



SciencesPo.

OSC
CNRS

Pratique religieuse et religiosité
parmi les immigrants et les descendants
d'immigrés du Maghreb, d'Afrique sub-
saharienne et de Turquie en France

Hugues Lagrange

Notes & Documents

n° 2013-04 Septembre 2013

Résumé :

Dans les groupes originaires du Maghreb, du Sahel et à un moindre degré de Turquie, les pratiques religieuses et la religiosité vont à rebours du profil qui prévaut en Europe : elles sont plus masculines et augmentent chez les plus jeunes. En s'appuyant sur des données des enquêtes MGIS 1992, TEO 2008, et secondairement sur les résultats des enquêtes Valeurs européennes EVS et ESS, des enquêtes ISSP et WVS, il s'agit de mettre en perspective les pratiques et l'importance accordée à la religion en fonction du contexte et des conditions de vie des immigrés en France, avec en arrière-plan l'évolution de la religiosité dans les pays d'origine. On est amené ainsi à se demander si la religiosité des jeunes issus de l'immigration du Maghreb et du Sahel, qui varie selon les caractéristiques des individus, les legs familiaux et le cadre de vie, n'est pas marquée dans sa poussée récente par des enjeux d'affirmation identitaire.

Pour citer ce document :

Lagrange, Hugues (2013). « Pratique religieuse et religiosité parmi les immigrés et les descendants d'immigrés du Maghreb, d'Afrique sub-saharienne et de Turquie en France », Notes & Documents, 2013-04, Paris, OSC, Sciences Po/CNRS.

Pour une version électronique de ce document de travail et des autres numéros des Notes & Documents de l'OSC, voir le site web de l'OSC : <http://www.sciencespo.fr/osc/fr/content/notes-documents-de-l-osc>

Abstract:

Patterns of religious practices along age and sex for immigrant groups coming from North Africa, the Sahel and to a lesser extent Turkey differ from those prevailing for Europeans, with a more intense religiosity for men and the younger. Using survey data (MGIS 1992 TEO 2008) and mobilizing some results from other sources (European values EVS ESS, ISSP and the WVS surveys), we compare religious practices and the importance given to religion for immigrants from the south living in France to the evolution of religion in their country of origin. Our findings suggest that, while being related to individual characteristics, the family and the socialization contexts, religiosity is increasingly marked by issues of identity for these immigrant groups.

Readers wishing to cite this document are asked to use the following form of words:

Lagrange, Hugues (2013). "Pratique religieuse et religiosité parmi les immigrés et les descendants d'immigrés du Maghreb, d'Afrique sub-saharienne et de Turquie en France", Notes & Documents, 2013-04, Paris, OSC, Sciences Po/CNRS.

For an on-line version of this working paper and others in the series, please visit the OSC website at: <http://www.sciencespo.fr/osc/fr/content/notes-documents-de-l-osc>

Dans des sociétés sécularisées mais inquiètes en raison des bouleversements liés à la mondialisation on observe, des années 1990 à la fin de la première décennie des années 2000 une élévation des pratiques religieuses et surtout des expressions de religiosité parmi les classes d'âge les plus jeunes chez les immigrés et descendants d'immigrés originaires du Maghreb, du Sahel et, à un moindre degré, de Turquie. Dans les années récentes, les pratiques religieuses au sens large ont pris à la fois chez les immigrés et descendants d'immigrés originaires des pays musulmans, un relief accru. Un constat analogue a été fait aux Pays-Bas, s'agissant des immigrés et descendants d'immigrés originaires du Maroc et de Turquie (*Muslim in Nederland* 2012). Cette évolution de la pratique et de la religiosité est spécifique aux immigrés du Sud, mais s'agissant de certaines expressions de religiosité ostensible, elle ressort aussi chez les autochtones dans les quartiers où la densité de la présence immigrée est forte. La croissance des pratiques chez ceux qui se déclarent musulmans, qui s'amorce au milieu des années 1990, esquisse une tendance qui va à rebours de l'évolution d'ensemble des pratiques religieuses en Europe.

À quoi renvoie ce regain de pratiques et de la religiosité des immigrés dans des pays fortement sécularisés ? Pourquoi la religiosité se manifeste-t-elle le plus nettement dans des classes d'âge qui, ordinairement en Europe, sont les plus détachées des croyances et des pratiques religieuses ? L'enjeu de cette analyse est d'abord de saisir les motifs de la poussée de religiosité que la presse et beaucoup d'observateurs décrivent dans les pays d'Europe. Que doit-elle à aux impulsions qui viennent de l'extérieur ? Que doit-elle aux conditions de vie dans la société hôte ? Comment comprendre ces conduites de la part d'immigrés arrivés enfants partiellement socialisés en Europe ? Quels peuvent être les facteurs qui poussent les membres les plus jeunes de ces groupes à s'écarter des comportements dominants dans le pays hôte ?

Certes, les problèmes ne se posent pas dans les mêmes termes dans la première génération, celle des immigrés, et dans la seconde. Les descendants d'immigrés ne sont pas, à la différence de leurs parents, porteurs du projet migratoire. Pour eux, la question identitaire est sans doute plus ouverte et plus sensible puisqu'ils sont dans le cas de définir leur identité par des emprunts et des répudiations spécifiques aux deux espaces : la société hôte et la société d'origine. On peut schématiquement suggérer que les attitudes religieuses se forment à la fois par socialisation au sein des groupes primaires – famille, quartier, groupes de pairs – c'est la dimension d'héritage. On sait que les déterminations qui relèvent du legs, de ce qui est transmis se dilue en passant des immigrés aux descendants, des parents aux enfants. En revanche, ce qui est formé en réponse aux exigences du présent – incertitudes de la vie, désir d'affirmation de soi ou de reconnaissance peut baisser ou au contraire s'élever avec l'inquiétude sociale. Le vieillissement s'accompagne ordinairement d'un accroissement de la religiosité notamment parce que les questions qui appellent des réponses religieuses prennent plus d'acuité avec l'âge. Ce phénomène est renforcé dans les sociétés en voie de sécularisation car les nouvelles générations entrent dans la vie avec une moindre imprégnation des valeurs religieuses que celles qui les ont précédées. Sans pouvoir embrasser le spectre complet des déterminations mentionnées, on envisage ici d'abord l'hypothèse que la vitalité de la religiosité des immigrés et descendants d'immigrés du Sud est stimulée par les difficultés matérielles et l'affaiblissement des garanties apportées par les protections sociales séculières. Si l'on imagine que le regain de religiosité parmi les immigrés et surtout les descendants d'immigrés tient aux conditions

d'existence qui sont les leurs en Europe dans ce qu'elles ont de spécifique – niveau relatif d'éducation, précarité sociale, ségrégation –, on ne peut écarter l'idée que les attitudes et comportements observés des immigrés et des descendants d'immigrés en Europe réfléchissent les tensions nées du contraste entre les espaces de référence. La démarche adoptée repose sur l'hypothèse que le contexte moral lors de la transmission des attitudes religieuses entre les générations est important. Un schéma compréhensif doit, selon moi, envisager l'articulation entre l'évolution du pays hôte et des pays d'origines, les normes locales liées au contexte de résidence, prendre en compte le degré de ségrégation ou de fermeture communautaire des quartiers de résidence et enfin les normes familiales (cf. Van Tubergen 2006). Ce cadre amène à considérer les membres des minorités ethnoculturelles issues des migrations comme des acteurs pourvus de ressources, certes limitées, dont les conduites et les attitudes contribuent à la réalisation de buts de vie qui renvoient à leur trajectoires et à une identité partagée.

L'assimilation présuppose une tendance à l'unicité du modèle normatif et culturel dans une société où, par la force des choses, les descendants d'immigrés, voir les immigrés eux-mêmes tendent à se départir des attitudes et des comportements caractéristiques de leur pays d'origine pour adopter à des degrés divers ceux du pays hôte (Alba & Nee, 2003 ; Waters & Jimenez 2005). Le processus d'acculturation, même lorsqu'il ne vise pas une assimilation, implique un délaissement partiel des origines¹. Les habitudes léguées s'érodent – la langue se perd, les coutumes et la religion se voient concurrencées par d'autres credo – les manières de faire se rapprochent de celles du pays d'accueil ou du moins se mélangent. Des influences sédimentées au cours de plusieurs décennies interfèrent avec des déterminations plus conjoncturelles. Les valeurs et normes des sociétés hôtes fonctionnent, d'une manière variable, comme un attracteur pour les immigrés et les descendants d'immigrés, mais parfois aussi comme une référence négative, un repoussoir. Des éléments renvoyant à une néo-ethnicité se mêlent alors avec des affirmations d'une distance à l'égard du courant majoritaire des sociétés du Nord. Une des difficultés d'interprétation de ces dynamiques de la religiosité tient à ce que les conduites et attitudes des jeunes générations issues des immigrations du Sud ne se situent totalement ni dans le domaine religieux, au sens des attitudes et des pratiques instituées, ni dans le domaine politique, ni encore sur le seul plan des valeurs et des normes mais à l'intersection de ces domaines. L'autre tient aux sources d'information.

1. Champ de l'enquête, définitions et sources

Certains des plus éminents sociologues des religions qui, comme Peter Berger dans les années 1960, avaient souligné avec force la généralité du processus de sécularisation, ont changé radicalement de position, affirmant un « ré-enchantement' du monde »². Il paraît prudent d'en préciser les indices et les

¹ Les mots intégration/assimilation encore employés dans la littérature ne font pas consensus (voir Rumbaut 1996 ; Tribalat 2002).

² Dans une interview pour Christianity Century (octobre 1997), Berger déclare "I think what I and most other sociologists of religion wrote in the 1960s about secularisation was a mistake..." : sans expliquer ce qui a manqué, il suggère d'inverser

horizons temporels. La difficulté à suivre les tendances contemporaines tient d'abord au morcellement du fait religieux. Dans le monde occidental, certains auteurs soutiennent que les croyances se dissocient des appartenances et/ou des pratiques, rendant problématique l'appréhension du fait religieux comme un tout (Grace Davie 2002 ; Hervieux-Léger 1999). Les éléments de la pratique, fussent-ils enregistrés à travers des déclarations – fréquence de la pratique, respect des interdits alimentaires, port des signes religieux – embrassent un champ plus restreint que celui des croyances. Et ces auteurs considèrent qu'il faut, pour comprendre la religiosité contemporaine, élargir la définition du religieux, embrasser l'univers du croire, indépendamment de l'idée de transcendance ou, a fortiori, de la référence à une divinité. Cet univers du croire est un domaine d'intérêt légitime, pour autant il ne saurait se substituer à l'étude du religieux comportant des pratiques obligatoires, des institutions, des formes de dévotion, des références à des textes sacrés. C'est ce religieux au sens classique, néo-durkheimien pour reprendre le terme de Charles Taylor (2011), dont je m'occupe ici, écartant délibérément de vastes sphères du croire.

Pour rendre compte de la prégnance du religieux « institué » on retient classiquement trois aspects : l'affiliation religieuse, la croyance et les pratiques. On peut d'abord distinguer ceux qui revendiquent une religion par opposition à ceux qui se déclarent agnostiques ou athées³. Et, parmi ceux qui revendiquent une religion, apprécier l'importance qu'ils accordent à cette religion ou à l'éducation religieuse de leurs enfants : on se situe là du côté des attitudes. On peut aussi explorer, chez ceux qui revendiquent une identité religieuse (répondant positivement à la question « avez-vous une religion ? »), la fréquence des pratiques (assistance au culte, prière, autres actes de dévotion, participation à des activités caritatives). Certes, les différents aspects de la religiosité dont témoignent le fait de répondre positivement à la question avez-vous une religion, d'y accorder de l'importance, de respecter les restrictions alimentaires de porter des signes religieux ou d'assister au culte ne sont pas régis par le même système de contraintes. Ainsi, les déclarations portant sur des attitudes et les mesures de la pratique, comme la déclaration d'assister à telle fréquence à un service, instructives quand on reste dans un cadre institutionnel fixé, créent un sentiment de précision en partie illusoire quand le contexte évolue ou que l'on compare plusieurs sociétés, notamment parce que, selon le degré de pluralisme religieux, les exigences varient⁴. Ces contraintes ne pèsent pas autant sur la religiosité conçue comme attitude que sur les pratiques, réciproquement les déclarations concernant la religiosité sont marquées par la désirabilité sociale plus que les pratiques⁵. Pour autant elles forment une même dimension et sont extrêmement prédictives l'une de l'autre, ainsi la probabilité d'avoir

l'étonnement : "the interesting question is not, How do you explain fundamentalism in Iran? but, Why is Western Europe different?".

³ La distinction entre ceux qui mettent en doute l'idée de transcendance (agnostiques) et ceux qui mettent seulement en doute sa personnification sous la forme d'une divinité (athées), qui revêt pour la pensée une grande importance, n'est pas une distinction qui peut être faite dans le cadre des protocoles d'enquêtes habituels. On les confondra donc à toutes fins pratiques.

⁴ Les données agrégées concernant l'assistance à des services religieux et qui sont les plus factuelles ont un sens différent dans les pays qui ont peu de pluralisme religieux : l'assistance aux offices est une exigence variable selon les religions et qui ne s'appliquent de la même façon aux hommes et aux femmes ; voir P. Bréchon in Max Haller, Roger Jowell and Tom Smith *The International Social Survey Programme 1984-2009, Charting the Globe*, 2009.

⁵ Le mot sécularisation recouvre deux dimensions : d'abord une désintronisation du religieux et du temporel, ensuite une tendance au déclin des pratiques religieuses collective et le reflux de la religiosité de la sphère publique vers la sphère privé. Sur sécularisation et « désenchantement » voir M. Gauchet, 1985 et Ch. Taylor, 2011, Ch. 3. Dans la suite j'utiliserai par abus de langage sécularisation pour désigner le déclin de la pratique.

une pratique mensuelle change du tout au tout selon qu'on accorde ou pas d'importance à la religion, ce qui ne signifie absolument pas que la pratique soit systématique chez les premiers⁶. En Europe même, où un des aspects majeurs de la sécularisation serait le relatif découplage entre croyance et pratiques⁷, la plupart des analyses montrent que les pratiques – assistance au culte, prière – sont très corrélées avec les aspects subjectifs de la religiosité comme l'importance attachée à la religion et à l'éducation religieuse (Voas 2004 ; Halman & Draulans 2006). La forte corrélation entre ces items justifie empiriquement le fait de parler de religiosité pour désigner l'ensemble des déclarations concernant les pratiques et les croyances qui définissent une orientation positive à l'égard de la religion, cependant on précisera dans les comparaisons spécifiques si a été utilisé pour représenter la religiosité un indicateur des pratiques déclarées ou de l'importance accordée à la religion.

En Europe, les sources concernant le contexte religieux dans lequel s'inscrivent les évolutions de la pratique et des expressions de religiosité des immigrés sont assez abondantes. La religiosité fait l'objet d'interrogations récurrentes issues de plusieurs dispositifs internationaux. Trois d'entre eux proposent des données riches : les *European Values Studies* (1981-2008/09), l'*European Social Survey* (2002-2008) qui est un protocole d'enquêtes comparatives financé par la Commission européenne et l'*International Social Survey Programme* 1984-2009, archivé au GESIS à Cologne⁸. Ces grands dispositifs enregistrent outre l'identité religieuse (la confession), des données standardisées sur l'assistance au culte, sur la prière, sur les pratiques antérieures ou celles des parents et des indices de l'importance accordée à la religion qui permettent de dresser un tableau significatif des évolutions récentes. Les données sur les pays d'origine des immigrés, et notamment des immigrés d'origine africaine et asiatique, sont pour l'instant extrêmement lacunaires. Certes, les *World Value Survey* diffusées par les archives ASEP/Jdf (Madrid) fournissent des indications pour les pays d'Afrique du nord et d'Afrique subsaharienne à des dates variables au cours de la période 1981-2007, cela ne permet pas véritablement d'envisager des dynamiques temporelles pour cette région. Dans la zone qui nous intéresse, seule la Turquie a bénéficié de plusieurs enquêtes⁹.

S'agissant des pratiques et attitudes des immigrés et des descendants d'immigrés en France, les sondages classiques qui reposent sur des échantillons de relativement petite taille ne permettent de connaître l'importance des appartenances religieuses et la fréquence des pratiques que de manière approximative. Claude Dargent (2010), grâce au cumul des enquêtes de l'Observatoire Interrégional du Politique (OIP) a pu surmonter en partie cet obstacle. Par ailleurs, deux enquêtes de grande taille réalisées à seize ans d'intervalle en France permettent de faire des comparaisons temporelles : l'enquête Mobilité géographique et intégration sociale (MGIS) menée en 1992 et l'enquête Trajectoires et origines (TeO) réalisée fin 2008 par l'INED et l'INSEE. L'identité religieuse, le niveau des pratiques et l'éducation religieuse

⁶ Voir en annexe le alpha de Crombach (corrélations inter-items).

⁷ Voir D. Hervieux-Léger (1999, p. 71-79), chapitre sur la fin des identités religieuses héritées (comme il n'y a guère de mesure satisfaisante de la croyance, le découplage renvoi au faible niveau des pratiques même chez ceux qui revendiquent une identité religieuse, pas forcément à l'idée que les croyants et les pratiquants formeraient des ensembles disjoints.

⁸ Je n'ai utilisé les Eurobaromètres que pour la comparaison de valeurs moyennes dans le temps.

⁹ Aucun des pays du Sahel (à l'exception du Nigeria, partiellement sahélien), ni d'Afrique du nord n'a fait l'objet d'enquêtes à des dates différentes.

des immigrés en France sont ainsi observés en 1992 et 2008. Les comportements et attitudes des descendants d’immigrés ne sont malheureusement connus que pour deux groupes d’origine dans l’enquête MGIS, et il n’y a pas de mesure expresse de la religiosité en 1992. Si l’on peut comparer les pratiques des immigrés et des descendants de certains groupes d’origine entre 1992 (MGIS) et 2008 (TeO), les variations des formulations des questions relatives à la pratique d’une enquête à l’autre rendent l’exercice délicat. La comparaison temporelle du niveau de l’irréligion des immigrés est en principe possible parce que les formulations sont identiques mais en réalité difficile. En effet, les pourcentages de « sans religion » me semblent en 2008 marqués par des effets de « halo » dus à l’enchaînement des questions qui précèdent: on demande aux enquêtés s’ils accordent de l’importance à l’enseignement religieux qu’ils ont reçu dans leur famille puis « Aujourd’hui avez-vous une religion ? ». Dans MGIS la première question est factuelle, il est demandé aux enquêtés s’ils ont « reçu un enseignement religieux lorsqu’ils étaient enfants » puis « Avez-vous une religion ? ». Il n’y a pas de jugement sur l’importance accordée à l’enseignement reçu. On peut penser que ceux qui, dans TeO en 2008, ont dit ne pas accorder beaucoup d’importance à l’enseignement reçu ont été plus enclins à déclarer qu’ils n’ont pas « aujourd’hui de religion ». De ce fait, la progression en l’espace de 16 ans, de 24 % à 54 % du pourcentage d’irréligieux est peut-être excessive dans une période de déclin de la religiosité plutôt lente¹⁰.

En 1992, MGIS en formulant la question de manière inclusive – « Pratiquez-vous régulièrement, occasionnellement ou jamais ? » – a tenté de ne pas privilégier les chrétiens. Parmi ceux-ci en effet, la question a dû être interprétée comme l’assistance régulière à un service religieux, ce qui signifie en France aujourd’hui une assistance mensuelle¹¹. Parmi les musulmans, c’est l’accomplissement régulier des prières qui semble avoir été l’interprétation générale: on sait que l’assistance à la prière collective du vendredi est très clivée par sexe : les hommes y sont tenus pas les femmes. En islam, la fréquentation des lieux de culte pour les femmes n’a pas un caractère d’obligation – précisément cela suppose de s’exposer – alors que se couvrir en public, se soustraire au regard, en est une¹². Or les réponses des hommes et des femmes du Maghreb et du Sahel à la question « Pratiquez-vous ... ? » sont du même ordre de grandeur dans l’enquête MGIS de 1992 (c’est peu compatible avec une interprétation comme assistance à un office). TeO, en 2008, demande « Assistez-vous à un service religieux ? » en proposant une gamme de fréquences. Il ne peut dès lors être question de comparer les niveaux *absolus* des pratiques d’une confession à l’autre et il faut apprécier avec prudence les différences entre l’enquête MGIS de 1992 et TeO en 2008. En ce qui concerne encore les pratiques, le respect des interdits alimentaires est abordé dans les deux enquêtes et peut être

¹⁰ S’agissant de la France et des hommes, l’ISSP pose la question “Do you believe in God?” : 60 % “I don’t” en 1991 et 59 % en 2008, l’ISSP demande “How religious are you?” : 29 % “not at all religious” en 2002 et en 2008, enfin les EVS demandent “Do you belong to a religious denomination?”, 39 % des hommes répondent positivement en 1991 et 54 % en 2008. Aucune des questions ne correspond strictement aux formulations de MGIS et de TeO, mais le progrès de l’irréligion qu’elles indiquent est nul dans un cas, de 15 points de pourcentage dans l’autre, soit moindre que suggère la comparaison entre TeO et MGIS.

¹¹ La notion de pratique régulière correspond empiriquement à une pratique mensuelle d’après les calculs que nous avons pu faire sur la population majoritaire en France (comme on peut le vérifier sur les données figurant en annexe).

¹² L’assistance à la prière du vendredi n’est pas obligatoire pour les femmes, les esclaves les malades et les enfants, alors qu’elle l’est pour les autres personnes, Coran, sourate 62 verset 9. S’agissant des signes ostensibles, les prescriptions diffèrent également selon le sexe : les femmes sont censées couvrir leur gorge, Coran, sourate 24, verset 31.

comparé, le port des signes religieux est abordé seulement dans TeO¹³. Seule TeO pose la question de l'importance accordée à la religion.

Pour les comparaisons des attitudes des immigrés et des descendants d'immigrés ont été réunies ici trois régions où l'islam domine – Maghreb, Sahel et Turquie – deux régions où le christianisme domine – les autres pays d'Europe et les pays d'Afrique centrale et golfe de Guinée¹⁴. Si, dans chaque aire culturelle, il y a un certain degré de pluralisme, le tableau ci-dessous montre que, d'après les descendants d'immigrés, une confession domine largement chez leurs parents. C'est seulement en France qu'une option alternative – se déclarer sans religion – atteint un tiers des réponses. Il paraît peu plausible qu'on sélectionne ainsi la fraction la plus religieuse, qui renvoie notamment au Sahel, au Maghreb et en Turquie, de fait à la confession dominante – l'islam à plus de 80 %.

Tableau 1- Descendants d'immigrés et membres du groupe majoritaire en France : religion du père d'Ego selon l'origine

Confession	France groupe majoritaire	Maghreb	Afrique centrale golfe de Guinée	Europe	Sahel	Turquie
sans religion	33	9	12	22	5	6
chrétien	63	3	76	77	13	5
musulman	3	85	9	0	82	88
autre	1	3	3	1	1	1
total	100%	100%	100%	100%	100%	100%

TeO 2008. Champ : descendants d'immigrés, 18-50 ans. Le groupe majoritaire est constitué de ceux qui en France ne sont ni immigrés ni descendants directs (ayant au moins un parent immigré).

2. Prégnance du religieux au Sud, déclin des pratiques en Europe

Une prise en compte formelle des contextes supposerait des données sur la religiosité et les pratiques au sud et à l'est de la Méditerranée qui, à ma connaissance, n'existent pas ; il y a néanmoins quelques indications quantifiées issues d'enquêtes internationales. Pour interpréter les niveaux de la pratique et de la religiosité des immigrés il faut avoir à l'esprit les évolutions récentes du contexte religieux là-bas et ici. Les immigrés venus d'Afrique ou de Turquie ont hérité de la forte prégnance à la fois institutionnelle et individuelle du religieux en Afrique et au Moyen-Orient. Dans la période historique ouverte par les défaites arabes de 1967 et 1973, l'affaiblissement, sinon l'effondrement, des idéologies laïques (celles des Baath Syrien, Irakien, du FNL Algérien), a entraîné des remaniements profonds des attitudes et de la religiosité¹⁵. Selon beaucoup d'observateurs, une nouvelle articulation du religieux et du politique s'est instaurée au sein

¹³ Aucune de ces deux enquêtes ne mentionne la prière qui pourtant figure dans la plupart des dispositifs internationaux.

¹⁴ Les pays d'Asie dont les problématiques religieuses sont encore différentes – bien qu'ils aient pu, comme l'Europe ou l'Afrique centrale, éclairer par contraste les dynamiques observées parmi les immigrés venus de pays musulmans – ne sont pas pris en compte ici.

¹⁵ La révolution islamique en Iran, la résistance à l'intervention soviétique en Afghanistan, l'assassinat d'Anouar el Sadate, puis la montée de forces comme le FIS en Algérie, le Hamas en Palestine, et le Hezbollah au Liban.

des pays musulmans, dont l'islam fondamentaliste a été durant au moins deux décennies, et est encore, une expression forte (Medheb 2002 ; Roy 2002 ; Kepel 2004 ; Redissi 2006). Ces changements ont été sensibles au-delà même de l'épicentre de ces bouleversements. Une accumulation d'indices – accroissement du port du voile, candidatures nombreuses au pèlerinage à la Mecque, développement des *madrasas*, références croissantes à la sharia dans les codes civils, modifications des dispositions favorisant l'égalité entre les sexes dans les codes de statut personnel – indiquent le renouveau d'une emprise religieuse conservatrice au sud et à l'est de la Méditerranée. Là, alors même qu'une convergence avec l'Occident s'opérait – changements des taux de fécondité, élévation de la scolarisation, développement d'une modernisation économique en dépit ou à cause de la rente pétrolière – le religieux a renforcé sa présence dans la vie civile et parfois dans les institutions. Il se manifeste d'une manière collective et diffuse dont les enquêtes statistiques sur les niveaux individuels des pratiques rendent mal compte. Les mesures statistiques du fait religieux en Afrique sont rares, on l'a dit, cependant d'après les WVS, le niveau des pratiques religieuses au Sahel est très élevé : plus de 75 % des adultes déclarent assister mensuellement à un service religieux au Mali et au Burkina-Faso en 2007, plus de 95 % au nord du Nigéria en 1999. En Afrique centrale et guinéenne, la pratique mensuelle atteint 88 % au Ghana en 2007 et plus de 90 % au sud du Nigéria en 1999. Au seuil des années 2000, la proportion de ceux qui en Afrique du nord, au Sahel et en Turquie assistent mensuellement à un service religieux est en moyenne de 65 % chez les 18-20 ans et de 90 % chez les plus de 75 ans¹⁶. La Turquie témoigne de la situation d'un pays musulman, marqué par une sécularisation imposée d'en haut et en voie de modernisation rapide, où la fréquence de l'assistance mensuelle au culte, clivée par l'âge chez les hommes, est élevée et n'a pas fléchi au cours des dernières décennies¹⁷. On peut donc, me semble-t-il, prendre pour acquis le maintien à un niveau très élevé de la pratique religieuse à la fois dans les pays d'Afrique centrale et guinéenne, en Afrique sahélienne, en Afrique du nord et en Turquie¹⁸. Quelles que soient les raisons, à l'évidence diverses, de cette vitalité religieuse au Sud, on ne peut ignorer ce point de départ lorsqu'on envisage la religiosité des minorités issues de l'immigration africaine et turque en Europe.

Cette prégnance de la religion fait contraste avec le contexte fortement sécularisé en Europe. Du point de vue de la pratique religieuse, quatre grands espaces s'y distinguent. Les pays protestants, luthériens, calvinistes ou anglicans (Danemark, Norvège, Suède, Royaume-Uni), auxquels on peut rattacher lorsqu'on s'intéresse au niveau de la pratique les pays bi-confessionnels (Pays-Bas, Allemagne, Suisse) ; les pays catholiques (Autriche, République Tchèque, Slovaquie, Slovénie, Hongrie, Pologne, France, Espagne, Italie, Portugal, Irlande), les pays orthodoxes (Serbie, Russie, Bulgarie, Roumanie, une part de la Bosnie, Grèce, Chypre) ; les pays musulmans (Bosnie pour moitié, Kosovo, Albanie). De 1950 à 2010, dans la plupart des pays d'Europe, on observe un déclin global des pratiques et croyances

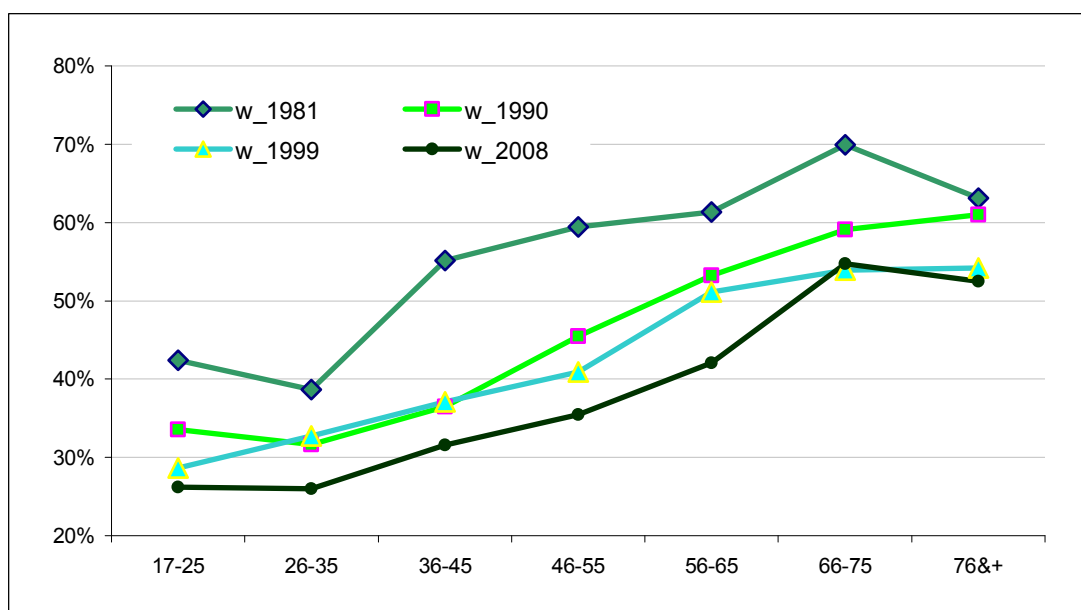
¹⁶ Graphiques présentés en annexe.

¹⁷ Parmi les hommes l'assistance au moins mensuelle à la prière collective du vendredi des plus de 45 ans voisine 80 %, et 60 % chez les 15-44 ans.

¹⁸ Il y a en Turquie un socle de pratiques conséquent et un processus d'élévation de la pratique avec l'âge prononcé. Mais, d'après les enquêtes WVS, le niveau de la pratique ne s'est guère accru dans les dernières décennies et l'arrivée au pouvoir de l'AKP, en 2002, n'a pas modifié sensiblement une évolution amorcée avant.

revendiquées. Höllinger et Haller (2009) montrent que l’assistance mensuelle à un service religieux baisse partout en Europe de l’Ouest – catholique ou protestante – entre les années 1930-50 et 1998 en s’appuyant sur les déclarations des répondants à propos de leurs parents. Ce déclin est particulièrement prononcé aux Pays-Bas (-37 points), en Autriche, Espagne et France (-25/27 points)¹⁹. Les données comparatives rassemblées par Colin Crouch (1999) montrent qu’au sein de ces pays d’Europe la plupart des pratiques – baptêmes, mariages religieux, assistance aux offices – déclinent de 1970 à 1990. À l’exception de la Grande Bretagne où la pratique, très faible, a légèrement augmenté, l’assistance aux services religieux a baissé de manière systématique de 1970 à 1999²⁰. En France, d’après D. Hervieu-Léger²¹, l’assistance hebdomadaire à la messe parmi les catholiques baisse de 20 % en 1960 à 15 % en 1990. Le déclin de la croyance en Dieu chez les jeunes est très marqué : Y. Lambert note que la cassure majeure s’opère au seuil des années 1970, le pourcentage de ceux qui affirment croire en Dieu passe de 75 % en moyenne pour les années 1950-70 à 45 % pour les années 1975-1990²². Les données rassemblées par cet auteur sur les pratiques des jeunes en France entre 1952 et 1992 montrent aussi clairement un déclin des proportions de jeunes qui assistent à un office hebdomadairement ou mensuellement : la pratique décroche à la fin des trente Glorieuses en 1965, 1975-77²³.

Graphique 1- Pays catholiques d'Europe: culte 1f mois au moins



Source : EVS 1981-2008.

¹⁹ Höllinger & Haller, in Max Haller, Roger Jowell and Tom Smith, *op. cit.*, 2009.

²⁰ Norris P. & R. Inglehart, 2004, p. 87.

²¹ Voir Grace Davie, 1994.

²² Après 1990, on ne dispose pas de données établies suivant le même protocole.

²³ Y. Lambert, « Sortie du religieux, dilution du religieux », in Lambert et Michelat, 1992, p. 40.

Les « photographies » prises au début des années 1980 ou 1990 par les European Value Surveys indiquent des niveaux d'assistance aux services religieux globalement supérieurs à ceux qu'on enregistre au début des années 2000. Ces différences de niveau sont modulées par l'âge. Dès le début des années 1980, le déclin de l'assistance est faible ou nul chez les moins de 35 ans – on est déjà pratiquement au « plancher ». Ce sont les tranches d'âge plus élevées, dont la pratique est relativement « forte » en 1980, qui contribuent le plus à un fléchissement des taux : baisse de 10 à 15 points entre 1980 et 2008. Corrélativement, de 1980 à 2000, la rupture de pente qui marque le seuil d'élévation de l'assistance mensuelle au culte se déplace après 50 ans, de sorte qu'au début des années 2000 leur proportion est inférieure à 10 % chez les moins de 50 ans. Les résultats des enquêtes ESS et ISSP convergent largement avec ceux-ci. Au cours de la période 1990-2010, cette érosion des pratiques continue de s'opérer à la fois dans l'Europe catholique, où les niveaux restent appréciables, du moins d'après le critère d'une fréquentation mensuelle des églises, et dans les pays protestants où l'on ne dépasse guère 20 %. Dans les pays de confession orthodoxe, longtemps dans l'orbite soviétique, on observe une autre dynamique. Les niveaux de la pratique mensuelle s'ordonnent à l'inverse de ce qu'ils sont à l'Ouest : les taux de pratiquants les plus faibles sont enregistrés en 1990, ils s'élèvent entre 1990 et 2008 (voir graphiques en annexe). Fragiles en raison de la proximité temporelle des enquêtes, les observations livrées par les WVS de 1997 et 2002 sur l'Europe musulmane suggèrent également une tendance à l'élévation de la pratique.

Si certains observateurs du phénomène religieux perçoivent les ferments d'une dé-sécularisation, elle n'a suivant l'acception restrictive du religieux que nous avons retenue ici – les pratiques instituées – bouleversé ni le niveau des pratiques en Europe qui a continué de baisser sauf dans les pays orthodoxes et les franges de l'Europe musulmane, ni la fréquence de la revendication d'une identité religieuse. Ce qui est avéré en revanche, me semble-t-il, c'est l'épuisement relatif du cycle de sécularisation en France comme dans la plupart des pays protestants.

3. Vitalité religieuse chez les originaires des pays musulmans

Bien que l'on puisse penser que TeO majore l'irréligion, la comparaison avec MGIS suggère que la proportion d'immigrés du Sahel et du Maghreb qui déclarent une religion s'est au moins maintenue entre 1992 et 2008, alors que celle des hommes originaires d'Afrique centrale et guinéenne, de Turquie, d'Europe du sud a baissé. On note aussi qu'à l'exception des femmes du Maghreb, l'irréligiosité progresse parmi les femmes. S'agissant des taux de pratique mensuelle, s'il y a des différences marquées entre les groupes originaires d'Afrique sahélienne notamment et les autres originaires de pays musulmans, le contraste du niveau des pratiques entre le courant central de la société en France et les immigrés et des descendants d'immigrés venus de ces régions est important. En 1992, le pourcentage de ceux qui pratiquent régulièrement est de 31 % parmi les immigrés du Maghreb, de 53 % parmi ceux du Sahel, de 34 % lorsqu'ils viennent de Turquie, et de 10 % dans le groupe majoritaire en France – ni immigrés, ni descendants d'immigrés, ni originaires des DOM (tableau 1). En 2008, le pourcentage de ceux qui assistent mensuellement à un service sépare encore nettement les originaires du Maghreb 14 %, du Sahel 24 % et de Turquie 22 % et les membres du groupe majoritaire en France : moins de 5 % de pratiquants mensuels

(tableau 2)²⁴. Si l'on tient pour équivalent la « pratique régulière » et « l'assistance mensuelle » au culte, chez les immigrés originaires du Maghreb et du Sahel il y aurait eu un déclin de la pratique des hommes entre 1992 et 2008, et une stabilité chez ceux qui viennent de Turquie. Le niveau de la pratique s'est en revanche sensiblement élevé parmi les immigrés des deux sexes venus d'Afrique centrale et guinéenne où le christianisme domine largement (plus de 75 % des descendants disent que leurs parents sont chrétiens).

Le port de signes religieux ostensibles a fait l'objet en France de plusieurs lois et arrêtés, notamment une loi en 2004, de ce fait cette pratique est aussi devenue un enjeu politique²⁵. Les femmes immigrées ou descendantes d'immigrés du Maghreb, du Sahel et de Turquie portent beaucoup plus souvent des signes que les hommes (le fameux voile). Parmi les Européens, les femmes sont aussi plus nombreuses que les hommes à arborer des signes religieux mais l'écart est modeste²⁶. Aucune comparaison dans le temps n'est possible sur ce point. Pour le respect des interdits alimentaires, la différence entre christianisme et islam, où ces interdits s'inscrivent massivement dans les pratiques, est aussi patente. En outre, en ce qui concerne les interdits alimentaires, on observe entre 1992 et 2008 une progression nette du suivi des prescriptions religieuses chez les immigrés des deux sexes originaires du Maghreb, du Sahel et de Turquie, alors qu'il y a peu de changement chez les immigrés venus d'Europe du sud ou d'Afrique centrale et guinéenne.

Entre 1992 et 2008, une attitude irrégulière s'est approfondie parmi les immigrés d'Europe et dans le courant majoritaire en France – on dit ne pas avoir de religion et quand on en a une on ne pratique guère. Parmi les immigrés du Maghreb et du Sahel l'irréligiosité ne progresse pas et si l'assistance déclarée au culte diminue, le respect des restrictions alimentaires a tendu à se généraliser parmi les immigrés venus de l'ensemble des pays musulmans. Ce maintien d'une vitalité religieuse élevée se retrouve parmi les immigrés venus d'Afrique centrale et guinéenne qui déclarent pour les deux sexes des niveaux de pratique plus élevés, cependant que la proportion d'irrégulier, il est vrai très faible en 1992, augmente.

²⁴ Les originaires d'Afrique centrale et du golfe de Guinée ne sont pas isolables dans l'enquête de 1992.

²⁵ On peut s'interroger sur le choix du mot « ostentatoire » dans la loi : ostensible – qui peut être vu – aurait été moins offensif qu'ostentatoire – qui veut être vu.

²⁶ Notons d'ailleurs que dans la seconde génération européenne l'écart hommes /femmes est faible.

Tableau 2- Pratiques religieuses et religiosité des immigrés et des membres du groupe majoritaire en France en 1992

	Pratiquent régulièrement	Respectent les restrictions alimentaires	Se déclarent sans religion	Ont reçu une éducation religieuse enfant
Hommes				
<i>France (groupe majoritaire)</i>	8%	29%	24%	81%
Europe du sud	10%	39%	9%	88%
Maghreb	28%	74%	11%	48%
Turquie	30%	69%	6%	63%
Sahel	51%	76%	4%	75%
Afrique centrale/golfe de Guinée	29%	31%	7%	84%
Femmes				
<i>France (groupe majoritaire)</i>	14%	33%	19%	84%
Europe du sud	21%	46%	6%	92%
Maghreb	34%	84%	11%	45%
Turquie	40%	79%	4%	65%
Sahel	55%	79%	3%	80%
Afrique centrale/golfe de Guinée	40%	44%	5%	83%

Source MGIS 1992, Champ : immigrés et groupe majoritaire, 20-50 ans.

Tableau 2bis- Pratiques religieuses et religiosité des immigrés et des membres du groupe majoritaire en France en 2008

	Assistance mensuelle au culte	Respect des restrictions alimentaires parfois/toujours	Port de signes ostensibles parfois/toujours	Se déclarent sans religion	Importance de la religion dans l'éducation reçue (assez ou beaucoup)	Importance de la religion (assez ou beaucoup)
Hommes : groupe majoritaire	4%	22%	13%	54%	22%	9%
Europe du sud	13%	38%	19%	17%	36%	4%
Maghreb	19%	86%	4%	11%	64%	18%
Turquie	32%	82%	2%	12%	68%	25%
Sahel	30%	86%	8%	5%	76%	37%
Afrique centrale /golfe de Guinée	43%	30%	16%	13%	66%	26%
Femmes : groupe majoritaire	6%	27%	22%	46%	29%	15%
Europe du sud	27%	52%	36%	14%	41%	35%
Maghreb	6%	96%	34%	5%	68%	81%
Turquie	16%	84%	52%	12%	70%	69%
Sahel	22%	89%	16%	5%	79%	83%
Afrique centrale /golfe de Guinée	57%	37%	22%	10%	68%	76%

Source : Teo 2008. Champ : immigrés et groupe majoritaire 18-50 ans. L'Europe du sud est restreinte pour la rendre comparable à MGIS à l'Espagne et au Portugal.

La comparaison des 20-30 ans de MGIS et de TEO, permet d'observer les changements à 16 ans d'intervalle concernant un même groupe d'âge. Ces deux enquêtes donnent des indications sur la l'affirmation d'une identité religieuse et la pratique au seuil de l'âge adulte dans deux cohortes distinctes d'immigrés d'une part et dans deux cohortes de descendants d'immigrés d'autre part. Cependant le nombre de groupes d'origine est limité.

Pour les immigrés, le contexte de socialisation renvoie au climat religieux dans les pays de départ avant la confrontation avec le pays hôte. Les appréciations des observateurs et les articles de presse suggèrent un revival religieux ou du moins une forte vitalité religieuse tant chez les musulmans que chez les chrétiens en Afrique dans la période 1980-2000²⁷. Parallèlement, si l'on excepte les pays d'Europe de l'est²⁸, la pratique religieuse continue de décliner dans le courant majoritaire des sociétés européennes. Si les déclarations des 20-30 ans reflètent la socialisation, cela devrait se traduire par une affirmation de religiosité parmi les ressortissants de des pays d'Afrique et par une réduction de l'affirmation religieuse parmi les immigrés d'Europe, les originaires de Turquie se trouvant dans une situation difficile à caractériser car les courants séculiers de l'Ouest européen et le revival religieux de l'Orient se mêlent²⁹. Parmi les descendants d'immigrés, on peut s'attendre à une influence séculière accrue dans le contexte de la société française, mais s'y adjoint une influence du contexte familial qui a plutôt évolué dans le sens d'une plus forte religiosité au cours des deux dernières décades du xx^e siècle.

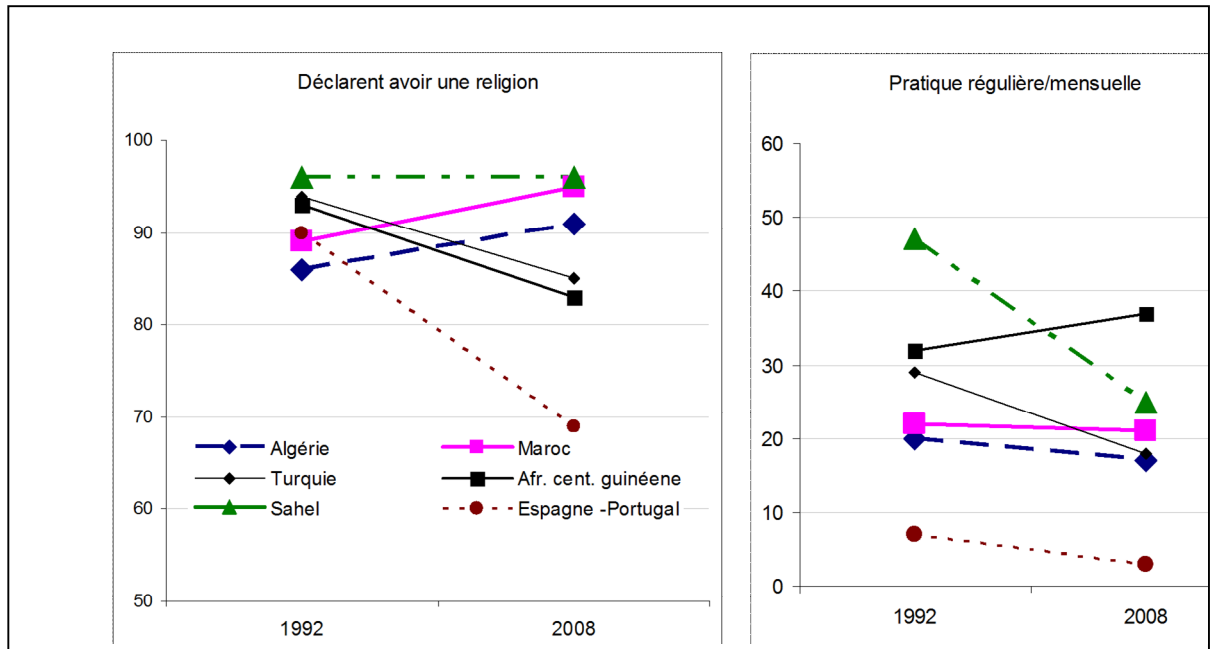
²⁷ Dans la mesure où il n'y pas eu d'enquêtes à deux décennies d'intervalle dans les pays d'Afrique considérés, nous ne pouvons objectiver avec précision cette poussée.

²⁸ Les EVS montrent clairement que dans les pays de religion majoritaire orthodoxe (Bulgarie, Grèce, Serbie, Ukraine), la religiosité mesurée par la pratique mensuelle s'est élevée dans toutes les classes d'âge entre 1990 et 2008.

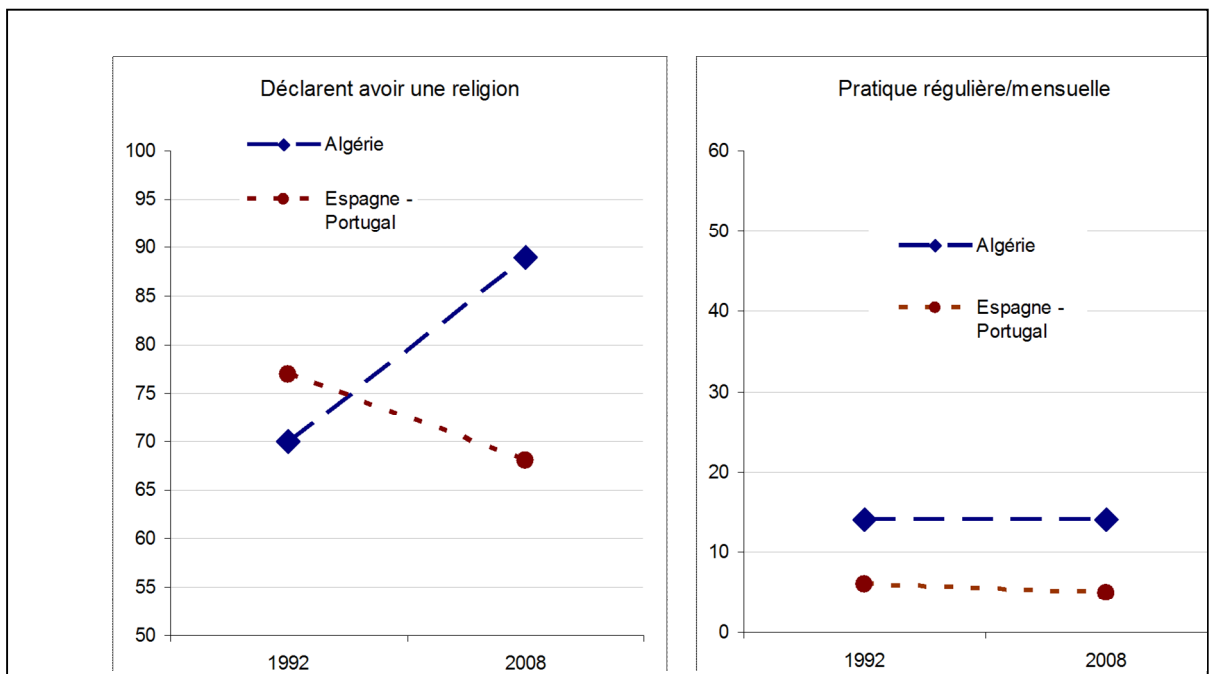
²⁹ À quoi s'ajoute le passage d'une immigration venue du centre et de l'ouest du pays à une immigration kurde (de nationalité turque) venus de l'Est qui dans l'ensemble seraient plus sécularisés, voir Tribalat *et al.*, 1996, p. 241.

Graphique 2 - Évolution de la religiosité dans deux cohortes d’immigrés et deux cohortes de descendants d’immigrés âgés de 20-30 ans, en 1992 et 2008 respectivement

Immigrés



Descendants d’immigrés



Sources : MGIS 1992 et TeO 2008. Algérie et Maroc ont été distingués pour permettre une comparaison stricte entre MGIS et TeO

La revendication d'avoir une religion s'élève entre 1992 et 2008 parmi les immigrés³⁰ du Maghreb ; stable parmi les immigrés d'Afrique sahélienne, elle s'affaiblit parmi les originaires de Turquie et d'Afrique guinéenne, s'effondre parmi ceux qui viennent d'Europe du sud (voir graphique 2). La pratique mensuelle s'élève fortement parmi les immigrés d'Afrique guinéenne, est stable parmi les immigrés du Maghreb, décline modérément parmi les immigrés d'Europe du sud et de Turquie, et fortement parmi les Sahéliens³¹. S'agissant des descendants dont les parents sont venus d'Algérie, on note une élévation très marquée de l'affirmation religieuse et une stabilité de la pratique alors qu'on observe en parallèle, un déclin sensible de cette affirmation religieuse et, dans une moindre mesure, de la pratique chez les descendants d'immigrés venus du sud de l'Europe. Cela suggère qu'au tournant du siècle dernier des facteurs poussent à la hausse l'affirmation d'une identité religieuse chez les descendants d'immigrés d'Algérie, bien qu'exposés aux influences séculières en France.

4. Profils par classe d'âge des pratiques et de l'importance accordée à la religion chez les immigrés et descendants d'immigrés

Si la comparaison des niveaux absolus des pratiques des immigrés est malaisée compte tenu de l'hétérogénéité des sources³², la comparaison des profils par âge pour quelques groupes d'origine est intéressante. On peut, en ce qui concerne l'assistance mensuelle à un service religieux, esquisser un tableau de l'évolution des comportements par âge dans la période récente³³. En 1992, l'assistance au moins mensuelle croît des classes d'âge les plus jeunes au plus âgées, d'ailleurs de manière plus accentuée parmi les immigrés d'origine marocaine qu'algérienne. En ce qui concerne les immigrés venus du Sahel, on observe aussi en 1992 une élévation sensible de la pratique entre les 21-25 ans et les 36-40 ans (15 points de pourcentage). En 1992 toujours, le respect des périodes de jeûne et des interdits alimentaires croît des 26-35 ans aux 46-50 ans parmi les immigrés originaires d'Algérie, du Maroc et de Turquie. On ne dispose pas d'indications systématiques sur la pratique des descendants d'immigrés en 1992³⁴.

³⁰ On peut comparer cinq groupes d'origine parmi les immigrés – Algérie, Maroc, Turquie, Sahel, Afrique centrale et golfe de Guinée, Espagne-Portugal – et seulement deux parmi les descendants – Algérie, Espagne-Portugal.

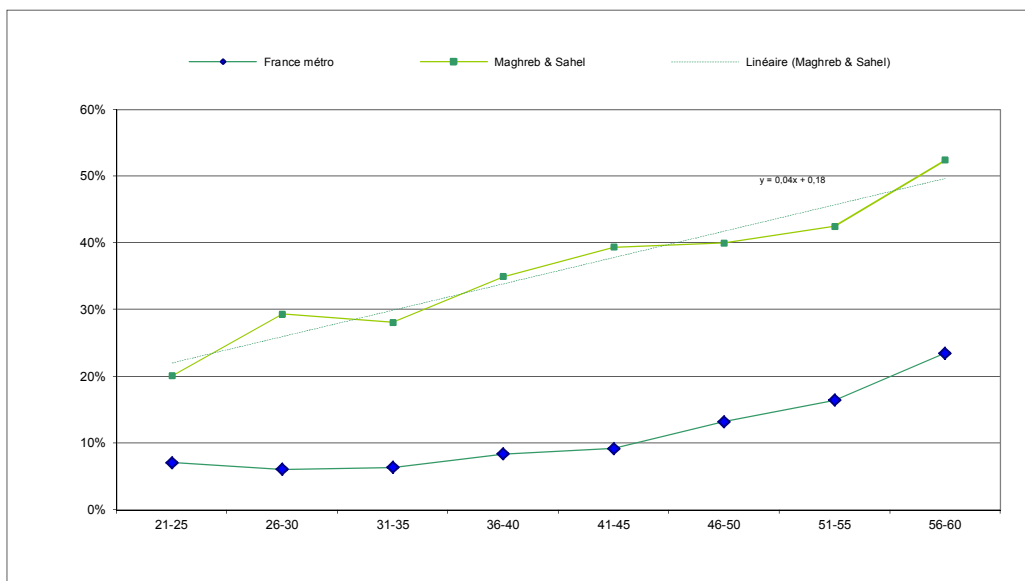
³¹ Ce dernier aspect est en contradiction la plus flagrante avec le maintien ou l'élévation de la religiosité parmi les immigrés jeunes venus d'Afrique et de Turquie. Une des hypothèses émises par M. Tribalat (Tribalat *et al.* 1996) pour expliquer le très haut niveau de pratique des immigrés d'Afrique était qu'en 1992 il y a parmi les hommes du Sahel souvent mariés au pays et très tournés vers l'Afrique un fort contingent qui habitent dans des foyers où l'intensité de la pratique est plus élevée que lorsqu'ils vivent en famille ou en célibataires hors foyers. Une telle situation est devenue rare en 2008.

³² Les raisons qui m'amènent à ne pas comparer sans précaution les pourcentages de ceux qui se déclarent « sans religion » d'après les deux enquêtes françaises sur les immigrés n'entraînent pas l'impossibilité de comparer les différents groupes d'origines au sein d'une même enquête, ni les profils selon l'âge, le niveau de diplôme ou le type de quartier d'une enquête à l'autre.

³³ Sans nous livrer à une analyse qui tenterait de distinguer les trois effets intriqués d'âge, de cohorte et de période qui supposeraient une série d'enquêtes avec des protocoles identiques pour calculer des coefficients spécifiques à chacune des dimensions du processus temporel.

³⁴ D'après MGIS, on peut seulement noter chez les jeunes issus de la seconde génération de l'immigration algérienne, une tendance au déclin de la pratique avec l'âge chez les moins de 31 ans.

Graphique 3- Fréquence d’une pratique régulière chez les immigrés du Maghreb et du Sahel et les membres du groupe majoritaire en 1992 selon l’âge



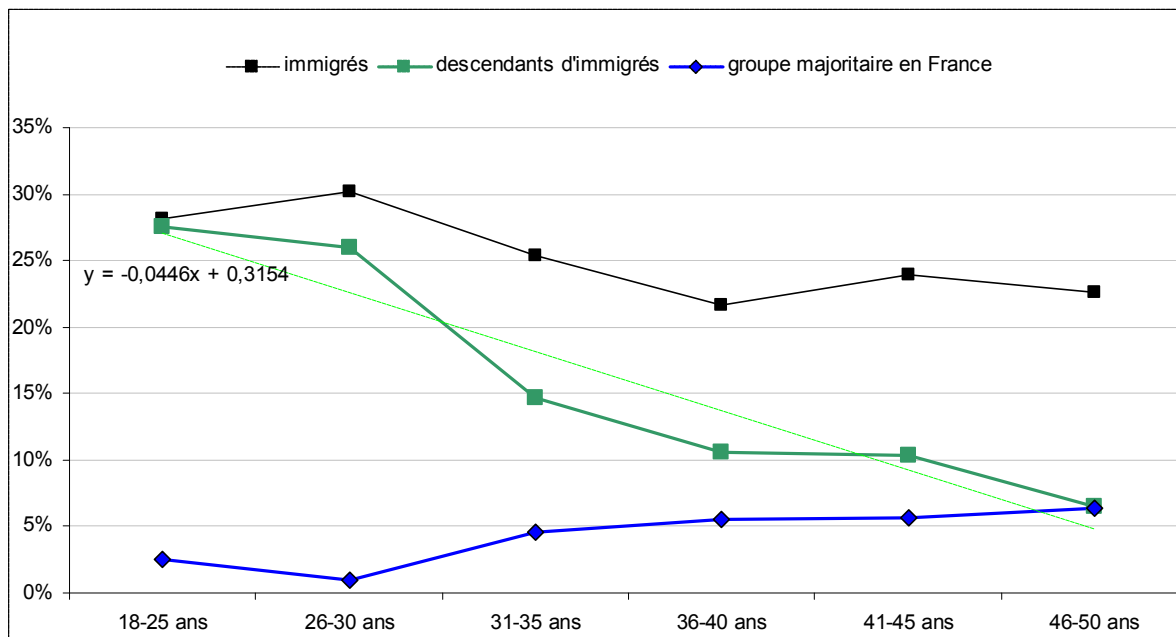
Source : MGIS 1992, Champ : immigrés 21-60 ans.

Les dynamiques changent dans l’enquête TeO seize ans plus tard. En 2008, la fréquence de l’assistance mensuelle est toujours plus faible chez les jeunes dans le groupe majoritaire en France – elle voisine zéro pour les plus jeunes – que chez les 46-50 ans où elle n’atteint pas cependant 10 %³⁵. Mais chez les descendants d’immigrés du Sahel, du Maghreb et de Turquie la proportion de ceux qui assistent mensuellement à un service religieux s’élève au contraire à mesure qu’on va vers les classes d’âge les plus jeunes³⁶.

³⁵ On doit se limiter au moins de 51 ans lorsqu’on veut comparer immigrés et descendants.

³⁶ L’assistance au service religieux ne varie pas parmi les descendants d’immigrés d’Afrique centrale et du golfe de Guinée.

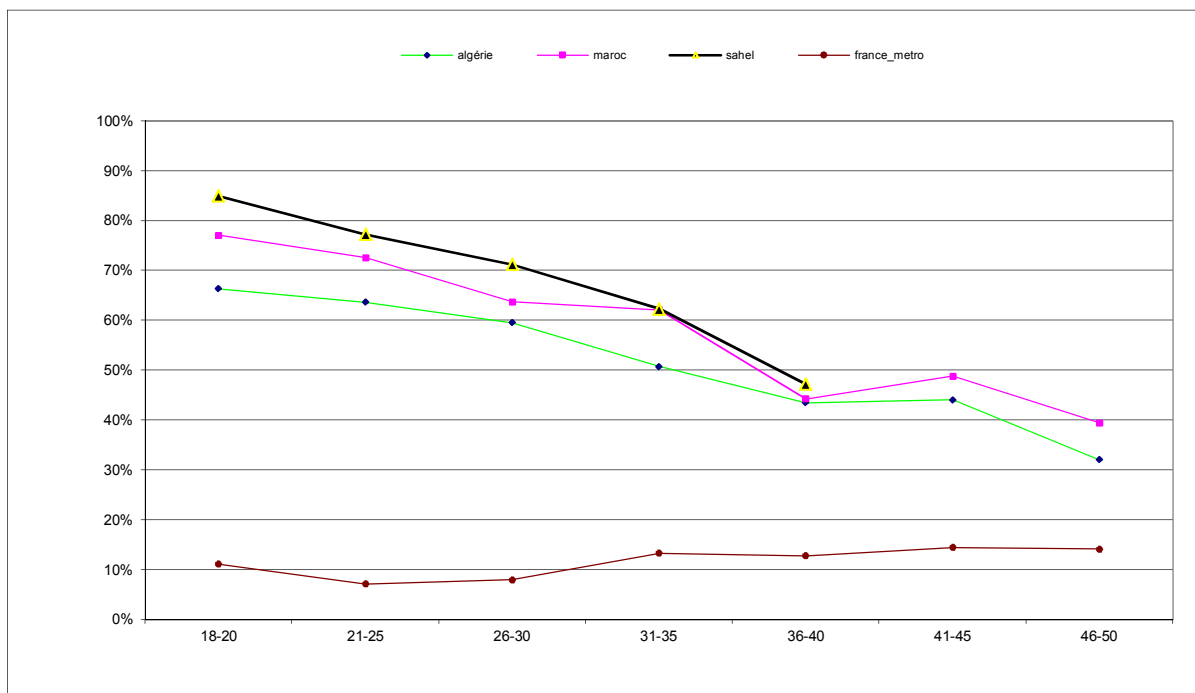
Graphique 4 -Assistance à un service une fois par mois au moins, 2008 : hommes immigrés et descendants d’immigrés du Maghreb du Sahel et de Turquie, groupe majoritaire en France



Source Teo, 2008, Champ : immigrés et descendants d’immigrés, groupe majoritaire 18-50 ans.

En ce qui concerne les restrictions alimentaires, sans permettre une comparaison stricte, les questions sont assez proches pour que la mise en regard des évolutions selon l’âge entre 1992 et 2008 soit éclairante. En 2008, le respect des interdits alimentaires fonctionne comme une norme forte chez les immigrés ; chez les descendants d’immigrés, cette norme se radicalise encore dans les classes d’âge jeunes : les niveaux de respect de ces interdits oscillant de 60 % à 90 % chez les plus âgés pour se situer systématiquement au-dessus de 90 % parmi les plus jeunes. Le port de signes religieux ostensibles n’a pas fait, c’est sans doute symptomatique, l’objet d’une question dans l’enquête de 1992, aussi ne pouvons-nous que comparer d’un groupe à l’autre le profil de ces pratiques selon l’âge en 2008. Chez les immigrés arrivés dans la maturité, le port de signe religieux ne change pratiquement pas selon la classe d’âge à l’exception des immigrés d’origine turque pour lesquels on observe une légère progression du port des signes religieux chez les plus jeunes. On enregistre une élévation de 20 points de pourcentage de la fréquence du port des signes religieux parmi les descendants d’immigrés originaires du Maghreb et du Sahel socialisés en France en allant des plus âgés aux plus jeunes.

Graphique 5- Importance accordée à la religion, 2008 : immigrés arrivés avant 17 ans, descendants d’immigrés et membres du groupe majoritaire en France



Source : TeO 2008, Champ 18-50 ans descendants d’immigrés arrivés avant 17 ans et les membres du groupe majoritaire. Les points représentent des groupes dont l’effectif est supérieur à 30 individus, on a regroupé pour le Sahel 36-40 et 41-45 ans.

Considérons, pour achever cette revue des pratiques et attitudes selon l’âge, un indice de la religiosité en 2008 en réponse à la question – Quelle importance accordez-vous aujourd’hui à la religion dans votre vie ?³⁷. En 2008, il y a une croissance de l’importance accordée à la religion à mesure que l’on va vers les classes d’âges les plus élevées dans la population de référence en France – certes faible dans la mesure où, pour des raisons de comparabilité³⁸, nous avons dû écarter les plus de 50 ans. En revanche, parmi les originaires d’Algérie, du Maroc et du Sahel on constate que les proportions de ceux qui donnent de l’importance à la religion sont plus fortes chez les jeunes. Tout se passe comme si les facteurs qui poussent au développement de la sécularisation dans le courant central de la société étaient suspendus chez les jeunes issus des migrations du Sud socialisés en France. L’inversion de la tendance au déclin chez les jeunes des pratiques religieuses dans la plupart des groupes d’immigrés originaires de pays musulmans est aussi très remarquable dans l’expression de la religiosité. L’importance accordée à la religion, n’étant pas par nature soumise à des prescriptions, permet de faire des comparaisons entre les sexes et les confessions de manière plus aisée que les indicateurs des pratiques. Aussi allons-nous

³⁷ Parmi les immigrés, arrivés après 16 ans si l’on excepte les originaires de Turquie, l’importance accordée à l’éducation religieuse montre une quasi-stationnarité des pourcentages selon l’âge.

³⁸ Des immigrés et des descendants.

maintenant nous focaliser sur l'importance accordée à la religion considérée comme une mesure synthétique de la religiosité, et nous utiliserons parfois par abus de langage le mot « religiosité » pour désigner l'importance accordée à la religion.

Tableau 3- Importance accordée à la religion chez les membres du groupe majoritaire en France, les immigrés et les descendants d'immigrés en 2008

	France	Autres pays d'Europe (UE27)	Maghreb	Afrique centrale & golfe de Guinée	Sahel	Turquie
Sexe						
hommes	9%	17%	56%	57%	72%	59%
femmes	15%	24%	66%	66%	79%	69%
Statut migratoire						
immigrés arrivés >16 ans		32%	72%	72%	79%	63%
immigrés arrivés <16 ans		23%	64%	54%	75%	65%
2 nd e génération	12%	17%	55%	45%	72%	62%
Âge						
18-20 ans	11%	18%	73%	50%	85%	66%
21-25 ans	7%	19%	68%	62%	81%	70%
26-30 ans	8%	20%	64%	52%	73%	60%
31-35 ans	13%	21%	61%	65%	77%	65%
36-40 ans	13%	21%	52%	66%	65%	56%
41-45 ans	14%	20%	57%	73%	72%	66%
46-50 ans	14%	22%	53%	69%	76%	55%
Niveau de diplôme						
Aucun diplôme	13%	25%	61%	64%	84%	72%
CEP-BEPC	11%	26%	66%	69%	76%	61%
CAP-BEP	9%	19%	54%	58%	70%	68%
BAC	11%	17%	66%	60%	74%	58%
> au BAC	14%	20%	60%	61%	69%	43%

Toutes choses égales, les femmes accordent dans l'ensemble plus d'importance à la religion que les hommes. Cette importance reste indépendante du niveau de diplôme dans les six groupes d'origine considérés. Les odds-ratio associés à l'importance accordée à la religion sont multipliés par 6 dans les cohortes d'âge les plus jeunes issues du Maghreb ou du Sahel (par 4 pour les originaires de Turquie) par rapport à la cohorte 46-50 ans, tandis que chez les originaires d'Europe ou d'Afrique centrale/golfe de Guinée l'effet de l'âge est non significatif (il y a toutefois chez les natifs dans la classe d'âge 20-30 ans une réduction sensible de la religiosité comparé aux 46-50 ans).

Dans les perspectives sociologiques les plus classiques, la religiosité au sein d'une société repose sur l'idée que l'homme qui ne dispose pas de savoirs et de techniques attribue les fortunes et les infortunes de l'existence à des forces surnaturelles et/ou à une volonté divine. Un haut niveau de diplôme est souvent cité comme la source d'une vision du monde « désenchantée » susceptible d'affaiblir les croyances religieuses et d'entamer les pratiques (Weber [1920] 1996 ; Houtman & Mascini 2002). Le niveau d'éducation scolaire est aussi associé à une rationalisation de la perception du monde, au rejet de l'idée

d'un univers créé par une volonté supposée unique. En France, l'école publique a été particulièrement impliquée dans le déclin de la religiosité et a contribué à discréditer cette idée créationniste. Or, de manière surprenante, l'effet de la variable diplôme sur la religiosité individuelle des descendants d'immigrés est très faible³⁹. Certes, dans quelques groupes, les immigrés et descendants d'immigrés les plus diplômés ont tendance à être moins religieux que les non-diplômés, mais cela ne se vérifie pas parmi les Maghrébins, les originaires d'Afrique centrale, ni dans le groupe majoritaire.

Quels peuvent être les facteurs qui expliquent le renversement apparent de la tendance au déclin de la religiosité avec l'âge chez les immigrés et descendants d'immigrés venus du Maghreb, du Sahel et de Turquie ? L'enjeu de l'analyse est de saisir spécifiquement ce qui peut déterminer l'importance de la religion dans les segments jeune, masculin, venus de ces groupes. En ce qui concerne les immigrés, une interprétation parfois avancée du déclin de la religiosité avec l'âge est la durée d'exposition à une société sécularisée (en l'occurrence la France). Elle s'applique en principe à tous les groupes issus de pays où la religiosité est plus forte qu'ici. Peut-on y souscrire aussi pour les descendants qui ont toujours été exposés à l'influence de la société hôte ? Le contraste peut aussi bien traduire un déclin de la religiosité dans les segments les plus âgés longtemps exposés aux influences d'une société séculière qu'être l'expression d'une poussée de la religiosité au cours des dernières décades au sein des segments les plus jeunes. Si, c'est le cas, pourquoi cette poussée est-elle masculine et spécifique aux jeunes dont les parents viennent de pays musulmans ?

Pour rendre compte de ce que l'on observe, on peut schématiquement suggérer que les attitudes religieuses se forment à la fois par socialisation au sein des groupes primaires – famille, quartier, groupes de pairs – c'est la dimension d'héritage, et aussi en réponse à des besoins présents – incertitudes de la vie, crainte de la mort, besoin de reconnaissance. Sans pouvoir embrasser le spectre des déterminations qui relèvent du legs et de ce qui est formé en réponse aux exigences du présent, on fait en général l'hypothèse que ce qui est transmis se dilue en passant des immigrés aux descendants, des parents aux enfants. L'attitude qui se forme en réponse au besoin de consolation, elle, peut s'élever avec l'âge, ou bien, lorsqu'elle traduit une inquiétude sociale devant l'avenir, être plus marquée chez les jeunes.

On va envisager, pour comprendre les variations de l'importance accordée à la religion, des facteurs qui renvoient à trois registres – la santé, la situation professionnelle, la précarité d'une part, les déterminations liées aux héritages et à la socialisation familiale d'autre part, enfin le contexte historico-religieux dans lequel se fait le passage à l'âge adulte. Ce qui tient au cadre de vie en France – notamment la concentration de la pauvreté et la ségrégation ethnique – ressortit possiblement aux trois. Ce sont moins des registres d'explication alternatifs que des pôles de regroupement des facteurs interprétatifs, dans lesquels les influences du contexte de la société d'origine et du pays hôte sont diversement pondérées.

³⁹ En effet, Tubergen & Sindradottir (2011) arrivent à la conclusion qu'un accroissement d'un écart-type du niveau d'éducation est associé à une diminution de l'assistance hebdomadaire au culte : peut-être est-ce lié au poids des différents groupes migrants dans leur analyse.

5. Réponse à l'adversité : pauvreté, précarité et maladie

Höllinger et Haller (2009)⁴⁰ ont montré sur un échantillon d'une trentaine de pays que la religiosité est forte dans les pays où les inégalités de revenu sont relativement grandes. L'idée que la religiosité s'adosse à une inquiétude dérivant de l'insécurité économique et de l'affaiblissement des assurances matérielles, de sorte que les difficultés de vie sont perçues comme un « fatum », est assez commune. Par analogie, on peut penser qu'être dans une situation professionnelle précaire, avoir fait l'expérience de périodes de chômage durable, être en mauvaise santé induisent un sentiment de vulnérabilité qui peut accentuer la religiosité. Inversement, une vie matérielle relativement aisée donnera le sentiment d'une maîtrise de son existence altérant le besoin religieux. Indépendamment de son expérience directe, la précarité créée par la prégnance locale du chômage et par l'effritement perceptible autour de soi des garanties attachées à la société salariale peut aussi accentuer le besoin de garants méta-sociaux et stimuler une poussée de la religiosité.

⁴⁰ Un essai d'étiologie des tendances à la sécularisation a été mené par Höllinger et Haller (2009), à l'échelle macro-sociale, en comparant les sociétés prises comme unités d'observation grâce aux World Value Surveys et surtout au projet ISSP (International Social Survey Programme 1984-2009).

Tableau 4 : Odds ratio des régressions logistiques concernant l'importance de la religion en 2008 dans le groupe majoritaire, chez les immigrés et les descendants d'immigrés

	Groupe majoritaire en France (1)	Immigrés et descendants d'origine européenne (2)	Immigrés et descendants d'origine maghrébine, sahélienne (3)	Immigrés et descendants originaires d'Afrique centrale / golfe Guinée (4)	Immigrés et descendants d'origine turque (5)
	exp(b)	exp(b)	exp(b)	exp(b)	exp(b)
<i>Femmes (vs hommes)</i>	1,49***	1,44***	1,33***	1,62**	1,18
18-20 ans	0,88	1,12	6,11***	0,89	3,84*
21-25 ans	0,47**	1,32	3,79***	0,75	2,51
26-30 ans	0,46**	1,21	2,51***	0,55	1,83
31-35 ans	0,74	0,99	1,99***	0,81	1,44
36-45 ans	0,74	0,86	1,22	0,79	0,90
41-45 ans	0,87	0,72*	1,03	1,16	0,96
46-50 ans	réf	réf	réf	réf	réf
<i>Sans diplôme</i>	réf	réf	réf	réf	réf
CEP/BEPC	0,78	1,24	1,01	0,85	0,97
CAP/BEP	0,72	1,01	1,07	0,74	0,78
BAC	1,11	0,83	1,23	0,83	0,74
Diplôme >BAC	1,02	1,00	1,25	1,12	1,12
<i>Situation dans les 5 années passées :</i>	réf	réf	réf	réf	réf
<i>Salarié 1 seul employeur</i>					
Plusieurs employeurs/indépendant	0,99	0,72**	1,16	1,94*	0,98
Chômage/emploi continu	1,31	0,77*	1,04	1,29	0,66
Formation/au foyer	1,46	1,11	1,95***	1,80	0,88
<i>Santé : bonne</i>	réf	réf	réf	réf	réf
moyenne	1,46*	1,51***	1,22	1,83*	1,73
mauvaise	0,66	1,12	1,34	3,45	1,20
Revenu /UC <600€	1,09	1,68*	1,78***	1,57	2,96**
Revenu /UC: 600-999 €	1,13	1,44*	1,64***	1,16	2,15*
Revenu /UC: 1000-1499€	0,90	1,37*	1,29	1,11	1,97*
Revenu /UC : 1500-1599€	0,85	1,35*	1,41*	1,04	1,84
Revenu /UC >=2000"	réf	réf	réf	réf	réf
<i>Nombre d'enfants dans le ménage</i>	1,15*	1,06	1,24***	1,07	1,13
<i>Rang de l'IRIS pour la présence immigrée dans quartier (6 premiers déciles)</i>	réf	réf	réf	réf	réf
7 ^e décile	1,15	0,82	1,10	1,09	1,19
8 ^e décile	1,11	0,93	1,24	1,58	0,80
9 ^e décile	1,77**	1,01	1,44*	1,58	1,79
10 ^e décile (maximum)	2,52***	1,25	2,05***	1,77	2,15
<i>Père & mère pas même religion</i>	0,89	0,63**	0,31***	0,69	0,28***
<i>Un seul parent immigré (vs deux)</i>	-	0,45***	0,39***	0,26***	0,30***
<i>Ego=immigré arrivé>16 ans (#)</i>	-	1,72***	1,46**	1,41	1,81
<i>Ego=immigré arrivé<=16 ans</i>	-	réf	réf	réf	réf
<i>Ego=2nde génération</i>	-	0,54***	0,34***	0,35***	0,36*
Pseudo R2	0,053	0,061	0,145	0,098	0,148
N=	2 788	4 020	4 091	806	741

Source TeO, 2008. Champ : immigrés, descendants d'immigrés et groupe majoritaire en France, 18-50 ans.

*** p<0.001, ** p<0.01, * p<0.05.

(#)
Nous avons estimé en variante un modèle où la coupure pour l'âge d'arrivée est 18 ans au lieu de 16 ans, les résultats sont analogues.

Pour concrétiser ces déterminations, j'ai pris en compte le jugement des interviewés sur leur propre santé. S'agissant des indices d'une précarité personnelle, j'ai utilisé une variable qui retrace la situation à l'égard de l'emploi des enquêtés au cours des cinq années écoulées, distinguant ceux qui ont été salariés de façon continue, les travailleurs indépendants, ceux qui ont été en formation, et ceux qui ont été au chômage de manière plus ou moins continue pendant cette période, qui ont eu des emplois courts, ont passé du temps à la recherche d'emploi, ou encore ceux qui ont connu des périodes d'inactivité plus ou moins longues, ou toutes autres discontinuités dans l'emploi, et enfin les femmes au foyer. Je dispose aussi du niveau de revenu par unité de consommation du ménage. En ce qui concerne les fragilités incluses dans l'environnement vécu, j'ai retenu le rang de l'IRIS de résidence au regard du chômage. Enfin, je dispose d'une mesure de la concentration de la population immigrée dans l'IRIS de résidence, qui est plutôt un indice de ségrégation ethnoculturelle, mais peut renvoyer indirectement aussi à la précarité.

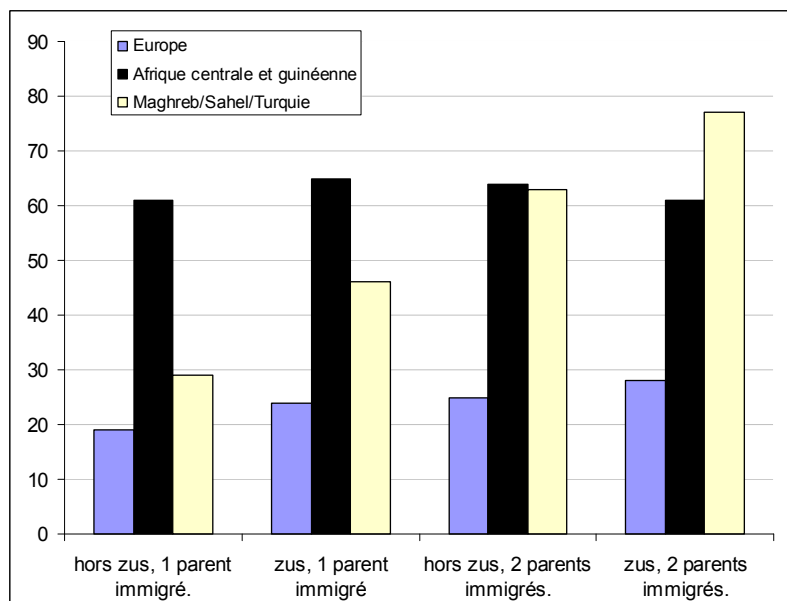
L'hypothèse d'une religiosité nourrie au niveau individuel par la précarité et le chômage trouve dans TeO un appui empirique très limité⁴¹. Un état de santé moyen est plutôt associé à un surcroît de religiosité chez les originaires d'Afrique centrale et guinéenne et chez les Européens, mais elle ne l'est pas parmi les originaires de pays musulmans. S'agissant de l'expérience professionnelle au cours des cinq années passées, les immigrés européens qui ont eu plusieurs employeurs accordent moins d'importance à la religion, de même que ceux qui ont connu des phases de recherche d'emploi. Parmi les originaires d'Afrique centrale/golfe de Guinée, une pluralité d'employeurs et des phases de chômage sont associées à un surcroît de religiosité – cela va dans le sens attendu. Parmi les originaires du Maghreb, du Sahel et de Turquie, l'expérience de la précarité professionnelle n'a pas d'impact, c'est la situation de femme au foyer qui est, d'ailleurs très nettement, associée à un surcroît de religiosité. La religiosité varie aussi avec le revenu par unité de consommation du ménage : celle-ci est plus forte parmi les membres des ménages pauvres notamment sahéliens, maghrébins ou turcs. Cela peut être interprété comme un élément du contexte de vie autant ou plus qu'une caractéristique individuelle.

Les quartiers classés « Zones urbaines sensibles » sont à la fois des quartiers pauvres et des quartiers marqués par une forte ségrégation ethnique, ayant donc des caractéristiques qui renvoient à la précarité et à l'isolement des communautés d'origine. Le niveau de religiosité des immigrés habitants des quartiers marqués par le chômage est plus élevé que celui des ménages qui n'habitent pas ces quartiers. Sachant que plus la densité de la présence immigrée est forte, plus la proportion des couples de même origine est élevée et plus la sociabilité est locale⁴², on s'attend à ce qu'un contexte où les immigrés sont nombreux et partagent la même religion élève la religiosité. Réciproquement, dans des quartiers mélangés, où les couples mixtes sont plus nombreux, les enfants vont plus souvent être en situation de pluralisme normatif ce qui affaiblit la religiosité.

⁴¹ Tubergen & Sindradottir (2011) observent dans le cadre d'une analyse multi-niveaux de la religiosité des immigrants en Europe que la religiosité est plutôt sensible à l'expérience du chômage.

⁴² Voir TeO, publication en cours.

Graphique 6- Importance accordée à la religion selon que l’on a un seul ou deux parents immigrés, le quartier de résidence et l’origine culturelle, 2008 : descendants d’immigrés



Source : TeO 2008 ; champ : descendants d’immigrés 18-50 ans.

L’influence du type de quartier sur l’importance accordée à la religion est faible ou nulle en ce qui concerne les descendants d’immigrés venus d’Afrique centrale et guinéenne et les descendants d’immigrés européens (graphique 6)⁴³. Les immigrés et plus encore les descendants d’immigrés originaires du Maghreb, du Sahel et de Turquie qui vivent dans les quartiers ségrégués accordent plus d’importance à la religion que ceux qui vivent dispersés dans des quartiers plus mélangés. Le type de quartier interagit avec la composition du ménage parental sur la religiosité de ceux qui sont originaires du Maghreb, du Sahel et de Turquie. Les variations de la religiosité associées à la précarité ou à l’isolement culturel se combinent avec celles qui dérivent des cadres de socialisation primaire. Ceci conduit à interroger les systèmes de valeurs et la socialisation.

6. Socialisation, dissonance normative et période d’arrivée en France

Beaucoup de travaux sur l’immigration soulignent l’importance de l’héritage intériorisé au moment de l’arrivée à l’âge adulte (Foner & Alba, 2008). Cela concerne a priori aussi les héritages religieux. Le second ensemble de variables envisagé pour rendre compte de l’importance variable accordée à la religion chez

⁴³ Il y a toutefois un impact sensible de la ségrégation sur la religiosité des membres du groupe majoritaire.

les descendants d'immigrés a trait aux interactions normatives et à la socialisation. Aux âges tendres la socialisation est surtout familiale, durant l'adolescence les influences familiales et extrafamiliales se mêlent. Outre le fait que les deux parents soient immigrés ou qu'un des parents seul le soit, la religion des parents et la congruence confessionnelle entre les parents sont susceptibles d'affecter la religiosité.

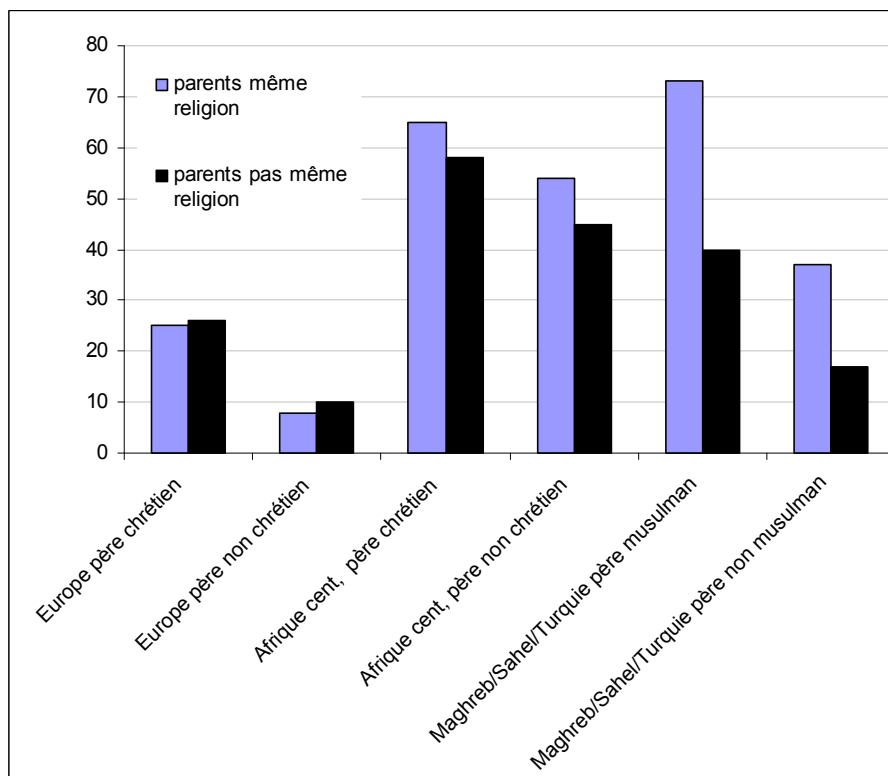
La non-congruence des croyances des deux parents est rare parmi les descendants d'immigrés dont un des parents est chrétien ou irrégulier (10-20 %), et très rare chez ceux dont un des parents est musulman (2-5 %). Dans tous les cas, l'effet de la dissonance parentale va dans le sens d'une atténuation de l'importance accordée à la religion, mais les dissonances confessionnelles au sein du couple parental ont un rôle variable sur l'importance accordée à la religion selon la confession et le pays d'origine. C'est chez les originaires de pays musulmans que la dissonance religieuse parentale réduit le plus la religiosité, l'impact est faible ou inexistant dans les groupes originaires d'Europe et d'Afrique centrale ou guinéenne. Les variations de la religiosité des immigrés et descendants d'immigrés suivent trois schémas distincts selon l'origine (voir graphique 7).

Parmi les descendants d'immigrés européens, la religiosité est deux fois plus importante chez ceux dont le père ou la mère est chrétien plutôt qu'irrégulier ou d'une autre confession : on ne fabrique des « chrétiens » que dans les familles où un des parents est un chrétien déclaré, la congruence entre les confessions de la mère et du père n'a pas d'incidence.

Parmi les descendants d'immigrés venus d'Afrique centrale ou guinéenne, la congruence du message porté par les parents n'a pas beaucoup d'importance et, de plus, le fait que le père de l'enquêté se dise chrétien ou non affecte peu la religiosité d'Ego, comme si la prégnance du religieux dépendait peu des conditions individuelles de socialisation.

Parmi les descendants originaires du Maghreb, du Sahel et de Turquie, la religiosité est beaucoup plus affirmée lorsque le père est musulman (en consonance avec la position dominante dans ces pays) que lorsqu'il ne l'est pas, de plus la congruence des options religieuses du père et de la mère a un fort impact sur la religiosité d'Ego. La socialisation familiale a donc des effets très clivés selon la confession et la congruence des positions parentales d'un espace culturel à l'autre.

Graphique 7 - Affirmation que la religion est « importante ou « très importante » selon la région d’origine, la religion du père et la congruence religieuse entre parents, 2008



Source : TeO 2008. Champ : descendants d’immigrés, 18-50 ans.

On sait que les dispositions religieuses acquises dans l’enfance ou du moins inscrites au cours de la prime jeunesse possèdent une certaine pérennité (Vertovec 1998). Dans quelle mesure les attitudes des descendants ou des immigrés arrivés jeunes portent-elles aussi la trace d’influences du pays hôte qui ne sont pas perceptibles chez les immigrés arrivés à l’âge adulte ? Pour traduire l’influence des valeurs du pays hôte, en l’occurrence séculières, on utilise parfois le mot exposition, qui dénote aussi bien une attitude délibérée du sujet (s’exposer) que le résultat de contraintes qui se sont imposées à lui (être exposé). Les individus exposés à des normes différentes de celles qu’ils ont reçues enfants ou adolescents sont généralement amenés à mêler les divers apports dans leurs attitudes – c’est en partie le sens du mot intégration⁴⁴. Dans l’hypothèse d’un effet conformiste des influences reçues, les immigrés et descendants d’immigrés, à mesure qu’ils sont plus exposés aux attitudes et comportements séculiers du pays hôte seront enclins à tempérer la religiosité qu’on rencontre chez ceux qui ont été moins exposés. On s’attend de plus à ce qu’arrivant dans un contexte où la pratique est très faible, les immigrés arrivés jeunes reçoivent de ce fait une influence irrégieuse dont le poids croît avec la durée de vie en France, de même

⁴⁴ On l’observe effectivement : c’est en quelque sorte le processus de fond, la basse continue décrite par exemple par R. Alba et V. Nee (2003).

que chez les descendants d'immigrés qui y ont été socialisés. Pour les descendants d'immigrés et les immigrés arrivés jeunes, à la différence des autochtones et des immigrés arrivés à l'âge adulte, les influences extra-familiales précoces réfèrent à deux pôles, la culture du pays d'origine et celle du pays hôte, qui peuvent être congruents ou dissonants à la fois en termes d'intensité des pratiques et d'orientation confessionnelle. Outre les influences macro-sociales, le degré de religiosité a toutes raisons d'être affaibli par les dissonances entre les différentes sources d'influence reçues dans la famille, ainsi les déterminations familiales sont plus fortes lorsqu'on a deux parents immigrés que si l'on en a un seul, ou lorsque les parents ont été marqués eux-mêmes par une période de forte vitalité religieuse.

Des groupes dont les conditions de socialisation diffèrent ont été construits en croisant trois variables. La dichotomie immigrés/descendants d'immigrés, eux-mêmes scindés en deux groupes – ceux qui ont un seul parent immigré, et ceux qui ont deux parents immigrés. Enfin on a distingué les cohortes d'arrivée⁴⁵. Pour les immigrés, la signification de la période d'arrivée définit de façon univoque des expériences différentes, elle sépare ceux qui sont arrivés avant 1974 (date de l'arrêt de l'immigration de travail), entre 1974 et 1984 (date de mise en œuvre du titre de séjour long qui a réduit les risques des allers-retours) et on a séparé ceux qui sont arrivés en France en 1992 ou avant et ceux qui sont arrivés après⁴⁶. Pour les descendants d'immigrés, la notion de période d'arrivée n'a pas de sens, toutefois la période d'arrivée des parents peut donner un indice du climat de religiosité familiale dans lequel ont baigné les descendants d'immigrés nés en France (dont les parents sont arrivés en 1962 ou avant, entre 1963 et 1974, de 1974 à 1983, après 1983). Parmi les immigrés, l'âge est corrélé avec la période d'arrivée mais il y a dans chaque cohorte d'arrivée une diversité d'âge qui permet d'estimer des effets d'âges spécifiques à chaque cohorte⁴⁷. Quant aux descendants d'immigrés le lien entre l'âge et la période d'arrivée des parents existe aussi mais varie sensiblement au sein de chacun de ces groupes. En 2008, pour chaque groupe d'origine, on peut attacher un niveau de religiosité et des variations selon l'âge à chaque configuration des paramètres génération, double ou simple ascendance et période d'arrivée en France. On n'a retenu ici que les deux groupes d'origine les plus nombreux, les immigrés européens et les immigrés du Sahel, du Maghreb et de Turquie, de manière à pouvoir disposer d'effectifs représentant une diversité d'âge dans la plupart de ces groupes.

Nous avons recouru, pour chaque groupe d'origine, à deux types de modélisation. Dans la première, on a testé la présence d'un effet de période et en supposant que l'effet de l'âge est identique dans chaque groupe et donc indépendant de la génération, du type d'ascendance et de la période d'arrivée. Les modèles 1 et 3 font implicitement l'hypothèse d'une uniformité de l'effet de l'âge sur la religiosité quel que soit le

⁴⁵ On a envisagé, dans des analyses non présentées ici, la distinction entre les « générations » 1, 1,5 et 2 : immigrés arrivés à l'âge adulte, immigrés arrivés avant 16 ans et descendants d'immigrés. Les comportements de la génération 1,5 sont souvent pensés comme intermédiaires entre ceux des migrants et ceux des descendants. Mais les corrélations temporelles entre génération, date d'arrivée et âge rendent cette catégorisation moins robuste que celle qui a été retenue ici.

⁴⁶ Cette dernière délimitation n'est pas motivée par un changement substantiel dans le contexte mais peut faciliter les comparaisons avec l'enquête MGIS, pour le reste on a retenu le découpage des périodes d'arrivée construit par l'équipe TeO.

⁴⁷ Dans les cohortes pour lesquelles on a un spectre d'âge suffisamment large.

groupe (génération/ascendance/cohorte d'arrivée), les modèles 2 et 4 autorisent des effets d'âge variables selon les groupes (voir tableau 6)⁴⁸.

Bien que la pratique religieuse ait décliné dans la plupart des pays dont sont originaires les immigrés européens, les niveaux de cette pratique étaient surtout dans les cohortes anciennes plus élevés qu'au sein du groupe majoritaire en France. D'après le modèle 2, cela ne produit pas cependant systématiquement des écarts positifs à la moyenne des niveaux de religiosité des immigrés européens (voir tableau annexe a4, écarts à la moyenne, modèle 2).

Pour les immigrés du Maghreb, du Sahel et de Turquie, ceux qui arrivent dans les vagues les plus récentes reflètent dans leurs pratiques et leurs attitudes cette affirmation croissante de l'islam dans les sociétés du Sud (voir tableau annexe a4, écarts à la moyenne, modèle 4). La religiosité revendiquée en France est pour eux un élément de continuité avec leur vie passée. Pour la plupart, ils ne se sont pas construits en s'opposant avec le courant central de leur société d'origine, la moindre religiosité que manifestent les cohortes les plus anciennes d'immigrés traduit le fait qu'elles ont été socialisées à une période où la vitalité religieuse était moins forte. D'après le modèle 4, il n'y a pas de variations avec l'âge de la religiosité dans ces cohortes d'immigrés (voir tableau annexe a4 valeurs des pentes modèle 4).

⁴⁸ Dans les modèles utilisés (xtmelogit de Stata), on considère des groupes d'observations définis par la génération, l'ascendance et les cohortes d'arrivée en France, et on teste si les niveaux de religiosité sont identiques d'un groupe à l'autre et si l'effet de l'âge sur la religiosité est variable d'une cohorte à l'autre.

Tableau 6 - Importance accordée à la religiosité dans deux groupes d'origine : coefficients de la régression des modèles logistiques mixtes

	Immigrés et descendants d'immigrés d'origine européenne (1)	Immigrés et descendants d'immigrés d'origine européenne (2)	Immigrés et descendants d'origine maghrébine, sahélienne et turque (3)	Immigrés et descendants d'origine maghrébine, sahélienne et turque (4)
<i>Effets fixes</i>	<i>coef</i>	<i>coef</i>	<i>coef</i>	<i>coef</i>
Femmes (vs hommes)	0,35***	0,35***	0,28***	0,30***
Père chrétien (vs autre)	1,13***	1,13***	-	-
Père musulman (vs autre)	-	-	1,19***	1,19***
Parents même religion (vs pas même religion)	-0,22	-0,22	1,05***	1,02***
Mère au foyer (vs active)	0,36	0,40	1,04***	1,04***
Revenu /UC <600€	0,48*	0,47*	0,69***	0,68***
Revenu /UC: 600-999 €	0,49***	0,48***	0,52***	0,51***
Revenu /UC: 1000-1499€	0,39***	0,38***	0,21	0,22
Revenu /UC : 1500-1599€	0,32*	0,31*	0,29*	0,30*
Revenu /UC >=2000"	réf.	réf.	réf.	réf.
<i>Rang de IqRIS pour la présence immigrée dans le quartier (6 premiers déciles)</i>	réf.	réf.	réf.	réf.
7 ^e décile	-0,17	-0,18	0,05	0,06
8 ^e décile	-0,09	-0,10	0,16	0,17
9 ^e décile	0,01	0,01	0,22	0,21
10 ^e décile (maximum)	0,27*	0,24#	0,54***	0,55***
Âge (var continue)	0,00	-	-0,03***	-
	-3,01***	-2,87***	-1,74***	-2,57***
Constante globale				
Wald Chi2	167,2	254	423	395
N=	3 804	3 804	5 000	5 000
<i>Effets variables</i>				
Nombre de groupes définis par la période d'arrivée, la génération (immigrés /descendants) et le nombre d'ascendants immigrés	15	15	15	15
Écart type de la moyenne (sigma u_o) spécifique aux 15 cohortes	0,37**	0,94*	0,25**	1,1**
Écart type du coefficient de l'âge	-	0,02*	-	0,04***
Corrélation (sigma u_o ^ sigma_âge)	-	-0,94	-	-0,97
LR test modèle (vs effets fixes seuls)	63,9***	69,5***	22,7***	79,6***

Source TeO 2008. Champ : immigrés et descendants d'immigrés 18-50 ans ;

*** p<0.001, ** p<0.01, * p<0.05, # p<0.1.

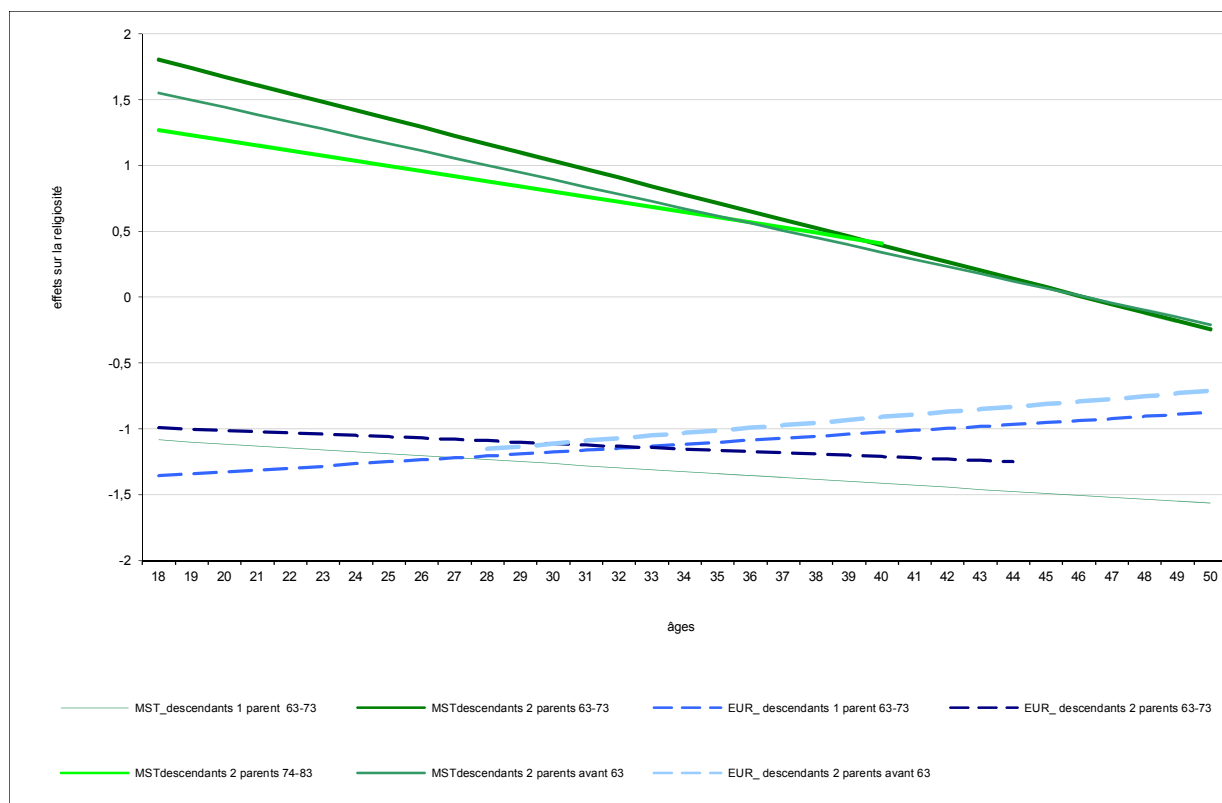
Lecture : des coefficients positifs et significatifs sont associés à une influence directe sur la variable d'intérêt : importance accordée à la religion.

Les écarts à la moyenne des niveaux de religiosité des descendants d'immigrés européens ayant 1 ascendant immigrés sont systématiquement négatifs. L'effet de la période d'arrivée des parents sur l'importance accordée à la religion est faible, aucune tendance ne se dégage. D'après le modèle 2, les niveaux de la religiosité sont plutôt plus faibles quand ils ont un seul parent immigré et les effets d'âge sont presque nuls. Chez ceux qui ont deux ascendants immigrés, les effets de l'âge oscillent entre faiblement

positif (religiosité croissante avec l’âge) dans certains groupes et faiblement négatifs dans d’autres (religiosité décroissante avec l’âge), voir graphique 8, courbes en pointillés. En somme, pour les descendants d’immigrés européens, le seul clivage important sépare les groupes ayant deux ascendants immigrés de ceux qui n’ont qu’un parent immigré.

Graphique 8 - Écart à la moyenne du logit de la probabilité d’accorder de l’importance à la religion (partie aléatoire), selon l’ascendance et la période d’arrivée des parents (modèles 2 et 4):

2^{de} génération originaires du Maghreb, Sahel et Turquie



Source TeO 2008. Les valeurs représentées sont l’écart à la moyenne du logit de la probabilité d’accorder de l’importance à la religion.

Lecture : par rapport au niveau moyen, les descendants d’immigrés du Maghreb, Sahel, Turquie (MST) âgés de 18-20 ans accordent beaucoup d’importance à la religion quelle que soit la cohorte d’arrivée des parents (courbes trait continu), tandis que les plus âgés 45-50 accordent moins d’importance. La différence est légèrement plus accentuée dans les cohortes d’arrivée les plus anciennes. Parmi les descendants d’immigrés européens (EUR) la religiosité globalement plus faible est croissante avec l’âge mais varie de signe d’une cohorte d’arrivée à l’autre (courbes en pointillés).

Par rapport à la moyenne du groupe, le niveau de religiosité estimée des descendants d’immigrés du Maghreb, du Sahel et de Turquie est faible et ne varie guère avec l’âge chez ceux qui n’ont qu’un ascendant immigré. En revanche, ceux qui ont deux ascendants immigrés se distinguent par un niveau de religiosité estimé sensiblement plus élevé que la moyenne (ordonnée à l’origine forte). De plus, la pente selon l’âge est négative et particulièrement forte : dans les groupes dont les parents sont arrivés avant

1974, les membres les plus âgés se montrent peu religieux, et les membres jeunes beaucoup plus (voir graphique 8, courbes en trait continu).

Pour les descendants d'immigrés de ce groupe d'origine, le contexte de la socialisation religieuse est conditionné par l'ascendance, un couple mixte affaiblit la religiosité, on l'a vu. De plus, les parents qui sont arrivés avant 1974, ayant quitté leur pays avant le renouveau islamique, manifestent par les valeurs qu'ils inculquent à leurs enfants un certain détachement religieux. On peut penser que les enfants d'immigrés âgés de près de 50 ans en 2008 sont entrés dans la vie adulte dans une atmosphère familiale d'irréligiosité relative, et c'est cette «éloignement de la religion » que l'on enregistre dans l'enquête chez les aînés de la seconde génération. Comme la religiosité est sensiblement plus forte chez les derniers nés de la seconde génération issue de ces cohortes anciennes d'immigrés, il faut penser que la date d'arrivée des parents ne définit toutefois qu'un des paramètres du contexte de socialisation : la tonalité religieuse familiale. L'effet de celle-ci paraît supplanté chez les plus jeunes par les influences extra-familiales du moment historique présent.

La comparaison des modèles suggère que l'effet de socialisation familiale sur la religiosité des descendants d'immigrés du Maghreb, du Sahel et de Turquie est conditionnel. Dans la période récente, où l'affirmation de l'islam est forte et parallèlement l'hostilité aux musulmans marquée, la faiblesse du legs religieux transmis (moindre importance de la religion dans les cohortes de parents arrivées avant 1974) n'empêche pas une religiosité forte des descendants les plus jeunes de ces cohortes qui semble se construire à partir des influences de la classe d'âge, du quartier (moins de couples mixtes en ZUS) et du contexte religieux présent. Cela conduit à envisager un processus où l'importance accordée à la religion plutôt qu'elle ne s'affaiblit pas dans les strates d'âges élevées se renforce chez les plus jeunes socialisés en France ayant deux parents immigrés et vivant dans des quartiers ségrégués⁴⁹. Les jeunes membres de la seconde génération s'affirment en se démarquant de parents peu religieux⁵⁰. La réponse de ces jeunes socialisés en France paraît s'appuyer plus sur une identification à la religion du pays de leurs parents ou avec l'islam en général que sur une reprise des attitudes de leurs parents. Par ailleurs, tout se passe comme si les jeunes des secondes générations issues de parents arrivés récemment dans un contexte de poussée religieuse dans les pays de départ avaient reçu et intériorisé cette vitalité religieuse. En 2008, en France, les plus jeunes au sein de la seconde génération ne marquent pas une distance avec leurs parents en délaissant l'islam, s'ils prennent parfois le contrepied de leurs parents c'est plutôt en adoptant

⁴⁹ On a comparé les descendants d'immigrés âgés de 36-46 ans en 2008 qui ont été adolescents en France entre 1981 et 1991, aux descendants d'immigrés âgés de 20-30 ans en 1992 eux aussi socialisés en France à la même période : statistiquement membres d'une même cohorte suivie « longitudinalement ». Or, parmi les descendants d'immigrés algériens les plus âgés (les 1^{ers} cités sont les 20-30 ans, les 2nd les 36-46 ans) la revendication d'une religion se maintient avec l'âge (2 parents immigrés : 70 %->68 %, 1 parent 45 %->44 %), mais la pratique s'affaiblit (2 parents 14 %->7 %, 1 parent 6 % ->3 %). Tandis que parmi les descendants d'immigrés venus d'Espagne et du Portugal l'affirmation d'une identité religieuse est nettement plus faible chez les plus âgés de cette cohorte (2 parents 77 %->68 %, 1 parent 64 %-53 %), le niveau de pratique est sensiblement égal, d'ailleurs très faible (2 parents : 6 %->7 % et respectivement 1 parent : 3 %->4 % vont à la messe une fois par mois). Peut-on faire l'hypothèse que la durée de vie en France émousse la religiosité chez les 36-46 ans venus d'Espagne ou du Portugal, et n'a qu'un impact faible sur les attitudes des descendants d'immigrés algériens ?

⁵⁰ Au sein de la seconde génération, pour ceux dont les parents sont arrivés après 1974 nous n'avons pas encore suffisamment de recul, mais le niveau de la religiosité ne faiblit pas lorsqu'ils avancent en âge.

ostensiblement les postures sinon les pratiques de l'islam. Cela produit en immigration une proximité intergénérationnelle dont le ciment est pour une part l'hostilité à l'islam du courant central de la société hôte.

7. Religiosité et affirmation identitaire

Pour confirmer ou infirmer l'existence d'un lien entre l'importance accordée à la religion et les constructions identitaires chez les immigrés et les descendants d'immigrés, ont été prises en compte, dans une dernière série d'analyses, des variables susceptibles de rendre compte de l'intensité de cette affirmation identitaire⁵¹. Les identifications au pays d'origine et au pays hôte sont saisies dans TeO par un accord ou un désaccord avec les affirmations « je me sens français », « je me sens turc », etc., qui témoignent de l'inscription de chacun dans les ensembles plus larges. J'ai utilisé une variable qui croise le fait de se sentir français et le gentilé (identité associée au pays de naissance des parents) pour ne pas préjuger d'une exclusivité des identifications : on peut se sentir à la fois d'ici et de là-bas. J'ai également pris en compte le degré d'ouverture transnationale des immigrés et descendants d'immigrés. La notion de transnationalisme fait référence à une grande variété de pratiques ou d'orientations sociales, économiques ou politiques conduites en dehors des frontières du pays de résidence. Les individus qui ont les pratiques les plus conséquentes dans le domaine économique, ont souvent aussi des orientations transnationales fortes dans les domaines symbolique, social ou politique. Afin de rendre compte de l'intensité de ces pratiques, deux scores ont été calculés : l'un recouvre une dimension pratique (voyages dans les pays d'origine, envois d'argent, etc.), l'autre une dimension symbolique (échanges avec la famille au pays, attention à ce qui s'y passe, volonté d'y être inhumé). Chez les descendants d'immigrés, l'affirmation « je me sens français » varie peu avec le score de transnationalisme ou tend à diminuer légèrement, tandis que l'affirmation d'un gentilé – correspondant à l'origine de ses parents – croît fortement en lien avec le score de transnationalisme. Les deux variables ne sont pas cependant substituables, c'est pourquoi je les ais maintenues simultanément (les composantes mesurées du transnationalisme sont décrites en annexe).

⁵¹ On n'est pas comme avec les caractéristiques objectivées dans une logique d'explication des attitudes religieuses mais de compréhension. L'affirmation d'une identité comme « je me sens maghrébin », se situe sur le même plan elle vient expliciter le sens de la religiosité et ne peut prétendre l'expliquer. L'adhésion à l'*oumma* n'a pas été mesurée comme telle.

Tableau 7 - Importance accordée à la religion et gentilé chez les descendants d'immigrés : odds ratios des variables concernant le sentiment d'avoir été discriminé, l'identification et le transnationalisme

	Europe	Afrique centrale et guinéenne	Maghreb, Sahel et Turquie
	exp(b)	exp(b)	exp(b)
Se sent discriminé (oui vs non)	0,97	1,13	1,23*
Se sent français + ou - & se sent « pays d'origine parents » +	2,15***	1,87	2,53***
Se sent français ++ & se sent « pays d'origine parents » +	1,69***	1,03	1,99***
Se sent français + ou - & se sent « pays d'origine parents » -	1,29	1,22	1,34
Se sent français ++ & se sent « pays d'origine parents » -	réf	réf	réf
Score de transnationalisme pratique (valeurs élevées = fort)	1,44**	1,45*	1,37***
Score de transnationalisme symbolique (valeurs élevées = fort)	1,18***	1,31*	1,40***
Pseudo R2	0,091	0,125	0,251
Nombre d'observations	2 820	248	2 664

Source TeO. Champ : 18-50 ans, descendants d'immigrés. Variables contrôlées : le sexe, la période d'arrivée des parents, l'âge, le revenu, l'activité de la mère, la confession du père, la congruence des confessions des parents, la ségrégation du quartier de résidence.

Ces analyses montrent que l'identification avec le pays d'origine est liée à un surcroît de religiosité. Certes, ceux qui dans la seconde génération ne s'identifient pas fortement comme Français mais s'identifient avec le pays de leurs parents manifestent le plus de religiosité, mais chez ceux mêmes qui s'identifient avec la France mais aussi avec le pays de leurs parents il y a un net surcroît de religiosité. Autrement dit, les identifications avec le pays d'origine et avec le pays d'accueil ne sont pas contradictoires, et il y a un lien entre revendication identitaire et religiosité ; il en est de même pour les scores de transnationalisme. La prise en compte des identifications et du transnationalisme des répondants atténue sensiblement les différences de religiosité entre les classes d'âge les plus jeunes et les classes d'âge mûr (odds-ratio de 2,3 au lieu de 3,4 chez les 18-25 ans par rapport aux 41-50 ans), ce qui indique que l'âge porte en partie des déterminations incluses dans une identification au pays d'origine.

Le rôle du sentiment d'avoir été discriminé est faible en regard de la construction identitaire : la poussée de la religiosité semble s'être opérée au cours des dernières décades chez les membres des minorités qui, sans ressentir d'hostilité généralisée⁵², ont besoin d'affirmer leur altérité. Les éléments d'affirmation de l'origine culturelle, passent aussi par un recours aux médias et aux échanges interpersonnels via internet. Les influences de « là-bas » ne sont pas seulement véhiculées par l'héritage parental, elles prennent dans le contexte actuel un caractère à la fois local et global sautant par-dessus les

⁵² Si une défiance envers la police est marquée, il n'y a pas en revanche de défiance générale envers les autres institutions.

cadres nationaux. Ainsi les jeunes issus de l'immigration maghrébine et sahélienne qui regardent les chaînes comme al-Jazeera, les télévisions africaines et les chaînes du Maghreb ou les sites internet (comportements saisis dans le score de transnationalisme symbolique), sont influencés par des visions du monde diffuses au sein de l'*oumma* et se montrent les plus religieux. La religiosité est en tant que produit de la socialisation d'autant plus affirmée que les influences de l'origine sont redondantes, cependant elle ne se donne pas uniquement comme une expression passive de la socialisation, qui ne laisserait au sujet qu'un rôle de filtre des influences reçues. L'analyse convie à s'écarter de ce déterminisme passif et à prendre en compte un acteur dont la religiosité n'est pas seulement une empreinte laissée par la socialisation mais aussi une réponse et une affirmation.

Conclusion

Parmi les originaires de pays d'Afrique, et notamment des pays majoritairement musulmans, on observe une exaltation de la religiosité du moins sous la forme d'une revendication d'une appartenance religieuse, même si cela ne se traduit pas toujours fortement en pratique. Les jeunes descendants de deux parents immigrés du Sud se construisent religieusement contre le courant majoritaire de la société hôte, en mettant parfois à distance les influences parentales. Il y a pour eux dans le pays hôte une amplification plutôt qu'une atténuation de la religiosité. Cette amplification peut être interprétée comme une forme de socialisation conflictuelle ou minoritaire qui fait penser à la *selective assimilation* (Portes 1996 ; Portes et Rumbaut 2001) impliquant, au moins dans certains domaines, le maintien de distances avec le pays hôte, une forme de culture d'opposition. Des travaux menés au cours des dernières années montrent que l'on n'est pas nécessairement dans le « ou bien ou bien » mais parfois dans des configurations où le maintien des identités d'origine favorise la pénétration matérielle et symbolique des immigrés dans la société hôte : c'est l'aspect intégratif de l'affirmation des identités minoritaires⁵³.

Au tournant du XXI^e siècle, la sécularisation fait son effet mais elle est supplantée dans les classes d'âge les plus jeunes parmi les descendants d'immigrés venus de pays musulmans par une affirmation identitaire et/ou une adhésion à l'*oumma* musulmane que les pratiques transnationales symbolisent aussi. Les attitudes et conduites des jeunes issus des immigrations du Sud dessinent un espace où l'affirmation religieuse se donne comme un idiome identitaire, mobilisant un héritage et une prise de position dans un contexte saturé par les tensions créées par l'irruption de l'islam politique. Cette poussée de religiosité au sein des jeunes générations issues des migrations du Sud doit être pensée comme un des aspects du renouveau des affirmations identitaires dans un monde marqué par un basculement rapide des rapports entre le Nord et le Sud et l'épuisement du cycle de sécularisation en Europe. Le regain de religiosité des jeunes issus des pays du Maghreb et du Sahel serait à la fois un produit de la socialisation et une réponse à l'hostilité dont ils sont l'objet, particulièrement lorsqu'ils vivent dans des cités. L'effet quartier ségrégué

⁵³ Il y a aussi des affirmations identitaires qui ne sont pas instrumentales ou seulement plus indirectement, et qui ménagent des gratifications symboliques à ceux qui les adoptent sans leur procurer des avantages dans la compétition sociale et économique.

n'est pas repérable chez l'ensemble des immigrés venus de pays colonisés : les originaires d'Afrique centrale et du golfe de Guinée ne manifestent pas cette attitude. Elle n'est pas présente non plus chez les originaires de Turquie qui ne furent pas colonisés. La configuration la plus critique implique la conjonction de l'islam et de pays ayant été des colonies de la France, aucun des deux critères n'étant suffisant. La poussée de religiosité chez les jeunes issus des immigrations du Maghreb et du Sahel est plus prononcée que chez les jeunes issus de l'immigration turque – musulmans et ségrégués eux aussi.

On ne suppose plus aujourd'hui que les descendants d'immigrés veulent « nous » ressembler en tout point, ni que les différences identitaires témoignent seulement d'un inachèvement de l'intégration. On peut vouloir s'accomplir dans les pays du Nord – une bonne scolarisation, une maîtrise de la langue du pays d'accueil et une connaissance des fonctionnements administratifs⁵⁴ – tout en ayant une identité distincte. La diversité culturelle des sociétés européennes, en devenant une réalité a tendu à disqualifier une vision de l'intégration comme effacement des différences au profit d'une perspective dans laquelle des identités ethniques ou culturelles ont tendance à se recomposer par emprunts sélectifs à une pluralité d'espaces et de références. L'histoire enseigne que la proscription des croyances induit chez leurs dépositaires un maintien, parfois un renforcement, des identités spécifiques⁵⁵. La constitution d'identités minoritaires est devenue un enjeu majeur aujourd'hui dans ce qu'on peut appeler, avec J. Habermas (1995), des sociétés post-nationales en Europe, où les crispations xénophobes et nationalistes illustrent la difficulté de l'émergence de formations sociales normativement ouvertes. Lors même qu'on est conscient de la vigueur de ces tensions, interpréter les différences culturelles – linguistiques, religieuses, morales – ne revient pas à mesurer les distances à un noyau central qui serait la référence, mais à comprendre les recompositions normatives sans les penser comme des résidus. Réussir ici et perdre en partie son identité ou renforcer l'extranéité de son identité faute de gratification suffisante dans le pays d'accueil ne peut plus se présenter comme la seule alternative.

⁵⁴ L'accès à l'emploi et au logement ne dépendent pas seulement des attitudes et des investissements personnels.

⁵⁵ Ainsi, dans l'Empire romain après Constantin, le culte des divinités domestiques et les sacrifices se perpétuèrent longtemps, les Marranes se constituent et s'affirment comme identité distincte avec l'Inquisition en Espagne, le comportement des catholiques en Ulster témoigne de la force imprimée aux identités minoritaires par l'hostilité, le mépris et la répression. Le maintien des identités minoritaires souvent caché en raison de l'aspect répressif des normes sociales, a aussi été parfois ouvert, en dépit de massacres et des persécutions, dans des contextes anciens pluralistes tels que l'Empire ottoman, comme le montre le système du *millet*.

BIBLIOGRAPHIE

- Abu-Rabi I.-M., 2004. *Contemporary Arab Thought*. London: Pluto-Press.
- Alba R., Nee V., 2003. *Remaking American Mainstream*. Cambridge: Harvard University Press.
- Alesina A., Glaeser E., 2006. *Combattre les inégalités et la pauvreté*. Paris: Flammarion.
- Arnaud L., 2005. *Les minorités ethniques dans l'Union Européenne*. Paris: La Découverte.
- Berger P., 2001. *Le ré-enchantement du monde*, Paris: Bayard.
- Bourdarbat B., Ajbilou A., 2011. *Youth exclusion in Morocco, Causes, Consequences and Policies*. Wolfensohn Center for Development (Washington)/Dubai School of Government: Middle East Youth Initiative, Working Papers n° 5.
- Bozarlan, H., 2011. *Sociologie politique du Moyen Orient*. Paris: La Découverte.
- Brouard S., Tiberj V., 2005. *Rapport au politique des Français issus de l'immigration*. Paris: CEVIPOF.
- Cadge W., Ecklund E. H., 2007. "Immigration and religion". *Annual Review of Sociology* 33: 359-379.
- Crouch C., 1999. *Social change in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Dargent Cl., 2010. « La population musulmane en France : de l'ombre à la lumière ? ». *Revue française de sociologie* 51(2): 219-46.
- Davie G., 1994. *Religion in Britain since 1945*. Oxford: Blackwell.
- Festinger L., 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Standford: Standford University Press.
- Foner N., Alba R., 2008. "Immigrant Religion in the US and Western Europe; Bridge or barrier to inclusion?". *International Migration Review* 53(1): 41-49.
- Gauchet M., 1985. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.
- Habermas, J., 1995. *Après l'État-nation*. Paris: Fayard.
- Haller, M., Jowell R., Smith T., 2009. *The International Social Survey Programme 1984-2009, Charting the Globe*. London: Routledge.
- Halman L., Draulans V., 2006. "How secular is Europe?". *British Journal of Sociology* 57(2): 263-288.
- Hervieux-Léger D., 1999. *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion.
- Houtman D., Mascini P., 2002. "Why do Churches become empty, while New-Age grows? Secularization and religious change in the Netherlands". *Journal of the Scientific Study of Religion* 41(3):455-473.
- James W., 1985. *Varieties of Religious Experiences*. Cambridge: Harvard University Press [Gifford Lectures, 1902].
- Kepel G., 2004. *Fitna*. Paris: Gallimard coll.Folio.
- Khosrokhavar F., 1997. *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion.
- Lambert Y., Michelat G., 1992. *Le crépuscule des religions chez les jeunes*. Paris: L'Harmattan.

Medheb A., 2002. *La maladie de l'islam*. Paris: Seuil.

Norris P., Inglehart R., 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New-York: Cambridge University Press.

—. 2006. "God, guns and gays. Supply and demand of religion in the US and Western Europe", *Public Policy Review* 12(4): 224-233.

Portes A., Rumbaut R., 2001. *Legacies*. Berkeley: UCLA Press.

—. 1996. *Immigrant America: A Portrait*. Berkeley: UCLA Press.

Putnam R., Campbell D., 2010. *American Grace*. New-York: Simon & Schuster.

Redissi H., 2006. *Le pacte de Najdj*. Paris: Seuil.

Ramadan T., 2011. *L'islam et le réveil arabe*. Paris: Presses du Châtelet.

Roy O., 2002. *Globalised Islam, The Search of a New Ummah*. London: Hurst & Company.

Rumbaut R., 1996. "The crucible within: Ethnic identity, self-esteem, and segmented assimilation among children of Immigrants". *International Migrations Review* 28(4): 748-794.

Sadiki L., 2000. "Popular uprisings and Arab democratization". *International Journal of Middle East Studies* 32: 71-95.

Simon P., Tiberj V., 2012. *Sécularisation ou regain religieux, draft*, TeO.

Taylor Ch., 2011. *L'âge séculier*. Paris: Seuil.

Tribalat M., 1995. *Faire France*. Paris: La Découverte.

Tubergen Van F., 2006. "Religious affiliation and attendance among Immigrants in eight Western countries: Individual and contextual effects". *Journal of the Scientific Study of Religion* 45(1): 1-22.

Tubergen F., Sindradottir J., 2011. "The religiosity of Immigrants in Europe: A cross-national study". *Journal of the Scientific Study of Religion* 50(2): 272-288.

Vertovec S., Rogers A. (dir), 1998. *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*. Ashgate: Aldershot.

Vieillard-Baron H., 2004. « De l'objet invisible à la présence ostensible ? L'islam dans les banlieues ». *Annales de la recherche urbaine* (96): 91-102.

Voas D., 2004. Religion in Europe: One theme, many variations, *Draft* on <http://VOAS>.

Waters M.-C., Jimenez T., 2005. "Assessing immigrant assimilation: New theoretical and empirical challenges". *Annual Review of Sociology* 31: 105-125.

Weber M., [1920] 1996. *Sociologie des religions*. Paris: Gallimard.

Muslim in Nederland, 2012. SCP (Bureau du plan socioculturel).

Annexes

Définitions

Les réponses concernant l'importance accordée à la religion et l'importance accordée à l'éducation religieuse, relèvent de ce que William James appelle des attitudes propositionnelles⁵⁶. Ce sont des assertions qui décrivent le degré d'adhésion ou de rejet de propositions sur le monde ou les rapports du sujet au monde sans dénoter explicitement des pratiques ou une expérience. Elles n'ont pas le même statut que les réponses décrivant des pratiques⁵⁷.

Questions utilisées pour décrire la religiosité et les comportements religieux dans les enquêtes sur les immigrés et descendants d'immigrés en France.

a- MGIS

P19 Avez-vous une religion ? (pas d'indication sur laquelle)

P191 Pratiquez-vous régulièrement, occasionnellement, jamais ?

P20 Respectez-vous les périodes de jeûnes ou de restrictions alimentaires que ce soit par respect de la religion ou des traditions culturelles ? (1 oui, 2 non, 0 pas de restrictions)

P18 : Avez-vous reçu un enseignement religieux lorsque vous étiez enfant ? oui/non

b- TEO

R_relsoi Aujourd'hui, avez-vous une religion ? (+ laquelle)

R_culte Assistez-vous à des cérémonies religieuses ? (1f/s 2 1 ou 2f/m ...)

R_impvie Quelle importance accordez-vous aujourd'hui à la religion dans votre vie ?

R_miam Dans votre vie quotidienne, respectez-vous les interdits alimentaires de votre religion ? (1 tjrs, 2 parfois, 3 jamais, 4 y'a pas)

R_ostent Dans votre vie quotidienne, portez-vous un vêtement ou un bijou qui peut évoquer votre religion ?

R_impedu Quelle importance avait la religion dans l'éducation que vous avez reçue ? (1 pas du tout, 2 un peu, 3 assez, 4 beaucoup)

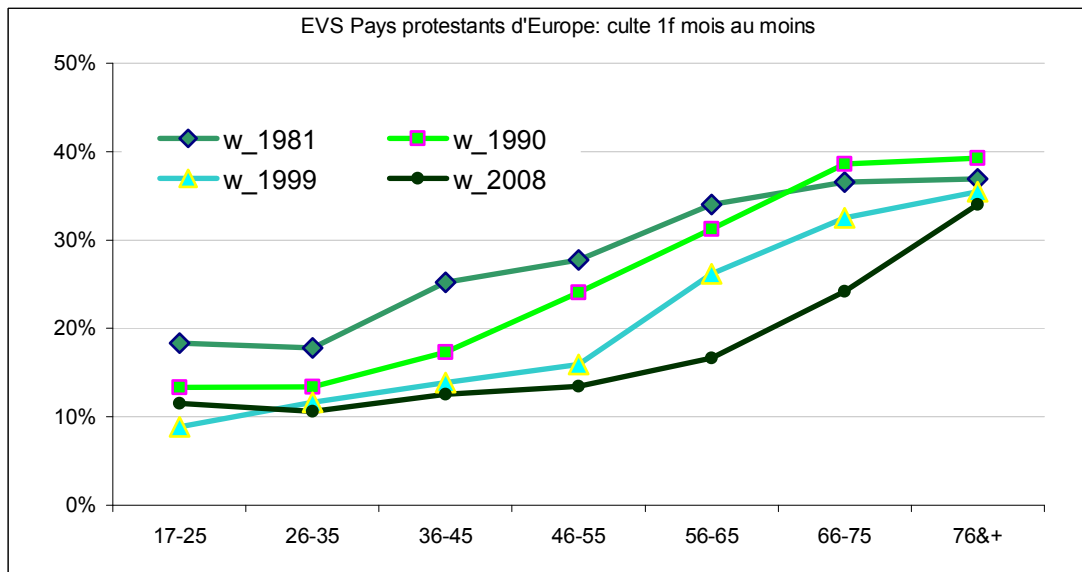
La corrélation entre ces items qui décrivent les attitudes et pratiques religieuses est donnée par la valeur du 'alpha' de Crombach (en écartant la question R_relsoi). Covariance moyenne entre les items : 0,36 ; nombre d'items : 5 ; coefficient: 0,62.

⁵⁶ Dans *Varieties of religious experiences*, Lecture-3 (1985).

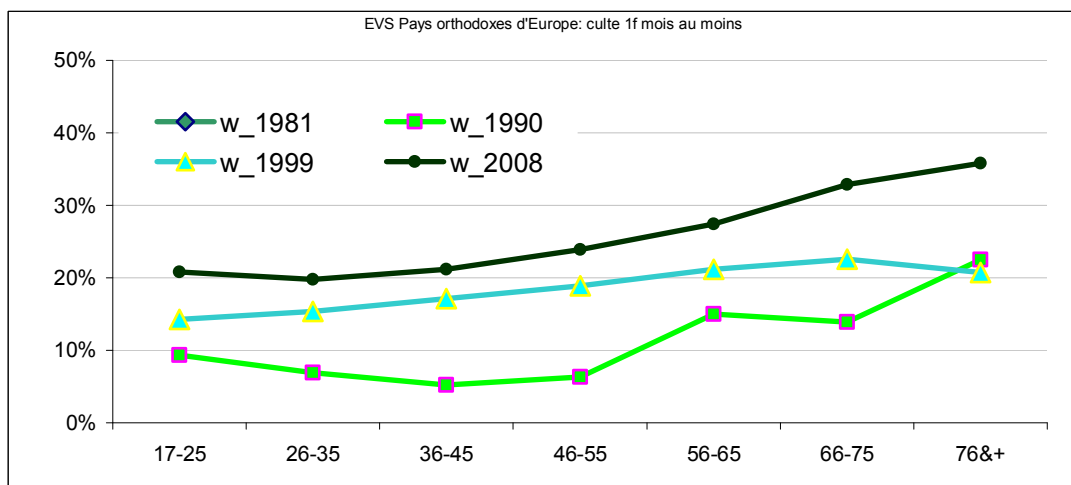
⁵⁷ Cette distinction n'est pas de la même nature que l'opposition entre déclaratif et non déclaratif. Sauf exception, on ne dispose pas, avec les données d'enquête, d'observations des pratiques, comme les comptages qu'un observateur peut faire, par exemple en allant dans une paroisse. Mais, les énoncés d'un répondant n'ont pas tous le même statut pour autant. La notion d'attitude propositionnelle conduit à distinguer les énoncés qui ne renvoient pas à une pratique (attitudes propositionnelles) et ceux qui visent les mêmes objets que le comptage des paroissiens (par exemple) mais passent par une déclaration du sujet comme 'je vais à la paroisse tous les dimanches'.

Données complémentaires

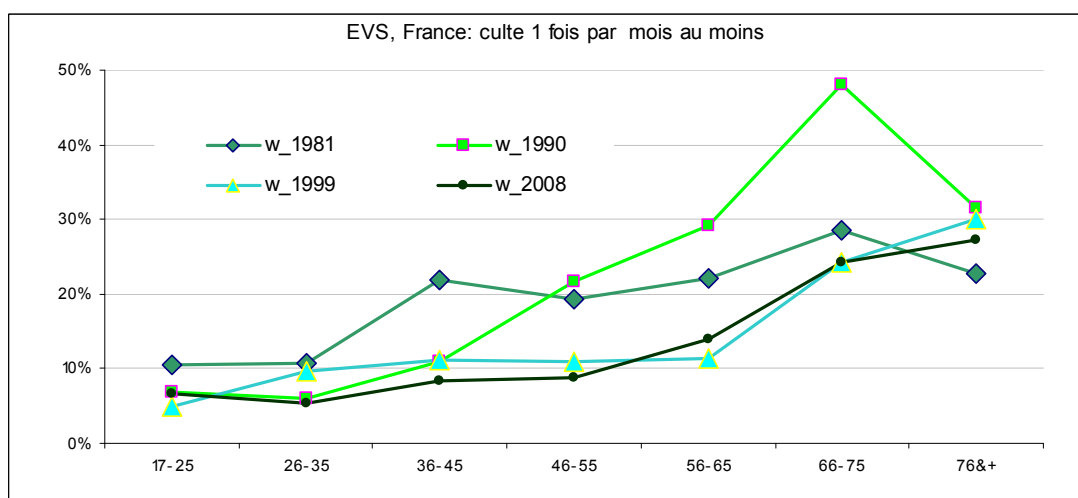
Évolution de la pratique en Europe selon l’âge : pays protestants



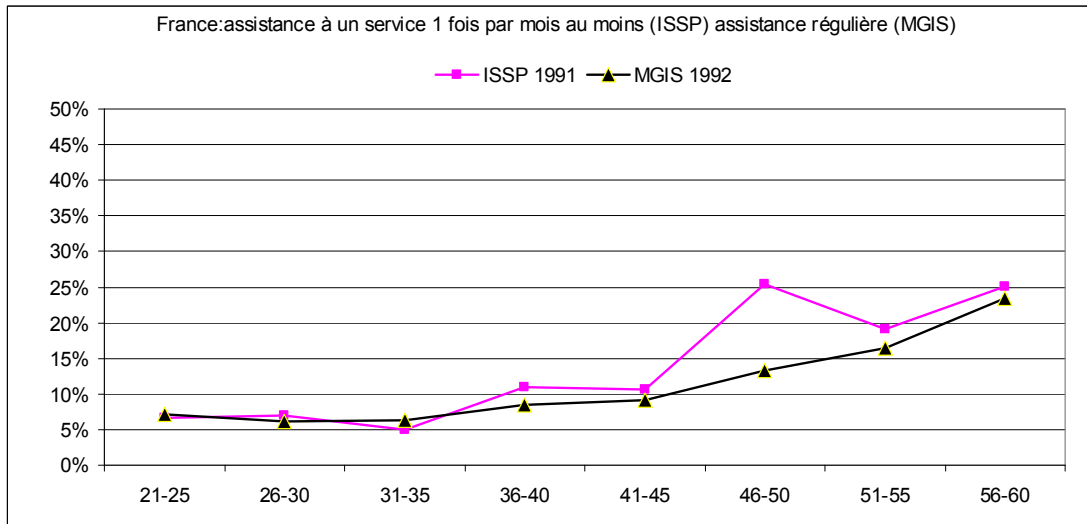
Évolution de la pratique en Europe selon l’âge : pays orthodoxes



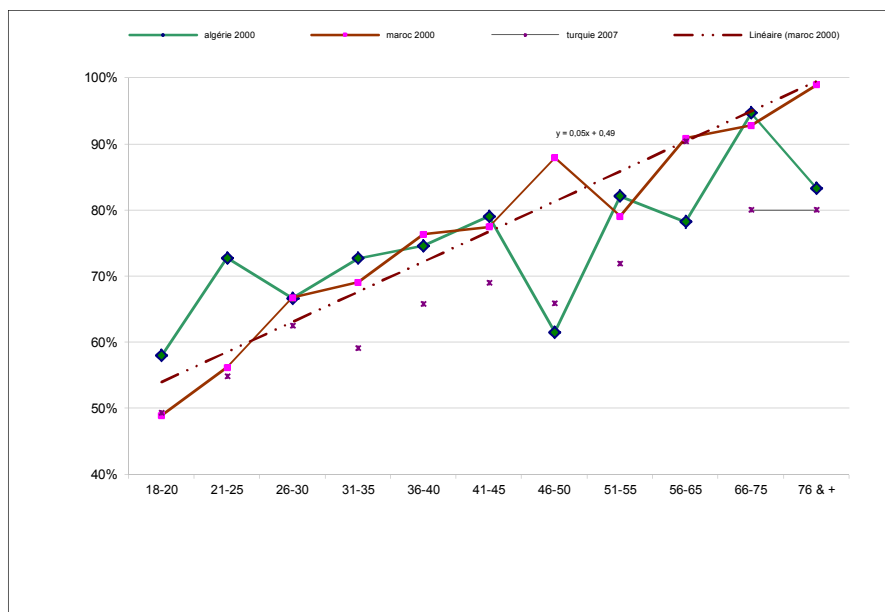
France : assistance à un service 1fois par mois d’après EVS



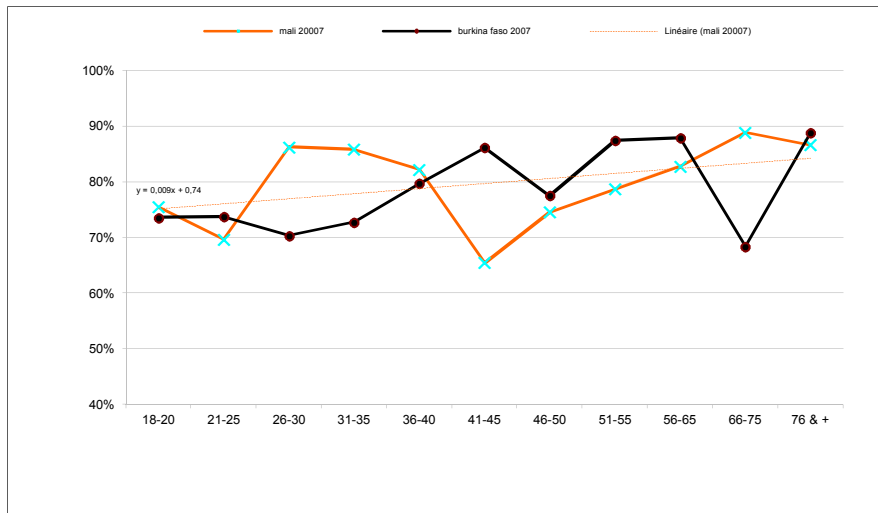
L’assimilation de la mention pratique régulière (question de MGIS) à une assistance une fois par mois (mesurée au même moment par l’enquête ISSP) peut être justifiée



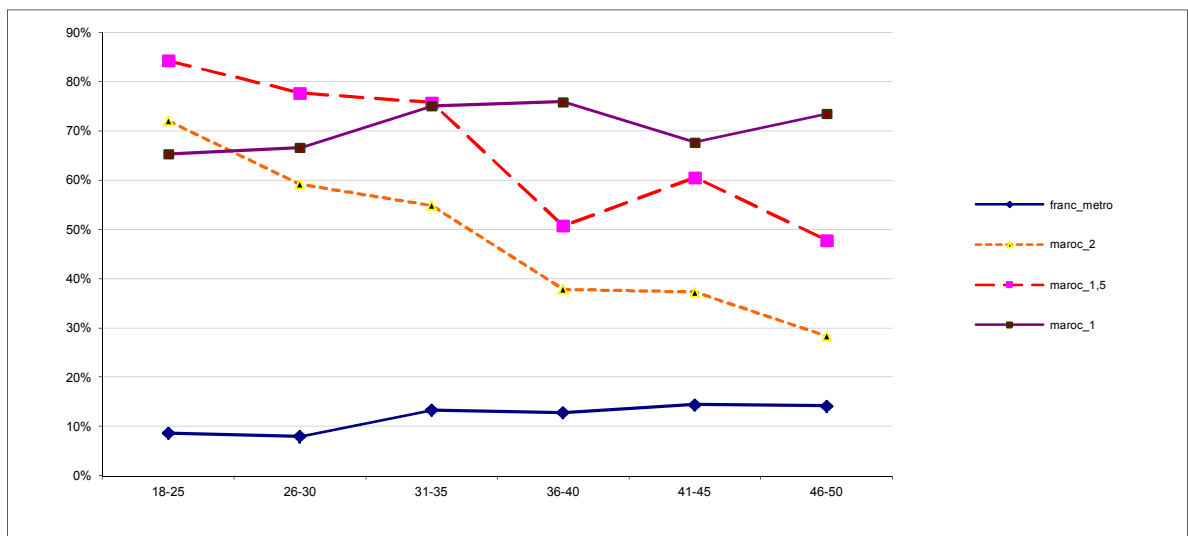
Assistance mensuelle au moins à un service religieux selon l’âge en Afrique du nord



Pratique mensuelle selon l’âge en Afrique sahélienne

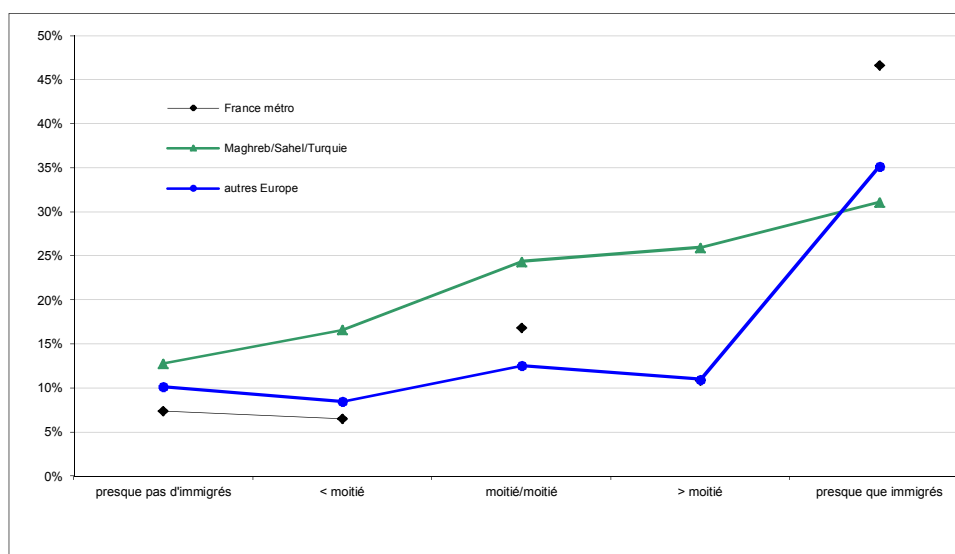


Importance accordée à la religion en 2008 chez les autochtones, les immigrés arrivés jeunes ou adultes et les descendants d’immigrés marocains



Sources : TeO 2008 et WVS 2007. Ici : 'maroc_2'= seconde génération, 'maroc_1.5'= immigrés arrivés avant 17 ans, 'maroc_1'=immigrés arrivés après 16 ans ; 'franc_metro'= groupe majoritaire en France, ni immigrés ni descendants direct d’immigrés.

Femmes : port de signes religieux selon la composition du quartier de résidence et l'origine



Source : TeO 2008. Champ : femmes 18-50 ans, immigrées, descendantes d'immigrés, groupe majoritaire.

La qualification des quartiers figurant en abscisse résulte des déclarations des répondants et est fortement corrélée avec les % d'étrangers calculés par le recensement.

Tableau a1 : Importance de la religion en 2008 dans le groupe majoritaire, chez les immigrés et les descendants d'immigrés selon les groupes d'origine

	Groupe majoritaire en France (1)	Immigrés et descendants d'origine européenne (2)	Immigrés et descendants d'origine maghrébine, sahélienne (3)	Immigrés et descendants originaires d'Afrique centrale/golfe de Guinée (4)	Immigrés et descendants d'origine turque (5)
Femmes (vs hommes)	exp(b) 1,49***	exp(b) 1,44***	exp(b) 1,33***	exp(b) 1,62**	exp(b) 1,18
Classes d'âge	0,88	1,12	6,11***	0,89	3,84*
18-20 ans					
21-25 ans	0,47**	1,32	3,79***	0,75	2,51
26-30 ans	0,46**	1,21	2,51***	0,55	1,83
31-35 ans	0,74	0,99	1,99***	0,81	1,44
36-45 ans	0,74	0,86	1,22	0,79	0,90
41-45 ans	0,87	0,72*	1,03	1,16	0,96
46-50 ans	réf	réf	réf	réf	réf
Sans diplôme	réf	réf	réf	réf	réf
CEP/BEP	0,78	1,24	1,01	0,85	0,97
CAP/BEP	0,72	1,01	1,07	0,74	0,78
BAC	1,11	0,83	1,23	0,83	0,74
Diplôme >BAC	1,02	1,00	1,25	1,12	1,12

Source TeO 2008, sont par ailleurs contrôlées dans ces régressions les variables santé, précarité professionnelle, revenus du ménage et contexte du quartier.

Tableau a2- Importance accordée à la religion chez les immigrés et descendants d'immigrés : odds ratios âges et période d'arrivée

	immigrés d'Europe	descendants d'immigrés d'Europe	immigrés Maghreb, Sahel et de Turquie	descendants d'immigrés Maghreb, Sahel et de Turquie
	exp(b)	exp(b)	exp(b)	exp(b)
femmes vs hommes	1,38*	1,42**	1,49***	1,22*
arrivés avant 1962				
arrivés de 1963 à 1973	réf		réf	
arrivés de 1974 à 1983	1,85**		1,28	
arrivés de 1984 à 1992	1,77**		1,57*	
arrivés après 1992	1,92**		1,75**	
parents arrivés avant 1962	.	réf	.	réf
parents arrivés de 1962 à 1973	.	1,52**	.	0,96
parents arrivés de 1974 à 1983	.	1,84**	.	1,22
parents arrivés après 1983	.	1,09	.	1,32
Immigrés âgés de				
18-25 ans	1,37		1,53*	
26-30 ans	1,03		1,01	
31-40 ans	0,81		0,88	
41-50 ans	réf	.	réf	.
2 ^{nde} génération				
18-25 ans	.	0,53**	.	2,97***
26-30 ans	.	0,73*	.	2,10**
31-40 ans	.	0,69*	.	1,22
41-50 ans	.	réf	.	réf
Pseudo R2	0,055	0,060	0,093	0,180
Nombre d'observations	1 155	2 649	2 481	2 519

Source : TeO 2008. Champ : 18-50 ans, immigrés descendants d'immigrés. Variables contrôlées : le revenu, l'activité de la mère, la confession du père la congruence des confessions des parents, la ségrégation du quartier.

Tableau a3- Écarts à la moyenne du logit de l'importance accordée à la religion (u_o) et coefficients directeurs de la pente selon l'âge (partie aléatoire des modèles 2 et 4)

	Europe (modèle 2)		Maghreb, Sahel et Turquie (modèle 4)		
	écart à la moyenne	pente par âge	écart à la moyenne	pente par âge	
immigrés arrivés :	<1973	-	-	0,30	-0,014
	1973-83	-0,09	0,010	0,22	-0,009
	1984-92	-0,10	0,011	0,44	-0,009
	>1992	1,5	-0,029	0,64	-0,013
descendants ayant 1 ascendant immigré, arrivé :	< 1962	-0,79	0,008	0,18	-0,021
	1963-73	-1,0	0,015	0,26	0,026
	1974-83	-0,63	0,012	-	-
descendants ayant 2 ascendants immigrés, arrivés :	< 1962	-1,0	0,023	1,69	-0,055
	1963-73	0,61	-0,010	1,94	-0,063
	1974-83	0,69	-0,014	1,2	-0,035

Source : TeO, 2008, Champ 18-50 ans.

Lecture, voir graphique 4

Transnationalisme dans TeO 2008

1/ Dimension économique : Propriété d'un bien immobilier ou foncier hors métropole, Investissement dans un commerce ou une entreprise hors métropole, Aide financière régulière apportée à un ménage hors métropole, Contribution financière à un projet collectif hors métropole (école, dispensaire...)

2/ Dimension relationnelle : Contacts personnels par lettre, téléphone ou internet hors métropole, Visites à la région d'origine de l'enquêté ou de ses parents, Usage des medias de la région d'origine de l'enquêté ou de ses parents, Intérêt pour la vie politique de la région d'origine de l'enquêté ou de ses parents

3/ Dimension symbolique : Désir être enterré ailleurs qu'en France métropolitaine, Souhait de partir vivre en dehors de la métropole, Sentiment d'appartenance à sa région d'origine ou à celle de ses parents.