu recours à une citation de Amel notifiant son objection quant à l'authenticité de la coutume voulant que les femmes ne puissent ni étudier, ni travailler et devraient rester enfermées dans leur maison (622-630). Il s'agissait là d'un premier exemple de déculturation des contenus religieux. J'avais souligné à ce moment qu'une certaine littéralité pouvait, à l'encontre du sens commun, mener à une émancipation d'une coutume plus culturelle que religieuse. Mais la déculturation n'implique pas forcément un littéralisme. Dans d'autres cas, elle relève également du travail intellectuel du croyant pour assumer ici et maintenant son identité de musulman. Pour Olivier Roy, la déculturation de l'islam, c'est-à-dire son détachement d'une culture d'origine, est la première conséquence de son passage à l'Ouest. Le politologue français explique que la déculturation consiste en « *une épuration fondée sur un travail de refondation et de réappropriation individuelle du rapport à la religion* »²⁴², ceci dans un contexte de perte de l'évidence sociale. Olivier Roy précise bien que ce n'est pas la religion (ses dogmes et ses rites) qui change, mais « *la religiosité, c'est-à-dire la manière dont le croyant construit et vit son rapport à la religion* »²⁴³. Reprenons ici un extrait de l'entretien de Amel pour illustrer les deux faces - littérale et interprétative- de la déculturation :

J'ai eu cette éducation [musulmane]. Mais par la suite, j'ai essayé de découvrir moi-même. A un moment donné, surtout à l'âge de l'adolescence, vers 14 ans, comme ça, j'ai essayé de découvrir par moi-même. Je voulais pas tout simplement accepter, et puis gober ce que mes parents m'ont appris. J'ai eu envie de découvrir par moi-même. "Pourquoi je crois ?", "Est-ce que Dieu

²⁴² Roy (2002), pp. 61-62.

²⁴³ Roy (2002), p. 62.

*existe ?" A un moment donné, j'ai douté. Je me suis dit, peut-être c'est pas la vérité, c'est peut-être ce qu'on m'a appris c'est quelque chose de culturel, ça n'a rien à voir avec la réalité et tout. Mais j'ai essayé de découvrir moi-même. Et puis, c'est par la suite que j'ai essayé de plus lire, écouter. Essayer aussi de chercher énormément. J'ai énormément cherché. Et puis, par la suite, je me suis rendu compte de la vie, elle doit bien avoir un sens. Et puis, j'ai essayé d'imaginer une vie sans Dieu. Mais j'ai pas pu. (...) Par la suite, j'ai essayé de m'approcher encore plus. Essayer de découvrir moi-même. Et puis de pratiquer. Si aujourd'hui, je pratique ma religion, c'est parce que **c'est ma conviction** [mise en évidence MSP]. Et non pas parce qu'on m'a éduquée. (...) J'ai pris le chemin et j'ai choisi, j'ai eu le choix de continuer vers ça. (...) J'ai eu le choix, de m'approfondir encore plus et de comprendre réellement ce que c'est que cette religion. (Amel 49-79)*

Cette citation illustre bien ce que peut regrouper une religiosité intellectualisée. D'une part, Amel fait preuve d'individualisme²⁴⁴. Elle marque son refus de « *tout gober* » ce que ses parents et grands-parents avaient pu lui dire sur l'islam. Son envie de découvrir a amené Amel sur le sentier d'une triple quête : une **quête d'authenticité** tout d'abord, une **quête existentielle** ensuite et enfin une **quête spirituelle**. Simultanément, la jeune fille s'est demandée quel était le sens de sa vie si Dieu en était absent, mais elle s'est également posée la question de savoir en quoi elle croyait et pourquoi elle y croyait. Très volontariste, Amel a donc cherché des réponses à ses questions dans des lectures, des conférences, des discussions avec ses pairs. Elle s'est ainsi peu à peu rapprochée de Dieu et sa pratique religieuse s'est régularisée, puis intensifiée. L'islam est pour elle aujourd'hui sa religion par conviction. Elle est née musulmane, mais a ensuite choisi d'être musulmane. Elle n'est plus musulmane par culture, elle est musulmane par choix individuel, assumé et revendiqué. Amel illustre la dichotomie qu'a introduite Yves Lambert à propos du christianisme en

²⁴⁴ Dans le chapitre relatif à l'identification sociétale (15), je reviendrai au point 15.3 et plus spécifiquement encore au point 15.3.1 sur la privatisation du religieux et l'individualisme.

Bretagne quand il oppose « *la religion par cœur* » à « *la religion du cœur* »²⁴⁵, une recomposition du rapport individuel à la religion participant au processus d'individualisation du croire qui travaille aujourd'hui la religion musulmane.

d) Une intériorisation des contenus religieux

Finally, la religiosité intellectualisée suppose également une pleine conscience de ce que l'on est et de ce que l'on fait. « *Prier avec éveil* » pour reprendre les propos de Nasser (216), c'est-à-dire en comprenant la finalité de ses actions religieuses telle que la prière, pourrait être un leitmotiv de ce second type de religiosité. Pour Nasser, il ne faut pas accepter tel quel ce qu'on nous présente comme islamique. Il dit :

Il faut quand même aller chercher, pour authentifier le sujet. Pour qu'il soit crédible par rapport déjà à notre cœur, à notre conscience et puis à notre acceptation. Je peux pas en aucun cas, y'a, y'a [chuchote mot en arabe], et eh, je prie Dieu, eh, avec éveil. Voilà. Et ça veut tout dire l'éveil, c'est-à-dire y'a une conscience, y'a, y'a une matière grise dedans. (Nasser 213-217)

On retrouve dans les propos de Nasser la quête d'authenticité déjà présente chez Amel. Mais Nasser intègre un élément supplémentaire. Pour lui, si comprendre les recommandations de sa religion est bien un élément important, il faut en plus que ces recommandations soient « *crédibles par rapport à son cœur* », qu'il y ait adéquation entre ce en quoi l'individu croit et ce qu'il est ou pense être. En matière de religion, il ne faut pas se contenter de ce qu'on nous a dit. Il faut se renseigner, il faut chercher à comprendre sa religion afin que ses prescriptions soient conformes à notre acceptation de la vie. Il faut comprendre les recommandations de sa religion pour, dans un premier temps, les intégrer dans son intériorité et, dans un second temps, les extérioriser par la pratique et le mode de vie qui en découle.

²⁴⁵ Lambert (1985), p. 282.

Samira fait également part d'un témoignage touchant quant à son respect des prescriptions de l'islam. Elle dit :

Je respecte les commandements, mais parce que je les comprends. Parce que je sais que c'est pour mon bien. Je le fais pas seulement dans une optique d'obéissance, mais de compréhension. Moi-même, dans mon cœur, je sens très bien si je suis bien en faisant les choses ou pas. Une certaine ligne de conduite est donnée dans l'islam. Je me rends bien compte que quand je la suis, je suis bien. Pas parce que j'ai été éduquée comme ça. Mais, dans mon cœur, je me sens équilibrée. Je sens que mon cœur, il est protégé. Et puis, quand je m'éloigne, quand je fais des choses qui sont pas forcément en accord avec l'islam, je me casse la gueule. (Samira 533-542)

Comprendre *versus* obéir. Les commandements de Dieu tiennent ainsi pour Samira davantage de la **recommandation** que de l'ordre. L'islam est ainsi pour la jeune femme une voie qui lui permet de se sentir bien et d'avancer positivement dans la vie. Elle pratique parce qu'elle comprend, mais elle pratique aussi pour son bien.

e) Place des variables de la religiosité intellectualisée

Quelle est la place des variables dans la religiosité intellectualisée ? Premièrement, quelle est l'image de Dieu que se font les acteurs répondant à ce type de religiosité ? Dieu est conçu comme un véritable guide, un guide en qui la confiance et le respect sont inconditionnellement donnés. Mais ce n'est pas pour autant que les acteurs musulmans ne remettent pas en cause son enseignement. Ils veulent comprendre ce qu'ils croient et savoir pourquoi ils y croient.

Seconde variable, la société : de la même façon que la religion doit être comprise, il est important de bien connaître la société dans laquelle l'individu évolue. Une bonne connaissance des valeurs et des idéaux des sociétés environnantes permet au croyant d'adapter sa pratique au contexte dans lequel il vit.

Troisièmement, de quel type sont les relations que l'individu entretient avec l'altérité ? Celle-ci n'a qu'un rôle mineur dans la religiosité intellectualisée. Parfois, comme dans le cas d'Ozlem, le contact avec le christianisme l'a interrogé sur ses propres racines religieuses et a contribué à sa reconversion²⁴⁶.

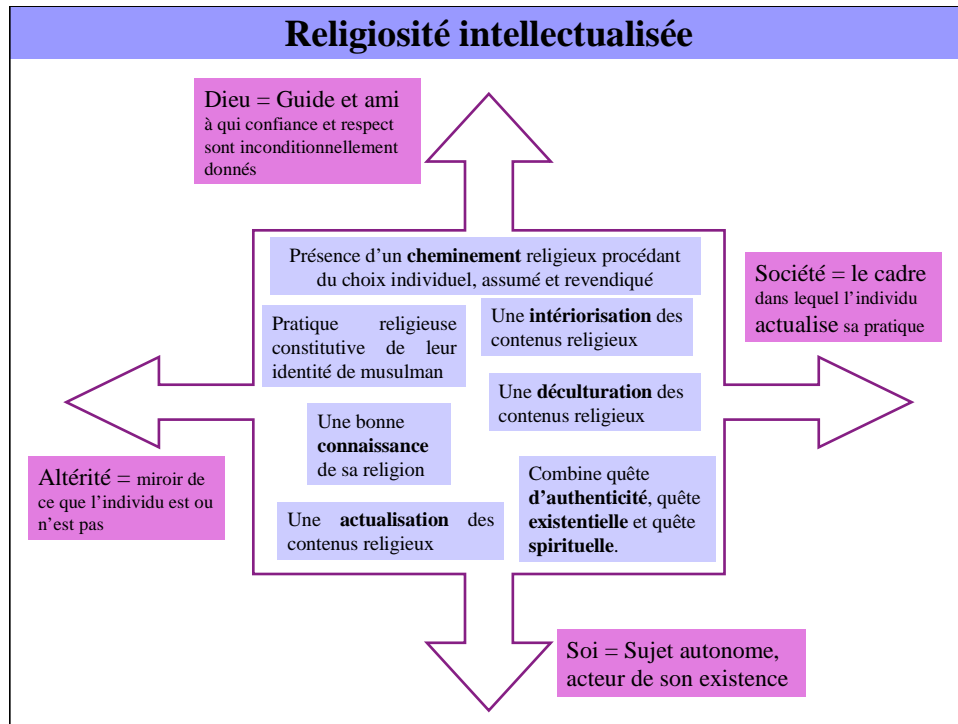
Finalement, le rapport que les acteurs entretiennent avec eux-mêmes. Ils ont une conception d'eux-mêmes comme sujet autonome de leur existence, y compris de leur religion. On constate dans leurs propos un certain individualisme, une volonté de se définir par leurs choix individuels et personnels.

f) Résumé

Seconde forme de religiosité, la religiosité intellectualisée est une religiosité qui se distingue par l'effort d'intellectualisation personnel du croyant. Si la pratique religieuse est toujours ici d'une importance notable, l'individu ne pratique ni parce qu'il le doit, ni parce qu'il en a l'habitude, ni parce que ça se fait. Il pratique sa religion parce que c'est son choix, sa conviction. La pratique lui amène son équilibre et lui permet d'avancer dans la vie. La religiosité intellectualisée suppose ainsi une distanciation avec les contenus culturels de la religion. Mais elle nécessite également une bonne connaissance du milieu et de l'époque dans laquelle le croyant vit.

²⁴⁶ Au cours de l'entretien, Ozlem m'a raconté qu'en Turquie, on pense toujours que les gens en Occident ne pratiquent pas leur religion et que ce sont des infidèles (parce qu'ils ne pratiquent pas). Elle raconte sa surprise quand elle a vu qu'en Suisse aussi, il y avait des individus qui pratiquaient leur religion. C'est en se comparant aux pratiquants chrétiens, dans un premier temps et musulmans dans un second temps que Ozlem s'est mise à pratiquer sa religion. « *Je me suis comparée avec les Suisses, ou avec les sœurs et j'ai eu tellement honte que je ne pratiquais pas. En Turquie, on raconte que tout le monde [en Europe] est infidèle ou matérialiste. Ce n'est pas vrai. Y'a des gens qui croient et qui pratiquent leur religion. Ca m'a beaucoup étonnée. Je me suis comparée avec eux et je me suis dit "Je veux aussi pratiquer" »*. (Ozlem 303-309)

Schématiquement on peut représenter la religiosité intellectualisée, ses variables et son contenu comme suit :



13.5.3. *La religiosité sociale*

La religiosité sociale désigne l'expression d'une foi, la disposition particulière de l'être humain dirigée non pas vers l'au-delà, vers une réalité ultime extramondaine, mais vers l'ici-bas, le quotidien intramondain. Il s'agit d'une religiosité qui suppose une expression personnelle de la foi qui vise à améliorer le présent, le monde ici-bas. Elle implique une application au monde extérieur des principes éthiques et moraux de la religion. Comme indicateurs de la religiosité sociale, on peut par exemple citer 1) la fidélité envers soi-même, la logique dans le comportement de l'acteur qui implique qu'il va autant respecter le créateur que ses créatures. Elle présume ainsi une conséquence dans la manière qu'a l'individu d'agir au quotidien, une **continuité** entre la façon d'agir de l'individu dans sa vie de tous les jours **et** sa pratique religieuse. L'indicateur suivant suppose l'existence **d'une éthique intramondaine** qui vise à la fois 2) à la préservation du bien-être et de la dignité humaine, mais encore 3) à la préservation de la société. La volonté d'être une bonne personne et le bien-être de la société sont les thèmes récurrents de ces deux indicateurs. Le désir d'intégration qui s'exprime aussi dans le cadre de la religiosité sociale colore également nombre de témoignages des informateurs.

- a) Une continuité comportementale tant envers Dieu qu'envers ses concitoyens

La continuité de l'acteur entre sa vie religieuse et sa vie profane est la première caractéristique de la religiosité sociale. Lorsque j'ai demandé à Nasser qui, dans sa façon de s'exprimer, a fréquemment recours à la métaphore, ce que représentait l'islam dans sa vie,

ce dernier a utilisé l'image du fumeur (un 'club' dont il fait partie²⁴⁷) pour illustrer la continuité nécessaire que doit avoir la religion dans sa vie quotidienne.

*J'ai cette continuité. Je la mets sur le contexte fumeur. Je dis toujours que c'est pas difficile d'arrêter de fumer, mais c'est **continuer** d'arrêter de fumer qui est difficile. (...) C'est un petit peu le même sujet pour la religion. C'est tous, tous, tous les jours. Il faut œuvrer pour ça. C'est pas quelque chose dont on se proclame par exemple par agrégation, dire « je suis musulman ou chrétien, c'est bon, je vais dormir maintenant. C'est bon, j'ai le titre ». (Nasser 595-607)*

On n'a pas le titre une fois pour toute. Être musulman, c'est tous les jours. Être musulman, ce n'est pas seulement appartenir (passivement) à un club, c'est un comportement que l'individu doit avoir au quotidien, un respect de Dieu et des autres qu'il met en pratique quotidiennement. Lorsque Nasser s'est exprimé sur le caractère projectif de Amina et sa compréhension de Dieu comme son ami, Nasser a instantanément insisté sur le respect qui était également dû aux hommes et femmes autour de lui :

La fille [Amina], elle a dit « mon ami intime, c'est Dieu », ou quelque chose comme ça. Mon confident. C'est vrai, dans le cœur d'un musulman, ça se passe comme ça. Et puis bien sûr, il y a les humains. Et puis si je respecte pas les humains, tout en priant Dieu, qui est en train de me regarder, eh, y'a une contradiction là. Je dois être, tout le temps en éveil, et en parfaite constance de respecter les humains et bien sûr mon créateur. (Nasser 518-524)

Pour Karim également, être musulman, ce n'est pas seulement clamer un slogan, affirmer haut et fort la *shahada*. Être musulman, c'est mettre en pratique la *shahada*, c'est-à-dire

²⁴⁷ Plus tôt dans l'entretien, alors que Nasser s'exprimait sur les différentes religions, il a fait référence à l'appartenance à une religion comme appartenir à un club. « Le terme islam, dit-il, il a aucune connotation par rapport à une sorte de, comme christianisme, il y a Christ dedans. Ou peut-être, judaïsme, il y a Juda dedans. Mais musulman, y'a pas une appellation, on aurait pu être appelés comme chrétiens et tout, mohamédiens ». **Appartenir à un club, j'appelle ça le phénomène du club. Chacun son club**, [mise en évidence MSP] *ouais*. (Nasser 92-97)

assumer les principes éthiques et moraux de la religion musulmane dans sa vie quotidienne profane.

Dire, avouer que y'a un Dieu et que le prophète Mohammed est son dernier prophète, ça c'est une des choses. Mais comment tu le vis, ce principe-là ? Parce que Dieu, il est bien là, ça c'est clair. Mais, comment tu vis avec Dieu ? Il est où dans ta vie Dieu ? Eh, est-ce que il est présent quand tu quand tu vas aller boire un verre de vin ? Ou quand tu vas dans une discothèque eh, enfin, pour eh, enfin pour eh, chanter, danser et pis passer la soirée [à boire de l'alcool] et pis voire même coucher avec sa copine ? Il est où Dieu dans ta vie ? Il sont où les paroles de, enfin les commandements de l'islam dans ta vie ? Ils sont nulle part ! (Karim 682-689)

L'attestation de foi est, pour Karim, davantage qu'une récitation que l'individu proclame pour appartenir à la religion musulmane. En prononçant la *shahada*, l'individu témoigne de son acceptation des grands principes de l'islam. Pour Karim, il doit ensuite s'y tenir. On peut voir dans ses propos une pointe de littéralisme et une réaffirmation de la loyauté indéfectible à Dieu et au Coran thématifiée dans la religiosité institutionnelle. Si j'ai choisi de faire figurer cette citation dans la définition de la religiosité sociale, c'est que dans ce troisième type de religiosité, les principes doivent également être appliqués à l'attention des autres. Le croyant respecte ses concitoyens de la même manière qu'il respecte Dieu. C'est pourquoi le musulman ne devrait pas aller en discothèque, un lieu où l'alcool et la promiscuité règnent et peuvent le mener à ne pas respecter la dignité de « *ta copine* », ni les engagements envers Dieu.

Les propos de Karim servent ici de pont pour passer au second indicateur. En effet, la continuité que le musulman doit avoir dans son comportement religieux et profane ainsi que le respect continu qu'il doit montrer à l'égard de Dieu et des autres êtres humains nous mènent directement à une autre composante de la religiosité sociale, à savoir une éthique intramondaine.

b) Une éthique intramondaine pour 'être une bonne personne'

Ce troisième type de religiosité est qualifié de social parce qu'il vise une implication de l'individu dans la société. La religiosité sociale est ainsi aux antipodes d'un désir de retrait du monde pour mener une vie ascétique. Elle caractérise l'acteur qui s'emploie à appliquer à la société et aux individus les principes moraux et éthiques de sa religion. La religiosité sociale est ainsi une religiosité active dans le sens où elle concerne directement les actions des individus et agit sur la dynamique sociale. Il importe aux acteurs lui correspondant « *d'être de bonnes personnes* » et de participer au bien-être de la société.

A propos « *d'être une bonne personne* », le témoignage de Mourad est formel. A différents moments de l'entretien, il insiste sur l'importance que revêt pour lui « *d'être une bonne personne* ». Être une bonne personne revient même, pour Mourad, à être musulman.

Le premier exemple que j'aimerais donner est un extrait de son témoignage concernant l'interdit de l'alcool :

Parce que, l'alcool, par exemple. Eh, moi, j'ai arrêté de boire, en fait, il y a 3 mois. Mais, eh, ça veut pas dire que avant, quand je sortais quelques fois avec des amis et que je prenais un verre, eh, et pis que, ça veut pas dire que je suis pas musulman. Parce que quand vous buvez, vous perdez la conscience, peut-être que vous faites quelque chose mauvais. En fait, l'important, c'est comme j'ai dit avant. C'est de faire attention à comment vous êtes, au lieu de se baser à des petites choses. Donc si vous arrivez à supporter l'alcool, à être bien avec l'alcool aussi, à ne pas bagarrer, faire du mal, violence, ou à déranger les femmes, en train de boire, à mon avis, ça c'est pas, ça fait pas du mal à la morale ou à la religion. (Mourad 126-134)

Pour Mourad, le fait de boire de l'alcool, donc d'enfreindre une prescription islamique, n'est pas un péché sévèrement condamnable, ceci pour autant que l'individu reste civil et ne provoque pas de violence autour de lui. Pour Mourad, il est plus important « *d'être bien* » avec les gens que de « *se baser sur des petites choses* ». Il applique ainsi le message de respect et d'amour de sa religion également à la société civile, il ne le réserve pas

exclusivement à Dieu. Un avis partagé par Sharif qui, à propos de l'importance qu'accorde Ahmed aux interdits alimentaires, s'exclamait :

J'appellerai pas ça les choses les plus importantes. C'est des détails matériels qui sont là, qui mettent en place eh, les, eh l'islam. Mais faut pas trop s'accrocher là-dessus. Enfin, oui ! Il faut se raccrocher là-dessus, il faut les mettre en place. Mais c'est pas seulement ça qui fait le musulman. Le musulman, c'est dans sa pratique de tous les jours, c'est dans ses eh, eh, qu'est-ce qui fait, qu'est-ce qui fait pas, qu'est-ce qui dit. Dans sa manière de, de d'interagir avec les gens, de discuter et tout ça. (Sharif 113-119)

On retrouve ici la continuité nécessaire pour se définir comme musulman ainsi que l'importance d'agir avec civilité et bienfaisance avec son entourage.

Par ailleurs, être musulman, c'est le travail d'une vie. On ne peut pas limiter son islamité à un rite, à une pratique ou à une période de l'année comme le Ramadan. Ainsi, à propos du jeûne, Mourad dit :

*Parce que, le jeûne, c'est pas seulement de ne pas manger et puis le soir de manger, et de ne pas avoir des relations sexuelles, ne pas boire d'alcool, ne pas boire de l'eau. En fait, c'est pas seulement ça. C'est, eh, par exemple, ne pas être **méchant**. Ne pas s'énerver, ne pas briser le cœur de quelqu'un. Ca, c'est des choses importantes. Par exemple, moi, je travaille aussi. Et puis eh, pendant le Ramadan, y'avait des choses qui m'énervaient, pendant la journée, c'est normal. Mais ce que je me disais « C'est le Ramadan, je veux pas briser le cœur d'un ami », ou bien, même si il veut m'embêter, moi j'ai essayé de rester calme. Mais ça, ça veut pas dire que seulement un mois, on va rester calme et puis à la fin du mois, tout va changer ! Donc il faut, eh, il faut faire ça pendant toute la vie, à mon avis, comme philosophie, ou comme principe, d'être bien avec les gens. Evidemment, on est des êtres humains, on s'énerve des fois. Y'a des gens que, qui nous aiment pas, ou qu'on n'aime pas. Mais il faut ne pas faire ça juste un mois et puis après, faire tout ! A mon avis, il faut prolonger ça, ce temps, à longue durée. (Mourad 170-184)*

Au premier abord, on pourrait penser que cette citation souligne un certain intégralisme dans la pratique de Mourad. Mais à y regarder de plus près, on constate qu'il développe tout au long la même idée, celle d'être une personne qui sait se maîtriser, qui ne soit pas méchante, mais respectueuse. Il admet qu'il est loin d'être toujours facile de garder son calme en toute situation, mais que le mois du Ramadan, entre autre, existe pour cette raison : pour entraîner le croyant à maîtriser non seulement ses instincts biologiques, mais aussi ses réflexes émotionnels. Pour Mourad, cette maîtrise de sa personne et ce respect de l'autre devraient être la philosophie de vie **de** tous et **pour** tous les jours. Pour lui, c'est même sa faculté à être une bonne personne qui le définit comme musulman. Cette sociabilité est constitutive pour lui de sa foi. Ainsi, lorsque je lui ai demandé ce qui faisait de lui un musulman, Mourad a répondu :

C'est la foi. C'est ma personnalité, si j'arrive à être une bonne personne.

(Mourad 295-296)

L'étudiant turc ne se base pas exclusivement sur les règles, mais également et surtout sur sa personnalité :

Je me base pas sur les règles, je me base plutôt sur ma personnalité. Parce que si je pratique toute l'année et puis je vole, je triche et puis je suis pas une bonne personne, ça sert à rien ! (Mourad 306-308)

Mourad se qualifie même de peu pratiquant, tant l'essentiel pour lui ne réside pas dans la pratique, mais dans son comportement.

Je me considère pas comme une personne très pratiquante. Mais je fais un effort pour être un personnage qui fait pas de mal aux autres, qui triche pas, qui vole pas, qui dérange pas les gens et qui essaie d'être correct avec la société, avec les règles sociales et d'être correct avec mes buts personnels.

(Mourad 298-302)

On retrouve ici aussi l'idée d'une continuité entre les actions individuelles et les principes moraux et éthiques de la religion.

Jasmine et Hakan, qui avaient été interrogés dans la phase exploratoire de la recherche, correspondent également à ce type de religiosité. Une différence majeure les distingue cependant de la majorité des musulmans de l'échantillon dans le sens où ni l'un ni l'autre ne pratique sa religion. Mais ce n'est pas pour autant qu'ils ne se considèrent pas comme musulmans et qu'ils ne développent pas une religiosité sociale. Hakan souligne même en fin d'entretien qu'il est fier de sa religion et qu'il n'en changerait pour rien au monde.

Du point de vue de la signification que les informateurs donnent à leur identité de musulman, relevons que pour Jasmine, être musulman, c'est avant tout être tolérant. Elle ajoute qu'être une bonne musulmane ne se résume pas à la pratique, mais réside davantage dans l'aptitude de l'individu à savoir s'ouvrir aux autres. C'est pourquoi elle dit comprendre Ahmed et elle ne se permettrait pas de le juger.

Hakan également pense que « *La religion, ce n'est pas dans les gestes, mais dans l'esprit, dans ce que tu penses* ». Pour lui, ça ne sert à rien de pratiquer sa religion pour montrer que tu pratiques. Il dit avoir rencontré beaucoup de musulmans qui veulent se présenter comme des « *Grands Musulmans* », mais que dans l'esprit, ils n'ont rien de musulmans.

Pour l'un comme pour l'autre, la religion reste quelque chose de personnel qui doit aider l'individu à être un bon citoyen, « *à ne pas faire de mal aux autres* ». Par ailleurs, ils relèvent que Dieu sait apprécier l'effort que le musulman fait envers lui, même si celui-ci n'applique pas à la lettre son commandement. A propos de sa propre pratique, Hakan pense que Dieu doit se dire « *Hakan avait de la bonne volonté, mais pas assez de caractère* ».

Il est important ici de préciser que même si Jasmine et Hakan ne pratiquent pas leur religion, ils se revendiquent néanmoins comme musulman. Hors micro, Jasmine confiait que même si elle ne pratique pas sa religion, elle s'était opposée à son mari et à sa belle-famille qui voulaient baptiser son fils. Elle dit qu'elle aurait eu l'impression de rompre avec sa culture et son pays d'origine si elle acceptait que son fils entre dans la religion catholique. Le clivage religieux que le baptême aurait officialisé entre elle et son fils, fonctionne comme la métaphore d'un cordon ombilical que l'on couperait une seconde fois. Elle dit même qu'elle aurait eu l'impression que son fils aurait été moins le sien une fois baptisé. Finalement, la famille s'est mise d'accord pour que les enfants ne soient

officiellement d'aucune religion, mais que chacun des deux parents leur enseignerait les bases de sa propre culture religieuse. Ce témoignage constitue un exemple de l'importance que la religion acquiert en situation de minorité religieuse.

c) Une éthique intramondaine pour préserver la société

Il existe un second volet à l'éthique intramondaine. On relève dans le discours de certains des informateurs qu'ils conçoivent l'islam comme le chemin à suivre pour préserver l'ordre cosmique en général et la société en particulier. Ainsi, alors que je l'interrogeais sur l'importance que revêtent pour lui les prescriptions alimentaires, Karim a dit :

L'islam, ce qu'il essaie de mettre en place, c'est de préserver le maximum. Ce sens de préserver, de prévention si vous voulez, est présent dans tous les commandements, dans tous les règlements. Soit pour préserver une vie, soit préserver une société, soit pour préserver soi-même, soit préserver la morale de la société, l'éthique de la société, c'est vraiment, c'est de la prévention, de la préservation. Voyez derrière chaque commandement, chaque règlement de l'islam y'a une sorte de préservation. (Karim 600-605)

Ce discours sur la visée préservatrice de l'islam a été illustré à différentes reprises dans le témoignage de Karim : si l'alcool est interdit aux croyants, c'est parce qu'il peut mener à tous les péchés.

Si on parlait de l'alcool et de l'adultère, c'est l'alcool qui vient en premier [comme péché]. Pourquoi ? Parce que tout simplement si on est saouïl, si on est en état d'ivresse, on est capable de tout faire, n'est-ce pas ? (...) Si quelqu'un il est en état d'ivresse, il raisonne plus normalement, comme les gens. Et pis, il est capable de tout faire, de tuer, de, de violer, de voler, de de commettre tous les péchés, si vous voulez. (Karim 587-598)

Karim fait le même raisonnement concernant l'interdit religieux de l'adultère. Il explique que lorsqu'un homme trompe sa femme, c'est sa famille qu'il met en péril. En effet, l'homme adultère, pour fréquenter une autre femme, consacrerait moins de temps à sa famille et moins de temps à son travail. En conséquence, il négligerait ses enfants, comme son employeur. De ce fait, il prend le risque d'être licencié, de perdre une partie de son salaire et de mettre toute sa famille dans une situation pouvant devenir précaire.

Karim explique régulièrement un commandement religieux en fonction de son caractère préservateur. Pour l'aider à estimer une situation, pour savoir si oui ou non il devrait suivre telle ou telle prescription, Karim dit qu'il se base sur le premier des principes en islam, à savoir le respect de la vie. Ainsi, il confie :

Quand y'a un danger de vie et quand y'a un commandement de l'islam, c'est la vie qui, qui passe en premier dans les commandements de l'islam. Préserver la vie, préserver l'être humain. Que ce soit un musulman ou autre. Ça c'est le premier, c'est le principe des principes, si vous voulez, hein. Et tout ce qui va après, et tout ce qui vient après c'est vraiment, c'est très hiérarchisé et c'est ça le top, préserver la vie de l'être humain. Et d'ailleurs, si on parle de la famille, de l'adultère ou tout ce qui va avec après. Si on le met dans ce contexte-là, on voit très bien que c'est pour préserver, enfin la dignité de l'être humain, la vie de l'être humain telle que Dieu la, enfin la, il la veut bien. (Karim 213-222)

Pour Karim, à l'instar de ce qui est bénéficial pour la société, suivre les recommandations de l'islam est bon pour sa santé. C'est notamment ainsi que Karim conçoit sa pratique religieuse. Ne pas fumer et s'abstenir d'alcool est, d'une part, bon pour sa santé mais, d'autre part, respecter cet interdit alimentaire lui permet d'être en accord avec sa religion. (Karim 616-622).

Lorsqu'à propos des sanctions encourues par le croyant rompant intentionnellement son jeûne, Karim signalait la possibilité de libérer un esclave, cette recommandation va également pour lui dans le sens d'une préservation de la société par la libération de ses membres. En donnant au musulman la possibilité de combler son jeûne manqué en libérant

un serviteur, l'islam introduisait, selon Karim, le projet d'une société égalitaire (Karim 249-260).

Cette idée d'une préservation de la société et du rôle du croyant pour lui permettre d'évoluer et de prospérer a également été relevée dans le témoignage de Nasser. Le passage dans lequel il thématise la responsabilité personnelle de chaque musulman de mettre ses capacités manuelles ou intellectuelles à profit dans le but de faire avancer, enrichir et embellir la société en est un exemple (Nasser 99-216)

La religiosité sociale est ainsi caractérisée par la tendance des individus à **justifier socialement les prescriptions religieuses**. En effet, ce n'est pas simplement parce que Dieu le recommande que l'on ne fume pas, mais parce que c'est bon pour la santé individuelle.

d) Place des variables dans la religiosité sociale

Quelle est la place des variables dans la religiosité sociale. Tout d'abord, quelle compréhension de Dieu ce troisième type de religiosité caractérise-t-il ? Comme précédemment dans la religiosité intellectualisée, Dieu est envisagé comme l'ami ou le guide. Mais son rôle est cette fois moindre au profit de deux autres variables jusqu'ici discrètes, à savoir le rapport à la société et aux concitoyens en général.

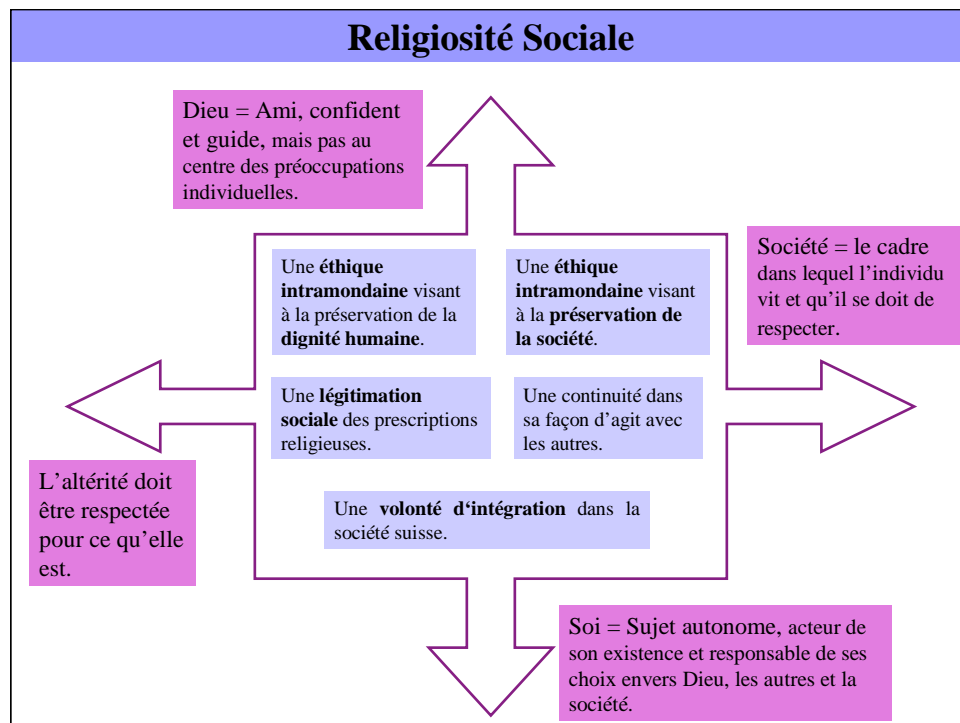
En effet, deuxième variable de la religiosité, la société est représentée dans cette troisième forme comme une entité à part entière, que l'individu se doit d'une part de respecter et de protéger, d'autre part d'embellir et de faire fructifier. Elle n'est plus simplement le cadre dans lequel l'acteur exprime sa pratique, mais elle occupe effectivement une place dans les considérations éthiques de l'individu.

Dans ce troisième type de religiosité, ce qui vaut pour la société est également valable pour l'altérité. L'altérité, les concitoyens, qu'ils soient musulmans ou non, méritent le respect. Chacun devant être accepté pour ce qu'il est, l'individu doit travailler à reconnaître l'autre dans sa différence.

Enfin, la religiosité sociale traduit à nouveau une conception de soi comme acteur, comme sujet actif et responsable de ses choix comme de ses actions. L'individu, en plus de rendre des comptes à Dieu, rendra ici également des comptes à la société et à ses membres. Maître d'œuvre de son destin, loin de subir son quotidien, l'individu de la religiosité sociale est le sujet qui participe activement à la construction de son quotidien.

e) Résumé

Troisième forme de religiosité, la religiosité sociale se distingue principalement par sa dimension intramondaine. Ce n'est plus Dieu, mais la société et ses membres qui sont au centre des préoccupations individuelles. Sujet autonome et responsable de ses actions, l'individu s'attache à être une **bonne personne** pour la société et ses concitoyens. On peut également qualifier la religiosité sociale d'**intégrative**, dans le sens où elle encourage l'individu à s'inscrire dans la société dans laquelle il vit en lui appliquant les principes éthiques et moraux qui la caractérisent. De façon schématique, la religiosité sociale peut être résumée comme suit :



13.5.4. Une religiosité spirituelle

La religiosité spirituelle désigne l'expression d'une foi qui se dégage au maximum de toute forme de matérialisme²⁴⁸. A l'encontre de la religiosité sociale, la religiosité spirituelle n'est plus dirigée vers des entités concrètes, mais elle est tournée vers des réalités abstraites, détachées de toute forme de substantialité. Ce quatrième type de religiosité est dirigé exclusivement vers la transcendance, l'extramondain ou le surnaturel. Elle cherche le contact et la communication avec Dieu. En ceci, elle n'est pas socialement ancrée dans la réalité empirique. Ce détachement de la religiosité spirituelle des réalités concrètes du quotidien 'profane' ne signifie pas pour autant qu'il s'agisse d'une religiosité impliquant un retrait de la société de la part de l'individu. Elle n'implique pas non plus une forme de communautarisme. Détachée de la réalité empirique, la religiosité spirituelle relève simplement davantage de l'intériorité et de l'intimité de l'acteur. L'individu correspondant à une religiosité spirituelle privilégie une relation de communication avec le divin dans laquelle il cherche un équilibre et des réponses aux questions existentielles que la condition humaine lui impose. Au rang des indicateurs de la religiosité spirituelle, on peut par exemple citer 1) l'accent mis par l'acteur sur l'expérience du divin, c'est-à-dire sur la recherche d'une **relation de proximité** avec la figure divine. La communication avec Dieu relève pour les sujets concernés d'un besoin élémentaire biologique. Amel ira même jusqu'à dire que, « *comme on a besoin de boire, on a besoin d'air, on a besoin d'eau, on a aussi besoin d'une croyance.* » (98-99). Corrélativement, ce premier indicateur englobe une conception individuelle de la pratique religieuse considérée davantage comme **un acte de foi personnel** que comme une obligation religieuse collective. Le second indicateur est caractérisé par 2) la **quête de sens** dans laquelle se lance l'individu. Dans une société qui se veut rationalisée et désenchantée, les questions existentielles des individus sur le sens de leur existence ne trouvent pas de réponses. Et c'est dans une quête spirituelle que ce dernier s'en va les chercher. Finalement, j'aimerais relever le caractère **émotionnel** et intime de la

²⁴⁸ Le qualificatif de 'spirituel' a été, rappelons-le, inspiré par les travaux de Leïla Babès (1996 et 1997) relatif à la sécularisation interne de l'islam (voir point 13.5.2, note 33).

religiosité spirituelle. Ce dernier élément ne fera pas l'objet d'un chapitre en soi, mais j'en soulignerai la prégnance dans les deux premiers indicateurs.

- a) La quête d'une relation de proximité avec Dieu et la conception de la pratique comme un acte de foi

Le désir d'une expérience du divin et la compréhension de la pratique religieuse relevant plus de l'**acte de foi** que de l'obligation rituelle sont deux éléments indissociables. En effet, il est évident que l'individu qui cherchera à rencontrer Dieu concevra la pratique religieuse comme le moyen le plus approprié d'y arriver et s'y investira probablement de toute son 'âme'.

Cette conception de la pratique comme acte de foi est très présente dans le témoignage de Samira. Pour elle, l'action de jeûner relève de l'acte de foi. En s'exprimant sur sa pratique, la jeune femme dit :

C'est [le Ramadan] un acte de foi. C'est une preuve de sa foi. Y'a tout un état d'esprit quand on est dans le Ramadan. Pour moi, je sens plus la faim, la soif.
(Samira 247-249)

Par la pratique du jeûne, Samira se rapproche de Dieu. Elle entre ainsi en communion avec Dieu qui, en retour, l'aide et l'encourage en faisant, selon elle, disparaître le sentiment de faim et de soif. Elle ajoute qu'il arrive à sa mère de jeûner en dehors du mois du Ramadan « *par pure spiritualité* », pour effectuer un acte de foi supplémentaire (Samira 322-323).

On retrouve la quête de proximité de Dieu chez Karim. Il explique qu'au-delà des prescriptions alimentaires, le jeûne implique l'effort personnel du croyant pour se rapprocher de Dieu et de son message :

Le Ramadan comme tout le monde le connaît maintenant, c'est vraiment s'abstenir, ne pas manger, boire, du lever jusqu'au coucher. Et puis y'a d'autres choses aussi qui vont avec, hein? Du genre s'abstenir à faire du mal toute la journée... (...) Mais eh... y'a une chose qui se rajoute, c'est d'être le plus proche de Dieu. C'est un mois où vraiment la spiritualité règne. Alors

c'est vraiment être, essayer d'être le plus proche de Dieu, de ses principes religieux tout le long de ce mois-là, essayer de fortifier son âme, de montrer cet aspect spirituel tout le long.... Surtout à travers son comportement, ses observations, ses réflexions... (Karim 59-68)

Trois éléments sont ici à relever. Trois éléments qui fonctionnent un peu comme trois échelons élevant le croyant à davantage de spiritualité : tout d'abord, le constat minimal de la nécessité de respecter les règles inhérentes au jeûne du Ramadan. Deuxièmement, l'effort du croyant qui s'abstiendra de commettre de mauvaises actions et de faire le mal autour de lui. Finalement, l'investissement personnel du croyant pour fortifier son âme, pour appliquer le message de Dieu et expérimenter ainsi sa présence. En quelque sorte, il s'agit pour Karim de rendre compte autour de soi, par l'éthique comportementale que l'on affiche, de la spiritualité qui découle de la révélation coranique.

La spiritualité est toujours très présente dans le témoignage de Samira. La jeune femme conçoit sa religion comme un mode de vie, comme une voie qui lui permet de rester sur le bon chemin. Ainsi, pour cette étudiante, le voile n'est pas une simple prescription vestimentaire recommandée par le Coran, il est le témoignage au quotidien d'une foi intime et personnelle qui implique que la croyante ait compris et intériorisé la révélation coranique. Pour Samira, le voile est une finalité, le témoignage d'une spiritualité qu'elle espère atteindre un jour :

Pour moi, c'est une finalité le voile. Je vois souvent des femmes qui sont voilées, mais je trouve que leur mode de vie ne va pas dans ce sens-là. Pour moi, c'est vraiment d'atteindre une spiritualité maximale. D'avoir vraiment ce mode de vie. Et puis pour moi, après, ce sera une simple formalité de mettre le voile après. Mais je ne me sens pas encore prête par rapport à ça. Parce que ça implique tout un mode de vie, pour moi, le voile. Et puis, quand je vois des femmes qui se voilent et qui sont très maquillées, je trouve que ça ne va pas dans l'esprit du voile. Je trouve qu'elles n'ont pas bien compris ce que le voile représentait. J'ai l'impression que certaines femmes sont voilées ne sont pas

imprégnées du sens du voile. Alors qu'il y en a qui voient ça comme un départ. Pour moi, c'est vraiment une finalité. Je trouve que je n'ai pas encore le mode de vie qui est adapté à ça, à mettre le voile. Je pense que je peux très bien faire une évolution. (Samira 456-474)

Pour Samira, le voile consiste en un véritable acte de foi envers Dieu. Pour la jeune femme, le voile n'est en rien la revendication d'une appartenance communautaire, le signe d'une allégeance politique ou encore une provocation à l'attention de la société environnante. Non, pour elle, le voile relève du véritable témoignage personnel de son amour pour Dieu. En participant au détachement des contraintes liées au matériel et à l'apparence, le voile témoigne, pour Samira, d'une primauté donnée à 'l'être' sur le 'paraître'. Il contribuerait ainsi à son accession à une spiritualité plus pure et plus profonde.

Acte de foi par excellence, la pratique religieuse élabore le pourtour d'un espace de spiritualité dans lequel l'individu s'exprime et cherche la rencontre avec Dieu. Loin de n'être qu'une obligation religieuse, le jeûne du Ramadan devient ainsi le moment privilégié de l'année dans lequel l'individu peut se plonger en Dieu.

Ce côté spirituel, c'est très important, parce qu'on fait les prières de la nuit, on lit le Coran. En fait, on se recharge. On se nettoie et en même temps, c'est tellement une recherche spirituelle qu'on a. (Amel 334-336)

Du témoignage qui précède, on peut déduire que le jeûne, plus qu'une action spirituelle, participe activement à la quête spirituelle individuelle. En permettant au croyant de se rapprocher de Dieu par la maîtrise de ses instincts biologiques, par le rappel quotidien de la parole divine, par la commémoration de la révélation en elle-même et par l'éthique de partage, de solidarité qui règne, le jeûne est spirituel en lui-même. Il est également spirituel dans le sens où il permet au musulman de rompre avec ses préoccupations quotidiennes, d'échapper à la réalité souvent oppressante et angoissante pour se réfugier en Dieu, chercher en lui confiance et sérénité. En ceci, il participe à la quête spirituelle de l'individu.

b) Une quête de sens

Second indicateur de la religiosité spirituelle, la quête de sens est particulièrement présente dans le témoignage de Amel. Dieu est un refuge pour Amel. Croire en Dieu l'assiste dans ses choix et donne un sens à sa vie. Pour elle, l'élan vers le transcendant, vers le mystère, le sacré et le divin est capital.

*Ce côté spirituel, c'est très important pour moi. Je peux pas tout simplement vivre, me dire « Voilà, je vis, je fais des études, je travaille, je m'amuse, je dors, je bois, je sors ». Ca, ça n'a pas de sens, ma vie comme ça. Donc y'a quand même un côté, je me dis « Mais qu'est-ce qui y aura après tout ça » et puis « Qu'est-ce qui y aura au bout de tout ça ? ». Après la vie, il y a quoi ? Il y a la mort. Mais est-ce que ça peut être fini comme ça ? Stop ? Paf. Et tout, y'a plus rien d'autre ? C'est toute une question en fait, c'est une question philosophique. C'est une réflexion qui moi, je trouve, personnellement, chaque être humain doit faire. Se poser la question « Pourquoi je suis là, en fait ». Et par la suite, il essaie de trouver un sens à sa vie. **Ma religion, ça, ça me donne un sens à ma vie** [mise en évidence MSP]. Je peux pas avoir une vie, tout simplement en étant athée, ou non croyante. Je peux pas. C'est très important ce côté spirituel. On peut pas être tout simplement. Un être humain, c'est une raison, c'est un cœur, c'est une âme, c'est un esprit. Donc, il faut, regarde, la société, ça a une vie, en même tant une vie qui est spiritualisée. C'est très important. C'est comme on a besoin de boire, on a besoin d'air, on a besoin d'eau, on a aussi besoin d'une croyance. (Amel 83-99)*

Pratiquer sa religion aide Amel à s'évader du quotidien. Confrontée à la finitude de son être et à l'infinitude de l'univers, l'être humain a besoin d'un 'espace virtuel', d'un intervalle spirituel dans lequel il peut se plonger pour trouver des réponses à ses questions ou un sens à sa vie. Amel souligne que les êtres humains ne sont pas uniquement constitués de chair et de sang, mais qu'ils ont aussi une âme. Et comme le temporel, le réel et le concret sont les terrains d'expression du corps matériel, l'être humain a besoin d'intemporel, d'abstrait et de mystérieux pour permettre à son âme de s'extérioriser.

c) Place des variables dans la religiosité spirituelle

Quelle est la place des variables dans la religiosité spirituelle ? La figure la plus centrale est évidemment celle de Dieu. Dieu est ici l'ami, le confident mais aussi le père. Le croyant s'attache à pratiquer sa religion comme preuve de sa foi et non comme une obligation. Ainsi, par sa pratique, l'individu se nettoie et se ressource.

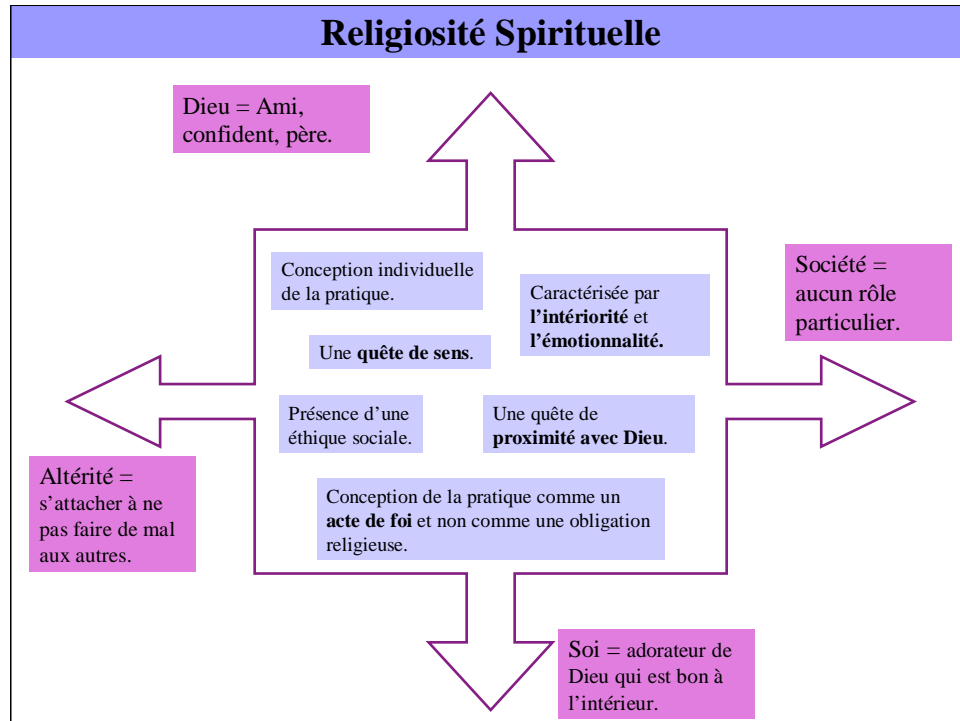
La religiosité spirituelle étant caractérisée par sa vocation à se détourner de l'intramondain pour se consacrer à l'extramondain, ni la société, ni l'altérité sociale n'ont ici de rôle particulier à jouer. Toutes deux sont secondaires, mais l'individu se doit de les respecter comme il respecte la transcendance. Ainsi, le rapport aux autres est-il marqué par une éthique sociale impliquant d'être une personne aussi bonne à l'extérieur qu'à l'intérieur.

Finalement, la conception de soi. Il ne s'agit ici ni d'une conception de soi comme sujet actif, ni comme créature de Dieu, mais d'une conception médiane. C'est en tant que sujet autonome et réfléchit que l'individu s'adresse à Dieu et part dans une quête spirituelle visant à le rapprocher de la transcendance. Mais, simultanément, il est le sujet impuissant, qui, confronté à sa finitude et à sa condition de mortel, devient l'enfant de Dieu cherchant auprès du Père réponses et réconfort.

d) Résumé

Dernière forme de religiosité, la religiosité spirituelle est principalement caractérisée par la recherche d'une proximité avec Dieu et la quête de sens. Recherche de Dieu et quête de sens sont deux éléments qui impliquent une conception non pas communautaire, mais très individualisée du croyant comme de sa pratique religieuse. C'est l'émotion d'une rencontre avec le divin et l'incertitude quant à sa condition humaine qui stimulent et encouragent l'individu à s'investir dans la religion. Si cette dernière forme de religiosité se consacre exclusivement à l'extramondain et que l'acteur n'est pas à la recherche d'une légitimité sociale à son comportement religieux, cela n'exclut pas qu'il se doive d'appliquer dans le monde d'ici-bas une éthique sociale.

Schématiquement, la religiosité spirituelle peut être représentée comme suit :



13.6. CONCLUSION

Tout au long de ce chapitre, j'ai essayé de définir la composante religieuse de l'identité musulmane. Préalablement, je suis revenue sur le schéma pentapartite qui avait été développé dans le chapitre consacré aux définitions de l'identité, et y ai amené **quelques nuances empiriques**, en expliquant que, si les cinq dimensions constituent bien un outil heuristique en tant que modèle descriptif permettant au chercheur d'envisager le processus d'identification religieuse sous toutes ses formes, dans la réalité, il s'est avéré difficile d'étiqueter les opinions et attitudes des différents acteurs en fonction desdites dimensions.

Suite à une analyse des entretiens, **quatre formes de religiosité** qui peuvent participer à l'identification religieuse ont été mises en évidence. Chacune de ces formes repose sur une compréhension et un rôle différenciés attribués à quatre variables, à savoir :

1. le rapport à **Dieu**
2. le rapport à la **société**
3. le rapport aux **autres**
4. le rapport à **soi**

Ainsi, c'est la **religiosité institutionnelle** qui a tout d'abord été définie. Ce premier type de religiosité se distingue notamment par une loyauté indéfectible à l'égard du prophète Mohammed et de la révélation coranique, un respect inconditionnel des cinq piliers et des principaux rites de passage ou encore à l'attitude parfois normative, intégraliste ou littérale des acteurs répondant à ce premier type.

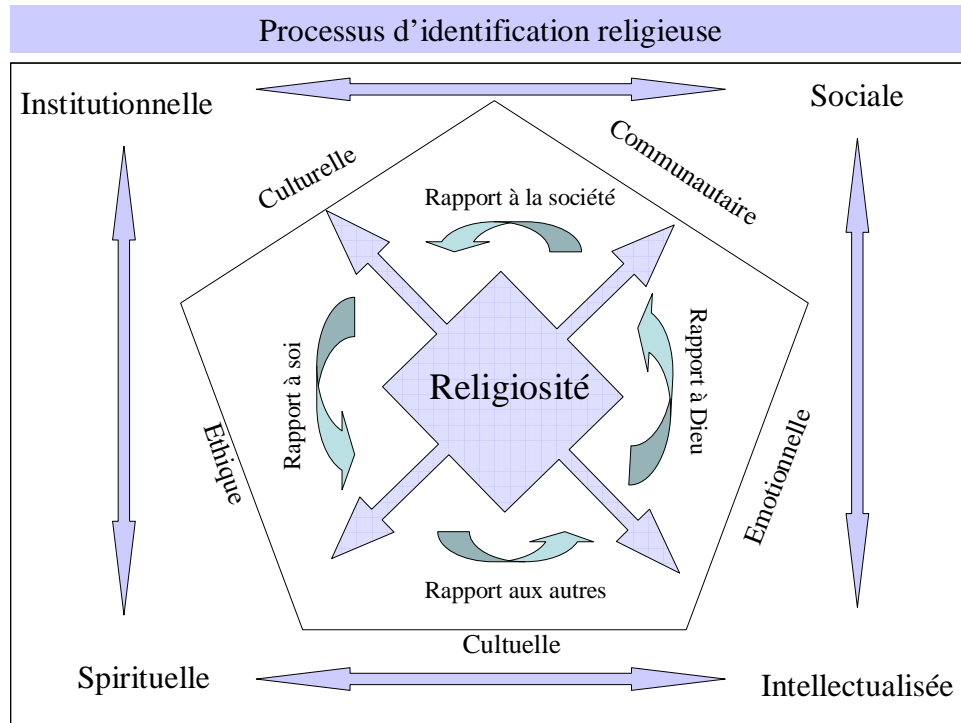
Ensuite, c'est la **religiosité intellectualisée** qui a été thématifiée. Ce second type de religiosité combine des indicateurs tel que la nécessaire déculturation, l'intellectualisation et l'actualisation des contenus religieux. Les acteurs lui correspondant se reconnaissent également par le cheminement religieux qu'ils ont traversé. Leur appartenance à l'islam est le résultat d'un choix personnel, assumé et revendiqué. Ils sont musulmans par conviction et non par héritage familial.

Puis, la **religiosité sociale** a été le cœur de l'argumentation. Cette troisième forme de religiosité est notamment caractérisée par la présence d'une éthique intramondaine qui vise, d'une part, à la préservation de la société et, d'autre part, à celle de l'être humain et de sa dignité. La religiosité sociale s'illustre également par l'accent mis sur la légitimation sociale des prescriptions religieuses ainsi que par une volonté d'intégration dans la société suisse sans faire fi de sa différence.

Dernière forme de religiosité présentée, la **religiosité spirituelle** qui, à l'encontre de la précédente se distingue par ses aspirations extramondaines. C'est l'expérience du divin et la quête de sens qui caractérisent le mieux cette dernière forme de religiosité.

L'identification religieuse correspond donc à l'articulation, la composition personnelle et subjective de la part de chaque individu des ces quatre formes de religiosité. Un type ne peut correspondre à un acteur social. Comme nous avons pu le voir dans les nombreuses citations commentées, les différents acteurs peuvent se retrouver dans les différents types. Par contre, telle ou telle forme de religiosité sera peut-être plus prégnante que telle ou telle autre. Et je n'exclus pas le scénario où un individu ne se retrouverait pas dans aucun des types. Comme toute typologie, le modèle développé dans ce chapitre cherche à rendre compte de tendances, de stratégies d'identification religieuse, à l'oeuvre chez les musulmans ayant accepté de participer à l'enquête. Mais la saturation théorique de l'échantillon à laquelle je suis arrivée m'autorise à avancer l'idée que ces quatre formes de religiosité peuvent aider à envisager l'identité religieuse musulmane dans toute sa complexité. En attirant l'attention sur les différentes formes que peut prendre l'identification religieuse, on évite ainsi la tentation de réduire l'identité religieuse à une identité monolithique, statique et normative. Cette modélisation permet d'envisager l'identité religieuse dans son dynamisme et sa complexité.

Ainsi, le processus d'identification religieuse peut être représenté comme suit :



Fruit de la combinaison de dimensions culturelles, communautaires, émotionnelles, culturelles et éthiques, l'identification religieuse s'exprime sous la forme d'une ou plusieurs formes de religiosité exprimant chacune une conception et un rapport différenciés à Dieu, à la société, aux autres et à soi.

L'identification religieuse est un processus dynamique et infini. Les flèches témoignent du mouvement constant qui travaille le processus. Reste à préciser que l'individu compose, décompose et recompose son identité religieuse en accentuant subjectivement davantage l'une ou l'autre de ses expressions.

Je conclurai avec un extrait du témoignage de Malik qui lorsque, je lui demande ce qui fait de lui un musulman, répond en illustrant simultanément deux des formes de religiosité.

Pour être un musulman, il faut prier. Il faut faire le jeûne du Ramadan, il faut lire le Coran [religiosité institutionnelle]. Il faut respecter les autres. Respecter soi-même, respecter ses parents [religiosité sociale]. Le plus important, dans

une famille. Et voir les gens au même niveau que nous-mêmes. Parce que dans l'islam, y'a pas quelqu'un haut et quelqu'un bas. Même Mohammed, le prophète, c'était un simple personnage, comme nous-mêmes. Y'a rien qui change. Il faut voir la vie. Il faut toujours avoir un espoir et croire en Dieu. Et pas seulement en cas de problèmes ! Même en cas de joie. Justement, c'est grâce à Dieu, qui nous a donné cette joie. Et en cas de problèmes, il faut jamais désespérer, faut toujours croire en Dieu et appeler Dieu. Pour qu'il nous aide, pour qu'il nous guide, justement. C'est ça qui fait de nous un musulman. (Malik 348-358)

14. L'IDENTIFICATION PSYCHOLOGIQUE OU LA CONSTRUCTION DU SOI PERSONNEL

Même si cette thèse de doctorat s'inscrit en sociologie des religions, pour appréhender les expressions d'identités musulmanes dans leur complexité et leur variété, il m'a paru opportun de faire un bref détour par la psychologie sociale. En effet, l'identité n'étant pas exclusivement sociale et collective, mais ayant des composantes personnelles et individuelles se rapportant à la **construction du soi**, à l'**image** et à l'**estime de soi**, le recours au pluralisme méthodologique, cher à Georges Simmel, par le biais de la psychologie sociale me semble à même d'enrichir et de compléter opportunément la réflexion sur les composantes de ces identités musulmanes. Ainsi, par identification psychologique, je désigne le processus par lequel l'individu se construit en tant que **sujet autonome**, s'affirme en tant qu'**acteur individuel** ayant une identité propre. Plus précisément, l'identification psychologique regroupe sous son label les options identitaires qui relèvent directement de l'identité personnelle et individuelle, alors que les identifications religieuse, sociétale et culturelle participent davantage à l'élaboration d'identifications collectives, donc comme ressources (rôle indirect) de l'identité personnelle.

L'identification psychologique comprend les éléments qui permettent à l'individu de se démarquer, en tant qu'individu autonome de toute référence à un 'nous', que ce dernier soit communautaire (identification religieuse), ethnique (identification culturelle) ou national (identification sociétale). Comme je l'ai dit dans le chapitre consacré à une définition de l'identité (8), celle-ci comporte une dimension psychologique. En effet, l'individu se construit par le procédé à la fois subjectif, mais également subi, de l'appropriation de son **individualité** (les spécificités qui selon lui le caractérisent) d'une part, et d'autre part de sa **singularité** (les spécificités qui le différencient des autres). Ainsi, dans son for intérieur, l'individu est amené à trier les différentes informations qu'il reçoit, ce qui participera à la

construction de son identité individuelle. Il décidera ce qu'il conserve de son identification à et d'autrui, tout en s'efforçant de garantir une cohérence à son identité individuelle.

L'identification psychologique relève donc de la **stratégie identitaire** que l'individu met en œuvre pour se définir. Dans une perspective à la fois dynamique et interactionniste, mettant l'accent en même temps sur l'aspect multidimensionnel et structuré de l'identité, la définition de stratégie identitaire qui sera retenue est :

Procédures mises en œuvre (de façon consciente ou inconsciente) par un acteur (individuel ou collectif) pour atteindre une, ou des, finalités (définies explicitement ou se situant au niveau de l'inconscient), procédures élaborées en fonction de la situation d'interactions, c'est-à-dire en fonction des différentes déterminations (socio-historiques, culturelles, psychologiques) de cette situation.²⁴⁹

Dans les lignes qui suivent, j'aimerais tout d'abord présenter quatre stratégies identitaires qu'a développées Carmel Camilleri²⁵⁰. Ces quatre stratégies (conservatrice, opportuniste, syncrétique et synthétique) constituent des pistes de réflexion pertinentes pour envisager la construction identitaire en termes psychologiques.

Ensuite, à l'aide d'extraits d'entretiens, j'illustrerai empiriquement ce que peuvent concrètement recouvrir ces différentes stratégies. Je suis bien consciente que les stratégies de Carmel Camilleri constituent, tout comme le schéma quadripartite de Danièle Hervieu-Léger ou la typologie identitaire de Manuel Castells, un modèle descriptif, et qu'en conséquent, il est ambitieux de vouloir y faire entrer des personnalités, mais cette typologie a l'avantage de mettre en avant différentes façons que les individus peuvent avoir de construire leur identité personnelle, en respectant ou non l'impératif de la cohérence.

Une dernière précision s'impose : j'aimerais souligner que les éléments constituant l'identification psychologique ne sont pas propres à une identification comme musulman. En effet, tant la singularisation, que la personnalité et la conscientisation d'éléments

²⁴⁹ Lipianski ; Taboada-Leonetti ; Vasquez (1990), p. 25.

²⁵⁰ Décédé en 1997, Carmel Camilleri était professeur de psychologie interculturelle.

implicites peuvent caractériser l'identification psychologique participant à la construction d'un autre type d'identité (qu'elle soit religieuse ou non).

14.1. QUATRE STRATEGIES IDENTITAIRES

Selon Carmel Camilleri, l'identité d'un individu répond à deux fonctions principales : d'une part, l'identité individuelle **atteste de l'existence subjective de l'individu**, de sa réalité concrète empirique ; d'autre part, elle **assure la légitimité de l'individu** face au système dans lequel il évolue et dans les interactions qu'il entretient avec l'altérité sociale. C. Camilleri désigne ces deux fonctions comme étant la « *fonction ontologique* » pour la première, et la « *fonction pragmatique* » pour la seconde²⁵¹. L'individu, pour répondre à ces impératifs fonctionnels, met donc au point différentes stratégies identitaires selon lesquelles il survalorisera telle ou telle fonction.

Dans la multitude des stratégies mises en l'œuvre par les individus, Carmel Camilleri propose une typologie reposant sur deux subdivisions.

Premièrement, le psychologue interculturel explique que les individus, confrontés à des registres de valeurs différents, développent des stratégies répondant soit au principe de la « *cohérence simple* », soit au principe de la « *cohérence complexe* ». Ces appellations désignent respectivement, pour la première, le recours à un seul et unique système de valeurs et pour la seconde, la composition avec les différents systèmes en présence. Le principe de la « *cohérence simple* » caractérise ainsi les individus qui résolvent le problème de la contradiction inhérente à la coexistence de deux systèmes de valeurs, par la suppression pure et simple de l'un des deux systèmes. Le principe de la « *cohérence complexe* » correspond aux sujets qui cherchent à élaborer une composition identitaire

²⁵¹ Camilleri (1990), p. 93.

capable de surmonter la contradiction entre les deux systèmes, tout en tenant compte de tous les éléments qui entrent en opposition²⁵².

Deuxièmement, C. Camilleri souligne que les individus peuvent faire preuve soit d'une **attitude égocentrée**, soit d'une **attitude d'ouverture** envers les cultures environnantes. L'attitude égocentrée caractérise l'individu qui est marqué par une tendance au repli identitaire, au protectionnisme, une attitude qui peut par exemple le pousser vers un communautarisme strict. L'attitude d'ouverture est, par contre, celle du sujet qui part à la rencontre de l'autre, qui s'intéresse à la culture et aux systèmes de valeurs qui évoluent à ses côtés et qui n'a pas peur, le cas échéant, d'en emprunter quelques traits.

Ainsi, les individus développent des stratégies identitaires répondant tour à tour à chacun des critères mentionnés ci-dessous : un individu pourra développer une stratégie répondant à l'impératif d'une cohérence simple combiné avec une attitude d'ouverture ou inversement, un second sujet pourra opter pour une cohérence complexe liée cette fois à une attitude égocentrée.

Le schéma qui suit²⁵³ reprend les quatre entrées développées et les met en relation avec les différentes stratégies :

²⁵² Camilleri (1990), p. 95.

²⁵³ Le schéma ci-dessous est inspiré de celui qui illustre d'article de Camilleri (2004), p. 87. Cet article daté de 2004 (date de parution de l'ouvrage collectif) avait déjà été publié dans la revue Sciences Humaines, dans son numéro d'avril 1992.

Les stratégies identitaires de Carmel Camilleri

	Principe de la 'cohérence simple'	Principe de la 'cohérence complexe'
Attitudes égocentrées	<i>Stratégies conservatrices</i>	<i>Stratégies syncrétiques</i>
	Repli sur la culture d'origine.	Emprunt d'éléments aux deux cultures sans souci de cohérence.
Attitudes d'ouverture	<i>Stratégies opportunistes</i>	<i>Stratégies synthétiques</i>
	Se moule dans la culture d'adoption.	Recherche d'une synthèse nouvelle et cohérente entre les deux cultures.

Carmel Camilleri propose ainsi une typologie reposant sur **quatre stratégies identitaires** :

Tout d'abord, le psychologue propose la stratégie dite des conservateurs :

- a) La stratégie des conservateurs

La stratégie des conservateurs concerne les sujets qui s'efforcent de ne préserver que le système culturel autour duquel ils se sont édifiés. Ils tentent par une attitude protectionniste, parfois communautariste, d'empêcher toute forme de 'contagion' de ce qu'ils estiment être le cœur de leur identité (généralement la culture ou la religion d'origine). Ainsi, les individus caractérisés par cette première stratégie exercent souvent une autorité coercitive sur leur environnement, en essayant (par exemple) d'empêcher leurs enfants de côtoyer des adolescents d'une autre culture que la leur de peur que, par contact, un second système de valeurs vienne mettre du chaos dans le quotidien qu'ils se sont établi.

b) La stratégie des opportunistes

La seconde stratégie est celle des opportunistes. Cette seconde option correspond aux sujets qui font preuve d'une extrême « *fluidité identitaire* »²⁵⁴ qui leur permet de se mouler dans la culture environnante. Ici, l'acteur, dans une perspective très perméable à la culture 'autre', cherche à s'adapter au maximum à son environnement, quitte à en oublier, ou reléguer dans des refonds de son inconscient, sa culture d'origine. En plus de ce que Camilleri désigne comme « *fluidité identitaire* », j'aimerais relever que ce second type de stratégie peut également être caractérisé par une **variabilité dans l'intensité identitaire**. Cette expression veut exprimer les nuances de force avec laquelle l'individu peut s'affirmer comme membre de la culture d'accueil. En effet, ce dernier peut renier avec force de conviction sa tradition d'origine pour se mouler dans la société d'accueil, mais il peut également l'ignorer. L'opportunisme identitaire se caractérise ainsi d'une part par la « *fluidité identitaire* », mais d'autre part par les variations dans l'intensité identitaire que l'acteur mobilise.

c) La stratégie du syncrétisme

La troisième stratégie est la stratégie syncrétique. Comme le dit Carmel Camilleri, cette troisième combinaison identitaire relève des « *liaisons indifférentes à la logique dite rationnelle* »²⁵⁵. Elles ne sont pas rationnelles dans le sens où il s'agit davantage de 'débrouillages' immédiats obéissant aux incitations subjectives de l'individu, que de véritables stratégies s'inscrivant dans le long terme. Ce type de stratégie n'est bénéficiaire qu'au seul individu qui le met en place. Répondant au principe de « *maximisation des avantages* »²⁵⁶, l'acteur ne prend que ce qui lui convient dans les deux cultures sans se soucier ni des contradictions internes que son choix implique, ni des obligations corrélatives à cette option. Ce troisième type de stratégie donne naissance à une identité dénuée de cohérence interne (pour l'individu lui-même) et de cohérence externe, c'est-à-

²⁵⁴ Camilleri (1990), p. 95.

²⁵⁵ Camilleri (1990), p. 101.

²⁵⁶ Camilleri (1990), p. 101.

dire pour son entourage qui peine à suivre ses déambulations et à comprendre ses éventuelles revendications identitaires.

d) La stratégie du synthétisme

Le dernier type de stratégie concerne les stratégies synthétiques. Ces dernières résultent cette fois, comme leur nom l'indique, d'une **synthèse** entre deux systèmes de valeurs bénéficiales tant pour l'individu que pour l'extérieur. Les stratégies synthétiques consistent ainsi en

une conduite de réappropriation par laquelle l'adoption des traits nouveaux, non seulement n'implique pas que l'on sorte de l'identité originelle, mais amène à s'y ressourcer.²⁵⁷

En d'autres termes, elles agissent par l'appropriation de certains schèmes culturels nouveaux en les justifiant par leur patrimoine originel, que celui-ci soit religieux ou culturel. Motivées par un souci de justification qui cherche à convaincre tant soi-même que les autres, les stratégies synthétiques sont à la recherche d'articulations qui paraissent logiques aux membres mêmes du groupe. Les conduites qui en découlent permettent ainsi « *d'intégrer le changement en se tenant assuré de ne pas avoir changé* »²⁵⁸ et d'assurer ainsi à son identité une cohérence et une continuité.

14.2. APPLICATIONS EMPIRIQUES

Il ressort de l'analyse des entretiens que l'identification psychologique trouve son essence dans trois principaux éléments. Tout d'abord, j'ai relevé le rôle prépondérant que joue l'identification **d'autrui** dans la construction de l'identité individuelle. Etre conçu comme différent participe grandement à l'identification psychologique de soi comme musulman.

²⁵⁷ Camilleri (1990), p. 103.

²⁵⁸ Camilleri (1990), p. 103.

Ensuite, il est intéressant de souligner que différents informateurs ont insisté sur le rôle de la personnalité de chacun. Posséder un fort caractère et savoir s'affirmer comme croyant participe également à ce second type d'identification.

Enfin, je conclurai par l'importance accordée à la prise de conscience de l'existence de l'islam au cœur de soi, même si certains ne parviennent pas à expliquer le pourquoi de ce sentiment. L'intériorisation d'éléments culturels, religieux, sociaux, etc. est un processus phare de l'individuation, soit du processus qui mène l'individu à se connaître et se faire reconnaître en tant que sujet actif et autonome de son existence.

a) Similarisation, différenciation et singularisation

Concernant le processus de similarisation²⁵⁹, de différenciation et de singularisation, le témoignage de Mourad est le plus révélateur. Dans les propos du jeune Turc, on comprend que Mourad s'est réellement identifié comme musulman une fois émigré en Suisse :

Vu qu'en Turquie, tout le monde est musulman, pour moi, c'était pas [la religion] quelque chose très frappant. Donc tout le monde fait le Ramadan, personne mange de porc. Mais ici, j'ai remarqué que c'est une culture différente. Et puis ici, eh, les choses normales pour les Suisses ou les chrétiens, des fois sont interdits ou bien sont pas bien vues pour nous. J'ai découvert ça en Suisse. (Mourad 33-39)

L'islam, qui participait à son identité par la similarisation en Turquie, y participe aujourd'hui, en Suisse, par la différenciation. Mourad a pris conscience de sa différence dans le regard, dans les coutumes, dans la façon de vivre des « *Suisses ou des chrétiens* ». Son affiliation religieuse l'a fait passer de la **conformité** à la **marginalité**. Son identité n'est dès lors plus une identité-légitimante et Mourad est forcé de mettre au point une nouvelle stratégie identitaire lui permettant d'une part de s'assurer une continuité, et d'autre

²⁵⁹ Processus qui vise à rechercher ses similitudes avec autrui. Cette recherche de similitudes ou similarisation se fait selon trois degrés : la conformité, l'anonymat et finalement l'assimilation qui constitue le plus haut degré de recherche des similitudes (cf. Kastersztein (1990), pp. 33-36).

part, d'intégrer le changement qu'implique, pour son identité, son immigration en Suisse. Simultanément, Mourad a été identifié par la société suisse comme différent (identification d'autrui) et il s'est lui-même identifié comme différent (identification à autrui).

Parce qu'en fait, c'est [la religion] une identité aussi. Eh, quand vous êtes à l'étranger, votre identité, ça devient plus important. Parce que vous êtes différents, en fait. Même si vous vous identifiez pas différents, les gens vous identifient eh, comme différents ou différentes. Donc, eh, vous vous attachez plus [à vos spécificités]. C'est une interaction en fait. Vous vous attachez plus à la nationalité et à la religion. J'ai remarqué ça, en fait. (Mourad 23-28)

En d'autres termes, c'est l'identification par autrui comme différent qui fait prendre conscience à Mourad de sa singularité. Alors que le sens commun tend à affirmer que les étrangers cherchent à imposer leurs différences, les propos de Mourad semblent tendre vers l'hypothèse inverse ; à savoir que c'est la société d'accueil qui pousse l'immigré à se regrouper et se redéfinir autour de sa différence. La prise de conscience de sa singularité par rapport à la majorité incite Mourad à se redéfinir. Mais si l'étudiant turc a fait le choix de se redéfinir sur la base de ses différences, ce qui l'incite à affirmer qu'il est fier d'être turc et musulman (Mourad 320-321), ce n'est pas pour autant que Mourad élabore une stratégie identitaire répondant au principe de la cohérence simple. Ni opportuniste et encore moins conservateur, Mourad développe davantage une stratégie synthétique visant à assurer la continuité dans le changement et en cherchant la reconnaissance de son identité tant parmi ses coreligionnaires que dans le regard de la majorité non musulmane.

Ce processus de similarisation et de différenciation n'apparaît pas uniquement dans les sociétés 'd'accueil'. Lorsque j'ai demandé à Zana comment c'est d'être musulmane en Suisse, la jeune fille répond que c'est assez difficile, car l'islam lui met beaucoup de

barrières²⁶⁰. Mais, sans transition, elle s'exprime sur les difficultés et les écueils de compréhension qu'elle rencontre lorsqu'elle séjourne en Macédoine (son pays d'origine).

Dès qu'on va par exemple dans notre pays, puis que là-bas ils pratiquent pratiquement tous. Ils pratiquent pratiquement tous, et puis quand tu y vas, tu te sens un peu différente. Et puis, après, t'as l'impression d'avoir des regrets et puis, tu te dis « Pourquoi moi je fais pas ça ? Et pourquoi je le ferais aussi ? » Mais, c'est difficile, quand même, quoi. (...) Parce qu'on a souvent le regard rejeté sur nous, je dirais. Malgré que y'en a qui sont là-bas qui pratiquent vraiment pas, c'est encore pire que nous ici. Mais, c'est quand même assez difficile parce que ils te parlent de la religion, et puis quand t'entends tout ça, ça fait peur. Ça fait peur. (Zana 31-43)

Ainsi, Zana est identifiée comme différente par la majorité suisse parce qu'elle est musulmane, mais une fois en vacances en Macédoine, elle est à nouveau identifiée comme différente étant donné qu'elle ne pratique pas sa religion. L'adolescente est donc étiquetée comme musulmane par les uns et comme non musulmane, parce que non pratiquante, par les autres. Cette situation dans laquelle Zana se perçoit toujours comme différente développe en elle une multitude de sentiments contradictoires : d'un côté, elle regrette de ne pas pratiquer davantage sa religion. Ses regrets ne sont pas motivés par un élan pieux, mais par la peur qu'elle a de la mort et du jugement dernier. Un autre exemple est l'envie de Zana de profiter de sa vie et de s'amuser. Mais parallèlement, elle est convaincue qu'elle n'en a pas le droit au vu de sa religion. Pour elle, la pratique de l'islam devient dès lors totalement incompatible avec sa vie en Suisse. Elle considère l'islam comme « *une religion très bien* » (Zana 23), mais comme elle vit en Suisse, il est impossible pour elle de la pratiquer, mais elle la respecte profondément. Elle confiera plus tard que si elle voulait pratiquer sa religion, elle rentrerait en Macédoine (Zana 190-192).

²⁶⁰ Les barrières auxquelles Zana fait référence concernent pour la plupart sa vie personnelle d'adolescente. Au cours de l'entretien, Zana explique qu'elle ne peut pas sortir le soir, avoir un petit copain, mettre des t-shirts décolletés ou sans manches, d'avoir des relations sexuelles avant le mariage. Toutes ces restrictions s'expliquent pour elle par sa religion. C'est en effet en référence à l'islam que son père justifie l'éducation qu'il entend donner à sa fille.

Par cette double identification **par** autrui comme différente, Zana peine à s'identifier elle-même à autrui. Elle manque de points de repères stables qui lui permettraient d'élaborer une stratégie identitaire l'autorisant à se définir, dans un premier temps, et de se faire accepter pour ce qu'elle est dans un second temps. Zana ne fonctionne ni vraiment d'après le registre de la cohérence simple ni selon le principe de la cohérence complexe. Elle se cherche entre ces deux principes. On pourrait presque parler à propos de Zana d'une **double cohérence simple**, dans le sens où elle s'efforce d'être ce que son milieu familial attend d'elle lorsqu'elle est à la maison ou en Macédoine. Mais, simultanément, elle cherche à avoir la même vie que les adolescents non musulmans, pouvoir sortir et s'amuser, de se « *sentir suisse* » (Zana 277).

Ainsi, se définir comme musulman ne consiste pas uniquement en une affirmation univoque individuelle. Si l'individu se définit lui-même comme musulman, il est également identifié comme tel par les individus évoluant à ses côtés. En situation d'immigration, il apparaît que l'identification par autrui joue un rôle primordial dans la construction de l'identité individuelle des acteurs sociaux. Comme nous avons pu le voir dans les témoignages respectifs de Mourad et Zana, c'est d'abord dans le regard des autres qu'ils ont pris conscience de leur différence. Mais alors que Mourad a réussi à se construire une identité-projet autour de sa différence, pour Zana ce travail est plus difficile. Zana est davantage à la recherche d'une identité-légitimante, mais ne sait pas de quel côté chercher la légitimité. En Suisse, avec ses amis, son témoignage sous-entend parfois une aspiration à être discrète et à pouvoir vivre comme tout le monde (identité-légitimante). A son domicile, Zana cherche par contre à répondre aux attentes de son père ce qui pourrait davantage la pousser dans une identité que je ne qualifierai pas de résistance (cf. M. Castells), mais **d'identité-repli**, dans le sens où elle pourrait avoir tendance à se renfermer sur elle-même, et de se replier, pour se définir, sur ses spécificités religieuses et culturelles sans pour autant résister à la culture ambiante dont elle aime s'inspirer. Un troisième scénario entre en jeu lorsque l'adolescente est confrontée à des musulmans pratiquants en Macédoine, et complique encore d'un degré la fragile construction identitaire que Zana tente de mettre en place. A nouveau identifiée comme différente dans son pays d'origine, Zana serait alors

parfois tentée d'entrer dans la conformité en pratiquant sa religion. Mais les habitudes séculières acquises en Suisse la retiennent et c'est ainsi également par la différenciation que Zana trouve en Macédoine sa singularité.

b) Le rôle de la personnalité individuelle

La force de caractère des individus est le second élément qui ressort des témoignages récoltés. Être et se définir comme musulman est une question de confiance en soi et de sincérité. Lorsque je demande à Amel de me raconter comment c'est d'être musulmane en Suisse, la collégienne répond qu'avant tout il est nécessaire de se demander qui on est et ce qui est important pour soi. Prendre conscience de sa différence et l'assumer vigoureusement est, pour la jeune fille, la première étape à franchir pour bien vivre son islamité en Suisse (Amel 160-164). Ainsi, elle dit :

Faut pas avoir honte d'être, d'être musulman, d'être juif ou d'être [chrétien]. Même si je vis dans un milieu, je veux dire, à l'école ou comme ça, vous savez, les jeunes, y'en a très peu qui croient en Dieu. Donc, il faudrait que moi, en tant que musulmane, j'aie pas honte d'être musulmane, et j'aie pas honte de dire « Je crois en Dieu ». Donc, faut d'abord être sûr de soi-même pour pouvoir vivre avec les autres. Pour pouvoir, pour trouver sa place dans la société, quoi. (Amel 164-169)

Les propos d'Amel soulignent une difficulté que l'on oublie souvent. En effet, aujourd'hui, en Suisse (comme ailleurs en Europe), c'est l'affirmation de la croyance en Dieu qui dérange de prime abord. Qu'un individu s'affirme comme chrétien, juif ou musulman croyant et pratiquant surprend ses interlocuteurs. La surprise sera d'autant plus grande si l'individu en question n'est pas une personne du troisième âge, mais un adolescent. Alors qu'en Europe, croire en Dieu est souvent considéré comme un anachronisme caractérisant le plus fréquemment des personnes en difficulté, pour Amel, affirmer sa croyance en Dieu est un signe de sa force de caractère. Elle sait ce qui est important pour elle et n'a pas peur de l'affirmer. Se connaître et s'affirmer est même, pour la jeune Tunisienne, une condition pour pouvoir trouver sa place dans la société.

Pour passer d'une appartenance de fait à l'islam à une appartenance de cœur, la confiance en soi et la sincérité sont les ingrédients indispensables. Ozlem raconte qu'elle n'a pas toujours pratiqué sa religion. Pendant longtemps, elle ne s'en sentait pas capable. Même si elle se considérait comme musulmane, elle ne pensait pas pratiquer sa religion lorsqu'elle vivait en Turquie (Ozlem 153-158 ; 292-295)²⁶¹. C'est l'immigration et la rencontre de croyants pratiquants chrétiens et musulmans qui lui ont donné l'envie de s'investir d'avantage dans l'islam.

Je me sentais un peu faible physiquement et c'est ça le plus qui me disait que « Non, toi tu peux pas faire complètement ». Mais, à l'époque je pense, j'étais pas très sincère dans la religion. Plus, j'étais pas confiante. C'est pour ça que tout cela m'est arrivé. Mais une fois que j'ai eu la sincérité, j'ai fait tout, même que je travaillais à temps complet, donc, et j'ai fait, et cela ne m'a pas touché... J'étais moi-même étonnée que je pouvais faire, et j'ai compris là que c'est la sincérité qui compte là-dedans. Parce que si on est sincère, ça vient... Dieu vous aide.

Lorsqu'elle ne pratiquait pas sa religion, Ozlem justifiait son absence de pratique par une carence physique et psychique. Mais avec du recul, elle estime que c'était dû à un manque de sincérité, à un manque de confiance en elle et en Dieu.

La confiance en soi est également un élément qui ressort des propos de Sharif. Lorsqu'il s'exprime sur le caractère de Tawfik, Sharif estime que si l'adolescent avait davantage confiance en lui, il aurait moins de problèmes à s'assumer comme musulman (Sharif 250-251).

Ces différents témoignages ont tous un point commun. En définitive, Amel, Ozlem et Sharif s'expriment sur cette période conflictuelle tant avec soi qu'avec toute forme d'autorité et de normativité que constitue l'adolescence. Période critique dans la définition

²⁶¹ Relevons ici à nouveau l'importance de la migration dans la conscientisation d'être musulman, ce qui confirme le rôle primordial de la religion comme référent identitaire efficace dans la définition de soi.

de soi, l'adolescence est un moment encore d'autant plus difficile à traverser pour les jeunes en situation d'immigration. Alors qu'un adolescent 'à domicile' va chercher à se singulariser en exacerbant ses différences, l'adolescent immigré, considéré comme différent depuis toujours, sera davantage tenté de refuser le modèle parental qui le différencie (voire le stigmatise) et de se singulariser en optant pour la conformité avec le mode de vie des autres adolescents.

Se connaître, s'assumer et se faire reconnaître, être sincère avec soi et avoir confiance en soi, sont autant de qualités qui sont acquises durant la période de l'adolescence. Ainsi, le rôle de la personnalité est un élément clé de tout processus d'identification psychologique, que ce processus appartienne à une identité religieuse ou non, notamment dans le respect des fonctions tant ontologiques que pragmatiques de l'identité.

c) La conscientisation d'éléments intériorisés

Le dernier élément participant à l'identification psychologique consiste en la conscientisation d'éléments jusque-là restés implicites. Il s'agit de principes qui existent dans l'inconscient de l'individu et qui structurent implicitement ses comportements. Ainsi, l'identification psychologique de soi comme musulman procède par la prise de conscience de schèmes sociaux, culturels et religieux islamiques qui résident à l'intérieur de soi. On ne se découvre pas musulman un jour. On devient musulman. En grandissant, étape par étape, l'acteur s'identifiera psychologiquement comme musulman.

C'est la socialisation primaire qui joue ici un rôle prépondérant. En effet, dès la naissance, l'enfant reçoit des *in put* culturels, religieux, sociaux ou nationaux qui participeront à son identité individuelle et familiale. Par l'éducation, par la communication verbale et culturelle de ses parents (au sens large de la parenté), l'enfant acquiert les bases de son identité collective. En grandissant, en prenant conscience de ses spécificités, il procèdera à un choix dans les différents registres qui le définissent, dans sa famille comme à l'extérieur.

Comme je l'ai déjà dit dans le chapitre consacré à l'identité (8), permettant à l'individu de construire son identité individuelle et de l'ancrer dans un « *corps symbolique virtuellement*

éternel »²⁶², la religion constitue un vecteur identitaire d'excellence. Ainsi, pour les informateurs, qu'ils soient de fervents pratiquants ou non, l'islam reste une référence importante dans leur identité individuelle²⁶³.

Pour Malik, être musulman ne se résume ainsi pas à des pratiques visibles qui expriment au quotidien son appartenance à l'islam. Pour le jeune homme :

Être musulman, c'est pas un jour, un mois, une année. C'est pour une vie. On est petit, on est musulman, on fait le Ramadan. Puis, on grandit avec. C'est quelque chose qu'on a en nous [mise en évidence MSP]. On peut pas le jeter comme un vêtement, ou comme un déchet. C'est quelque chose qu'on garde. Justement, nous, on vit pour ça. (Malik 234-238)

Les propos de Malik insistent sur l'importance de l'islam, tout au moins dans son identité individuelle, mais selon lui, dans l'identité de tout musulman. L'islam est véritablement quelque chose que le jeune Irakien a en lui, quelque chose qui a grandi avec lui, qui fait partie de lui et pour laquelle il vit. Né en Irak, de parents musulmans, Malik, comme dirait Nasser, a vécu sous un « *chapiteau islamique* ». Arrivé en Suisse à l'âge de onze ans, Malik a passé son adolescence en Suisse. Il a aujourd'hui pris conscience de ce qui faisait de lui un individu singulier. Il a grandi et pris conscience de l'importance de sa religion dans sa vie quotidienne. Malik essaie de respecter au maximum les prescriptions religieuses de l'islam et l'islam lui sert de cadre pour avancer dans sa vie.

S'il peut paraître évident qu'un musulman pratiquant ait pleine conscience de l'importance que revêt pour lui sa religion, il est plus surprenant de voir l'importance que peuvent lui accorder des acteurs musulmans non pratiquants. Ainsi, tant Zana, Sihan, Jasmine que Hakan se revendiquent musulmans, mais sans pour autant pratiquer leur religion (mis à part le respect de l'interdit du porc). Ils ont conscience de l'importance de leur religion dans leur

²⁶² Ruano-Borbolan (2004), p. 7.

²⁶³ Je rappelle ici que le dénominateur commun des musulmans ayant répondu à l'enquête est que quel que soit leur degré de pratique ou de conformité religieuse, ces derniers se définissent comme musulman.

identité, même s'ils ne peuvent en expliquer les raisons. Par exemple, lorsque je lui demandais, à propos du caractère projectif de Ahmed, si elle était d'accord avec son affirmation que c'est la pratique du Ramadan qui faisait de quelqu'un un musulman, Zana s'est exclamée que non. A son avis :

Y'a des choses que, en fait que tu pratiques pas, mais je sais pas, c'est quand même de la religion, tu es quand même musulmane. Malheureusement, tu pratiques pas, mais, t'es musulmane ! Je sais pas, ça reste quelque chose.
(Zana 105-107)

« *Ca reste quelque chose* »... Une phrase lourde de sens... Zana ne peut pas expliquer pourquoi elle est musulmane, ni pourquoi c'est important pour elle d'être musulmane, mais elle a conscience d'être, malgré tout, musulmane. Mais on sent dans son récit que la jeune fille regrette de ne pas davantage s'investir dans sa religion. C'est en tout cas ce que l'on peut déduire des nombreux « *malheureusement* » qui ponctuent son entretien lorsqu'elle s'exprime sur sa pratique religieuse (Zana 18, 24, 78, 88, 93, 106, 133, 184, 232, 284). Les fréquents « *malheureusement* » de Zana témoignent de l'importance implicite qu'elle accorde à sa religion, une importance qu'elle n'arrive pas à mettre en pratique ici et maintenant.

On retrouve cette conscience d'être musulmane sans pouvoir en exprimer les raisons dans le récit de Sihan. La jeune Albanaise n'exprime, par contre, pas de regret à ne pas s'investir davantage dans sa religion. Elle affirme respecter sa religion (Sihan 43), mais lorsqu'on lui demande explicitement si elle est pratiquante ou non, c'est un non catégorique et répétitif qui s'échappe des lèvres de la jeune fille. Le paradoxe de Sihan réside dans l'élan avec lequel la jeune fille affirme néanmoins qu'être musulmane est, pour elle, quelque chose d'important (Sihan 279-283).

d) Résumé

L'identification psychologique passe donc par trois étapes plus ou moins simultanées : la singularisation issue de la similarisation et de la différenciation, le

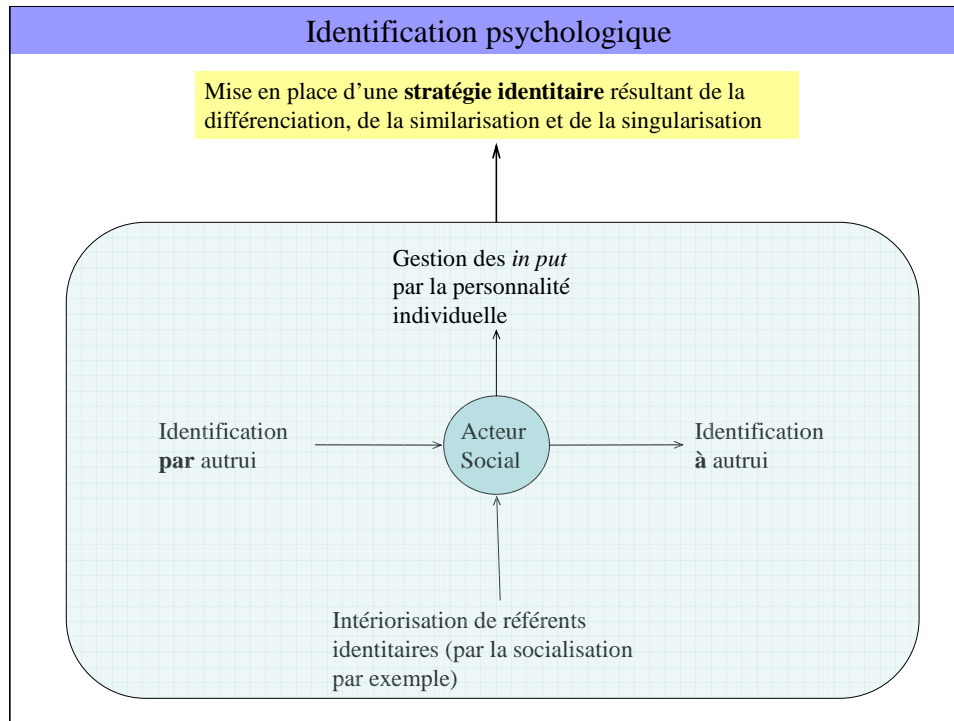
L'identification psychologique

développement de la personnalité individuelle pour savoir s'affirmer pour ce que l'on est et, finalement, la conscientisation d'éléments restés un certain temps inconscients.

L'individu, devenant par l'identification psychologique un sujet conscient, va s'efforcer de mettre en place différentes stratégies identitaires l'assistant dans sa construction identitaire personnelle. En situation d'immigration (ou de minorité, étant donné que tous les musulmans de Suisse ne sont pas des individus issus de l'immigration), l'acteur est confronté à deux voire plusieurs systèmes de valeurs. Il est de son ressort d'opter pour un principe de cohérence simple ou complexe. Il devra également se positionner pour une attitude d'ouverture envers les autres ou, au contraire, une attitude égocentrée. La combinaison personnelle de ces principes le fera, par exemple, pencher pour une des quatre stratégies identitaires de Carmel Camilleri (conservatrice, opportuniste, syncrétique ou synthétique). L'adoption de l'une ou l'autre stratégie pourra impliquer le développement d'une identité-légitimante, résistance ou projet (M. Castells), mais également, comme je l'ai suggéré avec Zana, à une identité-repli.

L'identification psychologique

De façon schématique, l'identification psychologique peut être résumée comme suit :



Au centre, l'acteur social. D'un côté, ce dernier subit l'identification d'autrui, une identification qui construit pour lui l'image sociale qui se dégage de lui. De l'autre côté, l'acteur procède constructivement à une identification **à** autrui, une identification dans laquelle il est véritablement sujet et décide personnellement et consciemment de l'image qu'il veut distiller dans son entourage.

A ce double processus d'identification de et à autrui participe simultanément l'intériorisation de référents identitaires, telle que la religion. Dès sa plus tendre enfance, l'acteur intègre des schèmes culturels et sociaux qui vont contribuer à le définir lui et le(s) groupe(s) au(x)quel(s) il appartient. Ce sera par l'intermédiaire de sa personnalité individuelle que l'acteur va gérer ces différents *in put* et les rendre accessibles à sa conscience. Dès lors, il sera à même de mettre au point une

L'identification psychologique

stratégie identitaire lui permettant d'agir comme sujet autonome et conscient de son existence, de son identité et de ses rôles dans la société.

15. L'IDENTIFICATION SOCIETALE OU LA CONSTRUCTION DU SOI COMME ACTEUR SOCIAL

L'identification sociétale participe à « *la reformulation, à partir de catégories venues du pays d'accueil, d'identité qui ne sont plus l'expression de cultures d'origine* »²⁶⁴. Plus précisément, par identification sociétale, je désigne deux processus complémentaires. En premier lieu, l'identification sociétale comprend **les processus de socialisation**, soit l'ensemble des mécanismes par lesquels un individu intègre les normes et valeurs de ses groupes d'appartenance. Plus spécifiquement, le terme de socialisation²⁶⁵ désigne

²⁶⁴ Roy (2002), p. 63.

²⁶⁵ J'aimerais relever que dans la thématique de la socialisation deux conceptions sociologiques s'affrontent : d'une part la position holiste, déterministe qui suppose l'extériorité et la primauté de la société sur l'individu et qui considère la socialisation comme le résultat d'une contrainte imposée par certains agents sociaux. D'autre part, figure la position constructiviste interactionniste qui privilégie l'interaction dans la production de la socialisation, c'est-à-dire qui favorise une compréhension de la socialisation comme l'interaction entre ses membres, mais également entre les individus et leur environnement social. La position constructiviste appréhende ainsi également les membres de la société dans leur capacité réflexive et/ou contestataire pouvant mener à des modifications des normes et valeurs de la société elle-même.

C'est du reste cette opposition qu'a essayé de résoudre Pierre Bourdieu (1930-2003) en inaugurant le structuro-constructivisme. Il s'agit d'une approche à la fois déterministe (par le structuralisme) et constructiviste. En effet, l'approche bourdieusienne accepte que l'individu agisse par lui-même, mais elle relève que les stratégies quotidiennes mises en place par les agents sociaux (terme qu'il préfère à celui d'acteur dans le sens où le terme d'agent insiste davantage sur les déterminismes auxquels sont soumis les individus que celui d'acteur qui implique une plus grande liberté et autonomie individuelle) sont constituées à partir de dispositions, de normes et de valeurs distillées par en haut (soit la société), dispositions que l'acteur a plus ou moins inconsciemment incorporées (voir à ce propos la fameuse analyse de P. Bourdieu à propos des coutumes alimentaires et vestimentaires des classes sociales qu'il a thématiquée en 1979 dans *La Distinction : critique sociale du jugement*). C'est dans cette réflexion sur l'acquis et le construit que Pierre Bourdieu a développé en 1971 dans *Le Sens Pratique* un concept phare de sa sociologie, l'habitus. P. Bourdieu définit l'habitus comme un « *système(s) de dispositions durables et transformables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fin et la maîtrise extraite des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement « réglées » et « régulières » sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre* ». (Pierre Bourdieu (1971), *Le Sens Pratique*, Paris, Editions de Minuit, pp. 88-89.)

l'ensemble des processus par lesquels l'individu, d'être asocial, devient social. (...) Elle est le produit d'une incorporation, d'une intériorisation des normes et des valeurs par les individus.²⁶⁶

Le second processus que comprend l'identification sociétale désigne **les mécanismes par lesquels l'acteur lui-même se considère comme membre de la société dans laquelle il vit**. Ce second procédé a, par exemple, été exemplifié par les travaux de Nicola Tietze qui, alors qu'elle effectuait une recherche sur les types de religiosité masculine de sujets subissant la précarité sociale, politique et économique, relevait que les musulmans concernés par son enquête devenaient français ou allemands

lorsqu'ils intègrent les structures spécifiques de la vie publique et sociétale dans leurs perspectives d'action²⁶⁷.

Il s'agit ainsi de l'incorporation d'un certain nombre de schèmes culturels, de valeurs ou de normes que l'acteur applique plus ou moins consciemment dans la stratégie identitaire qu'il met en place. C'est davantage sur le second procédé que sur le premier que l'accent sera mis. En effet, la présente enquête ne vise pas à dégager les différents modes de socialisation des cultures et sociétés d'émigration que développent les populations minoritaires, mais davantage à réfléchir à l'identité de musulmans que développent les individus de confession musulmane en Suisse. C'est pourquoi je focaliserai davantage sur le second procédé. Ce chapitre illustrera ainsi quelques tendances représentatives de la culture occidentale (suisse, notamment) que les musulmans ayant répondu à l'enquête de terrain mobilisent pour se définir comme musulmans de Suisse.

L'analyse des entretiens a fait ressortir cinq grands thèmes qui sont chacun représentatifs de valeurs ou d'idéaux standards de la société occidentale helvétique. Successivement, je montrerai comment, sur la base d'extraits d'entretiens, les musulmans ayant répondu aux questions de l'enquête se réfèrent et ont intégré respectivement : **la liberté de religion**, le

²⁶⁶ Dubois (1993), p. 113.

²⁶⁷ Tietze (2002), p. 151.

droit à la **sécurité physique**, la tendance à la **privatisation de la religion**, la tendance **hédoniste** et finalement le recours à la **réflexivité autocritique** au détriment d'une attitude de victimisation pour expliquer les situations dans lesquelles l'individu peut se trouver.

15.1. LA LIBERTE DE RELIGION

Valeur fondamentale de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, la liberté de religion est l'une des valeurs communément admises comme constitutives des valeurs helvétiques (entre autres) et celle qui ressort le plus fréquemment du discours des interlocuteurs. Figurant en ces termes à l'article 18 de la Déclaration :

Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seul ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites,

la liberté de religion comprend deux éléments fondamentaux. D'un côté, elle stipule le **liberté de croyance et de conscience**, c'est-à-dire la liberté de l'individu d'adhérer aux convictions religieuses, spirituelles, philosophiques ou éthiques de son choix. D'un autre côté, elle énonce le **liberté de culte**, c'est-à-dire la liberté de l'individu tant de pratiquer que de ne pas pratiquer une religion. Cet article se lit et se comprend ainsi sur deux niveaux distincts : soit, la liberté de **croire** et la liberté d'**agir** dans une orientation religieuse²⁶⁸. Ces

²⁶⁸ Relevons ici une remarque pertinente de Roland Campiche (2003b, p. 7). Le sociologue suisse souligne en effet que la liberté de religion, bien qu'appartenant aux chartes universelles, reste une notion juridique. Dans ce sens, « elle garantit à l'individu le droit de croire ce qu'il veut et de pratiquer le culte de son choix, mais à l'intérieur de certaines limites plus ou moins extensives suivant les contextes » Il précise également que « Déroger à l'ordre public ou s'écarter par trop du « religieusement correct » entraîne des sanctions ».

Pour davantage d'informations relatives à la liberté de religion des minorités religieuses en Suisse, je mentionne l'article de François Bellanger (2003), *Le statut des minorités religieuses en Suisse*. In : Archives de Sciences sociales des Religions, no 121, (janvier-mars), pp. 87-98. F. Bellanger y explique par exemple l'interprétation large laissée à la liberté de religion. Il nous dit que celle-ci recouvre « toutes les manières pour un individu de concevoir les rapports de l'homme à la divinité ou au transcendant » et que « cette protection

deux niveaux de lecture sont également présents dans l'article 15 de la Constitution Helvétique qui définit la liberté de religion comme suit :

- 1) *La liberté de conscience et de croyance est garantie.*
- 2) *Toute personne a le droit de choisir librement sa religion ainsi que de se forger ses convictions philosophiques et de les professer individuellement ou en communauté.*
- 3) *Toute personne a le droit d'adhérer à une communauté religieuse ou d'y appartenir et de suivre un enseignement religieux.*
- 4) *Nul ne peut être contraint d'adhérer à une communauté religieuse ou d'y appartenir, d'accomplir un acte religieux ou de suivre un enseignement religieux.*

La liberté de religion permet ainsi aux individus de se déclarer membres d'une confession ou d'une autre. Mais elle les autorise également de pratiquer leur religion, tout comme de s'abstenir de la pratiquer.

Pour la majorité des informateurs, la liberté de religion est une valeur omniprésente de leur discours au point, que pour certains, la pratique religieuse est indispensable à leur identité de musulman. Pour Amel, par exemple, la liberté de pratiquer sa religion est même capitale pour être heureuse. A propos de l'importance de la pratique religieuse dans sa vie quotidienne, la collégienne m'a confié :

Un musulman, si il peut pas pratiquer sa religion, ça fait du mal. Pour moi, personnellement, si je pouvais pas pratiquer ma religion librement, ça me ferait beaucoup de mal. (Amel 41-42)

Mais d'autres insistent sur le versant opposé et argumentent en mettant en avant qu'ils ne sont pas obligés de pratiquer leur religion. A l'encontre de l'exemple précédent, Zana considère que la pratique religieuse la limiterait dans ses choix et dans sa liberté individuelle. Ainsi, même si elle a essayé quelques fois de jeûner, elle a finalement décidé de ne plus essayer.

intervient indépendamment du nombre d'adeptes de cette croyance et de sa dénomination » (p. 89).

Moi, j'ai essayé plusieurs fois de le faire, le Ramadan. Malheureusement, j'ai pas trop réussi. J'ai essayé, cette année, j'ai fait une semaine, je crois, le plus. Et je me suis dit que si j'arrive pas, mieux vaut ne même pas commencer. Je veux dire, je préfère même pas commencer que d'arriver après l'après-midi et ne penser qu'à ça, de, j'ai faim, je veux manger, donc et tout. Mieux vaut ne pas pratiquer que de le faire en train de mentir. (Zana 77-83).

Il est intéressant de relever dans les propos de Zana qu'elle considère le mensonge comme plus grave que le non respect d'une prescription religieuse et que, malgré sa décision de ne pas pratiquer sa religion, elle cherche néanmoins à justifier son choix en mettant dans la balance une dérogation d'ordre social cette fois, et non plus religieux.

Cette idée d'être libre de pratiquer ressort aussi dans les propos de Samira. A propos de l'âge auquel la jeune femme a commencé à jeûner, Samira dit qu'à son avis, les musulmans d'Occident commencent peut-être un peu plus tard à jeûner que ceux qui vivent en pays à majorité musulmane :

*En Occident, on commence peut-être un plus tard, parce que **ça vient vraiment de nous** [mise en évidence MSP]. J'ai mon petit cousin [qui vit en Syrie], il avait 7 ans, à l'époque, puis il faisait déjà, parce que devant les copains, il fallait. (Samira 51-52)*

Implicitement, Samira témoigne d'une certaine pression sociale qui existe dans son pays d'origine en ce qui concerne la régulation de la pratique religieuse. Jeûner pendant le Ramadan est une obligation pour les jeunes en âge pubère. Mais dans son interaction avec les autres, le pré-adolescent se sent parfois déjà obligé de jeûner plus tôt afin de correspondre à l'image que la société attend de lui. Il adopte ainsi un comportement religieux le confortant dans une identité-légitimante dictée par la société²⁶⁹.

²⁶⁹ Ne sous-estimons pas ici le rôle de la compétition entre pré-adolescents ou entre frères et sœurs. Karim racontait à ce propos que lorsqu'il s'agit de Ramadan, la compétition s'installe entre frères et sœurs, un jeu d'influence qui déterminera qui sera capable de jeûner le plus tôt. (Karim 119-131)

Pour Sharif également, l'idée que la pratique doit résulter d'un choix et non d'une imposition, qu'elle soit d'ordre étatique, stimulée par la contrainte sociale ou simplement familiale, est importante. A propos de l'éducation qu'il a reçue de ses parents, Sharif dit :

[Ses parents lui ont dit :] « *Regarde, nous, on t'a enseigné ça. Maintenant, c'est à toi de choisir. Tu veux continuer, tu veux choisir autre chose* ». *Donc, ils m'ont vraiment donné le **choix**, la liberté de faire ce que je voulais.* (Sharif 355-358)

Un élément que l'on retrouve, finalement dans l'extrait suivant tiré du témoignage de Ozlem qui, elle, va même encore un peu plus loin que Samira et Sharif. En effet, pour elle, non seulement la Suisse lui permet de vivre pleinement sa religion, mais elle pense même être plus libre que chez elle, en Turquie :

Moi, je pense que plus que dans notre pays d'origine, nous avons la possibilité de vivre notre religion ici. (Ozlem 289-290)

Plus exactement, pour Ozlem, la Suisse lui permet de pratiquer et de vivre sa religion hors de toute contrainte sociale et religieuse lui dictant un comportement ou une pratique à suivre. La grande hétérogénéité des musulmans en Suisse fait qu'il lui est possible d'apporter une once de subjectivité et de spontanéité dans sa pratique.

Intégrée comme élément non négligeable au vécu des informateurs, la liberté de religion constitue le premier indicateur d'une identification sociétale. En effet, l'incorporation dans leur identité de musulmans résidants en Suisse de cette valeur fondamentale permettant de pratiquer comme ils le veulent et s'ils le veulent leur religion participe à la définition d'une identité de musulman de Suisse.

15.2. LE DROIT A LA SECURITE PHYSIQUE

Le second élément qui ressort des témoignages de l'enquête est la revendication de leur droit à la sécurité physique. Figurant à l'article 3 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme qui stipule que « *Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne* », le droit à la sécurité individuelle est une valeur ancrée dans la mentalité helvétique. Il est du reste usuel d'entendre que la Suisse est tranquille, qu'elle est un pays sûr, etc. La paix et la sécurité régnant en Suisse sont une valeur et un état de fait apprécié par les musulmans de l'échantillon. Il faut dire que la plupart d'entre eux ont, d'une façon ou d'une autre, connu des tourments politiques entraînant une insécurité pour les populations civiles dans leur pays d'origine. Leur émigration en Suisse leur a fait (re)découvrir une certaine tranquillité. C'est en tout cas ce dont témoigne Nasser. Lorsque je lui ai demandé en début d'entretien ce qui était important pour lui en Suisse, il m'a spontanément répondu la paix et la sécurité qu'il a retrouvées :

J'ai retrouvé une certaine paix aussi. Eh, vous savez les gens ne réalisent pas. Sortir comme ça où il n'y a pas de balles, où il y a un grand soleil, on réalise pas aujourd'hui, je vous assure. C'est hyper important ! Ouais, les gens, ils sont tellement entrés dans une (?), on n'a jamais vu de balles ou de soldats dans les rues (...). C'est comme si qu'on sortait de, d'une maladie à à une santé. On dit le mal, eh, non, « Y'a une couronne chez le mec qui est, enfin chez la personne qui est en bonne santé, y'a que le malade qui la voit ».
(Nasser 10-16)

Métaphoriquement, par l'image de la couronne, Nasser compare la paix et la sécurité dont il bénéficie en Suisse à la bonne santé dont un malade ne jouit pas. La paix apporte la sécurité, et la sécurité a des airs de liberté, de « *grand soleil* ».

Plus loin dans l'entretien, Nasser ajoute :

[En Suisse] Vous avez des choses positives (...), la paix, on peut réfléchir, on peut s'adonner à quelque chose dont on était privé. (Nasser 58-60)

Le droit à la sécurité est tellement ancré dans les mentalités suisses (et plus largement occidentales), que celle-ci devient comme la « *bonne santé* » d'une personne saine. Elle va de soi, elle est normale. Et Nasser aime s'approprier cette normalité, tout en se souvenant de la souffrance d'en être privé. Né en 1961, établi en Suisse en 1989, Nasser a vécu la dictature militaire issue de l'indépendance algérienne pendant 28 ans. C'est en Suisse qu'il a découvert la paix, la liberté et la sécurité. Aujourd'hui, il les mentionne au premier rang des choses importantes pour lui en Suisse.

La même idée est également thématifiée par Malik. Le jeune Irakien explique que si sa famille a choisi la Suisse comme pays d'immigration, c'est pour la tranquillité qu'il y règne :

On a choisi, la famille, la Suisse, parce que dans l'Europe, un peu dans le monde, c'était un peu le seul pays où il y avait de la paix, justement. Par rapport à mon pays, ça change beaucoup, aussi. Au niveau de la paix. C'est tranquille, tout.

Oui, c'est tranquille (rire).

Heureusement. C'est pas agréable de vivre dans un pays où il y a la guerre, conflits. Pas de travail, pas de terre. (Malik 33-39)

Mais Malik ajoute à la paix une autre valeur qu'il apprécie dans la qualité de vie offerte par la Suisse : le respect de l'intégrité physique :

[En Suisse] *On est respecté. On est vu comme des humains. Y'a pas quelqu'un qui vient vous frapper dessus sans raison. Et puis, on peut pas, justement, aller agresser quelqu'un d'autre, sans raison. C'est ça qui est bien, justement.*
(Malik 41-42)

Le respect de soi, des autres, tant moralement que physiquement est un idéal auquel aspire Malik. C'est même par cet idéal qu'il justifie, à un moment de l'entretien, sa croyance en Dieu :

*Et puis, justement, au fond de nous, comme un Irakien qui a vécu toute sa vie dans les guerres, et puis même depuis l'âge de mes grands-parents. L'Irak, justement, c'est un pays |. Quand on dit Irak, c'est le pays de misère, le pays de la guerre et de la violence. Et justement, on espère, **c'est pour ça qu'on croit en Dieu** [mise en évidence MSP]. Qu'un jour, on verra la paix, et l'Irak tout beau. Comme la Suisse. Tranquille. Tout le monde s'adore, tout le monde travaille en même temps, au même endroit. Tout le monde au même niveau. C'est justement pour ça qu'on croit en Dieu. (Malik 444-448)*

Enfin, les propos de Sihan également attestent de l'importance que revêt la thématique de la sécurité dans sa vie quotidienne. A propos de l'éventualité de vivre en Macédoine, la jeune Albanaise dit :

Non, moi, c'est ici. Mais là-bas, jamais. Jamais de ma vie, je pourrais vivre là-bas. Je suis pas en sécurité. Y'a toujours des bagarres, y'a toujours des gens qui viennent violer, tout plein de choses. Tu peux pas [vivre comme ça]. (Sihan 214-216)

Musulmane non pratiquante, Sihan ne conçoit plus de rentrer vivre dans le pays de ses parents. La Suisse est son pays. Elle s'y sent en sécurité, une sécurité qu'elle revendique. Comme dans les propos de Nasser et de Malik, on perçoit chez Sihan l'importance que revêtent à ses yeux la sécurité et l'intégrité physique, deux valeurs qui manquent à son pays d'origine. Tout comme la liberté de religion, l'incorporation du droit à la sécurité à leur identité individuelle participe à l'identification sociétale comme musulman de Suisse.

15.3. LA PRIVATISATION DU RELIGIEUX

Avant d'introduire les représentations que se sont faites les informateurs de 'la religion comme une affaire privée', j'aimerais préciser que ce chapitre ne sera pas le lieu de discuter de la pertinence des théories de la religion en terme de privatisation. Introduite en 1967 par

Thomas Luckmann dans *The Invisible Religion*²⁷⁰, reprise et critiquée à maintes reprises ces quarante dernières années, la privatisation de la religion de Luckmann a subit une modification de sens, pour ne plus désigner le processus de sécularisation impliquant une désinstitutionalisation du religieux (sens originel), mais la considération que la religion est désormais 'une affaire privée' se déclinant en autant de modalités qu'il y a d'individus (sens commun contemporain). On est ainsi passé d'une perspective impliquant une privatisation du religieux désignant la perte d'emprise du religieux dans le domaine public à une compréhension de la privatisation du religieux en terme d'autonomie individuelle dans l'articulation des contenus religieux. Or, si l'individu se considère aujourd'hui bien comme un sujet autonome, le bricolage religieux auquel il procède et qui étaye les théories en terme d'individualisation de la religion répond néanmoins à certaines règles²⁷¹. Ainsi, comme le souligne R. Campiche, il est nécessaire d'être attentif et de ne pas confondre **la catégorie sociologique** de la privatisation du religieux (la privatisation du religieux comme paradigme analytique du paysage religieux contemporain) et **sa définition sociale**, soit sa représentation par les individus eux-mêmes²⁷². En d'autres termes, le sociologue suisse estime de manière pertinente que la catégorie sociologique montre ses failles : en effet, stipulant la privatisation du religieux, la catégorie sociologique écarte, ou sous-estime tout au moins, le rôle du religieux dans la gestion du domaine public. En sont pour exemples les

²⁷⁰ L'ouvrage original est paru en langue allemande en 1963 sous le titre *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung*. Freiburg im Brisgau, Rombach. Je me réfère ici à la version anglaise traduite suite à la collaboration de Luckmann avec Peter Berger pour *The social construction of reality*. Cf. Thomas Luckmann (1967), *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York, MacMillan.

En introduisant l'idée nouvelle que la religion est une affaire privée, Thomas Luckmann ne voulait pas dire que la religion se déclinait en autant de versions qu'il y a d'individus. Il a souligné le processus de sécularisation influençant les religions qui perdent du même coup de leur influence globale. Il a ainsi ouvert la porte aux théories relatives à la désinstitutionalisation de la religion impliquant que les normes religieuses n'apparaissent désormais comme pertinentes à l'individu que dans les domaines non régis par des institutions séculières.

²⁷¹ On peut par exemple décider librement de croire en la réincarnation ou non, mais si l'on y adhère, on doit également accepter la théorie des karmas. De la même façon, l'individu peut adhérer à la conception trinitaire du divin dans le catholicisme, mais ce faisant il accepte que la Trinité désigne Dieu, le Fils de Dieu et le Saint Esprit. Ainsi, l'autonomie individuelle joue un rôle considérable dans le bricolage religieux, mais dans certaines limites dictées par les contenus religieux eux-mêmes (on retrouve ici la distinction entre mise en forme et contenu de Simmel.)

²⁷² Campiche (2004), p. 202.

interventions publiques et médiatiques d'associations religieuses ou de responsables religieux lors de la mise en consultation pour une modification de la loi sur l'abattage des animaux de boucheries ou encore les multiples débats politiques qui ont agité la Suisse ces dernières années quant à l'IVG (interruption volontaire de grossesse), l'euthanasie, le droit au suicide assisté, les cellules souches et, dans un autre domaine, le droit des minorités telles que les homosexuels.

Ainsi, même si sociologiquement la théorisation en terme de privatisation de la religion a montré ses limites, **sociétalement** ses représentations ont pignon sur rue. En effet, l'opinion selon laquelle la religion est une affaire privée est devenue en dix ans (entre 1989 et 1999) une opinion relativement majoritaire en Suisse. En effet, dans une recherche dirigée par R. Campiche en 1989²⁷³, le dépouillement des résultats a montré que seuls 28% des interviewés répondaient à l'affirmative à la question traitant du statut davantage privé que public de la religion. Mais dix ans plus tard, l'équipe lausannoise de sociologues a découvert que la proportion de Suisses en adéquation avec cette assertion s'élevait cette fois à 41%²⁷⁴.

Suivant l'enquête menée par Roland Campiche, on peut émettre l'hypothèse que la définition sociétale de la religion comme 'affaire privée' est une valeur communément admise et partagée par les citoyens helvétiques. C'est en tout cas ce que l'on peut déduire des témoignages de Nasser et de Zana qui, tour à tour, expriment deux dimensions sociétalement reconnues de la privatisation de la religion : l'individualisation (le recours à l'autonomie individuelle) d'une part et la domestication (la réduction du rôle de la religion à la sphère privée) de l'autre.

²⁷³ Les résultats de cette étude ont été publiés sous le titre *Croire en Suisse*. Cf. Campiche (1992).

²⁷⁴ Campiche (2004), p. 203. L'annexe de l'ouvrage de 2004, intitulé *Les deux visages de la religion* comprend l'intégrale des résultats de l'enquête de 1999.

15.3.1. L'individualisation du religieux

Si « *l'individualisation ne résulte pas d'un choix personnel, mais constitue une conséquence de la différenciation sociale* »²⁷⁵, il reste que selon R. Campiche, l'individualisation désigne

Le processus provoqué par la segmentation de nos sociétés et l'autonomisation des domaines d'activité par rapport à une instance normative unique. Elle implique que chaque individu gère selon son génie propre les règles de conduites différenciées auxquelles il est confronté dans les différentes sphères de son existence.²⁷⁶

L'individualisation désigne ainsi deux réalités sociologiques distinctes : d'une part, une conséquence de la différenciation sociale (par exemple l'émancipation de l'enseignement ou de la médecine par rapport au religieux) et d'autre part, une autonomisation de l'individu ; soit une individualisation comprise non pas comme « *une autonomie illimitée, mais plutôt (d') une autonomie 'pilotee'* »²⁷⁷.

En est pour exemple Nasser. Pragmatique, ce dernier explique que même si l'on donne une éducation religieuse à ses enfants, au final, on n'a pas d'emprise sur eux. Ce sont eux et rien qu'eux qui décident si oui ou non ils adhèrent à l'éducation et l'enseignement qui leur ont été données. C'est dans ce sens que Nasser s'exclame que « *La religion, ça reste quelque chose de personnel* » (Nasser 436-437) alors qu'il est soumis au caractère projectif de Tawfik. A un moment, il compare Tawfik à une feuille qui est balotée par chaque courant d'air (449). Il est tantôt tiré par l'éducation parentale et attiré par l'islam, tantôt charmé par ses copains, « *des musulmans modérés qui le tirent vers une autre sphère* » (452) telle que le non respect des prescriptions religieuses et tantôt il est séduit par les idéaux de la société, une société majoritairement non religieuse qui ne partage pas les convictions et les traditions héritées de ses parents (Nasser 449-454).

²⁷⁵ Campiche (2004), pp. 24-25.

²⁷⁶ Campiche (2004), p. 24.

²⁷⁷ Campiche (1993), p. 119.

On comprend dans ces propos que lorsque Nasser affirme que « *la religion est quelque chose de personnel* », il veut dire qu'à son sens l'adhésion à une religion et sa pratique relèvent du choix de l'individu. Mais Nasser a également intégré le processus de sécularisation et ses corollaires que sont la segmentation des sociétés et l'autonomisation des domaines d'activité : lorsqu'il compare Tawfik à un courant d'air, il relève le rôle de la société dans l'**apparent choix individuel** de refuser la tradition religieuse de ses parents dans l'espace public.

15.3.2. *La domestication du religieux*

La segmentation à l'œuvre dans les sociétés occidentales depuis les Lumières a divisé ces dernières en deux sphères distinctes communément désignées par les appellations de sphère privée et sphère publique ; la première se réduisant à l'espace domestique familial, la seconde englobant les domaines qui lui sont extérieurs (monde du travail, des loisirs, etc.). Par domestication du religieux, je désigne donc l'attitude qui veut confiner la place et le rôle du religieux dans l'espace domestique, à les reléguer entre les murs du foyer familial. Néanmoins, tout comme les théories du religieux en termes de privatisation ont leurs limites de par les intrusions du religieux dans l'espace public, l'explication en terme de domestication rencontre les mêmes aléas. En effet, sphère privée et sphère publique ne sont pas séparées hermétiquement l'une de l'autre ; et ce qui se passe dans l'une influence l'équilibre de la seconde. Les réglementations qui dictent la procédure relative à l'adoption d'un enfant, le recours à l'IVG, la construction d'une propriété privée, le mariage et le divorce, etc. sont autant d'exemples de l'intrusion de la logique politique dans la sphère privée. Roland Campiche relève un autre anachronisme dans cette théorie : la présence au cœur des foyers des postes de télévision. En effet, les écrans cathodiques importent quotidiennement au cœur des familles des préoccupations propres à la sphère publique²⁷⁸. Ces quelques exemples montrent bien la difficulté qu'il y a de parler de la domestication du

²⁷⁸ Cf. Campiche (2004), p. 183.

religieux en terme de définition sociologique. C'est pourquoi, dans les lignes qui suivent, comme je l'ai fait précédemment pour la privatisation du religieux, c'est à la représentation sociale, donc à la définition sociale de la domestication du religieux, que je me consacrerai.

Cette représentation de la religion comme une affaire privée, exclusivement lié au foyer familial ressort par exemple du témoignage de Zana. Lorsque je lui ai demandé quelle place elle accordait à la religion dans sa vie, l'adolescente a répondu :

Le seul moment où, en fait [la religion est présente dans ma vie], c'est pratiquement que le soir que je suis avec mes parents ou comme ça. Et puis qu'on parle de ça. (Zana 250-251)

Tout comme 41% des personnes interrogées dans le cadre de l'étude de R. Campiche, la religion est, pour Zana, 'une affaire privée'. Elle trouve sa place dans le foyer familial, principalement lors du jeûne annuel du Ramadan suivi par ses parents. La jeune Albanaise est même d'avis qu'il n'est pas possible de pratiquer à l'extérieur de la sphère privée. En effet, elle complète les propos qui précèdent en disant « à l'école et tout ça, tu peux pas trop pratiquer » (Zana 252).

Ainsi, il semblerait que la définition sociale de la privatisation du religieux et la représentation que s'en font les informateurs va dans le mêmes sens que celles d'une portion non négligeable de la population de Suisse. Tout comme dans les déclarations de catholiques ou de protestants dans l'enquête à l'origine de l'ouvrage *Les deux visages de la religion*, les discours de musulmans de Suisse témoignent de leur identification à une représentation communément admise en Suisse, à savoir que la religion est une affaire privée, dans le sens où elle résulte du choix de l'individu et qu'en ceci, elle n'apparaît et n'influence que son espace privé ; même si, comme je l'ai dit, ces représentations sont sociologiquement très discutables.

15.4. UNE TENDANCE HEDONISTE

Davantage une tendance contemporaine qu'une valeur suisse, le quatrième indicateur de l'identification sociétale est caractérisé par une tendance à l'hédonisme. En bref, je désigne par hédonisme la doctrine qui tend à faire du bonheur et de son intensité un idéal vers lequel aspire l'individu. Comme le souligne Frédéric Lenoir, l'acteur social rebute aujourd'hui à entrer dans une logique d'obéissance. Il précise sa pensée en affirmant que

Dans la mesure où il devient le législateur de sa propre vie, l'homme doit être responsable non seulement de ses actes comme personne morale, mais aussi de sa foi et de ses choix religieux.²⁷⁹

Dans cette optique, l'individu conçoit toute forme d'autorité, toute instance normative (dont font partie les religions) comme une entrave à sa liberté et à sa capacité de vivre sa vie selon les objectifs et les désirs qu'il a choisis. L'aspiration hédoniste va de pair avec le renversement qui s'est opéré relativement au salut. Alors que les religions monothéistes thématisent un salut extra-mondain, les individus, souvent impatients mais également dubitatifs quant à l'existence d'un tel salut, lui préfèrent une conception intra-mondaine. Dans la perspective wébérienne qui stipule que les calvinistes, impuissants devant leur destinée, s'attellent à trouver les signes de leur élection par le travail ascétique et le réinvestissement des produits de leur travail dans la société²⁸⁰, nombre d'individus des sociétés occidentales sont aujourd'hui également passés

de la recherche d'un salut *espéré* dans l'autre monde, (...) à la recherche d'un bonheur et d'un salut *éprouvé* en ce monde-ci.²⁸¹

Même si elle se définit comme musulmane, Zana considère que l'islam la limite dans sa liberté à vivre sa vie et à trouver le bonheur. Lorsque je lui ai demandé ce qui, à son avis, faisait d'elle une musulmane, la jeune fille a répondu qu'elle ne savait pas vraiment, étant

²⁷⁹ Lenoir (2003), p. 46.

²⁸⁰ Cf. Max Weber (1964), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris. Plon.

²⁸¹ Lenoir (2003), p. 57.

donné qu'elle ne pratique pas. Elle explique qu'elle pense quand même à l'islam, même si c'est pour elle difficile :

[Ce qui fait de moi une musulmane] *Que j'y pense quand même un peu à la religion et puis que y'a des choses que je pratique. Et puis qui sont pour moi quand même très difficiles, mais qui sont importantes. Malheureusement, je pratique pas trop. Mais je préfère être honnête avec moi et puis, parce qu'en fait, t'as qu'une vie, dans ce monde, t'as qu'une vie. C'est dommage quand même. Je dirais peut-être pas que si tu pratiques, tu la gâches, mais eh. Je trouve que tu t'amuses pas assez* [mise en évidence MSP]. [Silence]. *Tu peux pas. Surtout si tu vis ici.* (Zana 227-236)

Les propos de la jeune Albanaise sont révélateurs. Même si elle hésite à le verbaliser, elle pense parfois que pratiquer sa religion reviendrait à gâcher sa vie. Adolescente, Zana est insouciante, elle aimerait profiter pleinement de son âge. Au vu de son éducation²⁸², Zana a une conception largement normative et restrictive de sa religion que l'on retrouve tout le long de l'entretien. En effet, quelques instants plus tard, je lui ai demandé ce quels étaient ses souhaits pour l'avenir. Elle m'a répondu que pour elle, l'essentiel était de « *vivre sa vie* » et « *s'amuser un maximum* ».

J'aimerais dire « Vivez votre vie », quoi. Faut s'amuser le maximum. Y'a des choses qu'on peut malheureusement pas trop faire, mais, faut vivre. Faut vivre. Tout simplement. Le plus important pour moi, c'est de vivre, d'aimer, d'être aimée. De vivre. Je sais pas moi, je préfère pas trop me sentir différente aux autres personnes. Faut vivre. (Zana 285-287)

Cette conception hédoniste de la vie et la compréhension de la religion comme une instance normative limitant l'acteur dans son individualité sont caractéristiques de l'individualisme religieux moderne. Dans le contexte de modernité tardive, l'individualisme religieux a

²⁸² Le père de Zana est, selon ses dires, un homme excessivement autoritaire, qui règne en véritable patriarche sur toute la famille.

également subi des modifications. Comme le relèvent Danièle Hervieu-Léger²⁸³ et Frédéric Lenoir²⁸⁴ dans leurs travaux respectifs, l'individualisme religieux dit traditionnel, qui se basait sur le postulat d'une adhésion personnelle et individuelle à une foi commune en un Dieu transcendant, a été absorbé par l'individualisme religieux moderne supposant l'adhésion personnelle et individuelle à une foi non plus commune, partagée et héritée mais personnelle, choisie et voulue en un Dieu conçu non plus comme transcendant mais intime, résidant au cœur de l'individu lui-même. La tentation hédoniste participe, à mon sens, à l'individualisme religieux moderne. En effet, selon F. Lenoir, les quêtes spirituelles contemporaines sont notamment caractérisées par la recherche du bonheur en ce monde²⁸⁵. Et qui mieux que l'individu lui-même avec ses aspirations (plus ou moins) religieuses est à même de remplir cette mission ?

15.5. UNE REFLEXIVITE AUTOCRITIQUE

Le recours à la réflexivité autocritique, dernier élément caractérisant l'identification sociétale, est le produit d'une valeur chère aux sociétés occidentales : la raison critique. Amel, collégienne d'origine tunisienne, m'a tenu des propos détonants et éclairants par rapport à la situation des musulmans de par le monde, qui thématissent bien ce sujet. C'est pourquoi avant de procéder à tout commentaire, je relève les aspirations de Amel pour la prochaine génération de musulmans.

Mais d'abord, moi, je pense, y'a un gros travail du côté des musulmans, déjà, eux-mêmes. De s'ouvrir. De changer. Parce que il y a un verset coranique qui dit « Dieu ne va pas changer un peuple qui ne veut pas changer en eux-mêmes ». Donc, il faut d'abord changer nous-mêmes ! Et se poser la question, voir qu'est-ce qui va ? Qu'est-ce qui va pas ? Et puis, essayer d'améliorer

²⁸³ Hervieu-Léger (1999), chapitre 'Les communautés sous le règne de l'individualisme religieux', pp. 157-201.

²⁸⁴ Lenoir (2003), chapitre sur 'L'individualisme religieux moderne', pp. 36-54.

²⁸⁵ Lenoir (2003), p. 56.

nous-mêmes notre situation. Et à partir de ce moment, si on rectifie notre pratique et notre façon de voir les choses, ça va tout changer. Parce que tant qu'il y a des mauvais musulmans, entre guillemets, y'aura toujours cette mauvaise image sur les musulmans, quoi. Y'a le côté, un grand travail des musulmans eux-mêmes. Moi, je pense personnellement, si les musulmans, ils sont si mal traités aujourd'hui, c'est à cause d'eux, et non pas des autres. Parce que, premièrement, comme je vous ai dit, ils ont mal compris leur religion. Ils se sont trop éloignés de leur religion, de la vérité, des bases de la religion. Et en même temps, deuxièmement, la liberté, on la donne pas, mais on la prend. Je veux rester ici. Si on s'impose, si on s'impose dans le sens où, pas s'imposer, ça veut dire avec ses armes et tout ça. Mais, s'imposer dans le sens où nous sommes des bons musulmans, enfin, des vrais musulmans. Donc, là, ils seront obligés de nous respecter. Voyez ce que je veux dire. Si je rejette l'autre, bien sûr que l'autre il va aussi me rejeter. Je peux pas non plus m'enfermer. Il faut s'ouvrir et puis, ouais, il faut être un bon musulman, quoi. Donc, moi, je pense, personnellement, que la grande responsabilité, c'est nous-mêmes, quoi. Faut jamais mettre la responsabilité sur les autres. Faut voir moi-même d'abord ce que j'ai fait pour eh, avant de juger les autres, quoi. C'est ça le problème. On montre toujours du doigt l'autre. « C'est toi le responsable. Moi, j'ai rien fait. C'est lui qui a commencé ! C'est lui ! ». Alors, que si on tourne la question ! Ca peut être nous ! Nous avons quand même notre part de responsabilité. Ce qu'on fait, ce qu'on pense, faut qu'on prenne nos responsabilités. Nous sommes responsables de tout, quoi ! C'est toi qui choisis de faire ou de pas faire. (Amel 842-873)

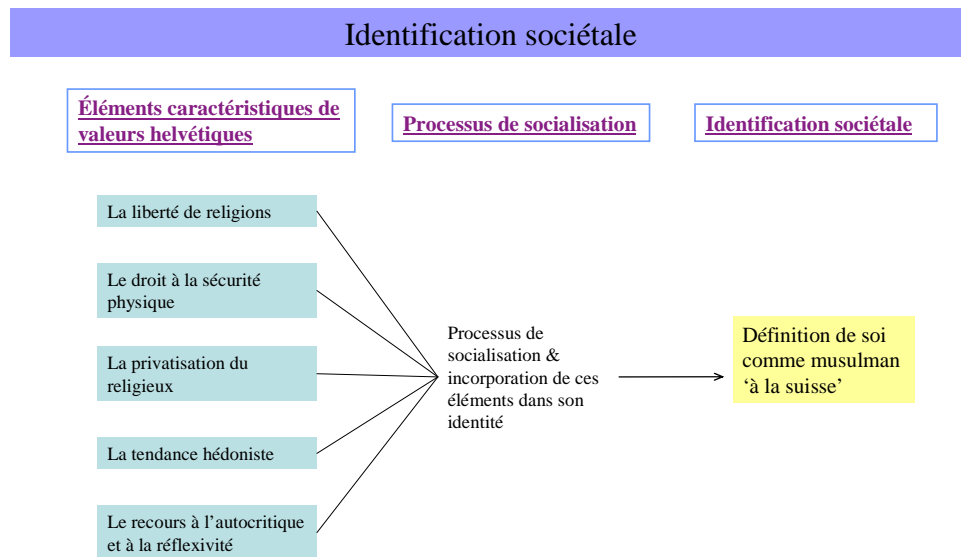
Très volontaire, Amel, loin de se complaire dans l'image de la victime dont souffrent les musulmans aujourd'hui en raison de l'actualité internationale, renvoie ces derniers à leurs responsabilités. Aux antipodes d'une attitude fataliste lui suggérant d'attendre des lendemains meilleurs, Amel fait preuve d'une courageuse autocritique envers ses coreligionnaires. Selon la jeune femme, les musulmans doivent se poser des questions,

apprendre de leurs erreurs ou de leurs lacunes, et travailler tant sur leur pratique que leur comportement. Pour Amel, les premiers responsables de cette image stigmatisante caractérisant les musulmans aujourd'hui sont les musulmans eux-mêmes, la responsabilité leur en incombe totalement et il est temps, selon elle, qu'ils en prennent conscience, qu'il agissent sur leur destinée, qu'ils cessent de se morfondre et d'attendre qu'on vienne à eux, mais qu'ils aillent vers les autres, qu'ils réfutent l'image qui est donnée d'eux et qu'ils prouvent à leurs concitoyens qu'ils gagnent à être connus.

15.6. RESUME

L'identification sociétale désigne, d'une part, les processus simultanés par lesquels l'individu intègre les normes et valeurs de ses groupes d'appartenance et, d'autre part, les mécanismes par lesquels l'individu se définit comme membre de la société dans laquelle il vit. A travers divers extraits d'entretiens, j'ai essayé de montrer comment les informateurs ont intégré dans leur individualité des tendances caractéristiques de valeurs suisses (et plus largement occidentales) telles que la liberté de religion, le droit à la sécurité physique, la privatisation du religieux, la tentation hédoniste et la réflexivité autocritique.

Schématiquement, il est possible de représenter l'identification sociétale comme suit :



L'intégration de ces éléments dans leur identité permet à certains des informateurs de l'enquête de se définir tour à tour comme « *une musulmane à la suisse* » (Amel 140), de « *considérer la Suisse comme **mon** pays* », de « *se sentir comme les Suisses* », voire même « *comme un Suisse, un Fribourgeois* » (Sharif 18, 384,400), de se sentir en Suisse « *comme dans mon propre pays* » (Malik 403) ou encore Zana qui, née en Suisse, a non seulement l'impression d'être suisse, mais en plus considère son lieu de naissance comme l'une de ses qualités (Zana 275-282). Relevons toutefois que c'est sans grande surprise que ces affirmations sont, dans le cadre de ma recherche, exclusivement le fruit de jeunes adultes ou adolescents.

16. L'IDENTIFICATION CULTURELLE

Dernière dimension de l'identification musulmane, l'identification culturelle est à la croisée des identifications sociétales et psychologiques. En effet, l'identification culturelle est, d'une part, le produit des socialisations primaires et secondaires et, d'autre part, le résultat des processus d'identification à et d'autrui.

Par identification culturelle, je désigne les mécanismes par lesquels l'individu procède à l'auto-identification à une culture spécifique qu'il définit comme sienne. L'identification culturelle se constitue en deux moments : premièrement, elle est le fruit, largement inconscient, d'une socialisation primaire. En effet, dès l'enfance, l'acteur intègre des modèles, des normes et des valeurs qui sont ceux de son (ses) groupe(s) d'appartenance (par exemple, un sujet français, juif non pratiquant d'origine séfarade, issu d'un milieu ouvrier). Intégrés plus ou moins profondément dans la subjectivité individuelle, ces modèles agissent de façon latente sur la définition de soi de l'individu lui-même, ainsi que sur la place que celui-ci s'attribue dans la société et dans le monde en général. L'identification culturelle joue un rôle considérable dans la construction identitaire individuelle car elle participe à l'intégration de l'individu à un (ou des) groupe(s) ; le sentiment d'appartenance en découlant étant de première importance dans la conception de soi que développe l'individu.

Ensuite, l'identification culturelle est également le produit d'un processus de socialisation secondaire et résulte d'un choix opéré par l'acteur dans ses références culturelles. En effet, l'individu insistera subjectivement sur tel ou tel aspect de la culture transmise et héritée au détriment d'autres éléments qui ne joueront alors plus qu'un rôle marginal dans l'identité personnelle de l'acteur social.

Même si ce chapitre fait un large écho à la notion de culture, je tiens à préciser qu'il ne sera pas le lieu de discuter de la validité du concept de culture analytiquement parlant. Si, depuis les débuts de l'anthropologie, différents courants et auteurs ont donné un large éventail de

définitions de la culture, la traitant tantôt en termes de fonctionnalité ou de structure, insistant tantôt sur son caractère inné ou acquis, ou encore sur sa capacité coercitive et/ou sa force intégrative, il reste qu'en dernière instance, au-delà de leurs divergences théoriques, les multiples définitions qui ont été données de la notion de culture reposent, sur quatre éléments communs que Annamaria Rivera recense comme étant que :

- 1) la culture est un ensemble *complexe* et *organisé* de croyances et de pratiques ;
- 2) l'homme *l'acquiert* par des voies sociales ;
- 3) elle est *transmise* d'une génération à l'autre ;
- 4) elle a une *forme* plus ou moins reconnaissable.²⁸⁶

Avant d'entrer dans le cœur du sujet, j'aimerais amener une seconde précision : ce chapitre n'essaiera pas non plus de donner une définition essentialiste de la culture islamique. En effet, ce quatrième type d'identification participant à l'identification comme musulman a, comme les précédents, émergé de l'analyse des entretiens effectués. Les sujets interrogés parlent **d'eux-mêmes**, à **leurs propos**, d'une culture musulmane qu'ils vivent, qu'ils ont reçue ou qu'ils aimeraient transmettre. Or, il est important de préciser que la notion de culture exprime d'avantage une **certaine uniformité** qu'elle ne reflète une **réelle unité**²⁸⁷. Il s'agira ainsi d'illustrer comment la référence à une culture que les informateurs estiment spécifique, participe à la définition de leur identité de musulman.

Ainsi, au vu de ce qui précède, l'identification culturelle désignera **le processus par lequel l'acteur intègre, par son implication et ses interactions sociales, un patrimoine de croyances et de pratiques reconnaissables et dans lesquelles il se reconnaît ; ensemble**

²⁸⁶ Rivera (2000), p. 67. Toutefois, Annamaria Rivera prend une précaution épistémologique de taille. Elle souligne en effet que « *les cultures sont en premier lieu des objets intellectuels, les produits d'une invention et d'une représentation, celles du groupe qui parle de lui-même, celles de l'anthropologue qui parle d'un certain groupe ou bien celles du sens commun qui parle de nous et des autres* ». (Rivera (2000), p. 74).

²⁸⁷ Cf. Rivera (2000), p. 77.

de croyances et de pratiques héritées de et participant à son histoire familiale et personnelle.

Il est important de souligner que l'identification culturelle est à la fois « *contextuelle, multiple et relative* »²⁸⁸. En d'autres termes, ce quatrième type d'identification est lié à un **élément historique déterminé** (dans le cadre de la présente recherche, la naissance de l'islam et de la *umma*), à **des circonstances précises** (la rencontre de l'altérité culturelle et religieuse et l'expérience minoritaire) et a une portée **relative** dans le sens où l'individu a recours à ce type d'identification principalement pour se démarquer en s'affirmant tout à la fois en tant que différent **et** en tant que membre d'une communauté spécifique par rapport à une majorité envisagée comme différente.

Ainsi, s'il est admis que la culture joue un rôle essentiel dans la survie collective des groupes en situation minoritaire²⁸⁹, l'identification culturelle participe également à la construction identitaire individuelle, car elle procède du double processus d'identification par similarisation et différenciation²⁹⁰, permettant à l'acteur de se situer comme sujet dans ses différents groupes d'appartenance. Ce sont en effet certains des informateurs musulmans qui, spontanément, ont relevé la différence culturelle existant entre eux et les citoyens helvétiques non musulmans. A propos de certaines de ses relations musulmanes ayant du mal à se faire reconnaître et à s'intégrer, Nasser explique que les immigrants rencontrent des difficultés étant donné « *qu'ils ont pas encore la connexion culturelle, ils ont pas branché toutes les prises pour dire 'je suis branché'*. » (Nasser 52-53), signifiant ainsi la rupture existant entre les références auxquels les musulmans étaient habitués et celles auxquelles ils sont aujourd'hui confrontés. C'est également le cas de Amel, qui, lorsqu'elle s'exprime sur ce qui est important pour elle en Suisse, explique qu'elle aime la variété de cultures qui existe et le fait que tout le monde ne soit pas chrétien (Amel 35-36). La jeune femme relève plus spécifiquement les difficultés qu'elle a rencontrées les premiers

²⁸⁸ Bayart (1996), p. 98.

²⁸⁹ Azria (2004), p. 222.

²⁹⁰ Voir les chapitres sur l'identité (8) et l'identification psychologique (14).

temps de son arrivée en Suisse, étant donné qu'avec sa famille, elle vivait précédemment dans une toute autre culture (Amel 112-113). Elle explique également le fossé existant entre son environnement familial, où la culture du pays d'origine prédomine, et le passage du seuil du foyer familial la projetant dans un « *autre univers qu'on ne comprend pas et puis qui nous comprend pas non plus* », dans lequel plus aucune référence (à commencer par la langue) ne lui est familière (Amel 119-122). Etre musulmane, pour Amel, ne se résume pas à son appartenance à la religion révélée par Mohammed. La jeune femme apparente également son identité de musulmane à « *culture islamique et arabe* » (Amel 134-135), une différence culturelle qu'elle admet la différencier de la majorité de la population suisse, mais une différence qu'elle relativise également en s'exclamant que s'il est vrai qu'il existe une différence culturelle entre elle et les non musulmans, elle constate également cette différence avec les autres musulmans qu'elle côtoie (Amel 142-146) ; un constat qui souligne une certaine **uniformité** au détriment de l'unité soulignée par Annamaria Rivera²⁹¹.

16.1. LA CULTURE COMME « CHAPITEAU ISLAMIQUE »

Comme nous l'avons déjà vu, l'identification culturelle, conjuguée aux identifications psychologiques et sociétales, appartient aux processus de socialisation (primaire dans un premier temps, puis secondaire). Que l'acteur se définisse comme pratiquant ou non pratiquant, 'être musulman' est « *quelque chose* » (Malik 236) que l'individu a en lui. Arrêtons-nous un instant à nouveau sur un extrait du témoignage du jeune Irakien²⁹². Pour Malik,

Etre musulman, c'est pas un jour, un mois, une année. C'est pour une vie. On est petit, on est musulman, on fait le Ramadan. Puis, on grandit avec. C'est

²⁹¹ Cf. Rivera (2000), p. 77.

²⁹² Cette citation a déjà été utilisée dans la section consacrée à la conscientisation d'éléments intériorisés dans le chapitre relatif à l'identification psychologique (14). Ceci montre l'imbrication des différentes identifications en une seule et même personne.

quelque chose qu'on a en nous. On peut pas le jeter comme un vêtement, ou comme un déchet. C'est quelque chose qu'on garde. Justement, nous, on vit pour ça. (Malik 235-238)

Les propos du jeune homme soulignent qu'en ce qui le concerne, son appartenance à la religion musulmane remonte à son enfance. L'islam, d'une référence existant 'autour de lui' est devenu une référence existant 'en lui' ; d'une référence **structurée** de l'extérieur, l'islam est devenu une référence **structurante** de l'intérieur, influençant réciproquement le monde extérieur.

Avant d'entrer dans le cœur de la métaphore de la culture comme « *chapiteau islamique* », j'aimerais relever que cette dernière renvoie, dans la discipline sociologique et bien indépendamment de son locuteur (Nasser), à différents concepts au rang desquels on peut citer le « *sacred canopy* » de Peter Berger. En 1967, par cette expression, P. Berger invitait ses lecteurs à envisager la religion comme un 'baldaquin sacré' (« *sacred canopy* ») qui enveloppe et protège du chaos anémique les membres d'une société. Dans l'ouvrage *The Sacred Canopy : Elements of a sociological theory of religion*, le sociologue avance l'idée que « 'the classical task' of religion is constructing a common world within which all of social life receives ultimate meanings binding on everybody »²⁹³. Mais il remarque que l'idéologie moderne occidentale conquérante détruit cet abri unifié de significations et que, inexorablement, le baldaquin sacré (« *sacred canopy* ») s'effondre.

En 1998, Christian Smith réagit au concept de « *sacred canopy* » de Peter Berger pour en proposer une nouvelle interprétation. A l'encontre de ce que soutenait P. Berger en 1967, pour C. Smith, la religion a encore un bel avenir dans la modernité, mais non pas sous la forme d'un « *sacred canopy* », mais de « *sacred umbrellas* »²⁹⁴. Pour cet auteur, alors que les baldaquins sont des structures lourdes, statiques et inamovibles, parler de 'parapluies sacrés' a l'avantage de mettre l'accent sur la portabilité, l'adaptabilité et la relativité des

²⁹³ Berger (1967), p. 133.

²⁹⁴ Smith (1998), p. 106.

systèmes de croyances et de pratiques que développent les individus en modernité tardive. En proposant le néologisme conceptuel de « *sacred umbrellas* », C. Smith suggère que l'acteur ramasse des restes de tissus laissés au sol par l'effondrement du baldaquin, et leur donne une nouvelle vie en se construisant des 'parapluies sacrés'. En modernité tardive, explique C. Smith, les acteurs n'ont plus besoin (ou ne veulent plus) de structures lourdes et inamovibles, mais revendiquent des systèmes plus petits, donc plus appropriés à leurs besoins ; des systèmes de croyances 'sous' lesquels ils peuvent vivre et évoluer.

En 2001, Jean-paul Willaime s'approprie à son tour ce concept pour parler de la religion comme de « *tentes sacrées* »²⁹⁵. Selon le sociologue français, le recours à la formulation de « *tentes sacrées* » est encore plus approprié que celle de « *parapluies sacrés* » dans le sens où, en plus de regrouper la légèreté et la portabilité des « *sacred umbrellas* », la métaphore de la « *tente sacrée* » souligne plus adéquatement « *le caractère à la fois communautaire et individuel des sous-cultures religieuses dans les sociétés pluralistes* »²⁹⁶.

Constituant, en Suisse comme en Europe, une sous-culture religieuse, le « *chapiteau islamique* » adopte des caractéristiques des trois métaphores brièvement énumérées ci-dessous. En effet, consistant en une structure relativement lourde, le « *chapiteau* » est, tout comme le « *sacred canopy* » relativement imposant et englobant. Mais tout comme les « *sacred umbrellas* » et plus encore les « *tentes sacrées* », le « *chapiteau* » reste une structure démontable et remontable. Il permet ainsi aux contenus religieux qu'il abrite de se décomposer pour se recomposer ou encore de se déplacer et de migrer avec les acteurs s'y abritant. « *Tente* » d'envergure, le « *chapiteau* » insiste également sur la dimension essentiellement communautaire que peut revêtir la culture islamique pour un individu habitant dans un pays musulman.

Revenons-en à l'interprétation subjective de Nasser de son « *chapiteau islamique* ». dans les propos de ce dernier, l'expression de « *chapiteau islamique* » (139) illustre le processus

²⁹⁵ Willaime (2001b), p. 179.

²⁹⁶ Willaime (2001b), p. 179.

de socialisation primaire à l'œuvre dans l'identification culturelle. Si Nasser vit aujourd'hui consciemment sa religion, il a d'abord été, selon ses dires, « *musulman par culture* » (138).

*Je vis bien ma religion, je la vis très bien. Moi, mon parcours, il est un petit peu spécial. J'étais **musulman par culture** [mise en évidence MSP], c'est-à-dire on se lève un jour, on prend conscience de la vie, on voit une maman, un papa, un **chapiteau islamique** [mise en évidence MSP]. C'est-à-dire, vous avez des parents qui sont chrétiens, voilà, qu'on aime ou qu'on n'aime pas, on suit le mouvement jusqu'à un certain âge où on conteste. Et moi, j'étais dans ce chapiteau. (Nasser 135-143)*

Cette image du « *chapiteau islamique* » comprend un niveau micro-sociologique (la référence familiale) et un niveau macro-sociologique (la société musulmane algérienne). Enveloppant l'individu, le « *chapiteau* » est une référence qui s'impose inconsciemment à l'acteur en devenir (encore davantage récepteur que véritablement acteur). L'enfant, rassuré par cette source de cohérence, l'intègre dans son système structurant de normes et de valeurs, jusqu'au jour où il prend conscience de la multiplicité des références existantes et qu'il remet en question la référence unique grâce à laquelle il s'était jusque-là établi. La rencontre consciente avec son « *chapiteau* », qu'il soit islamique ou autre, est souvent le fruit d'une rupture, d'un moment conflictuel dans la vie de l'individu. Pour Nasser, c'est à l'adolescence, alors qu'il vivait une véritable « *crise d'identité* » (Nasser 156)²⁹⁷ qu'il s'est révolté contre son éducation et son environnement et qu'il a ainsi remis en cause le « *chapiteau* » dans lequel il vivait, « un « *chapiteau* » qui, selon lui, lui imposait trop de limites²⁹⁸.

²⁹⁷ Nasser explique la situation linguistique dans laquelle il devait évoluer. Il raconte qu'il devait parler le français à la maison avec ses parents, l'arabe classique à l'école et qu'il pratiquait un dialecte algérien à l'extérieur, avec ses amis. Il explique qu'entre ces différents registres, à un moment donné, il devient difficile de savoir qui l'on est (Nasser 152-160).

²⁹⁸ Dans les souvenirs d'adolescent de Nasser, on retrouve un thème développé tant par Zana que par Sihan. En effet, dans le témoignage des deux adolescentes, c'est précisément cette dimension de l'islam comme instance normative interférant dans l'exercice leur liberté individuelle qui ressortait de la façon la plus saillante.

Dans le cas de Ozlem, c'est l'expérience de l'émigration qui a été l'élément déclencheur ; à la différence que la jeune femme, même si elle se définissait déjà alors comme musulmane, ne pensait pas pratiquer sa religion en restant en Turquie.

Moi, je pensais pas pratiquer ma religion dans mon pays. Bon, j'étais toujours musulmane, ça c'est clair. Je faisais aussi le Ramadan, comme j'ai dit, 10 jours, 15 jours et je me sentais toujours croyante musulmane, ça, c'était en moi, mais pas plus. (Ozlem 292-295)²⁹⁹

Pour Amel, l'émigration joue également un rôle prépondérant. En effet, arrivée en Suisse à l'âge de douze ans, Amel a, très jeune, été confrontée à l'altérité culturelle. La collégienne a traversé les processus de socialisation primaire en Tunisie et au seuil de l'adolescence, à l'heure où la socialisation secondaire collabore activement à la construction identitaire individuelle, Amel expérimente la juxtaposition de systèmes de références. Rappelons ici ses propos relatifs aux deux univers auxquels elle se trouvait confrontée (Amel 111-122). Toujours est-il que Amel s'est efforcée de construire une synthèse entre le référent culturel autour duquel elle s'était exclusivement construite jusqu'à l'âge de douze ans et le système de normes et de valeurs qu'elle a rencontré lors de son immigration en Suisse. Consciente du « *cocktail culturel* » (Amel 695) dans lequel elle vit et par lequel elle construit son identité individuelle, fruit d'une « *culture musulmane* » et d'une 'culture helvétique', Amel aimerait transmettre à ses futurs enfants cette « *culture musulmane* » héritée de son enfance en Tunisie.

Moi, j'aimerais que mes enfants, je leur donne, en fait, cette culture musulmane. (Amel 820-821)

²⁹⁹ Tout comme la citation précédente de Malik, cette citation de Ozlem a déjà été utilisée dans le chapitre consacré à l'identification psychologique, dans la section consacrée au rôle de la personnalité. On relèvera ici qu'elle aurait pu également illustrer l'existence du cheminement religieux caractéristique de l'identification religieuse. C'est afin de montrer la complexité des trajectoires d'identification que je relève ici cet élément.

Nous voyons ainsi que selon Amel, il existe une « *culture musulmane* » spécifique ou tout au moins, une culture différant de la culture dominant en Suisse et qu'elle rattache à sa religion et sa région d'origine³⁰⁰.

16.2. LA RELATION ENTRE NATIONALITE ET APPARTENANCE CONFESSIONNELLE

Le second élément que comprend la notion d'identification culturelle est la relation de proximité existant entre l'appartenance nationale et l'appartenance confessionnelle. Comme nous l'avons vu précédemment à travers la référence de Amel à sa culture musulmane, soit islamique et arabe, j'ai constaté de façon frappante cette relation de proximité dans le témoignage de Mourad, étudiant turc. En effet, très tôt dans l'entretien, alors que je lui demandais comment c'était pour lui d'être musulman en Suisse, Mourad m'a spontanément répondu que l'islam était, en quelque sorte, comme sa nationalité (Mourad 53-54). Pour le jeune homme, l'individu ne choisit ni sa nationalité, ni sa religion : il naît **d'**une nationalité et **dans** une religion. Dans ce sens, Mourad apparente sa nationalité turque à son appartenance à la religion musulmane. Elles sont à son identité les deux faces d'une même médaille. Il dira du reste plus tard dans l'entretien :

J'ai pas choisi ma religion, ça, je précise, mais je suis content et fier d'être musulman et puis d'être turc. (Mourad 331-332)

A plusieurs reprises, le jeune homme insiste sur la proximité intrinsèque entre ces deux composantes de son identité. Lorsqu'en fin d'entretien je lui ai demandé de me parler de l'importance qu'il donnait à la religion dans sa vie de musulman en Suisse, Mourad m'a répondu :

Ben, je donne de l'importance, parce que c'est mon identité. Eh,
[Silence], *eh, comme en fait ma nationalité. Ce sont deux choses, eh,*

³⁰⁰ Je me réfère ici aux dires de Amel qui expliquait précédemment avoir une « *culture islamique et arabe* » (Amel 132-133).

parce que moi aussi je suis une personne assez eh attachée à ma nationalité. C'est pas je suis nationaliste [Rire], fasciste ou quelque chose comme ça, mais...

Patriotique ? (MSP)

Patriotique, voilà ! C'est une, c'est ce qui fait partie de mon identité. Eh, [Silence], et puis eh, même si dernièrement, ça se discute [à cause des événements liés aux attentats du 11 septembre 2001], moi je suis fier, comme tout le monde en fait, d'être eh turc et d'être musulman. (Mourad 311-321)

16.3. RESUME

Il est possible de déduire que la quatrième composante de l'identité musulmane se construit tout d'abord sous l'influence d'un « *chapiteau islamique* », en référence à une culture islamique et arabe envisagée comme différant de la culture dans laquelle les informateurs vivent aujourd'hui et, finalement, qu'elle exprime une proximité dans la relation entre les appartenances nationales et religieuses.

17. ELEMENTS ANALYTIQUES CONCLUSIFS

Comme nous l'avons vu au cours de ce chapitre consacré à l'identité musulmane, celle-ci peut se construire à travers la combinaison personnelle et subjective de quatre formes complémentaires d'identification :

- a) Une identification **religieuse**
- b) Une identification **psychologique**
- c) Une identification **sociétale**
- d) Une identification **culturelle**

Dans une première section, après avoir brièvement défini les dimensions constitutives de **l'identification religieuse**³⁰¹, celle-ci a été le premier objet de l'analyse. Préalablement, suite à un bref aperçu des définitions du concept de religiosité, une définition opérationnelle de cette dernière a été retenue : la religiosité a ainsi été définie comme la forme intérieure de l'expérience humaine précédant la religion (une religion conçue comme la forme structurée et observable, dans la réalité empirique, de la religiosité). Il s'agissait à ce moment de définir quels pouvaient être les types de religiosité des musulmans ayant répondu aux questions de l'enquête. C'est ainsi que, sur la base des témoignages récoltés, quatre variables de la religiosité ont été mises à jour. La première variable comprend les rapports différenciés que les interviewés entretiennent avec Dieu. Nous avons pu voir que Dieu pouvait, selon les répondants, endosser différents rôles, allant du commandeur au confident, du juge au guide ou à l'ami. La seconde variable désigne les rapports variés que le musulman peut entretenir avec la société dans laquelle il vit. Nous avons pu voir que, selon les sujets, la société pouvait être conçue comme une richesse au vu de sa diversité culturelle ou comme un cadre normatif dans lequel le musulman s'efforcera de vivre sa religiosité. La troisième variable est caractérisée par les différents rapports que peut développer l'acteur avec

³⁰¹ Pour rappel, le schéma pentapartite comprenait les dimensions culturelles, communautaires, éthiques, émotionnelles (thématisées par Danièle Hervieu-Léger) et culturelles.

l'altérité ; l'altérité étant conçue dans le cadre de cette recherche comme essentiellement non musulmane. Dans cette perspective, il a été montré que l'altérité pouvait prendre la forme d'un miroir qui renvoie à l'acteur une image plus ou moins positive de sa subjectivité ou simplement constituer la diversité culturelle caractéristique de la société d'accueil helvétique. Finalement, la quatrième variable comprend aussi bien les rapports qu'entretiennent les acteurs avec eux-mêmes que les conceptions que ces derniers se font d'eux-mêmes. Nous avons pu voir, par exemple, que les sujets interrogés envisagent leurs rôles dans le monde de façon différenciée selon s'ils se considèrent davantage comme acteurs des desseins de Dieu que comme récepteurs de ses prescriptions. Le respect de soi et des autres, tout comme l'investissement de soi, ont été les deux éléments majeurs relevés. Ainsi, au vu des dimensions constitutives de l'identification religieuse et en tenant compte des quatre variables issus des témoignages des interviewés, une typologie en quatre entrées des formes de religiosité pouvant exister chez des acteurs de confession musulmane résidant en Suisse romande a été thématisée. Pour rappel :

- a) Une religiosité institutionnelle
- b) Une religiosité intellectualisée
- c) Une religiosité sociale
- d) Une religiosité spirituelle

La religiosité institutionnelle, tout d'abord, a été définie selon cinq indicateurs principaux : une loyauté indéfectible à l'égard du discours coranique et du prophète Mohammed ; le rôle prépondérant accordé à la communauté (le cas échéant, à la famille) ; une sociabilité et une convivialité liées à une insertion dans la communauté locale (et non élargie à la communauté des croyants en général) ; un respect inconditionnel des cinq piliers de la pratique et des principaux rites de passage et, finalement, une attitude parfois normative, une tendance au littéralisme et à l'intégralisme dans la compréhension et l'application de la religion islamique. Ce premier type de religiosité révèle ainsi une conception de Dieu comme commandeur, guide que le croyant s'efforce de suivre au quotidien. Comme corollaire, cette représentation de Dieu implique que l'individu développe une conception passive de son rôle où il se perçoit plus comme la créature de Dieu que comme le véritable acteur

de sa destinée. L'axe de la verticalité vers Dieu étant fortement valorisé, l'axe horizontal du rapport à l'altérité et à la société n'a ici que peu de poids. En effet, ni la société, ni l'altérité ne jouent de rôle particulier dans l'univers de l'acteur répondant à ce premier type de religiosité.

Le second type de religiosité, dans la lignée des travaux de Leïla Babès, a été désigné par le qualificatif de religiosité intellectualisée. Cette seconde forme de religiosité peut être définie par différents indicateurs, au rang desquels on peut nommer l'existence d'un cheminement religieux procédant du choix individuel, assumé et revendiqué ; une importance accordée à la pratique religieuse ; une intériorisation, une actualisation et une déculturation des contenus religieux ; une bonne connaissance des principes et de l'histoire de sa religion et, finalement, la présence d'une quête d'authenticité, mêlant quête existentielle et spirituelle. Le croyant répondant à ce second type de religiosité se représente Dieu comme un guide et un ami à qui confiance et respect sont inconditionnellement donnés. Cette conception de la divinité a pour incidence que l'individu se considère comme le sujet autonome acteur de son existence. Parallèlement, la société acquiert également un rôle plus actif : elle est désormais considérée comme le cadre dans lequel l'individu se doit d'actualiser sa pratique religieuse. L'altérité également devient plus importante : elle représente le miroir de ce que l'acteur est ou n'est pas et sert à se définir par l'identification à et d'autrui.

La troisième forme de religiosité, de type social cette fois, a été identifiée grâce à trois principaux indicateurs. Premièrement, elle est caractérisée par une éthique intramondaine qui vise d'une part, à la préservation de la vie et de la dignité humaine et, d'autre part, à la préservation et à la fructification de la société. Deuxièmement, l'acteur répondant à cette forme de religiosité tend à légitimer socialement le contenu des prescriptions religieuses. Enfin, la religiosité sociale se reconnaît dans la continuité comportementale de l'acteur. En effet, celui-ci se doit de respecter tant les autres que Dieu, et ceci sur le long terme et non sur des périodes données (comme par exemple durant le mois du Ramadan). Au vu de ces indicateurs, on peut déduire que Dieu endosse à nouveau le rôle du guide et de l'ami, la différence avec sa représentation dans la religiosité intellectualisée résidant principalement dans le fait qu'il n'est plus le centre exclusif de l'attention de l'individu. La religiosité sociale met au premier rang de ses variables la société et l'altérité que le croyant se doit de respecter pour ce qu'elles sont.

En ceci, l'acteur se considère lui-même comme le sujet autonome, acteur de son existence, mais surtout responsable tant de ses choix que de ses actions devant Dieu, ses concitoyens et la société dans laquelle il vit.

Dernier type de religiosité, la religiosité spirituelle relève premièrement d'une conception individuelle de la pratique religieuse conçue comme un véritable acte de foi (et non une obligation religieuse). Deuxièmement elle est caractérisée par la recherche de proximité avec Dieu ; par l'émotionnalité et l'intériorité et, finalement, par la présence d'une quête existentielle relative au sens de la vie et au rôle de l'individu sur terre. Ces éléments impliquent une conception personnalisée de Dieu, qui est conçu comme le père, l'ami et le confident. Dans cette perspective, l'individu, par la quête de proximité avec la transcendance, est principalement considéré comme l'adorateur de Dieu. L'axe de la verticalité étant ici à nouveau prépondérant, la société ne joue aucun rôle particulier. Un rôle relativement passif est également donné à l'altérité, mais celle-ci a néanmoins une certaine importance dans le sens où le croyant, dans un esprit de dévotion à Dieu, doit s'attacher à ne pas faire de mal à ses concitoyens.

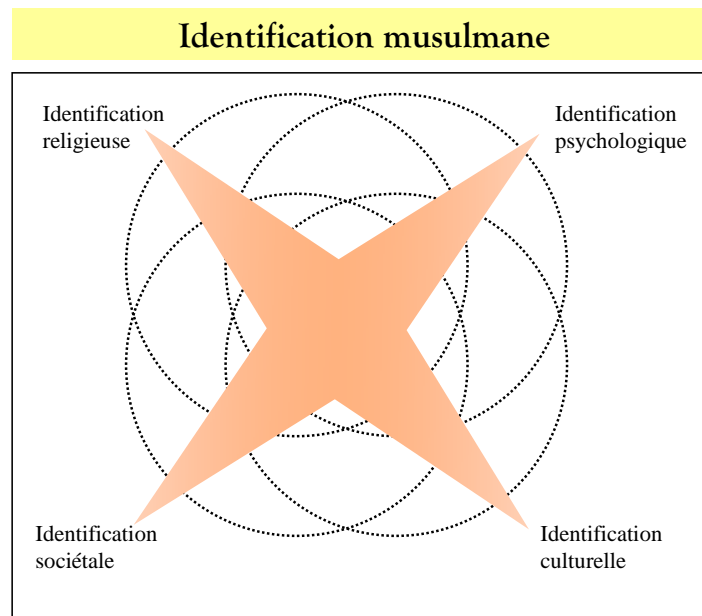
Une seconde section a été consacrée à **l'identification psychologique**. Nous avons vu que cette forme d'identification se construit à travers trois étapes plus ou moins simultanées. Pour rappel : un processus de similarisation et de différenciation ; le développement de la personnalité individuelle afin de pouvoir et savoir s'affirmer et, finalement, la conscientisation d'éléments restés, pendant un certain temps, inconscients. Ces trois étapes ne s'achèvent jamais réellement. A chaque moment clé de la vie de l'individu, de nouvelles rencontres, de nouvelles expériences impliquent que l'individu doit se repositionner et se repenser. L'identification psychologique et ses corollaires que sont les stratégies identitaires que l'individu met en place pour se construire et se définir, font ainsi passer ce dernier du rôle d'agent (passif) à celui d'acteur (actif), sujet conscient et autonome de son individualité et de son identité en devenir.

Ensuite, par la définition de **l'identification sociétale**, nous avons vu comment, les musulmans de l'enquête intègrent les normes et valeurs de la société dans laquelle ils

vivent, et, d'autre part, comment ils se définissent comme membres de cette société. Il a ainsi été mis en avant qu'un certain nombre de valeurs ou de tendances présentes dans la société helvétique (notamment) participent à leur identification de musulman 'à la suisse'. Il s'agit par exemple de la pleine adhésion et compréhension du droit fondamental à la liberté de conscience et de croyances ; de la revendication du droit à la sécurité individuelle ; de l'acceptation de la tendance à la définition sociale de la privatisation du religieux ; de l'aspiration vers l'hédonisme ambiant et, finalement, du recours à l'autocritique.

Finalement, **l'identification culturelle** a été spécifiée. Cette dernière forme d'identification a été définie comme le processus par lequel l'individu intègre, par son implication et ses interactions sociales, un patrimoine de croyances et de pratiques reconnaissables et dans lesquelles il se reconnaît, ensemble de croyances et de pratiques héritées de et participant à son identité individuelle. Dans ce cadre, il a été souligné le rôle prépondérant que joue le « *chapiteau islamique* » dans la définition de soi comme musulman, ainsi que la proximité existant entre l'appartenance nationale et l'appartenance à une religion donnée.

Ainsi, tenant compte des quatre formes d'identification participant à la construction de l'identité de musulman de Suisse, il est possible de représenter cette dernière comme suit :



Ce schéma révèle que l'identité musulmane peut s'exprimer et se combiner personnellement et subjectivement à la jonction des différentes formes d'identification. L'individu, selon sa personnalité et les expériences qu'il rencontre, agencera différemment ces différentes trajectoires de son identité de musulman.

Il est évident que cette typologie (comme toute typologie) constitue un modèle descriptif permettant d'appréhender le réel et de rendre compte de la complexité de l'identification comme musulman. En ceci, cette typologie ne recense pas toutes les façons d'être musulman, mais elle a l'avantage d'inciter le chercheur à avoir une certaine ouverture d'esprit et de l'encourager à envisager tant la réalité musulmane que ses expressions identitaires dans toute leur variété et leur complexité.

A l'heure de conclure cette partie analytique, j'aimerais maintenant nuancer quelque peu la typologie des formes d'identification en dressant le portrait de quatre informateurs. C'est également le moment de rappeler que les différentes formes de religiosité n'existent pas en soi, mais constituent **des concepts opérationnels** à même de repérer ou de souligner des tendances identitaires vers lesquelles les acteurs se dirigent à un moment ou à un autre de leur existence. En ce qui concerne l'identification religieuse, nous verrons, par exemple, que l'adhésion à un type prédominant de

religiosité n'exclut pas pour autant la prise en compte ultérieure de l'un ou l'autre type annexe. Nous constaterons ainsi que, tout comme plusieurs formes de religiosité tendent à cohabiter dans l'identité religieuse d'une seule et même personne, les différentes formes d'identification peuvent tour à tour participer indifféremment à la construction de l'identification individuelle comme musulman.

a) Amel : une stratégie synthétique pour une identité-projet

« *Je suis musulmane à la suisse* » (140). Ce sont là des propos qui relèvent d'une synthèse entre deux référents culturello-religieux. Amel, collégienne de 19 ans a, plus ou moins consciemment, élaboré une stratégie identitaire synthétique répondant au principe de la cohérence complexe et adoptant une attitude d'ouverture à la diversité. En fusionnant en une identité qui, dans la terminologie de M. Castells, sera qualifiée de projet, la jeune femme combine subjectivement les différents types d'identification qui ont été développés.

Une identification religieuse tout d'abord : pour Amel, la croyance en Dieu va de soi et la pratique de sa croyance apporte un sens à sa vie. Tour à tour, **trois** formes de religiosité sont présentes dans la personnalité de Amel : *institutionnelle* dans la loyauté indéfectible qu'elle accorde au discours coranique et dans la rigueur de sa pratique religieuse, *intellectualisée* dans sa démarche religieuse autonome et la revendication d'une déculturation et d'une actualisation du message du prophète et, finalement, *spirituelle* par la relation d'exclusivité qu'elle cherche en Dieu.

Une **identification psychologique** ensuite : jeune femme autonome et décidée, Amel ose affirmer sa croyance en Dieu, un élément clé de sa personnalité qu'elle n'a pas peur de clamer. Identifiée par autrui comme musulmane, Amel a appris à faire de sa différence un plus, une qualité, qui lui permet aujourd'hui de s'identifier à autrui comme différente, sans pour autant se sentir marginale.

Une **identification sociétale** : excepté l'identification religieuse, c'est sans aucun doute cette troisième dimension qui ressort le plus du témoignage de Amel. « *Musulmane à la Suisse* », la Suisse est, pour Amel, sa vie et son avenir (18-21). Socialisée encore préadolescente en Suisse, les valeurs et les normes helvétiques vont, pour elle, de soi ; elles sont parfaitement compatibles avec son appartenance religieuse.

Une **identification culturelle** enfin : par le souvenir de son pays et de la culture familiale héritée et entretenue, Amel, sans remettre en question la culture de la société dans laquelle elle vit aujourd'hui, revendique ses origines culturelles, ses racines arabes et sa culture islamique, des origines qu'elle souhaite transmettre à ses futurs enfants.

Le caractère d'Amel permet de modéliser un type de stratégie identitaire, une stratégie synthétique en l'occurrence, en vue de la construction d'une identité à la fois choisie et assumée. Le référent religieux islamique participe activement chez la jeune femme à la

mise en place d'une identité-projet qui contribue à la profiler en véritable sujet de son existence. Je me réfère ici à une compréhension tourainienne du sujet, une conception qui désigne

des personnes sachant aussi bien s'affirmer comme individus contre leurs communautés d'appartenance que défendre des convictions collectives dans une société d'individus.³⁰²

Cette formulation de la conception tourainienne du sujet par Jean-Paul Willaime me semble particulièrement adaptée pour appréhender le personnage d'Amel dans toute sa complexité. En effet, la jeune femme se revendique « *musulmane à la Suisse* », elle considère que son identité est une 'identité-cocktail' qui combine des normes et des valeurs propres aux deux cultures auxquelles elle appartient. Si je me permets de qualifier l'identité d'Amel de projet, et de définir la jeune femme par la conception tourainienne du sujet, c'est notamment parce qu'elle revendique son identité religieuse musulmane dans la société individualisée et sécularisée helvétique, mais que, corrélativement, elle s'affirme également comme sujet indépendant et autonome au sein de sa communauté religieuse³⁰³. S'affirmant simultanément comme membre d'une communauté et comme individu autonome, Amel s'efforce d'être doublement sujet de son existence. Ce faisant, la collégienne se démarque à la fois des membres de sa communauté, mais également de la tendance helvétique à individualiser ou, tout au moins, à 'décollectiviser' les références culturelles et symboliques pourvoyeuses de sens.

Au vu de ce qui précède, on comprend que les deux formes d'identification les plus significatives dans l'identité d'Amel sont l'identification religieuse, soit le recours à ce qui l'affilie comme membre d'une communauté et lui offre des références collectives comme ressources à la construction individuelle de son identité et l'identification sociétale, soit celle qui lui permet de se démarquer des membres de sa communauté et de se profiler comme sujet autonome et responsable, intégrant les références multiples

³⁰² Willaime (2004b), p. 34. Jean-Paul Willaime reformule librement dans cet article la conception du sujet qu'Alain Touraine a notamment thématiqué en 1995 dans « La Formation du sujet » In : Dubet François ; Wievorka Michel, *Penser le sujet*. Paris, Fayard, pp. 21-46.

³⁰³ Comme nous avons pu le voir, Amel n'hésite pas à décrier le comportement de ses coreligionnaires et de renvoyer les musulmans à leurs responsabilités.

qui se présentent à elle dans une identité-projet. Cela dit, il ne faut pas sous-estimer ici le rôle de l'identification culturelle tout comme celui de l'identification psychologique. En effet, la première tend à fonctionner comme l'identification religieuse et à fournir à Amel les moyen d'affirmer d'autres références collectives que celles en vigueur en Suisse (voir ses références à sa culture arabe et islamique) et la seconde participe comme matière première à l'identification sociétale, notamment par l'intermédiaire de la personnalité individuelle.

b) Mourad : une éthique sociale pour une identité doublement légitimante

Pour Mourad, « *être bien avec les gens* » devrait être une philosophie de vie. Ce qui frappe et apparaît comme un leitmotiv dans son témoignage est l'aspiration et l'insistance du jeune homme à « *être une bonne personne* ». Cet élément pourrait même être considéré comme le principe autour duquel toute son identité se construit. De ce fait, l'hypothèse de l'élaboration par Mourad d'une stratégie identitaire répondant au principe de la cohérence simple (être une bonne personne) et adoptant une attitude d'ouverture semble pertinente. Loin de coïncider avec la stratégie dite de l'opportuniste de Camilleri (tendant vers l'assimilation à la culture majoritaire), la construction subjective élaborée par Mourad pourrait répondre au qualificatif de *stratégie de l'éthique sociale*. Cette construction identitaire autour d'une référence éthique, légitime l'identité qui en est issue face aux deux systèmes de valeurs en présence.

Musulman affirmé, l'identité de musulman de Suisse de Mourad combine à son tour les quatre types, mais selon une articulation nouvelle. En effet, si **l'identification religieuse** est constitutive de son identité de musulman, Mourad est principalement caractérisé par *une religiosité de type social*. Il faut être bon avec les autres et pas uniquement un mois par année.

L'identification psychologique, notamment par le processus d'identification par autrui, joue un rôle, mais secondaire, tout comme **l'identification sociétale**, qui s'exprime principalement par l'acceptation du pluralisme et de la situation sécularisée du champ religieux helvétique.

L'identification culturelle, enfin, joue elle aussi un rôle d'avant-garde. Comme nous l'avons vu, le lien particulier unissant appartenance nationale et appartenance confessionnelle est très présent dans les références identitaires de Mourad. Immigré en Suisse pour y effectuer ses études universitaires, c'est en jeune adulte que Mourad est arrivé en Suisse. Il est fier d'être Turc et son appartenance à l'islam lui est devenue évidente une fois émigré en Suisse. Tout d'abord identifié par autrui comme étranger puis, dans l'après 11 septembre 2001, comme musulman, Mourad possède ses deux appartenances sont pour lui constitutives de son identité individuelle.

Le caractère de Mourad permet de thématiser à la fois un nouveau type de stratégie identitaire et une nouvelle forme d'identité. En effet, à la lecture de son témoignage, on découvre que Mourad élabore une **stratégie identitaire de l'éthique sociale** visant à produire une **identité-légitimante**. L'identité-légitimante de Mourad est plus complexe

que celle présentée par Manuel Castells. Alors que Castells postule une légitimité unidirectionnelle venant du système normatif majoritaire, l'identité-légitimante de Mourad tient sa légitimité non pas du point de vue d'un seul référent culturel, mais du point de vue des différents systèmes en présence. Le principe directeur d'une éthique sociale s'efforçant de cadrer l'individu dans une légitimité comportementale du point de vue de la majorité (rester dans la légalité, faire preuve de civisme), mais également de sa communauté religieuse (ne pas commettre de péché, suivre la voie dictée par le discours coranique), contribue à produire une identité positivement reconnue tant par les musulmans que les non musulmans. Il peut paraître téméraire de parler d'un principe de cohérence simple à propos du leitmotiv « *être une bonne personne* ». Le principe de l'éthique sociale ne constitue pas en soi un référent culturel propre. Ainsi, davantage qu'un principe de cohérence, qu'il soit simple ou complexe, il est peut-être plus judicieux d'y voir un dénominateur commun aux cultures et mentalités en présence.

Par ailleurs, le personnage de Mourad permet de souligner l'importance des références collectives comme ressources à la construction identitaire individuelle. En effet, pour se construire et se définir en tant qu'acteur et sujet de la société dans laquelle il vit, Mourad fait principalement appel aux identifications religieuses et culturelles. C'est en tant que Turc et en tant que musulman que Mourad construit sa personnalité. Ainsi, comme nous l'avons vu précédemment, s'il est difficile de définir une (des) identité(s) collective(s), il reste qu'elles existent et qu'elles s'expriment au travers des identités individuelles.

c) Sihan : syncrétisme identitaire opportuniste pour une identité-contestée

Selon le témoignage de Sihan, l'islam pourrait être résumé en deux mots : limites et interdictions. L'adolescente aimerait sortir, avoir un petit copain, se maquiller ; en bref, vivre comme les adolescentes de son entourage. Mais, selon ses dires, son père, sous prétextes religieux, interfère dans son désir d'être une adolescente comme les autres.

Plus qu'une stratégie identitaire, qui suppose un rôle actif du sujet, il est plus approprié de parler, à propos de Sihan, de *trajectoire* identitaire, une trajectoire répondant non pas au principe de la cohérence double, mais à une double cohérence simple, qui incite Sihan à agir d'une telle façon en présence de son père, et de devenir une personne totalement autre en son absence³⁰⁴.

Pour mieux saisir la trajectoire identitaire de Sihan, son expérience du Ramadan 2004 est éclairante. En effet, cette année-là, Sihan a, pour la première fois, suivi le Ramadan dans son intégralité. Ses motivations étaient de différents ordres : d'une part, elle dit avoir eu envie de le faire, mais d'autre part, elle confie avoir voulu perdre quelques kilos. Par ailleurs, elle explique que, cette année-là, ses grands-parents passaient le Ramadan à son domicile et, ses parents étant absents, c'était à elle que revenait la tâche de se lever à 4 heures du matin pour préparer le repas inaugurant la journée de jeûne. Très attachée à ses grands-parents, Sihan a ainsi décidé de « *ne pas se réveiller pour rien* » et de faire elle aussi le Ramadan. Ainsi, d'une part, l'adolescente rendait service à ses grands-parents, mais leur faisait également plaisir. Et, cerise sur le gâteau, Sihan a perdu les quelques kilos qu'elle désirait perdre (165-187). Syncrétisme identitaire alliant des impératifs liés à l'image de soi (perte de kilos) donc à l'**identification psychologique**, mais, d'autre part, des motivations liées à son attachement pour ses grands-parents et son respect pour leurs pratiques religieuses (**identification culturelle**), on constate que l'identification religieuse et les formes de religiosité en découlant sont absentes du discours de Sihan³⁰⁵. L'**identification sociétale** est par contre très présente. En effet, la tendance hédoniste, la liberté de ne pas pratiquer sa religion, la revendication sécuritaire en sont les principaux indicateurs. Ainsi, même si pour l'adolescente la référence à l'islam est constitutive de son identité, le facteur religieux n'est qu'éminemment secondaire.

³⁰⁴ Une fois l'entretien terminé et le magnétophone arrêté, Sihan me raconta qu'elle avait quand même un petit copain. Elle dissimulait sa photo sur la batterie à l'intérieur de son téléphone. Elle me confia également se maquiller en cachette une fois qu'elle avait quitté l'appartement familial et qu'elle prenait soin de se démaquiller avant de rentrer à son domicile le soir venu.

³⁰⁵ Rappelons ici que Dieu est, pour Sihan, totalement absent ; que même si elle dit l'aimer, elle ne sent jamais sa présence et son soutien dans sa vie quotidienne, au contraire (254-263).

Comme nous l'avons déjà vu³⁰⁶, l'adolescence, constituant une période d'incertitudes et de troubles identitaires, est d'autant plus conflictuelle pour les jeunes en situation d'immigration. Sihan, jeune Albanaise d'origine macédonienne, socialisée en Suisse, peine à se construire une identité assurant ses différentes fonctions³⁰⁷. Comme je l'ai proposé dans l'encadré ci-dessus, il est plus approprié de parler, à propos de Sihan, de **trajectoire** identitaire que de stratégie identitaire dans le sens où l'adolescence ne prévoit ni ne calcule dans le long terme les conséquences de ses options comportementales. Répondant au principe de la « *maximisation des avantages* », ou en renversant la formule de C. Camilleri, de la **minimisation des conséquences néfastes**, Sihan réagit aux expériences qu'elle rencontre de façon subjective, émotionnelle et instinctive, et s'attache, sinon à tirer le meilleur des situations rencontrées, du moins à éviter le pire. Il s'agit davantage pour elle d'avancer et de survivre aux contradictions culturelles auxquelles elle est confrontée que de véritablement se construire une identité positive. C'est ainsi que son témoignage révèle une sorte de déni de la dimension religieuse de son identité de musulmane en Suisse. Subissant déjà une contrainte paternelle forte, voire même envahissante et coercitive, Sihan cherche à éviter d'avoir à concilier, dans son identité, d'autres références normatives. Sans pour autant accepter de respecter les exigences de sa religion, Sihan cherche dans l'islam le soutien qu'elle dit ne pas avoir dans sa famille. Si elle admet chercher dans sa religion un support individuel, il reste que l'islam fonctionne davantage comme ressource culturelle que comme référence religieuse.

En ayant recours, moins pour se définir que pour survivre individuellement, aux deux univers culturels dans lesquels elle vit, Sihan fait preuve d'un **syncrétisme identitaire opportuniste**. L'identité qui découle de cette trajectoire saccadée et ambivalente constitue donc une identité-contestée. Elle n'assure à Sihan aucune des fonctions de l'identité, soit : la continuité, la cohérence, l'unicité, la diversité des rôles, la réalisation de soi par l'action et, l'estime de soi.

³⁰⁶ Cf. chapitre 14 relatif à l'identification psychologique, principalement la section 14.2.

³⁰⁷ Cf. chapitre 8.3, pour une définition constructiviste et complexe de l'identité.

d) Nasser : synthèse culturello-religieuse pour une identité-apaisée

« Je vis **bien** ma religion, je la vis **très bien** » (135), tels sont les propos de Nasser. A 44 ans, Nasser a « les connexions culturelles » et est « branché » (52-53) dans les deux systèmes de référence dans lesquels son identité s'est construite et continue à se développer. On ne peut pas parler pour lui de stratégie identitaire, dans le sens où il a aujourd'hui intégré les normes et valeurs helvétiques (identification sociétale) et qu'il assume et revendique pleinement tant ses origines algériennes que son appartenance active à la religion musulmane (identification psychologique, culturelle et religieuse). Nasser a effectué une synthèse entre les deux univers auxquels il appartient. Son identité répond ainsi non seulement au principe de la cohérence complexe, mais elle adopte également une attitude d'ouverture envers l'altérité culturelle.

Son identité de musulman de Suisse s'articule ainsi entre les différents types d'identification. L'**identification religieuse**, tout d'abord, joue un rôle considérable dans l'identité de Nasser. Croyant et pratiquant, son profil identitaire répond tour à tour à une religiosité institutionnelle (par la loyauté envers la révélation coranique et l'importance d'une pratique religieuse régulière), à une religiosité intellectualisée (par sa 'reconversion' à l'islam et sa démarche compréhensive) et, finalement, à une religiosité sociale (par la continuité comportementale qu'il se doit d'entretenir tant par rapport à Dieu que par rapport à ses concitoyens). L'**identification psychologique** est précisément présente dans le récit de sa reconversion et dans 'sa proclamation verbale d'être musulman'³⁰⁸ (185). L'**identification sociétale** est significative dans sa reconnaissance du respect de son droit à la sécurité physique, son recours à la réflexivité, son affection pour le pluralisme et le respect de sa liberté de conscience et de croyance. Finalement, l'**identification culturelle** joue un rôle prépondérant chez Nasser. C'est par sa sincérité, son côté méditerranéen, son petit accent, son hospitalité et son esprit oriental ((613-619) que Nasser se définit également comme musulman.

A 44 ans, Nasser a, selon ses dires « fusionner » les deux cultures dans lesquels il vit pour n'en vivre plus qu'une, soit une culture spécifique à son histoire et sa personnalité articulant les différents registres nationaux, culturelles et religieux qui constituent son

³⁰⁸ Précisément, les propos de Nasser sont: « C'est comme ça que je suis devenu musulman. C'est-à-dire, je me proclame aujourd'hui d'une façon verbale musulman. Ouais. Je me suis presque reconverti vis-à-vis de moi-même » (184-186).

univers. Il ne subit pas une trajectoire identitaire éclatée, il ne développe plus de stratégie identitaire, il expérimente aujourd'hui une identité-apaisée. Nasser se définit à la fois comme Algérien, comme Suisse et comme musulman. De ces trois références nationales, culturelles et religieuses, Nasser a dégagé une synthèse grâce à laquelle il s'affirme comme sujet autonome de son existence et comme acteur de la société dans laquelle il vit. Par identité-apaisée, il ne faut pas comprendre 'identité-stabilisée'. Même apaisée, donc sereinement assumée, l'identité n'est pas 'stabilisée' une fois pour toute. Non. Elle reste un processus en mouvement et procède à des réarticulations parmi d'autres références telles que la réorganisation des rapports dans les milieux professionnels ou familiaux, à l'intérieur des réseaux de connaissances et d'amis, ou encore par des réajustements relatifs à des conditions de santé.

Comme pour Mourad précédemment, on pourrait qualifier l'identité de Nasser de doublement légitimante. Constituée de références hybrides, son identité est cohérente pour les uns comme pour les autres. Elle lui assure également un sentiment d'unicité (d'être un individu unique, donc différent des autres membres de la société) et de continuité (qui lui permet de rester le même **dans ses rapports** avec les autres membres de la société). Mais l'identité de Nasser ne se contente pas d'être légitimante, elle est également une identité-projet. En effet, lui assurant une estime de soi et la réalisation par l'action, l'identité de Nasser lui permet de se projeter positivement dans l'avenir et de se concevoir, dans la diversité de ses rôles, comme réel sujet de son existence et acteur de la société.

CONCLUSION

18.	Principaux résultats.....	318
19.	Limites du modèle et questions non résolues	322
20.	Bilan et Perspectives.....	323

18. PRINCIPAUX RESULTATS

Ce projet est né d'une interrogation :

Comment se construit l'identité d'un acteur social se définissant comme musulman, ceci quel que soit son degré de pratique religieuse ?

Afin d'apporter des éléments de réponse à cette question, nous nous sommes arrêtés, dans une première partie, sur le statut de la religion musulmane en Suisse et sur les différentes formes de régulation régissant les rapports Eglise-Etat en Suisse (chapitre 4). Si l'islam, ou, plus exactement, la communauté musulmane (en tant que personnalité juridique), ne bénéficie aujourd'hui dans aucun canton suisse d'un statut de reconnaissance privilégié (octroi de prérogatives de droit public ou statut de droit de public), il reste que l'article 23 de la Constitution Fédérale autorise les musulmans à s'organiser (comme tout groupe lié par des intérêts communs qu'ils soient d'ordre religieux, politique, idéologique ou philosophique). Un droit que les musulmans de Suisse utilisent aujourd'hui pour se donner les moyens de se rencontrer, d'acquérir un lieu de culte, d'organiser des sépultures ou encore d'acheminer de la nourriture *halal*. En s'organisant en unions d'associations (exemple de l'Union des Associations Musulmanes de Fribourg ou l'Union Vaudoise des Associations Musulmanes), les musulmans essaient également de devenir un interlocuteur pour les autorités communales ou cantonales en ce qui concerne la réglementation d'objets les concernant (au rang desquels on peut citer les funérailles selon le rite musulman ou encore l'éducation religieuse dans le cadre de l'école).

Ensuite, c'est un portrait sociodémographique de la population de confession musulmane en Suisse qui a été dressé (chapitre 5). Nous avons ainsi pu voir qu'il s'agit d'une population hétéroclite tant au niveau des trajectoires d'immigration que des nationalités d'origine et des cultures intrinsèques aux différents pays d'immigration. Des caractéristiques générales de la population musulmane de Suisse ont néanmoins été dégagées, à savoir qu'il s'agit d'une population **mixte** (45% de femmes contre 55% d'hommes), **jeune** (près du 50% d'entre eux étant âgés de moins de 25 ans), **active**

(210'010, soit le 67% d'entre eux étant en âge d'exercer une activité professionnelle et de participer ainsi à l'économie helvétique), résidant davantage dans les zones urbaines que campagnardes et, finalement, encore aujourd'hui **de nationalité largement étrangère**. La spécificité de l'islam en Suisse (par rapport à la France ou à la Grande-Bretagne, mais non en regard de la situation allemande), est que l'islam en Suisse est un **islam de tradition largement européenne**, avec le 56.7% de sa population en provenance des Balkans et le 20.3% de Turquie (une Turquie considérée ici comme appartenant, pour une partie, au continent européen dans sa définition géographique).

Dans une seconde partie, la recherche s'est située dans la discipline sociologique. Inscrite dans la sociologie compréhensive d'inspiration simmelienne, il a été postulé que les acteurs sociaux ne sont pas de simples agents porteurs de structures, mais bien des *producteurs actifs* du social (chapitre 6 et 7). Dans cette perspective, l'identité a été conçue comme le produit des interactions sociales entre les individus (chapitre 8). Plus spécifiquement, nous avons vu que, dans la continuation des travaux de Claude Dubar, l'identité serait considérée **comme le produit d'identifications à la fois simultanées et successives**. Ensuite, l'identité a été différenciée de l'identification : la première étant considérée comme l'« *ensemble de caractéristiques qui permettent de définir un objet* », et la seconde « *la recherche de ces caractéristiques* »³⁰⁹. Ainsi, afin de répondre aux objectifs de la recherche, il s'agissait de définir de quels types d'identification l'identité musulmane pouvait être la somme.

L'identité musulmane étant, souvent, considérée à tort comme une identité exclusivement religieuse, il m'a semblé important de m'arrêter sur la définition de l'identification à proprement parler religieuse (8.4). C'est de la typologie élaborée par Danièle Hervieu-Léger que ma réflexion s'est tout d'abord inspirée. Conçue pour définir l'identification religieuse d'acteurs inscrits dans la mouvance ésotérico-mystique, le schéma quadripartite de la sociologue française (comprenant une dimension culturelle, communautaire, émotionnelle et éthique) a ensuite été complété par une cinquième dimension, la dimension culturelle, nécessaire à une appréhension

³⁰⁹ Mucchielli, (1999), p. 38.

complète de l'identification religieuse selon la religion islamique. Le modèle descriptif élaboré par D. Hervieu-Léger a ainsi servi de base conceptuelle pour l'appréhension des indicateurs caractéristiques des types d'identification issus du matériel empirique.

La méthodologie a été développée dans une troisième partie. Cette partie a été l'occasion de définir le mode de développement du guide d'entretien (chapitre 10), les étapes ayant présidé à l'analyse (chapitre 12) mais également de dresser le profil de l'échantillon d'informateurs soumis à l'analyse³¹⁰. Ce dernier est, pour rappel, constitué de douze informateurs : six femmes et six hommes, âgés de 17 à 44 ans, en provenance des Balkans, de Turquie, du Maghreb et du Moyen-Orient. La plupart d'entre eux se considèrent comme croyant et pratiquant (chapitre 11).

Partie à proprement parler analytique, la quatrième partie a essayé de répondre à la question de recherche du projet, soit, de réfléchir *aux processus de construction de l'identité d'un acteur social se définissant subjectivement comme musulman*. Comme nous l'avons vu dans la partie consacrée aux éléments conclusifs (17), l'analyse a montré que l'identification comme musulman en Suisse, passait par la combinaison personnelle et subjective de quatre formes d'identification :

- Une identification religieuse (chapitre 13)
- Une identification psychologique (chapitre 14)
- Une identification sociétale (chapitre 15)
- Une identification culturelle (chapitre 16)

En conclusion de la partie analytique, je me suis arrêtée sur quatre constructions identitaires individuelles. A travers les exemples de Amel, Mourad, Sihan et Nasser, j'ai essayé de montrer la relativité du modèle en quatre formes d'identification. Nous avons vu, par exemple, que les quatre formes d'identification n'étaient pas systématiquement

³¹⁰ Je rappelle ici que j'ai effectué quinze entretiens. Dans la partie analytique, je ne me réfère qu'à douze d'entre eux.

présentes dans la construction identitaire des acteurs observés, et que le cas échéant, chacune des formes représentées n'y avait ni le même poids, ni la même signification.

19. LIMITES DU MODELE & QUESTIONS NON RESOLUES

Comme je l'ai répété à plusieurs reprises, représenter l'identification comme musulman de Suisse comme étant la combinaison personnelle et subjective de quatre formes d'identification, constitue un **modèle descriptif** de représentation d'une réalité sociale. Les identifications religieuse, psychologique, sociale et culturelle constituent des **concepts opérationnels** à même de mettre à jour différents éléments thématiques comme importants par les informateurs eux-mêmes dans leur identité de musulmans résidant en Suisse, et non une représentation exacte de leur identité de musulmans de Suisse.

Cette modélisation a été conçue sur la base d'un échantillon qualitatif, en ceci non représentatif de la composition de la population musulmane de Suisse. Il serait intéressant, d'une part, de vérifier sa pertinence à une échelle plus large, en effectuant une recherche d'envergure utilisant cette fois une méthodologie quantitative ; et, d'autre part, de voir si le modèle développé et présenté permet également d'appréhender l'identité de convertis, de musulmans en provenance d'Afrique subsaharienne ou d'Asie³¹¹. Une application du modèle à des populations en provenance des autres régions linguistiques de la Suisse pourrait peut-être aussi permettre de nuancer ou de compléter les concepts analytiques opérationnels développés.

³¹¹ En collaboration avec Jean-Marc Sierro et Stéphane Lathion (GRIS), je mène parallèlement une enquête sur les spécificités existant ou non à être musulman d'origine subsaharienne en Suisse. S'agissant pour cette région du monde d'un islam davantage confrérique qu'universaliste, nous nous intéressons par exemple aux différentes formes de lien social que peut produire une affiliation à un islam mouride ou tidjane en Suisse.

20. BILAN & PERSPECTIVES

Comme nous avons pu le voir précédemment, l'identification religieuse joue un rôle considérable dans l'identification de soi comme musulman en Suisse. A l'heure de conclure cette recherche, il est légitime de se demander en quoi, précisément, être musulman en Suisse diffère de la revendication d'appartenance à une autre communauté religieuse (dans le sens d'une identité exclusivement religieuse). A la lecture de trois différents ouvrages, à savoir *Croire en Suisse*³¹², *Les deux visages de la religion*³¹³ et *Le paysage religieux en Suisse*³¹⁴, cinq grandes caractéristiques du champ religieux helvétique ont été dégagées. Afin de regarder en quoi le religieux islamique, dont les informateurs de mon enquête ont témoigné, correspond aux tendances du champ religieux helvétique en général, je propose de définir chacune d'entre elles, et de les situer en regard des représentations des interviewés de l'enquête.

La première caractéristique que j'aimerais souligner est que **l'existence d'un lien à une tradition ou une communauté religieuse constitue, encore aujourd'hui, une composante capitale de l'identité personnelle de la majorité de la population suisse**³¹⁵. Cette première caractéristique est transposable aux résultats de mon enquête. En effet, comme nous avons pu le voir chez les informateurs, même si leur identité ne s'établit pas nécessairement autour d'une pratique religieuse plus ou moins assidue, la référence à leur appartenance à la religion musulmane constitue pour chacun d'entre eux un élément caractéristique de son identité individuelle. Comme nous l'avons vu au point 8.3 relatif à une définition de l'identité, le domaine du religieux constitue l'un des attributs culturels des plus puissants sur lequel une identité peut se construire. Dans une population religieusement et culturellement minoritaire, souvent économiquement

³¹² Campiche (et al.) (1992).

³¹³ Campiche (2004).

³¹⁴ Bovay ; Broquet (2004).

³¹⁵ Cf. Bovay ; Broquet (2004), p. 93.

marginalisée, la référence à une tradition centenaire joue, dans le cas de la population concernée par mon enquête, un rôle d'autant plus récurrent.

Selon Olivier Roy, l'islam en Occident tend à endosser le statut de **marqueur néo-ethnique**. Il définit la néo-ethnicité comme

L'adoption d'une catégorie de type ethnique (groupe défini par une origine et une culture commune), fondée avant tout sur des critères d'origine géographique³¹⁶.

Il précise également que la néo-ethnicité

ne correspond pas à une translation en Occident d'une culture donnée, mais à une reconstruction d'un groupe à partir de marqueurs sélectionnés en fait par la logique du pays d'accueil, qui sépare la religion des autres sphères symboliques³¹⁷.

Le politologue considère que la catégorie de 'musulman' relève du marqueur néo-ethnique pour trois raisons principales : la première part du postulat populairement accepté selon lequel toute personne d'origine musulmane est supposée participer d'une même culture musulmane, quelle que soit sa culture d'origine réelle (bosniaque, turque ou arabe). En ceci, la religion est vue et comprise comme la seule composante de ces cultures. La seconde raison stipule que cette soit-disant culture musulmane est attribuée aux individus quelle que soit l'intensité de leur foi. En ceci, et c'est là une de ses principales erreurs, la définition par marqueur néo-ethnique n'est pas associée à la religiosité individuelle. La dernière raison est que l'ensemble de ces traits accolés au 'musulman' fonde une identité de groupe différenciant ainsi le 'musulman' du 'Français, du Suisse ou de l'Allemand de souche' et non pas du chrétien croyant³¹⁸. Être musulman, en contexte culturellement et religieusement minoritaire, même si cette revendication d'appartenance peut relever du marqueur, interne et externe, néo-ethnique, correspond donc à la première caractéristique du champ religieux suisse selon laquelle l'existence d'un lien à une tradition religieuse constitue aujourd'hui encore une composante essentielle de l'identité personnelle et sociale des acteurs sociaux.

³¹⁶ Roy (2002), p. 65.

³¹⁷ Roy (2002), p. 65.

³¹⁸ Cf. Roy (2002), p. 65.

Une seconde caractéristique est la tendance selon laquelle **il existe une persistance des déclarations d'appartenance coïncidant avec une relativisation des identités confessionnelles**³¹⁹. En effet, les enquêtes menées par Roland Campiche entre 1989 et 1999 témoignent d'une désaffection de la pratique religieuse, mais, simultanément d'une continuité dans la déclaration d'appartenance³²⁰. La permanence d'une déclaration d'appartenance fait écho aux travaux de la sociologue britannique Grace Davie sur la tendance au '*believing without belonging*'³²¹ et corrobore en quelque sorte, l'existence d'une variable supplémentaire à l'identification religieuse, à savoir « *celle d'un attachement de principe plutôt que d'une participation active* »³²² à une religion. En d'autres termes, selon G. Davie, le '*believing without belonging*' désigne une déclaration d'appartenance signifiant que l'on appartient **de fait** à une confession, sans pour autant impliquer que l'on appartienne **activement** à la communauté locale (la paroisse, par exemple), et non spécifiquement que l'on croit aux enseignements d'une religion, sans se déclarer membre de sa communauté.

Si la formule décrit bien la tendance dans laquelle s'inscrivent les membres des religions traditionnelles en Suisse (catholicisme et protestantisme), il est difficile de transposer tel quel le concept du '*believing without belonging*' aux musulmans de Suisse. En effet, les musulmans interrogés se définissant comme véritablement croyants (Samira, Karim, Ozlem, Nasser, Amel, Sharif et Malik) revendiquent également une appartenance claire à la communauté musulmane. Dans leur cas, il ne s'agit pas d'une appartenance spécifiquement liée au local, mais davantage d'une appartenance idéologique à la communauté universelle des croyants, la *umma*. Ainsi, ils revendiquent à la fois leur croyance **et** la force de leurs convictions, mais également le lien qui les unit aux autres musulmans du monde ; en ceci, ils ne peuvent se reconnaître dans la formule de G. Davie.

³¹⁹ Campiche (2004), p. 38.

³²⁰ Il faut remarquer ici que la proportion de personnes se déclarant 'sans appartenance' a explosé en 10 ans, pour passer de 7.4% en 1990 à 11.1% en l'an 2000 (cf. Encyclopédie statistique de la Suisse, disponible sur le site Internet de l'Office Fédéral de la Statistique <http://www.statistique.admin.ch>). Il s'agit d'un élément sur lequel l'ouvrage de C. Bovay et R. Broquet insiste largement.

³²¹ Davie (1990).

³²² Davie (1996), p. 178.

Dans le cas de la population concernée par cette enquête, je préférerais user de la formule renversée par Anders Bäckström³²³, à savoir celle du ‘*belonging without believing*’. En effet, comme nous avons pu le voir à travers les différents témoignages, se définir comme musulman en Suisse, est, notamment le fruit d’**une identification par autrui comme musulman**. Ainsi, Mourad s’identifiait comme Turc, avant de se définir comme musulman. Pour Zana et Sihan, leur appartenance à la communauté musulmane relève véritablement d’un attachement de principe qu’elles ne sont pas à même d’expliquer. Elles sont musulmanes. Point. Elles **appartiennent** à la communauté musulmane **sans** ni **véritablement croire** au message ou agir conformément aux principes de leur religion et sans s’identifier aux autres musulmans, qu’ils soient d’ici ou d’ailleurs³²⁴.

Ainsi, entre ceux pour qui croyances et appartenance vont de paire et ceux pour qui l’appartenance peut être dissociée des croyances s’y rapportant, la seconde caractéristique du champ religieux helvétique, selon laquelle la persistance de la déclaration d’appartenance coïncide avec une relativisation de l’identité confessionnelle, ne correspond que peu à la tendance du religieux islamique en Suisse constatée dans cette recherche.

La troisième caractéristique du religieux helvétique souligné par R. Campiche est l’existence de **recompositions du croire sur un mode individuel engendrant ainsi des systèmes de croyances inclusifs et tolérants**³²⁵. Ce troisième trait caractéristique ne correspond pas aux constructions religieuses des musulmans de mon enquête. En effet, comme nous avons pu le voir dans la section consacrée à l’identification religieuse, les musulmans interrogés combinent différents types de religiosité. Or, aucun des quatre types de religiosité présentés n’a, comme indicateur, la tendance à inclure des éléments

³²³ Dans son article de 2004, « From Obligation to Consumption: Patterns of Religion in Northern Europe at the Start of the twenty first Century », Grace Davie cite Anders Bäckström, chercheur nordique ayant renversé sa théorie du ‘*believing without belonging*’ pour parler des populations du Nord de l’Europe.

³²⁴ Le primat du ‘*belonging without believing*’ sur le ‘*believing without belonging*’ peut également être déduit des études citées de Stéphane Lathion et Françoise Tribalat en introduction. Rappelons en effet que, selon ces deux auteurs, seuls 15% des musulmans résidant en Europe pratiqueraient effectivement leur religion. Ce qui élève à 85% le nombre de musulmans se déclarant comme tel, sans pour autant adopter un comportement religieux.

³²⁵ Campiche (2004), p. 38.

de croyances et de pratiques appartenant à d'autres traditions religieuses dans son propre système de croyances et de pratiques. Je dirais même qu'au contraire, le rapport que les croyants pratiquants développent à propos de leur religion tend à être **exclusif**. En effet, comme nous avons pu le voir dans la section traitant de la religiosité institutionnelle (13.5.1), les individus se reconnaissant dans ce premier type de religiosité sont notamment caractérisés par une tendance à la littéralité et à l'intégralité dans l'appréhension et la compréhension de leurs sources religieuses. Ils tendent également à adopter une attitude quelque peu normative à l'attention de leurs coreligionnaires, se permettant d'émettre des jugements sur la conformité islamique de leur pratique religieuse. Dans ses travaux sur l'islam en Europe, Olivier Roy constate deux tendances comportementales opposées. Il définit la première comme liée au néo-fondamentalisme, c'est-à-dire, liée à « *une tentative de définir une nouvelle communauté sur la base du respect d'un code strict (où la dimension juridique est fondamentale)* »³²⁶. Ce respect de la norme islamique et la tendance à une appréhension intégrale et littérale des sources islamiques fait partie des indicateurs développés dans la définition d'une religiosité institutionnelle (13.5.1, point d). Toutefois, étant donné les multiples combinaisons des formes de religiosité et des types d'identification présentes dans les identités des musulmans ayant participé à mon enquête, force est de constater que la tendance observée dans ma recherche est loin de correspondre au néo-fondamentalisme défini par O. Roy comme la conjonction d'un « *scripturalisme théologique et son anti-occidentalisme culturel* »³²⁷, d'une indifférence à la question sociale et d'un refus de toute influence strictement islamique.

La seconde tendance comportementale définie par O. Roy est « *la reformulation de la religiosité en termes de foi, de réalisation individuelle et de valeurs* »³²⁸. C'est davantage sur cette seconde tendance, sur laquelle O. Roy insiste, que se construisent les trajectoires d'identification comme musulman des informateurs de ma recherche. En effet, si, comme je l'ai mentionné, la tendance au néo-fondamentalisme est, en quelque sorte, présente dans la religiosité institutionnelle, la seconde tendance comportementale

³²⁶ Roy (2002), p. 62.

³²⁷ Roy (2002), p. 134.

³²⁸ Roy (2002), p. 62.

de Roy teinte tout à la fois les trois autres formes de religiosité, ainsi que les identifications psychologiques et sociales.

Au vu de ce qui précède, j'aimerais préciser que ce n'est pas parce qu'ils ne développent pas de systèmes de croyances inclusifs et tolérants que les musulmans de l'enquête ne font pas, eux-mêmes, preuve de tolérance à l'égard des autres religions présentes sur le territoire helvétique. En effet, il faut se méfier de l'amalgame facile entre la non tolérance du système de croyances d'un individu et son caractère tolérant personnel.

La quatrième caractéristique est définie par Roland Campiche comme **la reconnaissance d'un rôle socio-culturel des organisations religieuses, leur ôtant leur caractère normatif institutionnalisant au profit de légitimation provisoire et sectorielle**³²⁹. En ce qui concerne la première partie de cette quatrième caractéristique, comme il est difficile, sinon impossible, de parler de désinstitutionnalisation à propos de l'islam, je ne peux que réfuter son adéquation avec le religieux islamique en Suisse. En effet, la part de contrôle social des institutions religieuses constitue une caractéristique propre au champ religieux chrétien.

Par contre, la seconde partie soulignant l'avènement de modes de légitimation provisoire et sectorielle peut également caractériser le religieux islamique en Suisse. Si, comme le relève pertinemment Danièle Hervieu-Léger, « *il n'a pas de religion sans que soit invoqué, à l'appui de l'acte de croire l'autorité d'une tradition* »³³⁰, il reste qu'en ce qui concerne les populations musulmanes en Suisse (comme d'ailleurs en Europe) différents types de validation du croire coexistent. En effet, les musulmans de Suisse vivent dans un contexte religieux doublement pluraliste. En d'autres termes, si, pour certains d'entre eux, il s'agit de leur première expérience du pluralisme religieux en situation minoritaire (vivre avec des catholiques et des protestants, mais aussi des juifs, des hindous ou des bouddhistes), il s'agit également de leur première expérience de juxtapositions d'« être(s) » musulman. La multiplicité des pays d'origine implique

³²⁹ Cf. Campiche (2004), p. 38.

³³⁰ Hervieu-Léger (1993), p. 110.

l'existence d'une variété de traditions culturelles islamiques de référence. Ainsi, différents systèmes de validation du croire cohabitent. Danièle Hervieu-Léger parle de trois principaux mode de validation du croire : un **régime institutionnel de la validation** du croire, un **régime de validation mutuelle** et, finalement, un **régime d'autovalidation**³³¹. En ce qui concerne les musulmans de Suisse, la première modalité (institutionnelle) existe, en quelque sorte, par procuration. En effet, il n'existe, en Suisse, aucune instance 'représentative' ou légitimatrice au niveau religieux. Par contre, comme nous avons pu le voir dans les récits de certains interlocuteurs (Ozlem et Amel), la Sunna en particulier, le Coran et les écrits des savants de l'islam constituent, d'une certaine façon, un référent de validation institutionnelle. La forme la plus courante de validation du croire islamique est la validation mutuelle. Exercer sa foi et être reconnu par ses pairs (famille, membres de l'association musulmane que l'on fréquente, amis) est une tendance constatée et qui, par ailleurs, correspond aux stratégies identitaires en termes de cohérence interne et externe. La dernière modalité, l'autovalidation, est également présente. Elle concerne principalement les musulmans qui vivent leur foi de manière privée, sans forcément appartenir au tissu associatif islamique local.

Ainsi, il ne s'agit pas spécifiquement de légitimation provisoire ou sectorielle, mais de système de validation répondant aux impératifs de leurs constructions identitaires subjectives ; en ceci, une attitude 'pèlerine' dans les options légitimantes peut tout à fait, selon les situations, être envisagée³³².

La dernière caractéristique que relève Roland Campiche est « *la désarticulation de la relation entre la religion qu'on adopte pour soi et celle qu'on envisage pour les autres* »³³³. Cette dernière caractéristique est inspirée par ce que C. Bovay avait écrit en

³³¹ Hervieu-Léger (1999), pp. 180-182.

³³² Dans cette perspective, Petra Bleisch Bouzar, dans son mémoire de licence daté de 2005, s'est intéressée aux stratégies de légitimation et de construction de références religieuses de femmes musulmanes en Suisse. Elle a par exemple constaté que les femmes interrogées ne suivaient pas une stratégie, mais que, suivant la question à laquelle elles se trouvaient confrontées, elles pouvaient s'adresser à une amie, un membre de leur famille ou, mais plus rarement, à un *imam*. Cf. Bleisch Bouzar (2005).

³³³ Campiche (2004), p. 38.

1992 dans *Croire en Suisse* lorsqu'il traitait de l'influence de la religion dans la société suisse. Ce dernier postulait en effet que

les représentations de l'influence sociale de la religion n'étaient pas nécessairement déterminées par le degré d'intérêt marqué par l'individu pour la religion dans son existence.³³⁴

Cette dernière caractéristique représente également une tendance du religieux islamique en Suisse. En effet, même les informateurs les moins pratiquants reconnaissent des qualités à leur religion pour la société (Zana et Sihan). Par ailleurs, la tolérance religieuse à l'égard de ceux qui décident d'accorder une place à l'islam dans leur identité et le respect de l'option inverse, sont des constantes dans l'ensemble des témoignages recueillis.

Au vu de ce qui précède, il est possible d'avancer que le religieux islamique en Suisse suit, avec quelques nuances propres à son organisation et à ses spécificités, les tendances du champ religieux helvétique. De plus, comme nous avons pu le voir au cours de l'analyse, le religieux islamique qui ressort de cette enquête emprunte également nombre de traits caractéristiques du religieux en modernité tardive, au rang desquels on peut citer la rationalisation des contenus religieux (cf. religiosité intellectualisée, 13.5.2) ; l'individualisation s'exprimant par la recherche d'un bonheur en ce monde (religiosité sociale, 13.5.3) ou par la quête d'un accomplissement de soi (identification sociale, 15) et une tendance à la dualisation de la religion (privatisation du religieux, 15.3). L'influence de la globalisation, par la circulation tant des personnes que des croyances, des us et des coutumes, ne doit également pas être sous-estimée. En effet, par la juxtaposition des personnalités individuelles, par la rencontre avec une altérité sans cesse renouvelée par les déplacements de populations, le religieux islamique et les constructions identitaires s'y rapportant sont 'en mouvement'. Loin de ne constituer qu'une référence normative unique et englobante, la référence à l'islam des musulmans de l'enquête participe à leurs constructions identitaires individuelles de

³³⁴ Bovay, in : Campiche (1992), p. 174.

manières aléatoires et différenciées selon les personnalités individuelles, les défis rencontrés et les effets escomptés.

BIBLIOGRAPHIE

A

- ABDELHAK Elghezouani (2003), Naître et être musulman en Suisse : quelques questions. In : *Langues et Cultures. Acte du colloque 'Les musulmans de Suisse /Muslime in der Schweiz'*, Berne, Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, pp .171-177.
- ACQUAVIVA Sabino ; PACE Enzo (1994), *La sociologie des religions: problèmes et perspectives*. Paris, Cerf.
- ADELKHAH Fariba ; GEORGEON François (éd.) (2000), *Ramadan et Politique*. Paris, CNRS Editions.
- ADI Alia (2006), *Le foulard islamique en Suisse romande : éclairages conceptuels et analyse du débat médiatique*. Mémoire de licence, Université de Fribourg.
- ALDEEB Sami (1998), *Mariages entre partenaires suisses et musulmans. Connaître et prévenir les conflits*. Lausanne, Institut suisse de droit comparé.
- (2001), *Circoncision masculine, circoncision féminine. Débat religieux, médical, social et juridique*. Paris, L'Harmattan.
 - (2002a), *Les musulmans en Occident entre droits et devoirs*. Paris, L'Harmattan.
 - (2002b), *Cimetière musulman en Occident. Normes juives, chrétiennes et musulmanes*. Paris, L'Harmattan.
- AL-GAZALI (1993), *Les secrets du jeûne et du pèlerinage*. Lyon, Tawhid.
- AL ASHMAWI Fawzia (2000), *La condition des musulmans en Suisse. Étude socio-anthropologique sur la présence des musulmans en Suisse depuis le Moyen-Age jusqu'à présent*. Genève, Édition CERA.
- ARKOUN Mohammed (1998), L'islam actuel devant sa tradition et la mondialisation. In : KILANI Mondher, *Islam et changement social*. Lausanne, Edition Payot, pp .29-65.

AZRIA Régine (1997), Une sociologue face aux recompositions des identités juives contemporaines. In : LAMBERT Yves ; MICHELAT Guy ; PIETTE Albert (1997), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris, L'Harmattan, pp. 207-218.

- (2004), L'identité juive au miroir de l'histoire. In : HALPERN Catherine ; RUANO-BORBALAN Jean-Claude (2004), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*. Paris, PUF, pp. 221-228.

B

BABES Leila (1995), Recompositions identitaires dans l'islam en France. La culture réinventée. In : *Archives de sciences sociales des religions*, N° 92 (octobre-décembre), pp. 35-47.

- (éd) (1996), *Les nouvelles manières de croire : judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités*. Paris, Editions de l'Atelier.

- (1997), *L'islam positif: La religion des jeunes musulmans de France*. Paris, Edition de L'Atelier.

- (2000), *L'islam de l'intérieur. Passion et Désenchantement*, Paris, Al-Bouraq.

BASSET Jean-Claude (1982), Musulmans en Romandie. In : *Repères: revue romande*. Lausanne, Payot, N° 4, pp. 43-48.

- (1989), Le croissant au pays de la croix fédérale : musulmans et chrétiens en Suisse. In : *Islamo-Christiana. Roma, Pontificio istituto di studi arabi e d'islamistica*, Vol. 15, pp. 121-133.

- (1996), Suisse. In : DASSETTO Felice et CONRAD Yves: *Musulmans en Europe*. Paris, L'Harmattan, pp. 185-194.

- (2001), *Panorama des Religions : traditions, convictions et pratiques en Suisse romande*. Lausanne, Enbiro.

BASTIAN Jean-Pierre ; CHAMPION Françoise et ROUSSELET Kathy (éd.) (2001), *La globalisation du religieux*. Paris, L'Harmattan.

BAUMANN Christoph ; JÄGGI Christian : (1991), *Muslimen unter uns. Islam in der Schweiz*. Lucerne, Rex.

- BAYART Jean-François (1996), *L'illusion identitaire*. Paris, Fayart.
- BECKER Howard S. (2002), *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*. Paris, La Découverte.
- BEHLOUL Samuel (2004), *Muslime in der Zentralschweiz. Von Migranten zu Muslimen in der Diaspora. Ein Forschungsbericht*. Rapport non publié, Université de Lucerne, Religionswissenschaft Seminar.
- BELLANGER François (2003), Le statut des minorités religieuses en Suisse. In : *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N° 121, (janvier-mars), pp. 86-100.
- BENCHEIK Soheib (1998), *Marianne et le Prophète : l'islam dans la France laïque*. Paris, Grasset.
- BENNANI-CHRAÏBI Mounia (2000), Le ramadan au Maroc : sacralisation et inversion. In : ADELKHAH Fariba ; GEORGEON François (éd.) (2000), *Ramadan et Politique*. Paris, CNRS Editions, pp. 42-53.
- (1998), « Les jeunes comme acteurs sociaux. Le cas du Maroc ». In : KILANI Mondher, *Islam et changement social*. Lausanne, Editions Payot, pp. 169-187.
- BERGER Peter (1967), *The sacred canopy : elements of a sociological theory of religion*. Garden City N.Y., Doubleday.
- (éd.) (1999), *The desecularisation of the world : Resurgent Religion and world politics*. Washington, William B. Eerdmans Publishing Company.
- BERNARD Carmen (et al.) (2001), Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme. In : *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N° 113, (janvier-mars), pp. 39-60.
- BERTAUX Daniel (2001), *L'enquête et ses méthodes : les récits de vie*. Paris, Nathan.
- BISTOLFI Robert ; ZABBAL François (1995), *Islams d'Europe: intégration ou insertion communautaire ?* La Tours d'Aigues, Editions de l'Aube.
- BLEISCH BOUZAR Petra (2002), Christlich-muslimische Ehen. Islamisches Recht und dessen Interpretation in der Schweiz. In : PAHUD DE MORTANGES René ; TANNER Erwin (Hrsg.) : *Muslime und schweizerische Rechtsordnung. Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht Band 13*. Freiburg, pp. 375-401.

-
- (2005), « *Im Islam muss man auch ein bisschen selber forschen* ». *Qualitative Untersuchung über die Zuweisung von Autorität in religiösen Fragen bei Schweizer Musliminnen*. Mémoire de licence, Université Fribourg.

BRISEBARRE Anne-Marie (éd.) (1998), *La fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. Paris, CNRS Editions.

BOUDON Raymond (1998), *Dictionnaire de Sociologie*, Paris, Encyclopédie Universalis, Albin Michel.

- (2000), Georg Simmel : Facteurs sociaux de la connaissance. In: *Etudes sur les sociologues classiques, volume 2*. Paris, PUF, pp. 125-163.

BOVET Claude ; BROQUET Raphaël (2004), *Le paysage religieux en Suisse*. Neuchâtel, Office Fédérale de la Statistique.

BUITELAAR Marjo (1991), *Fasting and Feasting in Morocco : an ethnographic study of the month of Ramadan*. Nijmegen, S.N.

BURKHALTER Sarah (1999), *La question du cimetière musulman en Suisse*. Genève, CERA éditions.

- (2001), Négociations autour d'un cimetière musulman en Suisse : un exemple de recomposition religieuse en situation d'immigration. In : *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no 113, (janvier-mars), pp. 133-148.

C

CAMILLERI Carmel ; KASTERSZTEIN Joseph ; LIPIANSKI Marc Edmond (et al.) (1990), *Stratégies identitaires*. Paris, PUF.

- (2004), Cultures et Stratégies, ou les mille manières de s'adapter. In : HALPERN Catherine ; RUANO-BORBALAN Jean-Claude (2004), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*. Paris, PUF, pp. 85-90.

CAMPICHE Roland J. ; DUBACH Alfred ; BOVAY Claude (et al.) (1992), *Croire en Suisse(s)*. Lausanne, L'Age d'Homme.

CAMPICHE Roland J. (1993), Individualisation du croire et recomposition de la religion. In : *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N° 81 (janvier-mars), pp. 117-131.

- (2003a), L'individualisation constitue-t-elle encore le paradigme de la religion en modernité tardive ?, In : *Social Compass*, N° 50/2, Londres, Sage, pp.287-309.
- (2003b), La Régulation de la religion par l'Etat et la production du lien social. In : *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N° 121 (janvier-mars), pp. 5-19.
- (2004), *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*. Genève, Labor et Fides.

CASANOVA José (1994), *Public religions in the Modern World*. Chicago and London, The University of Chicago Press.

CASTELLS Manuel (1999), *Le pouvoir de l'identité*. Paris, Fayard.

CATTACIN Sandro (et al.) (2003), *Etat et religion en Suisse. Lutttes pour la reconnaissance, formes de la reconnaissance*. Etude du forum suisse pour l'étude des migrations et de la population (FSM) mandatée par la Commission Fédérale contre le racisme (CFR), Berne.

CESARI Jocelyne (1994), *Etre un musulman en France : associations, militants et mosquées*. Paris, Khartala, Aix-en-Provence, Ireman.

- (éd.) (1995), *L'islam en Europe*. Paris, La Documentation Française.
- (1997), *Etre un musulman en France aujourd'hui*. Paris, Hachette.
- (1998a), L'islam français : une minorité religieuse en construction. In : KILANI Mondher, *Islam et changement social*. Lausanne, Edition Payot, pp. 125-137.
- (1998b), *Musulmans et Républicains : les jeunes, l'islam et la France*. Bruxelles, Edition Complexe.
- (2004a), *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*. Paris, La Découverte.
- (2004b), « Les identités musulmanes en Europe et aux Etats-Unis : Une perspective comparée ». In : FRIEDLI Richard ; SCHNEUWLY PURDIE Mallory (éd.), *L'Europe des Religions. Eléments d'analyse des champs religieux contemporains*. Studia Religiosa Helvetica, vol. 8/9, Berne, Peter Lang, pp. 69-95.

CHAMPION Françoise (éd) (1990), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*. Paris, Centurion.

-
- (1993), Religieux flottant, éclectismes et syncrétismes. In : Jean DELUMEAU (éd.): *Le fait religieux*. Paris, Fayard, pp. 742-773.
 - (1997), Emancipation des sociétés européennes à l'égard de la religion et décomposition du religieux. In : LAMBERT Yves ; MICHELAT Guy ; PIETTE Albert (1997), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris, L'Harmattan, pp. 45-54.
- CHEBEL Malek (2002), *Le sujet en islam*. Paris, Seuil.
- CHENNOUFI Ridha (2000), Islam et identité. In : KYMLICKA Will ; MESURE Sylvie (éd.) (2000), *Comprendre les identités culturelles*. Paris, PUF, pp. 63-80.
- CIPRIANI Roberto (1998), Sociology and Religion : Durkheim and Simmel. In : LAERMANS Rudi ; WILSON Bryan ; BILLIET Jaak, *Secularization and social integration*. Leuven, Leuven University Press, pp. 37-43.
- COHEN Martine (1997), « Autres détours, autres leçons ». In : LAMBERT Yves ; MICHELAT Guy ; PIETTE Albert (1997), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris, L'Harmattan, pp. 219-225.
- (2000), Les juifs de France. Modernité et identité. In : *Vingtième Siècle, Revue d'histoire. Les Religions d'Europe*. N° 66, Paris, Presses de Sciences Po, pp. 91-107.
 - (2001), La constitution d'un espace européen : quels enjeux pour les juifs et les musulmans en France ? In : BASTIAN Jean-Pierre ; CHAMPION Françoise et ROUSSELET Kathy (éd.) (2001), *La globalisation du religieux*. Paris. L'Harmattan, pp. 235-249.
- CONFORTI Patrizia (2003), Cimetières musulmans en Suisse. Histoire, doctrine, question sociale. In : *Langues et Cultures. Acte du colloque 'Les musulmans de Suisse /Muslime in der Schweiz'*. Berne, Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, pp. 77-86.
- COULON Alain (1987), *L'ethnométhodologie*. Paris, PUF.

D

- DARIOLI Myriam (2005), *Les adolescents musulmans dans le cadre scolaire valaisan : une intégration manquée ?* Mémoire de licence, Université Fribourg.

DASSETO Felice ; BASTENIER Albert (1984), *L'islam transplanté. Vie et organisation des minorités musulmanes en Belgique*. Anvers, Edition EPO.

DASSETO Felice (1996), *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*. Paris, L'Harmattan.

DASSETO Felice ; MARÉCHAL Brigitte ; NIESLEN Jorgen (2001), *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*. Paris, L'Harmattan.

DAVIE Grace (1990), Believing without belonging : Is this the future of religion in Britain. In : *Social Compass*, N° 37/4, pp. 455-469.

- (1993), Believing without belonging. A Liverpool case study. In : *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N° 91 (janvier-mars), pp. 79-89.

- (1994), *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*. Oxford, Blackwell.

- DAVIE Grace ; HERVIEU-LÉGER Danièle (1996), *Les identités religieuses en Europe*. Paris, La Découverte.

- (2002), *Europe, the exceptionnal case. Parameters of faith in modern Europe*. Darton, Longman & Todd.

- (2004), From Obligation to Consumption: Patterns of Religion in Northern Europe at the Start of the twenty first Century. In: FRIEDLI Richard ; SCHNEUWLY PURDIE Mallory (éd.), *L'Europe des Religions. Eléments d'analyse des champs religieux contemporains*. Studia Religiosa Helvetica, vol. 8/9, Berne, Peter Lang, pp. 95-115.

DENZIN Norman ; LINCOLN YVONNA (éd) (1994), *Handbook of qualitative research*. Thousands Oaks, Sage Publications.

- (1998a), *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*. Thousands Oaks, Sage Publications.

- (1998b), *Strategies of Qualitative Inquiry*. Thousands Oaks, Sage Publications.

DICTIONNAIRE DE SOCIOLOGIE (1998), Encyclopédie Universalis, Paris, Albin Michel.

DUBAR Claude (1991), *La Socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*. Paris, Armand Colin.

DUBOIS Claude (1993), *Les fondateurs de la pensée sociologique*. Paris, Ellipses.

DUPONT Véronique (2004), *La prière, lien à Dieu et ouverture aux hommes ? Vécu des femmes musulmanes en Suisse*. Mémoire de licence, Université Fribourg.

G

GALISSOT René (2000), Communauté/communautés. In : *L'imbroglia ethnique en quatorze mots clés*. Payot, Lausanne.

GANS Herbert J. (1994), Symbolic ethnicity and symbolic religiosity : toward a comparison of ethnic and religious acculturation. In : *Ethnic and Racial Studies*, N°4, vol. 17, pp. 577-592.

GASPARD Françoise ; KHOSROKHAVAR Farhad (1995), *Le foulard et la République*. Paris, La Découverte.

GAUCHET Marcel (1988), *Le Désenchantement du monde*. Paris, Cerf.

- (1998), *La religion dans la démocratie*. Paris, Gallimard.

- (2002), *La démocratie contre elle-même*. Paris, Gallimard.

GEHRIGER Nicolas (2005), *Perception de la présence musulmane en Suisse : Analyse du discours de députés au grand-conseil fribourgeois*. Mémoire de licence, Université de Fribourg.

GIANNI Matteo (2003a), Le multiculturalisme en Suisse : quelques regards critiques. In : *Langues et Cultures. Acte du colloque 'Les musulmans de Suisse /Muslime in der Schweiz'*. Berne, Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, pp. 139-151.

- (2003b), Discours islamophobe et contexte institutionnel : quelques éléments à la lumière des cas suisse et canadien. In : *Boèce, Revue romande des sciences humaines*. Saint-Maurice, Edition Saint-Augustin.

GIANNI Matteo ; SCHNEUWLY PURDIE Mallory ; LATHION Stéphane ; JENNY Magali (2005). *Vie musulmane en Suisse. Profils identitaires, demandes et perceptions des musulmans en Suisse. Eléments qualitatifs*. Berne, Commission Fédérale des Etrangers.

GLASSER Barney G. ; STRAUSS Anselm L. (1999), *The discovery of the grounded theory : Strategies for qualitative research*. New York, Aldine de Gruyter.

GRAS Alain (2000), *Sociologie-Ethnologie. Auteurs et textes fondateurs*. Paris, Publications de la Sorbonne, pp.127-143 et pp. 251-281.

H

HAENNI Patrick (1994), Dynamiques sociales et rapport à l'état : l'institutionnalisation de l'Islam en Suisse. In : *Revue européenne des migrations internationales*. Poitiers, N° 1, vol. 10, pp. 183-198.

- (1995), Musulmans de Suisse et religion : d'un islam à l'autre. In : *Cahiers d'Histoire et de science des religions*, no 4 (actes du colloque "Minorité Chrétiennes et Musulmanes).

- (1998), Trajectoires de l'islam en Suisse. In : *Esprit: L'islam d'Europe*. Paris, Seuil, pp. 36-51.

- (1999a), L'islam pluriel des musulmans de Suisse. Engagement et distanciation de l'autre. In: *TANGRAM Bulletin de la commission fédérale contre le racisme : Musulmans en Suisse*. Berne, EKR, N° 7, pp. 12-16.

- (1999b), Charité de ramadan: les dessous de la table. In: *Al-ahrâm Hebdo*, Le Caire, no. février.

HALPERN Catherine (2004), Faut-il en finir avec l'identité ?. In : HALPERN Catherine ; RUANO-BORBALAN Jean-Claude (2004), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*. Paris, PUF, pp. 11-20.

HAVERIC Tarik (1998), Les Musulmans bosniaques entre l'*ethos* et la démocratie. In : KILANI Mondher, *Islam et changement social*. Lausanne, Edition Payot, pp. 155-168.

HERVIEU-LEGER Danièle (1986), *Vers un nouveau christianisme*. Paris, Cerf.

- (1993), *La religion pour mémoire*. Paris, Cerf.

- (1997), De l'utopie à la tradition : retour sur une trajectoire de recherche. In : LAMBERT Yves ; MICHELAT Guy ; PIETTE Albert (1997), *Le religieux des*

- sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques.* Paris, L'Harmattan, pp. 21-32.
- (1998), Les recompositions religieuses et les tendances actuelles de la sociologie des religions en France. In : *Social Compass*, N° 1, vol. 45, pp. 143-153.
 - (1999), *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti.* Paris, Flammarion.
 - (2000), Miroir de l'islam en France. In : *Vingtième Siècle, Revue d'histoire. Les Religions d'Europe.* N° 66, Paris, Presses de Sciences Po, pp.79-91.
 - (2001), Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la 'mondialisation' religieuse. In : BASTIAN Jean-Pierre ; CHAMPION Françoise et ROUSSELET Kathy (éd.) (2001), *La globalisation du religieux.* Paris. L'Harmattan, pp. 87-98.
 - (2005), Bricolage vaut-il dissémination ? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique. In : *Social Compass*, N° 3, vol. 52, pp. 281-294.

J

- JÄGGI Christian (1991), *Musulmans turcs en Suisse : défis de la rencontre culturelle et religieuse.* Lucerne, Edition Caritas.
- JUNG François (1999), De l'islam aux musulmans – bref aperçu historique de la recherche scientifique. In : *TANGRAM Bulletin de la commission fédérale contre le racisme: Musulmans en Suisse.* Berne, EKR, N° 7, pp. 16-20.

K

- KASTERSZTEIN Joseph (1990), Les stratégies identitaires des acteurs sociaux : approches dynamiques des finalités. In : CAMILLERI Carmel ; KASTERSZTEIN Joseph ; LIPIANSKI Marc Edmond (et al.) (1990), *Stratégies identitaires.* Paris, PUF, pp. 27-42.
- KAUFMANN Jean-Claude (1996), *L'entretien compréhensif.* Paris, Nathan.
- (2004), *L'invention de Soi. Une théorie de l'identité.* Paris, Armand Colin.
- KHOSROKHAVAR Farhad (1997), *L'islam des jeunes.* Paris, Flammarion.

- (1998), L'islam des jeunes en France. In : KILANI Mondher, *Islam et changement social*. Lausanne, Edition Payot, pp. 137-155.
- (2000), L'islam des jeunes musulmans. Sur l'exclusion dans la société française contemporaine. In : KYMLICKA Will ; MESURE Sylvie (éd.) (2000), *Comprendre les identités culturelles*. Paris, PUF, pp. 81-98.

KILANI Mondher (2003), Equivoques de la religion et politiques de la laïcité en Europe. Réflexions à partir de l'islam . In : *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N° 121, (janvier-mars), pp. 69-86.

KYMLICKA Will ; MESURE Sylvie (éd.) (2000), *Comprendre les identités culturelles*. Paris, PUF.

L

LAMBERT Yves (1985), *Dieu change en Bretagne : la religion à Limerzel de 1900 à nos jours*. Paris, Cerf.

- (2000), Religion : Développement du hors-piste et de la randonnée. In : BRECHON Pierre, *Les Valeurs des Français*. Paris, Armand Colin.

LAMBERT Yves ; MICHELAT Guy ; PIETTE Albert (1997), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris, L'Harmattan.

LAPERRIERE Anne (1982), Pour une construction empirique de la théorie : la nouvelle école de Chicago. In : *Sociologie et société*, N°14, vol. 1, 1982, pp. 31-40.

LATHION Stéphane (1999), *Islam en Europe. De Cordoue à Vaux-en-Velin*. Paris, Georg Edition.

- (2003a), *Musulmans d'Europe. L'émergence d'une identité citoyenne*. Paris, l'Harmattan.
- (2003b), *Islam et Musulmans en Europe. La transformation d'une présence*. Paris, La Médina.
- (2003c), Musulmans en Europe, les spécificités suisses. In : *Langues et Cultures. Acte du colloque 'Les musulmans de Suisse /Muslime in der Schweiz'*. Berne, Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, pp. 161-177.

LENOIR Frédéric (1997), Les spiritualités orientales en Occident. In : LENOIR Frédéric ; TARDAN-MASQUOLIER Ysé (ed.), *Encyclopédie des religions*. Paris, Bayard, pp. 2371-2391.

- (2003), *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*. Paris, Plon.

LIPIANSKI Edmond Marc ; TABOADA-LEONETTI Isabelle ; VASQUEZ Ana (1990), Introduction à la problématique de l'identité. In : CAMILLERI Carmel ; KASTERSZTEIN Joseph ; LIPIANSKI Marc Edmond (et al.) (1990), *Stratégies identitaires*. Paris, PUF, pp. 7-26.

M

MAHNIG Hans (2000), L'intégration institutionnelle des Musulmans en Suisse : l'exemple de Bâle-Ville, Berne, Genève, Neuchâtel et Zurich. In : *TANGRAM : Bulletin de la Commission fédérale contre le racisme : Musulmans en Suisse*. Berne, EKR, N° 8, pp. 102-111.

MAITRE Jacques (1997), Le 'religieux' : Réglage des concepts et dérégulation du champ. In : LAMBERT Yves ; MICHELAT Guy ; PIETTE Albert (1997), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris, L'Harmattan, pp. 127-136.

MARC Edmond (2004), La construction identitaire de l'individu. In : HALPERN Catherine ; RUANO-BORBALAN Jean-Claude (2004), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*. Paris, PUF, pp. 33-39.

MARTUCCELLI Danilo (1997), *Sociologies de la modernité*. Paris, Gallimard, pp. 369-507.

MARY André (1997), De la communauté des initiés à la religion des convertis : le religieux anthropologique en question. In : LAMBERT Yves ; MICHELAT Guy ; PIETTE Albert (1997), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris, L'Harmattan, pp. 157-168.

- (2001), « En finir avec le bricolage... ? ». In : *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N° 113, (janvier-mars), pp. 27-30.

- (2005), « *Métissage et Bricolage in the Making of African Christian Identities* ». In : *Social Compass*, N°. 3, vol. 52, pp. 275-281.

MAUSS Marcel (1997), Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 7^{ème} édition.

MILES Matthew B. ; HUBERMAN Michael A. (2003), *Analyse des données qualitatives*. Bruxelles, De Boek, 2^{ème} édition.

MONTI Carlo (2003), Les musulmans au Tessin. Du Rabadan au Ramadan. In : *Langues et Cultures. Acte du colloque 'Les musulmans de Suisse / Muslime in der Schweiz'*. Berne, Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, pp.53-64.

MOSCOVICI Serge ; BUSCHINI Fabrice (2003), *Les méthodes des sciences humaines*. Paris, PUF.

MUCCHIELLI Alex (1994), *Les méthodes qualitatives*. Paris, PUF.

- (1996), *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*. Paris, Armand Collin.

- (1999), *L'identité*. Paris, PUF, 4^{ème} édition (1986).

N

NEDJAR Sophie (2004), *Quand l'islam mobilise à Sion : jalons pour une analyse compréhensive de trajectoires individuelles et d'espaces associatifs musulmans*. Travail de DEA, Université de Genève (IUED) et Université de Lausanne.

O

Office fédérale de la statistique: *Population résidente selon la religion et la nationalité*. Recensement (2000), In : http://www.statistik.admin.ch/stat_ch/ber00/vz/cc/fvz-cc-rel-01.htm

OSSIPOW William (2003), « La Double logique des relations Eglises/Etat en Suisse. Une perspective de théorie politique ». In : *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N° 121 (janvier-mars), pp. 41-56.

P

PAHUD DE MORTANGES René ; TANNER Erwin (éd.) (2002), *Muslime und schweizerische Rechtsordnung*. Fribourg, Universitätsverlag.

PAILLE Pierre (1994), L'analyse par théorisation ancrée. In : *Cahiers de recherche sociologique*, Montréal, no 23, pp. 147-181.

PFAFF-CZARNECKA Joanna (2003), Muslime in der deutschen Schweiz. In : *Langues et Cultures. Acte du colloque 'Les musulmans de Suisse / Muslime in der Schweiz'*. Berne, Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, pp.35-43.

PIETTE Albert (1997), Le fait religieux : détour, contour, retour. In : LAMBERT Yves ; MICHELAT Guy ; PIETTE Albert (1997), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris, L'Harmattan, pp. 33-44.

Q

QUIVY Raymond ; VAN CAMPENHOUDT Luc (1995), *Manuel de recherche en science sociales*. Paris, Dunod.

R

RAMADAN Tariq (1994), *Des musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*. Lyon, Tawhid.

- (1999a), *Peut-on vivre avec l'islam? Le choc de la religion musulmane et des sociétés laïques et chrétiennes*. Entretiens avec Jacques Neiryck. Lausanne, Favre.

- (1999b), *Etre un musulman européen. Etudes des sources islamiques à la lumière du contexte européen*. Lyon, Tawhid.

RIVERA Annamaria (2000), Culture. In : *L'imbroglia ethnique en quatorze mots clés*. Payot, Lausanne.

ROBERT André D. ; BOUILLAGUET Annick (1997), *L'analyse de contenu*. Paris, PUF.

ROY Olivier (2002), *L'islam mondialisé*. Paris, Seuil.

RUANO-BORBALAN Jean-Claude (2004), La construction de l'identité. In : HALPERN Catherine ; RUANO-BORBALAN Jean-Claude (2004), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*. Paris, PUF, pp. 1-10.

S

- SCHNEUWLY Mallory (2000), *Vers une sociologie religieuse de la modernité : l'islam de France comme exemple de recomposition du croire dans les sociétés modernes occidentales*. Mémoire de licence, Fribourg.
- SCHNEUWLY PURDIE Mallory ; LATHION Stéphane (2003), Panorama de l'islam en Suisse. In: *Boèce. Revue romande de sciences humaines*. St Maurice, St Augustin Edition, 2003, pp. 7-20.
- SCHNEUWLY PURDIE Mallory (2004), « Le fait social total comme outil d'analyse de la religiosité. Une application au jeûne du Ramadan ». In: FRIEDLI Richard ; SCHNEUWLY PURDIE Mallory (éd.), *L'Europe des Religions. Eléments d'analyse des champs religieux contemporains*. Studia Religiosa Helvetica, vol. 8/9, Berne, Peter Lang, pp. 155-171.
- (2005) : *Religious Freedom and its influence on Islam in Switzerland*. Bratislava, Centrum pre europsku Politiku, pp. 375-381 (également disponible en slovaque).
 - (2006) : Synchrétisme ou synthétisme : quelles stratégies identitaires pour les musulmans de Suisse. In : *Le Détour. Revue des Sciences Humaines*. Strasbourg, éditions, Histoire et anthropologie, A paraître.
 - (2006) : La construction des identités musulmanes. L'histoire d'une migration. In : *Interdialogos – Action sociale et éducation en contexte pluriculturels. Expressions des identités musulmanes dans le paysage suisse*. Neuchâtel, A paraître.
 - (2006) : *La liberté de religion en Suisse. Influences sur l'identitaire musulman*. A paraître.
- SETTA El-Houari (1999), Le Suisse converti à l'islam: émergence d'un nouvel acteur social. In : *Social compass*, Londres, Sage, 46/3, pp. 337-349.
- SILVERMANN David (2001), *Interpreting Qualitative Data. Methods for Analysing Talk, Text and Interaction*. Thousands Oaks, Sage Publications.
- SIMMEL Georg (1998), *La religion*. Belfort, Circé.
- (1999), *Sociologie. Etudes sur les formes de socialisation*. Paris, PUF.
- SMITH Christian (1998), *American Evangelicalism. Embattled and Thriving*. Chicago and London, The University of Chicago Press.

STÄHLI-WOLF Claudine (2003), Les cimetières musulmans. In : *Langues et Cultures. Acte du colloque 'Les musulmans de Suisse /Muslime in der Schweiz'*. Berne, Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, pp. 69-77.

STRAUSS Anselm L. ; CORBIN Juliet (1998a), *Basics of qualitative research. Techniques and Procedures for developing Grounded Theory*. Thousands Oaks, Sage Publications.

- (1998b), Grounded Theory Methodology. An Overview. In: DENZIN Norman ; LINCOLN YVONNA (éd), *Strategies of Qualitative Inquiry*. Thousans Oaks, Sage Publications, pp. 273-285.

T

TANGRAM *Bulletin de la commission fédérale contre le racisme (1999), Musulmans en Suisse*. Berne, EKR, N° 7.

TANNER Erwin (2003), Kann und darf sich der Islam in der Schweiz etablieren ?. In : *Langues et Cultures. Acte du colloque 'Les musulmans de Suisse / Muslime in der Schweiz'*. Berne, Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, pp. 117-139.

TAP Pierre (2004), Marquer sa différence. In : HALPERN Catherine ; RUANO-BORBALAN Jean-Claude (2004), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*. Paris, PUF, pp. 57-61.

TIETZE Nikola (2002), *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*. Paris, L'Harmattan.

TISSOT Camille (2004), *Internet, un nouveau moyen de communication pour une association culturelle et religieuse. La Ligue des musulmans de Suisse*. Mémoire de licence, Université de Fribourg.

TRIBALAT Françoise (1995), *Faire France*. Paris, La Découverte.

TSCHANNEN Olivier (1997), Constructions sociales et sociologiques du religieux : état des lieux d'une discipline. In : LAMBERT Yves ; MICHELAT Guy ; PIETTE Albert (1997), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris, L'Harmattan, pp. 239-244.

- (1998), Religion as a resource for the creation of personal identity. In : LAERMANS Rudi ; WILSON Bryan ; BILLIET Jaak, *Secularization and social integration*. Leuven, Leuven University Press, pp.253-260.

V

VANDENBERGHE Frédéric (1997), *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*. Tome 1: Marx, Simmel, Weber, Lukacs. Paris, La Découverte.

- (2001), *La sociologie de Georg Simmel*. Paris, La Découverte.

VINSONNAUX Geneviève (2004), Socialisation et identité. In : HALPERN Catherine ; RUANO-BORBALAN Jean-Claude (2004), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*. Paris, PUF, pp. 63-66.

VOYÉ Liliane (1991), Où va la méthode en sociologie?. In : *Les nouveaux mondes et l'Europe. Où va la méthode en sociologie ? Où va la sociologie du Tiers-Monde*. Bulletin de l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française, N° 7, Genève, Service de la recherche sociologique.

W

WATIER Patrick (1996), G. Simmel : Religion, sociologie et sociologie de la religion. In : *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N° 93 (janvier-mars), pp. 23-50.

- (1998), Simmel, religion et sociologie. In : SIMMEL Georg, *La Religion*, Belfort, Circé.

- (2003), *Georg Simmel sociologue*. Paris Circé.

WEBER Max (2000), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Flammarion.

WEIBEL Nadine B. (1995), L'Europe, berceau d'une *Umma* reconstituée ou l'émergence d'une nouvelle utopie religieuse. In : *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N° 92 (octobre-décembre), pp. 25-34.

- (1996), Islamité, égalité et complémentarité : vers une nouvelle approche de l'identité féminine. In : *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N° 95 (juin-septembre), pp. 133-141.

-
- WENGER Cécile (2002), *Suisse et musulman. Etude qualitative sur des citoyens suisses convertis à l'islam*. Mémoire de licence, Université de Lausanne.
- WILLAIME Jean Paul (1993), Le croire, l'acteur et le chercheur. In : *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N° 81 (janvier-mars), pp.7-16.
- (1994-1995), La laïcité culturelle, un patrimoine commun à l'Europe ?. In : *Projet : Religion & Politique si loin, si proche*, N° 240, Hiver 1994-1995, Paris, Edition Assas.
 - (1996a), Laïcité et religion en France. In : *Les identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte.
 - (1996b), Les religions et l'unification européenne. In : *Les identités religieuses en Europe*. Paris, La Découverte.
 - (1997), La construction des liens socio-religieux : essai de typologie à partir des modes de médiation du charisme. In : LAMBERT Yves ; MICHELAT Guy ; PIETTE Albert (1997), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris, L'Harmattan, pp. 97-108.
 - (1998), Religion, individualization of meaning, and the social bond. In : LAERMANS Rudi ; WILSON Bryan ; BILLIET Jaak, *Secularization and social integration*. Leuven, Leuven University Press, pp. 261-277.
 - (2001a), Georg Simmel (1858-1918). Permanence et fluidité de la religiosité. In: HERVIEU-LEGER Danièle ; WILLAIME Jean-Paul, *Sociologies et Religions. Approches classiques*, Paris, PUF.
 - (2001b), Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme « établi » et protestantisme « évangélique ». In : BASTIAN Jean-Pierre ; CHAMPION Françoise et ROUSSELET Kathy (éd.) (2001), *La globalisation du religieux*. Paris. L'Harmattan, pp. 171-182.
 - (2004a), *Europe et religions. Les enjeux du XXI^{ème} siècle*. Paris, Fayard.
 - (2004b), « La religion comme ressource symbolique et éthique dans une Europe sécularisée et pluraliste ». In : FRIEDLI Richard ; SCHNEUWLY PURDIE Mallory (éd.), *L'Europe des Religions. Eléments d'analyse des champs religieux contemporains*. Studia Religiosa Helvetica, vol. 8/9, Berne, Peter Lang, pp. 33-69.

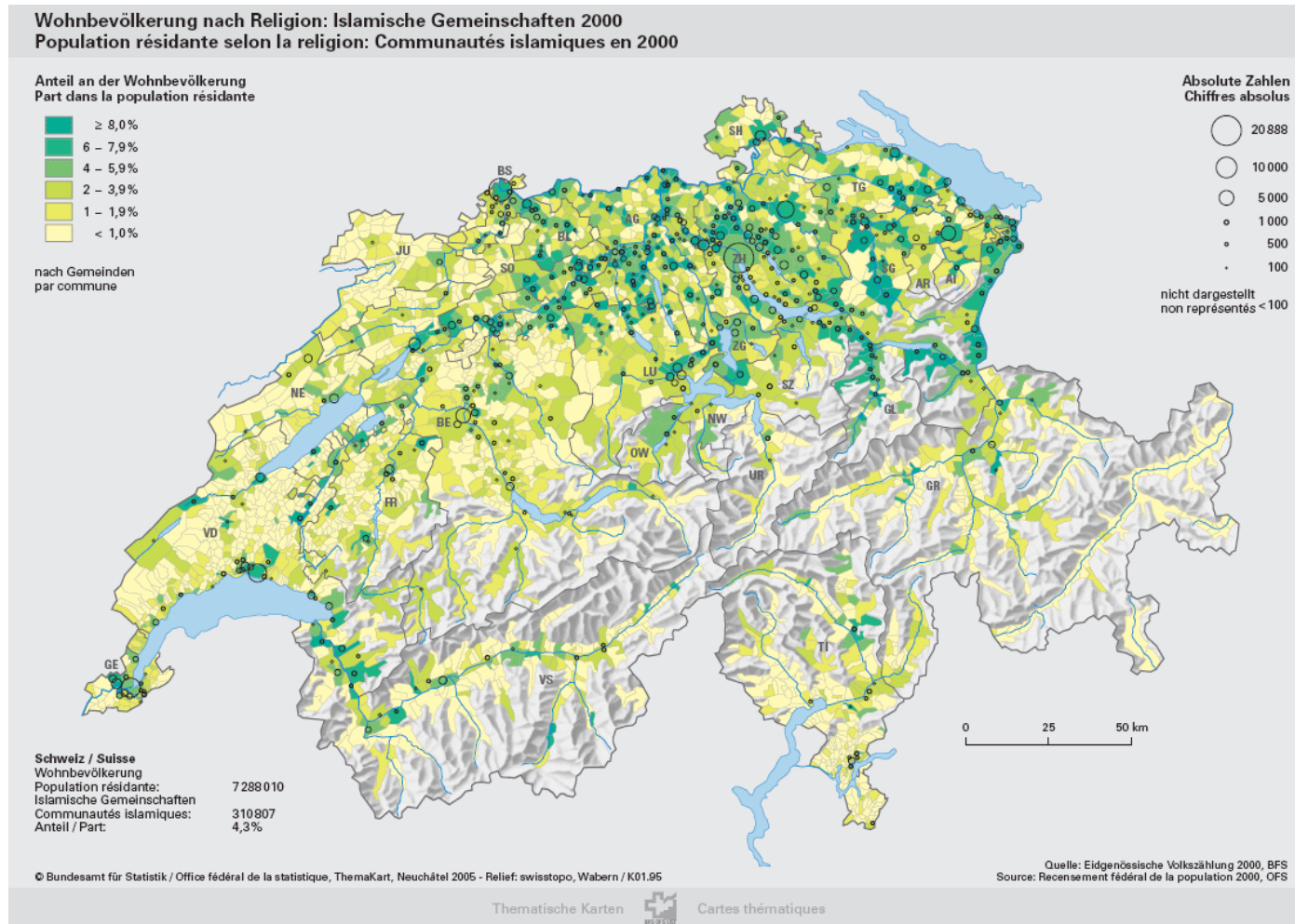
WILSON Bryan (1998), The secularization thesis: Criticism and rebuttals. In : LAERMANS Rudi ; WILSON Bryan ; BILLIET Jaak, *Secularization and social integration*. Leuven, Leuven University Press, pp. 45-65.

WIMBERLEY Dale (1989), Religion and Role-Identity. A Structural Symbolic Interactionist Conceptualization of Religiosity. In : *Sociological Quarterly*, N° 1, vol. 30, pp. 125-142.

ANNEXES

- Carte : population de confession musulmane sur le territoire helvétique en 2000 p. 354
- Profils des informateurs p. 355
- Mémo analytique : l'exemple de Samira p. 358
- Mémos analytique : signification des concepts p. 368
- Mémos analytique : Être musulmans en Suisse, significations subjectives p. 375
- Guide d'entretien p. 377
- Règles de retranscription p. 381
- Liste des Associations musulmanes de Musulmans, Musulmanes de Suisse (MMS) p. 382
- Liste des Associations musulmanes de la Ligue des Musulmans de Suisse (LMS) p. 393
- Curriculum Vitea p. 400
- Déclaration sur l'honneur p. 402

Annexes : CARTE DE POPULATIONS DE CONFESSION MUSULMANE EN SUISSE



Annexes : PROFILS DES INFORMATEURS

Prénoms fictifs	Profils
Amel	<p>Agée de 19 ans, Amel est tunisienne. En Suisse depuis 1997, elle est au collège. Croyante et pratiquante, Amel aime la diversité culturelle en Suisse et n'a aucun problème à vivre comme musulmane en Suisse. La Suisse, c'est son avenir, dit-elle. Intéressée par la sociologie et la psychologie, Amel aimerait faire un métier qui lui permette de continuer à apprendre, de côtoyer des personnes différentes et de voyager. Elle participe aux activités de deux associations musulmanes de sa région.</p>
Jasmine	<p>Agée de 29 ans, Jasmine est bosniaque. En Suisse depuis 1994, Jasmine est mariée à un Italo-suisse catholique dont elle a deux enfants. Jasmine se considère comme musulmane, même si elle ne pratique pas sa religion. Elle se contente de ne pas manger de porc (elle a arrêté d'en manger une fois établie en Suisse). Deux moments ont marqué son identité de musulmane : son immigration en Suisse (elle a ressenti sa différence) et la naissance de son premier enfant (elle ne voulait pas le baptiser, elle aurait eu l'impression que c'était moins son fils).</p>
Hakan	<p>Agé de 38 ans, Hakan est bosniaque. Il vit en Suisse depuis 1993. Hakan se dit musulman : il croit en Dieu, mais ne pratique que peu. Il ne mange plus de porc et essaie de faire le jeûne depuis qu'il est en Suisse. Il dit ne pas avoir la force psychique de faire le jeûne, alors il cesse de boire de l'alcool pendant tout le mois du Ramadan.</p>
Karim	<p>Agé de 31 ans, Karim est tunisien. Il vit en Suisse depuis 1996 et est marié à une Marocaine dont il a deux enfants. Diplômé en philosophie d'une Université marocaine, Karim fait actuellement un doctorat à l'Université de Paris VIII. Educateur spécialisé de profession, Karim fait partie d'une association musulmane de sa région dans laquelle il s'occupe de jeunes musulmans. Karim est croyant et pratiquant, il met un point d'honneur à bien connaître et comprendre sa religion.</p>

Annexes : PROFILS DES INFORMATEURS

Malik	<p>Agé de 18 ans, Malik est irakien. Il est arrivé en Suisse en 1998 avec ses parents. Pour Malik, soit on pratique totalement, soit on ne pratique pas du tout. Pratiquer un petit peu, c'est se moquer de Dieu, dit-il. Il se sent bien en Suisse, il ne voit pas de différence entre lui et les autres. On est tous des êtres humains, dit-il. Les différences de pratique entre les religions sont des détails. L'intégration est pour lui importante. Elle passe par l'apprentissage de la langue et le travail. Il espère la paix dans son pays.</p>
Mourad	<p>Agé de 28 ans, turc de nationalité, Mourad vit en Suisse depuis 1997. C'est pour étudier à l'Université que Mourad est venu en Suisse ; il compte rentrer en Turquie son diplôme en main. Mourad est croyant, pas vraiment pratiquant, même s'il admet davantage pratiquer sa religion depuis qu'il est en Suisse. Mourad n'appartient à aucune association musulmane, mais il fréquente parfois une salle de prière de sa région.</p>
Nasser	<p>Agé de 44 ans, originaire d'Algérie, mais au bénéfice de la nationalité suisse, Nasser vit en Suisse depuis 1989. Divorcé d'une femme suisse, il est père d'un garçon de huit ans. Nasser dit avoir été musulman culturellement. C'est après l'adolescence, une fois installé en Europe, qu'il est devenu consciemment croyant et pratiquant. Il n'appartient à aucune association musulmane, mais fréquente le lieu de prière de sa région pour la prière du vendredi. Il participe financièrement au loyer de la salle de prière. Nasser a suivi une formation en tribologie. Il est aujourd'hui directeur des ventes pour la Suisse pour les prothèses articulaires.</p>
Ozlem	<p>Agée de 29 ans, Ozlem est double nationale (turque et suisse). Elle vit en Suisse depuis 1990 et est mariée à un Turc qu'elle a rencontré en Suisse. Enceinte au moment de l'entretien, mère aujourd'hui d'une petite fille, Ozlem est femme au foyer. Ozlem a toujours été musulmane, mais elle n'est devenue vraiment pratiquante qu'une fois en Suisse. Elle appartient à une association musulmane pour les femmes de sa région.</p>
Samira	<p>Agée de 26 ans, Samira est double nationale (syrienne et suisse). Elle est</p>

Annexes : PROFILS DES INFORMATEURS

	<p>née en Suisse, est célibataire et est étudiante en histoire contemporaine à l'Université. Si Samira n'appartient à aucune association musulmane et ne fréquente aucun lieu de prière de sa région, elle est néanmoins très croyante et pratiquante. Née dans l'islam, sa religion est pour elle un équilibre. Elle suit des cours et des conférences qui l'informent sur sa religion.</p>
Sharif	<p>Agé de 17 ans, Sharif est au bénéfice de la double nationalité depuis 2005 (tunisienne et suisse). Il est arrivé en Suisse avec sa famille (1 grand frère et une petite sœur) en 1992. Il avait 4 ans. Croyant et pratiquant, Sharif se considère comme fribourgeois et estime n'avoir jamais connu de problème de par sa condition de musulman. Collégien, il est tenté par des études en chimie. Il participe aux activités d'une association musulmane de sa région et fait de l'athlétisme au niveau suisse.</p>
Sihan	<p>Agée de 17 ans, Sihan est albanaise de Macédoine. Elle vit en Suisse depuis 13 ans. Sihan se dit musulmane, elle respecte sa religion, mais ne la pratique pas ou pour faire plaisir à ses grands-parents. Elle aimerait trouver une place d'apprentissage comme vendeuse et ainsi prouver à son père qu'elle est capable de faire quelque chose de sa vie en restant en Suisse. Sa religion lui met beaucoup de barrières.</p>
Zana	<p>Agée de 17 ans, Zana est albanaise de Macédoine. Née en Suisse, Zana aimerait demander la nationalité suisse. Elle se dit musulmane, mais pas pratiquante. Elle respecte sa religion, mais cette dernière lui met beaucoup de barrières. Elle préfère ne pas pratiquer que tricher, elle reste ainsi honnête avec elle-même. Zana cherche une place d'apprentissage comme vendeuse.</p>

Annexes : MÉMO ANALYTIQUE : L'EXEMPLE DE SAMIRA

CONCEPTS	CATÉGORIES	DIMENSIONS 1	DIMENSION 2	DIMENSIONS 3
individualisation	choix			intériorisation/ individualisation
orthodoxie	pilier de la pratique	culturelle		
orthodoxie	pilier de la pratique	culturelle		
orthodoxie	pilier de la pratique	culturelle		
individualisation+rôle du contexte social	choix			intériorisation/ individualisation
aspects physiques	jeûne	culturelle	physique	
orthopraxie	préservation de la santé		préservation	
orthodoxie	pilier de la pratique			émotionnalisation
orthopraxie	autorité	culturelle		
autorité musulmane	autorité musulmane	culturelle		
spiritualité	jeûne	émotionnelle		
orthopraxie	préservation de la santé		préservation	
orthopraxie - spiritualité	jeûne	culturelle - éthique		bonne conduite
orthodoxie	pilier de la pratique	culturelle		

Annexes : MÉMO ANALYTIQUE : L'EXEMPLE DE SAMIRA

communauté musulmane	situation minoritaire	communautaire		
évolution religieuse	croissance	culturelle		
relation homme et Dieu	effort			
musulman pratiquant	situation minoritaire			
musulman pratiquant	situation minoritaire			intellectualisation
musulmans non pratiquant	sentiment de culpabilité			
communauté musulmane	pratique religieuse	communautaire		
rôle de l'âge	jugement			intégration
pratique religieuse	compréhension			intellectualisation
spiritualité	foi	émotionnelle		spiritualisation
individualisation - éducation religieuse	choix			intériorisation/ individualisation
famille	fête		famille	
séparation	jeûne	émotionnelle		
finalité de la fête	jeûne	émotionnelle		spiritualisation

Annexes : MÉMO ANALYTIQUE : L'EXEMPLE DE SAMIRA

séparation	jeûne	émotionnelle		
spiritualité	jeûne	émotionnelle		spiritualisation
musulman pratiquant	fête - <i>layat el-qadr</i>	cultuelle		
communauté musulmane	pratique religieuse	communautaire		
famille	famille		famille	
finalité de la fête	fête	émotionnelle		spiritualisation
famille	fête/famille		famille	
séparation	jeûne	émotionnelle/cultuelle		spiritualisation
être musulman	mode de vie			intellectualisation/ intégration
intégration	intégration			intégration
être musulman - look musulman	apparence			
musulman pratiquant	cheminement religieux			intériorisation/ individualisation
évolution religieuse	voile	éthique		spiritualisation
musulman pratiquant	voile comme finalité	émotionnelle/éthique		spiritualisation-

Annexes : MÉMO ANALYTIQUE : L'EXEMPLE DE SAMIRA

				individualisation- intériorisation
musulman pratiquant	foi	communautaire		
musulman pratiquant	foi et spiritualité	culturelle - émotionnelle		spiritualisation- individualisation- intériorisation
être musulman	religiosité en acte - intramondaine	éthique		
maîtrise de soi	jeûne	émotionnelle/éthique		
relation homme et Dieu	pratique religieuse / rapport à Dieu			individualisation/ intériorisation/ spiritualisation
mode de vie-pratiquer pour son bien	compréhension-équilibre		équilibre	intellectualisation/ intériorisation
paix intérieure	équilibre			intériorisation/ individualisation
intériorisation	choix/compréhension/ intériorisation	éthique/émotionnelle		individualisation/ intellectualisation

Annexes : MÉMO ANALYTIQUE : L'EXEMPLE DE SAMIRA

CITATIONS	LIGNES
Soit les gens le font pas, parce qu'ils ont pas envie de le faire. Soit ils le font vraiment	A-019
Il respecte pas l'idée du jeûne	A-026
C'est vraiment s'abstenir de boire, manger, fumer, d'avoir des relations sexuelles du lever au coucher du soleil	A-028-29
Mon grand frère (...) il avait beaucoup de mal (...) Il a un problème d'estomac (...) Il a essayé plusieurs années mais a chaque fois il était malade, donc il a arrêté. Donc, il a arrêté. Donc en fait, lui, il paie	A-038-42
En Occident, on commence peut-être un plus tard, parce que ça vient vraiment de nous. J'ai mon petit cousin, il avait 7 ans, à l'époque, puis ils faisait déjà, parce que devant les copains, il fallait.	A-051-52
Parce que l'idée, c'est vraiment essayer de; on doit aussi sentir quelque chose! Donc, il y a aussi l'idée de s'abstenir, pas que la journée elle passe comme ça et qu'on n'a finalement pas remarqué le jeûne.	A-067-69
Il faut rompre si ça met la vie en danger.	A-086
Le médecin, il lui a dit qu'il pouvait pas (jeûner). Il a repoussé, parce qu'il voulait pas. C'est par foi. En quand on est imprégné de ça, c'est difficile donc, parce qu'on a l'impression de casser quelque chose si on se sent pas vraiment dans l'obligation physique de devoir arrêter. On veut pas arrêter.	A-089-93
Je crois pas qu'une autorité musulmane reconnaisse ce jeûne	A-096
On va se référer à l'imam du coin. Y'a pas une autorité religieuse qui fait plus foi qu'une autre. Sur la question du Ramadan, ils seront tous d'accord à mon avis (...). Je crois pas qu'il y'a pas de compromis.	A-103-106
Y'a vraiment une spiritualité très profonde	A-113

Annexes : MÉMO ANALYTIQUE : L'EXEMPLE DE SAMIRA

Mais du moment qu'on doit prendre des médicaments, il faut arrêter. Faut pas non plus aller contre sa santé. Puis, quand on tombe malade au courant du jeûne aussi, faut pas hésiter à arrêter, puis à rattraper plus tard.	A-113-116
C'est vrai que c'est (le jeûne) pas que la nourriture. Quand on est petit, on comprend que la nourriture. Il y a aussi une dimension spirituelle derrière ça: le jeûne de la parole, d'éviter toute pensée négative, de répondre gentiment aux gens.	A-137-141
Sa conception du jeûne, je crois que c'est vraiment la conception juste.	A-147-148
On n'a jamais eu des autres musulmans avec nous à l'école, alors c'est vrai que c'était difficile. Mais, il (son frère) ne s'est jamais vraiment senti exclu. Il a quand même des copains qui le sont, mais il pratique pas, y'en a beaucoup.	A-167-169
Il a peut-être une base croyante. Je pense qu'il pratique pas, parce qu'il est pas encore prêt, mais ça pourrait changer. C'est pas facile quand on est adolescent.	A-170-172
Je pense que c'est déjà un effort. Ça dépend pourquoi il le fait aussi. Si c'est juste pour faire plaisir à son père ou si c'est vraiment pour faire un effort de jeûne envers Dieu.	A-175-177
Moi on me demandait tout le temps pourquoi. Mais pas seulement pas rapport au jeûne, par rapport à l'alcool, par rapport à beaucoup de chose. Donc tout le temps il fallait expliquer... Puis on m'a incité à ... à pas faire aussi... On m'a dit.. mais ne fais pas... ou ... bois (de l'alcool) ... Enfin, moi les choses qui revenaient souvent c'est "Mais tes parents, il te voient pas!" (...) C'est dur d'expliquer que c'est pas parce que les parents sont pas là. Expliquer sa foi. C'est difficile quand on a des gens en face qui soit ne partage pas la même fois, soit ne pratiquent pas .	A-182-192
Ca m'arrive aussi qu'on me demande "pourquoi tu fais (le jeûne) si te es en Suisse?"	A-194-195
Et avec les musulmans qui sont pas pratiquants eh, c'est bizarre. Ils se sentent gênés. Des amis, par exemple qui pratiquaient pas, ils étaient gêner devant moi. Ils avaient honte quelque part, même si eux dans le fond, ils avaient pas envie de pratiquer. J'ai remarqué ça beaucoup chez les musulmans... Quand je les rencontrais comme ça, ils étaient là "oui, ah oui, oh non moi peux plus jeûner". Ils sont un peu... Et moi j'suis là... "Mais, tu fais ce que tu veux ", " j'te juge pas". J'avais un ami, il fumait pis il disait "non, mais je fume seulement, mais je mange pas" donc... moi j'lui disais "mais tu fais ce que tu veux". Ils ont toujours l'impression qu' y'a un regard et qu'on va les juger.	A-197-206

Annexes : MÉMO ANALYTIQUE : L'EXEMPLE DE SAMIRA

Je pense que ça aide quand autour de nous, quand on a des amis qui font (le jeûne). Parce qu'on est aussi un groupe. (...) Sans avoir besoin d'expliquer pourquoi on mange pas.	A-207-211
Après un certain âge, y'a moins ce jugement, enfin entre jeunes, entre copains comme ça. Y'a moins ce besoin de se justifier. Même si par exemple, moi, j'explique toujours certaines choses, c'est moins dans l'idée de devoir se justifier, puis je suis plus à l'aise de dire, je dis les choses beaucoup plus simplement. Adolescent, on n'est jamais très à l'aise, puis on n'a pas des opinions très affirmées non plus, puis soi-même peut-être on comprend pas, on n'arrive pas bien à expliquer.	A-231-237
Ca m'aide de savoir, de comprendre pourquoi je fais les choses	A-240-241
C'est (le Ramadan) un acte de foi. C'est une preuve de sa foi. Y'a tout un état d'esprit quand on est dans le Ramadan. Pour moi, je sens plus la faim, la soif.	A-247-249
(à propos de Hassan) Il fallait le laisser commencer (le jeûne) quand il était prêt, quand il avait envie et pas lui imposer une date, un âge. (à propos d'elle) On m'a vraiment laissé choisir. Bon, on nous a toujours expliquer, quand eux (mes parents) ils faisaient. C'est venu naturellement, c'est pas venu quelque chose de nouveau, parce que j'ai un peu toujours baigné là-dedans. Y'a aussi, ça, on est un peu préparer depuis tout petit. Puis sinon, je pense que... c'est mieux que ça vienne de lui, qu'il se sente attacher à ses racines, à sa religion.	A-260-270
Ca arrive qu'on invite des amis à la maison, mais c'est rare, en général ça se fait vraiment en famille. Les gens restent en famille. (...) On fête entre nous. On allait au restaurant. On faisait quelque chose de vraiment particulier. Parce que c'est vrai qu'en Suisse, y'a pas grand-chose d'organisé, ou alors, dans les centres islamiques.	A-290-301
Ici, c'est un peu triste la fin du Ramadan.	A-305
Ca n'a jamais été une grande question chez nous comment on va fêter la fin du Ramadan. (...) Parce que c'est pas la finalité. C'est le Ramadan qui est important. Après, bon, c'est une formalité de dire "voilà, on va fêter". Y'en a qui fête, y'en a qui fête pas.	A-307-314
Y'a des gens en fait qui sont tristes de la fin du Ramadan.	A-315
Ma mère, ça lui arrive de jeûner des mois hors du Ramadan, juste par pure spiritualité. Pour un acte de foi.	A-322-323

Annexes : MÉMO ANALYTIQUE : L'EXEMPLE DE SAMIRA

La nuit du 26, les gens prient toute la nuit. Ils dorment pas. Beaucoup de musulmans vont prier toute la nuit, parce que c'est cette nuit-là, qu'il y a les anges qui descendent du paradis, et puis qui viennent à la surface de la terre, chez les croyants. Ils viennent et ils écoutent les prières des croyants et puis ils les rapportent chez eux. (...) Si les gens sont malades, ils vont quand même essayer de jeûner le 27, parce que ça compte vraiment. C'est le plus important. S'il faut jeûner un jour pendant le Ramadan, c'est ce jour-là.	A-341-352
C'est toujours dit que c'est mieux de prier en groupe. C'est mieux, ça a plus de valeur. Le faire chez soi, ça va aussi. Si on le fait chez soi, on va essayer de le faire en famille.	A-372-374
Moi, je vais pas beaucoup au centre islamique. (...). Nous, on fait assez en famille.	A-381
Je crois que chez les musulmans, ça n'a pas tellement d'importance la célébration en soi. Chez nous, ça n'a jamais été très "On n'attend plus que l'Aïd!". Enfin quand on était petit, parce qu'on recevait des cadeaux.	A-383-386
Pendant l'Aïd, y'a rien de rituel. Les gens vont faire un grand festin en famille.	A-387-388
La plupart des musulmans, ils regrettent la fin du Ramadan. Ils sont tristes. Ma mère, elle dit tout le long "oh non, plus que trois jours", alors que nous, quand on est petit, on dit "Plus que trois jours".	A-390-392
J'aime bien dire aux autres comment je pratique, parce que c'est quand même mon mode de vie. Je peux leur expliquer mon mode de vie, et puis, ils voient que c'est pas si bizarre. On fait les chose comme tout le monde.	A-403-406
On arrive très bien s'insérer dans une vie. Moi, je me sens très intégrée, quand même. J'ai pas l'impression que parce que je pratique ma religion de me sentir exclue. Je me sens quand même intégrée à la société et ça ne m'empêche pas de fréquenter des gens qui ne partagent pas mon mode de vie.	A-411-414
Les gens sont très surpris quand je leur dit que je suis musulmane, parce que apparemment, j'ai pas la tête de l'emploi. Et puis en plus quand je leur dit que je suis pratiquante, ils sont là "mais elle est quand même intégrée cette fille!", "t'es quand même une fille moderne!". Pour eux, pratiquer l'islam, c'est archaïque! Moi, dire que je suis pratiquante, c'est montrer un autre œil, que les gens voient autre chose que ce qu'on leur montre à la télévision, de montrer qu'on n'est pas tous des intégristes.	A-417-426
J'ai mis du temps à me trouver. Je suis aussi passer par des moments où c'était difficile pour moi. Parce que à 14-15 ans,	A-435-444

Annexes : MÉMO ANALYTIQUE : L'EXEMPLE DE SAMIRA

<p>quand on n'a tout un entourage, les gamins, ils peuvent être aussi méchants entre guillemets. Ils ne comprennent pas. Ils se moquent aussi un peu, parce qu'ils ne comprennent pas certaines choses. Et puis, ils ne cherchent pas forcément à comprendre. Je me suis construit ma foi. J'ai évolué, et je pense que je vais encore évoluer. Quand on a la foi, ce n'est pas quelque chose qui stagne. Si je pratique de telle manière, je vais peut-être, plus tard pratiquer plus.</p>	
<p>Je suis pas voilée. Le fait que je ne sois pas voilà, c'est pas que je suis contre. C'est parce que moi, je me sens pas prête. Je suis tout à fait consciente que c'est une prescription. Je pense que je ne suis pas encore assez spirituelle, je n'ai pas encore atteint ce niveau.</p>	A-449-454
<p>Pour moi, c'est une finalité le voile. Je vois souvent des femmes qui sont voilées, mais je trouve que leur mode de vie ne va pas dans ce sens-là. Pour moi, c'est vraiment d'atteindre une spiritualité maximale. D'avoir vraiment ce mode de vie. Et puis pour moi, après, ce sera une simple formalité de mettre le voile après. Mais je ne me sens pas encore prête par rapport à ça. Parce que ça implique tout un mode de vie, pour moi, le voile. Et puis, quand je vois des femmes qui se voilent et qui sont très maquillées, je trouve que ça ne va pas dans l'esprit du voile. Je trouve qu'elle n'ont pas bien compris ce que le voile représentait. J'ai l'impression que certaines femmes sont voilées ne sont pas imprégnées du sens du voile. Alors qu'il y en a qui voit ça comme un départ. Pour moi, c'est vraiment une finalité. Je trouve que je n'ai pas encore le mode de vie qui est adapter à ça, à mettre le voile. Je pense que je peux très bien faire une évolution. Je pense aussi que la société me conditionne. Je me rends bien compte que ça peut aussi mettre des bâton dans les roue par rapport au travail (de mettre le voile).</p>	A-456-476
<p>Je pense qu'on peut avoir une foi sans pratiquer. Je pense qu'on peut être croyant, sans pratiquer. Mais je ne pense pas qu'on peut avoir une foi intense et ne pas pratiquer. Parce que les actions, elles montrent la foi, elle prouvent la foi. Je pense pas que tous les gens qui ne pratiquent pas sont forcément non croyant. Peut-être qu'ils ne sont pas encore prêts. Qu'ils ne sont pas encore assez spirituels. Mais je pense pas qu'on puisse dire "oui, je crois profondément à l'islam, mais je ne pratique pas".</p>	A-480-487
<p>Moi, je pratique pas tout à la lettre. Par exemple, les prières, c'est vrai que j'ai eu des moments où je priais moins. Quand ça va mal, tout à coup, je retournais à mes prières, à ma pratique. Ma foi, c'est un équilibre pour moi. C'est vrai que des fois, je l'ai délaissée, je me suis éloignée. Mais à chaque fois, je retourne, je retrouve mon équilibre. Donc j'essaie de pas m'éloigner pour pas m'éloigner de mon équilibre. C'est Dieu, mon refuge. Je sais que c'est ça (ma pratique) qui va me donner mon équilibre. Mais ça ne m'a pas empêcher de m'écarter, de prier moins. D'être moins spirituelle, pas seulement dans ma pratique, mais dans mon mode de penser.</p>	A-488-505

Annexes : MÉMO ANALYTIQUE : L'EXEMPLE DE SAMIRA

L'islam, c'est aussi dans tout un comportement avec les gens.	A-506-507
Le ramadan, ça apprend ça aussi: une certaine patience et une maîtrise de soi. Je pense que le jeûne, c'est bénéfique outre le fait que ce soit religieux. Ça forge, ça donne une certaine maîtrise de soi. Rien que par rapport à la nourriture, ça permet d'apprécier plus ce qu'on a et d'être un peu moins gaspilleur.	A-509-515
On se sent jamais au même niveau que Dieu. Y'a toujours une soumission. Mais y'a quand même une relation. Les 5 prières, c'est pour être en constante relation avec Dieu. Le rappel de Dieu. C'est très personnel.	A-524-532
Je respecte les commandements, mais parce que je les comprends. Parce que je sais que c'est pour mon bien. Je le fais pas seulement dans une optique d'obéissance, mais de compréhension. Moi-même, dans mon cœur, je sens très bien si je suis bien en faisant les choses ou pas. Une certaine ligne de conduite est donnée dans l'islam. Je me rends bien compte que quand je la suis, je suis bien. Pas parce que j'ai été éduquée comme ça. Mais, dans mon cœur, je me sens équilibrée. Je sens que mon cœur, il est protégé. Et puis, quand je m'éloigne, quand je fais des choses qui sont pas forcément en accord avec l'islam, je me casse la gueule.	A-533-542
C'est un peu ça, non ? C'est la recherche de l'équilibre. Puis je crois qu'on a tous un peu ce, cette recherche de la paix intérieure. Voilà, c'est ça qu'on cherche, je crois, la paix intérieure. On a tous un moyen pour la trouver, et puis je crois que moi c'est un peu ma foi. J'ai trouvé l'islam.	A-543-536
J'ai trouvé l'islam	A-546

CODES CHEVILLES

COMMUNAUTÉ MUSULMANE	Fête	B/G/H
	Générosité	H
	Sociabilité	B/A
	Jeune comme acte communautaire	G/B
	Lieu de culte comme lieu de spiritualité et de quotidien	B
	Mariage endogame	J
	Aide à pratiquer	A
	Communauté comme 'espace' de spiritualité	B/A
	Communauté comme 'lieu' de transmission d'une lignée	G
	Communauté musulmane par delà les appartenances nationales.	E
Famille	A/C/E/J	

INDIVIDUALISATION	Choix	A/D/F
	Cheminement religieux personnel	G
	Autonomisation (Individuation ??)	G/A/H/B
	Liberté de religion	F
	Responsabilisation	H/F/G
	Suivre son propre chemin	H
	Religion comme quelque chose de personnel	D

ÊTRE MUSULMAN	De naître musulmans à être musulman	Cheminement religieux	G/F
		Chapiteau islamique	D/F/E
	Croire en Dieu		F/H
	Foi		A/F/E
	Respect des règles de la religion (orthodoxie-orthopraxie)		H
	Suivre le Coran et la Sunna		H/C
	Concilier pratique religieuse et XXI ^{ème} siècle		G
	Religiosité en acte (intramondaine et spirituelle)		A/C/G
	Être une bonne personne	Respecter l'ordre social, les règles de la civilité	F/B/E/A
		Savoir se contrôler et respecter les autres	H/B/A
		Être bien avec les gens tout le long de sa vie	F/B/E
	Être musulman = plus qu'une pratique, = être bon à l'intérieur.		F
	Islam fait partie de moi, quelque chose qu'on a en soi.		F/J/H
	Une continuité. On n'a pas le titre une fois pour toute. Ca concerne toute la vie.		F/D/B/C
	Islam fait partie de moi malgré moi		I
	Dans l'espace privé surtout		H/I/E
	Vivre avec les autres et pas en retrait		G/F
	Respect de la religion (de l'islam)		J
	Arriver au meilleur dans le vie		C
	Sincérité		G/D
	Une identité méditerranéenne		D
	Faciès, look musulman		D/A/G
	Se sentir différente dans la façon de s'habiller		I
Fier d'être musulman		E/F	

MUSULMAN PRATIQUANT	La pratique religieuse est une nourriture spirituelle (comme l'entraînement d'un athlète).	G
	Il faut une certaine force de caractère pour pratiquer	F/A
	Cheminement religieux pour se trouver	A
	Foi comme équilibre	A
	Pratique comme support de la foi, renouvelle la foi	A/G
	La pratique est qqch de personnel	G
	Tout pratiquer pour être proche de Dieu	H
	Croire et pratiquer sa foi comme besoin élémentaire	G
	Orthodoxie pour ne pas se moquer de Dieu	H
	Pratiquer pour que Dieu nous éloigne des problèmes	H
	La pratique est bénéficiale pour ma santé	B
	Difficile d'expliquer sa foi	A
	Spiritualité	A/G
	Pratiquer pour soi, pour Dieu et par plaisir	G

MUSULMAN NON PRATIQUANT	Mieux vaut ne pas pratiquer sa religion que de mentir. On a ainsi la conscience tranquille	I
	Même si tu ne pratiques pas, tu restes musulman.	I/C
	Respecter sa religion sans la pratiquer	I
	Difficulté de l'âge dans la pratique (spécialement pour les ados)	A
	Respect des interdits alimentaires	I/J
	Trop de règles et contraintes pour pratiquer, mais respecte	I/J
	Difficultés liées à un manque de sincérité	C
	Regret de ne pas pratiquer par peur de la mort	I
	Culpabilisation	C/B/A

Annexes : MÉMO ANALYTIQUE : CODES ET SIGNIFICATIONS

	Si je voulais pratiquer je rentrerais dans mon pays	I
--	---	---

INTÉGRATION	<ul style="list-style-type: none"> - Se sentir suisse, européen. - Se sentir comme dans son propre pays. - La Suisse, c'est mon avenir 	I/D/ H/G/ F
	Se conformer pour être accepté	F
	<ul style="list-style-type: none"> - Compréhension du contexte où on vit. - Mettre en pratique sa religion et le contexte où on vit 	B
	Apprentissage de la langue	G
	Scolarité	H
	Travail	H
	Se sentir chez soi avec des principes différents	F
	Toujours se justifier	B
	Assimilation	B
	Vivre en paix avec soi-même et en paix avec la société	B
	Partager le quotidien avec un peuple	D
	Côtoyer des gens et être influencé de part et d'autre	D/B
	Sortir de chez soi et voir du monde, musulman ou non	I/G/A
	On ne change pas les règles d'une société, on s'adapte	D
	Actualiser les sources de la religion	B
	Expliquer sa religion pour ne pas être mal vu	B/F
	Être discret	D
	Être organisé pour vivre les deux	D
	Avoir des amis suisses, ça aide.	G
	Trouver le juste milieu entre culture islamique et culture européenne (être musulmane à la Suisse)	G

Annexes : MÉMO ANALYTIQUE : CODES ET SIGNIFICATIONS

LIBERTÉ	De croyance et de pratique	I/F/G/E/D/C
	De vivre	J/I/D

PAIX	Étymologie de Islam	B
	Religion comme source de paix intérieure (tranquillité)	B/A
	Sécurité	D/J/H
	Liberté - respect	H

RELATION HOMME-DIEU	Pratique religieuse comme acte d'adoration	B/H/G
	Dieu ami-confident-coach	B/G/H/C/D
	Dieu juge	B
	Dieu commandeur pour notre bien	G
	Dieu créateur	G
	Prière comme moyen de communication privilégié avec Dieu	B/A
	Dieu absent	I

RELIGIOSITÉ	Intellectualisée	Conscience de ce que l'on fait	F/A
		Actualisation	B
		En accord avec soi	D/B/A/F
		Pour mon bien (préservation)	B/A
		Curiosité pour la science, la culture et l'information	D/A/E
	Sociale	Faire progresser la société (intramondaine)	D
		Être une bonne personne	A/B/E
		Fortifier son corps et son comportement	B/E
		Éthique de la responsabilisation	B/F/G/E
		Respect des autres et de son créateur	B/A/D
	Spirituelle	Se rapprocher de Dieu	G/A/H/ B
		Croyance comme besoin élémentaire (comparé à l'air et l'eau)	G
		Donner un sens à sa vie	G
	Institutionnelle	Respect inconditionnel des piliers	A/B/C/ D/E/G/ H/J
		Se baser sur les sources islamiques	
		Déculturer la religion	
		Tendance au littéralisme	
		Tendance normative et subjective (pratique juste ou non)	

CODES PÉRIPHÉRIQUES

EDUCATION RELIGIEUSE	Bonne connaissance de la religion	
	Cheminement religieux autonome et assumé	
	Rôle de la communauté et de la famille	
	Superficialité de l'expérience ou des contenus religieux	

RELATION ISLAM ET AUTRES RELIGIONS	Chrétiens, musulmans, c'est la même chose, juste un trait de différence.	
	On est tous des être humains, y'a juste la religion qui change	
	Y'a pas de différence entre chrétiens et musulman, juste des pratiques.	

RESPECT	De soi	G/H
	Des autres dans leurs différences	C/G/H
	Des parents	H/D
	De Dieu	F/H

Annexes : MÉMO ANALYTIQUE : ÊTRE MUSULMAN EN SUISSE,
SIGNIFICATIONS SUBJECTIVES

IDENTIFICATION RELIGIEUSE	Croire en Dieu	Un besoin élémentaire
		Un équilibre
	Un cheminement, un itinéraire	Un islam hérité, mais choisi
		Une reconversion
		Un islam hérité, mais rejeté
	Respect des règles (piliers et prescriptions alimentaires)	
	Suivre le Coran et la Sunna	
	Pratique religieuse	Pratiquer par plaisir
		Pratiquer par spiritualité
		La pratique comme équilibre personnel, pratiquer pour la santé
		Pratiquer pour que Dieu nous éloigne des problèmes
		La pratique comme support à la foi
		Pratiquer comme besoin élémentaire, La pratique comme nourriture spirituelle
		La pratique est quelque chose de personnel
On reste musulman sans pratiquer		

IDENTIFICATION SOCIÉTALE	Concilier pratique religieuse XXI^{ème} siècle et Suisse	
	Islam comme mode de vie	
	S'investir dans la société	Etre une bonne personne
		Respecter l'ordre social
Respecter les autres religions		

Annexes : MÉMO ANALYTIQUE : ÊTRE MUSULMAN EN SUISSE,
SIGNIFICATIONS SUBJECTIVES

IDENTIFICATION CULTURELLE	Un chapiteau islamique (pays d'origine, influence des parents, éducation)	Dans lequel on vit bien
		Que l'on subit
	Un look	Faciès, prénom
		Habillement

IDENTIFICATION PSYCHOLOGIQUE	La religion est quelque chose de personnel
	Une continuité
	Quelque chose qu'on a en soi
	Un respect de sa religion même si on ne la pratique pas
	Penser un peu à la religion
	Une fierté de ce que l'on est
	Se sentir différent

Bonjour,

Tout d'abord, je vous remercie de m'accorder de votre temps pour procéder à cet entretien. Nous allons parler de vous, de votre vie de musulman en Suisse. L'entretien durera environ 1 heure et comprend une dizaine de questions.

Je vous assure que cet entretien est confidentiel et qu'il restera totalement anonyme. Si je devais citer un passage de cet entretien dans mon travail, vous serez mentionnés sous un pseudonyme.

Est-ce que vous avez des questions avant que nous commencions ?

1. QUESTIONS NARRATIVES

- 1) Pour commencer cet entretien, j'aimerais que vous me parliez un peu de vous, que vous me disiez ce qui est le plus important pour vous dans votre vie en Suisse ?
- 2) Et comme musulman ? Qu'est-ce qui est important pour vous en Suisse ?
- 3) Plus spécifiquement maintenant, vous êtes donc musulman(e), vous vivez en Suisse depuis un certain nombre d'années. J'aimerais savoir comment c'est pour vous d'être musulman(e) en Suisse ?

2. QUESTIONS PROJECTIVES

Nous allons maintenant discuter autour d'un autre type de questions. Je vais vous lire de courts témoignages de musulman parlant du jeûne du Ramadan, et je vais vous demander ce que vous pensez de cette façon de faire, si vous êtes d'accord ou non avec cette façon de faire, si vous comprenez cette façon de faire ou non.

Est-ce que vous avez des questions ?

(a) Ahmed / Mustapha

Comme chaque année depuis qu'il est en Suisse, Ahmed est ennuyé : suivre les règles du Ramadan dans un pays où l'islam n'est pas la religion n'est vraiment pas facile.

Mais pour Ahmed, le jeûne est très important, c'est même ce qu'il y a de plus important dans l'islam. Pour lui, faire le Ramadan te rend musulman. Tant que tu n'as pas jeûné, tu ne peux pas comprendre l'islam et tu n'es pas digne de Dieu. Le Ramadan est un commandement de Dieu, et pour Ahmed, mieux vaut ne pas commencer une journée de jeûne plutôt que de la rompre au milieu.

A son avis, il y a des choses incontournables dans l'islam : le jeûne, ne pas manger de porc, ne pas boire d'alcool et la circoncision sont les plus importantes. Le reste, on peut s'arranger, c'est moins important. Mais en travaillant ou en étant à l'école du matin au soir, jeûner en Suisse est très pénible.

(b) Amina / Larissa

Amina est très pratiquante. Elle vit le Ramadan avec beaucoup de passion. Elle trouve la volonté d'aller jusqu'au bout du jeûne en Dieu. Pour Amina, tous les commandements de l'islam ont un sens. Ils la guident dans le bon chemin. Dieu est son plus intime confident.

Pour mieux vivre le Ramadan et sa religion en général, Amina lit beaucoup sur l'islam, son histoire, ses prophètes. Elle a appris que le jeûne ne concernait pas que la nourriture, la boisson, le tabac et les relations sexuelles, mais aussi un jeûne de ses actions.

Au collège, elle n'aime pas tout le monde. Mais pour vraiment faire le Ramadan, elle a décidé cette année de faire un effort. Quand on la critiquera, elle ne répondra pas aux attaques verbales qui lui seront faites. Aux commentaires agressifs, elle répondra "Je jeûne". L'idéal pour elle serait de ne pas aller à l'école pendant tout le mois, de rester en retraite dans sa chambre. Mais ça, jamais ses parents ne l'accepteront ! Être face à la tentation et y résister fera de son jeûne un acte de foi encore plus méritant, elle se sentira ainsi encore plus proche de Dieu.

(c) Tawfiq / Anis

Tawfiq ne veut pas jeûner du tout cette année. Il est croyant, oui, mais peu pratiquant. Il prie parfois, oui, quand il a un problème. Il ne mange pas de porc et évite l'alcool. Mais le jeûne... C'est beaucoup trop contraignant. Quand il était plus petit, il voulait le faire, il pensait que faire le Ramadan le rendait adulte. Mais aujourd'hui... il n'a plus envie du tout...

De plus, la plupart de ses copains ne sont pas musulmans, ou si ils le sont, ils ne pratiquent pas. Et il en a vraiment marre de devoir se justifier. Il en a assez de refuser d'aller boire un verre avec ses copains, en leur disant : "Non, les gars, merci mais je jeûne". Ils ne comprennent rien à l'islam. Et jeûner l'exclut de son groupe de copains. Il est majeur maintenant, il peut prendre les décisions qu'il veut, et il a décidé de ne pas jeûner.

Toutefois, par respect pour son père et sa culture, il arrêtera de fumer pendant tout le mois du Ramadan, et pas que la journée, mais la nuit aussi.

(d) Iman / Leïla

Iman aime particulièrement le mois du Ramadan. Elle se sent à la fois plus proche de Dieu, mais aussi de sa famille, de son mari, de ses enfants. C'est pour cette raison que pendant le jeûne, elle porte le foulard.

De plus, elle adore que toute sa famille rentre à la maison pour l'*iffâr*, même avec des amis. Elle profite du mois et de l'Aïd/Baïram pour faire des spécialités du pays. Le Ramadan est vraiment un mois spécial, un mois pas comme les autres.

3. QUESTIONS DIRECTIVES

Je vais maintenant vous poser quelques questions plus directes sur votre rapport avec la religion et votre situation en Suisse.

- 1) Selon vous, qu'est-ce qui fait de vous un musulman ?

- 2) Quelle est l'importance que vous donnez à la religion dans votre vie de musulman en Suisse ?
- 3) Est-ce que vous vous sentez différents des autres Suisses ?
- 4) Si vous pensez à l'avenir, que souhaiteriez-vous pour vos enfants ou pour la nouvelle génération de musulmans de Suisse ?

4. QUESTIONS CONCLUSIVES

Pour terminer, je vais vous poser quelques questions plus personnelles sur vous. Je précise que vous n'êtes pas obligés d'y répondre si vous les trouvez trop personnelles.

- 1) Quelle est votre année de naissance ?
- 2) Quel est votre état civil ?
- 3) Avez-vous des enfants ?
- 4) De quelle nationalité êtes-vous ?
- 5) Depuis quelle année vivez-vous en Suisse ?
- 6) Fréquentez-vous une association musulmane ou un centre islamique ?
- 7) Appartenez-vous à une ou plusieurs associations laïques, comme une association sportive, de parents d'élèves ou un parti politique ?
- 8) Quelle est votre profession ?
- 9) Quelle est la dernière école que vous avez terminée ?
- 10) Je peux vous demander votre adresse ? ou simplement dans quelle ville ou village vous habitez ?
- 11) Enfin, sur une échelle de 1 à 10, 10 étant une personne millionnaire, 1 une personne touchant le minimum de revenu, où est-ce que vous vous placeriez dans la société ?

Mot en gras	Mot sur lesquels l'interviewé a insisté
Mot souligné	Segments de phrases saccadés, mots entrecoupés d'un silence
Mot entre []	Commentaires ou termes ajoutés par MSP
(?)	Manque un mot incompréhensible
(??)	Manque deux mots incompréhensibles
(???)	Manque un segment de phrase incompréhensible
<	Voix qui monte (, chez Karim et Mourad)
>	Voix qui descend
	S'arrête sans finir sa phrase, change de sujet dans une même phrase
	Coupe la parole
!	Exclamation <i>in vivo</i>
?	Interrogation <i>in vivo</i>
...	Bref silence
[silence]	Silence plus long

Annexes : LISTES DES ORGANISATIONS MUSULMANES EN SUISSE
SELON MUSULMANS, MUSULMANES DE SUISSE (MMS)

1. Al-Hijab	39, rue de Mâche	Biel	2503
2. Faisal Finance S.A.	Ave. Louis-Casaï 84	Cointrin	1216
3. Al-Diwan	rue des Paquis 4bis	Genève	1201
4. Islamische Bibliothek	Horwerstrasse 8	Kriens	6010
5. Versandbuchhandel für Islamische Literatur	Postfach 104	Schwerzenbach	8603
6. SabCom	Aeschenmatte 6	Ebikon	6030
7. nbm grafikdesign	Allmendstrasse 39	Bern	3000
8. Jahan	rue du Rhône 23	Genève	1204
9. Central Uhren & Juwelen	Limmatquai 138	Zürich	8001
10. Lebensmittel & Geschenkartikel	Bernstrasse 50	Ostermundigen	3072
11. Goody	Gallusstrasse 8	Kriens	6010
12. Beirut	Thunstrasse 8	Bern	3005
13. Kamel, Halal Meat	rue de Lausanne 55	Genève	1202
14. Sahin & Sen AG	Lörracherstrasse 75	Riehen	4125
15. Al-Hijab	Erlachestrasse 22	Zürich	8003
16. Zafir Top Mode	Eckstrasse 12	Winterthur	8400
17. Sahara Voyages	rue de Lausanne 44	Genève	1201
18. Sahlan Reisen	Klingental 1	Basel	4058
19. Restaurant Shahi	Place Cornavin 2	Genève	1201
20. Tandoori Indian Restaurant	Countrysstrasse 74	Horw	6048
21. Metwalli Transporte	Sandrain Strasse 64	Bern	3007
22. Librairie Arabe de Genève	rue Chaponière	Genève	1201
23. Librairie Arabe l'Olivier	rue de Fribourg 5	Genève	1201
24. Alam al Kutub	Im Breiteli 1	Fällanden	8117
25. Boutique Taqua	Ûetlibergstr. 24	Zürich	8045

Annexes : LISTES DES ORGANISATIONS MUSULMANES EN SUISSE
SELON MUSULMANS, MUSULMANES DE SUISSE (MMS)

26. Aisha-Shop	Reuchenettestr. 87	Biel	2502
27. Türkischer Kulturverein	Hauptstrasse 5	Döttingen	5312
28. Islamisches Zentrum Bern	Hochfeldstrasse 117	Bern	3009
29. Islamisches Zentrum Bern	Lindenrain 2a	Bern	3008
30. Albanischer Kulturverein	Tübeliweg 11	Flawil	9230
31. Moscheekommission	Klybeckstrasse 1b	Basel	4057
32. Centre Culturel islamique	rue du Parc 48	La Chaux-de-Fonds	2300
33. Türkisch-Islamische Gemeinschaft	Dorfstrasse 50a	Rüti	8630
34. Albanischer Verein	Weiacherstr. 70	Rorbas	8427
35. Verband Islamischer Kulturzentren	Rt. Fonderie 29	Freiburg	1700
36. Türkisch-Islamischer Verein	Bergstr. 5a	Kreuzlingen	8280
37. Albanisch-Islamische Gemeinschaft	Hauptstrasse 2	Niederurnen	8867
38. Centre Islamique	Rue Centrale 3	Chavannes	1022
39. Islamische Glaubensgemeinschaft	Hofstrasse 98	Wetzikon	8620
40. Türk Mescidi - Türkische Moschee	Zürichstr. 105	Uster	8610
41. Verein Türkisch-Islamischer Idealisten	Hint. Bahnhofstr. 3	Suhr	5034
42. Islamische Gemeinschaft	Maltinastrasse	Flums	8890
43. Verband Islamischer Kulturzentren	Althofstrasse 3	Neuenhof	5432
44. Fondation Culturelle Islamique	ch. Colladon 34	Genève	1209
45. Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Langendorfstrasse 2	Langendorf	4513
46. Türkisch-Islamischer Kulturverein Bern u. Umgebung	Dammweg 21	Münchenbuchsee	3053
47. Türkischer Kulturverein	Hauptstr. 90	Degersheim	9113
48. Albanisch-Islamische Gemeinschaft	Hauptstrasse 3	Reinach	5734
49. Islamischer Verein	Pumpwerkstrasse 26	Regensdorf	8105
50. Bosnischer Verein - Klublokal Bukvar Ahmet	Unt. Gansbach 2	Appenzell	9050

Annexes : LISTES DES ORGANISATIONS MUSULMANES EN SUISSE
SELON MUSULMANS, MUSULMANES DE SUISSE (MMS)

51. Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Weinfelderstrasse 30	Bürglen	8575
52. Centre Islamique de Crissier-Renens	Rue du Jura 7	Crissier	1023
53. Albanischer Verein	Schlossgasse 2	Arbon	9320
54. Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Kulturhaus Palazzo	Liestal	4410
55. Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Zürcherstrasse 33a	Siebenen	8854
56. Islamisches Kulturzentrum	Wuhrmattstr. 7	Bottmingen	4103
57. Moschee-Kommission	Holunderweg 55	Solothurn	4501
58. Albanischer Kulturverein Drini	Herisauer Str. 88	St. Gallen	9015
59. Rheintaler Moscheen-Kommission	Öchelistrasse 2	Heerbrugg	9435
60. Muslime, Musliminnen der Schweiz (MMS)	Postfach 7303	Bern	3001
61. Imam Ali Moschee	Grabenstr.7	Schlieren	8952
62. Islamisch-Albanische Kulturgemeinschaft	Sedelstrasse 7	Emmenbrücke	6020
63. Islamisches Jugend Zentrum	Industriestr. 44	Aarau	5000
64. Islamischer Kulturverein	Klostermatt 9a	Arth	6415
65. Islamische Glaubensgemeinschaft	Gerliswilstrasse 45	Emmenbrücke	6020
66. Islamische König Faysal Stiftung	Friedensgasse 18	Basel	4056
67. Islamic Relief Verein	Friedensgasse 18	Basel	4056
68. Türkischer Verein Schaffhausen	Grubenstr. 79	Schaffhausen	8200
69. Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Industriestrasse 21	Aarau	5000
70. Grüne Moschee	Oltnerstrasse 84	Aarburg	4663
71. Islamisch-Albanische Gemeinschaft	Obfeldenstrasse 39	Affoltern a.A.	8910
72. Islamische Pfadi Schweiz	Unterortstrasse 11	Au	8804
73. Türkisch-Islamische Gemeinschaft	Gewerbestr. 9	Baar	6340
74. Verband Islamischer Kulturzentren	Brenntweg 2	Baden	5400
75. Humanitäre Hilfsorganisation für Palästina	Gärtnerstrasse 55	Basel	4019

Annexes : LISTES DES ORGANISATIONS MUSULMANES EN SUISSE
SELON MUSULMANS, MUSULMANES DE SUISSE (MMS)

76. Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Güterstr. 103	Basel	4053
77. Dzemat Islamische Gemeinschaft Bosniens	Gempenstr. 60	Basel	4053
78. Albanischer Verein	Friedensgasse 18	Basel	4056
79. Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Solothurnstr. 154	Biel/Bienne	2504
80. Centre Islamique de Bienne	ch. du Seeland 9	Biel/Bienne	2503
81. Verband Islamischer Kulturzentren	Nauenstrasse 67	Basel	4002
82. Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Fabrikweg 3	Bellach	4512
83. Dar An-Nur Islamisches Frauenzentrum Bern	Sulgenrain 27	Bern	3007
84. Vereinigung der Albanischen Intellektuellen in der Schweiz VAIS	Fabrikstr. 36	Bern	3012
85. Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Zentralstrasse 63a	Biel	2502
86. Türkisch-Islamische Vereinigung	Wylenstrasse 115	Bern	3014
87. Islamisches Zentrum Salah	Madretschstrasse 64	Biel	2503
88. Moschee-Kommission	Seelandweg 9	Biel	2503
89. Islamischer Kulturverein	Im Zinggen 44	Bözen	5076
90. Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Oberebenestrasse 43	Bremgarten	5620
91. Islamische Gemeinschaft	Büelfuchs 51	Buchs	9474
92. Türkisch-Islamischer Verein	Brummelstrasse 2	Buchs AG	5033
93. Türkischer Kulturverein	Fabrikstr. 19	Buchs SG	9470
94. Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Feldstrasse 100	Bülach	8180
95. Islamische Kultur Zentrum	Gysnauweg 11	Burgdorf	3400
96. Association Islamique	rue Comble Emine 1	Cernier	2053
97. Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Winterbergweg 2a	Chur	7000
98. Biblioteca Islamica	via Bossi 2	Chiasso	6830
99. Türkisch-Islamischer Verein	Industriestrasse 4	Dällikon	8108

Annexes : LISTES DES ORGANISATIONS MUSULMANES EN SUISSE
SELON MUSULMANS, MUSULMANES DE SUISSE (MMS)

100.	Centre Islamique	rue de l'Industrie 25	Delémont	2800
101.	Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Bergstrasse 23a	Dietikon	8953
102.	Verein der Albanischen Auswanderer 'AVNI RRUSTEMI'	Plarena 5	Domat/Ems	7013
103.	Dzemat der Islamischen Gemeinschaft	Emmenweidstr. 4	Emmenbrücke	6020
104.	Islamisches Kulturzentrum	Sedelstr. 7	Emmenbrücke	6020
105.	Albanischer Verein	Schaffhauserstr. 48	Frauenfeld	8500
106.	Association Culturelle-Islamique Albanaise	Ch. des Rosiers 1	Freiburg	1700
107.	Association Islamique	rue de l'Industrie 2	Fribourg	1700
108.	Centre Islamique	Rue des Eaux-vives 104	Genève	1207
109.	Espace Culturel	case postale 5618	Genève 11	1211
110.	Islamic Relief Association	av. du Bouchet 18	Genève 2	1211
111.	KIOS - Koordination Islamischer Organisationen der Schweiz	c/o Dr. F.Afshar Kappelenring 44c	Hinterkappelen	3032
112.	Mosque centre islamique	Avenue Grenade 13	Genève	1207
113.	VATRA Albanischer Verein	Hofstr. 19	Höri	8181
114.	Türkisch Verein	Gewerbestr. 28	Kleindöttingen	5314
115.	Islamisch-Albanische Gemeinschaft	Studacherstrasse 11	Kirchdorf	5416
116.	Dzemat der Islamischen Gemeinschaft Bosniens	Hinterofenstr. 31	Koblentz	5322
117.	Albanischer Verein	Kirchstr. 5f	Kreuzlingen	8280
118.	Islamischer Verein	Kirchstrasse 5f	Kreuzlingen	8280
119.	Islamische Gemeinschaft Luzern	Luzernerstrasse 67	Kriens	6010
120.	Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Bötzbergstr. 101	Langenthal	4900
121.	Centre Islamique Albanais de Lausanne	ch. de la Colline 7	Lausanne	1007
122.	Centre Islamique de Lausanne	Place de la Gare 10	Lausanne	1003

Annexes : LISTES DES ORGANISATIONS MUSULMANES EN SUISSE
SELON MUSULMANS, MUSULMANES DE SUISSE (MMS)

123.	Zavicaj Bosnischer Verein	Niederlenzerstrasse 29	Lenzburg	5600
124.	Association Culturelle des Femmes Musulmanes de Suisse	case postale 231	Le Locle	2400
125.	Association Islamique d'Ahl-El-Beit	rte des Acacias 6	Les Acacias	1227
126.	Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Batapark 34	Möhlin	4313
127.	Comunita Islamica del Canton Ticino	via Maggio 21	Lugano	6900
128.	Centre Culturel Islamique	av. du Vignoble 27	Neuchâtel	2000
129.	Ligue des Musulmans de Suisse	case postale 1861	Neuchâtel	2002
130.	Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Aeschistrasse 13	Niederönz	3362
131.	Türkisch-Islamischer Verein	Av. du Vignoble 27	Neuenburg	2000
132.	Albanischer Verein Sharr	Rengglochstr. 29	Obernau	6012
133.	Türkischer Kulturverein	Klarastr. 2	Olten	4600
134.	Türkischer Verein	Witzbergstr. 5	Pfäffikon ZH	8330
135.	Albanisch-Islamischer Verein	Schartenstrasse 24	Rebstein	9445
136.	Dzemat der Islam. Gem. Mazedoniens	Althardststrasse 146	Regensdorf	8105
137.	Föderation Islam. Gemeinschaften	Hauptstrasse 58	Reussbühl	6015
138.	Bosnischer Kulturverein	Hauptstr. 31	Rheineck	9424
139.	Türkisch-islamischer Verein Luzern	Hauptstr. 58	Reussbühl	6015
140.	Türkisch-Islamischer Verein	Hauptstrasse 3	Reinach	5734
141.	Islamische Gemeinschaft	Alleestrasse 4	Romanshorn	8590
142.	Verband Islamischer Kulturzentren	Hafenstrasse 31	Romanshorn	8590
143.	Türkisch-Islamischer Verein	Neustadtstr. 11	Rorschach	9400
144.	Türkischer Verein Schaffhausen	Grubenstrasse 79	Schaffhausen	8200
145.	Türkisch-Islamischer Verein	Zentralstr. 77	Neuhausen am Rheinfall	8212

Annexes : LISTES DES ORGANISATIONS MUSULMANES EN SUISSE
SELON MUSULMANS, MUSULMANES DE SUISSE (MMS)

146.	Türkischer Verein Uri	Militärstr. 16	Schattdorf	6467
147.	Dzemat der Islam. Gem. Bosniens	Grabenstrasse 7	Schlieren	8952
148.	Stiftung d. islamischen Glaubensgemeinschaft	Allmendstr. 10	Schmerikon	8716
149.	Islamische Gemeinschaft	Wägitalstrasse 2	Siebnen	8854
150.	Centre Islamique de Sion	Rue du Stade 4	Sion	1950
151.	Türkisch-Islamischer-Kulturverein	Wiler Str. 104	Sirnach	8370
152.	Islamische Moschee	Zürcherstrasse 68a	St.Gallen	9000
153.	Albanischer Kulturverein Memedheu	Oberstr. 89	St. Gallen	9000
154.	Islamisches Kulturzentrum	Hintere Bahnhofstrasse 19	St.Gallen	9000
155.	Islamische Gemeinschaft	Herisauerstrasse 52	St.Gallen	9000
156.	Verband Islamischer Kulturzentren	Magniberg 5a	St.Gallen	9000
157.	Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Bahnhofstrasse 111	Uzwil	9240
158.	Türkisch Islam. Kulturverein	Florhofstr. 7	Wädenswil	8820
159.	Islamische Gem. aus Jugoslawien	Hertistrasse 3	Wallisellen	8403
160.	Türkischer Hilfswerksverein	Aathalstrasse 84	Uster	8610
161.	Bosnischer Frauenverein	J.-J.-Ryffel-Str. 6	Wettingen	5430
162.	Türkische Moschee	Zürichstrasse 105	Werrikon	8606
163.	Muharrem Beketeshi Albanischer Verein	Bleichestr. 6	Trimbach	4632
164.	Islamisches Forschungszentrum	Afrikahaus	Aarau	5001
165.	Islamischer Verein Besimtari	Haltingerstrasse 96	Basel	4057
166.	Verband Islamischer Kulturzentren	Schafisheimerstrasse 1b	Staufen	5603
167.	Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Tannwaldstrasse 117	Olten	4600
168.	Islamische Gemeinschaft des FL	Alleestrasse 8	Triesen	9495

Annexes : LISTES DES ORGANISATIONS MUSULMANES EN SUISSE
SELON MUSULMANS, MUSULMANES DE SUISSE (MMS)

169.	Verband Islamischer Kulturzentren	Walzenhauserstrasse 9	St. Margarethen	9439
170.	Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Hofstr. 98	Wetzikon ZH	8620
171.	Verband Islamischer Kulturzentren	Kratzstr. 21	Wetzikon ZH	8620
172.	Albanischer Kultur Verein Xhevat Ajvazi	Bahnhofstr. 46	Widnau	9443
173.	Islamischer Verein	Tödistrasse 2	Wil	9500
174.	Türkischer Verein	Zürcherstrasse 10	Wil	9500
175.	Türkischer Verein	Zürcher Str. 10	Wil SG	9500
176.	Albanischer Verein	Dorfstr. 19	Wilten b. Wil	9535
177.	Albanischer Islamischer Verein	Geiselweidstrasse 41	Winterthur	8400
178.	Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Lindstrasse 37	Winterthur	8400
179.	Türkischer Verein	Reutgasse 25	Winterthur	8406
180.	Türkisch-Islamischer Kulturverein	Auwiesenstr. 1	Winterthur	8406
181.	IVZ Islamische Gemeinschaft	Hinterergeten 110	Wolfhalden	9427
182.	Association Islamique	av. de Grandson 60a	Yverdon-les-Bains	1400
183.	Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Rosenackweg 4	Ziegelbrücke	8866
184.	Bosnischer Islamischer Kulturverein	Bleicheweg Areal West	Zofingen	4800
185.	Verein Islamische Gemeinschaft	Sumpfstr. 1	Zug	6300
186.	Albanische Gemeinschaft "Pürparimi"	Albulastr. 40	Zürich	8048
187.	Albanisch-Islamische Gemeinsschaft	Rautistrasse 58	Zürich	8048
188.	Föderation Islam. Gemeinschaften	Leutschenbachstrasse 71	Zürich	8050
189.	Islamisch-kultureller Verein Ahle Beyt a.s.	Grabenstr. 7	Schlieren	8952
190.	Schweizerische Islamische Glaubensgemeinschaft	Ausstellungsstrasse 21	Zürich	8005

Annexes : LISTES DES ORGANISATIONS MUSULMANES EN SUISSE
SELON MUSULMANS, MUSULMANES DE SUISSE (MMS)

191.	Madini Masjid - Swiss Muslim Society	Weinbergstrasse 147	Zürich	8006
192.	Stiftung der islamischen Jugend	Seebacherstr. 67	Zürich	8052
193.	Islamische Gemeinschaft Zürich	Rötelstrasse 86	Zürich	8057
194.	Türkisches Kulturzentrum	Feldstr. 55	Zürich	8004
195.	Türkisches Kulturzentrum	Langstr. 206	Zürich	8005
196.	Türkisch-Islamische Stiftung	Kochstrasse 22	Zürich	8004
197.	Türkisch-Islamischer Kulturverein	Hohlstrasse 415	Zürich	8004
198.	Verband Islamischer Kulturzentren	Birmensdorferstrasse 273	Zürich	8055
199.	Türkisch Islamischer Sozial- & Kulturverein beider Basel	Leimgrubenweg. 6	Basel	4053
200.	Islamisches Kulturzentrum	Bleikenstrasse 9	Wattwil	9630
201.	Verband Islamischer Kulturzentren	Kratzstrasse 21	Wetzikon	8620
202.	Islamische Literatur	Gubelstrasse 41	Zürich	8050
203.	Pizza Flizza	Kalkbreitestr. 81	Zürich	8003
204.	Islamischer Albanischer Verein Winterthur	Mattenbachstr. 8	Winterthur	8400
205.	Verband Aargauer Muslime (VAM)	Postfach 1453	Baden	5401
206.	Vereinigung der Islamischen Organisationen in Zürich (VIOZ)	c/o I. Amin Granitweg 4	Zürich	8006
207.	Dachverband islamischer Gemeinden der Ostschweiz und des Fürstentums Liechtenstein (DIGO)	Postfach 407	St. Gallen	9001
208.	Vereinigung der islamischen Organisationen des Kanton Luzern (VIOKL)	Postfach 4905	Luzern	6002
209.	Islamisches Zentrum	Industriestrasse 11	Näfels	8752
210.	ITEB Supermarkt	Oltnerstrasse 93	Aarburg	4663
211.	Frauenverein «Fatima az-Zahra»	Eugen Huberstrasse 12	Zürich	8048

Annexes : LISTES DES ORGANISATIONS MUSULMANES EN SUISSE
 SELON MUSULMANS, MUSULMANES DE SUISSE (MMS)

212.	Dar el Manar	Sihlfeldstrasse 118	Zürich	8004
213.	Islamischer Verein	Aarauerstrasse 97	Brugg	5200
214.	Islamischer Jugendlicher Verein	Bleichestrasse 32	Winterthur	8400
215.	Jinène S.A.	Route d'Englisberg 11	Granges-Paccot	1763
216.	Türkisch-Islamischer Verein	Zentralstrasse 77	Neuhausen	8212

Annexes : Liste des LISTES DES ORGANISATIONS MUSULMANES EN
SUISSE SELON LA LIGUE DES MUSULMANS DE SUISSE (LMS)

1. Bateilladen Islamovic	Industriestr 20	5000 Aarau
2. Islamisches Zentrum	Industriestr. 44	5000 Aarau
3. Islamische Kulturzentrum	Oltenerstr. 84	4663 Aarburg
4. Arbon ve civari turk	Postfach 395	9320 Arbon
5. Islamischer Kultur Zentrum	Klostermatt 9a	6415 Arth
6. Islamische Gemeinschaft Kanton Zug	Blegistr. 13	6340 Baar
7. Tüük-Islamische Gemeinschaft	Haldenstr. 1	6340 Baar
8. Islamisches Kultur zentrum	Brenntweg 2	5400 Baden
9. Islamischer Zentrumkultur	Nauen str. 67	4052 Basel
10. Islamische Glaubensgemeinschaft	Guterstr. 103	4053 Basel
11. Türkisch Islamischer Zentrumkultur	Leimgrubenweg 6	4053 Basel
12. Islamisches Zentrum	Friedengasse 18	4056 Basel
13. Islamisches Kulturzentrum	Klybeckstr. 1B	4057 Basel
14. Islam Cemaati Vakfi	Fabrik weg 3	4512 Bellach
15. Islamisches Bern Zentrum	Hochfeldstr. 117	3009 Bern
16. Islamisches Zentrum	Linderein 2A	3012 Bern
17. Türkisch Islamischer Vereinigung	Wyerstrasse 115	3014 Bern
18. Türk Sosyal Dayanisma Birliđi	Waldmannstr. 17	3027 Bern
19. Centre Islamique	Rue du milieu	2502 Bienne
20. Centre Islamique	Seelandweg 9	2503 Bienne
21. Islamisches Kulturzentrum	Rte de Madretsch, 64	2503 Bienne
22. Fondation Islamique Turque	Solothurnstr. 154	2504 Bienne
23. Islamisches Kulturzentrum	Wuhrmattstr. 7	4103 Bottmingen

Annexes : Liste des LISTES DES ORGANISATIONS MUSULMANES EN
SUISSE SELON LA LIGUE DES MUSULMANS DE SUISSE (LMS)

24. Kultur Islamischer Verein	Im Zinggen 44	5076 Bozen
25. Islam Cemaati Vakfi	Badenerstr. 2	5620 Bremgarten
26. Türkisch Islamischer Verein Aarau	Brummelstr. 2	5033 Buchs
27. Türk Kültür Dayanisma ve islam Dernegi	Schützenweg 23a	9472 Buchs
28. Bürglen Ulu Camii	Bahnhofstr. 19	8575 Buerglen
29. Islam Cemaati Vakfi	Feldstr. 100	8180 Bülach
30. Islamische Kultur Zentrum	Gysnauweg 11	3400 Burgdorf
31. Islam Cemaati	Hinterbergstr. 21	6330 Cham
32. Islamische Glaubensgemeinschaft	Hinterbergstr. 21	6330 Cham
33. Centre Islamique	Rue Centrale, 3	1022 Chavannes près Renens
34. Bosnischer Kulturverein	Winterbergweg 2/a	7000 Chur
35. Islamische Glaubensgemeinschaft	Winterbergweg 2a	7000 Chur
36. Centre Islamique	Rue du Jura, 7	1023 Crissier
37. Islamisches Zentrum	Industriestr. 4	8108 Dällikon
38. Islam Cemaati	Bergstr 23/a	8953 Dietikon
39. Hamit Gökdemir	Höllsteweg 1	5312 Döttingen
40. Islamisches Zentrum	Sedelstr. 7	6020 Emmenbrücke
41. Luzern Camii	Merkurstr. 11	6020 Emmenbrücke
42. Islamisches Zentrum	Postfach 201	6472 Erstfeld
43. Centre Albanais	Ch. Des Rosiers 1	1700 Fribourg
44. Centre Islamique	Rte de la Fonderie 9	1700 Fribourg
45. Centre Islamique	Rue de l'Industrie, 2	1700 Fribourg
46. Centre Islamique de Genève	Rue des Eaux Vives	1207 Genève

Annexes : Liste des LISTES DES ORGANISATIONS MUSULMANES EN
SUISSE SELON LA LIGUE DES MUSULMANS DE SUISSE (LMS)

	104	
47. Fondation Culturelle Islamique	Chemin de Colladon, 34	1209 Genève
48. Islamisches Kulturhaus	Burgstr. 64	8750 Glarus
49. Islamisches Kulturhaus	Holenstein	8750 Glarus
50. Reintaler Camii Yap	Aechelistr. 2	9435 Heerbrug
51. Türkisch Islamischer Kulturkreis	Auerstr 3	9435 Heerbrug
52. Dzemat der Islamischen Bosniens	Hinterofenstr. 187	5322 Koblenz
53. Islamisches Zentrum	Unterseeestr. 19	8280 Kreuzlingen
54. Centre Culturel Islamique	Rue du Parc 48	2300 La Chaux-de-Fonds
55. Institut Culturel Musulman de Suisse	109 Avenue Léopold Robert	2300 La Chaux-de-Fonds
56. Centre des études islamiques	Av. De severy 2	1004 Lausanne
57. Centre Islamique Albanais	Ch. de la Colline 7	1007 Lausanne
58. Islamischer Zentrum (AIAS)	Könizstr. 253	3097 Liebefeld
59. Islamisches Zentrum	Poststr. 2	4410 Liestal
60. Mescid Moschee Kulturhaus	Palazzo	4410 Liestal
61. Centro Islamico	Via Maggio, 21	6906 Lugano
62. Centre Islamique Grand air,	CP 8	1510 Moudon
63. Türkisch Islasche Kultur	Dammweg 21	3053 Münchenbuchsee
64. Marmara Kulübü	Baselstr. 44	4132 Muttens
65. Islamische Glaubensgemeinschaft	Industriestr. 11	8752 Nafels
66. Ligue des Musulmans de Suisse	Case Postale 608	2002 Neuchâtel

Annexes : Liste des LISTES DES ORGANISATIONS MUSULMANES EN
SUISSE SELON LA LIGUE DES MUSULMANS DE SUISSE (LMS)

67. Centre Islamique	27 Av. du Vignoble	2000 Neuchâtel
68. Centre Islamique	36 Rue des Tunnels	2000 Neuchâtel
69. Islamisches Kulturzentrum	Althofstr.3	5432 Neuenhof
70. Islamisches Zentrum	Aeschistr. 13	3362 Niederönz
71. Glaubensgemeinschaft	Tannwaldstr. 117	4600 Olten
72. Islamisches Zentrum	Aarburgerstr. 97	4600 Olten
73. Islamisches Zentrum	Klarastrasse 2	4600 Olten
74. Fédération des organisations Islamiques en Europe	P.O. Box 1170	8152 Opfikon
75. Kollektion Burhanettin Imre,	Gotthelfstr. 26	8640 Rapperswil
76. Islamisches Zentrum	Hauptstr. 3	5734 Reinach
77. Islamisches Verein	Kreuzlingenstr. 43	8590 Romanshorn
78. Islamisches Zentrum	Hafenstr. 31	8590 Romanshorn
79. Türkische Islamischer Verein	Neustadstr. 11	9400 Rorschach
80. Comunita Islamica Mesolcina	Via Resasiga di Scima	6535 Roveredo
81. Sancak Metin Pal	Bogian 2	6535 Roveredo
82. Islamisches Zentrum	Dorfstr. 50a	8630 Rüti
83. Türkische Islamisches	Mühlenstr. 40	8200 Schafhausen
84. Türkische Islamisches Verein	Hochstr. 17	8200 Schafhausen
85. Centre Islamique	Kohlestr 12a	8952 Schliren
86. Türkische Islamisches Kulturerein	Allmeindstrasse 10	8716 Schmerikon
87. Islamisches Zentrum	Postfach 147	5703 Seon
88. Hasret Mescidi	Zürcherstr. 33/a	8854 Siebnen
89. Centre Islamique	Rue du Stade, 4	1920 Sion
90. Islamisches Kulturzentrum	Zugwilerstr. 16	4500 Solothurn

Annexes : Liste des LISTES DES ORGANISATIONS MUSULMANES EN
SUISSE SELON LA LIGUE DES MUSULMANS DE SUISSE (LMS)

91. Moschee Kommission	Holunderweg 55	4500 Solothurn
92. Islamische Gemeinschaft	Lindenstr. 61	9000 St Gallen
93. Islamisches Kulturzentrum	Hintere Bahnhofstr 19	9000 St Gallen
94. Islamisches Kulturzentrum	Zürcherstr. 68a	9000 St Gallen
95. Moschee St. Galler stiftung	Magniberg 5a	9000 St Gallen
96. Islamische Gemeinschaft	Herisauer Str. 52	9015 St Gallen
97. Islamische Verein	Titlisstr. 3a	9500 St. Gallen
98. Islamisches Kulturzentrum	Magneberg 5a	9008 St-Gallen
99. Islamisches Zentrum	Hint.Bahnhofstr. 3	5034 Suhr
100. Islam Cemaati Vakfi	Aeulestr, 8	9495 Triesen
101. Islamische Hilfswerk	Bankstr 44	8610 Uster
102. Türkische Islamische Hilfswerk	Neuwiesenstr 9a	8610 Uster
103. Islam Cemaati Vakfi	Bahnhofstr. 111	9240 Uzwil
104. Centre Islamique	58 Avenue du Général Guison	1800 Vevey
105. Islamisches Zentrum	Einsiedlerstr. 1	8820 Wädenswil
106. Islamisches Kulturzentrum	Rickenstr. 11	9630 Wattwil
107. Islam Cemaati Vakfi	Hofstr. 98	8620 Wetzikon
108. Islamischer Verein	Tödistr. 2	9500 Wil
109. Islamisches Zentrum	Zürcherstr. 10	9500 Wil
110. Islamischer Meshajih Verein	Wartstr. 9	8400 Winterthur
111. Islamischer Verein Winterthur	Frohbergstr. 4	8400 Winterthur
112. Islamisches Kulturzentrum	Reutgasse 25	8400 Winterthur

Annexes : Liste des LISTES DES ORGANISATIONS MUSULMANES EN
SUISSE SELON LA LIGUE DES MUSULMANS DE SUISSE (LMS)

113.	Islamisches Kulturzentrum	Reutgasse 25	8400 Winterthur
114.	Winterthurer Moschee	Feldstr. 10	8400 Winterthur
115.	Islamische Gemeinschaft	Hinterergeten 110	9427 Wolfhalden
116.	Centre Islamique	Rue des Uttins	1400 Yverdon
117.	Islamisches Kulturhaus	Roseneggweg 4	8866 Ziegelbrücke
118.	Islamischer Kulturverein	Bleiccheweg	4800 Zofingen
119.	Islamische Kulturzentrum	Birmensdorfstr. 273	8055 Zuerich
120.	Islamische Gemeinschaft	Sumpfstr.1	6300 Zug
121.	SMS Swiss Muslim Society	Weinbergstr. 147	8006 Zurich
122.	Islamisch-Albanischen Gemeinschaft	Rautistr. 58	8048 Zurich
123.	Islam Veriag	Der Winzerstr. 6	8049 Zurich
124.	Islam.Federation	Leutschenbachstr. 71	8050 Zurich
125.	Islamisches Zentrum	Zwinglistr. 22	8004 Zürich
126.	Islamisches Zentrum	Austellungstr. 21	8005 Zürich
127.	Islamische Zentrum	Rosengartenstr. 10	8037 Zürich
128.	Islamische Gemeinschaft	Dr Postfach 419	8042 Zürich
129.	Islamische Albanischen Gerneinschaft	Albulastr. 32	8048 Zürich
130.	Islamisches Zentrum	Hohlstr. 415	8048 Zürich
131.	Islamisches Zentrum	Rötelstr. 86	8057 Zürich

Mallory SCHNEUWLY PURDIE
Impasse de la Crêta 4
1740 Neyruz
Tél : 026/322.74.29
E-mail : Mallory.Purdie@unifr.ch

FORMATION

- Depuis 2003 : ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES (EPHE), Sorbonne, Paris, France.
Doctorante sous la direction de Prof. Jean-Paul Willaime (en cotutelle).
- Depuis 2000 : UNIVERSITE DE FRIBOURG, Suisse.
Doctorante sous la direction de Prof. Richard Friedli (en cotutelle).
Titre : *Être musulman en Suisse. Une analyse qualitative sur le rôle du référent religieux dans la construction identitaire.*
- 1997-2000 : UNIVERSITE DE FRIBOURG, Suisse.
Licence en Lettres (Science comparée des Religions, Ethnologie et Sociologie).
- 1994-1997: UNIVERSITE DE NEUCHÂTEL, Suisse.
Premier cycle d'études en Lettres (Ethnologie / Sociologie / Journalisme / Anglais).
- 1993-1994 : UNIVERSITE DE AACHEN, Allemagne.
Auditrice universitaire.
- 1989-1994 : COLLEGE DE GAMBACH, Fribourg, Suisse
Baccalauréat, section Economique.

ACTIVITES PROFESSIONNELLES

- Depuis 2005 : MAISON D'EDITION ENBIRO (Enseignement Biblique et Interreligieux Romand), Lausanne, Suisse.
Consultante + Médiateur
- Depuis 2000 : UNIVERSITE DE FRIBOURG, Suisse.
Assistante de recherche et d'enseignement auprès de la Chaire de Science des Religions.
- 1999-2000 : UNIVERSITE DE FRIBOURG, Suisse.
Sous-assistante auprès de la Chaire de Science des Religions

RECHERCHES

- 2005-2006 : *Musulmans en Europe, perspectives citoyennes*. Projet européen (Suisse, Angleterre, Allemagne, France) en collaboration avec Stéphane Lathion et Dilwar Hussein.
- 2005 : *L'islam noir africain en Suisse*. Enquête qualitative en collaboration avec Jean-Marc Sierro & Stéphane Lathion.
- 2004-2005 : *Vie musulmane en Suisse. Profils identitaires, demandes et perceptions des musulmans en Suisse. Eléments qualitatifs*. Recherche qualitative mandatée par la Commission Fédérale des Etrangers. Rapport rédigé par Matteo GIANNI, avec la collaboration de Mallory SCHNEUWLY PURDIE, Stéphane LATHION et Magali JENNY.
- 2000-2006 : Thèse de doctorat en sociologie des religions. *Être musulman en Suisse. Une enquête qualitative sur le rôle du référent religieux dans la construction identitaire*.
- 1999-2000 : Mémoire de licence en Science des Religions. *Vers une sociologie religieuse de la modernité: L'islam de France comme exemple de recomposition du croire dans les sociétés modernes occidentales*.

PUBLICATIONS

- (2006) : De l'immigration à la sédentarisation : transformation de la présence musulmane en Suisse. In : *InterDialogos-action sociale et éducation en contexte pluriculturel. Expressions des identités musulmanes dans le paysage suisse*. Editée par l'Association Interdialogos, no.1. Neuchâtel. A paraître.
- (2006) : *La liberté de religion en Suisse. Influences sur l'identitaire musulman*. UNESCO et EHESS, A paraître.
- (2006) : Synchrétisme ou synthétisme : quelles stratégies identitaires pour les musulmans de Suisse. In : *Le Détour. Revue des Sciences Humaines*. Strasbourg, éditions Histoire et anthropologie, A paraître.
- (2005) : Religious Freedom an its influence on Islam in Switzerland. In : *Islam in Europe. Religious Freedom an dits Aspects*. Bratislava, Centrum pre europsku Politiki, p. 375-381 (également disponible en slovaque).
- FRIEDLI R. ; SCHNEUWLY PURDIE, M. (éd.) (2004) : *L'Europe des religions. Eléments d'analyse des champs religieux contemporains*. Berne, Peter Lang, Studia Religiosa Helvetica, no 8/9.
- SCHNEUWLY PURDIE, M. ; LATHION S. (2003): *Panorama de l'islam en Suisse*. In: Boèce. Revue romande de science humaine. St. Maurice, St. Augustin édition.

DONNEES PERSONNELLES

Nationalité : Suisse.
Date de naissance : 31 août 1973.
Etat civil : Mariée, deux enfants.

« Je déclare sur mon honneur que ma thèse est une œuvre personnelle, composée sans concours extérieur non autorisé, et qu'elle n'a pas été présentée devant une autre Faculté »

Lieu et date :

Signature :